

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Márcio Benchimol Barros
Vice-Coordenadora
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecon
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

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

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 44	n. 4	p. 1-420	Out./Dez..	2021
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

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. Higiene Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

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

Comissão Executiva

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 Editorial

Alain Grosrichard; Université de Genève; Suíça.
Ana Piedade Armando Monteiro; Universidade Eduardo Mondlane; Moçambique.
André Leclerc; Universidade de Brasília (UnB); DF/Brasil.
Antônio Carlos dos Santos; Universidade Federal de Sergipe (UFES); SE/Brasil.
Bertrand Binoche; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Carla Milani Damião; Universidade Federal de Goiás (UFG); GO/Brasil.
Catherine Larière; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Danilo Marcondes de Souza Filho; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ); RJ/Brasil.
Ernani Pinheiro Chaves; Universidade Federal do Pará (UFPA); PA/Brasil.
Ernest Sosa; Rutgers University; EUA.
Gregorio Pata; Università di Padova; Itália.
Hugh Lacey; Swarthmore College; EUA.
Irene Borges Duarte; Universidade de Évora; Portugal.
Itala M. Loffredo D'Otraviano; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Ivan Domingues; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Lia Levy; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); RS/Brasil.
Lucas Angioni; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Maria das Graças de Souza; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Maria Isabel M. P. Limongi; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.
Marilena de Souza Chauti; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Michael Löwy; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; França.
Oswaldo Giacía Junior; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Rafael Capurro; Hochschule der Medien (HdM), Stuttgart; Alemanha.
Renaud Barbaras; Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne; França.
Scarlett Zerbetto Marton; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Severino Ngoenha; Universidade Pedagógica do Maputo; Moçambique.
Susan Haack; Universidade de Miami; EUA.
Susana de Castro Amaral Vieira; Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); RJ/Brasil.
Virginia de Araujo Figueiredo; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Willem F. G. Haselager; Radboud University Nijmegen; Holanda.

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; Bibliographie 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 Philo-sophie);
Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Glauco Rogério de Moraes
Marcos Antonio Alves

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

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / *EDITORIAL*

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves	9
----------------------------	---

ARTIGOS / *ARTICLES*

Some contributions of Habermas to the study of public communication of science
Ana Eliza Ferreira Alvim-Silva; José Roberto Pereira;

Cibele Maria Garcia de Aguiar	21
Comentário a “Some contributions of Habermas to the study of public communication of science”	
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira	45

Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chaui

Benito Eduardo Araujo Maeso	49
Comentário a “Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chaui”	
Marilena de Souza Chaui	73
Comentário a “Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chaui”: Polêmico populismo	
Homero Santiago	75

Levinas et le socialisme libertaire

Cristobal Balbontin-Gallo	79
Comentário a “Lévinas et le socialisme libertaire”	
Etienne Alfred Higuét	101

Sí mismo como pueblo: Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger

Daniel Michelow Briones	105
Comentário a “Sí mismo como pueblo: Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger”: pueblos como nos-otros: ontologías desde afuera	
Maurício Fernando Pitta	123

‘NICHTS ZU SAGEN. NUR ZU ZEIGEN’: En torno al método de ‘mostración’
del pensamiento benjaminiano a partir del fragmento ‘N 1 a 8’ del Libro de los
pasajes

Diego Fernández H	129
-------------------------	-----

Comentário a “NICHTS ZU SAGEN. NUR ZU ZEIGEN”: En torno al método de ‘mostración’ del pensamiento benjaminiano a partir del fragmento ‘N 1 a 8’ del Libro de los pasajes”: Nada a dizer. Somente a mostrar: Muito a despertar! Márcio Jarek	151
A interdisciplinaridade da retórica e sua influência na música colonial brasileira Eliel Almeida Soares; Rubens Russomanno Ricciard	157
Outros Inconscientes: Desconstruindo a Translucidez da Consciência Sartriana Fernanda Alt	193
Comentário a “Outros Inconscientes: Desconstruindo a Translucidez da Consciência Sartriana” Alberto Marcos Onate	213
Comentário a “Outros Inconscientes: Desconstruindo a Translucidez da Consciência Sartriana” Gustavo Fujiwara	217
Comentário a “Outros Inconscientes: Desconstruindo a Translucidez da Consciência Sartriana”: O estranho que vive em mim: lucidez e consciência Luciano Donizetti da Silva	225
Nietzsche’s early concept of culture Jihun Jeong	229
Comentário a “Nietzsche’s early concept of culture” Adriana Delbó Lopes	245
Comentário a “Nietzsche’s early concept of culture” Alexander Gonçalves	251
Comentário a “Nietzsche’s early concept of culture”: Nietzsche – Cultura e futuro Leonardo Maia	255
La máquina de guerra nómada del COVID-19: paisajes estéticos del epidemiocapitalismo José Manuel Romero Tenorio; William Andres Alvarez	267
Comentário a “La máquina de guerra nómada del COVID-19: paisajes estéticos del epidemiocapitalismo”: A morte mais terrível que a morte fascista: sobre pacificar máquinas de guerra no epidemiocapitalismo Alexandre Filordi de Carvalho	285
Amor e conhecimento: Freud e Espinosa Marcos Ferreira de Paula	291

Comentário a “Amor e conhecimento: Freud e Espinosa”: Em busca da vida feliz Homero Santiago	321
Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão	
Rodolfo José Rocha Rachid	327
Comentário a “Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão”: Considerações sobre uma teoria do conhecimento platônica “Técnica” em Charles Kahn	
Guilherme Domingues da Motta	348
Comentário a Comentário a “Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão”	
Izabela Aquino Bocayuva	353
Recognition of Older Adults as a Heterogeneous Social Group	
Sanja Ivic; Goran Nikolic; Milan Igrutinovic	357
Opinião pública e tecnologia: os impactos do Big Data nos estudos de opinião pública sob o olhar do pragmatismo	
Vinícius Romanini; Pedro Caldas	375

TRADUÇÃO / TRANSLATION

A Filosofia da Ciência de Bas van Fraassen e o Seu Voluntarismo Epistêmico, de Kathleen Okruhlik	
Alessio Gavas	399
Normas de Submissão e Avaliação	417

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Chegamos ao final de mais um ano de publicações da *Trans/Form/Ação*. Foi outro ciclo complicado, com perdas humanas e humanitárias, por conta da pandemia, crise econômica, dificuldades de muitos gêneros. Ainda assim, alcançamos grandes conquistas em nosso periódico: aproveitamos este espaço para socializar algumas delas, enquanto outras podem ser conferidas em nossa página, no Portal de Periódicos da FFC.

Um dos grandes resultados foi a redução do período entre o envio para avaliação das submissões e a decisão editorial. Fizemos um esforço para diminuir esse tempo – que era de aproximadamente um ano – para, em média, 90 dias. Faz parte das boas práticas uma avaliação rápida, principalmente em respeito aos autores dos manuscritos. Entretanto, a agilidade nem sempre é possível, dada a dificuldade, por vezes, de encontrar pareceristas, de receber os pareceres no tempo solicitado ou mesmo da necessidade de novos pareceres, quando da existência de número igual de pareceres favoráveis e contrários à

¹ Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia e 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.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.01.p9>



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

publicação ou ainda da falta de convicção de uma decisão amadurecida, a partir dos pareceres já emitidos.

Também reduzimos o tempo entre a aprovação final do artigo e sua publicação. Esse período, porém, não tem como ser muito menor do que seis ou sete meses, tendo em vista o processo qualitativo pelo qual passam os artigos. Depois de aprovados, eles são submetidos à correção gramatical e normalização, com posterior revisão, por parte dos autores. Feito isso, vai para edição, diagramação e conversão XML. Apenas após esse processo se inicia o trabalho de publicação, no portal de periódicos da FFC e no SciELO. Apesar de estarmos buscando maximizar elementos referentes à agilidade no serviço, a revista prioriza a qualidade da publicação, seja do conteúdo propriamente dito, seja da apresentação do material publicado.

Outro fator que também impacta no tempo para a publicação é o financeiro, considerando os custos com a contratação de profissionais em cada parte do processo. Com a crise financeira que nos assola, tal questão se agrava ainda mais, mesmo podendo contar com a solicitude e contribuição de nossos parceiros.

Em outra frente de trabalho, reconfiguramos a Equipe Editorial da revista. No caso da Comissão Executiva, a representatividade agora está dividida igualmente entre as áreas de pesquisa do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp, aos quais a revista está vinculada, bem como buscamos uma divisão mais equânime de gênero. A comissão é responsável, principalmente, pelas questões administrativas e referentes à política da revista.

Nesse mesmo sentido, ainda reformulamos o Conselho Editorial, procurando uma distribuição mais igualitária de gênero, geográfica e de linhas temáticas. Atualmente, a representação feminina no conselho é de 45 por cento. Intensificamos a participação de conselheiros estabelecidos no Hemisfério Sul, bem como integrantes de todas as regiões do Brasil. O critério adotado para a escolha dos integrantes nacionais é sua atividade comprovada em seu currículo Lattes, considerando especialmente como requisito pesquisadores com bolsa de produtividade em pesquisa CNPq/Categoria PQ-1. Para os estrangeiros, a escolha é feita a partir de seu currículo, tendo em vista sua produção, fator de impacto e referência internacional. O conselho editorial tem função consultiva e pode ser chamado para sugerir decisão sobre pareceres em material submetido, em situações específicas, dar sugestões na

linha editorial da revista, bem como sugerir ou organizar números temáticos. Também ampliamos sobremaneira a quantidade de pareceristas. Atualmente, contamos com quase três mil pesquisadores, em nosso banco de dados.

Reformulamos as regras para avaliação, constituindo um formulário de avaliação, que pode ser acessado em seu *site*, tanto nas instruções aos autores quanto no momento da submissão de um artigo. Embora tenhamos estabelecido algumas diretrizes, a fim de tornar o processo avaliativo mais democrático, objetivo, seguro e confiável, os pareceristas têm liberdade para construir suas avaliações, tratando de itens de seu interesse ou que acharem pertinentes, ainda que não estejam explicitados no formulário.

Efetuamos a tradução ou revisão do conteúdo da página da revista para as outras quatro línguas aceitas para publicação: inglês, espanhol, francês e italiano, buscando, através da comunicação com autores e leitores estrangeiros, a internacionalização da revista. Renovamos e atualizamos a página no portal de periódicos no qual a revista está alocada, deixando-a mais leve, clara e informativa.

Além do Portal de Periódicos da FFC, a revista está atualmente indexada em diversas bases, portais e indexadores, tais como SciELO, Web of Science, Scopus, Redib, Diadorim, Ebsco, Google Scholar, Latinrev, Latindex, DOAJ, Philpapers, Clase, Academia.edu, ANPOF, CAPES. A revista também está nas redes sociais Facebook e Instagram, facilitando a comunicação com a comunidade.

Em 2021, celebramos uma série de parcerias para publicação de Dossiês. Em convênio com o Centro de Filosofia, Política e Cultura, sediado na Universidade de Évora, Portugal, publicamos o “Dossier Filosofia da Técnica e da Tecnologia”. Em parceria com a UFBA, publicamos o “Dossier Ernest Sosa”, com um artigo do próprio homenageado. A maioria dos artigos desses dossiês foram publicados por pesquisadores estrangeiros, sem desconsiderar a participação de brasileiros, nos fascículos. Ainda em 2021, foram publicados, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp, uma série de livros de egressos e integrantes do PPGFil, avaliados por meio de Edital Interno.

Em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco, via Instituto de Estudos de África da UFPE, estamos em fase de finalização de Dossiê sobre o pensamento do e no Hemisfério Sul. Denominado “Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina”, o Dossiê recebe contribuições de pesquisadores

dos continentes africano e latino-americano, retratando o pensamento deste hemisfério, com base em pensadores também desta região do planeta. Também está em andamento a avaliação de artigos submetidos a partir de chamada pública para o “Chinese Dossier”.

Estabelecemos parceria com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São João Del-Rey, para publicação, em 2022, de um Dossiê sobre filosofia autoral brasileira. Foram convidados reconhecidos pesquisadores nacionais, para escrever em primeira pessoa sobre temas de suas pesquisas. Com isso, visamos a contribuir para a construção e fortalecimento de uma filosofia brasileira. Esse Dossiê contém, em seu cronograma, a publicação de *pre-prints*, uma experiência inovadora na revista e na área das humanidades, buscando considerar as boas práticas estabelecidas pelo programa Ciência Aberta.

Em todas as parcerias celebradas, é explicitado o compromisso com a qualidade dos textos, seguindo todos os critérios de avaliação da revista, em caráter de avaliação por pares duplo-cega, mesmo para os autores convidados.

Seguindo o costume do periódico, buscamos considerar todas as metodologias, bem como as diferentes áreas de pesquisa da filosofia e também de áreas de interesse filosófico. Em 2019, para ilustrar essa questão, já havíamos publicado uma edição especial da revista exclusivamente sobre o pensamento de autores do Hemisfério Norte. Ressalte-se, no entanto, que trabalhos desse hemisfério são comuns e predominantes, na filosofia, especialmente ocidental de origem grega. Estamos tentando voltar o olhar e oferecer oportunidade também a pesquisas especializadas que não possuem tanto contato e facilidade para publicação, democratizando o acesso, a produção e a socialização do conhecimento.

Com um dos resultados das ações realizadas pela revista, nos últimos tempos, podemos indicar a quantidade de busca dos artigos publicados e de suas citações. O elevado índice de citações pode ser conferido, por exemplo, no *Google Scholar*. Conforme essa referência, em todos os tempos, foram quase seis mil citações. Desde 2016, foram mais de três mil citações. O índice atual h da revista é 29, enquanto o valor desse índice, desde 2016, é 20. Já o índice i10 atual de todos os tempos é 156, e, desde 2016, é 69.

Conforme as métricas do SciELO, são 89 fascículos, com 1151 documentos, com 20.048 referências, com quase 6 milhões de acessos. Em 2018, a quantidade de acessos foi de 545.020, em 2019, foi de 698.952 e,

em 2020, foi de 1.271.033. No primeiro semestre de 2021, foram 394.509 acessos. Em 2021, alcançamos, pela primeira vez, a classificação no *ranking* de revistas na área de filosofia cadastradas no indexador Redib, obtendo a décima sétima posição, com tendência de crescimento.

Os números acima mostram um crescimento na busca pelas publicações da revista e de seu fator de impacto. Expressam o seu valor, através do trabalho de seus editores, corpos editoriais, pareceristas, autores/as e, principalmente de nossos/as leitores/as, que a valorizam e a brindam com suas citações, o que manifesta o respeito e estima pelos textos publicados e por seus autores.

Por fim, destacamos o que talvez tenha sido uma das maiores inovações da revista, neste último biênio: a nova modalidade de textos denominada “comentários”. Conforme lembra Alves (2020, p. 10), a *Trans/Form/Ação* “[...] tem como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias.” Em vista disso, inauguramos uma nova modalidade de textos, a qual consiste em comentários de artigos aprovados no processo avaliativo, consentidos previamente pelos seus autores. Eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido e anexados ao artigo original, mas com independência editorial, possuindo DOI próprio.

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 aprimoramento e a ampliação do conhecimento.

Os comentários também são uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico. Oferece-lhes oportunidade de publicação de material original e inédito, o qual pode, inclusive, ter tido origem a partir da análise do manuscrito avaliado. Ao abrir a identificação dos avaliadores dos textos aprovados para publicação, tal modalidade de textos vai ao encontro de boas práticas do programa Ciência Aberta. Ademais, o comprometimento com a avaliação acaba sendo ainda maior, uma vez que, de uma forma ou de

outra, os avaliadores também passam a assinar, indiretamente, a publicação dos artigos.

No fascículo que ora apresentamos, publicamos 16 comentários para os treze artigos. Sete desses artigos são escritos em português, três em espanhol, dois em inglês e um em francês, além de uma tradução.

A primeira publicação está na língua inglesa: “Some contributions of Habermas to the study of public communication of science”. Escrito em parceria por Ana Eliza Ferreira Alvim-Silva, José Roberto Pereira e Cibele Maria Garcia de Aguiar, é comentado por Juliano Cordeiro da Costa Oliveira. O texto explora três publicações de Jürgen Habermas da década de 1960, nas quais o pensador trata da crítica da ciência, da produção do conhecimento e da democratização das universidades. Os autores procuram extrair delas recortes de reflexões capazes de contribuir para os estudos da comunicação pública da ciência. As reflexões são consolidadas em uma representação gráfica que resume os fatores a serem considerados, ao pensarmos a prática de comunicação da ciência, na sociedade: a importância de levar em conta os três interesses que movem a produção do conhecimento – técnico, prático e emancipatório, de promover a autorreflexão das ciências em universidades politizadas e democratizadas, e de haver a mediação da sociedade na interação entre ciência e política, de forma a subsidiar a tomada de decisões, com base em interesses sociais. Os autores argumentam que as bases para uma ideia de comunicação pública da ciência dialógica, atualmente amplamente defendida no meio acadêmico, despontaram no pensamento do filósofo alemão, em livros publicados há mais de 50 anos, embora essa não fosse sua motivação central, naquele momento.

“Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chauí”, o segundo artigo, assinado por Benito Eduardo Araujo Maeso, possui dois comentários. Um deles é produzido pela própria pensadora retratada no artigo, Marilena de Souza Chauí, e o outro é de Homero Santiago. Entender a política latino-americana, diz o autor, pressupõe precisar suas peculiaridades em relação às formas políticas erroneamente consideradas mais desenvolvidas, em países hegemônicos. Um conceito-chave nesse processo é o de populismo, definido por Ernesto Laclau como uma técnica política na qual demandas sociais diversas se cristalizam provisoriamente em uma delas ou na figura de um líder, não dependendo de alinhamentos ideológicos. Por sua vez, Marilena Chauí observa afinidades concretas entre práticas populistas e questões culturais numa sociedade, tendo foco no chamado “mito fundador”

brasileiro e sua presença no imaginário coletivo. Maeso propõe articulações entre as análises da política latino-americana, pelos autores retratados, para, a partir disso, ensejar respostas a certas questões, como: por que o populismo parece se ajustar tão bem à realidade do Hemisfério Sul? Seria ele mais do que o sistema de práticas de governo, mas *modo de vida* expresso nas instituições políticas, econômicas, sociais e culturais das comunidades latino-americanas? Até que ponto a busca de alternativas político-intelectuais ao falso Messias, o governante populista, não recai na lógica messiânica que julga combater?

Escrito em francês por Cristobal Balbontin-Gallo, publicamos em seguida “Levinas et le socialisme libertaire”, comentado por Etienne Alfred Higuete. Conforme o autor, em *Autrement qu'être*, Levinas introduz a noção de “an-archia”. Ele o faz, não só para se referir a uma ordem imemorial de sentido no traço do outro em si mesmo, mas também em um sentido político, o qual reivindica uma desordem ou mesmo um poder de revolta decorrente da sociabilidade ética que a experiência do rosto desperta. A partir de então, o estabelecimento da ordem do sentido político não permite mais abarcar ou esgotar a sociabilidade resultante dessa experiência intersubjetiva. Nessa demanda anárquica pela sociabilidade do humano, Levinas junta-se a alguns pressupostos do socialismo e do judaísmo libertário, na Europa. Balbontin-Gallo busca identificar possíveis pontos de aproximação e interseções que surgirão, de uma forma muitas vezes inesperada, para certa ortodoxia levinassiana.

O quarto artigo é escrito em espanhol, denominado “Sí mismo como pueblo: comunidad en el pensamiento de M. Heidegger”, de autoria de Daniel Michelow Briones, comentado por Maurício Fernando Pitta. O autor realiza uma descrição do fenômeno da alteridade, no pensamento de M. Heidegger. Aborda primeiro o duplo tratamento que lhe é dado em Ser e Tempo, como alteridade e comunidade, bem como o posterior desenvolvimento e aprofundamento que vivencia, na década de 1930, em consonância com o conceito de povo. Duas questões centrais norteiam o texto: a primeira refere-se à necessidade metódica que determina ao povo a forma mais ampla possível da comunidade humana. A segunda diz respeito à determinação do grau em que o *Volk* é uma comunidade caracterizada por uma verdadeira abertura ao Outro.

Na sequência, temos outra publicação em espanhol: “‘Nichts zu sagen. nur zu zeigen’: En torno al método de ‘mostración’ del pensamiento benjaminiano a partir del fragmento ‘N 1 a 8’ del Libro de los pasajes”.

Escrito por Diego Fernández H, é comentado por Márcio Jarek. Mesmo que jamais possamos conhecer a forma definitiva da obra *Passagens* (Libro de los passajes), Benjamin dedicou várias anotações metodológicas do “Convolutio N”, para discutir seu desenho ou “dispositivo crítico”. Nesse artigo, Fernández H presta atenção especial à anotação N 1 a 8, na qual se confrontam duas formas de compreender a tarefa do historiador. Por um lado, aquela em que o historiador “diz” (*sagen*), específica do “historicismo”, e aquela em que o historiador “mostra” (*zeigen*), próprio do “historiador materialista”, a qual Benjamin procura tornar sua. O autor argumenta que esse confronto contém uma especificação fundamental sobre a forma ou “dispositivo crítico” da obra *Passagens*, em virtude do qual os materiais de trabalho (“trapos” e “desejos”) poderiam vir a “falar por si próprios”. O esclarecimento desse procedimento torna necessário rever os conceitos de “apresentação” e “objetividade” linguísticas e permite esclarecer o problema do método, no pensamento de Benjamin.

Em sexto lugar está “A interdisciplinaridade da retórica e sua influência na música colonial brasileira”, construído a quatro mãos por Eliel Almeida Soares e Rubens Russomanno Ricciardi. Conforme lembram os autores, em determinadas músicas do final do século XVI ao começo do século XIX, a retórica se revelou como componente indispensável à tarefa de compreender e clarificar o discurso musical, haja vista a sua utilização, relacionada à gramática, bem como sua adequação nas estruturas musicais. Tal processo ocorreu por meio de uma sistematização e teorização aprimorada por diversos tratadistas da retórica musical, cujo postulado se embasava nos mestres da Retórica Clássica, Aristóteles, Cícero e Quintiliano, estabelecendo, assim, uma nomenclatura conhecida como *Musica Poetica*. Resultantes dessa metodização, vários tratados destacavam os meios pelos quais a música pudesse ser elaborada num discurso organizado e ordenado por elementos retóricos, de modo a mover os afetos do ouvinte. Nesse sentido, nos últimos 50 anos, a área da Música, através da musicologia, da *performance* e da teoria-análise, vem demonstrando interesse sobre o tema, desenvolvendo inúmeras pesquisas mediante análise retórico-musical, objetivadas em esclarecer a relação entre música e afeto. Por esse motivo, os autores desse artigo apresentam o diálogo da retórica com as outras áreas do conhecimento humano, a saber, Música, Filosofia e Hermenêutica, além da sua influência e emprego na música colonial brasileira por alguns compositores.

“Outros Inconscientes: Desconstruindo a Translucidez da Consciência Sartriana”, de Fernanda Alt, possui três comentários, escritos por Alberto Marcos Onate, Gustavo Fujiwara e Luciano Donizetti da Silva. O artigo problematiza o conceito de transparência da consciência, em Sartre, mostrando ao mesmo tempo outras possibilidades de se pensar modos “inconscientes”, que não o freudiano, em sua filosofia. Ao rejeitar o inconsciente psicanalítico, ao mesmo tempo que propõe uma filosofia da consciência transparente, diz a autora, Sartre é frequentemente interpretado como aquele que assume e potencializa os problemas levantados pela herança do sujeito cartesiano, no século XX. Assim, é preciso, em primeiro lugar, apontar quais são esses problemas para, em seguida, interrogar o sentido da consciência transparente em Sartre, no intuito de verificar se, de fato, este acarreta as consequências mais clássicas de tal característica. Nesse movimento, ocorre que a própria consciência revela elementos desconstrutivos, graças a seu caráter “espectral”, traço implícito, porém presente no texto de Sartre. Além disso, a investigação torna possível vislumbrar outras formas inconscientes, nesse caso, aspectos que indicam desconhecimento e opacidade na relação a si, colocando finalmente em questão tal herança e suas consequências.

Escrito em inglês, o oitavo artigo é “Nietzsche’s early concept of culture”, de autoria de Jihun Jeong, comentado por Adriana Delbó Lopes, Alexander Gonçalves e Leonardo Maia. O objetivo desse trabalho é analisar e elucidar a definição inicial de Nietzsche sobre cultura, em *Considerações Extemporâneas*. Nos trabalhos iniciais do filósofo alemão, o conceito de cultura se refere a um mundo compartilhado, e a sua ideia de cultura é relacionada com a questão de como o mundo compartilhado é formado. Jeong busca argumentar que, em suas ideias iniciais em relação a essa questão, Nietzsche acredita que a linguagem e a arte são significativas como a base para um mundo compartilhado. Isso está refletido na sua definição de cultura como unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo. Conforme busca enfatizar Jeong, esse é o seu argumento de que a linguagem é a base comum para um mundo compartilhado de um povo. A arte é o que molda o mundo compartilhado, dando-lhe forma ou estilo, tornando-o mais rico.

“La máquina de guerra nómada del covid-19: paisajes estéticos del epidemiocapitalismo”, escrito em espanhol por José Manuel Romero Tenorio e William Andres Alvarez, é comentado por Alexandre Filordi de Carvalho. Conforme os autores, o coronavírus surgiu em um espaço onde tanto o poder que oprime quanto o oprimido coincidem, no desejo de ver e de ser vigiado,

devido à ação das redes sociais, as quais geram seres supérfluos que trocam sua privacidade por um semelhante. Assim, chegamos a um capitalismo no qual a epidemiologia precede a demografia (capitalismo epidêmico): a população se organiza segundo a lógica ultraindividual do controle pandêmico (passaportes imunológicos, monitoramento de infecções). Com o conceito de máquina de guerra nômade, de Deleuze e Guattari, a Covid-19 é analisada, nesse texto, como uma paisagem estética em que as territorialidades são definidas a partir das bordas poluentes e não a partir de coordenadas delimitadoras. Os autores concluem que esse totalitarismo perfeito, denominado net-f(l)asci(x)smo, tendo o lazer como incentivo, pode caminhar para formas de dissidência.

O décimo artigo é “Amor e conhecimento: Freud e Espinosa”, de Marcos Ferreira de Paula, comentado por Homero Santiago. O autor elabora uma reflexão sobre a relação entre amor e conhecimento, em Freud e Espinosa, tomando como núcleo da análise as teses de Freud, em seu famoso ensaio sobre Leonardo da Vinci. Ele busca mostrar que a oposição freudiana entre amor e conhecimento, a qual se deixa captar no conceito de sublimação, não tem lugar no pensamento de Espinosa. Na teoria espinosana dos afetos, tal oposição se desfaz, diz De Paula, procurando evidenciar que é sobretudo através do conceito de *Amor Dei Intellectuallis*, apresentado na Parte V de sua *Ética*, que Espinosa deixa ver que, em vez de oposição, há antes a realização plena do amor, enquanto ação da mente que conhece a si no seio da Natureza imanente.

Em seguida, publicamos “Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão”, de Rodolfo José Rocha Rachid, comentado por Guilherme Domingues da Motta e por Izabela Aquino Bocayuva. Rachid analisa o estatuto ontológico e epistemológico da alma cognitiva, no *Fédon* de Platão, a fim de evidenciar sua capacidade inata concernente à memória e à reminiscência, para a constituição da teoria platônica das Formas. A fim de atingir seus objetivos, o autor argumenta que a atividade escrita de Platão ressalta a coexistência entre o discurso figurativo e o discurso racional, na qual ele desenvolve a dialética entre os gêneros sensível e inteligível. Assim, na primeira seção, o texto escrutina a expressão *mathésis anámnesis*, o aprendizado é recordação, atestada previamente no *Mênon* e no *Fédon*, como condição epistemológica fundamental para adquirir o conhecimento das ideias. Na seção seguinte, explica como a posse de uma sabedoria numinosa pela alma remêmora estabelece uma forma original de saber. Ela não pode ser adstrita em limites humanos, requerendo, para seu entendimento, uma nova abordagem

hermenêutica, que o autor denomina hermenêutica cultural. Por fim, Rachid demonstra que o escopo fenomenológico do mito prevê uma semântica da visibilidade, pela qual Platão descreve a genuína natureza do *logos* filosófico, representado no encômio socrático da *meléte thanátou*.

O penúltimo artigo é “Recognition of Older Adults as a Heterogeneous Social Group”, de Sanja Ivic, Goran Nikolic e Milan Igrutinovic. Os direitos humanos dos idosos ainda não foram suficientemente desenvolvidos. Os autores exploram, no artigo, como os direitos dos idosos são regulados pela legislação europeia e se a legislação europeia reconhece os idosos como um grupo social heterogêneo. A população da União Europeia está envelhecendo. De acordo com os relatórios da Comissão Europeia, a discriminação com base na idade é generalizada na Europa. Portanto, o conceito de sistema de trabalho e aposentadoria, bem como a percepção dos idosos, devem ser transformados. A discriminação contra os idosos e várias formas de desigualdade são amplificadas pela pandemia Covid-19, buscam denunciar os autores.

Fechando o conjunto de 13 artigos deste fascículo, publicamos “Opinião pública e tecnologia: os impactos do *Big Data* nos estudos de opinião pública, sob o olhar do pragmatismo”, de autoria de Vinícius Romanini e Pedro Caldas. Os autores investigam como o estudo da opinião pública é influenciado pelas pesquisas de opinião pública, na medida em que estas funcionam como meios para inquirição da realidade. Com o crescente movimento de datificação do mundo, transformações científicas e tecnológicas emergem e impactam o campo de estudos da opinião pública. Atualmente, temos, de um lado, as pesquisas de opinião tradicionais e, de outro lado, as pesquisas possibilitadas pelo advento do *Big Data*. Para além de um apanhado de protocolos metodológicos, cada um dos modelos abarca em si um significado de “opinião pública”, remontando-nos ao velho embate epistemológico entre teoria e metodologia, presente nesse campo de estudo. O artigo descreve as principais diferenças entre esses dois modelos, para, em seguida, sob o olhar do pragmatismo de Peirce, enquanto teoria de significação, analisar a transição pela qual passamos, nos dias de hoje.

Publicamos, ainda, uma tradução feita por Alessio Gava de artigo escrito por Kathleen Okruhlik: “Bas van Fraassen’s Philosophy of Science and His Epistemic Voluntarism”, traduzido como “A Filosofia da Ciência de Bas van Fraassen e o Seu Voluntarismo Epistêmico”. Conforme o tradutor, a visão antirrealista de Bas van Fraassen sobre a ciência desempenhou um papel determinante no desenvolvimento da filosofia da ciência recente.

Particularmente, seu empirismo construtivo tem sido amplamente discutido e criticado nas revistas especializadas e constitui um tópico comumente abordado nos programas das disciplinas de filosofia da ciência. Outros aspectos do empirismo de van Fraassen são menos conhecidos. Entre eles, sua abordagem empirista às leis científicas; a sua reavaliação, relativamente recente, do que significa ser um empirista; e seu estruturalismo empirista. O artigo traduzido visa a oferecer uma panorâmica desses diferentes aspectos do empirismo de van Fraassen e mostrar como estão relacionados entre si. Trata, ainda, da natureza do voluntarismo epistêmico de van Fraassen e seu nexos com a sua filosofia da ciência empirista.

Assim, fechamos o rol de publicações dos fascículos regulares da revista para 2021. Com as publicações, com as atividades acima listadas e com as demais realizadas, buscamos continuar contribuindo para o desenvolvimento da filosofia e de áreas afins, da produção e socialização do conhecimento filosófico, com vistas à inserção social. Em tempos difíceis como este pelo qual estamos passando, lutamos pela sobrevivência, autonomia e independência financeira e ideológica desta revista. Nossa bandeira consiste na manutenção categórica de seu caráter de acesso aberto, bem como jamais efetuar qualquer cobrança ou taxa de publicação de autores.

Que os novos tempos sejam sempre melhores. Se eles não se apresentarem como tal, nós o faremos ser, com muito trabalho, seriedade e competência. Nossos votos de ótimo 2022 e agradecimentos a todas e todos que contribuíram para o sucesso da revista neste ano!

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 43, n. 2, p. 9-16, 2020.

Recebido: 10/09/2021

Accito: 30/09/2021

SOME CONTRIBUTIONS OF HABERMAS TO THE STUDY OF PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE¹

*Ana Eliza Ferreira Alvim-Silva*²

*José Roberto Pereira*³

*Cibele Maria Garcia de Aguiar*⁴

Abstract: This theoretical essay explores three publications by Jürgen Habermas from the 1960s. The author deals with the critique of science, the production of knowledge and universities democratization. The objective was to extract from them clippings of reflections that can contribute to the studies of public communication of science. We consolidated the considerations into a graphic representation that summarizes the factors to be considered when thinking about the practice of science communication in society: the importance of considering the three interests that drive the production of knowledge - technical, practical and emancipatory, of promoting self-reflection of sciences in politicized and democratized universities, and the mediation of society in the interaction between science and politics, to subsidize decision-making based on social interests. We argue that the basis for a public communication idea of dialogical science - now widely defended - emerged in the German philosopher's thinking in books published more than 50 years ago. However, that was not his central motivation at that time.

Keywords: Public communication of science. Jürgen Habermas. Social participation. Policy decision.

¹ This work was supported by the Minas Gerais State Agency for Research and Development [Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais – FAPEMIG, under Grant APQ-04177-15.

² Journalist, University Communications, Federal University of Lavras (UFLA), Lavras, MG – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0001-8602-6946>. E-mail: anaeliza.alvim@uffla.br.

³ Full Professor, *Graduate Program in Administration*, Federal University of Lavras (UFLA), Lavras, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1570-2016>. E-mail: jrobertopereira2013@gmail.com.

⁴ Graduate Programme in Science and Technology Policy, University of Campinas (UNICAMP), Campinas, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2416-9818>. E-mail: cibele.aguiar@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.02.p21>



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

INTRODUCTION

From the second half of the 19th century, efforts to spread science in society began to intensify in Brazil, mainly in response to the belief that science could contribute to technical and industrial progress. In the 20th century, activities based on the idea of democratizing science and social inclusion were also initiated. The movement to support the so-called scientific divulgation has oscillated between periods of greater and lesser effervescence throughout Brazil's history and has been at a high since the 1980s (MASSARANI; MOREIRA, 2016). Recent evidence since the 2000s includes creating specific government structures to address the popularization of science calls for applications from research funding agencies to encourage the practice, opening new venues for science, and an increased number of events in the area (MENKES, 2012). Recently, a study carried out with research institutes in universities and major scientific institutions in Brazil, Germany, Italy, Japan, the Netherlands, Portugal, the United Kingdom, and the United States showed that Brazil today has a more intense public communication of science than other countries, with more actions in the traditional media, in the new media and scientific dissemination events (ENTRADAS *et al.*, 2020).

Considering the increasing interest in the issue, this theoretical essay seeks to systematize contributions from German philosopher Jürgen Habermas's writing to encourage reflection on science's public communication. Habermas's report related to the public sphere, his Theory of Communicative Action (TCA) and his Discourse Theory of Law and Democracy provides rich theoretical material for thinking about the challenges that surround the topic. However, this article is exclusively devoted to analyzing how "Technology and Science as Ideology", "Toward a Rational Society" and "Knowledge and Human Interests," written between 1968 and 1969, can contribute to this area's reflections. It is an analysis that cuts the author's production, selecting three works from the 1960s published very close to each other, and that discuss science, knowledge production and the democratization of universities (which, in the case of Brazil, our study context, are institutions of significant expression of scientific output, specifically public universities, whose activities are based on the pillars of research, teaching and extension).

These works are interconnected, as they are related to the critique of science. Some reflections can be used to think about science's public communication (and we decided to extract from them clippings that specifically reflect on the public communication of science). We argue that several of the ideas contained in these writings provide rich material for

researchers embarking on the challenge of academic research on the topic and therefore represent an opportunity to expand the topic's theoretical grounds.

In Brazil, many studies on public communication in its broadest sense already appeal to the German author's ideas, especially concerning contributions on communicative action and public spheres. It is the case of Brandão (2007) writings and Nobre and Gil (2017), for example. Therefore, when we talk about public communication of science, it is also beneficial considering the author's reflections and recovering, in his set of works, those ideas and excerpts that can support the discussions on the practices of popularization of knowledge. It is what we seek to do in this article, in which the proposal was to reflect on how three works written more than 50 years ago, mobilized by the critique of science in different aspects, bring helpful considerations to researchers concerned with the issue, and can be considered in the formulation of policies aimed at popularizing science and in proposing new research problems involving the theme.

The thinking that prevailed in the nineteenth century - that science could enter everyday life through only two paths: the technical use of scientific information and students' individual education - is now behind us. Habermas makes this reflection in 1968, arguing that the circulation of scientific knowledge cannot occur solely in the sphere of individual training but also requires a politically significant process of "translating" (HABERMAS, 1968, p. 97) knowledge to the social context through language. Thus, even without focusing on science's public communication, Habermas already lays essential groundwork for future reflections on this issue of public interest.

We begin this essay with a summary of related topics addressed by current studies, particularly concerning the public's position in science's public communication. Next, we analyze Habermas' three books, examining the interconnection of part of the writings with our topic of interest. We conclude by systematizing the ideas extracted from the three books in a graphical representation. This representation summarizes the factors that, based on the works, we propose to be considered when thinking about the practice of science communication in society.

1 CURRENT STUDIES AND PERSPECTIVES: THE VISION OF THE PUBLIC

Although we consider that there is a subtle difference between the term's popularization of science and public communication of science (Silva, 2019), in this study, we use both expressions with the same purpose: that of considering the communication of science done in an essentially dialogical way with the public.

We follow Germano and Kulesza (2007, p. 21), who argue for the use of the term popularization of science over other phrases, such as scientific dissemination, popularization of knowledge or scientific literacy. "Scientific knowledge is the most effective form of power we can invent. It is not fair, nor safe, for it to be in the hands of only a few nations or individuals", the authors argue. We observe that the term "popularization of science" is more connected to the universe of emancipatory cultural actions, based on Paulo Freire's ideas (who advocates a dialogical and problematizing concept of the educational act). Considering communication as a reflective and horizontal sharing and dialogue process, we believe that the expression "popularization of science" best expresses this idea.

Popularization presupposes that scientific material is being placed "in the field of popular participation and under the scrutiny of dialogue with social movements. It is converted to the service and causes of the oppressed majorities and minorities in a cultural action that [...] guides their actions, respecting daily life and the symbolic universe of the other" (GERMANO; KULESZA, p. 20).

On the other hand, we also consider the definitions of Nobre and Gil (2017) about the term public communication. For them, actions that prioritize enunciators from the civic spheres and those historically considered illegitimate can be called public communication. Public communication of science, under this view, would go beyond practising the notions of dialogue, interaction, sharing, respect for the symbolic universe of the other and co-participation in the construction of knowledge encompassed by the term popularization of science: it would require that the communication produced be guided due to the demands and interests of the public itself, which should appear as a protagonist in the generation of the guidelines for science messages. As the excerpts extracted from the works analyzed in this study serve to think about both perspectives - popularization and public communication

of science - as they necessarily involve dialogue, we consider both expressions in our reflections.

Discussions on the public communication of science, or popularization of science, have a long history. However, in relatively recent times, the number of published academic studies has been increasing based on the records found in the international database Web of Science. A search using the area's main keywords reveals that the majority (almost 90%) of the scientific articles on the topic have been published since 2010. However, the first was published in the 1960s. This production often discusses models for the public communication of science that have been adopted over time, ranging from those that regard the public as passive and ignorant, i.e., a mere receiver of information similar to a blank piece of paper, to those that support dialogism and the consideration of popular knowledge and its values in the popularization of science process (KATONITTA; MAEDA; IWAHASHI; TACHIKAWA, 2018; MYERS, 2003; BAEUR, 2007; GREGORY *et al.*, 2007; STILGOE; LOCK; WILSDON, 2014; MAKAROV; ACHTERBERG, 2018; JASANOFF, 2014; NISBET; SCHEUFELE, 2009; BURNS; O'CONNOR; STOCKLMAYER, 2003; FRIESIKE; SCHELIGA; PUSCHMANN; FECHER, 2016; DIETZ, 2013).

There is an opposition between what many refer to as the “deficit model,” which presupposes an ignorant public that must be informed in a unidirectional flow from science to the citizen (RÖDDER, 2015) and dialogical practices on the level of democratic citizenship and egalitarian pluralism. This second concept can be managed through dialogue in which the actors are communication partners, which demands a change in traditional hierarchies of knowledge. Pieczka and Escobar (2012) noted genuine attempts to engage in deliberative dialogues but also found evidence that dialogue has merely been used as a sophisticated tool for managing public perceptions. They conclude that the scientific community is rooted in unidirectional communication practices even as it uses rhetorical features of dialogue that are still considered vague, misunderstood and difficult to operationalize.

Thus, an important point emphasized in recent years is a change in perception regarding the public. Stilgoe and Wilsdon (2014), Owens (2000) and, particularly, Jasanoff (2014) (the latter in her renowned study “A mirror for science”) note the narrow framework and erroneous assumption that science is divided into publics separated by walls of ignorance and indifference. In their opinion, this prejudiced view of the public has resulted in inefficient public policies.

A public imagined as ignorant and hostile was the impetus for many of the science communication activities in the 1980s and 1990s, and though this transformed into more sophisticated ideas of engagement with multiple 'publics' for science and technology, such publics were often still imagined as 'concerned', 'anti-scientific' or 'obstructions' to innovation (House of Lords, 2000; Owens, 2000). (STILGOE; WILSDON, 2014, p. 7).

We propose that these discussions,—present in publications on democratizing perspectives for the public communication of science, concentrated in the second decade of the twenty-first century,—can benefit from considering writings from the 1960s by a classic author in communication studies: Jürgen Habermas. While not primarily concerned with discussing the popularization of science, Habermas develops reflections that may be appropriate for those studying the issue. However, it is rare to find Habermas referenced by those writing on the topic. Searching published articles on science journalism, the popularization of science and related expressions on the Web of Science, we found more than 1,300 records, of which approximately 1.6% mention terms that are central for Habermas (i.e., public sphere, theory of communicative action, system and life-world or mention Habermas's name) in the main topic. Only six of these articles include Habermas in the list of references. Even in these cases, the authors only turn to Habermas in specific situations, quoting him only briefly and without any intention of using his research as a foundation for more detailed reflection on science's popularization.

2 HABERMAS'S REFLECTIONS AND SOME CONTRIBUTIONS TO THINKING ABOUT THE PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE

As De Lima (2009) observes, Habermas advocates a third means of control for society as an alternative to bureaucratization and to monetization (i.e., power and money, respectively), which have had many unwanted effects, such as the arms race, including the development of nuclear weapons; the impoverishment of developing countries; unemployment; social imbalances; and the burden on the environment. Habermas (2012) proposes solidarity, through which the formation of political will must be assured. Through language, argumentation and intersubjective understanding, citizens can act cooperatively as the protagonists of dialogues and debates capable of supporting political decisions and normative regulations.

However, before we advance further into these propositions, which are closely connected to Habermas's Theory of Communicative Action, we should note that the philosopher presented reflections in his early works that are also useful to the public's discussion of communication of science. These works are from the 1960s, and to a certain extent, their ideas appear in recent studies on the public communication of science. However, going back in time via Habermas can enrich the theoretical component of the discussion.

2.1 KNOWLEDGE AND HUMAN INTERESTS AND ITS CONTRIBUTIONS

Habermas's (1987) fundamental thesis in *Knowledge and Human Interests* (originally published in 1968) is that all knowledge is set in motion by interests that guide and direct it, an idea that undermines the alleged impartiality of the scientific method. Interests precede self-reflection (there is no knowledge without interest) and obscure the vaunted "objectivity of knowledge." For Habermas, the interest that lies at the root of knowledge affects the possibility of knowledge as such. Therefore, the dynamic of knowledge generation occurs through the satisfaction of underlying interests: a) Technical interest motivates the natural, empirical-analytic sciences, which seek to predict and control facts and primarily produce information; b) Practical interest represents the foundation of the spirit's sciences, which are focused on social understanding through communication and interaction, resulting mainly in interpretations; c) Emancipatory interest motivates critical science, which can reflect on the knowledge it produces, thus reclaiming the role of philosophy in the scientific process and producing knowledge capable of social transformation in which analyses are prioritized as a category of knowledge. Although contradictory, these interests are interlinked and must be considered together. As Paes de Paula (2016, p. 37, our translation) explains,

Emancipatory interest on its own becomes criticism for the sake of criticism, as it depends on practical and technical interests to become actions; practical interest in isolation tends to transform into pure understanding and description, as it needs technical and emancipatory interests to be capable of affecting reality; and technical interest alone becomes instrumentalism, as it is also necessary to consider the social necessities of understanding and emancipation.

Habermas (1987) criticizes technicism and scientism, which in his perspective have reduced all human knowledge to the domain of the technical

and the model of the empirical sciences, limiting the field of action of human reason. He thus criticizes the structure of the objectivist sciences that deny self-reflection as a foundational element of knowledge construction, considering that all knowledge is objectivity based on interests. Habermas (1987) cites Peirce and Dilthey to locate a particular interception of reducing knowledge theory to scientific theory. These thinkers made advances toward a self-reflection of the natural sciences and the sciences of the spirit. Thus, practical interest appears as another type of interest capable of mobilizing knowledge. Habermas (1987) mobilizes the hermeneutic sciences, the spirit sciences, focused on human interaction and communication through understanding. He asserts that praxis must be accompanied by the theory that concerns it. Knowledge demands reflection. That is, it demands that a person know the “how” and “why.”

Causal explanations (which rely on empirical-analytic knowledge) can be converted into technically exploitable knowledge, and narrative explanations (based on hermeneutic knowledge) can be converted into practical knowledge. Thus, while the natural sciences use an investigatory process that occurs within a framework of instrumental activity with nature viewed as an object of knowledge based on technical availability, the spirit’s sciences’ research process occurs on the level of the activity inherent to communication, through interaction. The cognitive interest that guides the sciences of the spirit is the practical one.

Habermas’s (1987) argument defends the importance of the third type of interest, emancipatory interest, which determines the critical sciences. The reflective process causes knowledge to no longer be attached to particular situations (or topics) and be free for new reflections. Thus, knowledge dissociates itself from the conditions that enabled it and served new reflections. However, the initial conditions that gave rise to knowledge do not lose their importance in knowledge production.

Habermas (2011) wrote the text “Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse” (After thirty years: notes on Knowledge and interest), saying that, when rereading the work, he did it with a strangeness, evaluating that there was a particular unproductive character in the discussions and reporting the option to dedicate himself to substantive issues of communicative action theory. Despite the limitations recognized by the author, we believe that the reflections help us project a look at the challenge of discussing science in society. We argue that, by valuing practical and

emancipatory interests, we can stimulate the popularization of science and, consequently, collaborate so that science starts to incorporate the interests arising from public debate, continuously improving. Let us see: certainly, the development of a particular crop protection product, for example, was driven by a technical interest to eliminate pests that hinder cultivation. However, there is also a social need for understanding, a practical interest that needs to be addressed. Thus, the producer who has access to the pesticide needs to understand the product, how it works, why it should be applied in one way and not another, and the unwanted effects. There is also a need to analyze this information critically: do the benefits outweigh the risks that the use of the product will bring? What are the long-term consequences? Is there any human or natural good that is being harmed from use (health, environment)? Couldn't technical interest be served in any other way? Thus, based on the combination of these interests, we can eliminate the focus on technicality and guarantee the sciences' self-reflection. Indeed, all of these questions can and should be asked in pairs by the scientists themselves. However, it would be, at the very least, inconsistent to exclude society from these reflective processes since science works to generate knowledge to help advance society in its multiple aspects.

Fairclough and Fairclough (2012, p. 31), defending that deliberation and public debate need to be strengthened, recall that the critical process of probing and testing proposals reduces the impact of limited rationality, leading specialists to secure ways of thinking and reasoning. Human fallibility means that an individual alone has a limited capacity for knowledge and imagination. When several citizens come together in the evaluation, the chance of a good decision is more significant since the set of knowledge and future projections' capacity will be enhanced. When sharing information with society, considering practical and emancipatory interests, we can understand that science is open to improvement.

When there is an exclusive focus on the technical interest that mobilized scientific research, it is possible that the public communication of its results will not be made or, if done, it will not be done in order to contemplate the social needs of understanding and emancipation, which require interpretations and analyzes. Thus, considering the theoretical reflections of "Knowledge and Interest" draws attention to the need to popularize scientific knowledge, to do it in a way that encourages interpretations and analyzes and, ultimately, draws attention to the importance of the humanities and in this process.

Science loses the opportunity to improve its processes based on social participation and is subject to a loss of credibility when its focus is only on technical interest. A particular technology, not subject to public discussion, ends up causing a negative impact on social life.

We then argue that, as research studies encounter space for their debate in the public sphere—through popularization—researchers can incorporate comments, positions, expectations, critiques and statements from the public in their pre-understood research universe. This approach represents a way of providing feedback to the interests that move academia in a participatory manner, which may result in a) technical production more suited to the demands of society, b) more significant contribution to the processes of communication and interaction and, particularly, and c) more substantial development of critical science, which reflects on the knowledge generated and moves toward the possibilities of social transformation. Thus, popularization can contribute to advancing the technical sciences, the sciences of the spirit and the critical sciences simultaneously.

Regarding the critical sciences, we can understand the popularization of science as a process that shares specific information from a scientific study with the public and that this initiative can encourage broader reflection that transcends the study itself. The knowledge produced can then be detached from the specific case that mobilized it to integrate a broader cultural archive, resulting in new reflections and serving the emancipatory interest. Even if it has been mobilized by the technical interest, reflecting on a specific scientific study can be understood as a precondition for more profound, more transformative knowledge.

A fundamental point when considering the mobilizing interests of knowledge is undoubtedly the fact that activities undertaken to popularize science must move away from the mistaken position of depicting science as impartial, free of conflicts and providing absolute and unquestionable explanations. All activities must be guided by the perception that scientific productions are motivated by interests and/or interplay them.

2.2 TECHNOLOGY AND SCIENCE AS IDEOLOGY: HABERMAS'S WORK AND ITS POTENTIAL INTERRELATION WITH THE PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE

Technology and Science as Ideology, published in 1968, is a debate with the central thesis that the German sociologist and philosopher Herbert Marcuse presented in *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. According to this thesis, science and technology began to play an ideological role in capitalist societies while concealing this role's underlying intention: class domination.

Habermas (1968) explains that Marcuse's critique of the concept of rationalization addressed by Max Weber is based on the fact that the latter does not investigate the nature of the domination that characterizes this rationalization, understood by Weber as advancing the process of applying rational decision criteria in the social spheres according to the rationality of capitalist economic activity and the bureaucratization undertaken by the bourgeoisie. For Marcuse, domination based on rationalization was legitimized by increased productivity and the domination of nature (resulting from technology and science), which provide comfort to individuals while mitigating questions and facilitating domination. Thus, the progressive rationalization of society would be dependent on the institutionalization of scientific and technical progress.

Habermas (1968) believes that Marcuse's thesis is the key to understanding that the liberal capitalism criticized by Marx has changed. Marx was critical of production relations as an instrument of domination and the ideology of just exchange. In a new phase, state interventionism demands a fresh look at these Marxist criticisms because the state had assumed the mission of ensuring social welfare and the "justice" of production and exchange relations. However, to legitimize this new political domination position, the state adopted an increasing interdependence with technical research, transforming the sciences into the leading productive force. The state's activity turned to the administrative resolution of technical tasks, eliminating public discussion, which resulted in the population's depoliticization. The exclusion of concern for practical issues related to social interaction left public opinion without any function. According to Marcuse's thesis, this depoliticization was enabled by scientization: it was sufficient to justify or legitimize specialized knowledge that adopted an ideological position for political decisions.

It is at this point, Marcuse argues, that social evolution is determined by the logic of technical and scientific progress. The state's social compensations evoke the loyalty of the population and obfuscate the need for public discussion. Science and technology legitimize political decisions that do not undergo the scrutiny of public will formation. Technocracy (in which politicians and civil servants make decisions based exclusively on what experts say) is treated as an ideology, violating, according to Habermas (1968), one of the fundamental conditions of cultural existence: communication in a common language.

Challenging Marcuse's claim that science and technology are doomed to the service of class domination, Habermas (1968) undertakes the task of reformulating Weber's concept of rationalization. He demonstrates that it is necessary to make a differentiation. From a perspective of symbolically mediated interaction, rationalization involves emancipation and the extension of free communication. In contrast, a teleological-rational action system (instrumental and strategic) involves the growth of productive forces and extending the power of technical control. According to this understanding, the rationality of linguistic games, reconnected to communicative action, is confronted in modernity with the rationality of means-ends relations linked to instrumental and strategic action.

In rethinking the concept, Habermas (1968) therefore arrives at two perspectives for rationalization. One is at the level of rational action directed toward ends. The other is at the level of the institutional framework (communicative action). In this perspective, for science to contain something emancipatory, it cannot claim to replace communicative action, i.e., the debate on the pursuit of understanding, argumentation and thematization in the public sphere. "The redeeming power of reflection cannot be supplanted by the extension of technically exploitable knowledge" (HABERMAS, 1968, p. 16).

Habermas (1968) argues that technological progress depends on public investments. He states that while the optimistic assumption of convergence between technology and democracy is not acceptable, it is also impossible to accept the pessimism that technology excludes democracy. The author addresses three models of the relation between specialized and political knowledge: technocracy, decisionism and pragmatism. Only the latter necessarily refers to democracy. In decisionism, public opinion serves only to legitimize the leaders' decisions. Discussion by the public is not considered.

In a technocracy, the formation of a democratic will becomes superfluous because it eliminates the public's participation.

With the pragmatist model,

[...] experts have not become sovereign over politicians subjected to the demands of the facts and left with a purely fictitious power of decision... Rather, reciprocal communication seems possible and necessary, through which scientific experts advise the decision-makers and politicians consult scientists in accordance with practical needs. (HABERMAS, 1968, p. 112).

In pragmatism, public opinion is a necessary mediator. Communication between politicians and scientists cannot be disconnected from existing social interests and value orientations. The communication of the pragmatist model makes political practice scientific. However, it does not exclude the permanent communication present in the pre-scientific phase. It is a communication that can be “institutionalized in the democratic form of public discussions among the citizen body. The relation of the sciences to public opinion is constitutive for the scientization of politics” (HABERMAS, 1968, p. 115). That is, “It is rather a question of setting into motion a politically effective discussion that rationally brings the social potential constituted by technical knowledge and ability into a defined and controlled relation to our practical knowledge and will” (HABERMAS, 1968, p. 105).

The argument is that the direction of technical progress remains determined by social interests. However, these interests are not the target of the reflective process because there is a certain pressure to reproduce current social life. This circumstance elicits a technical power that does not result in emancipation. New technologies are incorporated into everyday life without debates and reflections. Thus, researchers are often not concerned with how they will communicate their results to society for them to be debated because the customer knocking at the door of the study is someone interested in applying the research results to technology.

Habermas also introduces a reflection on the transit of scientific material between the life-world and science production institutions. Terming this process “translation” (a network of rational discussion extended between praxis and science), Habermas (1968) considers that it involves two challenges: the search for a solution to a practical problem identified in the social context, which he refers to as a context of discovery, and a need to bring the solution

back to a problem situation deemed technically relevant to the location in which it will have practical consequences. This transit requires an interpretation of the scientific results that consider the initial problem situation.

Habermas (1968) even suggests that literature plays its role in this challenge of scientific information entering the life-world but clarifies that this is an issue to be solved by science; he is thus concerned with the question, “How is it possible to translate technically exploitable knowledge into the practical consciousness of a social life-world?” (HABERMAS, 1968, p. 96). The author considers that scientific information primarily enters the social life-world through its technical utilization (science that is transformed into technology and incorporated into the market). It is only through this utilization – if there is interest – that literature thematizes technology and science. One example is the poems about Hiroshima published after World War II.

Returning to factors that he considers to have helped in this “translation” process, Habermas (1968, p. 126) recalls that science has its own internal public opinion, nourished by scientific events and publications. A large number of publications required summaries and translations if the studies were to be more accessible, even to experts from other fields of knowledge. Habermas considers journalism in the following reflection: “Helmut Krauch is undoubtedly right in suspecting that in Germany, too, interchange among scientists is already dependent on scientific journalism extending from elaborately written reports to the scientific columns of the daily press” (HABERMAS, 1968, p. 125).

Habermas argues that the dialogue between science and politics can result in a long-term research policy from a more optimistic viewpoint. For this dialogue to occur, the discussions must win in the court of public opinion: “In the last analysis, the process of translation between science and politics is related to public opinion” (HABERMAS, 1968, p. 121). Habermas considers that neither the pressures from within the scientific process itself nor the demand for control from the outside would be sufficient to make the practical issues of scientific results the subject of public discussion. The genuinely decisive factor is the researchers themselves’ initiative, who, in addition to being scientists are also citizens and should be committed to reflecting on what they produce.

According to Habermas (1968), the decision must be: will the a productive body of knowledge be merely transmitted to men engaged in technical manipulation for purposes of control, or will this knowledge be

appropriated as the linguistic possession of communicating individuals? A scientized society could constitute itself as a rational one only to the extent that science and technology are mediated with the conduct of life through the minds of its citizens.

When we think about the popularization of science, nowadays, we notice that, even 50 years after Habermas expressed these reflections, we empirically realize that we have not evolved much towards a desirable relationship between science, public and politics. Research on the public perception of science in Brazil [CGEE, 2019] points to a lack of access to scientific knowledge by the public since the percentage of respondents who do not know the name of an institution that produces science is high (88%) or a Brazilian scientist (90%). We can still consider ourselves distant from the pragmatism that Habermas (1968) defends (political decisions taken from science and with the mediation of public opinion). In the context of the Covid-19 pandemic, in 2020, with so many political decisions that deviated from science recommendations, we could risk saying that we are still very close to decisionism. Based on this scenario, studies on the popularization of science and public communication of science have many questions to dedicate themselves to, and this work by Habermas awakens us to many questions, which deserve future investigations.

We must know if the results of science and technology have passed through the scrutiny of the formation of public will, through the mediation of language, from public debate. What weight has been attributed to rationalities (communicative and strategic) in popularizing science processes. How has communication between politicians/legislators and scientists occurred, and whether these means of communication are accessible and open to public opinion. What has been the relationship between the potential of “scientific knowledge” and “practical knowledge and will” as the transit of material between the world of life and scientific production occurs today. What has been the role of scientific journalism and other languages in the “translation” of knowledge scientific. What is the position of researchers concerning the dilemma of being both citizens and scientists.

These are questions that arise from a careful reading of the book and that, even today, demand numerous theoretical and empirical studies if we are to outline good answers. In any case, they help us conceive of the popularization of science as a complex and challenging object of study and perceive the extent to which Habermas’s reflections play a role in raising these questions.

2.3 TOWARD A RATIONAL SOCIETY: DEMOCRATIZED UNIVERSITIES AND REFLECTIVE PROCESSES OF SCIENCE/PUBLIC DISCUSSION

Toward a Rational Society was initially published in 1969 and is an argument for the democratization of universities. Several passages coincide with ideas addressed in “Technology and Science as Ideology.” The author argues that the sciences must practice critical self-reflection, citing several examples of how researchers can become critically aware of their assumptions:

I consider it philosophical enlightenment when doctors learn from sociological and psychoanalytic studies to appreciate the influence of the family environment in the genesis of psychoses and thereby also learn to reflect on certain biologicistic assumptions of the tradition of their discipline. (HABERMAS, 1989, p. 8).

He states that this self-reflection is also essential to the process of transposing scientific results to the life-world.

Only in it can we bring to consciousness, through reflection, the relation of living generations to active cultural traditions, which otherwise operate dogmatically. Finally, only in it can we subject to critical discussion both attitudes of political consequence and motives that form the university as a scientific institution and a social organization. Students’ participation in research processes essentially includes participation in this self-reflection of the sciences (HABERMAS, 1989, p. 9).

For Habermas (1989), the presence of rationalization is consistent with a politicized university. He does not believe in the necessary opposition between a university aimed at professional specialization and one that seeks politicization; both functions should coincide. It is a question of seeing the university, not as a place for political decisions but for discussing political issues that follow the same rules as scientific productions’ rationality. Habermas believes that it is essential to include students in the university’s critical discussion of practical issues.

Habermas (1989) also argues that technological progress’s undesirable consequences lead humanity to pursue its social destiny and control it. To this end, it is necessary to introduce a politically effective discussion that considers both the social potential constituted by technical knowledge and ability and practical will. This discussion can lead those who act politically to judge, practically and based on their self-interpreted needs, the direction

and the extent to which they want to develop technical knowledge for the future. Similarly, the irrationality of domination can be mastered by a political decision-making process linked to the principle of general discussion free from domination.

When addressing the scientization of politics, Habermas did not identify it as a reality but rather as an observable tendency. Many research studies are performed at government agencies, and that scientific information is increasingly consulted in the public services, particularly by the military and bureaucrats. He notes that the successful transposition of technical recommendations into practice is, in the pragmatic model, dependent on mediation by the public. Practical needs must be understood if they serve as a foundation for the technical progress that emerges from communication between experts and decision-makers. It is a communication that must be rooted in the social interests and value orientations of the life-world. The pragmatist model's communication presupposes the consideration of the communication that occurs on the pre-scientific level, which can be institutionalized in public discussions. "The relation of the sciences to public opinion is constitutive for the scientization of politics," writes Habermas (1989, p. 69).

However, Habermas admitted that empirical conditions for applying the pragmatist model were lacking because of factors such as the depoliticization of the masses and the decline of the public domain, which are part of a system of domination that excludes practical issues from public discussion (i.e., the public domain is restricted to spectacles and acclamation mediated through communication). However, Habermas (1969) continued to address the true challenge of the dialogue between science and politics: the formulation of a long-term research policy that would prevent unplanned relations between technical progress and the social life-world.

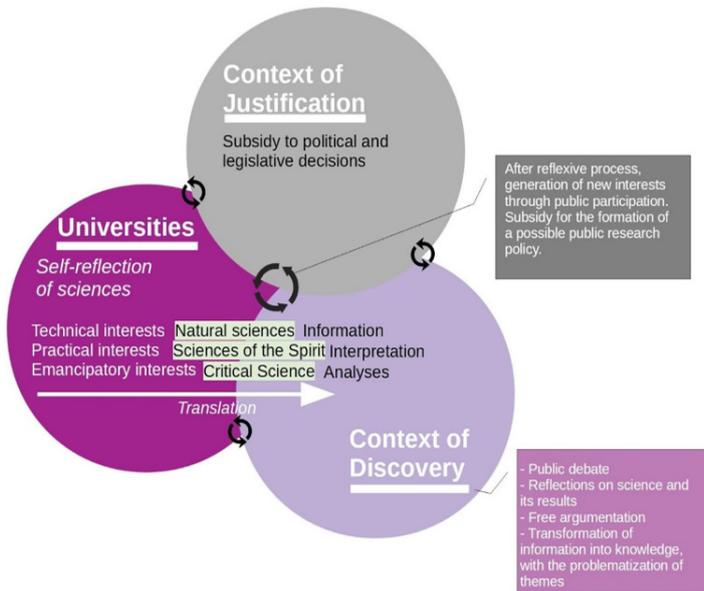
When we think about the popularization of science today, the discussions of this work lead us to reflect on universities' role as producers of knowledge in Brazil. Due to the scientific research they carry out, they would also have the mission of sharing this knowledge with society, subjecting it to the sieve of public conversations and promoting the self-reflection of the sciences within their broad academic communities critical discussion of knowledge produced. Again, we are faced with scenarios to be investigated by studies on the popularization of science: it is vital to know how much scientific research produced in universities is disseminated and discussed

internally, including the participation of students and other members of the academic community.

2.4 SYNTHESIS OF THE CONTRIBUTIONS THAT CAN BE EXTRACTED FROM THE THREE WORKS OF HABERMAS TO THINK ABOUT AND THE PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE

From the reflections extracted from the three works discussed here, considering their aspects that refer to communication about science in society, we consolidate the information and interrelate it in a schematic representation that can guide the proposal of possible public policies to encourage communication science, as well as awakening to new research problems to be studied on the topic (Figure 1).

Figure 1. Schematic representation of the synthesis produced, based on three works by Habermas, about essential considerations for thinking about public communication of science



Prepared by the authors, based on Habermas (1968, 1987, 1989)

This flow considers that the university must be a democratic space for scientific knowledge production, where the sciences' self-reflection must occur. The production of knowledge must be considered motivated by different interests (technical, practical and emancipatory), captured in the context of discovery (the world of everyday social life). They are then themed in studies that must necessarily go through - even in the academic environment - through self-reflection. Through the process that Habermas called "translation", and which we treat as the popularization of science or public communication of science, the information, interpretations, and analyses generated by the studies need to be shared with society. In this way, they can return to the context of discovery and pass public debate scrutiny to become part of social knowledge. As such, they can support political and legislative decisions in the context of justification and/or generate new collective interests. In turn, these new collective interests must return to the base of operations in the academic world, covered by the interpretations and critical analyzes necessary for social transformation. In general, this process represents a continuous circular movement that, over time, tends to a science building with effective social participation. Thus, popularization is an essential part of this process.

Different research questions may emerge when light is cast on any event in this flow, as in Germano and Kulesza (2007), Stilgoe and Wilsdon (2014), Jasanoff (2014), Molek-Kozakowski (2017), Makarova and Achterberg (2018), Katz-Kimchi (2012), Crick and Gabriel (2010) and many others who have contributed to reflection on this topic. Together, these studies generate reflections and seek answers that might one day provide a solid foundation for progress toward the effective functioning of a desirable flow for science's public communication.

FINAL CONSIDERATIONS

We have sought to offer a theoretical contribution to researchers studying science's public communication based on the relevance of three texts by Habermas to different areas of knowledge and objects of study. Habermas's views in these three texts that address topics directly related to the present challenges of science popularization facilitate that organization of his ideas into a representation of the dynamic to be considered in these communication processes with the society about scientific knowledge. This representation enables several different questions to be raised, including those

related to the obstacles to the desired dynamic's entire operation to the science popularization.

Habermas's potential contributions to this field of study are not only found in the three works we discuss. On the contrary, the texts analyzed here are only part of a rich and valuable theoretical output on science's public communication, particularly concerning the public sphere and communicative action theory.

The author also has other recent productions that can contribute to reflections on science communication in society, such as "The future of human nature", the result of conferences he presented in the early 2000s. However, the study presented in this article proposed a cut based on three works produced more than 50 years ago and which can still provide interesting reflections to think about the communication of science in society, which already contained the embryo of ideas that the author develops later. This analysis does not exclude the fact that we consider how much other excerpts on the production of Habermas, to be covered in other articles, are essential to explore all the contribution that the author can provide to the theme.

In sum, the discussed works call our attention to the following aspects: a) the university as a democratic space for the production of scientific knowledge, where there must be self-reflection on the knowledge produced, an ethical commitment from researchers to society when performing their studies and independence from powers contrary to the public interest; b) contact between academia and the social world of everyday life; the latter is the context of discovery from which interests emerge that guide the development of research and to which information and knowledge must return for public consideration and debate through communicative rationality, which mediates; c) a context of justification, in which political decisions are made and laws are formulated based on a science that has undergone critical reflection and analysis by public opinion; and d) the need for the whole debate to be based on the consideration of the three types of interests that mobilize the production of knowledge - technical, practical and emancipatory.

This dynamic's operation has potential for social transformation because it would facilitate changing the interests that generate knowledge, benefiting the public interest and scientific practice itself. In the long term, such a change would enable the democratic and participatory construction of

research policy by including the public in developing the scientific agenda and promoting forums for interaction among citizens, scientists and legislators.

ALVIM-SILVA, A. E. F.; PEREIRA, J. R.; AGUIAR, C. M. G. Algumas contribuições de Habermas para o estudo da comunicação pública da ciência. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 21-44, Out./Dez., 2021.

Resumo: Este ensaio teórico explora três publicações de Jürgen Habermas da década de 1960, nas quais o autor trata da crítica da ciência, da produção do conhecimento e da democratização das universidades. O objetivo foi extrair delas recortes de reflexões que podem contribuir para os estudos da comunicação pública da ciência. Consolidam-se as reflexões em uma representação gráfica que resume os fatores a serem considerados, ao se pensar a prática de comunicação da ciência, na sociedade: a importância de levar em conta os três interesses que movem a produção do conhecimento – técnico, prático e emancipatório –, de promover a autorreflexão das ciências em universidades politizadas e democratizadas, e de haver a mediação da sociedade na interação entre ciência e política, de forma a subsidiar a tomada de decisões com base em interesses sociais. Argumenta-se que as bases para uma ideia de comunicação pública da ciência dialógica – hoje amplamente defendida – despontaram no pensamento do filósofo alemão, em livros publicados há mais de 50 anos, embora essa não fosse sua motivação central, naquele momento.

Palavras-chave: Comunicação Pública da Ciência. Jürgen Habermas. Participação Social. Decisões Políticas.

REFERENCES

BAUER, M. W.; GREGORY, J. From journalism to corporate communication in post-war Britain. In: BAUER, M; BUCCHI, M. (ed.). **Journalism, science and society: science communication between news and public relations**. New York, NY: Routledge, 2007. p. 33-51.

BRANDÃO, E. Conceito de Comunicação Pública. In: DUARTE, J. (org).

Comunicação pública: Estado, Mercado e Interesse Público. São Paulo: Atlas, 2007. p. 1-33.

BURNS, T. W.; O'CONNOR, D. J.; STOCKLMAYER, S. M. Science Communication: A Contemporary Definition. **Public Understanding of Science**, v. 12, n. 2, p. 183-202, 2003. doi: 10.1177/09636625030122004.

CGEE - Centro de Gestão e Estudos Estratégicos. **Percepção pública da C&T no Brasil**. 2019. Brasília, 2019. Retrieved from: <https://www.cgee.org.br/web/percepcao>.

CRICK, N.; GABRIEL, J. The Conduit Between Lifeworld and System: Habermas and the Rhetoric of Public Scientific Controversies. **Rhetoric Society Quarterly**, v. 40, n. 3, p. 201-223, 2010. doi: 10.1080/02773941003614464.

DE LIMA, C. M. Agir Comunicativo, Trabalho Imaterial e Sociedade da Informação. In: PINZANI, A.; DE LIMA, CM; DUTRA, DV. (org.), **O pensamento vivo de Habermas**. Florianópolis, SC: Nefipo, p. 99-113, 2009. Retrieved from: <http://ridi.ibict.br/handle/123456789/982>.

DIETZ, T. Bringing values and deliberation to science communication. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, v. 110, n. 3, p. 14081-14087, 2013. doi: 10.1073/pnas.1212740110.

ENTRADAS, M. *et al.* Public communication by research institutes compared across countries and sciences: Building capacity for engagement or competing for visibility? **PLoS ONE**, Spain, v. 15, n. 7, July 2020. doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0235191>.

FAIRCLOUGH, N.; FAIRCLOUGH, I. **Polytical Discourse Analysis: a method for advanced students**. London: Routledge, 2012.

FRIESIKE, S. *et al.* Setting up crowd science projects. **Public Understanding of Science**, v. 27, n. 5, p. 515-534, 2016. doi: 10.1177/0963662516678514.

GERMANO, M. G.; KULESZA, W. A. Popularização da Ciência: uma revisão conceitual. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, v. 24, n. 1, p. 7-25, 2007. doi: 10.5007/%25x.

GREGORY, J. *et al.* Public engagement of science in the private sector A new form of PR? In: BAUER, M.; BUCCHI, M. (ed). **Journalism, science and society: science communication between news and public relations**. New York, NY: Routledge, 2007. p. 203-213.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia** [Technology and Science as Ideology] (A. Morão, Trans.). Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse** [Knowledge and Human Interests] (J. N. Heck, Trans.). Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HABERMAS, J. **Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics**. Cambridge: Polity Press, 1989.

HABERMAS, J. Depois de trinta anos: notas acerca de Conhecimento e Interesse [Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse] (MJ Wesseling, Trans.) **Problemata**, v. 2, n. 2, p. 332-341, 2011. Retrieved from: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3834919.pdf>.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo** (v. 2) [The theory of communicative action] (FB Siebeneichler, Trans.). São Paulo: Martins Fontes, 2012.

JASANOFF, S. A mirror for science. **Public Understanding of Science**, v. 23, n.1, p. 21-26, 2014. doi: 10.1177/0963662513505509?journalCode=pusa.

KATO-NITTA, N. *et al.* Understanding the public, the visitors, and the participants in science communication activities. **Public Understanding of Science**, v. 27, n. 7, p. 857-875, 2018. doi: 10.1177/0963662517723258.

KATZ-KIMCHI, M. Screening Science, producing the nation: popular Science programs on Israeli television 1968-88. **Media, Culture & Society**, v. 34, n. 5, p. 519-536, 2012. doi: 10.1177/0163443712442699.

MAKAROV, K.; ACHTERBERG, P. Science to the People: A 32-nation survey. **Public Understanding of Science**, v. 27, n. 7, p. 876-896, 2018. doi: 10.1177/0963662517754047.

MASSARANI, L.; MOREIRA, I. C. Science communication in Brazil: A historical review and considerations about the current situation. **Academia Brasileira de Ciências**, v. 88, n. 3, p. 1577-1595, 2016. doi: 10.1590/0001-3765201620150338.

MENKES, M. As políticas públicas para popularização da ciência no Brasil [Paper presentation]. Simpósio regional de jornalismo científico no Centro-Oeste, Brasília, Brazil, October 2012.

MOLEK-KOZAKOWSK, K. Stylistic analysis of headlines in science journalism: A case study of New Scientist. **Public Understanding of Science**, v. 26, n. 8, p. 894-907, 2017. doi: 10.1177/0963662516637321?journalCode=pusa.

MYERS, G. Discourse Studies of Scientific Popularization: questioning the boundaries. **Discourse Studies**, v. 5, n. 2, p. 265-279, 2003. doi: 10.1177/1461445603005002006.

NISBET, M. C.; SCHEUFELE, D. What's next for science communication? Promising directions and lingering distractions. **American Journal of Botany**, v. 96, n. 10, p. 1767-1778, 2009. doi: 10.3732/ajb.0900041.

NOBRE, H. H.; GIL, P. G. Uma rota para teoria e prática em comunicação pública: a argumentação como luta cívica por reconhecimento, respeito e justiça. *In*: MARQUES, Â; OLIVEIRA, I. L.; LIMA, F. (org.). **Comunicação Organizacional**: vertentes conceituais e metodológicas. Belo Horizonte: PGCUM UFMG, 2017. v. 2, p. 101-118.

OWENS, S. 'Engaging the public': Information and deliberation in environmental policy. **Environment and Planning A**, v. 32, n. 7, p. 1141-1148, 2000. doi: 10.1068/a3330.

PAES DE PAULA, A. P. Para Além dos Paradigmas nos Estudos Organizacionais: O Círculo das Matrizes Epistemológicas. **Cadernos Ebape**, v. 14, n. 1, p. 24-46, 2016. doi: 10.1590/1679-395131419.

PIECZKA, M.; ESCOBAR, O. Dialogue and science: Innovation in policy-making and the discourse of public engagement in the UK. **Science and Public Policy**, v. 40, n. 1, p. 113-126, 2012. doi: 10.1093/scipol/scs073.

RÖDDER, S. Science Media Centres and Public Policy. **Science and Public Policy**, v. 42, n. 3, p. 387-400, 2015. doi: 10.1093/scipol/scu057.

SILVA, A. E. F. A. **A ciência em circulação nas esferas públicas**: o jornalismo científico em universidades de Minas Gerais e suas repercussões. 2019. 328 p. (PhD Thesis in Administration) – Universidade Federal de Lavras, Lavras, MG, 2019.

STILGOE, J.; LOCK, S; WILSDON, J. Why should we promote public engagement with science? **Public Understanding of Science**, v. 23, n. 1, p. 4-15, 2014. doi: 10.1177/0963662513518154.

Recebido: 22/11/2020

Accito: 15/4/2021

COMENTÁRIO A
“SOME CONTRIBUTIONS OF HABERMAS TO THE STUDY OF
PUBLIC COMMUNICATION OF SCIENCE”

*Juliano Cordeiro da Costa Oliveira*¹

Referência do artigo comentado: ALVIM-SILVA, A. E. F.; PEREIRA, J. R.; AGUIAR, C. M. G. de. Some contributions of Habermas to the study of public communication of science. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 21-44, 2021.

O artigo de Alvim-Silva, Pereira e Aguiar (2021) trata da relação entre ciência, conhecimento, comunicação pública e democratização, à luz de Jürgen Habermas, tendo como base alguns de seus textos da década de 1960. O artigo possui o mérito de reconstruir uma discussão que aparece apenas de modo periférico na obra do filósofo alemão, embora seja de fundamental importância para o tempo presente. Já na década de 1960, Habermas enfatizava a necessidade de tradução dos conteúdos científicos para uma linguagem pública, estabelecendo pontes entre a ciência e a sociedade civil. A comunicação da ciência deve ser realizada nos padrões de uma racionalidade dialógica e comunicativa. Habermas pensa a partir de um paradigma comunicacional, em que a relação entre ciência, conhecimento e comunicação pública é uma condição fundamental para a democracia.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, CE – Brasil. Doutorado Sanduíche pela Ludwig Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha, Pós-Doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista CAPES/PNPD.  <https://orcid.org/0000-0002-0844-6731>. E-mail: julianopesquisa81@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.03.p45>



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

Os autores propõem que diversas discussões atuais podem se beneficiar das considerações dos escritos habermasianos da década de 1960. Afinal, já naquela época, o filósofo alemão debatia temas que se relacionavam com a temática do conhecimento científico e sua publicização, na sociedade civil. Porém, é raro encontrar Habermas referenciado por aqueles que escrevem sobre o assunto. Como destacado antes, é mérito do artigo atualizar uma discussão que, embora periférica no pensador alemão, é fundamental nos dias de hoje, época de um crescente negacionismo e desvalorização do conhecimento.

Em *Conhecimento e Interesse*, por exemplo, Habermas (1987) afirma que todo conhecimento é acionado por interesses que o orientam e dirigem, ideia que compromete a alegada imparcialidade do método científico. Os interesses precedem a autorreflexão (não há conhecimento sem interesse) e obscurecem a alardeada “objetividade do conhecimento”. Portanto, a dinâmica de geração de conhecimento ocorre por meio da satisfação de interesses subjacentes. a) O interesse técnico motiva as ciências naturais, empírico-analíticas, as quais buscam prever e controlar os fatos e principalmente produzir informação. b) O interesse prático representa o alicerce das ciências do espírito, que se centram na compreensão social, através da comunicação e interação, resultando principalmente em interpretações. c) O interesse emancipatório motiva a ciência crítica, a qual pode refletir sobre o conhecimento que produz, resgatando o papel da filosofia no processo científico e produzindo conhecimentos passíveis de transformação social, em que as análises são priorizadas como categoria de conhecimento. Embora diversos entre si, esses interesses estão interligados e devem ser considerados em conjunto.

Em *Técnica e Ciência como Ideologia* (HABERMAS, 1968), dos anos 60, e, posteriormente, em sua *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981 (HABERMAS, 2012), aprofundaria essa temática ao conceituar sua racionalidade comunicativa em contraposição à racionalidade instrumental e estratégica. Habermas elabora uma perspectiva teórica que se fundamenta na relação entre trabalho e interação/comunicação. Não se trata, em Habermas, de negar a técnica e a racionalidade instrumental, porém, acima de tudo, de redirecionar a chamada racionalidade sistêmica para o âmbito do mundo vivido e das relações intersubjetivas. Desse modo, Habermas, já nos anos 60, enfatizava a importância da ciência e de sua comunicação pública, à luz da democratização da sociedade, pensando a ciência e o conhecimento também como instâncias fundamentais para a própria democracia. O saber não pode ser apenas algo dos especialistas, preso a instâncias burocratizadas, mas algo

compartilhado na esfera pública, através de processos de tradução do idioma científico para o mundo da vida.

Habermas critica o tecnicismo e o cientificismo. Estes reduziram todo o conhecimento humano ao domínio do técnico e do modelo das ciências empíricas, limitando o campo de ação da razão humana. Assim, ele critica a estrutura das ciências objetivistas que negam a autorreflexão como elemento fundacional da construção do conhecimento. O processo reflexivo faz com que o conhecimento não fique preso a situações (ou tópicos) particulares, estando livre para novas reflexões. Os autores do artigo defendem que, ao valorizar os interesses práticos e emancipatórios, podemos estimular a popularização da ciência e, conseqüentemente, colaborar para que a ciência passe a incorporar os interesses decorrentes do debate público, melhorando continuamente. Contudo, seria inconsistente excluir a sociedade de tais processos reflexivos, uma vez que a ciência trabalha para gerar conhecimento, a fim de ajudar o avanço da sociedade, em seus múltiplos aspectos. Nesse contexto, é essencial, nos dias de hoje, um maior diálogo entre ciência, Universidade e sociedade civil.

Por isso, os autores defendem a necessidade de popularizar o conhecimento científico, estimulando interpretações e análises, chamando atenção, inclusive, para a importância das ciências humanas, nesse processo. Em seguida, os autores argumentam que, à medida que os estudos de pesquisa encontram espaço para seu debate, na esfera pública – por meio da popularização e divulgação científica – os pesquisadores podem incorporar comentários, posições, expectativas, críticas e declarações do público em seu universo de pesquisa.

Na perspectiva habermasiana, é preciso reconduzir o saber técnico e instrumental para uma nova orientação no mundo da vida. Por conseguinte, a sociedade se vê como parte integrante do saber tecnológico e científico, através das discussões e deliberações na esfera pública. A ciência, por sua vez, também ganha uma dimensão ética e social, porque se relaciona diretamente com a sociedade, evitando que caia apenas numa esfera mercadológica e autocentrada, sem comunicação com a esfera pública. A comunicação científica e a publicização das pesquisas são essenciais para uma sociedade democrática que, por sua vez, reconhece a importância do conhecimento e do fazer científico para seu desenvolvimento.

Em outros textos clássicos, como *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (HABERMAS, 1984), *Teoria do Agir Comunicativo* (HABERMAS, 2012), *Facticidade e Validade* (HABERMAS, 2020) e *O Futuro da Natureza Humana* (HABERMAS, 2004), Habermas aprofunda vários dos temas discutidos no artigo, através de certos conceitos, como razão instrumental, comunicativa, sistema e mundo vivido, tornando-se um autor determinante para refletirmos a relação entre comunicação pública, ciência, conhecimento, democracia e Universidade, como propõe o artigo.

REFERÊNCIAS

ALVIM-SILVA, A. E. F.; PEREIRA, J. R.; AGUIAR, C. M. G. de. Some contributions of Habermas to the study of public communication of science. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 21-44, 2021.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Tradução de J. N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. Tradução de F. B. Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. **Facticidade e Validade**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

Recebido: 12/5/2021

Aceito: 17/5/2021

EM BUSCA DO(S) DEUS(ES) AUSENTE(S): O MODO DE VIDA POPULISTA EM LACLAU E EM CHAUÍ

*Benito Eduardo Araujo Maeso*¹

Resumo: Entender a política latino-americana passa por precisar suas peculiaridades em relação às formas políticas erroneamente tidas como mais desenvolvidas, em países hegemônicos. Um conceito-chave nesse processo é o de populismo. Para Ernesto Laclau, trata-se de uma técnica política na qual demandas sociais diversas se cristalizam provisoriamente em uma delas ou na figura de um líder, não dependendo de alinhamentos ideológicos. Já Marilena Chauí observa afinidades concretas entre práticas populistas e questões culturais, numa sociedade, tendo foco no chamado “mito fundador” brasileiro e sua presença no imaginário coletivo. Este artigo propõe articulações entre as análises da política latino-americana pelos autores para, a partir disso, ensejar respostas a certas questões, como: por que o populismo parece se ajustar tão bem à realidade do Sul do mundo? Seria ele mais do que sistema de práticas de governo, mas *modo de vida* expresso nas instituições políticas, econômicas, sociais e culturais das comunidades latino-americanas? Até que ponto a busca de alternativas político-intelectuais ao falso Messias – o governante populista – não recai na lógica messiânica que julga combater?

Palavras-chave: Populismo. América Latina. Brasil. Laclau. Chauí.

INTRODUÇÃO

As discussões sobre o conceito de populismo ocupam papel importante na teoria política, nas últimas décadas, em especial nas análises sobre as formas de governo latino-americanas. Dos populismos “clássicos” (como Getúlio Vargas, no Brasil, e Juan Perón, na Argentina) aos ditos populismos radicais (como Hugo Chávez, na Venezuela, e Evo Morales, na Bolívia), passando

¹ Pesquisador pós-doc no Departamento de Filosofia da FFLCH da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Paraná (IFPR), Curitiba, PR – Brasil.
ID <https://orcid.org/0000-0002-4850-0499>. E-mail: benito.maeso@ifpr.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.04.p49>



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

pelos neopopulismos de Fernando Collor (Brasil) e Alberto Fujimori (Peru), além dos confusos populismos, nos dias de hoje, o continente sul-americano é atravessado por debates sobre a relação entre tais modos de governar, a democracia e as questões sociais.

Porém, é preciso pensar até que ponto o conceito de populismo está claro, nesses debates. Este artigo busca uma articulação entre as visões de Ernesto Laclau e Marilena Chaui (dois pensadores sul-americanos que vivenciaram experiências populistas, em seus países) sobre o tema, apresentando alguns pontos nos quais seus conceitos se aproximam e outros, onde as divergências teóricas e conceituais explicitam diferenças sobre como cada pensador compreende a própria ideia da política e a construção do tecido social, na América do Sul.

Afinal, o que faz do populismo um regime de afetos políticos que parece se ajustar tão bem à realidade do Sul do mundo? Seria o populismo mais do que um sistema de práticas de governo, mas um *modo de vida* que se expressa nas instituições políticas, econômicas e sociais – e, por que não dizer, culturais – das comunidades latino-americanas? Seria ele uma singularidade – ou, num termo caro aos que comparam a realidade brasileira e latina com o restante do mundo, uma “jabuticaba”? Ou os modos de vida populista transcendem fronteiras e têm como cerne uma relação específica entre governantes e governados, passível de se reproduzir mesmo em países “democraticamente maduros” – com toda a ironia do termo? A busca de alternativas político-intelectuais a um suposto autoritarismo intrínseco ao populismo não recairia no messianismo que julga combater, o do falso Messias encarnado no governante populista?

1 QUE RAZÃO É ESTA?

O ponto inicial do pensamento de Laclau é entender características e mecanismos de funcionamento dos processos políticos relacionados ao populismo. Noutras palavras, construir não a definição, mas a *teoria* do populismo. Este não é estratégia, estilo, ideologia, prática política ou discurso, ainda que tenha em si tais elementos, e conceituá-lo é “[...] uma tarefa complicada e largamente contraproducente” (LACLAU, 2009, p. 51): o objetivo é achar seu elemento constituinte, irreduzível a movimentos ou ideologias, para ser pensado como *prática*. Compreender o populismo é, ao

fim e ao cabo, “[...] resgatá-lo de sua posição marginal no interior do discurso das ciências sociais.” (LACLAU, 2013, p. 55).

Porém, essa busca por uma lógica operacional (não por uma unidade referencial, pois esta seria apenas uma forma de construção do político) significa abdicar de um Sujeito (governante, indivíduo político) que realiza e determina tais práticas, na sociedade. As práticas políticas não expressariam a natureza dos agentes sociais, mas os constituiriam, tendo certa prioridade ontológica. Assim, Laclau (2009, p. 52) assevera:

As práticas seriam unidades de análise mais importantes que o grupo, isto é, o grupo seria o resultado da articulação de práticas sociais. Se este enfoque é correto, poderíamos dizer que um movimento não é populista porque sua política ou ideologia apresenta conteúdos reais identificáveis como populistas, mas porque mostra uma certa lógica de articulação desses conteúdos, sejam eles quais forem.

Logo, pode-se pensar que o termo *populismo* só é conceituável em articulação com um conjunto de processos sociais que tornam os agentes sociais em seus apêndices. Assim, Laclau apresenta como proposições fundamentais: a) pensar a especificidade do populismo requer sua análise com base em unidades menores do que grupos; b) O significado do populismo não se baseia em conteúdos políticos ou ideológicos presentes na descrição das práticas de grupos, mas em um determinado modo de articulação de tais conteúdos sociais, políticos ou ideológicos²; e c) A forma de articulação produz efeitos que estruturam os modos de representação.

² Conforme Laclau (2013, p. 53), “[...] o populismo, mais do que uma tosca operação política e ideológica, não seria um ato performático dotado de racionalidade própria, isto é, em determinadas situações a vagueza (da sua definição) não seria pré-condição para a construção de significados políticos relevantes?” É preciso lembrar que um dos principais debates da esquerda até hoje é a pertinência do conceito de classe como sujeito político. Tais questões (a busca por um projeto político na disputa populismo-socialismo e a busca por um sujeito político na disputa povo-classe) é tensionada por Laclau, com a divisão social entre os campos das relações econômicas e das relações de determinação no campo das superestruturas complexas. É preciso diferenciar o problema da determinação *de classe* das superestruturas da existência e determinação *das classes*, nessas superestruturas. Tal distinção é necessária para entender fenômenos como as lutas minoritárias e os engajamentos sociais que não seguem a lógica da luta capital X trabalho. Os sujeitos políticos possuiriam uma autonomia relativa, em sua constituição. Não é possível condicionar uma redução da classe a uma posição estrutural. Ao mesmo tempo, existem elementos da superestrutura que não são classistas, mas que precisam ser articulados nos processos das lutas sociais. Assim, é preciso pensar nos modos pelos quais os discursos de classe articulam os elementos populistas numa comunidade, grupo ou demanda, outorgando-lhes coerência.

1.1 UMA NOVA LÓGICA SOCIAL

O primeiro fundamento da teoria do populismo é uma teoria do discurso, ou da totalidade estruturada resultante de práticas as quais estabelecem articulações que mudam as identidades dos elementos que as compõem. O fato de as relações mudarem as identidades dos termos (no caso, dos indivíduos) dá ao discurso o poder de imprimir coerência às práticas e ordem sociais. A individualidade é trespassada pelo social. Somente a partir das práticas político-discursivas no social se pode aceder à disputa da estruturação da ordem.

Se não são os sujeitos que organizam as estruturas sociais, é preciso ver qual elemento opera no nível intersubjetivo e no estrutural. Laclau apresenta as demandas de indivíduos e grupos como formas elementares e fundantes da construção de vínculos sociais. Demanda é, principalmente, a exigência de algo a alguém – e a busca pela resposta de um Outro instituído. A demanda surge da constatação da falta, do desejo e da alteridade.

As demandas (sejam exigências, sejam pedidos/petições) devem ser dirigidas a uma instância diferente da originária. Seu atendimento e encaminhamento institucional legitimam as cadeias de ordem social, dentro do que Laclau chama de Lógica da diferença, na qual não há divisão social e toda demanda legítima pode ser atendida de um modo administrativo e não antagônico. Porém, o acúmulo de demandas recusadas ou não atendidas criaria laços de solidariedade entre indivíduos e demandas. A lógica agora é a da equivalência, isto é, na qual todas as demandas, apesar de suas diferenças, tendem a reagrupar-se e formar um bloco único e que, simultaneamente, conserva a individualidade de cada elemento.

A ruptura do isomorfismo entre significado e significante permite que este ultrapasse seu conteúdo particular e atraia outros que lhe são heterogêneos, estabelecendo uma cadeia de equivalências e constituindo-se como sua representação. É o que pôde ser visto na convergência das lutas dos movimentos pela terra, pelo trabalho ou por teto – ou na ampliação do escopo de reivindicações iniciada na luta pela mobilidade urbana em direção à profusão caótica de demandas, em 2013. Em ambos os casos, há, de um lado, a sintonia (fabricada por diversas formas de ação política) entre os elementos comuns de tais lutas (o que seria a equivalência) e, do outro, o fato de que, a despeito de suas diferenças, possuem algo em comum: o fato de serem negadas

pela ordem. Logo, para Laclau, um dos elementos constituintes do processo populista é que

[...] toda mobilização por um objetivo parcial será percebida não somente como relacionada com a reivindicação ou os objetivos concretos dessa luta, mas também como um ato de oposição ao sistema. Esse último fato é o que estabelece o laço entre uma variedade de lutas e mobilizações concretas ou parciais – todas são vistas como relacionadas entre si, não porque seus objetivos *concretos* estejam intrinsecamente ligados, mas porque são encaradas como equivalentes em sua confrontação com o regime repressivo. O que estabelece sua unidade não é, por conseguinte, algo positivo que elas partilham, mas negativo: sua oposição a um inimigo comum. (LACLAU, 2011, p. 73).

Pensar o populismo exige a divisão da constituição das demandas e a diferenciação de seus sujeitos. Se aquela é atendida institucionalmente, o sujeito é *democrático*. Se não é, visto que o sujeito da demanda negada acaba por se perfilar a diversas *outras* subjetividades, Laclau o denomina *sujeito popular*. Isso mostra, para o autor, as condições de aparecimento e desaparecimento das subjetividades populares: estas apenas se constituem de forma mais “sólida”, ainda que diferencial e mutável, se suas alianças se formam em relação às demandas não atendidas. A ideia de subjetividade popular (e o significante “popular”) é tão mais eficaz quanto o sintagma “povo” seja indeterminado, remetendo a significados universais incomensuráveis com o significante.

A construção dos campos de diferenciação e das pontes de equivalências opera simultaneamente ao estabelecimento dos campos *nós e eles*, ou *os de cima* e *os de baixo*. As cadeias de equivalência têm um caráter anti-institucional, pois revelariam a falha no modelo demanda-atendimento entre sociedade (ou grupos) e Estado. Enfatiza Laclau (2009, p. 59):

Para que a cadeia equivalencial crie uma fronteira dentro do social é necessário, de alguma maneira, representar o outro lado da fronteira. Não há populismo sem uma construção discursiva do inimigo: o *ancien régime*, a oligarquia, o *establishment*, etc³.

³ Na realidade brasileira atual, esse posto pode ser ocupado por diversos atores, desde os cientistas, médicos, STF, Congresso, ministros, a Esquerda, o Comunismo ou até a cantora Pablo Vittar. O que importa, nessa lógica, é ter um vetor para cristalizar todo o mal que existe no mundo. Isso parece dialogar com a questão posta por Chauí (1994) de que o populismo brasileiro tem em si um componente messiânico e de luta perpétua entre Bem e Mal, ainda que essa fronteira não seja rígida.

Trata-se de pensar, mais do que a quem o populismo interessa ou quais forças sociais estão presentes em sua dinâmica social, em que medida as relações entre as forças de uma sociedade e sua organização política podem ser avaliadas ou operadas nas formas hegemônicas da política representativa. O populismo começa a ser caracterizado como o momento no qual as identidades coletivas se organizam, de acordo com os campos de diferenciação. Logo, entender o processo de definição do populismo exige interrogar a produção da ordem social, das identidades políticas e o funcionamento da política em si.

Quanto mais amplo o significante e suas cadeias de equivalências, mais frágil o vínculo das demandas particulares. Assim, os significantes da subjetividade popular precisam ser genéricos, para que o desejo particular não se sobreponha ao fluxo geral: a simplicidade dos símbolos populistas é condição para sua eficácia política.⁴ O populismo parece organizar e construir o social, a partir do rompimento com a ideia de *positividade e racionalidade* dessa organização.⁵ Logo, não é exceção, mas dimensão e limite constitutivos de toda identidade coletiva. O que o une a esses assuntos é a tentativa de universalização do particular. Exemplo: as construções dos significantes “povo” e “poder”, em relação entre si e o segundo como negativo do primeiro, o que os abre à polêmica e redefinição permanentes. No discurso populista, do sintagma povo passa-se ao paradigma povo, às trocas de elementos e demandas em torno desses significantes.

Torna-se possível desmontar o discurso populista, rompendo os vínculos de equivalência, pelo atendimento de demandas particulares (p. ex., a absorção das lutas sociais pelo capitalismo, transformando-as em lutas de consumo) ou a inversão dos signos populistas em seus opostos políticos (p. ex., o uso de bandeiras progressistas por parte da direita radical, como a insatisfação com os padrões impostos pela Indústria Cultural, apropriada pelos celibatários involuntários – *incels*). Laclau nota que esse processo representa uma luta por *hegemonia*, e define esta como “[...] a operação de assumir, por meio de uma particularidade, um significado universal incomensurável.” (2013, p. 120). As demandas adquirem autonomia parcial e transitória: tal inversão é efeito de o populismo ser um *princípio formal* de articulação dos conteúdos políticos.

⁴ Como o nome do líder, o gestual, a camisa do time, as palavras de ordem.

⁵ Sobre essa ideia é que se constituiu todo um ramo de análise do fenômeno populista, o qual o trata como uma forma irracional ou primitiva de atividade política, eminentemente pulsional e, por isso, afastada do ideal racional-iluminista do que seria a Política. Porém, é complicado e ingênuo imaginar que o processo político seja, em sua totalidade, apenas a expressão do Racional.

1.2 O POPULISMO COMO A LÓGICA DA POLÍTICA OU DO POLÍTICO?

O populismo surge como elemento intrínseco e constitutivo tanto da política (mecanismos e formas que criam uma ordem de vida comum) como do político (o estado das relações entre as existências humanas e que se expressa na diversidade das relações sociais; o que é a essência da política e seu marco conceitual). Essa diferenciação é importante, pois a lógica de equivalência pode operar em qualquer lugar da estrutura socioinstitucional. O populismo não define a política concreta de instituições ou movimentos, mas funciona como meio de articulação de seus temas. Logo, “[...] deveríamos nos perguntar o seguinte: até que ponto um movimento é populista?” (LACLAU, 2009, p. 66).

Porém, é possível a sinonímia total entre populismo e política, ou uma identificação na qual toda intervenção política é, até certo ponto, populista? Qual a fronteira social construída que mobiliza o povo contra um inimigo? O que diferencia a lógica populista das demais e qual seu lugar, no campo político? Laclau nota que a construção de sociedade exige movimentos retóricos. Assim, como o populismo tem na retórica um elemento operativo, ele não apenas explica esse processo social, como é seu componente constitutivo. A vagueza⁶ do discurso populista não é um defeito, mas característica relevante que, por vezes, aparece na própria realidade social. A dimensão e poder do discurso populista variam com a distância entre projetos e alternativas políticas, o que significa que todo ato social é entremeado por essa lógica. Assinala Laclau (2013, p. 228):

Isto quer dizer que o político tornou-se sinônimo de populismo? Sim no sentido que eu concebo este último conceito. Uma vez que a construção do ‘povo’ é um ato político *par excellence*, em oposição a uma pura administração de um quadro institucional estável.

O populismo questionaria a ordem institucional pela construção do povo como agente histórico, ou seja, a construção de um Outro. Depreende-se que, então, nenhum regime verdadeiramente político pode abdicar de uma contradição interna, de um tipo de divisão social. Em Laclau, um regime

⁶ Nas palavras do próprio Laclau, “[...] não seria essa lógica de simplificação e de tornar alguns termos imprecisos o que constitui a própria condição da ação política?” (LACLAU, 2013, p. 54).

que busque ou que obtenha homogeneidade entre a comunidade e a vontade expressa por essa comunidade seria, por definição, totalitário.⁷

1.3 A TENSÃO INTERNA DO POPULISMO LACLAIANO

Todo totalitarismo seria, para Laclau, a tentativa de anular as divisões sociais que caracterizam a política, pois qualquer setor numa sociedade sempre terá o ímpeto e o direito de reivindicação, o que significa estabelecer as linhas de divisão que marcam tanto o populismo como a política e o político. Logo, o conceito de povo que norteia o populismo e baliza a democracia surge da impossibilidade do sujeito político universal. O povo não expressa uma identidade originária: ele a constitui (tanto o povo como o discurso populista, que é o discurso que forma o conceito em si). As relações de representação (entre demandas particulares e postulações universais) seriam o terreno no qual o social se forma. Nenhum sistema totalitário realmente é “popular”, na acepção da palavra aqui empregada, porque não é calcado na diferença:

[...] a construção de um povo é a condição *sine qua non* do funcionamento da democracia. [...] Se acrescentarmos a isso que o “povo”, conforme vimos, não está essencialmente ligado a qualquer matriz simbólica particular, então teremos abarcado o problema do populismo contemporâneo em todas as suas dimensões. (LACLAU, 2013, p. 246).

Pensar o populismo como lógica de construção de sujeitos políticos significa pensar como se dá a constituição do povo, ou como se dá a formação de uma identidade coletiva como agente histórico. A pluralidade do social, com a multiplicidade de posições e demandas que se seguem às lutas particulares e a expansão do imaginário democrático-igualitário, é o resultado histórico e contingente das articulações de subordinação (de classe, gênero, etnia, cultura, sexualidade etc.) que ocorrem na sociedade.

⁷ Mas ainda há problemas em relação a uma democracia radical. Se as primeiras abordagens de Laclau tentavam pontos de contato entre a razão populista e uma possível radicalização da democracia, pensá-la só como lógica pode significar lê-la como limitadora dessa radicalização. Se os agenciamentos pelas demandas ameaçam as condições necessárias para pactos sociais que permitam aprofundar a democracia, os regimes populistas, independentemente do espectro político, poderiam sempre tender a incorporar elementos autoritários em sua prática, de acordo com o agenciamento que ocorra. Nenhum desses devires precisa ser intrinsecamente democrático ou progressista. Democracia radical, para existir, exige o fim do capitalismo como conhecido. Porém, não apenas as demandas podem se cristalizar exigindo seu fim, como também exigindo a radicalização e o aprofundamento desse sistema, processo que se observa em diversos países da América Latina.

O autor argentino não renuncia à noção marxiana de classe como agente histórico, mas a retira do centro da operação social. A questão passaria a ser “[...] até que ponto os enfrentamentos coletivos que constroem a unidade das posições do sujeito dos agentes sociais constituem a estes como classes.” (LACLAU *apud* RETAMOZO, 2017, p. 170). Na teoria laclauiana, tal resposta mudaria com as circunstâncias ou com as relações que se formam, a cada caso:

Em termos práticos, reportando-nos a um exemplo anterior, não existe motivo pelo qual conflitos que ocorrem nas relações de produção deveriam ser os pontos privilegiados de uma luta anticapitalista global. Um capitalismo global cria inúmeros pontos de ruptura e antagonismo – crises ecológicas, desequilíbrio entre diferentes setores da economia, desemprego em massa etc. -, e somente uma sobredeterminação dessa pluralidade antagonica pode criar sujeitos anticapitalistas globais capazes de levar adiante uma luta digna desse nome. E, conforme demonstra toda experiência histórica, é impossível determinar a *priori* quem serão os atores hegemônicos nessa luta. Não está claro, de modo algum, que eles serão os trabalhadores. Tudo o que sabemos é que eles serão aqueles que estarão fora do sistema, os excluídos, aqueles a quem denominamos os heterogêneos, decisivos no estabelecimento de uma fronteira antagonica. (LACLAU, 2013, p. 223).

Todavia, falar de subordinação não implica deduzir resistências e antagonismos a partir de relações de poder: as resistências só se articulam num processo de dupla construção, na qual a resistência constrói e é construída pelos agentes sociais.⁸ As formas múltiplas de articulação da ordem social (capital, neoliberalismo, patriarcado, racismo etc.) não produzem necessariamente resistências. Não que os agentes e sujeitos das lutas não sejam vítimas de opressão e sofrimento, mas a caracterização de uma situação como injusta e ilegítima exige a produção de um discurso que construa essas situações como tais. O desafio é pensar como as posições de subordinação configuram-se em espaços de subjetivação e antagonismo. As definições de injustiça ou ilegitimidade não são transcendentais, e construir os critérios que

⁸ Essa relação bi-ímbrica de agentes sociais que opera no próprio corpo social é aquilo que Gramsci chama de crise orgânica de representação e hegemonia. A crescente incapacidade do sistema social em absorver demandas institucionais e sociais dá espaço às cadeias de equivalência que acabam por colocar-se como antagonistas entre si e em relação ao próprio sistema, ao qual, no fundo, devem sua existência. O sujeito político se constrói pela interação entre os processos de subjetivação política e a emergência prática da luta pelas demandas.

fundamentem tais definições – o que define os papéis de *nós e eles*, no processo – torna-se uma tarefa política por excelência.

A teoria de Laclau tem como um de seus pilares a ideia da construção discursiva do sujeito-povo, mas isso não se dá como linguagem pura ou apela a uma ideia de um povo homogêneo. Não é possível pensar num discurso externo às práticas sociais nem na constituição dos sujeitos, sem um processo de identificação e a disposição para a ação. Não se trata de jogo discursivo, contudo, de constatar que a produção do sujeito também sofre influência das paixões e dos afetos. O processo das demandas é um processo de engajamento que se dá parte racional, parte emocionalmente entre os componentes do grupo.

Assim, ver o populismo como lógica política evita que ele seja associado a um conteúdo ideológico particular ou a resultados político-práticos específicos. Impede, também, uma correspondência única entre subjetividade política e processo populista: de acordo com as subjetividades invocadas ou constituídas, as condições históricas e as relações estabelecidas, o sujeito político pode ser transformador, excludente ou combinar essas naturezas em proporções múltiplas. Ou seja, o populismo requer que discursos (palavras, imagens, símbolos, alegorias) se sedimentem em práticas, instituições e identidades. A figura do líder catalisa o processo, mas ele mesmo se torna substituível, a partir do momento em que não é mais vetor das demandas, instáveis por definição. Ressalta Laclau (*apud* RETAMOZO, 2017, p. 178):

O antagonismo potencial entre demandas contraditórias pode explodir a qualquer momento; por outro lado, um amor pelo líder que não se cristaliza em nenhuma forma de regularidade institucional – ou em termos psicanalíticos, um Eu ideal que não é internalizado parcialmente pelos Eus correntes só pode resultar em identidades populares efêmeras.

2 TEOPULISMO À BRASILEIRA

Marilena Chaui também observa, assim como Laclau, que uma das características intrínsecas ao populismo é a eliminação das mediações entre governantes e governados, mas vê a questão do alinhamento ou não das demandas de grupos – e sua cristalização em vetores diversos, como *slogans* ou líderes – mais como efeito do que causa do processo populista. Pensar a dinâmica de instauração de uma política populista apenas no prisma laclauiano deixaria de lado, na visão da filósofa, todo o processo ideológico-

cultural que constitui os laços e as tensões dentro de uma sociedade, reduzindo o populismo a um estágio ou técnica de fazer política.

No caso brasileiro, em especial, a autora vê o populismo como a materialização do processo da teologia política⁹ brasileira, cuja base é a instauração de um mito fundador calcado no par conceitual e histórico entre providencialismo e messianismo. As raízes teológicas da cultura política brasileira – e, por extensão, das produções sociais, intelectuais e artísticas – são especialmente visíveis nas narrativas do Brasil como a Terra Prometida, a-histórica e pertencente ao reino da Natureza (o “gigante” e o “paraíso”), cujo regente é o escolhido pela divindade para salvar o povo devoto. O governante, nomeado pelo Alto, pode ser tanto o redentor ansiosamente esperado como a provação final antes do grande arrebatamento. Um lugar onde o tempo não flui, preso a um eterno Agora, desde a carta de Pero Vaz até a promessa de sermos o país “do futuro”, repetindo a narrativa da Canaã hebraica, da Idade de Ouro. O Brasil é a dimensão material da ideologia de um retorno a uma utopia.

O mito fundador possui “[...] dimensões antropológica e psicanalítica, impondo um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa, que não permite o trabalho da diferença temporal, e se conserva perenemente presente.” (CHAUI, 1994, p. 3).¹⁰ De forma similar ao processo do recalque, tal passado acaba por repetir-se continuamente, moldando-se às dinâmicas do presente e encontrando “[...] novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.” (CHAUI,

⁹ Essa expressão é mobilizada em uma perspectiva Chauiniana, com base nos elementos da análise de Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, texto no qual o autor hispano-holandês busca mostrar que, a partir da Modernidade, construir estruturas políticas com elementos fundantes que emulem processos e fatores religiosos é, em si, incoerente, violento e aberrante. Se definirmos teologia como interpretação das Escrituras ou de livros sagrados, Chaui (2003) observa que esse processo é, por definição, um exercício de poder, ao estabelecer um conceito prévio de Verdade. Logo, toda teologia é política. Todavia, ao assumirmos que um dos pilares de uma sociedade republicana e democrática é a separação prática entre religião como vida privada e política como vida pública, a presença da teologia como elemento constitutivo de estruturas de poder é, no mínimo, um equívoco. Um exemplo histórico é trazido por Espinosa, ao comparar o estado teocrático hebreu, localizado no tempo e no qual a religião exercia o papel de código de leis, e a religião cristã – caracterizada pela interioridade. Se esta se liga com a política, como no caso dos reis ungidos pelo papa, deixa de ser cristianismo. Uma república necessita dessa separação público-privado, mas, no Brasil, tal associação nunca foi completamente desfeita – assim como em outros países da América. Logo, nunca fomos uma república de forma completa.

¹⁰ A numeração das páginas deste texto de Chaui seguirá a do arquivo original compartilhado pela filósofa com o autor do texto, pois a edição original está esgotada e não é possível ir a uma biblioteca física, devido à quarentena.

1994, p. 3). Um exemplo desse movimento circular está na própria bandeira brasileira, cujo lema positivista, no fundo, tem como mensagem que “[...] é preciso que haja *ordem* para que exista *progresso*, mas esse mesmo *progresso* só pode se dar em respeito à *ordem* estabelecida.” (SIVIERO, 2019, p. 5).

É necessário lembrar que não há a possibilidade, nesta natureza-paraíso denominada Brasil, de um pacto social aos moldes hobbesianos, quando a política nasce como filha do medo. Neste grande “oriente”¹¹, não há sociedade, apenas “povo” e Escolhido. Assinala Chauí (1994, p. 7-8):

Um elemento essencial nessa perspectiva do milênio é a figura do combatente que prepara o caminho de Cristo: recebendo nomes variados, como Papa Angélico, Imperador dos Últimos Dias, o Encoberto, o Encantado (denominações dadas, por exemplo, a D. Sebastião e retomadas por Antônio Conselheiro, entre outros), o pré-salvador surge nas vestes do dirigente messiânico em quem são depositadas todas e as últimas esperanças.

Esse conjunto de ideias opera admiravelmente como ferramenta de pacificação social, ainda que por certo tempo, pois favorece a divisão clara do tecido social em dois campos: aos de cima, os privilégios “em vida” estão justificados por não haver conflito ético ou moral em receber todas as benesses de uma só vez, no paraíso atemporal, pouco importando se, na mesma população, um imenso contingente de pessoas sequer pode sonhar com o momento de receberem a Graça. Para o restante da população, vale a lógica de que, quanto maior a tribulação, maior a recompensa posterior até a chegada do momento em que finalmente seria permitida, a esse povo, a entrada no Paraíso. Ocorre o amálgama entre a narrativa da Providência, a da pátria amada Mãe Gentil (local do *genos*, do clã, e não da coisa pública) que Já É um Paraíso na Terra, e o Messianismo baseado em Joaquim de Fiori, quando, após uma era de tribulações, surgirá o reino de mil anos que antecede a chegada do Céu na Terra. Como Chauí (1994, p. 7) observa,

¹¹ *Oriente*, na referência realçada pela autora, é um símbolo presente na correspondência dos invasores da América, tanto navegantes como evangelizadores, representando tanto o que é distante (Japão, China e locais com os quais os navegadores ambicionam estabelecer comércio) como uma alegoria do Jardim do Éden. Afirma Chauí (1994, p. 4): “A Bíblia, no livro da Gênese, afirma que o paraíso terrestre, que seria de leite e mel e cortado por quatro rios que atravessam toda a terra, localiza-se no Oriente. A partir do relato bíblico, as grandes profecias, particularmente as de Isaías e Daniel, descreveram com detalhes o oriente-paraíso, terra cortada por rios cujos leitos são de ouro e prata, por onde correm leite e mel, em cujas montanhas derramam-se pedras preciosas, habitado por gentes belas, indômitas, doces e inocentes como no Dia da Criação, promessa de felicidade perene e redenção.”

[...] há a divisão do tempo em três eras – do Pai, do Filho e do Espírito Santo [...] e o embate final entre o Anticristo e Cristo, durante a era messiânica, com a vitória de Cristo e a instalação de um Reino de Mil Anos de Felicidade, tempo do fim e fim dos tempos, que prepara o Juízo Final e a instauração do Reino Celeste de Deus na terra, para sempre.

Nesse Brasil imaginado e imaginário, não há distinção alguma entre esferas pública e privada: se o “povo abençoado” tem o “rei justo” escolhido por Deus, o fundamento do pensamento, do *locus* e da *práxis* republicanas – a convivência mediada entre diferenças – é impossível de existir. Tal concepção de mundo só pode gerar uma autocracia. Ao mesmo tempo, resulta em modos de vida, comportamentos e ações devotas por parte do povo, porque exige que este se prepare, pela obediência, pelo ascetismo e pela provação, para o tempo do fim. O messias chega, quando o povo estiver pronto, ou seja, no máximo de seu sofrimento constante.

2.1 AS CARACTERÍSTICAS DO LÍDER POPULISTA

Os elementos desse messianismo à brasileira sempre estiveram difusos e latentes, na sociedade, manifestados no que a autora chama de *poder autocrático*: o poder nas relações pessoais exercido como tutela sobre o Outro e o clientelismo derivado disso, o poder sem mediações cristalizado no Escolhido, a satanização ou a divinização da figura de liderança e a imbricação entre estrutura familiar e estrutura político-social, mantendo o poder parental, permeados pelo mito fundador de uma sociedade paradisíaca e fora da História. O governante é o *Pai* (como Vargas) e a sociedade é uma família, a qual, apesar de seus conflitos, deveria, em tese, manter-se unida e obediente ao pai, nem que seja pela força (ou pelo poder repressor do Estado). Logo, não há classes ou qualquer estrutura social que seja agente de conflito, apenas o mascaramento ideológico da realidade de exploração social.

Tais características do poder autocrático se ajustam admiravelmente, tanto com o discurso religioso que impera no país (seja católico, seja evangélico neopentecostal, ambos conservam as características messiânicas) quanto com o discurso de eficiência e rentabilidade na gestão do Estado, das relações sociais e pessoais, *motto* do neoliberalismo. Além disso, há uma retroalimentação entre esses fatores, que serão melhor destrinchados agora:

- a) O *poder sem mediações* busca demolir as instituições e a estrutura de organização do Estado, para garantir a prevalência do Poder Executivo sobre os demais, transformando o ocupante desse cargo em legislador e magistrado. Sem mediações ou instâncias entre sociedade e governante, suas decisões ganham imediatamente o *status* de “vontade do povo” (um “povo” abstrato e uma “vontade” esvaziada de seu significado), e toda arbitrariedade está não só autorizada, como também legitimada.
- b) O *poder enquanto tutela e favor* se caracteriza como um tipo de política “[...] em que o governante se apresenta como aquele que detém não só o poder, mas também o saber sobre o social e sobre a lei (o significado da lei) e, portanto, priva os governados do conhecimento do mundo sociopolítico, podendo, assim tutelá-los.” (CHAUI, 1994, p. 1). Sem mediações, o governo não mais atende a reivindicações ou concilia conflitos, mas cede favores e monta clientela. Trata-se de tecnocracia: o governo se torna prestador de serviços, que antes eram direitos adquiridos e institucionalizados, podendo controlar a bel-prazer a sua aplicação, o que inclui as próprias leis. A prática do *lawfare*, um uso discricionário da lei, também é um elemento desse tipo de poder.
- c) O *poder parental*, que opera “[...] simultaneamente com a transcendência e a imanência.” (CHAUI, 1994, p. 3). O governante apresenta-se como fora do social, mas somente pode agir estando inserido na sociedade, já que seu poder se dá sem mediações institucionais. O triunfo da vontade do chefe do clã, grupo ou milícia. Um bom exemplo são os candidatos que se colocam contra o *establishment*, porém construíram suas carreiras dentro do sistema, reforçando-o.
- d) O *poder carismático* surge no momento em que o próprio poder e seu ocupante não possuem mais distinção. Nesse caso, o poder necessariamente é despótico, pois é outorgado ao governante por Deus, que é onipotente. Conforme Chauí (1994, p. 2),

[...] o poder encontra-se total e plenamente ocupado pelo governante, que o preenche com sua pessoa porque esta se identifica com o corpo do detentor do poder e com o próprio lugar do poder. O governante populista encarna e incorpora o poder, que não mais se separa nem se distingue de sua pessoa, uma vez que não se funda em instituições públicas nem se realiza através de mediações sociopolíticas.

A figura do governante ou do Soberano ganha uma dimensão jurídico-teocêntrica e uma dupla natureza, a qual concilia o humano e o divino. A lei aplicada por ele é a vontade divina, o que o torna em aparência igual ao povo, mas tem uma natureza mista de humano e divino. O soberano se arvora de símbolos messiânicos e, não sendo uma entidade criada pelo contrato, desde o início exprime a separação total entre Deus e Seu povo. São duas as formulações possíveis dessa figura, para Chauvi (1994, p. 8-9):

A primeira delas, fundada em Santo Agostinho, afirma que, pelo pecado, o homem perdeu todos os direitos e, portanto, perdeu o direito ao poder. Esse pertence exclusivamente a Deus. [...] A segunda fonte jurídico-teocêntrica, sem abandonar a noção de favor, introduz a ideia de que o governante representa Deus porque possui uma natureza mista como a de Jesus Cristo. O governante possui dois corpos: o corpo empírico, mortal, humano, e o corpo político, místico, eterno, imortal, divino. Por receber o corpo político, o governante recebe a marca própria do poder: a vontade pessoal absoluta divina.

No caso brasileiro, que poderia ser de certa forma expandido a outras culturas, essas formulações embasam a ideia do *favor* como elemento motriz das relações sociais. Aqui, favor significa o abandono de princípios, como o da isonomia, em benefício dos critérios de escolha pessoal e os caprichos do representante divino. Os favores concedidos pelo governante (das nomeações de cargos às políticas assistencialistas) são *dádivas*, tais como os dons do Espírito Santo, ocultas em um vocabulário dúbio, como o “mérito” ou o “prêmio”, os quais apontam para a confluência entre o ascetismo e o esforço individual com a Vontade do outorgante.

A autora observa a curiosa etimologia do termo *populismo*: o radical *populus* refere-se exatamente a quem fica fora da equação de poder enunciada pela palavra. No fundo, pode-se pensar que o próprio conceito de povo é o signifiante vazio ao qual Laclau alude, e não as palavras de ordem das demandas. Assim como o corpo duplo do governante, há uma cisão entre o singular e o geral: enquanto o “povo”, massa indistinta de governados, é geral, os favores são concedidos a singulares e particulares.

O próprio processo eleitoral acaba por reproduzir tal lógica: se a voz do povo é a voz de Deus, a escolha das urnas não é a vontade da população, mas a expressão da vontade divina. O líder populista é legitimado e normalizado (ainda que de forma ideológica, por um simulacro de processo eleitoral). O

mito fundador alimenta, no presente, a face autoritária do poder, ao reforçar a natureza divina do governante. A ideologia retroalimenta, via passado mítico, a manutenção das imagens míticas que permitem o controle político e a própria estrutura organizativa da sociedade brasileira, autoritária, violenta, antidemocrática, hierarquizada e desigual: “[...] a estrutura e organização da sociedade brasileira reitera, alimenta e repete a mitologia, porque este é um dos fundamentos da própria forma assumida por nossa sociedade.” (CHAUI, 1994, p. 10).

2.2 O DILEMA DAS RELAÇÕES SOCIAIS NO BRASIL E O NEOLIBERALISMO COMO VONTADE DE DEUS

O amálgama entre a lógica do favor, as relações clientelistas e a rígida hierarquia social mascarada pela ideologia da Pátria Amada Mãe Gentil e do governante Pai de seus filhos (o povo) instaura a polarização entre mando e obediência nas relações pessoais e sociais brasileiras (a frase “manda quem pode, obedece quem tem juízo” é lapidar, nesse sentido). Como nunca ocorreu completamente a abolição do poder divino em prol do poder social secular, o triedro mito fundador, governante divinizado e ausência de História gera, para Chauí (1994, p. 10), a

[...] impossibilidade de efetuar a ideia liberal da política como pacto ou contrato (pois a condição do contrato é a igualdade entre as partes); impossibilidade de realizar a política democrática baseada nas ideias de cidadania e representação – esta é substituída pelo favor, pela clientela, pela tutela, pela cooptação ou pelo pedagogismo vanguardista; impossibilidade de visualizar a ideia socialista de justiça social, liberdade e felicidade.

A alternativa de uma democracia plena, a qual pode barrar o clientelismo e o autoritarismo, encontra-se bloqueada, nesse quadro, pela articulação entre um regime semiteocrático a uma democracia imperfeita (tutelada pelo capital financeiro e por uma estrutura oligárquica) e um neoliberalismo de fachada (com discurso liberal e prática cartelizantes). Chauí utiliza a filosofia de Lefort para apontar que a desintegração das diferenciações entre poder e lei, lei e saber social e poder e governante se desfazem, acarretando o preenchimento das instâncias de poder e a identificação plena entre a máquina do Estado e o corpo governante que a opera.

Chauí acompanha o pensamento lefortiano de que a democracia é, antes de tudo, formação social. A democracia nasce, quando se apaga a transcendência de fundamento do poder, no processo de desincorporação do poder: a distinção entre lugar do poder e o exercício da autoridade. O poder democrático é um lugar sempre vazio, porque não há uma comunidade orgânica, indivisa e unificada que seja sua expressão. Ninguém pode enunciar o discurso do poder (discurso em bloco): a sociedade é divisão. E é dessa divisão que a ideologia nasce, porque se produzem discursos que expressam e salientam essa divisão. Ontologicamente, o ser do político abre uma dialética entre o desejo positivo dos grandes e a negativa dos pequenos – o conflito. Este é uma dialética sem síntese.

O sentido do poder não se esgota nas instituições: a própria dimensão simbólica do poder põe seu negativo, sua unificação imaginária em ação. Mas persiste o desejo excessivo de atribuir ao poder a transubstanciação da divisão social. O totalitarismo é um efeito possível da recusa da indeterminação democrática, é a realização imaginária dolorosa da concretização do desejo de união social.

Porém, o autoritarismo populista social brasileiro se constitui a partir de formas bem definidas: o privilégio e a carência. Por exemplo, a miséria é o que se tem de pagar aqui até a chegada do profeta e depois de Cristo. O que o povo busca não é poder, mas sim justiça e felicidade: a alegria do retorno ao paraíso perdido. Para a classe dominante, embebida na ideologia providencialista, o poder é seu direito natural, legitimado no ufanismo e no patriotismo; no rumo para o destino manifesto há, de um lado, a carência absoluta do povo, o qual necessita até do mínimo possível para sobreviver e, do outro, o privilégio absoluto, que detém todo o poder e influência política e econômica sobre a massa dos desprivilegiados.

A forma do privilégio é visível nas oligarquias existentes no meio do capitalismo brasileiro, voltadas para a manutenção e expansão do particular. Os objetos e fatos sociais não podem virar direitos, pois deixariam de ser privilégios. Dialeticamente, as carências da sociedade seguem a mesma relação, o que determina, por exemplo, a violência da repressão da luta por direitos sociais, no país. O evento social não pode deixar de ser privilégio ou carência. Dessa maneira, o autoritarismo se sustenta, uma vez que, ao fazer política, o grupo privilegiado apenas cria instâncias e mecanismos que reforçam, *reformam* (no sentido de se adaptar a contingências e novas demandas), incrementam seu poder: “[...] a carência (popular) espera ser preenchida e

suprida pelo governante; o privilégio (dominante) espera ser conservado pelos favores do governante.” (CHAUI, 1994, p. 11).

Por repetir o mecanismo populista de diversas formas, o Brasil é lugar especialmente frutífero para o neoliberalismo, o qual operará como uma ideologia das ideologias que justificam o processo: o encolhimento do espaço público e o aumento do espaço privado alimentam a matriz teológica do poder, por meio de espetáculos e simulacros de cidadania e política. Chauí (1994, p. 12) interroga:

O que pode favorecer melhor uma matriz teológico-personalista do poder do que uma ideologia do tipo neoliberal? A ideologia neoliberal alimenta tudo aquilo que está presente na matriz teocrática e na matriz teológica do poder, isto é, a noção de personalidade e subjetividade como centro do poder, a indiferenciação entre público e privado, o narcisismo do governante, a política com espetáculo, mistério, transcendência e saber acessível somente aos iniciados, os competentes.

É característica fulcral do funcionamento da economia neoliberal que os trabalhadores sejam penalizados pela fragmentação da produção, a obsolescência das qualificações, o desemprego estrutural e o desmanche dos referenciais sociais, da ação e do trabalho, criando uma atmosfera constante de humilhação, opressão e injustiça. Esse *ethos* acabaria, baseando-se no pensamento de Chauí, por permitir a ascensão de um conjunto ideológico milenarista, pois as classes populares, alijadas dos referenciais de segurança social, somente encontram segurança no Deus Mercado. As noções de Graça, Redenção e Salvação ganham um novo léxico e metamorfoseiam-se em certas imagens, como as do “empreendedor de si”, o “vencedor”, a “meritocracia”, a “livre concorrência”, a “competição” e outras de mesmo jaez. A teopolítica populista à brasileira apropria-se da onipotência divina e a aplica, como em uma aposta, no “candidato mais bem posicionado para ganhar”, na divisão constante das relações sociais (reunidas somente pela fé) e no mercado financeiro. Em comum, as palavras desses seres imaginários são tomadas como verdades absolutas e incontestáveis.

3 MODOS DE POLÍTICA, MODOS DE VIDA: AS INSTITUIÇÕES NÃO FUNCIONAM NORMALMENTE

Ao olharmos mais de perto as estruturas teóricas apresentadas pelos dois pensadores, certas questões parecem exigir mais atenção, principalmente

ao aplicarmos suas lógicas à análise do fenômeno populista, na América Latina. Se é possível ver uma aproximação conceitual entre eles, ao observarem o populismo como o apagamento das estruturas de mediação nas relações entre o povo e o líder – e esse ponto, em específico, é fulcral em ambos os conceitos de populismo dos autores –, a diferença existente nas formas pelas quais esse apagamento ocorre nos leva a refletir sobre a dinâmica interna entre populismo e democracia.

Ao se pensar o populismo como teoria da configuração do sujeito político, é preciso pensar que seu *modus operandi*, segundo Laclau, estabelece o momento instituinte e destituente do político, de cristalização e dissolução de relações e sistemas sociais, o que impacta na definição do que é a política, a qual passa a ser a instância da administração desses processos. Já os sujeitos políticos, originados parte dentro da ordem, parte às suas margens, seriam os agentes capazes de questionar a ordem e construir a legitimidade das transformações sociais. Porém, qual o alcance dessa postulação?

Para Laclau, o populismo é elemento constitutivo inclusive do processo democrático, ainda que recaindo por vezes em momentos de desejo ou prática de ruptura da dita institucionalidade. Bastaria, por conseguinte, um funcionamento institucional eficaz, com o atendimento das demandas latentes em uma sociedade, para termos um antídoto contra a tentação autoritária da qual o populismo, de maneira geral, é tantas vezes acusado? A História demonstra que não. Corre-se o risco permanente de que, pelo fato de esse mecanismo de representação política abranger simultaneamente representantes e representados, não existindo vontade geral ou essência coletiva transcendente a esses agentes, haja certa dificuldade no estabelecimento de qualquer limite ou subordinação alheia a seus próprios ditames, por não ser evidente a quais vontades ou interesses os representantes devem se submeter ou que tipo de controle a população pode e deve exercer sobre eles. O critério que define o valor da legitimidade da razão populista estaria restrito à representação particular da célula líder-seguidores. Se há uma dimensão produtiva nisso, também se corre o risco de que o líder, supondo ou crendo ter uma identidade substantiva com a população, acabe por afastar-se cada vez mais dela, agindo em seu nome como bem quiser.

Esta é uma preocupação evidente na teoria de Chauí que não parece encontrar correspondência no autor argentino. Para ela, com base em Espinosa, o cerne teológico-político que move o populismo é incompatível com a democracia ou com o republicanismo (ainda que estes, evidentemente,

não sejam sinônimos). Segundo a autora, em uma dinâmica populista, não há institucionalidade pressuposta, pois esta é um corpo estranho às relações entre o Alto e o Baixo. No exemplo brasileiro, tão importante para nós, a política populista sequestra a estrutura institucional – pela prática do favor –, mas simultaneamente a compõe desde a origem e a utiliza para sua perpetuação, inclusive quando os sujeitos driblam a instituição, por meio da concessão de tais favores, ou quando a instituição se torna o centro de tal distribuição.

Ambas as teorias parecem funcionar de modo dialético, em muitos momentos, apesar de suas discordâncias. Se Laclau busca por certa universalização metodológica do populismo, a qual só existe com um conjunto de práticas político-discursivas que constroem o sujeito popular, sendo condição para o surgimento desse de acordo com Chauí, a fronteira “bem X mal” – ou, por equivalência, a definição entre *nós* e *eles*, postulada por Laclau – já estaria esboçada a partir do momento em que a narrativa messiânica, presente desde a invasão do continente, começa a ser elemento constitutivo da própria noção do que é a América Latina, com sua narrativa cunhada, desde o princípio, pela divisão entre Luz e Trevas, herdada de portugueses e espanhóis.

Ainda para Laclau, a lógica desta divisão social é estabelecida pela criação de uma cadeia de equivalências entre uma série de demandas particulares. Há similaridades com a forma de aglutinação discursivo-social levantada pela pensadora brasileira, sendo este um ponto, digamos, *operacional* na metodologia populista. Porém, a criação dessa cadeia pode dar-se em um terreno fundamentalmente ideológico, embora não necessariamente vinculado a questões de classe. Fatores como controle de narrativas e mídia não podem ser ignorados, na formação da cadeia de equivalências, a qual corre sempre o risco de não ser equivalente, já que o jogo de forças de uma sociedade – relações políticas, econômicas, religiosas, culturais, etc. – direcionaria o sentido dessa cadeia. Nesse sentido, Chauí reforça que a prática populista seria um meio de manutenção e aprofundamento do poder das classes, que, tradicionalmente, já comandam a realidade brasileira e sul-americana.

Como essas equivalências somente ocorreriam e se consolidariam pela emergência de um elemento (demanda, discurso, palavra de ordem, líder) que dariam coerência à cadeia, imbuindo-a de um senso de totalidade, ou um significativo vazio, nos termos lacanianos recuperados por Laclau, é preciso lembrar o caráter recorrente que o populismo assume, no chamado Sul do mundo. As palavras – e ideologias, não nos esqueçamos – retornam repaginadas,

mas mantêm sua essência tão presente no imaginário latino-americano e brasileiro, conforme Chauí: família, fé, retorno ao Paraíso e à ordem etc.

A chave, para a pensadora, está na dimensão psicanalítica do retorno do mito, a lógica do que é velho retornando como novo. No caso brasileiro, a já citada questão da volta ao Éden e da divinização ou satanização da figura política se repete: é um elemento central com nomes novos. Em suma, um fluxo político em eterno retorno do mesmo. O significante vazio seria, por isso, não o *fim* do processo populista, como a leitura tradicionalmente feita sobre Laclau aponta, ou seja, a cristalização do processo até que o fluxo provoque mudanças no tecido socioinstitucional, mas seu *início*, pela existência *a priori* de um espaço estranho e impossível de ser preenchido no imaginário político de populações inteiras, no Cone Sul, a partir de suas experiências concretas?

O próprio Laclau irá apontar posteriormente a insuficiência da separação rígida esboçada pelo uso anterior, em sua teoria, do conceito dos significantes vazios¹² como delimitadores dos campos dicotômicos estáveis de “nós X eles”, os quais acabariam por restringir a possibilidade da multiplicidade – assim como obscurecer nossa visão a respeito do risco do sequestro das demandas por atores políticos autoritários:

Nosso modelo de significantes vazios. Chegou o momento de eliminá-lo. Até agora presumimos que cada demanda não atendida pode incorporar-se à cadeia de equivalência que é constitutiva do campo popular [...]. Enquanto as demandas individuais são reforçadas por meio de sua inscrição de equivalência, a cadeia como um todo desenvolve uma lógica própria, que pode levar a um sacrifício ou a uma traição dos objetivos dos elos individuais. (LACLAU, 2013, p. 208, grifo nosso).

O *modo* (ou modos) *de vida* populista, portanto, pode ser entendido como a relação possível entre tais fatores. Isso não quer dizer que, aqui no Brasil ou na América Latina, *somente exista* esse modo de vida, mas que este tem um significativo peso na produção de um pensamento e de um conjunto de práticas na sociedade (o que abarcaria, por exemplo, a produção intelectual e cultural) que ecoa, à sua forma, tais elementos providencialistas e messiânicos – ou a disputa de significado destes, da poesia de Olavo Bilac à busca por alternativas político-sociais embebidas na ideia da redenção dos oprimidos, como em Canudos, ou

¹² Laclau propõe a ideia dos significantes flutuantes, nos quais se dá um deslocamento dos significados possíveis de um termo (p. ex.: “povo”), que gerará uma disputa de significações envolvidas nesse termo. Isso seria uma alternativa para resolver o fato de que, na prática, há momentos nos quais a fronteira dicotômica *nós X eles* se desfaz.

do resgate neorousseauiano por uma vida mais simples, paradisíaca, de retorno à Terra. Esse caráter flutuante do processo populista é um dos principais pilares teóricos trazidos à discussão por Chaui, e que não pareciam encontrar diálogo com a interpretação corrente da teoria laclauiana.

Vale salientar que a postura salvacionista não é, necessariamente, desejada apenas pelos crentes na divindade judaico-cristã ou em qualquer outra que contenha certo nível de sincretismo com essa tradição. A ideia de buscar em elementos extramundo, no sobrenatural, no utópico, do originário ao cósmico e epistêmico-cosmológico, as chaves para a vida nessa sociedade e, que por meio da ação de tais elementos, a nossa realidade fática seria *redimida* em algum nível, notadamente político, é deveras sedutora. Trata-se aqui de uma disposição pessoal e cultural, ou de um *ethos*, o qual tem em si o elemento salvacionista que estaria entranhado nas formas de pensamento, reflexão e discurso cotidianas, políticas, econômicas e culturais. É singular observar que essa postura opera de modo simultaneamente transcendente (pela projeção/desejo de um futuro paradisíaco que resgataria, em algum nível, a ideia do Éden ou da vida em comunidade antes da chegada do invasor) e imanente (pois é mobilizada a partir das contradições que perpassam a sociedade, muitas vezes em função de eventos singulares que operam como aglutinadores de demandas diversas reprimidas nos agentes sociais) ao próprio discurso que estruturaria a prática populista.

Ainda que Laclau pense o populismo como uma questão discursiva, que, como tal, operaria para além das particularidades de uma formação social determinada, é preciso considerar, adotando uma perspectiva dialógica¹³, que a formação do próprio discurso dificilmente pode ser isolada do tecido social no qual esse discurso opera. Não é possível pensar que uma demanda cuja solução seja negada a um segmento social – o processo da formação dinâmica de equivalências – seja somente abstrata ou discursiva. A demanda é gerada por um evento material que se imbrica à própria forma e verbalização da reivindicação.

¹³ Se o discurso é, para Laclau e Mouffe, relacionado às práticas articulatórias, essa posição implica a rejeição da divisão entre discursivo e não discursivo, o que traria consequências severas ou até a impossibilidade da definição de certos conceitos e ideias, como sociedade, sujeito, individualidade ou pessoa. Comungamos, aqui, da visão dialógica de Bakhtin e Volochinov de que sujeitos, discursos e individualidades estão em perpétuo entrecruzamento e diálogo. O conflito constante entre esses fatores é fruto e causa do próprio tecido social onde se dão, não sendo possível dissociar (e não se trata aqui de determinismo, porém, de imbricação) decisões e atos de fala e ação dos contextos sócio-históricos onde são tomadas. Podemos afirmar que ocorre um processo dialético entre o sujeito e o social, ou entre a consciência individual e as relações sociais.

O significante vazio laclauiano, agora forçosamente perpassado por elementos constitutivos da sociedade, poderia, por conseguinte, ser provocativamente denominado, em um prisma Chauiniano, como a busca por um deus ausente, ou o *locus* no qual ocorre a *projeção dos desejos* mutáveis daqueles que o cultuam (ou seja, das demandas abstratas que se aglutinam nas palavras de ordem e nas pulsões políticas), em um horizonte utópico de transformação da sociedade. Porém, esse horizonte sempre voltaria seus olhos para um passado idealizado, o retorno a um tempo sem sofrimento e angústia.

Pensando no Brasil, esse passado é um tempo quando o verde das florestas, o ouro do amarelo, o azul do céu e o branco da paz e da fé embrulham uma sociedade, que, embora tenha reconhecido sua origem conflituosa e opressora, poderia estabelecer um horizonte de funcionamento somente com rearranjos de suas forças, discursos e elementos formativos internos. Supor que, no nosso caso, fatores estritamente racionais orientam a produção e a aglutinação das demandas (ou mesmo que os fatores emocionais mobilizados poderiam, com seu atendimento institucional, permanecer em suspenso) seria subestimar as pulsões conflituosas e violentas que atravessam, de cima a baixo, a constituição das relações sociais do “povo” brasileiro.

MAESO, B. E. A. In search of absent gods: the populist way of life in Laclau's and Chaui's point of view. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 49-72, Out./Dez., 2021.

Abstract: Understanding Latin-American politics implicates in defining its peculiarities regarding political forms amiss considered more developed by hegemonic central nations. A key concept for this process is that of populism. According to Ernesto Laclau, it can be defined as a political technique in which multiple social demands crystallize tentatively in slogans or in the figure of a leader, not depending on ideological alignment. On the other hand, Marilena Chaui identifies a concrete affinity between populist practices and social issues in a society, focusing on the so-called “founding myth” of Brazilian society and its prevalence in the imaginary. This article presents similarities and differences between forms of analysis of Latin-American politics by the aforementioned authors in order to trigger answers to questions such as: why does populism seem to fit so perfectly to Southern Hemisphere realities? Would it be more than a government practice system, but a way of life that is pervasive in political, economic, social and cultural institutions in Latin-American communities? To which extent the search for political and intellectual alternatives to the false messiah embodied in the populist leader is not resorting to the messianic logic that it is supposed to counter?

Keywords: Latin America. Brazil. Laclau. Chaui. Populism.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena de Souza. Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados. *In*: DAGNINO, E. (org.). **Anos 90**: Política e Sociedade No Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa**: uma filosofia da Liberdade. São Paulo: Moderna, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Sobre o Populismo no Brasil. Conferência. *In*: COLÓQUIO INTERNACIONAL CLAUDE LEFORT: a invenção democrática hoje, 16 out. 2015. São Paulo. **Anais** [...], São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

GOMEZ, Alvaro. Una discreta diferenciación entre la política y lo político y su incidencia sobre la educación en cuanto a la socialización política. **Reflexión Política**, v. 5, n. 9, 2003. Disponível em: <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/749>. Acesso em: 10 jun. 2021.

LACLAU, Ernesto. Populismo: ¿qué nos dice el nombre? *In*: PANIZZA, Francisco (org.). **El Populismo como espejo de la democracia**. Buenos Aires: FCE, 2009. p. 51-70.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto. **A Razão Populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

PEREIRA, Gilberto Braga; SANCHIS, Isabelle Paiva; MOREIRA, Ledy Rodrigues. Sujeito, Sociedade e Discurso. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 62, n. 2, p. 2-13, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672010000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 04 mar. 2021.

PINTO, Céli. Ernesto Laclau: da Democracia Radical ao Populismo. **Revista e-Legis**, Brasília, n. 24, p. 22-38, set./dez. 2017.

RETAMOZO, Martín, La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción. **Estudios Políticos**, novena época, n. 41, p. 157-184, maio/ago. 2017.

SANTOS, Samuel, A revisão do conceito de populismo por Ernesto Laclau: estratégias para a criação de um povo. **Teoria & Pesquisa - Revista de Ciência Política**, v. 24, n. 2, p. 144-148, jul./dez. 2015.

SIVIERO, José Marcelo. Populismo segundo Marilena Chauí: mito fundador e degradação da temporalidade. Comunicação. *In*: CICLO DE ESTUDOS SOBRE POPULISMO. GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS. 15 out. 2019, São Paulo. **Anais** [...], São Paulo: FFLCH/USP, 15 out. 2019.

Recebido: 19/7/2020

Aceito: 03/5/2021

COMENTÁRIO A
“EM BUSCA DO(S) DEUS(ES) AUSENTE(S): O MODO DE VIDA
POPULISTA EM LACLAU E EM CHAUI”

Marilena de Souza Chaui¹

Referência do artigo comentado: MAESO, B. E. A. Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chaui. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 49-72, 2021.

Estou em total concordância com o artigo de Benito Maeso (2021), pela cuidadosa e original interpretação dos textos por ele comentados. Apenas tomo a liberdade de fazer um pequeno *aggiornamento* sobre o populismo brasileiro.

No dia 6 de janeiro de 2019 – Dia de Reis, no calendário cristão –, numa cerimônia na Igreja Universal do Reino de Deus, o pastor Edir Macedo ungiu o recém-empossado presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, num gesto semelhante à unção papal do rei medieval, que lhe conferia um corpo místico imortal e transcendente: seu corpo político, pelo qual se tornava Marido da terra e Pai da justiça.

Com Messias Bolsonaro, ressurgiu a presença político-ideológica da bandeira nacional e a referência à “pátria amada”, unidade indivisa que permite mobilizar argumentos racistas, homofóbicos, misóginos e religiosos,

¹ Professora Emérita da FFLCH da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-4199-1632>. E-mail: 1ms Chaui@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.05.p73>



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

transformando medos, ressentimentos e ódios sociais silenciosos em discurso do poder e justificativa para extermínios. Seu populismo pode ser resumido em alguns traços: põe fim na social-democracia, com a privatização neoliberal dos direitos sociais, agora como serviços regidos pela lógica de mercado; põe fim na democracia liberal representativa, apresentando-se como único representante do verdadeiro povo, com quem se relaciona diretamente, por meio das redes sociais, operando sem mediação institucional e pondo em dúvida a validade dos parlamentos políticos e das instituições jurídicas, açulando manifestações contra ambos; como Pai da Justiça, busca o controle total sobre o judiciário, graças a dossiês sobre problemas pessoais, familiares e profissionais de magistrados, aos quais oferece “proteção” em troca de lealdade completa; como Marido da terra, considera-se divinamente autorizado a estuprar o meio ambiente.

REFERÊNCIA

MAESO, B. E. A. Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chauí. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 49-72, 2021.

Recebido: 29/5/2021

Aceito: 03/6/2021

COMENTÁRIO A
“EM BUSCA DO(S) DEUS(ES) AUSENTE(S): O MODO DE VIDA
POPULISTA EM LACLAU E EM CHAUI”: POLÊMICO POPULISMO

*Homero Santiago*¹

Referência do artigo comentado: MAESO, B. E. A. Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chaui. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p.49-72, 2021.

Não é tarefa fácil desvendar o sentido do conceito de populismo. Seu amplo emprego no debate político parece inseparável da descida à vala da opinião e da polêmica; o termo costuma prestar-se prioritariamente à ofensa nua e crua: “populista” é sempre o outro, aquele que não pensa como eu penso e não toma as decisões que acredito corretas; destarte, a espessura da palavra resulta similar à de “ateu”: é simplesmente aquele que não acredita no nosso deus – pronto e acabou. Tratar-se-ia de mera deformação de um uso inicialmente rigoroso? Aparentemente não. Desde sempre polissêmico e controverso, é como se o conceito tivesse sido forjado para isso mesmo, com vistas ao aguerrido embate político no qual a desqualificação do adversário, às vezes, interessa mais que pacatas ponderações compreensivas; só num segundo momento, “populismo” teria sido introduzido no mundo mais ameno dos conceitos acadêmicos, sem, porém, despir-se inteiramente da verve polêmica original (FERREIRA, 2001).

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.
 <https://orcid.org/0000-0002-0610-9993>. E-mail: homero@usp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.06.p75>



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

É assim que volta e meia ainda topamos com a fórmula “República Populista”, para designar – depreciativamente, *of course* – os anos entre 1945 e o golpe de 1964 (isso quando não se incluem aí os anos Vargas), numa extrema vulgarização de estudos da melhor cepa acadêmica e que são hoje clássicos das ciências sociais brasileiras, como é o caso dos trabalhos sobre o tema – muito influentes na década de 70 do século passado – de Octavio Ianni (1968) e Francisco Weffort (1978). A força da ideia atua igualmente fora de nossa tradição, e pode orientar um historiador formado no Velho Continente (ZANATTA, 2017), o qual, analisando a América Latina, faz do populismo uma espécie de *passé-partout* teórico capaz de enquadrar explicativamente boa parte das antigas e sempre atuais mazelas da região. Desde o início, sob o signo do vínculo entre teologia e política, aqui folgadoamente se teria cedido à tentação populista que ainda configura um mundo que se debate entre os efeitos da formação deficitária e democracias persistentemente claudicantes.

O sucesso, todavia, nunca eximiu o conceito de críticas. Pelo contrário, sempre houve reação a um enquadramento histórico tendente à visada teleológica e que acaba desconsiderando as particularidades produzidas pelo processo histórico capitalista (afinal, é isso mesmo que está em jogo), em sua miríade de variações locais, especialmente em regiões periféricas: seríamos atavicamente populistas, porque não tivemos classes sociais maduras, faltaram-nos movimentos sociais organizados e o estabelecimento de relações formais claras, e assim por diante; quer dizer, somos populistas, porque não conhecemos uma formação nacional como a europeia. Além disso, a noção de populismo amiúde se acompanha da certeza de que o líder populista é aquele que, espertamente, busca identificar-se ao povo como subterfúgio para comandá-lo e conduzi-lo contra seus próprios interesses; ou seja, o povo figura sempre como o bocó inerme da história. Embora essa seja uma caricatura dos piores usos do conceito de populismo, ajuda ainda assim a entender por que alguns estudiosos acharam por bem abandonar a ideia ou, mais radicalmente, lhe declararem guerra.

Disso provêm, parece-me – e sublinho que o digo à guisa de leitor interessado nessa literatura, mas desarmado de conhecimento especializado –, alguns trabalhos recentes bastante sugestivos: aquele mencionado livro de Ferreira (2001), os volumes da revigorante (ao menos para o entendimento de um leigo) história do Brasil republicano organizada por Ferreira e Delgado (2018), a ampla e instigante análise do “trabalhismo” por Angela de Castro Gomes (2013). Em todos esses casos, a categoria populismo é sistematicamente

rejeitada à guisa de noção que, produzida desde o alto, reproduz justamente um ponto de vista sobranceiro incapaz de perceber que as classes baixas ou *working class* (para dizer como E. P. Thompson), os *de baixo*, em suma, não são apenas joguetes nas mãos de líderes; se, por um lado, são manipulados, por outro, sabem também manipular a manipulação, às vezes inclusive conseguindo instituir coisas novas e conformes aos seus anseios (a legislação trabalhista, por exemplo), numa dialética que, uma vez livre da mácula populista, pode ser mais bem investigada em sua original e decisiva ambiguidade.

Todo esse introito tem por função primeira destacar o mérito do ensaio de Maeso (2021), ao enfiar a mão no vespeiro teórico e, ousadamente, não só convocar dois nomes de primeira grandeza do pensamento político latino-americano, deslocando assim o conceito de populismo do vácuo semântico do polemismo, como pretender revigorá-lo, por meio das possibilidades trazidas pelo cotejo minucioso desses pensadores. Em meu entendimento, o objetivo final do Autor está, para lá da descoberta de eventuais divergências, na recalibragem conceitual a partir das perspectivas de ambos. Essa operação ocupa as páginas finais do texto e, não por acaso, salienta-se ali a questão geral que gostaria de propor. Sem entrar em maiores detalhes, impossíveis neste espaço, tento esboçá-la a partir de um argumento específico.

Provavelmente, Laclau foi quem mais longe seguiu num esclarecimento teórico do conceito de populismo. Entretanto, para torná-lo o digno nome de uma lógica da política, teve de pagar um custo alto: como lógica geral, o populismo resulta aplicável a tantos casos que sua relevância para o entendimento de situações determinadas diminui significativamente. Noutras palavras, o que se ganha no atacado perde-se no varejo, a tal ponto que não me parece absurdo perguntar se o populismo, tal como entendido por Laclau, ainda teria algo de especificamente conectado ao “Sul” do mundo. Daí ser tão oportuna a tentativa do Autor de introduzir no populismo laclauiano a consideração de aspectos sociais determinados (religião, formação nacional, atividade econômica etc.). É o que ele propõe, por exemplo, relativamente a essa categoria central de Laclau, que é o “significante vazio”. Uma vez que “a formação do próprio discurso dificilmente pode ser isolada do tecido social no qual este discurso opera”, convém conceber tal significante como “perpassado por elementos constitutivos da sociedade” e lê-lo, “em um prisma chauiniano”, como um *locus* de “projeção dos desejos”, “demandas abstratas que” – *entretanto*, eu intercalaria aqui – “se aglutinam nas palavras de ordem e nas pulsões políticas”.

Ora, segundo Chauí, esses desejos, essas demandas se enraízam essencialmente numa formação social determinada. No momento em que são introduzidos nas categorias de Laclau, não perdem estas exatamente o que tinham de mais vigoroso, ou melhor, não se tornam incompatíveis com o programa de uma *razão* (no sentido forte que parece pretender o argentino e que é inseparável de certa *pureza*, no sentido em que se fala kantianamente de razão pura) populista? O aspecto universal de uma lógica discursiva que objetiva explicar a produção de todo “sujeito-povo” possível deixa-se atravessar (sem sofrer descaracterização) por “elementos constitutivos” de *uma* sociedade? E se, alternativamente, esses “elementos” forem concebidos como pertinentes a qualquer sociedade possível, não recaímos na abstração que se buscava contornar?

É desnecessário mais insistir. Minha dúvida geral, que espero tenha ficado mais ou menos clara, concerne basicamente à tensão entre um ponto de vista que pretende o universal para descer ao singular e um ponto de vista que, sem abrir mão do universal, só pode dele aproximar-se, a partir do singular. Resolver essa tensão, creio, é passo primordial para conferir validade e eficácia teórica ao conceito de populismo – se é que vale a pena, claro; coisa de que, admito, não estou inteiramente convencido, pelas dificuldades mesmas apresentadas a título de introito.

REFERÊNCIAS

- FERREIRA, J. (org.). **O populismo e sua história: debate e crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (org.). **O Brasil republicano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 5 v.
- GOMES, A. de C. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- IANNI, O. **O colapso do populismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- MAESO, B. E. A. Em busca do(s) deus(es) ausente(s): o modo de vida populista em Laclau e em Chauí. **Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 4, p. 49-72, 2021.
- WEFFORT, F. **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- ZANATTA, L. **Uma breve história da América Latina**. São Paulo: Cultrix, 2017; versão eletrônica.

Recebido: 15/5/2021

Aceito: 18/5/2021

LEVINAS ET LE SOCIALISME LIBERTAIRE

*Cristobal Balbontin-Gallo*¹

Résumé: Dans *Autrement qu'être* Levinas introduit la notion d'“an-archie”, pour désigner un ordre de sens immémorial aussi bien que dans un sens politique, qui fait de la place à une puissance de révolte issue de l'éthique. Désormais, la mise en place de l'ordre de sens politique ne permet plus d'englober ni d'épuiser la socialité issue de cette expérience intersubjective. Dans cette revendication anarchique de la socialité de l'humain Levinas rejoint donc quelques présupposés du socialisme et le judaïsme libertaire en Europe. Il s'agit donc de déceler les possibles points de rapprochement et de croisement, qui apparaîtront d'une façon souvent inattendue pour une certaine orthodoxie levinassienne.

Mots clés: Socialisme. An-archie. Judaïsme. Libertaire. Levinas.

INTRODUCTION

Dans le texte *La trace de l'autre* paru dans la revue *Tijdschrift voor Filosofie*, de 1963, Emmanuel Levinas écrit:

La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. C'est pour cela aussi qu'elle devient la philosophie de l'immanence et de l'autonomie ou, athéisme. Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques, est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures, retournant chez soi comme Ulysse

¹ Professeur auxiliaire de la Universidad Austral de Chile, Valdivia – Chile. Chercheur associé à l'Institut des Recherches Philosophiques (IRPh) de l'Université Paris-Nanterre. Docteur en Philosophie de l'Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main et la Université Paris-Nanterre.  <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>. E-mail: cbalbonting@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.07.p79>



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

qui, à travers toutes ses pérégrinations, ne va que vers son île natale. La philosophie qui nous est transmise attribuée à ce retour non seulement la pensée théorétique, mais tout mouvement spontané de la conscience. Non seulement le monde compris par la raison cesse d'être autre car la conscience s'y retrouve, mais tout ce qui est attitude de la conscience, c'est-à-dire valorisation, sentiment, action, travail et, d'une façon plus générale engagement, est en derrière analyse conscience de soi, c'est-à-dire identité et autonomie. La philosophie de Hegel représente l'aboutissement logique de cette allergie foncière de la philosophie. (LEVINAS, 2001, p. 263).

Pourtant c'est bien aussi l'État hégélien qui est visé dans cette critique de l'économie totalisante qui mobilise la pensée métaphysique. En effet, chez Hegel, la médiation de l'État ne consiste qu'à s'extraire de la violence des points de vue particuliers pour laisser place au point de vue objectif et universel. Or pour Levinas il s'agit, au contraire, d'une violence faite à l'autre au nom d'un système de la totalité qui cherche à englober la singularité concrète de l'homme dans l'universel. D'où le fait que la marche de l'État ne puisse être séparée de la marche de la Raison dans l'histoire, qui cherche sur son parcours à surmonter toute différence particulière dans le *logos*. Dès lors, la réalité concrète des individus ne devient que le terrain de mise à l'épreuve du rationnel jusqu'à sa réalisation ultime où tous les points de vue sont synthétisés dans l'État et où l'universel fait du particulier une ruse pour revenir à lui-même. Il s'agit en arrière-plan de la réalisation libre de l'*esprit* comme autosuffisant à lui-même, où l'accomplissement métaphysique de l'ensemble du réel dans le rationnel n'est autre chose que le mouvement de la vérité, de la mise en adéquation de l'être et la pensée.

Or, malgré cette critique de l'État, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas fait de la place au politique par l'entremise de la figure du tiers. Cependant cette mise en place du politique chez Levinas ne retranche en rien les mesures de prévention et les avertissements faits par le philosophe dans *Totalité et infini* à l'égard du lexique totalisant qui caractérise le politique. Ainsi, dans *Autrement qu'être* Levinas introduit aussi la notion d'anarchie, non seulement pour faire référence à un ordre de sens immémorial dans la trace de l'autre en soi, mais aussi pour faire référence à l'anarchie dans un sens politique qui revendique un désordre, voire une puissance de révolte issue de la socialité éthique que l'expérience du visage réveille à l'égard de la politique. Désormais, la mise en place de l'ordre de sens politique ne permet plus d'englober ni d'épuiser la socialité issue de cette expérience intersubjective. Dans cette

revendication an-archique de la socialité de l'humain face à l'abstraction de l'homme dans des institutions objectives du social, Levinas rejoint donc quelques présupposés du socialisme libertaire, dont il s'agit de déceler les points de rapprochement et de croisement, qui apparaîtront d'une façon inattendue pour une certaine orthodoxie levinassienne.

1 LEVINAS CRITIQUE DE L'ÉTAT

Un des sujets centraux dans *l'Etoile de la rédemption* de Franz Rosenzweig est la condamnation radicale de la dimension politique de l'histoire chez Hegel. Ce sujet central a -sans doute- son origine dans la thèse de doctorat de Rosenzweig *Hegel et l'État*. C'est aussi bien dans l'analyse de la *Phénoménologie de l'esprit* que des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, que Rosenzweig trouve sa source d'inspiration. La consolidation de la *Realpolitik* dans l'Allemagne de la fin du 19^{ème} siècle, mettant en scène le triomphe du machiavélisme politique, coïncide avec le génie fondateur de Bismarck, et trouve sa réminiscence dans le mouvement hégélien qui veut réconcilier les particularités de chaque *Land* dans un universalisme eidétique qui mobilise l'inspiration nationale allemande. C'est justement Meinecke, maître de Rosenzweig, qui estime que le trait dominant de l'État est le nationalisme hérité de la révolution française au-delà des particularités locales. Dès lors, la dimension absolue de l'État constitue une fin en soi où les particularités se veulent absorbées dans le corps étatique afin d'être réalisées. Jusqu'à ce point, aucune de ces circonstances prises seules ne paraissent justifier la critique de l'État hégélien par Rosenzweig. Mais toutes ces circonstances réunies simultanément avec l'événement tragique de la guerre de 1914-1918 expliquent le ressort matériel de la critique. Concrètement, ce sera l'épreuve angoissante de la guerre vécue par Rosenzweig dans les tranchées des Balkans, un événement crucial, qui guidera l'horizon de ses réflexions. En effet, il s'agit de dénoncer la violence impersonnelle de l'État et le sacrifice de l'individu dans le système de la totalité. Désormais, l'effort de Rosenzweig sera de démontrer la continuité entre la réalisation de cette totalité absolue et la violence contre les individus. Il s'agit d'une violence faite à l'homme au nom de tout le social dans l'État. Cette violence intervient à l'intérieur même de la vie politique des États qui avancent dans l'histoire à travers des guerres et des révolutions. Dès lors, l'État ne peut être séparé de la marche de la *Raison* hégélienne dans l'histoire, où cette *Raison* déploie son processus. Ce faisant, Rosenzweig établit une connexion directe entre la dernière section de la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Principes de la philosophie du droit*. Dès lors, dans

l'interprétation de Rosenzweig de l'architecture hégélienne, si l'État fait partie intégrante du système de l'esprit absolu, on comprend bien que l'État lui-même est pris dans un système de médiation d'ordre ontologique présupposé à l'arrière plan. Ainsi, bien avant Heidegger, Rosenzweig voit dans la philosophie de Hegel l'accomplissement de la métaphysique qui cherche à englober l'ensemble du réel dans le rationnel, dans une conscience de soi qui s'élève au rang d'universel dans l'État.

Hegel paraît confirmer cette perspective dans différents passages. Ainsi, par exemple:

L'idée de l'Etat: a) a une effectivité immédiate et est l'Etat individuel en tant qu'organisme qui est en relation avec soi - constitution ou droit étatique interne ; b) elle passe au rapport de l'Etat singulier avec des autres Etats - droit étatique externe ; c) elle est l'idée universelle en tant que genre et puissance absolue à l'encontre des Etats individuels, [elle est] l'esprit qui se donne son effectivité dans le procès de l'histoire du monde. (HEGEL, 1998, § 259).

En effet, l'agencement rationnel du tout et des parties permet de mesurer la séparation qui existe entre la totalité comme catégorie logique et la réalité concrète qu'elle englobe et qui soutient cette totalité. C'est la correspondance des parties avec le tout que contient aussi la téléologie de l'histoire comme unité des événements, du monde et de la pensée. L'histoire englobe la pensée et la pensée finit par englober l'histoire. L'unité avec l'essence relève l'histoire au niveau de *destin*. Cette réalité concrète est l'histoire universelle: le terrain de mise à l'épreuve du rationnel. Alors l'histoire universelle doit être comprise dans sa forme ultime: l'État. Ainsi, Hegel (1988, semble confirmer cette perspective dans le paragraphe 549 de la troisième partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (intitulée *Philosophie de l'esprit*) en signalant:

Ce mouvement est le chemin de la libération de la substance spirituelle, l'acte par lequel le but final absolu du monde s'accomplit en celui-ci, par lequel l'esprit qui n'est d'abord qu'*en soi* s'élève à la conscience et à la conscience de soi, et, par là, à la révélation et effectivité de son essence étant en et pour soi, et, par lequel il devient à lui-même aussi esprit extérieurement *universel, esprit du monde*. En tant que ce développement est dans le temps et dans l'*être-là*, et par là, en tant qu'histoire, ses moments et degrés singuliers sont les esprits-des-peuples ; chacun [de ceux-ci], en tant qu'esprit singulier et naturel dans une détermination qualitative, est déterminé à n'occuper qu'*un seul degré* et à n'accomplir qu'une seule tâche de l'acte total.

Or, dans *Totalité et infini* Levinas est à peu près d'accord avec la critique que Rosenzweig porte contre l'État chez Hegel. La préface de *Totalité et infini* rappelle combien l'ouvrage de Rosenzweig était important pour Levinas: "L'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité." (LEVINAS, 1961, p. 14). Ainsi, l'État hégélien qui veut réconcilier les hommes, finit par les neutraliser dans l'universel et implique leur résignation à l'anonymat. "La tendance naturelle de l'instance étatique" nous dit Levinas "est portée à s'autonomiser par rapport aux *moments* ou aux éléments desquels elle procède." (LEVINAS, 1991a, p. 105). C'est une forme d'inhumanité où la voix des personnes singulières se heurte à une surdité, où elle disparaît au profit d'une généralité. C'est une perspective de la paix qui depuis Platon veut entendre la paix comme une réconciliation des perspectives dans une vérité commune qui s'autonomise pour surmonter tout conflit venu et à venir. Il faut donc - d'après Levinas - relativiser l'ordre de la rationalité objective, où les cris des victimes qui en appellent avec insistance aux jugements des juges et des hommes d'État sont dissimulés sous les identités de citoyens (LEVINAS, 1991b, p. 126 ss). Levinas (2006, p. 125) signale encore:

C'est précisément le destin de la philosophie occidentale et sa logique de se reconnaître une condition politique, au point que la pleine expression de la vérité et la constitution de l'État universel, à travers les guerres et les révolutions coïncident. Les heurts entre hommes [dont la lutte pour la reconnaissance], l'opposition des uns aux autres, l'opposition de chacun à soi, font jaillir des étincelles d'une lumière ou d'une raison qui domine et pénètre les antagonismes. La vérité ultime qui embrasse toutes ces étincelles comme la fin de l'histoire embrasse toutes les histoires. Les deux événements ne font qu'un.

Ainsi, cette coïncidence révélée dans l'État comme institution de la *Sittlichkeit* porte en plus une référence critique à cette liberté en vue de la liberté, ou tautologie de la liberté, qui risque d'aboutir à une tyrannie. "L'État qui réalise son essence à travers les œuvres, glisse vers la tyrannie et atteste ainsi *mon absence* de ces œuvres qui me reviennent étrangères à travers les nécessités économiques." (LEVINAS, 1961, p. 151). D'où le fait "[...] qu'il y a des avatars qui sont terribles, parce qu'ils proviennent précisément de la nécessité de l'ordre raisonnable. Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir: les larmes d'autrui." (LEVINAS, 1991a, p. 105). Levinas signale de même:

Mais apercevoir dans ce discours, dans cette possibilité de parler, conquise à partir de la pensée totalisante, une lointaine impossibilité du discours -l'ombre du soir dans le soleil du plein midi- ; pressentir, à travers cette philosophie de la totalité qui détend l'égoïsme subjectif (*fût-il* sublime comme la soif du salut), la fin de la philosophie aboutissant au totalitarisme politique où les hommes ne sont plus la source de leur langage, mais le reflet du logos impersonnel ou rôles joués par des figures, tout cela constitue la valeur de la notion kierkegaardienne de l'existence et sa protestation foncièrement protestante contre les systèmes. (LEVINAS, 1976, p. 80).

C'est ainsi que Levinas (1961, p. 276) conclut: "La politique laissée à elle-même porte à une tyrannie."

Or cette critique peut être double avec l'exégèse que Levinas fait du Talmud juif. En effet, dans l'une de ses lectures talmudiques qui se trouve dans le recueil *L'Au-delà du verset* intitulée "L'État de César et l'État de David" de 1971, Levinas laisse place au politique sous la figure romaine de "l'État de César". Mais ceci ne saurait être sans référence à "l'État de David". En effet, et à propos de l'État de César, Levinas reprend des critiques que l'on a par ailleurs examinées à propos de l'État comme totalité. Certes, l'État de César se caractérise par l'imposition d'un ordre public, mais qui peut toujours dégénérer dans la violence de la totalité. Succinctement, il s'agit d'un État unidimensionnel centré sur lui-même qui trouve son centre de gravité en lui-même et qui peut, dès lors, virer en totalitaire. C'est bien encore la dénonciation d'une logique centripète où l'État a "raison d'État" qui l'amène à sombrer dans la persévérance de son propre être. Comme le dit Levinas: "Il sépare l'humanité de sa délivrance. Incapable d'être sans s'adorer, il est l'idolâtrie elle-même."² (LEVINAS, 1982, p. 216). Comme l'exprime à son tour Catherine Chalié, " État romain, modèle de rationalité de pouvoir, d'une politique nécessaire mais aspirée vers la tyrannie."³ (CHALIER, 1998, p. 119). Désormais, si Levinas reconnaît ici une certaine valeur à l'État, chez lui cette reconnaissance n'est en aucun cas "inconditionnelle". Autrement dit, si Levinas laisse de la place dans sa réflexion talmudique à l'État, c'est toujours en vue d'un dépassement dans un "au-delà de l'État".

² LEVINAS, E. *Au-delà du verset*, op. cit., p. 216.

³ CHALIER, C. Exposé dans le colloque *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 119.

2 L'ANARCHISME NECESSAIRE

Pourtant dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas fait de la place dans sa philosophie au politique. En effet, dans le schéma de *Totalité et infini*, le visage est compris comme visage des visages -c'est-à-dire- comme l'humanité toute entière. Ce faisant il n'y a pas de place pour l'intervention des institutions au bénéfice de l'égalité de tous, du fait que la justice est réinterprétée à partir de l'inégalité de l'un-pour-l'autre. Or dans *Autrement qu'être*, le tiers n'est pas seulement l'autre de l'autre mais aussi l'autre que l'autre. Alors la responsabilité à l'égard d'autrui doit aussi prendre en charge la responsabilité du tiers. Désormais il faut la mise en place d'un deuxième ordre de sens, où la responsabilité extrême doit faire place aussi à la justice. Ce faisant, comme Levinas (1974, p. 205) lui-même l'exprime: "L'extraordinaire engagement d'autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'État [...] et hors de l'anarchie, à la recherche d'un principe." Ou encore:

A ma relation avec l'unique et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables, et, dès lors, la neutralité –présence ou représentation de l'être, [...] et par là l'importance extrême dans la multiplicité humaine de la structure politique de la société soumise aux lois et dès lors aux institutions où le pour-l'autre-de-la-subjectivité -le moi- entre avec la dignité du citoyen dans la réciprocité parfaite des lois politiques essentiellement égalitaires ou tenues à le devenir. (LEVINAS, 1984, p. 345).

"Les institutions et l'État lui-même peuvent être retrouvés à partir du tiers intervenant dans la relation de proximité." (LEVINAS, 1993, p. 211). C'est donc un recours à la société aussi bien qu'à un ordre politico-institutionnel que la justice à l'égard du tiers permet.

Cependant cette mise en place de la société et du politique chez Levinas ne retranche pas les mesures de préventions et les avertissements faits par le philosophe déjà dans *Totalité et infini* à l'égard du lexique totalisant qui caractérise le politique ainsi que la dimension objective du social. Avec ce propos Levinas parle d'une *an-archie* pas seulement pour relever la trace de l'autre en soi, qui fait signe dans l'un pour l'autre de la responsabilité, mais aussi dans un sens politique qui –comme on l'avait déjà indiqué–revendique

un désordre nécessaire. Ainsi tout l'enjeu chez Levinas consiste à la fois à laisser place au politique, mais à se prémunir de son économie totalisante.

En effet, Levinas utilise continûment, depuis *Humanisme de l'autre homme* et surtout dans *Autrement qu'être* l'expression *an-archie*. D'abord, dans un sens immémorial lié à la trace de l'Autre en nous: "La première pourrait être apelée le 'recul à l'en-deçà': en deçà du commencement, de l'arché [...] arché d'une requête qui fait trace de je ne sais où." (LEVINAS, 1974, p. 127). Pourtant, par la suite, Levinas, lui, désigne expressément un usage politique. Ainsi écrit-t-il: "[...] elle ne peut que troubler -mais d'une façon radicale- et qui rend possible des instants de négation sans aucune affirmation -l'État. L'État ne peut s'ériger en tout [...]. Le désordre a un sens irréductible en tant que refus de synthèse." (LEVINAS, 1974, p. 128 n.3). Passage à la suite duquel Jacques Rolland (2000, p. 207) remarque:

Trouble que l'on sait par ailleurs synonyme de tumulte qui 'sème le trouble' dans l'ordre institué [...]. Trouble qui réhabilite ainsi l'emploi le plus populaire et le plus immédiat du mot anarchie, laissant apparaître qu'il n'y aurait pas d'an-archie sans [...] une certaine anarchie.

Cette référence à l'anarchie politique sans laquelle il n'y aurait pas d'an-archie métaphysique semble être confirmée par Levinas lui-même. Concrètement, dans *Totalité et infini*, avant les développements du concept d'an-archie dans *Humanisme de l'autre homme*, dans le chapitre IV d'*Autrement qu'être* et dans le cours "La subjectivité comme anarchie" contenu dans le recueil *Dieu, la mort et le temps*, publié sous les soins de Jacques Rolland en 1993, on constate déjà les premières aparitions du mot pour décrire la résistance de la multiplicité humaine à l'ordre de la totalité. Levinas écrit (1961, p. 270): "Les moi's ne forment pas de totalité. Il n'existe pas de plan privilégié où ces moi's pourraient se saisir de leur principe. Anarchie essentielle à la multiplicité". Passage qui rejoint l'esprit du texte *Le temps et l'autre* en ceci: "C'est, au contraire, vers un pluralisme qui ne se fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer." (LEVINAS, 1983, p. 20).

Pourtant il ne s'agit pas d'abandonner l'État pour faire place à l'anarchisme. De même que dans *Autrement qu'être* l'éthique ne veut pas être comprise comme ontologie -fût-elle ontologie première-, donc posée comme premier principe. Il ne s'agit pas non plus de poser l'anarchie comme système politique car cela viendrait contredire le sens même de l'an-archie. Sans se placer en continuité ni commencement mais plutôt comme une irruption,

voire une disruption, il s'agit plutôt de maintenir la place de l'anarchie à côté du politique et non de substituer l'un à l'autre. Du coup, l'anarchie pour Levinas est le plus grand désordre des désordres parce que non opposée ni opposable à l'ordre comme alternative ou comme jeu de possibilités. Levinas parlera d'un "[...] désordre ou révolution permanente, rupture des cadres, effacement des qualités, et, telle la mort, le libérant de tout et du tout ; comme si l'autre homme était recherché -ou approché- dans une altérité où aucune administration ne pourrait jamais l'atteindre." (LEVINAS, 1992, p. 27). Dès lors, bien que résistance et révolte, l'anarchie signifie aussi l'inspiration de la conscience, l'ouverture. Une ouverture qui est aussi ouverture du politique à un au-delà du politique, c'est-à-dire, une ouverture à travers l'éthique issue de la socialité, donc de l'expérience concrète du visage face-à-face. Alors il revient à l'anarchie (éthique) d'être aussi une source d'inspiration du politique qu'elle a mis en question. Cette source vive c'est la fraternité, l'appartenance de l'humain à l'humain. Ce que Levinas appelle la "proximité".

3 LEVINAS ET LE SOCIALISME LIBERTAIRE

Pour Levinas, il s'agit donc de reconduire la politique non vers la liberté mais vers la fraternité. La liberté individuelle est considérée comme solidaire de l'ontologie dont il s'agit de sortir au bénéfice de la relation exceptionnelle d'un homme avec l'autre homme qui le précède. Avec ce propos, Levinas emprunte de façon successive la phrase suivante de Pascal pour caractériser cette perspective critique de l'individualisme:

Mon "au-monde" ou ma "place au soleil", mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé ? Citons encore Pascal: "C'est ma place au soleil, voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre." Crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre. Crainte qui remonte de derrière ma "conscience de soi" et quels que soient vers la bonne conscience les retours de la pure persévérance dans l'être. (LEVINAS, 1991b, p. 139).

Or, Levinas n'est pas le premier penseur à s'inspirer de Pascal. Avant Levinas, Rousseau s'est nourri de cette perspective.

En effet, Rousseau désigne, dans un passage qui a une véritable force prophétique, l'origine du mal:

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. (ROUSSEAU, 1987, p. 59).

Or, cette phrase n'est pas n'importe quelle phrase. Elle ouvre en 1755 - comme le rappelle Michael Lowy - un nouveau chapitre dans l'histoire de la pensée: le chapitre du romantisme. C'est dans la *Nouvelle Héloïse* qu'il confirmera cette perception avec le tableau d'une société composée d'êtres seuls, incompris, abandonnés et incapables de communiquer d'une manière significative avec leurs semblables. Peu importe donc que l'auteur du *Discours* ait changé d'avis, qu'il y ait d'autres écrits où il défend la propriété privée, et avance des propositions prudentes de réforme institutionnelle. Sur ce point, on rejoint plutôt Bousquet pour qui "[...] tout Rousseau n'est pas romantique mais à peu près tout le romantisme est déjà chez Rousseau." (BOUSQUET, 1981, p. 194). Ce faisant, Rousseau aurait inauguré une longue tradition de pensée pourfendeuse d'un socialisme à contre courant de la modernité.

En effet, depuis Rousseau une longue ligne de penseurs a nourri ce foyer de pensée constituant une critique de la réalité sociale existante au nom d'un autre monde possible. C'est en effet aussi le cas de Lukacs qui, dans sa pensée anticapitaliste, vise à opposer ce nouveau courant de pensée à certains thèmes centraux de la modernité comme l'individualisme économique et la rationalité technique. Ce faisant, il rejoint la constatation de Max Weber, pour qui l'une des principales caractéristiques de la modernité sont l'esprit de calcul, la rationalité bureaucratique, voire la domination bureaucratique. Toutes ces caractéristiques sont à leur tour, non séparables du capitalisme. Pour Lukacs, l'industrialisation, le développement rapide des sciences et de la technologie, l'hégémonie du marché, la division du travail et la conséquente abstraction des rapports humains sont le signe d'un nouveau système économique. Autrement dit, il s'agit de ce que la théorie critique appelle, d'après Lukacs, la réification. Cette réification apparaît comme une force d'un côté à travers les nouveaux moyens de production mis en place et, de l'autre à travers l'État et l'appareil politique moderne qui gère ce nouveau système social (LUKACS, 1960). Il s'agit d'un nouveau système qui trouve -dans le projet de développement du sujet individuel-, son accomplissement dans un individu isolé. De cette manière,

la revendication d'une conception relationnelle de l'individu est essentielle au socialisme. Ainsi pour cette pensée critique, l'individu est la conscience malheureuse d'une coupure des liens humains cherchant à les restaurer. Il en va de même pour Marx dans le *Manifeste du Parti communiste* lorsqu'il critique "[...] l'eau glaciale du calcul égoïste qui caractérise la bourgeoisie." (1895, p. 7). Portée impersonnelle et mécanique présente pour Marx dans le système capitaliste qui est fondé sur un système de catégories abstraites: le travail abstrait, la valeur abstraite des échanges, les moyens et rapports impersonnels de production. C'est ce qui implique de subordonner aux lois économiques la substance de la société elle-même. Pour sa part, Engels, dans un passage saisissant de la *Condition de la classe ouvrière en Angleterre* remarque:

Les centaines de milliers de personnes de tous rangs et classes qui s'[y] basculent, ne sont-elles pas toutes des êtres humains avec les mêmes qualités et potentialités, et avec le même intérêt d'être heureux ?.. Et cependant elles se côtoient comme si elles n'avaient rien en commun, rien à faire les uns avec les autres... Cette indifférence brutale, cet isolement insensible de chaque personne dans son intérêt privé devient d'autant plus répugnant et offensif quand ces individus s'entassent dans un espace limité. (ENGELS, 1987, p. 17).

La rationalité instrumentale et la rationalité bureaucratique sont pour Max Weber au cœur de la civilisation bourgeoise moderne. Pour Adorno et Horkheimer dans la *Dialectique des Lumières*, il s'agit d'opposer à ce rationalisme abstrait une autre forme de rationalité humaine substantielle. En opposition à l'abstraction rationnelle, il s'agit donc d'après Marx d'un retour au concret. Ceci implique donc une revalorisation de l'intuition au-dessus de l'activité judicative de l'esprit. En outre, il faudra considérer le mouvement de Mai 68 qui remet en question la modernisation capitaliste, la société de consommation et la technocratie, et dont fait partie le socialisme libertaire contemporain dans sa révolte contre l'unidimensionnalité de l'homme issu de la société industrielle. Il en va de même pour la Théologie de la libération en Amérique latine qui, dans un autre registre et avec une intention autre, se veut aussi une critique de la modernité capitaliste et dénote la nostalgie d'une forme de communauté organique à travers son aspiration à une société égalitaire et sans classes.

Or, face à la rationalisation instrumentale issue de la modernité qui conduit à bannir l'humain de la sphère publique et à établir des rapports purement utilitaires, Max Weber parle de la recherche d'un refuge dans "[...] la

fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés.” (WEBER, 1963, p. 96). C’est la constatation sombre de la réalité d’une époque où l’usine capitaliste apparaît comme un lieu infernal pour les ouvriers. Rythme uniforme et mécanique qui condamne les travailleurs à être une masse anonyme d’êtres semblables, sans différences. Dans un espace-temps qui a perdu toute diversité qualitative comme toute variété pour devenir régulier, uniforme et prévisible. Comme le signale Thomas Carlyle dans son texte *Signe des temps*: “[...] les êtres humains eux-mêmes sont devenus mécaniques dans leur tête et leur cœur, en même temps que dans leurs mains.” (1829, p. 441). Vie sociale, religion, la politique devient scandée par cette logique mécanisante. Sans aller aussi loin, quelques penseurs considèrent l’État moderne et son administration bureaucratique comme précisément fondés sur cet individualisme abstrait ; assimilables à une institution aussi mécanique et impersonnelle qu’une usine. Déjà, Novalis signalait que “[...] dans aucun État l’administration n’a été aussi parfaitement semblable à une fabrique qu’en Prusse depuis la mort de Frédéric-Guillaume II.” (DROZ, 1963, p. 61, 86, 169). Pour sa part, Friedrich Schlegel se plaint à son tour des risques qu’implique une “[...] certaine conception mathématique de l’État.” (DROZ, 1963, p. 169).

Or, parmi ces références à la pensée libertaire, on doit particulièrement prendre en considération le romantisme utopique de Buber et Rosenzweig dont on sait combien leurs pensées étaient fort importantes pour Levinas.⁴ C’est à travers Gustav Landauer, l’un des représentants les plus typiques du socialisme libertaire, que Buber trouve une inspiration décisive. Mais, dans une plus large mesure, c’est dans la constellation du judaïsme libertaire d’Europe centrale que sa pensée politique doit être située.⁵ Déjà dans l’écrit *Gemeinschaft*, de 1919,

⁴ L’influence de Buber sur Levinas est remarquable. Levinas dédie plusieurs articles et fait des références explicites à Buber dans différents ouvrages parmi lesquels : *Noms Propres*, les préfaces aux éditions allemandes de *Totalité et infini* aussi bien que dans *Hors sujet*, sans considérer l’importante correspondance entre les deux penseurs dont une partie reste inédite. Par rapport à Rosenzweig, la préface de *Totalité et infini* rappelle combien il était fort important pour Levinas. “L’opposition à l’idée de totalité nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité.” (1961).

⁵ Le terme Europe centrale - comme le décrit Michael Löwy dans son livre *Le judaïsme libertaire de l’Europe centrale* - “[...] désigne dans sa plus large mesure une aire géographique, culturelle, historique unifiée par la culture germanique, c’est-à-dire l’Allemagne et l’empire austro-hongrois. Pendant la période qui s’étend du milieu du XIX^{ème} siècle jusqu’à 1933, la communauté juive d’Europe Centrale a connu une floraison culturelle extraordinaire, un siècle d’or comparable au XII^{ème} siècle judéo-arabe en Espagne. Cette culture judéo-allemande, produit une synthèse spirituelle unique en son genre qui a donné au monde Heine et Marx, Freud et Kafka, Ernst Bloch et Walter Benjamin parmi d’autres, nous apparaît aujourd’hui, comme un monde disparu, un continent effacé de l’histoire. Détruite par le nazisme, elle n’a survécu qu’en exil, dispersée, et ses derniers représentants Marcuse, Fromm, Bloch

Buber critique l'État mécaniciste qui veut se substituer à la vie organique du social. Puis, c'est surtout dans *Socialisme et utopie* qu'il développera les traits principaux de son socialisme libertaire à travers une relecture de la tradition socialiste utopique (Fourier, Saint-Simon, Owen), anarchiste (Proudhon, Kropotkine, Landauer) ainsi que marxiste (Marx, Engels, Lenine). Le cœur de son argument est une critique radicale de l'État capitaliste moderne qui aurait brisé la structure intersubjective de la société. Le nouveau capitalisme centralisé aurait ainsi réussi à faire ce que l'ancien État despotique n'aurait pu accomplir: l'atomisation de la société. Pour Buber, le capitalisme ne veut faire face qu'à des individus. A son tour, l'État moderne se met à son service afin de déposséder progressivement la vie des groupes de leur autonomie. Ainsi, l'essence communautaire de la vie sociale se trouve progressivement vidée par les contraintes économiques ainsi que par l'État capitaliste. Comme le signale Levinas à propos de Buber, "Il suit une idée: c'est dans l'opposition du politique et du social qu'il [Buber] situe les doctrines étudiées. Comme s'il s'agissait de mettre en question la subordination de la *société civile* à l'État où, pour Hegel, l'humanité atteindrait à l'universalité de la pensée et du vouloir c'est-à-dire à la liberté." Il continue son cheminement réflexif en affirmant: "C'est à partir de l'idée de domination, de la coercition –ou comme on dirait aujourd'hui de la répression- que Buber pense le rapport politique entre hommes." (LEVINAS, 1977a, p. 8-9). Il s'agit pourtant pour Buber justement du contraire: de remplacer l'État par la société. La polémique avec Hermann Cohen témoigne de cette priorité: "L'humanité – et dire cela monsieur le professeur Cohen- est en ce moment plus grande que l'État. Cohen veut soumettre l'Esprit à l'État, moi l'État à l'Esprit." (BUBER, 1916, p. 427-428). Mais cela exige que la société ne soit plus un ensemble formé uniquement d'individus. La société authentique qui remplace l'État doit être une pluralité riche d'associations. Cela implique un changement qualitatif de relations humaines, aussi bien qu'un changement face au capitalisme et à l'État. La nouvelle forme sociale organique serait la renaissance du social sous la forme d'une fédération décentralisée de petites communautés. Il ne fait pas mystère que Buber a entrevu cette possibilité dans la révolution de la Commune de Paris et surtout dans les *kibboutzim*. Or, il s'agit surtout de concevoir une collectivité humaine hors des rapports de domination et de la logique de pouvoir. Il n'est donc pas

sont déjà partis. Néanmoins, elle a laissé son empreinte sur la culture du vingtième siècle, dans ce qu'elle a produit de plus novateur et riche dans les sciences, la littérature ou la philosophie." Cf. LÖWY, Michael. *Le judaïsme libertaire en Europe central*. Paris: du Sandre, 2009, p. 7.

étonnant que d'après le texte *Gemeinschaft*, Buber se réclame de Kropotkine, Tolstoï et Landauer pour condamner la tyrannie de l'État.

Quant à Rosenzweig, suivant les indications de Günther Henning, c'est celui qui "[...] plus que tout autre, a transposé les intentions du romantisme dans une philosophie systématique de la religion." (HENNING, 1974, p. 45). Cela vaut d'abord pour sa critique de la conception moderne du temps comme progrès. En outre, par rapport au capitalisme, Rosenzweig signale en 1919 qu'il est un système "dominé par l'esclavage" et que le chemin de l'émancipation est "[...] l'abandon du marché libre." (ROSENZWEIG, 1937, p. 470). Pour ce qui est dit à propos de l'État, dans *L'étoile de la Rédemption*, Rosenzweig signale que la violence, et non le droit, est le vrai visage de l'État (ROSENZWEIG, 1982, p. 92-95). Ce qui l'amène à défendre une anhistoricité et un caractère apolitique radical du peuple juif. Un peuple qui, désormais, ne saurait être impliqué dans la violence de l'histoire des États. Rester juif, c'est donc pour lui refuser l'État, c'est résister au vent de l'histoire qui emporte dans la violence.

Or, la pensée de Levinas n'est pas étrangère à l'inspiration du socialisme libertaire. On retrouve cette inspiration libertaire depuis ses premières lectures de l'écrivain romantique Tolstoï. De même, la pensée de Levinas n'est pas loin des penseurs ici évoqués, à l'exception de Rousseau dont Levinas n'était pas un lecteur assidu. D'abord, à plusieurs reprises il confirme son affinité avec le marxisme à propos duquel il écrira:

Non, dans le marxisme il n'y a pas que la conquête ; il y a la reconnaissance de l'autre. Certes, il consiste à dire: l'autre, nous pouvons le sauver si l'autre réclame ce qui lui est dû pour lui-même. Le marxisme invite l'humanité à réclamer ce qu'il est de mon devoir de lui donner. C'est un peu différent de ma distinction radicale entre moi et les autres mais le marxisme ne peut pas être condamné pour cela. Non parce qu'il aurait tellement réussi, mais parce qu'il aurait pris l'Autre au sérieux. (LEVINAS, 1991b, p. 130).

De même lorsqu'il écrit: "Le marxisme, dont il serait injuste de méconnaître l'originelle amitié pour l'autre homme, méfiant à l'égard d'une philanthropie de pure inspiration - sans devoirs, sans contraintes, sans les droits de l'autre homme [...]" (LEVINAS, 1990, p. 114). Or, la familiarité du marxisme avec Levinas ne fait pas mystère, même s'il condamne le stalinisme.⁶ De son vivant Levinas a été le témoin direct de la révolution russe et il s'est montré solidaire de cette inspiration de jeunesse. Ainsi, Levinas déclare: "Je ne

⁶ Entretien: Philosophie, Justice, amour. In: *Entre nous. Essai sur penser à -l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

suis pas resté indifférent aux tentations de la révolution léniniste, au monde nouveau qui allait venir. Mais sans engagement de militant.” (POIRIER, 1996, p. 68). Jeune il se serait aussi familiarisé par l’entremise de Halbwachs, à l’Université de Strasbourg, avec les principaux théoriciens du socialisme: Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Marx, Sorel (LESCOURRET, 1994, p. 55). Postérieurement dans son enseignement, il reviendra dans les années 1964-1965 sur la pensée socialiste à l’université, où il assure un cours sur les principaux théoriciens du socialisme (LESCOURRET, 1994, p. 229).

Levinas rejoint aussi la pensée de Marx sur l’idée d’un temps prometteur comme il le dit dans un entretien tout à fait intéressant publié lors de l’écroulement du mur de Berlin:

Depuis la Bible, nous sommes accoutumés à penser que le temps va quelque part, que l’histoire de l’humanité se dirige vers un horizon, même à travers des détours ou des vicissitudes. L’Europe a bâti sa vision du temps et de l’histoire sur cette conviction et cette attente: le temps promettait quelque chose. Malgré son refus de la transcendance et de la religion, le régime soviétique était l’héritier de cette conception. Depuis la révolution de 1917 on avait le sentiment que quelque chose continuait à s’annoncer, à se préparer en dépit des obstacles ou des erreurs. Avec l’effondrement du système soviétique [...] le trouble atteint des catégories très profondes de la conscience européenne. Notre rapport au temps se trouve mis en crise. (LEVINAS, 1992b, [s,p]).

En outre, par rapport à la critique de l’économie capitaliste, Levinas est aussi solidaire du marxisme et critique le risque qu’implique de laisser l’économie à son propre déterminisme. Levinas écrit:

Notre vieux texte affirme le droit de la personne, comme de nos jours l’affirme le marxisme, le marxisme humaniste [...] qui se demande: “Comment l’homme, ami de l’homme, a pu dans des conditions déterminées, se faire ennemi de l’homme ?”, et pour qui cette anomalie que l’on appelle aliénation s’explique par la structure de l’économie, laissée à son propre déterminisme. Notre *Michna* entend aussi imposer une limite à l’arbitraire de l’économie et à cette aliénation. (LEVINAS, 1977b, p. 17).

D’ailleurs Levinas condamne la dimension impersonnelle et d’aliénation abstraite des travailleurs œuvrant dans la production collective:

Le tiers saisissable à partir de son œuvre -à la fois présent et absent-, sa présence à la troisième personne marque exactement la simultanéité de cette présence et de cette absence. Il est livré à mon pouvoir en tant qu'extérieur à ma prise. Il est accessible dans l'injustice. Et c'est pourquoi l'injustice -à la fois reconnaissance et méconnaissance- est possible par l'or qui force et tente, instrument de la ruse. L'injustice par laquelle le moi vit dans une totalité est toujours économique. (LEVINAS, 1991b, p. 40).

Le visage devient anonyme dans une totalité d'ordre économique. D'où le fait que Levinas affirme que l'on se soumet à l'exigence "de transcender, en quelque façon, ce que la nature peut comporter d'inhumain et le corps social de nécessités aveugles" (LEVINAS, 1987, p. 164) celles de l'État, du marché, de la science ou de la technique. Ainsi, même si pour Levinas le problème de la justice sociale et de la distribution de la richesse est important, c'est surtout dans la critique de l'aliénation de l'homme qui est ancrée dans la raison instrumentale à l'époque de la technique, que l'on rencontre une approbation de fond du marxisme. D'où l'affirmation de Levinas: "Le marxisme était beaucoup plus qu'une doctrine, plus qu'une idéologie. Il représentait le dévouement à l'autre homme. Il voulait sauver tous les hommes, ne pas les abandonner. Bien que le stalinisme ait compris tout cela, dans le marxisme, il y a cet élan vers l'autre homme." (LESCOURRET, 1994, p. 349). Ou, encore de manière plus directe, "L'Autre, c'est l'ouvrier." (LEVINAS, 1977b, p. 11, 53). Guy Petitdemange l'exprime à sa manière: "il y a un clin d'œil, les allusions presque toujours positives de Levinas à Marx et son mépris pour les Kautsky, Bernstein... Levinas y revient toujours sur deux points: l'importance de l'économique, de la vie économique, la nécessité d'aller toujours vers autrui 'les mains pleines'." (PETITDEMANGE, 1998, p. 36).

Or, la coïncidence de pensée s'étend aussi à la Théologie de la libération⁷ et au mouvement de Mai 68, lui aussi d'inspiration marxiste. Levinas dira à

⁷ En ce qui concerne ce mouvement latino-américain, pour son principal représentant, Enrique Dussel, il s'agit de chercher à concrétiser l'abstraction de la chair souffrante des pauvres. Dussel part de la réalité socio-historique du pauvre comme travailleur exploité, comme un corps dépouillé. Cette altérité effectivement aliénée est celle de la misère concrète en Amérique latine. Dussel, conformément à son origine chrétienne et hégélo-marxiste, s'emploie à donner une incarnation et une effectuation historique et pratique à cette négativité qu'est l'autre comme le pauvre vidé de tout. Dussel tente donc d'ouvrir la possibilité d'une politique de la libération qui dépasse l'horizon de la totalité, instituée au nom d'une ouverture dans l'ordre institué, toujours ouverte et toujours à venir et à faire advenir. Refusant ainsi l'enfermement de la totalité dominante dans l'abstraction éthérée de l'infini eschatologique, la praxis de la libération s'ouvre vers des futurs à jamais inachevés, construits pas les pratiques des opprimés suscitées par un mouvement de dépassement issu des souffrances, travaux et

propos de la Théologie de la libération qu'il y a là "une intéressante tentative de revenir à l'esprit populaire sud-américain, une grande influence d'Heidegger d'autre part dans la manière, le rythme du développement, dans la radicalité de questionnement. Je suis très heureux, très fier même, quand je trouve écho dans ce groupe. C'est une approbation de fond. Cela veut dire que des gens ont vu 'ça' aussi." (LEVINAS, 1991b, p. 130). Par rapport au mouvement de Mai 68 il écrira:

Dans la fulgurance de quelques instants privilégiés de 1968 -vite éteints par un langage aussi conformiste et aussi bavard que celui qu'il allait remplacer- la jeunesse a consisté à contester un monde depuis longtemps dénoncé. Mais la dénonciation était devenue, depuis longtemps, littérature et clause de style. Certaines voix ou certains cris lui rendirent sa signification propre et irrécusable. La vague notion de l'authenticité -dont on abuse- prit ici un sens précis. La jeunesse est authenticité. Mais jeunesse définie par la sincérité qui n'est pas la brutalité de l'aveu et la violence de l'acte, mais approche d'autrui, prise en charge du prochain, qui vient de la vulnérabilité humaine. (LEVINAS, 2012, p. 110).

Il y a aussi une approbation de la pensée marxiste d'Ernest Bloch et surtout de la portée utopique de sa pensée. Bloch est un philosophe auquel Levinas dédie le texte intitulé *Sur la mort dans la pensée d'Ernst Bloch* publié en 1976 dans le recueil *Utopie et marxisme selon Ernst Bloch*.

Pourtant, l'approbation plus profonde du socialisme libertaire doit surtout être cherchée dans le judaïsme libertaire de l'Europe centrale. Levinas était averti et fier du rôle fondateur et réformateur qu'avaient joué les juifs d'Europe centrale. Comme l'exprime bien Raphael Lellouche: "Levinas posé dans cette constellation philosophique n'est pas étranger au libéralisme juif d'Europe centrale." (LELLOUCHE, 2006, p. 105). Par ailleurs Levinas lui-même déclare que:

Les engagements révolutionnaires d'une jeunesse formée dans les foyers de vie juive de l'Europe orientale qu'elle reniait pour le socialisme, et la dissidence précoce dans la résistance à la perversion stalinienne et à ses séquences, et l'élan sioniste qui n'a jamais été séparable -et jusqu'à dans

luttés des exclus. L'horizon est ainsi celui d'une communauté historique possible, dans un processus infini de libération se construisant par des pratiques réformistes et révolutionnaires. La Théologie de la libération aura un impact sensible sur les mouvements d'émancipation du continent américain. À l'évidence, l'influence de Levinas chez Dussel était fort importante et parcourt la pensée du penseur naturalisé mexicain. Cf. DUSSEL, Enrique. *Éthique communautaire*. Traduction F. Guibal. Paris: CERF, 1990.

l'État juif assiégé dès sa résurrection- du rêve messianique universel, ni de la subversion du discours prophétique défiant rois et seigneurs, éveillant les hommes engourdis par l'histoire à un ordre sans victoire ni hégémonies, sans guerres ni cruauté. (LESCOURRET, 1994, p. 349).

C'est à travers Rosenzweig que Levinas entretient un rapport avec ce judaïsme, la préface de *Totalité et infini* témoigne de cette influence. C'est spécialement en rapport avec Buber que la coïncidence avec le libéralisme juif peut être attestée. Levinas manifeste à plusieurs reprises l'influence de Buber à l'égard de sa pensée dans différents textes: spécifiquement dans *Noms propres*, les préfaces aux éditions allemandes de *Totalité et infini* ou dans *Hors sujet* ; sans nommer l'importante correspondance entre les deux penseurs. Or, c'est surtout dans la préface de la traduction au français d'*Utopie et socialisme* que cette coïncidence doit être remarquée. Dans de longs passages, Levinas fait non seulement une présentation de la pensée politique de Buber, mais en filigrane, il semble faire aussi une présentation de sa propre pensée politique. Cela semble transparaître lorsqu'il déclare par exemple:

Le social, par contre, signifierait la "vie commune des hommes", leur compagnonnage, la présence de l'homme pour l'homme, sa *proximité*. Le socialisme consisterait à régénérer dans ce sens les "cellules" du tissu social altérées par la politique. (LEVINAS, 1977b, p. 10).

D'où,

La recherche de foyers sociaux multiples pour que la présence des personnes aux personnes soit une "présence réelle", d'où la décentralisation de l'ensemble pour éviter que l'organisation et l'*administration* ne viennent "étatiser", sous des *règles abstraites* et au nom de *puissances anonymes*, cet être-ensemble des hommes. (LEVINAS, 1977b, p. 10).

Or, ce qui est remarquable c'est que Levinas met en avant chez Buber une opposition à la philosophie politique hégélienne: "Comme s'il s'agissait de mettre en question la subordination de la *société civile* à l'État où, pour Hegel, l'humanité atteindrait l'universalité de la pensée et du vouloir c'est-à-dire à la liberté. C'est à partir de l'idée de domination, de la coercition -ou, comme on dirait aujourd'hui de la répression- que Buber pense le rapport politique entre hommes." (LEVINAS, 1977b, p. 9). D'où le fait que Levinas, pourtant dans un langage hégélien signale:

En présence de certains actes de résistance et du martyr osés dans notre monde au nom de l'humain pur -de l'humain utopique- contre l'efficacité des pouvoirs et des puissances cette éthique affirme son statut objectif, se montre *Wirklichkeit*, réalité efficace, ne se laisse plus refouler parmi les impuissances de “belles âmes” ou de “conscience malheureuse”. (LEVINAS, 1977b, p. 10-11).

Mais qu'y a-t-il d'hégélien, paradoxalement, dans cette opposition éthique de la société civile à l'État ? Et n'est-ce pas cette entrée nécessaire de l'État chez Levinas qui permet de mesurer toute la distance de Levinas à l'égard de Buber, de Rosenzweig et de la pensée libertaire ? Alors, comment comprendre cette contradiction ?

Or, c'est dans cette même *préface* que Levinas s'autorise par la lecture de Buber à se donner une voie de sortie:

Mais on peut se demander si le dépérissement de l'État ne s'ajourne pas ainsi indéfiniment. Un exemple, seul et unique, d'une société socialiste dont la réalisation n'aura pas échoué: les fermes collectives -les *kibboutzim*- sur le sol de la terre d'Israël [...]. Mais les *kibboutzim* eux-mêmes sont qualifiés par Buber de non échecs, plutôt que de succès. Il y aurait donc entre la société et l'État une redoutable dialectique. Plutôt que simple effet des abus de pouvoirs, les crises n'appartiennent-elles pas à l'essence même du corps collectif ? Une question et une note pessimiste dans toute cette évocation de l'utopie socialiste et du socialisme tout court. (LEVINAS, 1977b, p. 10).

Pourtant poursuit Levinas (1977b, p. 10):

À moins que cette évocation, la recherche toujours renaissante d'une société où doit s'accomplir *l'être ensemble* des hommes, la résistance opposée à l'oubli de ce *devoir-être* utopique au sein même des structures de l'État s'érigeant en fin en soi, la résurgence de la conscience contre l'État altérant les relations sociales – ne soient elles-mêmes des événements objectifs. Événements marquant dans la dialectique société-État, le moment de la morale limitant la politique, moment indétournable et inoubliable.

C'est ce passage qui marque toute la proximité ainsi que toute la distance à l'égard de Buber, celui qui peut peut-être nous donner la clé pour finir de saisir la pensée politique de Levinas.

BALBONTIN-GALLO, C. Levinas and Libertarian Socialism. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 79-100, Out./Dez., 2021.

Abstract: In *Autrement qu'être* Levinas introduces the notion of “an-archy”, not only to refer to an immemorial order of meaning in the trace of the other in oneself, but also in a political sense that claims a disorder or even a power of revolt stemming from the ethical sociality that the experience of the face awakens. Henceforth, the establishment of the order of political meaning no longer makes it possible to embrace or exhaust the sociality resulting from this intersubjective experience. In this anarchic demand for the sociality of the human Levinas thus joins some presuppositions of socialism and libertarian Judaism in Europe. It is therefore a question of identifying possible points of rapprochement and crossroads, which will appear in a way that is often unexpected for certain Levinassian orthodoxy.

Keywords: Socialism. Anarchy. Judaism. Libertarian. Levinas.

RÉFÉRENCES

BOUSQUET, Joë. **Anthologie**. Paris: Rivages, 1981.

BUBER, Martin. **Zion, der Staat und die Menschheit**. Bemerkungen zu Hermanns Cohen Antwort. Berlin: Der Jude, I, 1916.

CARLYLE, Thomas. **Signs of times**. Edinburgh Review, Edinburgh, n. 49, 1829.

CHALIER, Catherine. Exposition dans le colloque français d'intellectuels juifs. *In*: ALPÉRIN, Jean; HANSSON, Nelly. **Difficile justice**. Dans la trace d'Emmanuel Levinas. Paris: Albin Michel, 1998.

DROZ, Jacques. **Le romantisme politique en Europe**. Paris: Armand Collin, 1963.

ENGELS, Friedrich. **The condition of the working class in England in 1884**. New York: J. W. Lovell, 1987.

HEGEL, Georg W. F. **L'Encyclopédie des sciences philosophiques**. Troisième partie: Philosophie de l'esprit. Traduction Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.

HEGEL, Georg W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Traduction J. F. Kervegan. Paris: PUF, 1998.

HENNING, Günther. **Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie**. Freiburg: Olter Walter, 1974.

LELLOUCHE, Raphael. **Difficile Levinas**. Peut-on ne pas être levinassien? Paris: Eclat, 2006.

LESCOURRET, Marie-Anne. **Emmanuel Levinas**. Paris: Flammarion, 1994.

- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. **Noms propres**. Paris: Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. Préface de Socialisme et utopie. In: BUBER, Martin. **Socialisme et utopie**. Paris: Aubier, 1977a.
- LEVINAS, Emmanuel. Judaïsme et révolution. In: LEVINAS, Emmanuel. **Du sacré au saint**. Paris: Minuit, 1977b.
- LEVINAS, Emmanuel. L'État de César et l'État de David. In: LEVINAS, Emmanuel. **L'au-delà du verset**. Paris: Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. **Temps et l'autre**. Paris: PUF-Quadrige, 1983.
- LEVINAS, Emmanuel. Paix et proximité. In: ROLLAND, Jacques (ed.). **Emmanuel Levinas**. Les *Cahiers de La nuit surveillée*. Lagrasse: Verdier, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel. Les droits de l'homme et les droits d'autrui. In: LEVINAS, Emmanuel. **Hors sujet**. Paris: Fata Morgana (poche), 1987.
- LEVINAS, Emmanuel. **Les droits de l'homme sont-ils un nouvel impérialisme ? Le Nouvel Observateur**, Paris, n. 2, oct. 1990 (Collection Dossiers).
- LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et hauteur. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (ed.). **Cahier de l'Herne Emmanuel Levinas**. Paris: L'Herne, 1991a. p. 97-119.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous**. Essai sur penser à l'autre. Paris: Grasset, 1991b.
- LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu qui vient à l'idée**. Paris: Vrin, 1992a.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entretien avec Roger Pol-Droit journal "Le monde N° 14.725"**, 2 juin 1992b.
- LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté**. Paris: Albin Michel, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Paris: Fata Morgana (poche), 2012.
- LUKACS, György. **Histoire et conscience de classes**. Paris: Minuit, 1960.
- MARX, Karl. **Manifeste du parti communiste**. Paris: BNF-Bibebook, 1895.
- PETITDEMANGE, Guy. La notion paradoxale d'histoire. In: FROGNEUX, Nathalie; MIES, Françoise (ed.). **Emmanuel Levinas et l'histoire**. Paris: CERF, 1998.

POIRIER, François. **Emmanuel Levinas**. Qui êtes-vous ? Paris: Actes Sud, 2006.

ROLLAND, Jacques. **Parcours de l'autrement**. Paris: PUF, 2000.

ROSENZWEIG, Franz. Hic et ubique! *In*: ROSENZWEIG, Franz. **Kleinere Schriften**. Berlin: Schocken, 1937.

ROSENZWEIG, Franz. *Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Bordas, 1987.

WEBER, Max. **Le savant et le politique**. Paris: UGE, 1963.

Recebido: 11/10/2019

Accito: 18/11/2020

COMENTÁRIO A “LÉVINAS ET LE SOCIALISME LIBERTAIRE”

*Etienne Alfred Higuete*¹

Referência do artigo comentado: **BALBONTIN-GALLO, C.** Levinas et le socialisme libertaire. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 79-100, 2021.

Balbontin-Gallo (2021) menciona a figura do terceiro, da instituição, que Lévinas introduz, apesar da sua crítica do Estado, como presença da instância política reguladora das relações entre as singularidades concretas na sociedade. Mas ele traz também a noção de an-arquia como instância crítica do próprio terceiro. Trata-se, não apenas de fazer referência a uma ordem de sentido imemorial no vestígio do outro em si, mas também de remeter à anarquia no sentido político, a qual reivindica uma desordem, até uma potência de revolta oriunda da socialidade ética, que a experiência do semblante desperta em relação com a política. Trata-se da reivindicação an-árquica da socialidade do humano, frente à abstração do ser humano em instituições objetivas do social.

Acredito que o conceito de an-arquia poderia ser utilmente completado pela noção de hospitalidade, assim como é trabalhada por Jacques Derrida, em referência a Lévinas. Encontraremos, assim, um outro critério do estabelecimento e da superação do terceiro. Segundo Derrida, o livro de Emmanuel Lévinas, *Totalidade e infinito*, é um imenso tratado da hospitalidade,

¹ Professor aposentado da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3994-6392>. E-mail: ethiguete@uol.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.08.p101>



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

embora o termo esteja pouco presente nele. A hospitalidade é o nome daquilo que se abre ao semblante ou ao infinito, que o acolhe, e que fica atento à palavra (DERRIDA, 1997a, p. 50, 52). Em *Adieu à Emmanuel Levinas*, Derrida se pergunta como pensar, juntas, ética e política, apoiando-se nos paradoxos da hospitalidade, os quais implicam uma responsabilidade infinita em relação ao outro, e também no surgimento de um terceiro condicionado, institucional, que só pode trair essa hospitalidade.

Para isso, Derrida distingue dois tipos de hospitalidade: a hospitalidade incondicional, pura ou absoluta, quando se trata de uma *visitação*, isto é, quando deixo a minha casa aberta ao outro ou estrangeiro, até ao intruso; e a hospitalidade condicional, quando faço um *convite* em função das regras em uso no meu lar. Na hospitalidade incondicional, o anfitrião renuncia às barreiras de proteção e aceita se expor ao visitante imprevisível, nas suas leis e nos seus comportamentos. Ele aceita se transformar em função do hóspede, até perder a própria identidade e o controle de si mesmo e do próprio lar. Aqui não há simetria: o anfitrião aceita o risco de deslocamento de todas as fronteiras que limitam e ordenam a sua existência, mas não exige do estrangeiro a mesma atitude.

A hospitalidade pura aparece como princípio e horizonte ilimitado de toda relação, de toda ética. Segundo Lévinas, a hospitalidade incondicional “[...] é a própria eticidade, o todo e o princípio da ética, que obriga em relação com todo outro.” (DERRIDA, 1997a, p. 94). É uma lei que não depende de uma decisão ou de uma escolha e que abre a possibilidade do acolhimento. Ela depende de um “sim” pré-originário (uma *arché* antes do início) do hóspede estrangeiro, o qual já é uma resposta e abre a possibilidade de um “sim” do anfitrião, de um acolhimento hospitaleiro. O acolhimento pacífico é anárquico (sem *arché*, sem imposição de alguma autoridade) e anacrônico (sem data definida). Ele transcende as instituições e se impõe como a alteridade do outro. Mas é suscetível de ser imediatamente esquecido ou denegado, na guerra, na violência, na alergia ao outro, pois a hospitalidade pura é sempre suscetível de perversão.² Tanto o hóspede quanto o anfitrião podem se tornar inimigos. Deixados no face a face, eles podem se destruir um ao outro.

² A ambiguidade própria à língua francesa, na qual *hôte* significa tanto o anfitrião quanto o hóspede, já está presente na etimologia dos termos latinos *hospes* e *hostis*. Em latim, “convidado” se diz *hostis* ou *hospes*. *Hostis* pode significar “inimigo” ou “hóspede”, “adversário” ou “convidado”. As duas palavras se juntam, para significar “estrangeiro”. A ideia de estrangeiro favorável evoluiu para a noção de convidado; a ideia de estrangeiro hostil evoluiu para a noção de inimigo (BENVENISTE, 1969, p. 95-96).

Por isso, na prática, a hospitalidade é sempre condicionada, mediatizada por um terceiro: a instituição, a justiça, o Estado etc., pois, na sua radicalidade, a hospitalidade pura é impraticável:

[...] os indivíduos, as famílias, as cidades ou os Estados só praticam a hospitalidade condicional, aquela que exige que o convidado observe as tradições, as regras, as normas, a cultura e a língua do seu anfitrião. (DELAINE, 2011-2017).

O terceiro introduzido por Lévinas se interpõe no face a face. Contudo, o próprio terceiro pode se tornar perigoso, ameaçador, hostil, opressor, enquanto o acolhimento levinassiano do outro é imediato, infinito e incondicional. É pacífico por essência, independentemente das relações de força e apesar do apelo imediato a um terceiro (o direito, o Estado) que protege, mas o qual pode também exercer a violência.

Por conseguinte, frente à multiplicação dos refugiados, emigrantes, exilados, deslocados, expulsos e dos crimes contra a hospitalidade, exige-se uma mutação, uma conversão ética do conceito de política (DERRIDA, 1997a, p. 90). Os crimes contra a hospitalidade convidam à conversão, à ordem messiânica, a um além do político, o qual continua sendo, apesar de tudo, uma política. Um pensamento que ficaria puramente político não poderia pensar a paz (DERRIDA, 1997a, p. 146, 172).

Nessas condições, temos a responsabilidade de inventar um lugar de encontro, de conciliação, que deixe à hospitalidade um lugar cada vez único, no direito e *além* do direito, um lugar “entre” as duas hospitalidades (DERRIDA, 2004, p. 189). Na prática, é preciso encontrar um novo compromisso, também único, o menos conflitivo e violento possível, levando em conta as leis e as condições econômicas e sociais específicas (DERRIDA, 2001, p. 134-135).

Um exemplo desse compromisso é a noção de cidade-refúgio, presente num comentário talmúdico de Lévinas, baseado em três versículos bíblicos (Dt. 4: 41-43): “E Moisés reservou três cidades no outro lado do Jordão, na parte leste, para que ali se refugiasse o homicida que tivesse assassinado seu irmão sem premeditação, sem o ter odiado antes; ele poderia então salvar a própria vida fugindo para uma daquelas cidades.” (DERRIDA, 1997a, p. 183). A ideia de cidade-refúgio está presente na Bíblia, no estoicismo, em Cícero, em São Paulo, na tradição medieval e religiosa (as igrejas como refúgio inviolável) e no iluminismo. Com a cidade-refúgio, emergiria um novo

conceito de cidade, um novo direito de asilo, uma outra hospitalidade que transformaria o direito internacional. Derrida pensava, em primeiro lugar, na questão dos imigrantes clandestinos. Seria possível uma cidade se distinguir de um Estado e assumir, pela própria iniciativa, um estatuto original que a autorizaria, apenas nesse ponto preciso, escapar das regras usuais da soberania nacional? Inventar algo desse tipo pode ser uma utopia, mas é também uma tarefa teórica e crítica urgente. Poderíamos até pensar em locais de refúgio dentro das próprias cidades, os quais ficariam livres do poder discricionário e da ação violenta da polícia. Para Lévinas e Derrida, a cidade de Jerusalém teria a vocação de ser a cidade de refúgio por excelência. Há décadas que a situação é bem diferente! (DERRIDA, 1997b, p. 22-23) Teríamos, assim, uma das formas possíveis de superação do Estado ou sistema da totalidade, no “além do Estado” mencionado pelo autor do artigo.

REFERÊNCIAS

BALBONTIN-GALLO, C. Levinas et le socialisme libertaire. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 79-101, 2021.

BENVENISTE, Emile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Paris: Minuit, 1969.

DELAIN, Pierre. Hospitalité. In: **Index des mots de l'oeuvre de Jacques Derrida**, 2011-2017. Disponível em: <https://idixa.net/pagixa-0506091008.html>. Acesso em: 01 jul. 2018.

DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Levinas**. Paris: Galilée, 1997a.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!** Paris: Galilée, 1997b.

DERRIDA, Jacques. **Le “concept” du 11 septembre**. Paris: Galilée, 2004.

DERRIDA, Jacques; SEFFAHI, Mohammed; COLLECTIF. **De l'hospitalité**. Autour de Jacques Derrida. Paris: La passe du vent, 2001.

Recebido: 13/02/2021

Acceto: 15/02/2021 ³

SÍ MISMO COMO PUEBLO: COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO DE M. HEIDEGGER

Daniel Michelow Briones¹

Resumen: El presente análisis tiene como objetivo una descripción sintética pero acabada del fenómeno de la alteridad en el pensamiento de M. Heidegger, abocándose primero al tratamiento doble que se le da a esta en *Ser y tiempo* como *otredad* y *comunidad*, así como al posterior desarrollo y profundización que experimenta en los años 30 de la mano del concepto de pueblo. Dos preguntas centrales guían el presente escrito: la primera es aquella por la necesidad metódica que determina al pueblo como la forma más amplia posible de la comunidad humana y la segunda aquella que busca determinar en que grado es el *Volk* una comunidad caracterizada por una verdadera apertura al Otro.

Palabras Clave: Sí-mismo. Alteridad. Comunidad. Pueblo. Heidegger.

INTRODUCCION: COMUNIDAD Y OTREDAD: LA ALTERIDAD EN SER Y TIEMPO

Las fuertes repercusiones de la obra de Martin Heidegger en el siglo XX y aún hoy en día se explican en gran parte debido a las implicaciones políticas que algunos de los temas centrales de su pensamiento conllevan, más precisamente, como ciertas ideas de su proyecto se entrelazan con el violento acontecer del siglo pasado. El presente análisis se abocará al modo en que el pensador de la selva negra aborda el tema de la alteridad. Esta, como problema filosófico, está presente desde los escritos de juventud de Heidegger hasta su obra tardía con idéntica fuerza, sin embargo, se hace evidente que el modo de

¹ Instituto de Filosofía Universidad Católica de Chile, Santiago – Chile. Pesquisa con el financiamiento de ANID-Fondecyt, con el proyecto 3180019 de Postdoctorado.  <https://orcid.org/0000-0002-7927-5626>. E-mail: daniel.michelow@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.09.p105>



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

acercamiento a ella está en constante cambio, tomando incluso la forma de una elaboración del fenómeno del *pueblo*.

Ya en su obra principal, *Ser y tiempo (ST)*, trata Heidegger con un fenómeno de la alteridad complejo, que se presenta a través de dos frentes. El primer frente es aquel desarrollado principalmente en los §§ 26 y 27 de la primera sección de la obra. Esta primera modalidad de la alteridad es expresada a través de conceptos tales como coestar (*Mitsein*), coexistencia (*Mitdasein*), el uno (*das Man*) y los otros (*die Anderen*).² El tratamiento de dicha modalidad de la alteridad tiene el sentido principal de construir una estructura de relación entre la propia existencia y la de los otros, pero de tal modo que se ponga a resguardo al *Dasein* de una pérdida de sí mismo (*Selbstverlorenheit*) (HEIDEGGER, GA 2, p. 116), expresada, precisamente, en el uno y los otros, en los que el *Dasein* no está ya vuelto hacia sí mismo. Esta autoreferencia no tiene lugar como una negación del otro, sino que, más bien, como una peculiar convivencia con él, en la cual se le deja en libertad³ para que comparezca desde sus particulares proyectos en el mundo, esto es, desde su propio sí-mismo. A tal modalidad de la alteridad, para efectos de una clara diferenciación, se le ha otorgado, en el contexto del presente análisis, el título *otredad*.⁴

Expresado sintéticamente, se da en la otredad una relación en la que se resguarda tanto la propia existencia, así como, subsecuentemente, la existencia del otro, asegurándose un cierto modo de convivencia que está determinado por el carácter *absoluto* de las partes. El mundo es “[...] desde siempre el que yo comparto con los otros [...] un mundo en común [Mitwelt]” (HEIDEGGER,

² Todas las traducciones de los términos empleados por Heidegger en *ST* provienen de la versión de Jorge Eduardo Rivera. Las citas, sin embargo, indican el origen en la Gesamtausgabe (GA).

³ Esta comprensión de la libertad, vale decir, del coestar y la coexistencia como dejar libre es descrita por Heidegger del siguiente modo: “Pero –se dirá– la expresión ‘Dasein’ muestra con claridad que este ente ‘por lo pronto’ es irrespectivo a otros, aunque sin duda también pueda estar ulteriormente ‘con’ otros. Sin embargo, no debe pasarse por alto que empleamos el término ‘coexistencia’ para designar aquel ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta para un Dasein y así también para los coexistentes, tan sólo porque el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar [Mitsein].” (HEIDEGGER, GA 2, p. 122).

⁴ Las modalidades de la alteridad en *ST* que aquí se designan *otredad* y *comunidad* han sido anteriormente tratadas en detalle en un artículo de mi autoría del año 2019. Ahí se asevera que “[...] desde mi siempre propio ocuparme en el mundo libero al otro en su ser, y soy a la vez liberado en mi ser como coexistencia para el otro, pero la condición de posibilidad de mi poder-ser no se pone en juego en esta liberación, más que en el sentido de ser remitido a mí mismo como la condición de posibilidad de la libertad del otro. Comparezco para el otro como una coexistencia en su propio proyecto. Liberar entonces no significa circunscribir el ser del otro, o el mío propio, en ámbitos de posibilidad distintos que el de la relación al propio ser, sino que exclusivamente significa atestiguar al otro en su ser.” (MICHELOW, 2019, p. 158)

GA 2, p. 118), pero donde *compartir* –cuando es auténtico– no debe ser entendido como una disposición de la existencia en la que su constitutivo aislamiento (*Vereinzelnung*) se pierda.

Las críticas de la literatura especializada al concepto de alteridad en *ST* se dirigen principalmente a la otredad y apuntan específicamente a una suerte de insuficiencia en la elaboración del coestar respecto de la relación del propio ser y el de los otros, en el sentido de que el acto de liberación –así como se ha descrito–, no da nunca pie a una articulación propiamente comunitaria, sino que más bien a un mero *dejar comparecer*⁵. En cuanto a la primera recepción de esta obra, podemos mencionar ejemplificadoramente la crítica de H. Arendt, que afirma que el coestar estará siempre limitado por el carácter absoluto del sí-mismo y su consecuente ensimismamiento⁶, así como la de E. Levinas (2016, p. 67), que declara a Heidegger un continuador de una tradición filosófica que opera “[...] una reducción de lo Otro al Mismo.” Este tipo de críticas, en distintas variaciones, fue repetida en las décadas siguientes, específicamente bajo la forma de la búsqueda de *reconocimiento* (*Anerkennung*) del otro. Dicha búsqueda tiene lugar principalmente en una tradición de carácter hermenéutico y podemos contar en ella nombres tales como Gadamer, Ricoeur, Taylor, Habermas, Apel, Vattimo, solo por nombrar a algunos.⁷

Pero en los últimos años, debido quizás a la enorme variedad de posiciones desde la que se ha ejercido la crítica, tiende nuevamente la discusión a centrarse más bien en la *oportunidad*, es decir, en determinar si, en general, es apropiado exigirle a la metódica heideggeriana tal reconocimiento –en el que se acepte, como lo plantea Gadamer, al otro como el fundamento del

⁵ La estructura de liberación a la que aquí se hace referencia y que es objeto de crítica no debe nunca confundirse con una suerte de cosificación del otro. Heidegger expresamente aclara que “el estar vuelto a otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están-ahí. El ‘otro’ ente tiene, él mismo, el modo de ser del Dasein. En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein.” (HEIDEGGER, GA 2, p. 124). La crítica se centra en la capacidad y alcance del dejar libre para poder ejercer como fundamento para una estructura de relación que sobrepase la singularidad del Dasein.

⁶ Arendt (2005, p. 221) asevera que “[...] el carácter más esencial de este sí-mismo es su absoluto ensimismamiento, su radical separación de los que son sus iguales. A fin de conseguirlo se introdujo como existencial el precursar la propia muerte; pues con ello el hombre hace realidad el *principium individuationis* absoluto. Únicamente el precursar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del ‘se’ le impiden siempre ser él-mismo.”

⁷ Gadamer (*Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977), Ricoeur (*Caminos de reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005), Taylor (*El multiculturalismo y la ‘política del reconocimiento’*. México: FCE, 1993.), Habermas (*La Inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.), Apel (*La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.), Vattimo (*Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.).

conocimiento de la propia finitud, es decir de una experiencia fundamental del propio ser que uno no puede darse a mí mismo⁸ – o si ya, de antemano, se contravienen con esto los fundamentos de la analítica del *Dasein*, pues, parece ser claro, que a través de esta modificación de la alteridad se afectaría el *dictum* fundamental de la facticidad de la existencia, es decir, su autoreferencialidad expresada como ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En este sentido, contravenir la autoreferencia de la existencia, del sí-mismo, implicaría, precisamente agravar el problema que se pretende solucionar, desactivando los dispositivos que posibilitan cualquier encuentro con el otro. A este respecto y desde de este tipo de recepción de tipo *metodológica*, que considera dicha modificación inoportuna, dice A. Vigo (2014, p. 333):

Pues lo que Heidegger tiene primariamente en vista aquí es aquella dimensión de autocomparencia esencialmente ejecutiva y autoreferencial, en la cual el *Dasein*, al decidir por sí mismo, se hace cargo auténticamente de sí, y hace así justicia a la exigencia de autotransparencia que le impone su propio ser. En esta verdad de la existencia [...] reside pues la condición última de posibilidad de todo encuentro genuino del *Dasein* consigo mismo y con los otros.

Ambas posiciones, tanto aquella de la recepción primera y su consiguiente desarrollo hermenéutico, como la metodológica⁹, que apunta a permanecer dentro de los límites del método dado, coinciden, fundamentalmente, en que en la elaboración de sus posiciones se *pasa por alto* el hecho de que es el propio Heidegger, quien considera que la alteridad no se agota en el tratamiento que se le da en la primera sección de *ST*.

Es necesario preguntar entonces, cuál es el requerimiento que emana desde la segunda sección de *ST*. La respuesta es en primera instancia evidente: aquello que se busca es un sí-mismo común, que deberá expresarse bajo el

⁸ Gadamer (2001, p. 438) apunta: “[...] la apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”

⁹ J. J. Garrido (2018, p. 195) añade en una investigación reciente –que se puede situar dentro del tipo metodológico de recepción– lo siguiente: “Pues bien, la solicitud, la cual es una estructura que constituye la condición de posibilidad de todo acto con los otros, cuando se da propiamente, esto es, cuando deviene autorreferencial, permitiendo la apertura del *Dasein* en sí-mismo, viene rasgada por un carácter ‘anticipativo liberador’ [verspringend-befreienden], el cual tiene lugar como acto ligado a la misma anticipación existencial del *Dasein*, en tanto tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío. Lo que se anticipa, desde esta modalidad excelsa de solicitud es un ‘salto anticipativo frente al otro’ [Vorauspringen dem Anderen gegenüber] bajo la finalidad ineluctable de devolverle al otro lo que está siempre ya a su cuidado como lo que, justamente, está a su cuidado, sin más.”

controvertido termino pueblo (*Volk*). En vistas a lo anteriormente expuesto, vale decir al ser-cada-vez-mío como rasgo fundamental de la existencia fáctica del *Dasein*, se vuelve, sin embargo, esta respuesta oscura y paradójica. Esto quiere decir, por lo pronto, que la otredad no agota todas las posibilidades de la alteridad, ni, por otro lado, logra subsanar por sí misma los problemas que desde esta se plantean.

La orientación hacia el resguardo de la existencia vuelta hacia sí misma y la exacerbación del aislamiento y distanciamiento de los otros, que es propia de la otredad, se vuelven en el tratamiento que da Heidegger a la segunda modalidad de la alteridad en *ST* difusa. Dicha modalidad aparece solo en la segunda sección de la obra, principalmente en el §74. El recinto conceptual en el cual es expresada la alteridad como comunidad es el de pueblo, destino común (*Geschick*), lucha (*Kampf*) y generación (*Generation*) entre otros. A dicha modalidad se le ha llamado, en el contexto de la presente investigación, *comunidad*.

Pero, ¿qué se asevera cuando se afirma que la literatura especializada pasa por alto el requerimiento de la segunda sección de *ST*? Evidentemente no se quiere decir que el tema no sea considerado en lo absoluto o que haya sido tratado deficientemente. Más bien, que el punto de partida para todo tratamiento del *Volk* ha sido, insistentemente, la comprensión de este existencial como una estructura derivada y subsecuente del coestar, a saber cómo la forma más eminente de su autenticidad.¹⁰

El tratamiento específico de los modos como el pueblo es derivado del coestar en los distintos tipos de recepciones queda fuera de los límites de esta investigación. Aun así, someramente, se puede apuntar que, aún en las más diversas variaciones, es posible hallar la tendencia hacia una interpretación en la que el momento determinante para la estructura de relación entre coestar y pueblo está dada por el aparente vacío en *ST* en la elaboración de un coestar propio, opuesto al uno, en el sentido descrito en el marco de la solicitud anticipativo liberadora (*vorspringend-befreiende Fürsorge*), en la que

¹⁰ Esto pasa, por ejemplo, en Barash quien asevera que “[...] es cierto que Heidegger proporciona extensas descripciones de la dimensión inauténtica de las colectividades humanas vinculadas por ‘la mismidad de los otros’ y de la búsqueda inauténtica de una suspensión de la finitud de la existencia. Sin embargo, cuando se trata de identificar la colectividad que encarne esa autenticidad, solo sugiere una mera descripción en términos de la ‘gestación’ del *Dasein* del ‘pueblo’(*Volk*).” (p. 291). Este presupuesto implica, como se describirá en detalle en las páginas siguientes, que el pueblo es él mismo una modalidad – la auténtica – y que, por tanto, no puede dar cabida a una forma inauténtica. Esto, en la práctica, ha obligado a la investigación especializada a explicar el fenómeno del pueblo inauténtico solo en términos políticos y no ontológicos, y por tanto insuficientes.

se “[...] ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él.*” (HEIDEGGER, GA 2, p. 122).

Aquello hacia lo cual se quiere llamar la atención aquí es si es esto lo que Heidegger ha pretendido al introducir el existencial del pueblo, vale decir, si el §74 cumple de hecho la función en *ST* de poner a disposición de la analítica existenciaría una respuesta concreta a la pregunta por el coestar autentico. Para resolver esta interrogante es necesario aclarar primeramente ciertas diferencias esenciales entre coestar y pueblo que pueden ser reveladas al rastrear la posibilidad concreta de un coestar autentico que se encuentra – efectivamente – anunciada en *ST*. Nos referimos a la *amistad*. Esta forma del coestar está tratada de modo pasajero, sin embargo, suficientemente claro, para que valga a los propósitos argumentales del presente análisis:

El escuchar a alguien [das Hören auf...] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [Hörigkeit] se hace solidario de los otros [ist zugehörig]. El escucharse unos a otros, en el que se configura el coestar, puede cobrar la forma de un “hacerle caso” al otro, de un estar de acuerdo con él, y los modos privativos del no querer-escuchar, del oponerse, obstinarse y dar la espalda. (HEIDEGGER, GA 2, p. 163).

La amistad es en este pasaje un ejemplo eminente de aquello que Heidegger entiende como forma autentica del coestar. Escuchar la voz del amigo no aleja, sino que más bien pone de modo aún más decidido al *Dasein* en dirección a su poder-ser, vale decir, en la amistad es él restituido a sí mismo. Esto es, tal como se describe el trato con el otro desde la solicitud anticipativo liberadora.

Escuchar la voz del amigo cumple antes el rol de un dispositivo de la individuación que uno de la pluralidad. El *Dasein* se refiere al otro, de modo tal que es resueltamente devuelto a sí mismo y solo por ello se pueden abrir posibilidades tales como hacer caso, estar de acuerdo u oponerse y dar la espalda –que Heidegger comprende como formas del *tenerse* a sí mismo–. Estas posibilidades solo pueden surgir desde la relación al otro que se plantea en la otredad. Como una participación *exógena* en el ámbito común, que puede ser considerada propia solo si pone al *Dasein* en la disposición hacia

sí. En la amistad por tanto se da el tipo de relación que tiene la estructura previamente descrita: mutuamente liberadora para el propio proyecto. En la voz del amigo, por eso la llevamos con nosotros, resuena, cuando es honesta, el *dictum* de la existencia: en cada caso mío.

Se ha hecho hincapié en la amistad, pues en su descripción se vuelve evidente que el pueblo tiene un sentido distinto, que sobrepasa la estructura de la otredad. El pueblo es, así como lo ha planteado Heidegger, una relación en la que no prima la autoreferencia singularizadora¹¹, sino que más bien la pertenencia a una suerte de horizonte existencial histórico en el que el sí-mismo está disponible propiamente, solo una vez que el *Dasein* se vuelve hacia el otro constitutivamente. Por eso el planteamiento central del §74 comienza su descripción como sigue:

Pero, si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [Geschick]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. (HEIDEGGER, GA 2, p. 384).

La diferencia respecto de cómo se ha elaborado en la primera sección la alteridad, de la mano del coestar es notoria. El pueblo, como se vuelve paulatinamente claro, no es la forma propia de la otredad y por tanto no puede ser comprendido como una estructura general bajo la cual el *Dasein* conviva con los otros y participe – exógenamente – desde una cierta y necesaria autoreferencia. Tampoco es una difusa excepción, que se permita, de tanto en tanto, a este estar vuelto hacia sí. Esto sería precisamente aquello que Heidegger ha llamado “la suma de destinos individuales” que en caso alguno puede ser comprendido como el “destino común” al que se hace referencia.

La elaboración de la comunidad como pueblo surge desde una recomprensión de la existencia del *Dasein* en la que la autoreferencia no es

¹¹ El carácter singularizador está en esta descripción acentuado porque en la comunidad se da la referencia a sí-mismo, pero en un contexto modificado. Un ejemplo de esto es el héroe, el que actúa desde una cierta autoreferencia y autotransparencia que no puede ser entendida ya como un gesto de la individuación, sino que como un ponerse a disposición del acontecer histórico del pueblo. “La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido – que el *Dasein* escoja su héroe–se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible.” (HEIDEGGER, GA 2, p. 385).

desestimada, pero queda sujeta a los designios de un sí-mismo histórico y común. En el pueblo el auténtico hacerse cargo de la propia existencia es solo posible y depende de un cierto modo del convivir que va más allá de un mero *dejar aparecer* al otro. Pueblo no es para Heidegger por tanto una estructura subsecuente o una posibilidad que tenga lugar *dentro* del coestar. Pueblo no es el nivel óntico de la estructura ontológica coestar, sino que *él es el coestar mismo en su totalidad*. Expresado de otra forma, denomina el término Pueblo el modo de entendimiento del coestar y de todos sus momentos que surge desde el giro hermenéutico que caracteriza la segunda sección de *ST*. Es el modo que adopta el coestar en el momento en que la analítica del *Dasein* es retomada como análisis de la existencia histórica.

La comunidad del pueblo es posible dentro del contexto de *ST* solo porque se ha abierto, en el tránsito entre la primera y la segunda sección de la obra, la posibilidad de acceso a una modalidad propia de la existencia del *Dasein* que no implica la pérdida del sí mismo cuando este no está autoreferido, que no es posible en ningún caso desde la otredad como momento central de la primera sección. La otredad, como expuesto, tiene sus propias formas de propiedad que son de origen esencialmente distinto a aquellas del pueblo. Esto nos lleva a las siguientes conclusiones: a) el pueblo no puede ser considerado por tanto un añadido a la primera sección en general, o más específicamente una subsecuencia de la otredad y b) subsumir estructuralmente pueblo al coestar nos impide ver en profundidad el giro entre la primera sección y la segunda de *ST*, que más allá del evidente tránsito entre fenomenología y hermenéutica, es una transformación de la relación entre mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) y mundo común (*Mitwelt*). Esto se deduce del hecho de que la mirada hermenéutica y su tratamiento de la analítica del *Dasein* solo puede tener real asidero si la preeminencia o más bien agudizamiento (*Zugespitzheit*) que Heidegger había identificado ya en su obra temprana, del mundo del sí mismo¹² – evidente en la otredad –, ha dado paso a un cierto balance entre estos dos tipos de acceso al mundo.

La solución ética a las deficiencias de la alteridad, en la que hace hincapié la primera recepción francesa de Heidegger, que posteriormente se transformará en la búsqueda de *reconocimiento* en la escuela hermenéutica, solo puede afectar a la alteridad como otredad porque, al igual que esta, está

¹² “Se muestra que la vida fáctica puede ser vivida, experimentada y, en consecuencia, puede ser también comprendida históricamente desde un peculiar agudizamiento del mundo propio.” (GA 58, p. 59-64, traducción propia).

elaborada desde el agudizamiento del mundo propio. Así el problema del *Volk* permanece sin un tratamiento específico.

I ASPECTOS ESPECÍFICOS SOBRE EL ACONTECIMIENTO DE LA COMUNIDAD COMO PUEBLO

El paso siguiente en este análisis consiste en entregar una propuesta sustentable sobre el sentido de relación entre destino, generación, comunicación y lucha como momentos constitutivos del pueblo, tomando como punto de partida la tesis que se ha presentado, en la que pueblo es comprendido, no ya como una modalidad del coestar, sino que como el coestar mismo en su forma histórica. Si bien en el §74 se delimita el recinto conceptual del existencial coestar en su sentido *par* como pueblo, no se encuentra en él un desarrollo acabado sobre el modo como sus estructuras se interrelacionan. Por esta razón será necesario recurrir a escritos de Heidegger de los años 30 en los que el tema es tratado de modo más amplio. El paso desde *ST* a dichos textos posteriores implica una serie de problemas que se deberán describir en las siguientes páginas. El giro hermenéutico que se consagra en el §74 es anticipado fugazmente en la primera sección en la que se asevera que:

El elementalmente, “acontece” siempre desde su futuro. En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir Dasein “es” su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho [Dasein]. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su “generación”– no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa. (HEIDEGGER, GA 2, p. 20).

Esta anticipación y puesta en relación de la generación como estructura fundamental para el despliegue de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* no es casual. Heidegger considera que debe poner a disposición un elemento de tránsito entre el *Dasein* y el pueblo, pues la individuación conlleva el carácter constitutivo de la finitud (*Endlichkeit*) y el estar vuelto hacia la muerte (*Sein zum Tode*). El peculiar estar vuelto hacia los otros, tratado bajo el término pueblo, o, expresado en términos figurativos, la pertenencia del *Dasein* al pueblo, no puede dar cabida a la pertenencia a un horizonte ilimitado, esto es, afáctico. Heidegger debe procurar una estructura horizontal que esté en

una disposición temporal similar –sostenido por un mismo sentido fáctico de finitud– a la del *Dasein* descrita en la primera sección. “El pasado del *Dasein* es su generación” significa en términos inmediatos que el horizonte temporal común que presta la generación es uno que está constituido con miras a una finitud común o más específicamente: los coetáneos comparten las mismas vivencias concretas que remiten al estar vuelto o no hacia la muerte. Esto es, entonces, una indicación más de que el pueblo no puede ser tratado bajo la comprensión que lo propone como una forma concreta del coestar. Dicha función es, como señalado, la de la generación:

Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común [das schicksalhafte Geschick] del *Dasein* en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*. (HEIDEGGER, GA 2, p. 385).

Esta frase de Heidegger quiere expresar la mutua pertenencia de ambos momentos: la generación se despliega *en* el acontecer del pueblo, pero en tal despliegue libera ella el poder de este último: esta co-pertenencia constituye la historicidad del *Dasein*. Si el acontecer del pueblo había sido caracterizado como destino común, es la generación ahora el destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*). Si el pueblo debe ser comprendido como el coestar en esta duplicidad de los existenciales, es la generación entonces el convivir (*Miteinandersein*). “La facticidad del convivir” (HEIDEGGER, GA 2, p. 121) es la facticidad de la generación y por tanto el modo finito a través del cual se abre el *Dasein* al coestar histórico. La generación en tanto convivir no es un mero coexistir o un “[...] simple estar-ahí de varios sujetos” (HEIDEGGER, GA 2, p. 121), sino que el “[...] compromiso común con una misma causa.” (HEIDEGGER, GA 2, p. 122). Tal compromiso común con una misma causa tiene en la generación una estructuración precisa en la lucha y comunicación.¹³

Esta comunicación es el *logos* de la comunidad: la simple pero genuina irrupción en una palabra común de las posibilidades existenciales descubiertas en el convivir generacional como su proyecto. Para Heidegger, por tanto, solo en el contexto de la alteridad como pueblo es posible una palabra que irrumpa

¹³ Rivera traduce *Mitteilung* como “compartir”, mientras Gaos lo hace como “coparticipación”. En ambos casos se aleja la interpretación del sentido común de la palabra “comunicación”. Pareciera ser lo más ajustado insistir en este último término, evidentemente no como mera comunicación de información, sino como comunicación de posibilidades existenciales.

en un ámbito común sin quedar ya por ello determinada como una habladuría (*Gerede*).

Junto a la comunicación aparece la lucha como momento estructural de la comunidad. Esta es comprendida en términos del *pólemos* (Πόλεμος) heraclítico. Heráclito anuncia que “Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos.” (p. 32) y aún más, “Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad.” (p. 50). Heidegger (GA 40, p. 66) afirma:

La lucha, tal como se entiende aquí, es una lucha originaria; porque hace que los combatientes comiencen a surgir como tales; no es un simple arremeter contra algo ya existente. La lucha primeramente proyecta y desarrolla lo in-audito, lo hasta entonces no-dicho y lo im-pensado. Después serán los productores creadores, los poetas, pensadores y hombres de Estado los que sostendrán esta lucha.

Comunicación y lucha son el tejido estructural del convivir generacional, es lo que une a los unos con los otros y pone a disposición un sentido común de resolución respecto de la multiplicidad de posibilidades existenciales sobre las que la generación puede resolverse.

Dos elementos se pueden extraer de esta breve descripción de la dinámica y naturaleza de la generación. El primero es que la generación oficia como nexo entre el destino singular del *Dasein* y el destino común del pueblo. Sin embargo, el carácter de este nexo es aún oscuro. El segundo es que en esta descripción se hace referencia al fenómeno de generación, con la clara indicación en el correspondiente pie de página, que la comprensión guía sobre este fenómeno está dada por el trabajo de W. Dilthey.¹⁴ En este sentido y ante la falta de desarrollo concreto del tema en *ST* se pueden permitir ciertas extrapolaciones, coherentes respecto de lo que se ha planteado en esta sección de la obra. Para Dilthey los movimientos del espíritu, vale decir, los logros intelectuales y el desarrollo científico han sido, equivocadamente, ordenados en un sistema cronológico exterior de meses, años y décadas, por lo que para entender cabalmente el curso de la historia es necesario buscar una unidad temporal que esté contenida precisamente en su propio curso (*Verlauf*). En este sentido se afirma que “[...] la

¹⁴ El pie de página hace referencia a *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, contenido en *Obras Completas*, tomo V (1924).

generación es por lo pronto, como se ha mencionado, la denominación para un espacio de tiempo, a saber, una representación que entrega también una medida desde dentro, a la cual aquella de la vida humana está supeditada.” (DILTHEY, p. 36). Que la vida humana esté supeditada a esta medida quiere decir que en su forma natural e inmediata es la vida misma la que entrega dicha unidad. Para entender la referencia que hace Heidegger al concepto diltheano de generación es necesario prestar especial atención a la descripción de esta como un “[...] un estrecho círculo de individuos, que están ligados hasta formar un todo homogéneo por la dependencia de los mismos grandes hechos y variaciones, que aparecieron en su época de receptividad a pesar de la diversidad de otros factores agregados”. (DILTHEY, 1964, p. 61). Esta homogeneidad es la que presta el carácter fáctico a la generación y que pone a los coetáneos en la disposición común hacia su finitud. Es necesario hacer hincapié que la homogeneidad hermenéutica que plantea Dilthey no indica en ningún caso una suerte de indiferenciación en el interior de la generación. Más bien lo contrario: la generación se puede constituir solo como la tensión entre sus fuerzas internas, en la que se decide que posibilidades han de primar y cuales han de *perderse*. Por eso Dilthey (1964, p. 38) dice que “[...] así constituye una generación tal un todo, que es efectivo a través de la combinación variable de las condiciones para la producción de múltiples direcciones.” Las generaciones están relacionadas como una totalidad continua (*kontinuierliches Ganzes*) de posibilidades que se heredan, desestiman o apropian y proyectan hacia la próxima generación. Heidegger entiende, por tanto, la generación como la unidad temporal finita del acontecer de un pueblo sin la cual la totalidad continua de este no puede ser entendida. Tal heredar, desestimar y proyectar son precisamente aquellos momentos que Heidegger trata bajo los términos repetición (*Wiederholung*) y respuesta (*Erwiderung*). Sin embargo, para Heidegger lo común de una generación queda sin explicación si no se lo piensa dentro del ámbito existencial que presta el pueblo. A diferencia de Dilthey, requiere el proyecto heideggeriano una estructura existencial que funde la condición de posibilidad para la estructura fáctica de la generación.

La tesis que indica que la comunidad del pueblo debe ser entendida como el coestar histórico de la comunidad y no como una posibilidad fundada en él desde la otredad, implica, precisamente, que el pueblo no debe ser entendido como una mera reproducción del *Dasein* individual en una versión grupal, sino que más bien como un horizonte histórico en el que se da un reordenamiento de los existenciales y de sus dinámicas internas. Esta reformulación existencial tiene formas precisas que toman fuerza en las conferencias dictadas por Heidegger en los años 30 y que por lo demás son

aquellas que concentran la mayor cantidad de críticas políticas a su obra, pues ahí el acontecimiento del pueblo y el del tercer *Reich* quedan de un modo singular entrelazados. Las siguientes páginas se centrarán especialmente en el rol exacerbado que adquiere la espacialidad en la descripción y constitución del sí-mismo común.

2 EL PUEBLO, EL SUELO: UNA COMUNIDAD CERRADA

El análisis anterior presta una sintética descripción del pueblo y sus momentos constitutivos en relación con el §74 de *ST*. En los años 30 pretende Heidegger profundizar la descripción de la posibilidad de un sí-mismo colectivo a la luz de un aspecto anteriormente no tratado en profundidad sobre la relación entre historia y su específico tipo de espacialidad dada por el suelo (*Boden*)¹⁵. Esta relación es tratada expresamente en el seminario *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje (Lógica)*:

Los pueblos no entran en la historia como si esta fuera un espacio ya disponible, en el que ellos encuentran refugio, un derrotero dado de antemano que ellos solo tuviesen que transitar, sino que “hacer historia” significa: crear primeramente espacio y suelo. (HEIDEGGER, GA 38, p. 85).¹⁶

La relación entre pueblo y suelo como fundamento para la constitución de la historicidad propia ha sido tratada por Heidegger en los años 20 solo tangencialmente y sin alcanzar el rol central que se le quiere otorgar en la década siguiente. Esta relación es para Heidegger determinante en su intento de llevar a cabo una descripción del pueblo que obedezca a la pregunta doble, en primer término, por la configuración interna de sus modalidades, vale decir por su propiedad e impropiiedad y, en segundo término, por los límites exteriores de la comunidad, esto es, por el estatus existencial de otro tipo de comunidades.

Evidente es que la primera dimensión de la pregunta planteada adquiere su forma concreta en la relación entre el pueblo alemán y el pueblo

¹⁵ Esta relación es pasajeramente nombrada en *ST*, pero no tratada expresamente: “La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento (*Bodenlosigkeit*).” (HEIDEGGER, GA 2, p. 21).

¹⁶ Todas las traducciones de *Lógica* son propias.

judío. El pueblo como lo ha planteado Heidegger en *ST*, en tanto que comunidad existencial, pero aún sin entablar la relación expresa al suelo, no permite discriminar entre la propiedad e impropiiedad de su acontecer. La diferencia entre alemanes y judíos no radica para Heidegger en su calificación como pueblo en general, ni en su incidencia en la historia, sino que en el arraigo al suelo. Solo desde tal arraigo sería posible para un pueblo acceder a un futuro primordial y su ámbito de preguntas propio. Evidentemente suelo no es para Heidegger un mero territorio geográfico, sino que eminentemente el estar enclavado en un cierto ámbito histórico¹⁷. Heidegger (GA 96, p. 46) describe el despliegue del pueblo judío a la luz de un marcado antisemitismo ontohistórico¹⁸ del siguiente modo:

El temporal aumento del poder del judaísmo tiene su fundamento en que la metafísica de Occidente, especialmente en su desarrollo en la modernidad, ofreció el punto de partida para el expandirse [Sichbreitmachen] de una, por lo demás, racionalidad vacía y de una capacidad de cálculo, y que por tales medios adquirió albergue en el — espíritu, sin ser capaz de comprender por sí mismo los ámbitos [Bezirke] ocultos de decisión. Mientras más originarias y más primordiales sean las decisiones futuras y las preguntas, más inaccesibles siguen siendo ellas al — odio.

Este aumento de poder y consiguiente albergue en el espíritu de una racionalidad vista como vacía y su capacidad de cálculo es para Heidegger precisamente la forma propia del pueblo sin suelo, y que por tanto no puede en su *expansión*, sino que operar contra “[...] el arraigamiento de la existencia histórica.” (HEIDEGGER, GA 40, p. 43). La utilización de las palabras espíritu y expansión en este contexto son clara señal del intento de Heidegger de distinguir la incidencia histórica del pueblo impropio de la historicidad verdadera del pueblo arraigado, vale decir de su hacer historia. Hacer historia es entonces para Heidegger una tarea que solo se puede llevar a cabo desde un suelo, pues aquello que adolece de suelo es solo una humanidad ahistórica y desvinculada. Tal pueblo, tal humanidad desvinculada, construye y se adentra también en su propia historia, pero dicha historia no es la originaria y primordial del ser, sino que precisamente aquella en que esta es ocultada por la actitud calculante. Evidentemente el desarraigo no se manifiesta para

¹⁷ A estas alturas es evidente que no es posible explicar el fenómeno de suelo a través de la nación o de la raza. El suelo heideggeriano no se deja reducir a estos, sin embargo, parece aceptarlos sin problema como consecuencias necesarias.

¹⁸ El termino se debe a P. Trawney. Véase: Heidegger (2014).

este modo de despliegue de la pregunta por la comunidad exclusivamente en el pueblo judío, sino que también en todo pueblo que no esté en una disposición reverencial hacia su propia herencia y pertenencia, y por tanto carente de historicidad.

Para la segunda dimensión de la pregunta sigue Heidegger la misma estructura argumentativa que se ha descrito recién, pero no se dirige ya a las modalidades del pueblo, sino que a los límites posibles de lo comunitario, al estatus existencial posible de otras formas de comunidad. Así plantea Heidegger su rechazo contra toda forma de comunidad que sobrepase los límites del pueblo como —ejemplificadoramente— aquella idea de humanidad en tanto que comunidad transnacional planteada por Jaspers.¹⁹ Esta comunidad transnacional o, en general, este tipo de *comunidad máxima* adolece para Heidegger de una universalidad impropia y ahistórica que funda solo en un afán racionalista. Dicha transnacionalidad impide, para Heidegger, de antemano toda posibilidad para el coestar histórico verdadero y toda relación al ser. Es, en último término, una quimera o comunidad imposible. Toda otra comunidad que no sea aquella del pueblo basa su estructura en una colectividad de individuos. Heidegger plantea en este sentido en *Lógica* que la pregunta por el hombre en términos del “quién”, esto es, en vistas del pueblo, es una fundamentalmente distinta de aquella que pregunta por un individuo, por un yo y en última instancia por una colectividad de yoes:

Hasta ahora en la filosofía al preguntar por el Yo no se ha tenido en cuenta el verdadero Yo individual. Se ha preguntado por el Yo en general, por la consciencia en general, se ha querido eludir lo individual. Por el contrario, debemos Nosotros preguntar *por nosotros mismos*, por nuestra *propia* esencia. ¿No significa esto llevar la Yoidad, el egoísmo al extremo? ¿Nosotros nos hacemos con la pregunta “¿quién somos Nosotros mismos?” al mismo tiempo el centro de la total, real y posible humanidad! (HEIDEGGER, GA 39, p. 46).

No ya más la pregunta por *qué* es el hombre, sino por *quién* somos nosotros mismos se vuelve central y pone en relación originaria al hombre y al pueblo en la descripción *völkisch* que implementa Heidegger y que pretende fundar una identidad histórica. La pregunta por el hombre y por la humanidad

¹⁹ Jaspers (2016, p. 65-66, traducción propia) indica que “[...] la universalidad es siempre, cuando es real, expresión de un pueblo. Ella busca la verdad, ella quiere conocer lo universalmente válido, ella quiere servir a la humanidad, representar al género humano sin más. *Humanitas* —incluso cuando este concepto se ha transformado muchas veces y profundamente— le pertenece a su esencia. Por eso es justamente cada universidad una nacional que pertenece a un pueblo, pero ella aspira más allá precisamente comprender lo supranacional y volverlo real.”

puede ser de este modo solo fructífera en términos de revertir la caída desde lo primordial solo si en su centro está instalada esta muy específica comprensión ontológica de pueblo, su suelo y su historia.

3 PUEBLO: ALTERIDAD DEL OTRO COMO SÍ MISMO

En la primera parte del presente artículo se delineó la diferencia entre otredad y comunidad como formas de la alteridad. Se ha descrito a su vez que la alteridad como otredad pone a disposición una estructura de relación exógena, esto es, constituida por la dinámica de un *dejar ser* al otro en su proyecto existencial, su sí-mismo, pero de tal modo que ese dejar ser no resulte nunca en una dinámica de mutua constitución. La primacía existencial sigue estando dada por la individualización. Incluso en casos en que esta dinámica es experimentada en su forma más profunda, como en la amistad, se trata de un modo eminente de apertura al propio poder-ser o, en otros términos, *una relación en la que cada uno está vuelto hacia sí*.

La alteridad como comunidad, esto es, como pueblo, se presenta *en primera instancia* en *ST* como una posibilidad existencial diferente pues implica una relación con el otro que no está determinada de antemano por un estar referido hacia sí como un ente singular. Sin embargo, cuando esta comunidad existencial es trabajada por Heidegger en los años treinta se vuelve claro que en el pueblo no se forma una comunidad con el otro en cuanto tal, sino que en cuanto sí-mismo. Se trata en este sentido de un sí-mismo ampliado que no tiene su límite en el ente singularizado que cada uno es. La inclusión del suelo y la historicidad como estructuras determinantes del pueblo tienen, para Heidegger, como objetivo que el paso entre otredad y comunidad no se transforme en una apertura indiscriminada hacia los otros, sino que más bien en la ampliación del radio de constitución del sí-mismo. La pregunta repetida incontables veces en *Lógica* “¿quiénes somos nosotros mismos?” opera como el fundamento de la reelaboración, no ya de la relación sin resguardos entre sí-mismo y otro, sino que del desplazamiento de la frontera que divide a ambos. En la comunidad no se da tampoco una relación de mutua constitución con el otro, sino que la incorporación del sí-mismo singular en ámbitos más amplios de despliegue en los que el otro no es ni incorporado, ni desaparece, sino que es forzado al repliegue. Si en el caso de la otredad es el *Dasein* singular que aparece en el mundo propio o que nos permite aparecer en el suyo aquel con el que se entabla la relación exógena descrita, en la comunidad el pueblo se construye

una identidad *völkisch* para ejercer la misma distancia inabarcable hacia los otros pueblos. En Heidegger domina un miedo reverencial a la apertura a lo externo, esto es al otro en tanto otro, que se manifiesta en sus posiciones política absolutistas y en último término en un antimodernismo a ultranza. La añoranza de una antigüedad dorada de comunidades íntimas que domina su pensamiento, implica que toda adecuación de aquello que constituye la identidad histórica debe ser llevada a cabo bajo una dinámica de oposición al otro y por tanto no cabe que los destinos planetarios puedan ser enfrentados por un esfuerzo común de los pueblos, sino que a través el ascenso de un pueblo que los domine o guíe a todos. Solo se puede entablar esta relación de comunidad, la del pueblo, con quien se comparte ya de antemano la misma identidad histórica. El pueblo de Heidegger funciona bajo la dinámica de la comunidad homologada que no permite rasgos de pluralidad. Todo cambio es visto como parte de la caída de la humanidad y nunca como una oportunidad para esta. Esto, quizás, porque su pensamiento parece estar vuelto hacia el pasado, a la raíz y su herencia de tal modo que solo es propio aquel futuro que se dispone únicamente como un duplicado de lo que ha sido y por tanto es todo camino nuevo por el que transite la historia un ocultamiento del ser. La comprensión de la historia que propone Heidegger parece ponernos así, paradójicamente, siempre en una relación negativa hacia todo despliegue histórico. Será necesario preguntarnos entonces si esta disposición hacia la historia y su comunidad será capaz de prestar un fundamento fructífero desde el cual podamos asumir los enormes retos que nos plantea nuestra propia época y aquellas por venir o si por el contrario este pueblo y su acontecer son finalmente formas de evasión ante lo urgente.

MICHELOW, D. B. Self as a people: community in the Thought of M. Heidegger. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 79-100, Out./Dez., 2021.

Abstract: The present analysis aims at a synthetic but finished description of the phenomenon of alterity in M. Heidegger's thought, first addressing the double treatment that is given to this in *Being and time* as *otherness* and *community*, as well as the subsequent development and deepening that it experienced in the 1930s hand in hand with the concept of people. Two central questions guide this writing: the first is that due to the methodical necessity that determines the people as the broadest possible form of the human community and the second one that seeks to determine to what degree the *Volk* is a community characterized by a true openness to the Other.

Keywords: Self. Alterity. Community. People. Heidegger.

REFERENCIAS

- ARENDDT, H. **Ensayos de comprensión 1930 - 1954**. Madrid: Caparrós, 2005.
- BARASH, J. Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: Reflexiones sobre la Gesamtausgabe de Heidegger. **Revista de Filosofía Universidad Complutense**, Madrid, v. 7, n. 11, p. 275-303, 1994.
- DILTHEY, W. **Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte (GS 5)**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- GADAMER, H-G. **Verdad y método I**. Salamanca: Sígueme, 2001.
- GARRIDO, J. J. La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo. SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, Madrid, 2018. **Anales [...]**, v. 36, n. 1, p. 175-200, 2018.
- HEIDEGGER, M. (GA 58). **Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, M. (GA 2). **Sein und Zeit**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2018. En español: Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 1997.
- HEIDEGGER, M. (GA 96). **Überlegungen C**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, M. (GA 38). **Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (SS 1934)**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2020a.
- HEIDEGGER, M. (GA 40). **Einführung in die Metaphysik**. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2020b.
- HERÁCLITO. **Fragmentos**. Mexico D.F.: Archivo Digital de Humanidades Ervin Said, 2020.
- JASPERS, K. **Schriften zur Universitätsidee**. I. Werke, Ban 21. Basel: Schwabe, 2016.
- LÉVINAS, E. **Totalidad e infinito**. Salamanca: Sígueme, 2016.
- MICHELOW, D. Otrredad y comunidad en ‘Ser y Tiempo’: dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad. **Hybris**, Santiago, v. 10, n. 1, p. 147-167, 2019.
- VIGO, A. **Arqueología y aleiteología**: Estudios heideggerianos. Berlin: Logos, 2014.

Recibido: 03/12/2020

Acceto: 03/3/2021

COMENTÁRIO A
“SÍ MISMO COMO PUEBLO: COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO
DE M. HEIDEGGER”: PUEBLOS COMO NOS-OTROS:
ONTOLOGÍAS DESDE AFUERA

Maurício Fernando Pitta¹

Referência do artigo comentado: MICHELOW, D. B. Sí mismo como pueblo: Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 105-122, 2021.

El artículo “Sí mismo como pueblo: Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger”, de Daniel Michelow Briones (2021), se centra en el tema de la alteridad entre los escritos de los años 20 y 30 de Martin Heidegger, con especial atención a la diferencia entre dos modulaciones opuestas de la alteridad: como *otredad*, categoría derivada de la discusión sobre el coestar (*Mitsein*), estructura existencial del *Dasein* relativa a la caída no uno (*das Man*) y a la “solicitud [*Fürsorge*] anticipativo liberadora” (MICHELOW, 2021, p. 109) que pone el Yo y el Otro en una “participación *exógena* en el ámbito común” (MICHELOW, 2021, p. 110); y como *comunidad*, que no debe tomarse como derivación o expansión de la otredad, pero como modulación distinta de la misma cuestión, resultado de un cambio radical de orientación entre las dos partes del *Ser y tiempo*, donde es necesario, después de atravesar el primer giro

¹ Doctorando en Filosofía por la Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR – Brasil. Pesquisa con financiación del Programa de Demanda Social de CAPES - código 001.  <https://orcid.org/0000-0002-9642-4072>. E-mail: mauriciopitta@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.10.p123>



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

del círculo hermenéutico y haber obtenido una primera caracterización del *Dasein* propio, buscar lo que caracteriza al coestar propiamente histórico del *Dasein* colectivo o “pueblo” (*Volk*).

Briones realizó una excelente articulación de esta diferencia en relación con la crítica especializada y la literatura del reconocimiento, demostrando cómo la cuestión del pueblo es fundamental para entender la manera efectiva en que Heidegger entiende la alteridad, en su propio sentido y desde un punto de vista histórico. Además de una excelente exégesis y suficiente estado de arte, el autor, al final del artículo, se posiciona críticamente frente a la tesis del Heidegger sobre la alteridad, señalando lo que se menciona en el propio título del artículo: debido a la necesidad de asumir la propiedad histórica más allá de la ensimismamiento del *Dasein* propio, Heidegger termina concibiendo a la comunidad como un “sí-mismo ampliado” (MICHELOW, 2021, p. 120), sin tensiones internas efectivas y, por lo tanto, sin multiplicidad, cuyos límites están en la idea del suelo (*Boden*), conceptualización cuyas implicaciones políticas son problemáticas al cambiar la alteridad más allá de los límites de la comunidad y posicionarla, desde el principio, en una relación agonística con lo sí-mismo comunitario, además de hacer explícito el “antisemitismo ontohistórico” (MICHELOW, 2021, p. 116) de Heidegger en la diferencia entre pueblos propios e impropios.

Sin embargo, es posible explorar otra solución al problema de la comunidad. En contra de la tesis de Briones, creo que la conceptualización heideggeriana de la comunidad es problemática *no* por la relación que tiene con el concepto de lugar o “suelo”, sino por lo que yo llamaría un *ontocentrismo rígido*. En otras palabras, la noción heideggeriana de pueblo presupone una especie cerrada de autodeterminación ontológica que, desde el principio, rechaza cualquier posibilidad de influencia externa, hasta el punto de postular, como Heidegger (1985) haría años más tarde, un relativismo lingüístico-topológico absoluto (KUSCH, 1989), cuya contraparte está en el absolutismo ontohistórico de una ontología sobre las otras y, por lo tanto, de un pueblo sobre los demás. Esto también sobredetermina cómo Heidegger constituirá la relación entre la comunidad y el lugar en los escritos de la década de 1930, y que permanece presente, aunque más veladamente, incluso en su obra post-Segunda Guerra – algo que Paul B. Preciado (2020, énfasis añadido) recientemente llamó “[...] *definición inmunitaria de la comunidad* según la cual esta se dará a sí misma la autoridad de sacrificar otras vidas, en beneficio de una idea de su propia soberanía.”

Esto significa que el problema no estaría en la consideración de la localidad como constitutiva de toda comunidad, ya que Heidegger estaría correcto al señalar la contradicción topológica entre localidad/comunidad y infinidad/universalidad, tomando la “comunidad máxima” como “[...] una quimera o comunidad imposible.” (MICHELOW, 2021, p. 119). Además, la cuestión misma de la espacialidad, que sigue a Heidegger a sus escritos posteriores, ya estaba presente incluso en *Ser y tiempo* y textos anteriores, aunque *in embryo* y de manera poco explorada debido a las aporías inherentes a la obra (SLOTERDIJK, 1998, excursión 4; PITTA, 2017). Esto invalida la hipótesis de que Heidegger sólo pensaría la comunidad en un sentido espacial a partir de la década de 1930.

El problema, de hecho, radica en la forma en que este onto-etnocentrismo comunitario, en el que la comunidad “[...] no se forma [...] con el otro en cuanto tal, sino que en cuanto sí-mismo” (MICHELOW, 2021, p. 120), determina cualquier apertura al Otro, es decir, a los pueblos que escapan de este tipo de ontología histórica arraigada al suelo y que, al principio, podrían estar excluidos de la “casa del ser” greco-alemana, como modulación y desarraigo impropio (*Bodenlosigkeit*). En este sentido, la consideración de la alteridad, incluso la determinación de la ontología primero por el fenómeno de la alteridad, no es equivalente a la internalización y neutralización del Otro por una comunidad carente de cualquier relación con el lugar. Esto no implica necesariamente una recaída en el onto-etnocentrismo de Heidegger, base decisiva para su antisemitismo ontológico y algo visto hoy en ideologías neofascistas como el “etnopluralismo” de la *Nouvelle Droite* francesa o la obra del ideólogo de extrema-derecha, Aleksánder Dúgin.

El etnopluralismo difiere, por otro lado, de lo que se ha conocido en la antropología contemporánea y en algunas escuelas de filosofía como “giro” o “pluralismo ontológico”. Me refiero aquí a obras como las de Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, Bruce Albert, Philippe Descola etc. Aquí, basado en un fuerte apoyo etnográfico, se admite la idea de que, al igual que hay varios pueblos más allá de la noción abstracta, unitaria y problemática de la “humanidad” – este exclusivo club que, según el pensador indígena Ailton L. Krenak (2019), nos relegó al Antropoceno –, también debe haber no sólo varias “culturas”, sino varias *ontologías* en contacto y fricción. Mientras que el etnopluralismo defiende la primera idea, pero rechaza cualquier contacto, exhortando una geopolítica de aislamiento recíproco, los pluralismos ontológicos se basan en la suposición de que ninguna ontología es una isla,

siendo siempre cruzada, afectada e incluso constituida desde intrusiones externas.

Ilustrativo en esto es el multinaturalismo perspectivista de Viveiros de Castro y Lima, basado en la concepción indígena amazónica de que el cosmos está poblado de “naturalezas” diversas, es decir, distintas ontologías, en una dinámica de indiscernibilidad constante, metamorféctica y en “desequilibrio perpetuo” entre “culturas” y “naturalezas”. Pueblos como el Araweté y el Yanomami constituyen sus comunidades en una relación de intercambio perenne con la viva y actante “sobrenaturaleza” del exterior, en una especie de “topología de alteridad predatoria” en torno a la idea de que “[...] a ‘interioridade’ do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 162). La comunidad y su ontología, en este sentido, son sólo momentos de un intercambio perenne entre alteridades, en un juego predatorio donde las posiciones de presa y predador, Sí-mismo y Otro, nunca están garantizadas definitivamente, ya que uno sólo tiene una ontología y uno sólo forma comunidades a la vista de la alteridad.

Lo que, en definitiva, distingue los pluralismos ontológicos del relativismo toplingüístico de Heidegger y los etnopluralismos de extrema-derecha es que, en el primer caso, existe, por un lado, un desplazamiento radical entre la localidad y la primacía ontológica de quienes la ocupan, y, por otro, no hay determinación de una ontología que *no* dependa de la intrusión del Otro – especialmente Gaia, intrusa que, como “suelo” en sentido radical, no pertenece a nadie, mostrándose irreductiblemente como transcendencia indiferente a todos y cada uno de los pueblos que quieran capturarla como un estandarte por su hegemonía (cf. STENGERS, 2015). Esta es, en fin, la principal lección que comunidades amerindias ha enseñado a nuestros pueblos durante 500 años: somos pueblos en la medida en que somos pueblos *otros*, es decir, nosotros somos *nos-otros*, otros de Otros, determinados pela mirada de Otros y siempre constituyendo ontologías desde afuera.

REFERENCIAS

- HEIDEGGER, M. **Unterwegs zur Sprache**. V. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. (Col. "Gesamtausgabe")
- KUSCH, M. **Language as calculus versus language as universal medium: a study on Husserl, Heidegger and Gadamer**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1989.
- LACERDA KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MICHELOW, D. B. Sí mismo como pueblo: Comunidad en el pensamiento de M. Heidegger. **Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 4, p. 105-122, 2021.
- PITTA, M. F. Do problema da espacialidade em Heidegger à esferologia de Sloterdijk. **Synesis**, v. 9, n. 1, p. 141-164, 2017.
- PRECIADO, P. B. Aprendiendo del virus. **El País**, 2020. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.amp.html. Acceso en: 3 maio 2021.
- SLOTERDIJK, P. **Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen**. V. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Trad. E. A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify; n-1, 2015.

Recebido: 14/4/2021

Accito: 18/4/2021

'NICHTS ZU SAGEN. NUR ZU ZEIGEN': EN TORNO AL MÉTODO DE 'MOSTRACIÓN' DEL PENSAMIENTO BENJAMINIANO A PARTIR DEL FRAGMENTO 'N 1 A 8' DEL *LIBRO DE LOS PASAJES*¹

Diego Fernández H.²

Resumen: Aunque la forma definitiva que tomaría el *Libro de los pasajes* es algo que nunca podremos llegar a conocer, Benjamin dedicó varias anotaciones metodológicas del "Convolutio N" a discutir su diseño o 'dispositivo crítico'. En el presente artículo prestamos especial atención a la anotación N 1 a 8, en la que se confrontan dos maneras de entender la tarea del historiador: por un lado, aquella en la que el historiador "dice" (*sagen*) –propia del "historicismo"–, y aquella en la que el historiador "muestra" (*zeigen*) –propia del "historiador materialista", y que Benjamin busca hacer suya. Sostenemos que esta confrontación contiene una especificación fundamental acerca de la *forma* o 'dispositivo crítico' del *Libro de los pasajes*, en virtud del cual los materiales de trabajo ("harapos" y "desechos") podrían llegar a 'hablar por sí mismos'. El esclarecimiento de este procedimiento obliga revisar los conceptos de "presentación" y "objetividad" lingüística, y permite clarificar el problema del método en el pensamiento de Benjamin.

Palabras-clave: Mostración. Presentación. Objetividad. Crítica. Método.

INTRODUCCIÓN

Entre las "tres virtudes" que Derrida le reconoce a la traducción (francesa) del vocablo '*Zeichen*' por '*monstre*' ("mostrar"), se encuentra el vínculo semántico y etimológico entre las palabras '*Zeichen*' ("signo"),

¹ El presente artículo ha sido realizado en el marco del proyecto FONDECYT Postdoctorado n. 3180139, "Distancia infinita: la lectura y radicalización del concepto de 'distanciamiento estético' en las obras de Maurice Blanchot y Walter Benjamin".

² Profesor Asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0001-6254-7720>. E-mail: diego.fernandezh@mail.udp.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.11.p129>



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

‘zeigen’ (“[de]mostrar”, “indicar”) y ‘Sagen’ (“decir”). Dice Derrida (1987, p. 420 TN³):

La traducción de *Zeichen* por *monstre* [...] recuerda un motivo que opera desde *Sein und Zeit*: el vínculo entre *Zeichen* y *zeigen* o *Aufzeigung*, entre el signo y la mostración. El párrafo 17 (*Verweisung und Zeichen*) analiza el *Zeigen eines Zeichens*, el [acto de] mostrar de un signo [...]. En *Unterwegs zur Sprache*, *Zeichen* y *Zeigen* se disponen en una cadena con *Sagen*, y más precisamente con la palabra *Sagan*, procedente del alto alemán: “*Sagan heisst: zeigen, erscheinen – sehen, und hören-lassen*” [...].

Este pasaje tiene una pretensión interpretativa específica en el texto de Derrida, distinto del que tomamos a continuación. Prescindiendo de disquisiciones etimológicas –a las que Benjamin rara vez prestaba atención–, el “Convolutivo” metodológico del *Libro de los pasajes* contiene una anotación que contrapone diametralmente la propuesta de Derrida de leer ambas nociones a partir de su raíz común: ‘decir’ (*sagen*) y ‘mostrar’ (*zeigen*). Haciendo uso de la primera persona – lo que rara vez hacía también Benjamin⁴, aunque en este caso no sea más que para plantear su retirada de la escena–, el fragmento en cuestión señala: “No tengo nada que decir, sólo que mostrar [*Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen.*]” (BENJAMIN, 2007, p. 462). La afirmación se enmarca en un pasaje que especifica el “método” a emplear en la monumental obra sobre los pasajes de París, en la que se había propuesto trabajar con una multiplicidad de elementos heterogéneos, aunque fundamentalmente “harapos” y “deshechos” del París decimonónico (2007, p. 462). Estos elementos, sugiere Benjamin, deben *disponerse* de tal manera, que hagan comparecer (que muestren, justamente) la modernidad capitalista a partir de su decadencia o de su ruina (TIEDEMANN, 2007, p. 31); o en palabras de Benjamin (1998, p. 99), “[...] la protohistoria [*Urgeschichte*] del siglo XIX”. Si, con todo, enfatizamos la idea de *disposición*, es para subrayar que si bien ‘no se puede decir nada, sino sólo mostrar’, tampoco es *simplemente* el caso que esos peculiares materiales decadentes a los que a la vez se les pretende “hacer justicia” puedan por sí mismos acometer su propósito. Para que esto

³ Hemos utilizado material bibliográfico en distintos idiomas. La sigla “TN” indica que la traducción es nuestra, mientras la sigla “TM” que la traducción ha sido modificada. La sigla “DN” indicará que destacamos nosotros.

⁴ Dice Benjamin en un célebre pasaje de “Crónica de Berlín”: “Si escribo mejor alemán que la mayoría de los escritores de mi generación se lo debo en gran parte al seguimiento desde hace veinte años de una única regla menor. Dice así: No emplear nunca la palabra ‘yo’, excepto en las cartas.” (BENJAMIN, 1996, p. 200).

sea posible se requiere, cree Benjamin, de un 'dispositivo crítico', para el cual la confrontación entre "decir" y "mostrar" resulta entonces crucial. Ella define dos modos radicalmente distintos de entender la tarea del historiador: de un lado, el historicismo (del que Benjamin busca a toda costa distinguirse) y que, justamente, hace historia en la medida en que inscribe los hechos del pasado en una trama narrativa que él mismo le provee. Del otro lado el historiador "materialista" (en la peculiar acepción que a su vez hace Benjamin de esta idea) y que intenta, por el contrario, liberar "[...] las enormes fuerzas que yacen cautivas del 'érase una vez' del historicismo." (BENJAMIN, 2009, p. 148).

En el mismo "Convolutio N", encontramos más adelante otro antecedente clave en relación con el diseño del "dispositivo crítico" del *Libro de los pasajes*. Dice Benjamin: "Ser dialéctico significa captar en las velas el viento de la historia. Las velas son los conceptos. Pero no basta con poseer las velas. El arte de saber izarlas es lo decisivo." (BENJAMIN, 2007, p. 476).⁵ De la misma manera, lo que está en juego en el "método" del *Libro de los pasajes* es entonces el modo en que se *disponen* los "harapos" y los "restos", de modo que, por así decirlo – y volveremos sobre esta problemática formulación – ellos puedan "hablar por sí mismos". Veremos que de la confrontación "decir" / "mostrar" se siguen consecuencias de largo aliento para la propia "puesta en escena" (*mise-en-scène*) o "puesta en obra" (*mise en œuvre*) del *Libro de los pasajes*, lo que consecuentemente arroja luz acerca de un aspecto fundamental del pensamiento benjaminiano: su dimensión mostrativa, performática, 'escénica', si se quiere, y no simplemente (o no apenas) argumentativa. El propio Benjamin se valió de esta metáfora para referirse a su obra en una carta a Gershom Scholem (1995 p. 503 TN): "[...] mi libro sobre los pasajes de París [...] ha resultado ser el teatro de todas mis luchas y de todas mis ideas." Es importante señalar, en este sentido, que el título asignado por los editores alemanes, y luego por las diversas traducciones contribuye a soslayar el hecho de que los materiales con los que contamos (carpetas o legajos [*Konvoluten*]) no son mucho más que un inmenso conjunto de citas y de comentarios. Ellas están lejos de componer la "obra" o el "libro" con que se lo ha titulado. Sin embargo, entre los muchos aspectos a lamentar en relación con este proyecto truncado, se encuentra uno que Benjamin consideraba fundamental: el de

⁵ En *Parque Central* vuelve Benjamin con la misma imagen, señalando que la importancia del trabajo del historiador consiste en el arte de izar (o *disponer*) las velas: "Al dialéctico sólo le importa tener el viento de la historia universal en el velamen. Para él, pensar significa: tender las velas [*Segel setzen*]. *Cómo* se tiendan, es lo que importa. Para él las palabras son sólo velas. *Cómo* se tiendan, las hace concepto." (2005b, p. 25)

su “forma de presentación” (*Darstellungsform*). Para prolongar la figura antes propuesta, podríamos decir que lo que hemos podido conocer de ese trabajo era apenas –y en el mejor de los casos – el guión de una obra que, empero, estaba rigurosamente destinada a ser “puesta en escena”. El “dispositivo crítico” era el encargado de realizar esta tarea fundamental; fundamental, decimos, en la medida en que sólo de ese modo (poniéndose en escena) la obra (*Werk*) de los pasajes habría podido desencadenar todos sus efectos (*Wirkungen*).

Es probable que sólo *El capital* de Marx – otra obra que por su desmesurada envergadura parecía destinada a experimentar un destino similar al del *Libro de los pasajes*– albergase una convicción “estética” tan radical como la de Benjamin, esto es, que una obra y un pensamiento no existe por fuera de su *forma* (de presentación)⁶; o si se quiere, más radical aún: que una obra o un pensamiento *consisten* en su forma de presentación. Algo de esta índole sugieren las líneas del fragmento N 1 a 8 que nos ocupan. Ellas parecen decir: la forma del *Libro de los pasajes* tiene que *exponer, presentar (darstellen)*, hasta tal punto su problema (la historia de la modernidad, entonces) que ella se verá cumplida como forma sólo ahí donde termine por borrarse a sí misma⁷. Dicho de otro modo, se trata de *disponer* las cosas –de izar las velas– *como si* estas pudiesen (o debiesen) *hablar por sí mismas*, lo cual al ser estrictamente imposible, solicita esclarecer la índole de esa *dispositio*: el de una *forma*, entonces, que se cumple ahí donde se le “[...] cede la palabra al objeto.” (FRAGASSO, 1992, p. 134).

En este sentido, la formula “Yo no tengo nada que decir, solo que mostrar” no designa, en rigor, una incapacidad simple del yo o del sujeto. Ella

⁶ Dice Fredric Jameson (2013, p. 13) en un libro íntegramente dedicado a investigar este problema: “Este excepcional proceso constructivo [de *El capital*], que se diferencia considerablemente de la mayoría de los textos filosóficos, así como del de la mayoría de los argumentos retóricos, es lo que Marx denomina *Darstellung* [presentación, exposición] del material.” Un examen de este problema, desde el punto de vista de la historia de la confección de *El capital*, se encuentra en Wheen (2008, p. 74), quien señala: “*El capital* ha producido una infinidad de textos en los que se analiza la teoría del valor o la ley de tasa decreciente de beneficios formuladas por Marx, pero solo unos pocos críticos han prestado atención seria a la ambición de Marx, expresada en varias cartas dirigidas a Engels, de escribir una obra de arte.” Uno de los críticos que prestó seria atención a este problema es Alexander Kluge, quien en *Nachrichten aus der ideologische Antik – Marx / Eisenstein / Das Kapital* (2008) retoma el proyecto emprendido –y nuevamente inconcluso– de Eisenstein con la colaboración de Joyce, de filmar *El capital* (KLUGE, 2008). Advirtiendo la importancia de esta monumental empresa, Jameson (2009) volvió sobre este asunto en un largo y elogioso comentario al *film* de Alexander Kluge. Sobre la continuidad de este problema en algunos de los herederos (especialmente franceses) de Marx, véase David Hartley (2003).

⁷ Es lo que señala Peter Fenves (2003, p. 69) al comentar el concepto benjaminiano de estilo a partir de tres pasajes del “Convolutio N°”: “[...] el estilo por el que se lucha tiene una estructura autodestructiva: se borra sí mismo *como* estilo.”

enuncia antes bien un recurso metodológico: se trata de hacerse a un lado para que sean las cosas (los harapos, los deshechos) las que muestren, “por sí mismos”, lo que tengan que mostrar: por sí mismos y desde sí mismos. Como condición para que algo de esa naturaleza pueda llegar a suceder, el yo debe deponer su capacidad enunciativa (la de “decir”) en la medida en que esta conlleva –como lo demuestra la imagen que Benjamin hace del historicismo– la inscripción de las cosas dentro de un régimen de significación que les es extraño y ajeno, cuando de lo que se trata es de que la historia se manifieste (que se “libere”) en los objetos mismos. Y esa liberación, entonces, no podría tener lugar ahí donde el yo custodia sus derechos sobre esos objetos. De ahí que el historiador materialista le “haga justicia” a esos objetos caídos en decadencia: “usándolos”, por un lado (BENJAMIN, 2005, p. 462) a la vez que devolviéndoles la palabra.

Sin embargo, aunque esta suerte de deposición de la subjetividad –que es preciso leer, como haremos, en continuidad con la tesis de la “muerte de la intención” planteada por Benjamin en más de una ocasión (2005, p. 465; 1990, p. 18) – es un requisito irrenunciable, ello no resulta suficiente. Benjamin no pierde de vista que el requerimiento para una “presentación” que cumpla con las condiciones recién señaladas (por sí misma, desde sí misma) descansa en el diseño del dispositivo, y en consecuencia, en la *forma* de presentación que conforma la disposición de los objetos. Esta conformación (o *Konfiguration*, como Benjamin la llama) no es otra cosa que la célebre “constelación”. Éstas emanan de la yuxtaposición de elementos heterogéneos que adquieren sentido en el contexto de esa yuxtaposición, es decir, que acreditan su valor en la medida de su propia disposición –y en esa medida, de su “uso”, como Benjamin hace notar, haciendo un juego libre con la idea marxiana de “valor de uso”. Por eso, como anota Andrea Krauß, “hablar de constelaciones puede ser traducido, más precisamente, como una teoría de la presentación (*Darstellung*). Las constelaciones apuntan a una teoría de la lectura” (2011, p. 439).

En el “Prólogo epistemocrítico” del *Origen del Trauerspiel alemán*, el otro gran apartado metodológico de su obra, Benjamin consigna una especie de antídoto *a priori* frente a la idea de una “presentación” por fuera del dispositivo que la hace posible: la idea de “revelación” (*Offenbarung*). “La filosofía – dice ahí Benjamin – no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación” (BENJAMIN, 1990, p. 19), aclaración, desde luego, que sólo resulta necesaria ahí donde se corre el riesgo de confundirlas. Sin embargo, como señalábamos, el “dispositivo crítico” que Benjamin esboza en las entradas del “Convolutum N” está por la misma razón sometido a una

paradoja constitutiva. La señalábamos ya: en tanto “dispositivo crítico”, éste se vería cumplido en la medida misma en la que se borra, esto es, en la medida en que deja a las cosas la última palabra, o, en rigor, la única palabra. De otro modo resultaría imposible afirmar que esa “mostración” (*Zeigen*) pudiese tener lugar a partir de sí misma, sin que nadie diga nada.

En el presente artículo nos proponemos echar luz sobre esta paradoja, en el entendido de que ella resulta nuclear no sólo para el proyecto sobre los pasajes de París, sino más ampliamente para la cuestión del método en general en el pensamiento benjaminiano. Esta paradoja se plantea en toda su envergadura en el ya citado “Prólogo epistemocrítico”, aunque su esclarecimiento requerirá igualmente revisar un aspecto específico del concepto de “crítica de arte” (*Kunstkritik*). Esta revisión resulta imprescindible porque es en relación con el concepto de *Kunstkritik* que el dispositivo de mostración que tratamos de esclarecer es, precisamente, *crítico*. Por otro lado, no nos referimos al problema del “montaje literario” al que se alude en el mismo pasaje N 1 a 8, en la medida en que este problema ha acaparado suficiente atención entre los especialistas.⁸ Nos concentramos en cambio en el problema subyacente a este procedimiento: el de la mostración, el de la presentación, que hunde sus raíces en el pensamiento temprano de Walter Benjamin. Dos cuestiones resultarán, así, claves para nuestro argumento: (1) la idea de *forma de presentación* (*Darstellungsform*); y (2) la idea de una “objetividad lingüística” en la que los objetos (se) *muestran* (por sí mismos y desde sí mismos). Sostenemos en este sentido que la devolución de la palabra a los objetos está en el centro del “dispositivo crítico” benjaminiano emanado del concepto de “crítica de arte”.

1 “DARSTELLUNGSFORM”

¿Cómo presentar la filosofía? Esta pregunta se repite una y otra vez a lo largo de la filosofía [...]. Pero hay un momento en el que ella tiene lugar como pregunta, [hay un momento] en el que se ve comprometida como tal, y comienza a plantearse y a articularse de manera explícita, produciendo sus propios términos: es el momento en el que la filosofía designa explícitamente su propia exposición como *literatura* [*comme la littérature*], o como siendo la literatura [*comme de la littérature*]. (NANCY, 1976, p. 26).

⁸ Los lectores encontrarán en Brigid Doherty (2006, p. 157-183) “‘The Colportage Phenomenon of Space’ and the Place of Montage” una excelente perspectiva del problema.

Que una obra filosófica no se conciba a sí misma por fuera de su forma de presentación –como es el caso hipotético, truncado, de la “obra” de *Los pasajes*– implica sostener que, en cuanto obra, ella no puede depender de una forma exterior sí misma; implica sostener, dicho de otro modo, que una obra es tal cosa –una obra filosófica– en la medida misma en que se pone –se *dis-pone*– en obra o en escena. El modo en que esto ocurre es su “forma de presentación” (*Darstellungsform*). Éste era uno de los postulados nucleares planteados por Benjamin en el “Prólogo epistemocrítico”, el que se abre con las siguientes líneas: “[...] es propio del texto filosófico enfrentarse de nuevo, a cada cambio de rumbo, con la pregunta por la presentación [*der Frage der Darstellung*].” (BENJAMIN, 1990, p. 9, TM). Este inicio sostiene que la “forma de presentación” no es una cuestión “secundaria” al pensamiento filosófico, como si la presentación pudiera ser reducida a un modo de transmisión o de divulgación del pensamiento; ella sostiene en cambio que el pensamiento se realiza y se consume en su presentación, y que es inconcebible sin ella. No habría así un pensamiento digno de este nombre que preexista a su forma: el pensamiento, la filosofía, es sustantivamente forma, pero no forma dada, sino “búsqueda”, “ejercicio” de tomar forma. Esta es sin duda la tesis más destacada de las líneas iniciales del “Prólogo epistemocrítico”: “Si la filosofía quiere mantenerse fiel a la *ley de su forma* [*das Gesetz ihrer Form bewahren*] tiene que dar importancia al ejercicio [*Übung*] de esta *forma* suya.” (BENJAMIN, 1990, p. 10, DN).

Pero si “filosofía” y “forma” son inseparables en el ejercicio de su búsqueda, y si la imposibilidad de asegurar por anticipado la concurrencia entre ambas lo que hace posible la filosofía en cuanto “ejercicio”, la tesis de Benjamin contiene no obstante un diagnóstico crítico: las condiciones que hacen posible este ejercicio se encuentran severamente amenazadas. La amenaza se refiere, en lo esencial, al “olvido” en el que la pregunta por la forma de presentación (*Darstellungsfrage*) habría caído en el despliegue propio de la filosofía moderna. Si según un conocido *adagio* proferido en una provincia de Alemania por los mismos años (1925, 1927, 1928)⁹ “la pregunta por el ser” había “caído en el olvido”, las líneas iniciales del “Prólogo epistemocrítico” llaman la atención acerca de otra clase de “olvido”.¹⁰ Éste se refiere al grado

⁹ Nos referimos, desde luego, a *Sein und Zeit*, publicado el año 1927, uno antes de la publicación de *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1928), el que, no obstante, había sido presentado como *Habilitationsschrift* a la facultad de Frankfurt am Main en 1925.

¹⁰ En *El olvido de la filosofía* (2003) Jean-Luc Nancy analiza la función y el lugar del olvido en la filosofía de la primera mitad del siglo XX a partir de las obras de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger

en que el “concepto decimonónico de sistema” ha expulsado progresivamente de su interior la pregunta por la presentación, desplazándola a un segundo plano. Benjamin sostiene que las intenciones sistemáticas que caracterizan a los desarrollos filosóficos posteriores a Kant contienen como pre-supuesto una respuesta frente a aquello que por definición, para la filosofía, es, ha sido, y debe ser, esencialmente *pregunta*; pues es la pregunta – digámoslo una vez más –, lo que hace posible su propio ejercicio y su despliegue. Esta es la razón por la que habla Benjamin de la “pregunta por la presentación” (*Darstellungsfrage, Frage der Darstellung*). Así, el procedimiento común que Benjamin identifica sin grandes especificaciones bajo el título genérico de “sistema”¹¹ es el de la “anticipación” (*Antizipation*). Esta noción especifica el procedimiento metodológico en virtud del cual la pregunta por la presentación es anticipadamente vertida en respuesta, cancelando el movimiento propio que la filosofía debe realizar.¹² Con la idea de “anticipación”, los esfuerzos

y Benjamin. Con este foco analiza varios de los pasajes del “Prólogo epistemocrítico” que revisamos arriba.

¹¹ Las referencias que Benjamin tiene a la vista cuando se refiere al “concepto decimonónico de sistema” son poco claras. La identificación espontánea diría que se trata de una crítica del idealismo, el que, en sus distintas formas (Fichte, Schelling, y muy especialmente Hegel) comprendió su labor filosófica en el diseño y fundamentación de un sistema filosófico. Ya desde su título, es ilustrativo el texto “matricial” redactado por Schelling, Hegel y Hölderlin en Jena, “El más antiguo programa de sistema [*Systemprogramm*] del idealismo alemán” (1795), del que emanarían sendos proyectos filosóficos amparados bajo el título genérico “idealismo alemán.” Sin embargo, las dos tradiciones que Benjamin tiene como antecedente en el “Prólogo”, y de las que busca a su modo busca desprenderse (la fenomenología, por un lado, y el neokantismo de Rickert y Cohen por otro) hace que las cosas sean menos evidentes. Es verdad que Herman Cohen –“maestro [de Benjamin] en tantos aspectos”, como señalara Werner Hamacher (2012, p. 135)–, nunca renunció a la idea de “sistema”, pero con la fenomenología las cosas se complican mucho más. No sólo porque Benjamin cite elogiosamente y en un lugar clave del mismo “Prólogo” (1990, p. 20) el estudio del fenomenólogo francés Jean Héring, “Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit, und die Idee” [“Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea”] publicado bajo la edición del mismísimo Edmund Husserl en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* el año 1921, sino porque de alguna manera la fenomenología comparte con Benjamin la renuncia a la construcción de un sistema. Así lo reconoce, por ejemplo, Dermot Moran en su “Introducción a la fenomenología”: “Aunque existe una variedad de temas que caracterizan la fenomenología, [esta] en general nunca desarrolló un conjunto de dogmas o sedimentó un sistema. En primer lugar y por encima de todo, [ella] afirma ser un modo *radical* de hacer filosofía, una *práctica* más que un sistema.” (2003, p. 4). Por si esto no fuera suficiente, cabe recordar que en el mismo lugar Benjamin hace un sutil guiño al *Leitmotiv* de la fenomenología (“¡a las cosas mismas!” [*Zu den Sachen Selbst*]) por mucho que haga un giro radical (a saber, lingüístico) con esta consigna. El libro de Peter Fenves (2011), en cuyo título vale la pena reparar (*The Messianic Reduction*) constituye el esfuerzo más acabado, probablemente, por dar cuenta de la tensión que Benjamin mantiene con ese momento fundamental del pensamiento alemán de inicios de siglo.

¹² Entre los nombres a los que Benjamin apela para fundamentar esta idea, está en primerísimo lugar el de Platón. A partir de un texto que Benjamin curiosamente no comenta (la célebre *Carta séptima* de Platón), Andrea Potestà (2009, p. 39-40 TN) afirma el mismo punto: “[en la *Carta Séptima*] Platón

de la filosofía no se dirigen ya a la verdad (ni, entonces, a la *forma* ni a la *presentación* –a la *Darstellungsform*– que la aquéllas requieren y reclaman), sino a deducir su ocurrencia a partir de unas condiciones de posibilidad en el orden del “conocimiento”, esto es, en la esfera de la conciencia subjetiva. A diferencia de la verdad, como subrayará una y otra vez Benjamin en el “Prólogo epistemocrítico”, el conocimiento tiene un carácter eminentemente “posesivo”, y en ese sentido “[...] su objeto mismo se determina por el hecho de tener que ser *poseído* en la conciencia, sea ésta trascendental o no. Queda marcado con el carácter de cosa poseída.” (BENJAMIN, 1990, p. 11). De ahí el carácter secundario que la presentación adquiere para la verdad, aunque es el propio Benjamin quien lo subraya: “[...] con relación a esta posesión, la presentación viene a ser secundaria [... *ist Darstellung sekundär*]. El objeto no existe ya como algo que se automanifiesta. Y esto último es precisamente lo que sucede con la verdad.” (BENJAMIN, 1990, p. 11). Por esto, como señala Jan Ürbich (2012, p. 32, TN) en su monumental estudio sobre el problema: “La verdad se determina enteramente [*gänzlich*] como pregunta por la presentación [*Frage der Darstellung*].”

De este modo, el carácter secundario que adquiere la pregunta por la presentación es consecuencia de una operación que la conciencia realiza sobre la base de dos “entidades metafísicas” presupuestas y, en esa medida, dadas por preexistentes a la “relación de conocimiento” (*Erkenntnisrelation*): las categorías de sujeto y objeto. En “Sobre el programa de filosofía venidera” de 1918, Benjamin le había asignado el nombre de “mitología” a tales nociones, invitando consecuentemente a “superar” la aceptación incondicionada de tales existencias: “[...] la concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial (y espiritual), tanto en nuestra época como en las épocas kantiana y pre-kantiana constituye una mitología.” (BENJAMIN, 2007a, p. 166). Por la misma razón, “[...] la tarea de la futura teoría del conocimiento [consistirá] en *buscar* la esfera autónoma propia del conocimiento [*autonome ureigene Sphäre der Erkenntnis*] en que [el] concepto [de conocimiento] no se refiera ya en modo alguno a la relación entre dos entidades metafísicas [el sujeto y el objeto].” (BENJAMIN, 2007a, p. 167 DN).

defiende que la *filo-sofía* no es ninguna *sofía*; ella no es un *saber*, sino más bien un *ejercicio*; ella no es reductible a un método, a un *met-hodos*, que pudiera ser aprendido de una vez por todas, ya que ante todo ella es una vía [*voie*], un *bodos*, un camino, un sendero ‘a recorrer’, un movimiento que excede toda definición, toda reificación y toda receta. En suma, la filosofía no es un discurso que se cierre sobre sí mismo. Desde el comienzo prima en ella un *Eros*, una disposición no teórica, que justifica el *viaje a Stracusa* [...]. Es en este sentido, la filosofía no coincide con ninguna *sofía*, ni con ningún saber enciclopédico. El ‘*filo-sofos*’ es justamente el amigo-del-saber [*l’ami-du-savoir*] y no el que sabe.”

Nunca antes, podría añadirse como comentario general a estos pasajes, la pregunta por la presentación había sido desplazado hasta tal punto; nunca antes se la había deducido – se la había *reducido* – a las operaciones cognoscitivas que la conciencia subjetiva es capaz de asegurar en relación con el objeto. Pero, por la misma razón, desde muy temprano en su obra – antes de que el problema se traduzca en una “*Darstellungstheorie*” – de lo que se trataba para Benjamin era de la posibilidad de encontrar un plano de “neutralidad” (*Neutralität*) –vertido más tarde como plano de “igualdad” o de “igualación” (*Gleichung*)– en el que sujeto y objeto se desprenden de toda jerarquía e investidura para comparecer y tomar parte, el uno junto al otro (*Mit-teilen*), en la esfera del lenguaje.

Para volver sobre la comparación inicial, si el filósofo de la Selva Negra había apelado a un “olvido” explícito para fundamentar la necesidad de “volver a plantear” la pregunta por el ser y su sentido, lo de Benjamin constituye, antes bien, un llamado de atención y progresivamente una alerta y una urgencia – un “aviso de incendio”– que por su propio decurso no podrá ya ser abordada desde las coordenadas estrictas de la filosofía. En efecto, la necesidad del término *Darstellung* se impone a Benjamin en su intento por dar expresión a lo que en el mismo “Prólogo epistemocrítico” comparece a título de una “tarea” (*Aufgabe*) para la filosofía: la “presentación de la verdad” (*Darstellung der Wahrheit*). Lo primero (la *Wahrheit*) emparenta al filósofo con investigador (*Forscher*), mientras lo segundo (la *Darstellung*), lo emparenta con el artista (*Künstler*). En su articulación acredita ser aquél –el filósofo– el titular de una tarea “más alta” (*höher*) que los otros dos:

El filósofo –dice Benjamin– ocupa una posición intermedia entre la del investigador y la del artista, y más elevada que ambas [...]. [El investigador] comparte con el filósofo el interés en la extinción de la mera empiria [*Verlöschen bloßer Empirie*], mientras que el artista comparte con el filósofo la tarea de la presentación [*die Aufgabe der Darstellung*]. Se ha venido asimilando demasiado el filósofo al investigador, y a menudo al investigador en su versión más limitada, negando espacio en la tarea del filósofo [*Aufgabe des Philosophen*] a la preocupación por la presentación [*Rücksicht auf die Darstellung*]. (BENJAMIN, 1990, p. 14, TM).

De este modo, los gérmenes teológicos que Benjamin había inoculado en los primeros escritos sobre lenguaje (1916) y experiencia (1918), toman en el contexto del “Prólogo” un nuevo impulso. Si bien “la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación” – según ya citábamos

–, este flirteo con la teología subraya un componente esencial a la noción de presentación (*Darstellung*): su carácter directo y decididamente no-mediato (*Unvermittelbar*), lo que contrasta a ultranza con el carácter anticipatorio, posesivo y, justamente, *mediato*, que Benjamin le atribuye a las tentativas epistemológicas desarrolladas sobre la base de una “relación de conocimiento”; una relación desigual, en la medida en que uno –el yo, el sujeto– habla (*sagt*) y el otro (el objeto) calla. Es que la “relación de conocimiento” no se limita siquiera a *poseer* el objeto ahí donde lo representa (*vorstellt*) y lo conceptualiza, sino que antes bien aquél es “producido” al interior de esa relación en una forma (la de la “objetividad”) que ya no es más la suya sino la de la conciencia subjetiva. En otras palabras, la relación de conocimiento co-instituye – *qua* “violencia fundadora” – un “[...] régimen de arbitrariedad sobre las cosas [*Willkürherrschaft über Dinge*]” (BENJAMIN, 1990, p. 231). Esta idea, que continúa y radicaliza la tesis desarrollada en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1916) (a saber, que la palabra humana surge como pérdida y fractura del conocimiento inmediato en el Nombre) implica sostener que la “arbitrariedad” es la condición de posibilidad no declarada de una relación de conocimiento; es decir, que en la medida en que es relación, el conocimiento relaciona las partes (el sujeto, el objeto) sobre la base de una división originaria (*Ur-teil*) que es la del juicio (*Urteil*). El resultado es que el contenido de ese juicio (el objeto) es contenido bajo una forma que es extraña y ajena: la de la palabra humana que juzga, que representa y que, así, habla por el objeto mudo y silente. “Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta”, el célebre verso de *Canto General* de Pablo Neruda (1981, p. 30) podría expresar bien esta idea. Así, lejos de aludir a una actividad teórica o contemplativa – a una cierta receptividad del lenguaje para escuchar el “lenguaje de las cosas”¹³ y hacer que éstas puedan germinar en él –, la relación de conocimiento implica justo lo opuesto: la idea de una anticipación (*Antizipation*) que interrumpe esa declinación, esa co-municación o esa co-partición (*Mit-teilung*) de las cosas en el lenguaje.

¹³ Recordemos brevemente la tesis nuclear del ensayo sobre el lenguaje de 1916, en la medida en que es la tesis fundamental que vale como fundamento para la idea benjaminiana de “objetividad” que abordamos en el siguiente apartado: “La existencia del lenguaje no sólo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana [über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung], a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todo en absoluto [*sondern {...} aufschlechthin alles*]. Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no *participe* [*teilhätte*] de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar [*mitteilen*] su contenido espiritual. Pero la palabra ‘lenguaje’, usada de este modo, no es ninguna metáfora.” (BENJAMIN, 2007b, p. 145).

Si “verdad” se opone entonces punto por punto a “conocimiento”, es porque ella – dice Benjamin – es una “[...] determinación absolutamente libre de mediaciones y directa [*unvermittelt und direkte*]” (1990, p. 12); es también, por otro lado, un “[...] ser desprovisto de intención [*intentionloses Sein*]”, que, por último: “[...] no entra nunca en una relación [*tritt nie in eine Relation*] y mucho menos en una relación intencional [*und insbesondere in keine intentionale*].” (BENJAMIN, 1990, p. 18). Dos notas distinguen, así, a la vez, a la “verdad”: su carácter a-intencional (su *Intentionslosigkeit*) – el grado en que “verdad” designa una venida a presencia por sí misma y desde sí misma, teniendo por requisito la deposición de las facultades subjetivas; y por otro, su carácter no relativo (su *Beziehunglosigkeit*) – el grado en que ella reclama la disolución de las categorías de sujeto y objeto. Esta doble condición está en el centro de la contraposición entre “decir” y “mostrar” que encontramos en el trazado del “dispositivo crítico” del *Libro de los pasajes*.

2 CRÍTICA, DI/SOLUCIÓN¹⁴

Hemos utilizado alternativamente dos formulaciones a la hora de referirnos al diseño del “dispositivo crítico” de *El libro de los pasajes*. Hemos sostenido, por un lado, que ahí donde Benjamin señala “no tengo nada que decir, sólo que mostrar”, además de una deposición de los derechos del “yo” sobre las cosas, se encuentra una inversión de la jerarquía “sujeto”/“objeto” para que las cosas puedan – decíamos – “hablar por sí mismas”. Por otro lado, siguiendo una formulación del joven Lukács utilizada por Lucas Fragasso, hemos señalado que el dispositivo en cuestión implicaría “cederle las palabras a las cosas”. Esta formulación la utiliza Fragasso para precisar la peculiar idea de “objetividad” que Benjamin refiere en su obra. Si con ella se trata de ceder la palabra al objeto, podemos precisar que esta idea tiene por fundamento el lenguaje, y no tiene apenas que ver con la noción de objetividad derivada de la ciencia moderna y del método experimental (procedimiento que opera fundamentalmente por “anticipación”¹⁵). La objetividad de la que habla

¹⁴ Hemos desarrollado este problema en toda su envergadura en Fernández H. (2021)

¹⁵ Siguiendo a Martin Jay, podemos cifrar en Francis Bacon y en René Descartes los fundamentos de un método que busca reemplazar el conocimiento de experiencia – una “[...] experiencia integrada, equilibrada, holística, aunque siempre flexible y provisoria, tan celebrada en los *Ensayos de Montaigne*.” (JAY, 2009, p. 42)– por la idea de un “experimento controlado.” (JAY, 2009, p. 46). Ese “control”, que define el método experimental, tiene a la base una serie de “encuentros programados, no aleatorios con el mundo exterior” (JAY, 2009, p. 43), los que permiten establecer una relación de conocimiento pero también de dominación sobre los fenómenos de la naturaleza. Así entendida, la

Benjamin implica, en palabras de Fragasso (1992, 133-4 DN) precisamente la "[...] *disolución* de la oposición sujeto y objeto [en la medida en que] un saber efectivamente objetivo no puede admitir la ficción teórica de una distancia metodológica frente a la objetividad." "Ser objetivo – escribió Lucáks en 1912 – es entregar la palabra al objeto." Aunque la observación de Fragasso se enmarca en un análisis de los textos juveniles de Benjamin acerca del lenguaje, la idea de una objetividad lingüística constituye un aspecto irrenunciable del pensamiento benjaminiano de juventud y de madurez.

Sin embargo, salvo una mención pasajera hacia el final de su artículo, Fragasso apenas se refiere a la noción de "disolución" con la que especifica la idea de "objetividad" en la obra de Benjamin. Tal noción es desarrollada por Benjamin en su disertación doctoral "Sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán" (1919) a partir de una lectura "esotérica" (según propia confesión¹⁶) de los pensadores de Jena, y en particular a propósito del concepto romántico de "ironía", el que en su dimensión "objetiva" – justamente – Benjamin llega a identificar con el concepto de "crítica" (BENJAMIN 2006, 85). El esoterismo de dicha lectura debe entenderse a partir del desarrollo subrepticio que Benjamin lleva a cabo en la *Disertación* de motivos antes desarrollados en "El programa de filosofía venidera", en particular la idea de una "esfera de total neutralidad". Así, según Peter Fenves (2011, p. 173 TN):

El problema que Benjamin desarrolla en "El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán" deriva casi directamente de la definición de experiencia con la que concluye el "Programa de filosofía venidera". Para Friedrich Schlegel y Novalis, la crítica de arte consistía en la multiplicación "unificada y continua" de aquello que es conocible en una obra determinada. De este modo, la "esfera de total neutralidad" toma la forma de un medio en el que sujeto y objeto son constitutivamente idénticos el uno con el otro [...] en cuanto "medio de la reflexión".

noción de "objetividad" no es otra cosa que control y dominación sobre los objetos, ya que en virtud de tales encuentros programados, la contingencia, la variación, y la singularidad de los fenómenos es homogeneizada en favor de la regularidad y la predicción. A este empirismo chapucero, opuso Benjamin la idea de un "empirismo tierno" (*Zarte Empirie*), término que Benjamin toma de Goethe y que alude directamente a la idea de objetividad lingüística que trabajamos a continuación. Dice Benjamin (2006 p. 60): "[...] existe una delicada empiria que se hace íntimamente idéntica con el objeto, y así se convierte en auténtica teoría."

¹⁶ Dice Benjamin en una célebre carta a E. Schoen (1991, p. 486 TN): "El trabajo trata – dice Benjamin – del concepto romántico de crítica (crítica de arte). El concepto moderno de crítica se ha desarrollado a partir del concepto romántico. Pero "crítica", para los románticos, resultaba ser un concepto totalmente esotérico [*ein ganz esoterischer Begriff*] basado en presuposiciones místicas relativas al conocimiento]."

Aunque el esclarecimiento de este problema y de las múltiples relaciones conceptuales que involucra escapa con creces al propósito de la presente comunicación, resulta imprescindible mostrar el grado en que el concepto de crítica de arte (alternativamente “crítica inmanente”) que Benjamin elabora en la *Disertación* puede ser definido como una operación que “disuelve” (*auflösen*) las categorías de sujeto y objeto en el “medio de la reflexión”, esto es, en el “medio del arte” y del lenguaje. El esclarecimiento de este problema resulta fundamental para dar cuenta del “dispositivo crítico” del *Libro de los pasajes* en su tensión entre “decir” y “mostrar”.

2.1 CRÍTICA

En la “Introducción” de la *Disertación*, cuando delimita Benjamin el alcance de su investigación, reconoce con las siguientes palabras el esfuerzo emprendido por Novalis y el joven Schlegel durante los años de publicación de la revista *Athenaeum*: “La fundamentación *objetiva* [*Die objektive Begründung*] del concepto de crítica de arte que propone Friedrich Schlegel tiene que ver solamente con la estructura objetiva del arte [*der objektiven Struktur der Kunst*] –en cuanto idea – y de sus productos – en cuanto obras.” (2006, p. 16). Esta delimitación es clave para comprender el carácter “objetivo” del concepto de crítica desarrollado por Benjamin, el que emana, como vemos, de la “objetividad” de la propia obra de arte. Según Howard Caygill (1998, p. 42), “[...] la noción de objetividad de la obra de arte, separada de cualquier referencia a un sujeto creativo, se transforma en una cuestión axiomática para el concepto y la práctica de la crítica [de arte] de Benjamin.” Así, es posible sostener que el interés fundamental de Benjamin por el romanticismo temprano atañe a la tentativa de elaborar un concepto de “crítica de arte” que sea capaz de emanciparse del concepto de “juicio de gusto” (*Geschmacksurteil*) del que todavía es tributario, en la medida en que, como veíamos, el juicio (*Urteil*) presupone la partición originaria (*Ur-teil*) de sujeto y objeto. Dice Benjamin (2006, p. 80):

Lo distintivo del concepto romántico de crítica es sin duda no reconocer una particular valoración subjetiva [*eine besondere subjektive Einschätzung*] de la obra en el juicio de gusto [*Geschmacksurteil*]. La evaluación es inmanente a la investigación y el conocimiento *objetivo* [*sachlich*] de la obra. No es el crítico el que pronuncia el juicio [*Urteil*] sobre ésta, sino el arte mismo [*die Kunst selbst*].

Algunas páginas más atrás, Benjamin había anunciado ya el radical desplazamiento que está en juego en el concepto de crítica romántico. Ahí señala (2006, p. 53): “Sólo con los románticos se impuso definitivamente la expresión crítica de arte frente a la más antigua de juez de arte.” Lo decisivo y radical en este desplazamiento es la distinción irreconciliable entre el ámbito del “juicio” –territorio reservado al sujeto y a su “facultad de juzgar” (*Urteilkraft*) – y el ámbito de la “crítica” – territorio reservado al “arte mismo” según señala en forma no poco enigmática el pasaje recién citado.¹⁷ El romanticismo habría favorecido, de este modo, el desarrollo de un concepto de crítica no enjuiciador de la obra de arte; uno que ya no tiene más por fundamento la subjetividad (“sea esta trascendental o no” según insistirá en el “Prólogo epistemocrítico”). El carácter esotérico que Benjamin proyecta sobre el concepto romántico de crítica es lo que llama su “intensificación en la reflexión”.¹⁸ En este sentido, la crítica no es más que “autoconocimiento” de una obra (BENJAMIN, 2006, p. 58), nunca su enjuiciamiento. Mediante un proceso de “intensificación en la reflexión”, la crítica despliega una “[...] conexión inmanente en el absoluto [del arte]” (BENJAMIN, 2006, p. 58), de modo que en ella no hay más ya relación entre sujeto y objeto, sino precisamente disolución de toda relación. Por esto, sostiene Benjamin (2006, p. 58 DN) que “[...] el término objeto no denota [ya] una relación en el conocimiento [*Beziehung in der Erkenntnis*], sino una falta de relación [*eine Beziehungslosigkeit*] y pierde su sentido dondequiera que sale a la luz una relación de conocimiento [*Erkenntnisrelation*].”

¹⁷ Cuando vuelva sobre este problema en su ensayo crítico posterior (“‘Las afinidades electivas’ de Goethe”), al referirse a la categoría crítica fundamental que ahí se postula (“Lo inexpressivo” [*Das Ausdruckslose*]), Benjamin acotará nuevamente que el dominio de dicha categoría se corresponde con las esferas del lenguaje y del arte: “Categoría del lenguaje y del arte [*Kategorie der Sprache und Kunst*] [pero] no de la obra [ni] de los géneros.” (2000, p. 79-80).

¹⁸ En el excurso sobre la melancolía en el *Taruerspielbuch*, Benjamin vuelve sobre el concepto de “intensificación”, reforzando su carácter objetivo y, por tanto, “lingüístico”. En efecto, antes que una mera “disposición psicológica”, la melancolía adquiere una expresa determinación “ontológica”. Dice Benjamin (1990, p. 132 DN): “Si las leyes del *Trauerspiel* se encuentran [...] en el corazón del luto, no deben ser explicadas en función de la afectividad del autor o de la del público, sino basándose en un *sentimiento emancipado del sujeto empírico e interiormente vinculado a la plenitud de un objeto* [...]. [E]l luto es capaz de someter su intención a una especial intensificación [*besondern Steigerung*], a una profundización continua [*kontinuierlichen Vertiefung*].” Por la misma razón, puede decirse que el concepto de “intensificación” constituye un lugar particularmente privilegiado para calibrar el desplazamiento que tiene lugar entre la *Disertación* (1919) y el estudio sobre el *Trauerspiel* (1925) desde el plano de la reflexión al plano genuinamente lingüístico. El propio Benjamin lo señala en el “Prólogo epistemocrítico” (1990, p. 20): “En [las] especulaciones [de los primeros románticos], la verdad, en vez de su genuino carácter lingüístico, asumió el carácter de una conciencia reflexiva.”

2.2 DISOLUCIÓN

Al inicio de su conferencia titulada “El concepto de ironía”, Paul de Man señala –parafraseando a Kierkegaard– que el título de su conferencia era en sí mismo un título irónico, porque con todo rigor: “[...] la ironía no es un concepto.” (DE MAN, 1998, p. 231). Definió la ironía en cambio como un tropo que conspira contra toda fijación conceptual, y lo llamó, por esa misma razón: el “tropo de los tropos” (DE MAN, 1998, p. 233). En lugar de involucrar un “cambio” en el registro de la significación de un texto (“significar una cosa y decir otra distinta”, DE MAN, 1998, p. 233)–, el “espíritu” de la ironía consiste en producir una “cadena infinita de elementos *disolventes*” (DE MAN, 1998, p. 235 DN). Sólo hacia el final de la conferencia, Paul de Man termina por revelar la clave de donde emana su indagación: la *Disertación* de Benjamin, y en particular de la noción de “disolución” con la que éste la lee. Peter Szondi vuelve sobre este asunto en un texto no menos célebre: señala por idéntica razón que en la medida en que la ironía se define como un proceso de disolución objetivo e infinito, “[...] el concepto de lo químico desempeña un papel mediador. Ironía y química son nociones emparentadas en Schlegel [...]” (SZONDI, 1992, p. 82).

La crítica es así, ante todo, un proceso infinito de combustión (química) de los materiales (de las obras). Ello supone que esos materiales objetivos aspiran a consumarse y a consumirse, y que este proceso es infinito. Tal proceso es lo que define la “intensificación en la reflexión” (en el “medio de la reflexión”) hacia el cual toda obra de arte verdadera, según Benjamin tiende, aspira – y en último término – desea. En cuanto proceso (químico), de transformación de los materiales objetivos, la crítica es un proceso de “intensificación reflexiva” infinito, y como tal implica la destrucción de la “forma empírica” de las “obras singulares” (BENJAMIN, 2006, p. 85). Este proceso de “descomposición de la obra” no es mera negatividad, sino precisamente su despliegue. Según De Man (1998, p. 258): “En el momento en que todo parece perdido, cuando la obra está completamente arruinada, ésta se recupera, porque la destrucción radical es un *momento* en la dialéctica contemplada como una dialéctica histórica en progresión hacia el absoluto.” En palabras de Benjamin (2006, p. 85 DN):

La forma determinada de la obra singular [...] se convierte en víctima de la descomposición irónica [*das Opfer ironischer Zersetzung*]. Pero por encima de ella, la ironía rasga el cielo de la forma eterna, la idea de las formas, que podría llamarse la forma absoluta [*die absolute Form*] y demuestra la sobrevivencia de la obra [*das Überleben des Werkes*].

En concordancia con lo que hemos venido sosteniendo, la idea de una “crítica inmanente” – idea que será radicalizada en el decurso posterior del pensamiento de Benjamin, por ejemplo en la idea de “mortificación de las obras”¹⁹ – implica sostener que ese momento destructivo no es en ningún punto reducible a una acción subjetiva que, por ejemplo, el crítico realiza sobre el objeto (la obra) sino que, en tanto “momento” (*Augenblick*), constituye apenas una fase en la consumición y consumación (*Vollendung*) de la obra dentro de un proceso que, según decíamos, es infinito. Así, este “movimiento” que la obra realiza “por sí misma” y “desde sí misma” sólo puede provenir desde una suerte de pliegue “objetivo” que la obra de arte alberga respecto de sí misma.

Podría objetarse que este conjunto de ideas constituye apenas un preámbulo para la actividad crítica de Benjamin y que será consecuentemente abandonado en su pensamiento de madurez (por ejemplo cuando apele a la técnica del “montaje literario” en el contexto de *El libro de los pasajes*). Pero lo cierto es que Benjamin recupera expresamente este problema en “Sobre algunos temas en Baudelaire” (2008, p. 252-253), cuando, refiriéndose al fenómeno onírico señale (citando a Valéry) que éste produce una “[...] igualación entre el yo y las cosas [*eine Gleichung zwischen mir und der Sache*].” (2008, p. 254 TM). Esta “igualación”, sin embargo, no es identidad entre tales entidades “mitológicas”, sino “disolución” y restitución del yo y las cosas a su elemento común: la esfera del lenguaje.

CONSIDERACIONES FINALES

Para salir del “hay” es preciso no ponerse, sino deponerse; deponer en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esa deposición de la soberanía por parte del yo [...] (LÉVINAS, 2000, p. 50).

Hemos señalado que en la noción de *Darstellung* se encuentra la clave para comprender la distinción, en principio tan extraña, que define la operación metodológica de *El libro de los pasajes*: “nada que decir, sólo que mostrar”. La extrañeza de este pasaje, hemos señalado también, proviene del hecho que esa “mostración” tenga que realizarse “por sí misma”, “desde sí misma”. Un requisito para una mostración de esa naturaleza, decíamos, es la deposición del “yo” de

¹⁹ En una célebre carta a Florens Christian Rang, vuelve Benjamin (1991, p. 292) sobre esta idea, aunque ya con la variación que introducirá en su trabajo sobre el *Trauerspiel*: “Crítica es mortificación de las obras [*Kritik ist mortifikation der Werke*]. No la intensificación [*Steigerung*] (¡romántica!) de la conciencia en ellas, sino asentamiento del saber en ellas.”

su poder y de su soberanía sobre las cosas. El yo ya no “dice”, porque no (se) afirma ya a costa de las cosas, sino que en cambio le “cede la palabra al objeto”. En esta cesión, a su vez, se encuentra la segunda clave de dicha mostración: la idea benjaminiana de objetividad lingüística. En el “Prólogo epistemocrítico”, haciendo una referencia apenas velada a un *Leitmotiv* de la fenomenología (“¡a las cosas mismas!”)²⁰ Benjamin se refiere *en passant* a su peculiar versión de ese motivo. A las cosas mismas, sí, pero en la medida en que a ellas se les restaura lo que les pertenece y lo que las *hace ser*: su lenguaje. “Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente *regresa* [*zurückgeht*] a la cosa misma [*Sache Selbst*].” (BENJAMIN, 1990, p. 10, DN). Más que de “ceder”, entonces, se trata de *restituir* a la cosa aquello sin lo cual ella misma no *es*, porque “la cosa misma” – su “mismidad” – es su alteridad: su lenguaje. Esto es lo que “se olvida”, decíamos parafraseando *El olvido de la filosofía* de Jean-Luc Nancy. Pero se olvida también que esa mostración (lingüística) –he aquí la tensión benjaminiana con la noción de “revelación”– requiere de una intervención radicalmente humana: del “arte” (*Kunst*), de la “forma” o del “dispositivo”. Por eso sitúa Benjamin la posición del filósofo en un lugar intermedio entre el “investigador” (*Forscher*) y el “artista” (*Kunstler*), y por eso –no insistíamos menos en ello–, la mostración, la presentación, está igualmente declinada en su forma, sin poder ser separada de ella. No se trata sólo de *Darstellung* sino en cada caso, una y otra vez, de *Darstellungsform*. Por eso la filosofía es el “arte” de darse forma a sí misma.

Sugeríamos también, no obstante, que este modo de comprender el quehacer de la filosofía, lleva aparejado un diagnóstico crítico acerca de la situación y la posibilidad de la filosofía a inicios del siglo XX. Anticipando su diagnóstico acerca de la “pobreza de la experiencia” (2007c, p. 217) propio de los años ’30, Benjamin se refiere a la situación de la filosofía desde el punto de vista de quien contempla una práctica y un “ejercicio” (*Übung*) que se desvanece. Pero a diferencia de la experiencia, cuyas condiciones de im-posibilidad aluden a un fenómeno relacionado pero diverso –el “monstruoso despliegue de la técnica” (2007c, p. 217) –, las condiciones que entorpecen el desarrollo de ese ejercicio son inmanentes al despliegue histórico de la propia filosofía. Es la comprensión suya como “sistema” – idea predominante en el “idealismo alemán”, y reinterpretada más tarde por el neokantismo de Marburgo y de alguna manera por la propia fenomenología– la que sustrae la “distancia” sin la cual la filosofía no puede ya ser lo que es: “ejercicio” “búsqueda”, “*mise en forme*”. La distancia que separa a la

²⁰ Véase por ejemplo la definición célebre de Heidegger en §7 de *Ser y Tiempo*. “El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formulada así: ‘¡a las cosas mismas!’ [*zu den Sachen Selbst*].” (1997, p. 51).

filosofía de su forma –en la medida en que aquélla nunca puede presuponerla ni importarla desde fuera, sino que “a cada cambio de rumbo” tiene que producirla y producir-se a sí misma a través de ella– es lo que la hace posible y lo que a la vez contiene el riesgo de su fracaso. Además de *El libro de los Pasajes*, citábamos otro gran caso de fracaso filosófico: *El capital* de Marx, y la desquiciada expectativa de su autor de que la “forma” de su libro expresara íntimamente el objeto de estudio que se había propuesto investigar (la mercancía).²¹ Citábamos igualmente a los dos fieles discípulos de este proyecto (fieles hasta el punto de seguirlo en su fracaso): el proyecto de Eisenstein y Joyce de filmar *El capital*; proyecto del que quedaron miles de metros filmados pero nada montado (tal como fue el caso, a su modo, de *El libro de los pasajes*). Resulta imposible no pensar, en éste y aquel caso, en la imagen propuesta por Benjamin al cierre de su estudio sobre el *Trauerspiel*: “[...] en las ruinas de los grandes edificios la idea de su proyecto habla con más fuerza que en los edificios de menores proporciones.” (1990, p. 233). El fracaso en la tarea de dar con la forma, el riesgo entonces que toda obra y todo pensamiento debe correr para constituirse a sí mismo, puede ser acaso el modo más alto de su propio cumplimiento.

FERNÁNDEZ H., D. “Nichts zu sagen. Nur zu zeiGen”. On Method of “monstration” in Benjamin’s Thought from *Arcades Project’s* entry N 1 a 8. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 129-150, Out./Dez., 2021.

Abstract: While we will never know the definitive form of the *Arcades Project*, Benjamin discussed its design (or “Critical Dispositive”) in several methodological notes of “Convolute N.” In this article, we focus on the note N 1 a 8 where Benjamin confronts two ways of understanding the task of the historian: one where the historian “says” (*sagen*), which he identifies with the “Historicism”; and other where the historian “shows” (*zeigen*), which he identifies with the “Materialist Historian.” We contend that this distinction is crucial for the “Critical Dispositive” of the *Arcades Project* since only through this dispositive, the materials of the book (the “refused” and the “wasted”) might be able to “speak for themselves” and to “show (by) themselves.” Seeking to clarify this “dispositive” of *Arcades Project*, we analyze the Benjamin’s early concepts of “Presentation”, linguistic “Objectivity” and “Method”.

Keywords: Dispositive. Presentation. Objectivity. Criticism. Method.

²¹ When (2007, p. 42) cita de Marx: “A primera vista, una mercancía parece una cosa obvia, trivial. Su análisis indica que es una cosa complicadamente quisquillosa, llena de sofisticada metafísica y de humoradas teológicas.” Por eso, concluye (2007, p. 81): “El estilo literario adoptado por Marx en *El capital* no es una pátina de color aplicada a un lienzo económico que, de otro modo, resultaría prohibitivo [...], sino que es el único lenguaje apropiado mediante el cual expresar ‘la naturaleza ilusoria de las cosas’.”

REFERENCIAS

- BENJAMIN, W. **El origen del drama barroco alemán**. (Trad. José Muñoz Millanés). Madrid: Taurus, 1990.
- BENJAMIN, W. **Gesammelte Briefe**, v. I-VII. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991a.
- BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**, v. I-VII. (Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991b.
- BENJAMIN, W. Crónica de Berlín. EN: **Escritos Autobiográficos**. Trad. Teresa Rocha Marco. Madrid: Alianza, 1996.
- BENJAMIN, W. **Libro de los Pasajes**. Ed. Rolf Tiedemann; Trad. Luis Fernández. Madrid: Akal, 2005a.
- BENJAMIN, W. **Parque Central**. Trad. Ronald Kay; Ed. Rolf Tiedemann) Santiago de Chile: Metales Pesados, 2005b.
- BENJAMIN, W. El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán. In: **Obras I**, v. 1. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006.
- BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. In: **Obras II**, v.1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007a.
- BENJAMIN, W. El programa de filosofía venidera. In: **Obras II**, v.1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007b.
- BENJAMIN, W. Experiencia y pobreza. EN: **Obras II**, v.1. (Trad. Jorge Navarro Pérez). Madrid: Abada, 2007c.
- BENJAMIN, W. **El narrador**. (Trad. Pablo Oyarzun). Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2008.
- BENJAMIN, W. Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador. In: **La dialéctica en suspenso**. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Lom, 2009.
- BENJAMIN, W; ADORNO, T. **Correspondencia (1928-1940)**. Ed. Henri Lonitz; Trad. Jacobo Muñoz y Vicente Gómez. Madrid: Trotta, 1998.
- CAYGIL, H. **The Colour of Experience**. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- DERRIDA, J. La main de Heidegger (Geschlecht II). In: **Psyché**. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. p. 415-452.
- DOHERTY, B. The Colportage Phenomenon of Space and the Place of Montage in *The Arcades Project*. In: HANSSSEN, B. (Ed.). **Walter Benjamin and The Arcades Project**. Londres y Nueva York: Continuum, 2006. p. 157-183.
- FENVES, P. Of Philosophical Style – From Leibniz to Benjamin. **Boundary**, v. 30, n. 1, p. 67-87, 2003.

- FENVES, P. **The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time.** Stanford: Stanford University Press, 2011.
- FERNANDEZ H., D. **La justa medida de una distancia.** Benjamin y el romanticismo de Jena. Santiago de Chile: Orjikh, 2021.
- FRAGASSO, L. *et al.* Crítica y melancolía. In: MASSUH, G.; FEHRMANN, S. (ed.). **Sobre Walter Benjamin: vanguardias, historia, estética y literatura: una visión latinoamericana.** Buenos Aires: Alianza; Goethe-Institut Buenos Aires, 1993. p. 123-136.
- GAGNEBIN, J.-M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. **Kriterion**, v. 46, n. 112, p. 183-190, 2006.
- HAMACHER, W. Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin *Capitalismo como religión.* In: HAMACHER, W. **Lingua Amissa.** Trad. Laura S. Carugatti y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2012.
- HANSEN, B. **Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels.** Berkeley: University of California Press, 2000.
- HARTLEY, D. **The Abyss of Representation Marxism and the Postmodern Sublime.** Carolina del Norte: Duke University Press, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo.** Trad. de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- JAMESON, F. Marx and Montage. **New Left Review**, v. 58, p. 109-117, 2009.
- JAMESON, F. **Representar El capital: Una lectura del tomo 1.** Trad. de Lilia Mosconi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- JAY, M. **Cantos de experiencia.** Trad. Gabriela Ventureira. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- KLUGE, A. **Nachrichten aus der ideologischen Antike – Marx/Eisenstein/Das Kapital,** 3 DVDs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- KRAUß, A. Constellations: A Brief Introduction. **MLN**. v. 123, n. 3, p. 439-445, abr. 2011.
- LÉVINAS, E. Ética e Infinito: Diálogos con Philippe Nemo. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: Visor, 1991.
- MORAN, D. **Introducción a la fenomenología.** Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2011.
- NANCY, J.-L. **Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus.** Paris: Flammarion, 1975.
- NANCY, J.-L. **El olvido de la filosofía.** Trad. de Pablo Perera. Madrid: Arena Libros, 2003.
- NERUDA, P. **Canto General.** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981

POTESTÀ, A. **La déception face à l'écriture de la vérité**. Estrasburgo: Le Portique/La Phocide, 2009.

TIEDEMANN, R. Introducción del editor. In: BENJAMIN, W. **Libro de los Pasajes**. Ed. Rolf Tiedemann; Trad. Luis Fernández. Madrid: Akal, 2005.

ÚRBICH, J. **Darstellung bei Walter Benjamin**. Die "Erkenntniskritische Vorrede" im Kontext ästhetischer Darstellungstheorien der Moderne. Berlín: Walter de Gruyter, 2012.

WHEEN, F. **Marx's Das Kapital: a Biography**. Gran Bretaña: Grove, 2007.

Recibido: 03/9/2020

Accito: 28/01/2021

COMENTÁRIO A
“NICHTS ZU SAGEN. NUR ZU ZEIGEN”: EN TORNO AL MÉTODO
DE ‘MOSTRACIÓN’ DEL PENSAMIENTO BENJAMINIANO A PARTIR
DEL FRAGMENTO ‘N 1 A 8’ DEL *LIBRO DE LOS PASAJES*”:
NADA A DIZER. SOMENTE A MOSTRAR: MUITO A DESPERTAR!

Márcio Jarek¹

Referência do artigo comentado: FERNÁNDEZ, D. H. “Nichts zu sagen. nur zu zeigen”: en torno al método de “mostración” del pensamiento benjaminiano a partir del fragmento “N 1 a 8” del *Libro de los pasajes*. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 129-150, 2021.

O artigo do professor Diego Fernández (2021), que se propõe abordar o peculiar “método” de apresentação (*Darstellung*) filosófica de Walter Benjamin, a partir da análise de um recorte do trabalho das *Passagens* (o chamado *Konvolut* “N”, que trata do imbricamento “Teoria do conhecimento, Teoria do progresso”), traz à tona reflexões fundamentais sobre um dos grandes impasses para o modo como se pode compreender a atividade filosófica em nosso tempo, a saber, promove a avaliação crítica das condições impostas pela linguagem nas relações entre conteúdo e forma. Fernández parte da afirmação de Benjamin de que sua monumental e inacabada pesquisa filosófica sobre a Paris do século XIX não teria “nada a dizer, somente a mostrar”.

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor de Filosofia da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8611-6060>. E-mail: m.jarek@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.12.p151>



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

O professor buscou, com isso, primeiramente, esclarecer como se davam os procedimentos de pesquisa e escrita para o pensador alemão, baseado na ideia de que os objetos devem ser “mostrados”, para que “falem por si” em sua respectiva “obra” e como esta consistiu em uma espécie de “dispositivo crítico” que pode ser “acessado” de diferentes modos. Em segundo lugar, o autor do artigo expõe como o “método” empregado por Benjamin (considerando aqui todos os problemas que esse termo apresenta para o filósofo) acentuou a importância do debate sobre a forma de apresentação (*Darstellungform*) filosófica e oferece, desse modo, elementos que nos levam a pensar sobre como o conteúdo e a forma se tornaram inseparáveis para a compreensão da atividade filosófica atual.

Fernández (2021) faz essa exposição com maestria, percorrendo sobre conceitos fundamentais do *corpus* benjaminiano – como “constelação”, “crítica de arte” ou “dissolução” – e se valendo, ainda, das indicações teóricas de indispensáveis pesquisadores sobre a obra do filósofo, além de articular seus argumentos com as observações pertinentes sobre o referido trabalho e com as ideias de pensadores consagrados, como Karl Marx, Martin Heidegger e Jacques Derrida. O autor procurou, com isso, acentuar as características essenciais, as distinções e, sobretudo, as limitações em relação ao que, a partir de Benjamin, pode ser considerado uma “obra filosófica”. Tal condição de impasse, ou de hesitação, não é novidade para aqueles que se dedicaram a explorar “o método” de Benjamin. A título de exemplo, é significativo o que pode ser conferido, mais diretamente, na reflexão da pesquisadora Susan Buck-Mors (2002, p. 261), presente na pergunta-título que deu a uma das seções de seu extenso trabalho sobre as *Passagens* (2011b) de Benjamin; questiona ela: “Isto é filosofia?”

Segundo Jeanne-Marie Gagnebin (2014, p. 72), esse tipo de questionamento sobre a natureza do trabalho filosófico em Benjamin tem sua explicação porque, para a professora, o pensador articula “verdade e beleza” em formas linguísticas e históricas que aproximam filosofia e arte. Em outra perspectiva, mas no mesmo campo de discussões, o “método” e a “forma de apresentação” filosóficos de Benjamin, indicam Marc Berdet e Thomas Ebke (2014, p. 7), demonstram a aproximação e a atualização de um certo tipo de materialismo antropológico, originário do século XIX, o qual busca uma nova relação do pensamento e do crítico com os objetos. Uma forma de pesquisa (e de apresentação) materialista que, como apontou Fernández em seu artigo, se assenta em uma peculiar “objetividade”, a qual almeja “dar palavras às

coisas” e que, com isso, visa a romper com elementos míticos das teorias do conhecimento modernas que mantêm hierarquias de poderes na relação entre sujeito e objeto. Fernández lembra, ainda, de um jeito diferente de “voltar às coisas mesmas”, subvertendo a “soberania do eu” e a “intencionalidade” da fenomenologia em uma forma de exposição daquilo que a “linguagem das coisas” pode comunicar.

Todos esses importantes elementos do “método” de Benjamin são adequadamente apresentados no artigo de Diego Fernández. Esses são o mérito e o aporte do autor para os estudos sobre o pensamento do filósofo e que, por sua vez, conforme mencionamos, contribuem para as reflexões sobre a forma de se fazer e de se apresentar filosofia na atualidade. No entanto, queremos oferecer alguns complementos às observações do autor a um tema que, talvez pela natureza do seu trabalho de pesquisa, tenha sido, de modo geral, negligenciado no artigo. A nosso ver, a discussão “epistemológico-crítica” sobre a forma de apresentação filosófica de Benjamin traz, em seus limiares, uma indispensável preocupação ético-política do filósofo. Essa dimensão do “método” de Benjamin é tratada de forma breve pelo autor, ao mencionar os temas “violência fundadora”, “juízo” e “arbitrariedade” (*vide* “exceção”), na crítica que o filósofo faz ao caráter antecipatório, possessivo e mediador (instrumental) da relação desproporcional entre sujeito e objeto, estimada pelas teorias modernas do conhecimento.

Deve-se lembrar que a obra *Origem do drama barroco alemão* (1925), de onde o autor retirou boa parte de suas referências e cujo prefácio tem relação com a mencionada seção N do trabalho das *Passagens*, foi gestado no contexto no qual Benjamin objetivava escrever um livro sobre política. Desse projeto não realizado restaram poucos fragmentos e o seminal ensaio *Para uma crítica da violência* (1921), que rendeu, ao longo de quase um século, importantes reflexões sobre poder e violência (*Gewalt*) para pensadores tão distintos, como Hannah Arendt e Slavoj Žižek. O ensaio foi, também, essencial no projeto de estudos sobre o estado de exceção para Giorgio Agamben e tem sido objeto das recentes especulações éticas de Judith Butler.

Como tema comum aos campos da epistemologia e da política, a linguagem, explica Benjamin (2011a, p. 53-54), fazendo uma crítica à redução desta ao seu caráter comunicacional, é um *medium*, no sentido de ambiente material e histórico, no qual o pensamento se torna possível. Nem sempre essa compreensão linguística ampliada está à mão nos empreendimentos humanos e é, então, por esse motivo, que a violência do mito se estabelece: o mito

procura uma verdade “atemporal” ou “sagrada”, que possa ser comunicada pela linguagem sem maiores dificuldades. É o mito que, na política, por exemplo, funda “o que é de direito” e “comunica” o que é legítimo no interior da maioria dos Estados (BENJAMIN, 2011a, *passim*). E o faz, muitas vezes, ao tentar justificar como naturais as relações de meios e fins de violência que foram estabelecidas historicamente e que se mantêm pelo poder que exercem sobre a mera vida (*blosse Leben*). A linguagem instrumental, que visa apenas articular meios e fins violentos (ou de poder), nessa perspectiva, está disponível ao soberano para sua decisão, para seu julgamento. E o julgamento fundamental que este pode executar é o de decidir, arbitrariamente, o que pode ser considerado “exceção” ou “direito”. Benjamin (2011a, p. 149), influenciado pelas considerações do revolucionário Georges Sorel, escreve que, dessa maneira, o direito (*Recht*) nunca almejou a efetiva promoção da justiça e que, por sua vez, se configurou, historicamente, como privilégio (*Vorrecht*) dos poderosos.

Assim, pode-se compreender a “tarefa do historiador” (ou de qualquer pesquisador) como uma tarefa política. Para Benjamin, em diversos momentos de sua obra, o pesquisador que não está consciente dessa tarefa acaba pactuando com uma compreensão da história que insiste em “dizer” a verdade sobre como os fenômenos se dão, partindo de uma relação causal, linear e inexorável. Com isso, coloca-se no território mítico do destino e da culpa, na qual, em termos ético-políticos, nada ou muito pouco pode ser feito. Por outro lado, o pesquisador que mobiliza o pensamento de tal modo a “mostrar” os objetos para que estes “falem por si”, seja pelo princípio da montagem, seja por “dispositivos críticos” (como o trabalho das *Passagens*), seja ainda pela produção de imagens dialéticas ou de alegorias, tendo consciência da materialidade de relações vivas e expressivas da linguagem, atingirá a compreensão de um tempo carregado de “agoras” que podem trazer novas “cognoscibilidades” históricas. Essa compreensão, ressalta Benjamin (2006, p. 504-505), é idêntica ao momento do despertar. E, enfatizamos, no que diz respeito ao campo ético-político atual, há muito o que, a partir do “mostrar”, necessita ser despertado.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011a.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Organização e posfácio de Willi Bolle e colaboração de Olgária Chain Féres Matos; Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011b.

BERDET, Marc; EBKE, Thomas. “Introduccion”. In: BERDET, Marc; EBKE, Thomas. (org.) **Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung: Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser; Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre: Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser**. Berlin: Xenomoi, 2014.

BUCK-MORS, Susan. **Dialética do olhar**: Walter Benjamin e o projeto das Passagens. Tradução de Ana Luiza Andrade. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Chapecó: Argos, 2002.

FERNÁNDEZ H., Daniel. “Nichts zu sagen. nur zu zeigen”: en torno al método de “mostración” del pensamiento benjaminiano a partir del fragmento “N 1 a 8” del *Libro de los pasajes*. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 129-150, 2021.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Ed. 34, 2014.

Recebido: 11/02/2021

Accito: 14/02/2021

A INTERDISCIPLINARIDADE DA RETÓRICA E SUA INFLUÊNCIA NA MÚSICA COLONIAL BRASILEIRA

*Eliei Almeida Soares*¹

*Rubens Russomanno Ricciardi*²

Resumo: Em determinadas músicas do final do século XVI ao começo do século XIX, a retórica mostrou-se como componente indispensável à tarefa de compreender e clarificar o discurso musical, haja vista a sua utilização, relacionada à gramática, bem como sua adequação nas estruturas musicais. Tal processo ocorreu por meio de uma sistematização e teorização aprimorada por diversos tratadistas da retórica musical, cujo postulado se embasava nos mestres da Retórica Clássica, Aristóteles, Cícero e Quintiliano, estabelecendo, assim, uma nomenclatura conhecida como *Musica Poetica*. Resultantes dessa metodização, vários tratados destacavam os meios pelos quais a música pudesse ser elaborada num discurso organizado e ordenado por elementos retóricos, de modo a mover os afetos do ouvinte. Nesse sentido, nos últimos 50 anos, a área da Música, através da musicologia, da *performance* e da teoria-análise, vem demonstrando interesse sobre o tema, desenvolvendo inúmeras pesquisas mediante análise retórico-musical, objetivadas em esclarecer a relação entre música e afeto. Por esse motivo, este artigo apresenta o diálogo da retórica com as outras áreas do conhecimento humano, a saber, Música, Filosofia e Hermenêutica, além da sua influência e emprego na música colonial brasileira por alguns compositores.

Palavras-chave: Retórica. Filosofia e hermenêutica. Música colonial brasileira. Compositores brasileiros.

¹ Pós-doutorando em Música pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP), Ribeirão Preto, SP – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0001-6351-6694>. E-mail: eliei.soares@usp.br.

² Professor Titular do Departamento de Música da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP), Ribeirão Preto, SP – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-6895-2177>. E-mail: rubensricciardi@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.13.p157>



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

INTRODUÇÃO

Sendo uma das disciplinas humanas mais antigas, a retórica, semelhantemente à gramática, à lógica e à poética, é discutida, pesquisada, estudada e definida de vários modos. Por exemplo, Edward P. J. Corbett (1919-1998) (2005) assevera que, para Aristóteles (384-322 a. C.), a retórica não seria simplesmente um mero produto idealizado de princípios combinados em persuadir ou convencer outras pessoas. Seria, de fato, um constructo elaborado, pautado e embasado na experiência de hábeis oradores. Em outras palavras:

Na formação e estruturação resultante da análise das suas estratégias, na codificação de preceitos advindos da experiência com a finalidade de auxiliar os praticantes da oratória a exercitarem-se de maneira correta, sobre as diversas técnicas de persuasão. (ALEXANDRE JÚNIOR, 2005, p. 16, introdução).

Por sua vez, conforme Rubén López Cano (2000, p. 21), Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) argumenta que, no discurso retórico, “[...] é importante que o orador mostre domínio e habilidade para convencer e persuadir o ouvinte.” Ou seja, um bom orador é aquele que tem a capacidade de mover as emoções de quem o escuta.

Já Marco Fábio Quintiliano (35-95), em sua *Instituto Oratoria* (ca.95), apresenta um quadro comparativo acerca da natureza retórica e de suas definições, por quatro convenções clássicas:

Quadro 1 - Definições sobre Retórica, segundo Quintiliano.

- Causadora e geradora de persuasão, segundo Córax, Tísias, Górgias e Platão;
- Onde são descobertas as formas de persuasão relativas a um dado assunto, segundo Aristóteles;
- A faculdade de falar bem, no que concerne aos assuntos públicos, segundo Hermágoras;
- A ciência de bem-falar, de acordo com o próprio Quintiliano.

Fonte: QUINTILIANO, *Ist. Or.*, II, XV, §-1-38, 1720, p. 178-185, *passim*.

Outra definição localizada em Plebe (1978, p. 17) é a de Plutarco (46-120), o qual assim concebe a retórica:

É a arte relativa aos discursos, que tem sua força no ser artífice de uma persuasão, nos discursos políticos sobre todos os assuntos, arte essa criadora de uma crença e não de ensinamentos. Os seus argumentos próprios dizem respeito, sobretudo, ao justo e ao injusto, ao bem e ao mal, ao belo, e ao feio.

Examinando outras definições, pôde-se constatar que a retórica é indispensável para a elaboração de uma argumentação, tese, propositura e discurso. Além disso, ela é um saber que pode ser associado a outras áreas do conhecimento humano, as quais serão expostas em alguns exemplos abaixo.

Rafael Bluteau (1638-1734) define a retórica como “[a] arte de falar com propriedade e elegância, inculcando boas razões, para provar e persuadir os ouvintes.” (1720, p. 305). Helena Beristáin (1927-2013) salienta que retórica “[...] é a arte de elaborar discursos gramaticalmente corretos, elegantes e, sobretudo, persuasivos.” (1995, p. 421). Nicola Abbagnano (1901-1990) apresenta a retórica como “[...] arte de persuadir com o uso de instrumentos linguísticos.” (1998, p. 856; 2007, p. 856).

Oliver Reboul (1925-1992) afirma que a “[...] retórica é a arte de persuadir pelo discurso,” (2004, p. XIV). Na mesma linha de raciocínio, Antônio Houaiss (1916-1999) a conceitua como “[...] conjunto de regras que constitui a arte do bem-dizer, arte da eloquência, oratória e, por extensão, também, o conjunto de regras que consistem e organizam a nossa arte.” (2001, p. 2447).

No que lhe concerne, Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1910-1989) descreve-a como “[...] a capacidade de pôr em prática uma ideia através de estudo do uso persuasivo da linguagem, em especial para o treinamento de oradores.” (FERREIRA, 2004, p. 1751).

Finalmente, Chaïm Perelman (1912-1984) expõe que a retórica

[...] é a arte de falar em público de maneira convincente, em outras palavras, o objeto da retórica desde a Antiguidade Clássica era, acima de tudo, a obtenção da adesão favorável dos ouvintes mediante a tese apresentada pelo orador. (PERELMAN, 2005, p. 6).

Por esse motivo, segundo Manuel Alexandre Júnior (2005), que fez a introdução e é um dos tradutores do livro *Retórica*, de Aristóteles, fazer uma definição sobre retórica é trabalhosa, por alguns motivos:

1. Pelo fato de nunca ter havido um sistema uniforme preciso;
2. Ela sempre se apresentou como disciplina flexível;
3. Ela é mais preocupada com a persuasão dos ouvintes do que com a produção de formas de discurso;
4. Sua preocupação é mais manifesta com a função retórica do que com a composição ou estrutura do próprio texto.

Todavia, todas essas descrições e definições concordam em um aspecto: que a retórica e o seu estudo têm como objetivo a criação e a produção de discursos com propósitos persuasivos. Embora idênticas no essencial, elas enfatizam quatro elementos retóricos relevantes, conforme realça Alexandre Júnior (2005, p. 24, introdução):

1. O seu estado metodológico, ou seja, um conhecimento organizado num sistema ou método, com a finalidade de atingir um determinado objetivo prático;
2. O seu propósito, que trata da finalidade do discurso, ou seja, dos oradores;
3. O seu objeto, que visa à prática na oratória, em um horizonte retórico de três gêneros de discurso público: judicial, deliberativo e epidíctico;
4. O seu conteúdo ético, a neutralidade.

Sob o exame dessas ponderações e considerações, pode-se perceber que a retórica, desde a Antiguidade greco-romana, permeando diversas épocas e chegando à contemporaneidade, tem sido mecanismo usual e objeto de estudo que abarca vários campos do conhecimento. Em outras palavras, a retórica requer do pesquisador uma investigação mais aprofundada, não somente da história, mas também de contextos filosóficos, políticos, sociais e estéticos. De acordo com Alexandre Júnior (2005, p. 9, introdução), para alguns,

[...] a retórica seria mera manipulação linguística, ornato estilístico e discurso, servindo-se de artifícios psicológicos, mais interessados à verbalização de discursos vazios de conteúdo do que fundamentados em princípios e valores que se nutrem de um raciocínio crítico, válido e eficaz. Contudo, seu restabelecimento, enquanto antigo estatuto de teoria e prática da argumentação persuasiva, a retórica vem sendo novamente valorizada como uma área do conhecimento humano, operando tanto na heurística como na hermenêutica dos dados interventores no discurso.

A retórica, desse modo, como realça Alexandre Júnior (2005), é um saber que se inspira em vários saberes, reciprocamente se colocando para servir a todos eles. É um conhecimento multidisciplinar no sentido pleno da palavra, na medida em que se afirmou como arte de pensar e arte de comunicar o pensamento. Assim, como tal, pode se multiplicar em interdisciplinar e transdisciplinar, pois ela está presente no direito, na filosofia, na oratória, na dialética, na literatura, na hermenêutica, na crítica literária, nas ciência e nas artes, de modo geral.

Tais atribuições se mostram essenciais para a elaboração de um discurso, sendo a retórica um mecanismo instigante, que auxilia o orador em convencer o público favoravelmente à sua tese, seja por meio da dialética, seja como ressaltam Hilton Japiassú e Danilo Marcondes (2001, p. 235), “[...] por sua habilidade em empregar a linguagem como recurso de persuasão e eloquência, com o propósito de despertar os afetos do ouvinte.”

Para tanto, tal como se observa em Soares, Novaes e Machado Neto (2012a), emprega-se uma variedade de artifícios metafóricos, alegóricos e analógicos, os quais podem ser verificados em diversos teóricos, filósofos, tratadistas e autores, em que, desde a Antiguidade greco-romana, se estabeleciam conceitos perceptíveis entre si. No mesmo sentido, os compositores do final do século XVI ao início do século XIX utilizavam, em determinadas obras, elementos retóricos, almejando, assim, clarificar tanto o enunciado quanto a disposição do discurso musical.

Além disso, esses preceitos retóricos, além do emprego de uma linguagem figurativa, são examináveis na música colonial brasileira, em certos autores, como Manuel Dias de Oliveira (? – 1734/35 – Vila de São José, 1813), José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita (? – 17?? – Rio de Janeiro, 1805)³,

³ Alguns autores datam seu nascimento em 1746. No entanto, de acordo com Francisco Curt Lange (1903-1997), “[...] não há registro preciso da data de seu nascimento.” (1983, p. 113).

André da Silva Gomes (Lisboa, 1752 – São Paulo, 1844) e José Maurício Nunes Garcia (Rio de Janeiro, 1767-1830).

Nessa perspectiva, as áreas da musicologia, da teoria-análise e da *performance* musical, nos últimos 50 anos, vêm demonstrando interesse sobre essa disciplina relacionada à música dos séculos supracitados. Contudo, é pertinente destacar que a maioria das investigações se concentra em compositores barrocos e nos princípios do Classicismo não brasileiros. Por essa razão, este artigo visa a expor o exame da própria retórica com sua diversidade de gamas organizacionais e epistemologias, no discurso musical, além do diálogo da retórica com as outras áreas do conhecimento humano, a saber, música, filosofia e hermenêutica, examinando sua influência e emprego, na música colonial brasileira, por alguns compositores.

1 OS COMPONENTES RETÓRICOS E SUAS UTILIDADES

Alexandre Júnior (2005, p. 37, introdução) assinala que, desde a *Retórica* de Aristóteles, se observa que os meios artísticos de persuasão são três:

1. Os derivados do caráter do orador ἦθος (*éthos*);
2. Os derivados da emoção despertada pelo orador nos ouvintes πάθος (*páthos*);
3. Os derivados de argumentos verdadeiros ou prováveis λόγος (*lógos*).

Aristóteles (*Ret.*, I, 1355a, 2005, p. 92-93) enfatiza que esses três elementos auxiliam o raciocínio entimemático, pois, para ele, o verossímil é a verdade no campo retórico, logo, nesse setor, ambas têm concepções semelhantes:

Ora, sendo evidente que o método artístico é o que se refere às provas por persuasão e que a prova é uma espécie de demonstração (pois somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado), que a demonstração retórica é o entimema e que este é, geralmente falando, a mais decisiva de todas as provas por persuasão; que, enfim, o entimema é uma espécie de silogismo⁴, e que é do silogismo em todas as suas variantes que se ocupa a dialética, no seu todo ou em algumas das partes, e é igualmente evidente que quem melhor poder teorizar sobre as premissas do que e como se

⁴ [Do gr. συλλογισμός {*sylogismós*}, “argumento”, pelo lat. *sylogismus*]. Dedução formal tal que, postas duas proposições, chamadas *premissas*, delas, por inferência, tira-se uma terceira, chamada *conclusão*.

produz um silogismo também será o mais hábil em entimemas, porque sabe a que matérias se aplica o entimema e que diferenças este tem dos silogismos lógicos. Pois, é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade.

Portanto, como acentuado pelo filósofo, teórico e tratadista grego, as provas de persuasão proporcionadas pelo discurso são de três espécies, as quais serão apresentadas a seguir.

1.1 ÉTHOS

Aristóteles (2005) ressalta que é mediante o caráter honesto do orador que se pode obter maior persuasão e eficácia, no discurso proferido. Em outras palavras, aquele que faz a elocução perante o público deve ser transparente, tanto em seu pronunciamento quanto em sua conduta moral e ética:

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois, acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão e probidade do que fala, como, aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se podia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão. (ARISTÓTELES, *Ret.*, I, 1356a, 2005, p. 96).

No mesmo sentido, Quintiliano (*Inst. Or.*, VI, 2, 1720, p. 519, tradução nossa) destaca que, no éthos, os oradores devem procurar deixar claras e evidentes, em seu discurso, suas qualidades morais:

O éthos, que nós compreendemos e que demanda dos oradores, é esse sentimento que vai ser avaliável por sua pura bondade, suave e complacente ante tudo e também normalmente humana e terna, agradável para os ouvintes, cuja maior virtude consiste em que tudo pareça fluir do modo de ser das coisas e dos homens, em que a atitude moral do orador resplandeça em seu discurso, dando a se conhecer.⁵

⁵ “ἠθος, quod intellegimus, quodque à dicentibus desideramus, id erit, quod ante omnia bonitate commendabitur: non solum mite ac placidum, sed plerumque blandum et humanum, et audientibus amabile atque iucundum, in quo exprimendo summa virtus æ est, ut fluere omnia ex natura rerum hominumque videantur utque mores dicentis ex oratione pelluceant et quodam modo agnoscantur”.

Reforçando essas afirmações, Michel Meyer (2007, p. 34) argumenta, a propósito do *éthos*: “É a imagem de si, o caráter, a personalidade, os traços de comportamento, a escolha de vida e dos fins. Nele está a identificação do orador, do porquê e o papel do orador.” Da mesma forma, Reboul (2004, p. 247) realça que é o caráter que o orador deve parecer ter, mostrando-se “[...] sensato, sincero e simpático.” Além disso, enfatiza-se o caráter do auditório, a que o orador deve se adaptar. Já para Beristáin (1995, p. 202), “[...] *éthos* é um estado afetivo que se manifesta com certo grau de satisfação estética. É, de igual maneira, a emoção que pretende suscitar o orador ao público.”

Por último, é pertinente ressaltar que a música traz em seu bojo uma transmissão de um *éthos* argumentativo, análogo à ética do orador, o qual, por sua vez, é sublinhado por Michael Meyer (2007, p. 35, **negrito nosso**) como “[...] como princípio (e também como argumento) de autoridade. A ética do orador é seu **saber específico** de homem, e esse humanismo é a moralidade, que constitui fonte de autoridade.” Adicionada a isso, a música tem uma estrutura semântica e gramatical, altamente organizada tal qual a oratória, que se serve dos preceitos da arte da eloquência. Em outras palavras, cada item e ideia processada no discurso musical de muitas peças produzidas nos séculos já citados são mecanismos engenhosos objetivados em despertar diversos afetos, mediante a persuasão.

1.2 *PÁTHOS*

Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio. (ARISTÓTELES, *Ret.*, I, 1356a, 2005, p. 97).

Para Reboul (2004, p. 251), é por intermédio da ação do orador sobre as paixões, desejos e emoções do auditório que a persuasão pode ser auferida com maior eficiência. Conforme Meyer (2007, p. 36), “[...] o *páthos* é a fonte das questões e essas respondem a interesses múltiplos, dos quais dão prova as paixões, as emoções ou simplesmente as opiniões.” Nele estão o prazer e o desprazer, o amor, o ódio, desespero, desejo, a dor, entre outros aspectos.

Beristáin (1995, p. 202) assinala que “[...] o *páthos* é um estado afetivo mais intenso, é uma comoção que atrai o espectador.” Consequentemente,

essa atração se dá tanto para o público da tragédia, ao leitor de epopeia, quanto àqueles que escutam a peroração do orador.

1.3 *Lógos*

Lógos, num primeiro momento, significava a palavra escrita ou o Verbo.⁶ Entretanto, a partir de alguns filósofos gregos, como Heráclito (535 a.C. - 475 a.C.), o termo ganha outras acepções. Em razão disso, segundo Meyer (2007), há no *lógos* um conceito filosófico traduzido como razão, o qual pode ser também examinado na retórica como racionalização da argumentação. Ou seja, nele se expressam as perguntas e as respostas, preservando-se sua diferença. Nada obstante, Aristóteles (*Ret.*, I, 1356a, 2005, p. 97) destaca que “[...] o *lógos* configura-se como argumento lógico do orador, relacionado à retórica e à dialética.”⁷

Por sua vez, Heidegger (2005) salienta que, em Platão e Aristóteles, o conceito de *lógos* é polissêmico, isto é, tem vários significados e multiplicidade de sentidos, no entanto, essa gama de possibilidades só terá importância, caso se compreenda o que é a significação básica de um conteúdo, assim como, por exemplo, determinar o que é um discurso:

Em Platão e Aristóteles, o conceito de *λόγος* é polissêmico e, de tal modo, que os vários significados tendem a se dispersar, sem a orientação positiva de um sentido básico. Mas, de fato, isso é somente uma aparência que se há de manter enquanto não se puder aprender devidamente o conteúdo primordial de sua significação básica. Quando dizemos que o significado básico de *λόγος* é discurso, essa tradução literal só terá valor completo quando se determinar o que é um discurso. (HEIDEGGER, 2005, p. 62).

⁶ Ele também pode ser interpretado como narração, aparecendo como similar de *μῦθος* (*mýthos*, mito) em Hesíodo (ca. século XVIII a.C.). Assevera Rodolfo Lopes (2014, p. 40): “Em Hesíodo, (1) a flutuação terminológica mantém-se, (2) o termo *mýthos* permanece sem receber uma conotação negativa, mas (3) o termo *lógos* começa a aproximar-se mais do campo semântico do dizer.” Por outro lado, o significado Verbo foi adequado por autores cristãos. Escreve Abbagnano (2007, p. 630-631): “No cristianismo, o prólogo do Evangelho de São João, ao lado das funções que Fílon de Alexandria (10 a.C.-50 d. C.) já atribuía ao *lógos*, (pois assim como Deus é o modelo dessa sua imagem ou sombra, o *lógos* seria o modelo das outras coisas) acrescenta a determinação propriamente cristã: O *Lógos* (Verbo, Cristo) fez-se carne e viveu entre nós (João 1:14).”

⁷ Essa citação também pode ser localizada em Murphy (1989, p. 39-40).

Adiante, Heidegger (2002, p. 62-63) sublinha que, como discurso, o *lógos* revela aquilo de que trata o discurso, ou seja, deixa-se apresentar naquilo de que discorre ou fala, tornando-se exequível aos outros:

Lógos deixa e faz ver (*φαίνεσθαι/phainestai*)⁸ aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre [...] e para todos aqueles que discursam uns com os outros [...]. O discurso autêntico é aquele que retira o que diz respeito sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim torne acessível aos outros aquilo sobre que discorre. Esta é a estrutura, por exemplo, do *lógos*. Pois, nem todo discurso possui este modo próprio de revelação no sentido de deixar e fazer ver demonstrando.

Em suma, essa capacidade de quem enuncia o discurso é de desvelar algo do enunciado, o que gera a ação, a *performance* na retórica, ou seja, a habilidade em convencer, comover.

2 AS FASES RETÓRICAS E SUAS PARTES

De acordo com Reboul (2004, p. 43), por meio de Aristóteles, a retórica foi “[...] reabilitada e integrada numa visão sistemática do mundo, onde a mesma ocupa seu lugar.” Todavia, Aristóteles transformou a retórica em um sistema que, posteriormente, “[...] seus sucessores trataram de desenvolver, todavia, mantendo suas características principais.”

2.1 *INVENTIO*⁹

Conforme Reboul (2004, p. 43), “[...] é o encontrar do orador de todos os argumentos e meios de persuasão relacionados ao tema de seu discurso.”

⁸ O termo Fenomenologia, em grego, tem sido usado pelos gregos do modo em que o texto está escrito. Contudo, segundo Abbagnano (2007, p. 437-438), seria “[...] a descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo, ou projeto, essa descrição. É provável que esse termo tenha sido cunhado pela escola de Wolff. J. H. Lambert (1728-1777) utiliza-o como título da 4.^a parte do seu *Novo Organon* (1764)”. Igualmente, Japiassú e Marcondes (2001, p. 101-102) destacam que Lambert designou “o estudo puramente descritivo do fenômeno tal qual esse se apresenta à nossa experiência.”

⁹ Não confundir *Inventio*, que é a capacidade humana, do *lógos* do *homo sapiens*, em produzir (conceber, elaborar, realizar em sua escritura) obras de arte, ou seja, que tem a ver com a *poiesis* do *lógos* humano, algo de dimensão evidentemente menor e historicamente irrelevante, se pensarmos no tempo no qual as ciências consideram que existe o universo conhecido, com a *creatio*, que é a *poiesis* da *physis*, tudo aquilo criado e que existe e se transforma na natureza.

Nessa fase, acontece a descoberta ou invenção das ideias e argumentos que sustentarão o discurso e sua tese. Em outras palavras, como frisado por Pedro Persone (1996, p. 28), “[...] o orador tem como tarefa efetuar um argumento adequado para dar sustentação a um tema ou ideia a ser exposta.”

Na *Retórica a Herênio* (autor anônimo, atribuída, por alguns estudiosos, a Cícero) (I, §2, 2005, p. 55), lê-se: “A invenção consiste em encontrar argumentos verdadeiros ou verossímeis próprios para tornar a causa convincente.” Semelhantemente, Cícero, no *De Inventione* (I, 1960, p. VII), expõe: “A invenção consiste em imaginar as coisas verdadeiras ou verossímeis, de maneira a fazer admitir a nossa causa.”

No entanto, segundo Barthes (1982 [1970]), essa condição remete menos a uma invenção de argumentos do que a um descobrimento, pois se trata mais de uma noção extrativa do que criativa, o que corrobora a designação de um lugar (tópica) de onde se podem extrair as argumentações. Não significa que tal descobrimento deixasse de lado a criação, mas, a partir dos materiais já existentes, o orador poderia demonstrar sua habilidade em articulá-los.

De igual forma, Sérgio Assumpção (2007) enfatiza que a *Inventio* é um passo inicial, em que o tópico sobre o qual se vai discorrer, isto é, compor, será fundamento sobre o qual se construirão a representação e a evocação do afeto correspondente. Segundo Bartel (1997, p. 66), “[...] na *Inventio*, é onde são determinados os sujeitos e, da mesma maneira, nessa etapa as informações são coletadas.”

Na *Inventio*, também se encontra o lugar-comum (*Locus Topoi/Topici*), o qual, segundo Reboul (2004, p. 51), é constituído por “[...] argumentos cautelosamente buscados pelo orador.” Barthes (1982 [1970]) realça que essa parte da *Inventio* é encarregada de proporcionar conteúdos mais claros e compreensivos dos afetos ao raciocínio humano, tendo como instrumento essencial a tópica.

Em suma, tudo isso vai ao encontro de uma definição de Aristóteles (s/d, p. 33), quando afirma que “[...] um dos papéis da retórica é de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão.” Isto é, arte de descobrir o que é mais adequado à persuasão.

2.2 *DISPOSITIO*

Distribuição ou arranjo das ideias e argumentos localizados na *Inventio*, de modo apropriado e eficaz. Para que essa disposição seja orientada e organizada, acontece uma subdivisão tradicional da *Dispositio* em seções. Essa subdivisão passou por pequenas variações, desde a Antiguidade, entretanto, sua base foi padronizada em seis partes, focalizadas a seguir.

2.2.1 *EXORDIUM*

Para Aristóteles (*Ret.* III, 1424b, 2005, p. 279), “[...] o próêmio é o início do discurso, que corresponde ao prólogo, na música seria como um prelúdio tocado por um aulo. Todos eles são inícios e servem de preparações do caminho para o que se segue.”

Cícero (*De. Inv.*, I, §20, 1960, p. 40-42, tradução nossa) define-o desta maneira:

O prólogo (exórdio) é um trecho onde a mente do ouvinte é transportada para uma posição apropriada no restante do discurso, fazendo com que o mesmo possa ficar bem atento e receptivo. [...] O exórdio é dividido em introdução e insinuação (persuasão). Uma introdução é algo que de uma forma direta e com uma linguagem simples faz com que o ouvinte fique receptivo e atento. A insinuação é aquilo que por intermédio da simulação e de um processo indireto, se armazena discretamente na mente do ouvinte.¹⁰

Em *Retórica a Herênio* (I, §4, 2005, p. 56), é definida como “[...] o começo do discurso, pelo meio do qual se dispõe o ânimo (espírito) do ouvinte a ouvir.” Quintiliano (*Inst. Or.* IV, I, 1720, p. 298), por sua vez, ressalta que o “*Exordium* latino equivale ao *Prologo* dos gregos, constituindo-se na introdução do tema.”

¹⁰ “Exordium est oratio animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem: quod eveniet, si eum benivolum, attentum, docilem confecerit. [...] Igitur exordium in duas partes dividitur, in principium et insinuationem. Principium est oratio perspicue et protinus perficiens auditorem benivolum aut docilem aut attentum. Insinuatio est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens auditoris animum.”

2.2.2 NARRATIO

Olivier Reboul (2004, p. 56) disserta que “[...] a narração é a exposição de fatos que dizem respeito à causa, exposição aparentemente objetiva.” Aristóteles (*Ret.* III, 1417a/b, 2005, p. 279, **negrito nosso**) afirmava que, a partir dessa parte,

[a] narração nos discursos epidícticos não é contínua, mas sim articulada em secções, pois é forçoso percorrer os fatos de que o conteúdo do discurso trata. [...] A partir de certos fatos, um indivíduo pode ser apresentado como valoroso, noutras como sábio ou justo. Quanto a fatos bem conhecidos, é necessário apenas recordá-los. [...] o melhor não é a rapidez ou a concisão, mas sim a justa medida. Isto significa falar tanto quanto aquilo de que o assunto necessita para ficar claro. Narra tudo quanto chama a atenção para o teu próprio valor. [...] É conveniente que a narração incida sobre a componente ética, além disso, fala de forma a suscitar emoções narrando tanto as consequências que os ouvintes conhecem como os aspectos singulares.

Cícero (*De. Inv.*, I, §27, 1960 p. 47) explicita que, “[...] na *Narratio*, acontece a narração do enunciado dos fatos.”¹¹ Em outra definição, é observável que é nela que as coisas que ocorreram ou poderiam ter ocorrido são expostas (cf. *Retórica a Herênio*, I, §4, 2005, p. 56). Já Quintiliano (*Inst. Or.* IV, II, 1720, p. 318-320) comenta que ela “[...] é uma exposição persuasiva de uma ocorrência verdadeira ou verossímil, a mesma tem que ser exposta na medida certa.”

2.2.3 PROPOSITIO

Também conhecida como *Divisio*, de acordo com *Retórica a Herênio* (I, §4, 2005, p. 56), “[...] é o meio pelo qual se explícita o que se concorda ou o que está em controvérsia, do mesmo modo o que irá se pronunciar.” Aristóteles (2005) trabalha com a *Propositio*, de forma a suscitar, no momento certo, os afetos no público. Porém, o ilustre mestre da retórica frisa que o orador deve saber produzir esse silogismo retórico que se constitui a estrutura da argumentação retórica, conhecido como *entimema*, na medida e na hora certa, a fim de não quebrar a emoção de quem está ouvindo:

¹¹ “*Narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio*”. Citação igualmente localizada em Murphy (1989, p. 139).

Exemplificação é o que é mais apropriado ao discurso deliberativo, entimemas ao discurso judiciário. Efetivamente, um concerne ao futuro, de forma que é forçoso narrar exemplos de acontecimentos passados; o outro, por seu lado, relaciona-se com fatos que são ou não são, onde é mais necessária a demonstração, pois os fatos do passado implicam um tipo de necessidade. É forçoso, porém, expor os entimemas não de forma contínua, mas intercalados. Se assim não for, prejudicam-se uns aos outros, pois há também um limite na quantidade. Por outro lado, não procurem entimemas sobre tudo. De outro modo, farás o que alguns filósofos fazem, que formulam silogismos cujas conclusões são mais conhecidas e mais plausíveis que as premissas das quais as tiram. E também sempre que suscitares uma emoção, não formulem um entimema, pois o entimema o quebrará a emoção, ou será dito em vão; é que movimentos simultâneos chocam uns com os outros, e/ou se anulam, ou se tornam fracos. (ARISTÓTELES, *Ret.* III, 1418a, 2005, p. 290-291).

2.2.4 CONFUTATIO

Segundo Michel Meyer (2007, p. 47), “[...] nessa parte, é onde se deduz os tópicos básicos da conclusão adversa.” Aristóteles (*Ret.* III, 1416a, 2005, p. 283) declara que tal adversidade pode ser entendida como “[...] o emprego dos mesmos recursos ou elementos pela acusação, de maneira sutil, com o propósito de refutar a suspeita capciosa.” Em contrapartida, em *Retórica a Herênio* (I, §4, 2005, p. 56), o autor afirma que “[...] a refutação é nada menos que a desconstrução dos argumentos contrários.” De igual maneira, Cícero (*De Or.* I, XXXI, § 143, 1967, p. 98) observa que, na *Refutatio*, os argumentos são direcionados contra os adversários em uma audiência. Para isso, utilizam-se elementos a favor do orador, com o propósito de debilitar e enfraquecer o oponente: “[...] *post quæ contra dicerentur refellenda, extrema autem oratione æ quæ pro nobis essent amplificanda et augenda, quæque essent pro aduersariis infirmanda atque frangenda.*”¹²

2.2.5 CONFIRMATIO

Confirmação, comprovação ou ainda argumentação contêm as provas e razões para convencer. Conforme Beristáin (1995, p. 157), “[...] alguns tratadistas consideram que forma parte dela a refutação. Entretanto, outros a veem como independente, sendo a refutação sua antecipação.” Analogamente,

¹² De igual modo, essa tradução pode ser localizada em Scatolin (2016, p. 274-275).

segundo Reboul (2004, p. 56), “[...] a *Confirmatio* era empregada por alguns autores e oradores, juntamente ou logo após a *Narratio*.”

Por exemplo, para Cícero (1989, p. 148), “[...] a confirmação é a parte da narração que, mediante a ordenação dos argumentos, dá força e autoridade. Ela permite, portanto, estabelecer a matéria-prima da qual se extraem os argumentos.” Em *Retórica a Herênio*, a confirmação é “[...] a apresentação dos argumentos com asseveração.” (I, §4, 2005, p. 56). Já Quintiliano (*Inst. Or.*, IV, II, 1720, p. 353) exprime que “[...] a confirmação segue a enunciação”, e ela é a confirmação da ordem narrativa. O mesmo autor afirma que “[...] tanto a narração como a confirmação devem ser cumpridas pelo orador, todavia, nada o obriga a realizá-las sucessivamente. Em outras palavras, pouco importa a ordem, o importante é que o orador atinja seus objetivos.” (REBOUL, 2004, p. 58).

2.2.6 PERORATIO

De acordo com Beristáin (1995, p. 158), “[...] peroração é a parte do epílogo, onde se encerra o discurso”, isto é, a conclusão do discurso feita com maestria, segundo Meyer (2007, p. 47).

Aristóteles (2005, p. 296) detalha que a conclusão do discurso é formada por quatro elementos essenciais para a sustentação do orador, o qual tem por proposta mover as emoções (afetos) dos ouvintes:

O epílogo é composto por quatro elementos: tornar o ouvinte favorável para a causa do orador e desfavorável para a do adversário; amplificar ou minimizar; dispor o ouvinte para um comportamento emocional; recapitular. Após ter-se mostrado que se diz a verdade e o adversário, falsidade, faça-se um elogio ou uma censura, e finalmente sublinhe-se de novo o assunto. [...] Depois, estando em evidência tanto as qualidades como as dimensões dos fatos, convém provocar no ouvinte, comportamentos emocionais.

Por outro lado, Cícero (1989, p. 149) enfatiza que a peroração completa o discurso e tem três partes: “[...] o resumo do que foi discutido em todo o discurso, a provocação e animosidade com o adversário e, finalmente, a provocação da simpatia para com o público.” Na *Retórica a Herênio*, examina-se que “[...] a *peroratio* é a conclusão do discurso, ou seja, onde se tem o término do mesmo, de acordo com as regras de arte.” (2005, p. 56).

2.3 ELOCUTIO

Conforme Helena Beristáin (1995, p. 168) e Heinrich Lausberg (2004, p. 115-116), a terceira fase retórica, na tradição gregoriana, “[...] corresponde à expressão linguística *verba* dos pensamentos (*res*) encontrados na *Inventio* e combinados na *Dispositio*, pelo orador.” Ela apresenta uma multiplicidade, dirigida por possibilidades linguísticas de expressão, as quais são sistematizadas como *genera elocutionis* (cf. LAUSBERG, 2004, p. 116).

Semelhantemente, a elocução do discurso é a base de sua organização; descoberta da expressão para cada ideia, incluindo o estudo das figuras ou *tropos*¹³, em que as regras estilísticas são ensinadas. Também podem ser acrescidas ornamentações e junções entre partes e alterações de estilo. Nessa fase do discurso retórico, o orador escolhe e junta as palavras, para depois ordená-las, visando, assim, ao melhor resultado, tanto na compreensão do ouvinte quanto do orador. Segundo Cícero (*De Or.* I, XIX, § 85, 1967, p. 61), “[...] nessa fase, o orador enuncia seu discurso com maior peculiaridade.” Reboul (2004, p. 61) complementa, ressaltando que, no sentido técnico, “[...] se trata da redação do discurso.”

Duas regras são as que orientam essa fase do discurso: a do decoro e a da clareza. A primeira tem por objetivo ajustar um assunto à função do discurso, ou seja, cada assunto e função exigem um estilo diferente; a segunda é uma solicitação para uma adequação do estilo ao auditório.

Outro aspecto relevante refere-se aos gêneros de estilos sobre os quais o orador deveria ter domínio, habilidade, além de saber o momento propício para empregá-los. Cícero (*De Or.*, I, XVII-XXI, § 74-97, 1967, p. 55-70, *passim*, **negritos nossos**) os dispõe, como indicado a seguir.

Estilo baixo: (*estilo ténuel humilis*). Esse só quer ensinar (*docere*) e provar (*probare*). Suas virtudes são, portanto, a pureza e a perspicácia. Também, trabalha com a matéria comum, diária e pequena.

Estilo médio (*estilo mediocris*). Gracioso, pelo fato de querer deleitar (*delectare*). O grau de afeto correspondente é o *éthos*, igualmente é o mais indicado para persuadir o ouvinte.

¹³ *Tropo* [do gr. *tropos*, “desvio”, pelo lat. *tropu*]. É o emprego da palavra ou expressão em sentido figurado, na música medieval. Era usado na ampliação de um canto litúrgico de formação melismática, mediante acréscimos ou substituições. A primeira manifestação dramática aconteceu na Idade Média e se constituía de pequeno recitativo ou diálogo inserido na liturgia da missa, donde se originaram os dramas litúrgicos (v. drama litúrgico).

Estilo alto (*estilo sublime/grave*). É patético, porque há a intenção de comover e mover (*comovere/movere*). Nesse, o orador deve suscitar no ouvinte os afetos de alegria, tristeza, ira, ódio, inveja, compaixão, esperança, desesperança, medo, entre outros.

Em síntese, como disserta Dietrich Bartel (1997, p. 66), “[...] é na *Elocutio* que as diversas ideias e pensamentos são traduzidos em palavras e sentenças, somando, assim, todos os dispositivos necessários para uma fundamentação e argumentação com maior ênfase.”

2.4 MEMORIA

São mecanismos e processos para memorizar o discurso e, por extensão, o modo operativo de cada uma das fases retóricas. Esses instrumentos e processos de memorização, atribuídos ao orador, permitem que ele possa realizar seu discurso com maior desenvoltura e confiança. Tendo o orador discursado e corretamente memorizado as ideias e os argumentos, e da mesma forma demonstrando domínio em sua execução, ia ganhando, com o tempo, maior credibilidade e autoridade.

Na mesma linha de pensamento, Olivier Reboul (2004) explica que a memória depende do estado físico do orador, por exemplo, se ele está com boa saúde, se dormiu bem. Posteriormente, um discurso só será fácil de memorizar mediante sua estrutura e pelo encadeamento lógico de suas partes. Uma vez dominado, o discurso pode ser proferido com solidez e segurança, assim conquistando a atenção do auditório.

Portanto, como destaca Beristáin (1995), a *Memoria* corresponde à aprendizagem das ideias fundamentais do discurso ou de sua elaboração e formulação elocutiva, mediante a ajuda de uma técnica ordenadora, habitual entre os oradores.

2.5 PRONUNTIATIO

A quinta e última fase da retórica é também conhecida na tradição grega como *Actio ou Hipocrisis*. Trata-se da concretização do discurso ante o público, quando são revisados os princípios fonéticos e gestuais que se devem

observar durante a execução pública. Na Antiguidade, por exemplo, o orador era posto em cena, ao recitar seu discurso como um ator.

Com a dicção adequada e os gestos pertinentes para realizá-la, poderia ter êxito no efeito proposto. Da mesma maneira, conforme Helena Beristáin (1995, p. 401), “[...] consiste no emprego da palavra e na pronúncia das expressões. Nele são considerados tudo o que se relacionava com a voz e com o corpo.”

Quintiliano (*Inst. Or.*, X, I, §2, 1885, p. 2, tradução nossa) afirma:

Na verdade, elas [a escrita, a leitura e a fala] formam de tal modo um todo conexo e indiscriminável, as quais estão intimamente relacionadas e são inseparáveis: se uma delas falta, empregaremos todos os nossos esforços em vão. Por isso, a oratória (eloquência) só será eficaz se apenas retirar suas forças do exercício escrito. Sem o exemplo dado pela leitura, o objetivo do trabalho escrito (na falta de um guia) será vago e instável. Portanto, aquele que não sabe falar adequadamente e sem sensibilidade aguçada (eloquência), isto é, com nenhum aprimoramento na oratória, será como um guarda de um tesouro fechado.¹⁴

Há de se ressaltar, ainda, que os teóricos da retórica dedicam também grandes espaços ao estudo da origem e funcionamento dos afetos. Despertar, mover e controlar as paixões nos ouvintes é tarefa fundamental no trabalho persuasivo do orador.

3 A RELAÇÃO ENTRE RETÓRICA, FILOSOFIA E HERMENÊUTICA

Segundo Soares (2012), entre o florescimento do Medievo até a Renascença, a retórica foi a base da articulação da Escolástica¹⁵ e, por ela,

¹⁴ “*Verum ita sunt inter se conexa et indiscreta omnia, ut, si quid ex his defuerit, frustra sit in ceteris laboratum. Nam neque solida atque robusta fuerit unquam eloquentia, nisi multo stilo vires acceperit, et citra lectionis exemplum labor ille carens rectore fluitabit, et qui sciet, quae quoque sint modo dicenda, nisi tamquam in procinctu paratamque ad omnes casus habuerit eloquentiam, velut clausis thesauris incubabit.*” Essa citação e tradução de Quintiliano também podem ser localizadas em Rezende (2009, p. 186) e Lucas (2010, p. 5).

¹⁵ Conjunto de doutrinas filosóficas e teológicas desenvolvidas em escolas eclesásticas e universidades da Europa, entre os séculos IX e XVI. Caracteriza-se pela tentativa de conciliar a fé cristã com a razão pelos estudiosos cristãos. Agostinho de Hipona, por exemplo, é influenciado pelos princípios da filosofia clássica grega, em especial os ensinamentos de Platão e Aristóteles. Desenvolve-se a partir da filosofia patrística, a qual faz a primeira aproximação entre o cristianismo e uma forma racional de organizar a fé e seus princípios, baseada no platonismo.

tanto a Filosofia, a Hermenêutica e a Música continuavam associadas à religião, uma vez que são as questões teológicas que suscitam a discussão filosófica. Esse debate é referido por Danilo Marcondes (2001) como um momento de compartilhamento e aceitação de certos princípios doutrinários comuns, análogos a assuntos concernentes aos dogmas do cristianismo. O desenvolvimento do pensamento escolástico deu-se principalmente pelo estabelecimento do ensinamento das sete artes liberais.¹⁶

Ademais, de acordo com Miguel Baptista Pereira (1994), dois fenômenos interligados assinalam o pensamento contemporâneo: o regresso da Retórica e o que já se denominou a *idade hermenêutica da razão*. Assim, as teorias da argumentação e da verdade como consenso são tipos de exposição modelar à influência da Retórica, como, aliás, a noção de texto, tão fecunda para as concepções literárias e filosóficas do Ocidente, traz a marca de uma ascendência retórica, complementada pelo conceito de narração e de intriga da *Poética* de Aristóteles.

Somado a isso, como acentua Pereira (1994, p. 6-7), o fim da retórica como disciplina *docens* não coincide com o desaparecimento da *práxis retórica* (*rhetorica utens, oratoria, eloquentia*), nem de modo algum com a extinção da sua existência residual em teorias de composição literária, em regras de comportamento, em expressões do discurso pragmático, nem com o término de sua eficácia histórica na tipologia variada da história das ideias e da cultura. Logo, a teoria retórica do texto, bem como sua influência histórica, a que o Ocidente se expôs, merecem particular atenção, dadas as suas estritas relações com a Filosofia, Hermenêutica e Música, pois,

[...] a análise hodierna do texto retórico franqueia as portas não só à investigação dos seus modos de sobrevivência histórica nas construções linguísticas e em textos extralinguísticos, como, v.g., a arte oratória de J. S. Bach, a pintura de *quattrocento* ou o sonho como *elocutio* em Freud, mas, também, ao estudo do poder do texto, da sua aptidão para *docere, delectare* et *movere*, da sua capacidade de socialização e de construção de consensos políticos.

Efetivamente, como afirma Pereira (1994), desde a metade do século XX, avolumaram-se os estudos sobre a influência da retórica no campo das ideias estéticas, religiosas, literárias, exegéticas, jurídicas, antropológicas, sociais

¹⁶ Constituída pelo *Trivium* (Gramática, Retórica e Dialética) e pelo *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia).

e políticas, pelo papel da retórica nos pensamentos alógicos pré-românticos, tal como no pensamento agustiniano do discurso cristão, na estética de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), no papel desempenhado por Giovan Battista Vico (1668-1744), no aclarar do pensamento moderno, na eloquência do *pietismo*, na hermenêutica, na retórica absoluta de Wilhelm Friedrich Von Schlegel (1772-1829), na teoria dos *tropos* de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), na educação, na teoria da comunicação, no domínio da antropologia, na teoria da argumentação jurídica e política, na teoria da razão prática e nas relações com o pensamento selvagem.

Dessa maneira, houve uma comparação entre a retórica clássica e a unidade das partes do discurso, concebida como *Dispositio* (ordenação do discurso), ou seja, uma relação entre a cabeça com os membros e partes do corpo do enunciado ou texto. Miguel Pereira (1994) salienta que, através de um exame minucioso de Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), no século XVI, verificou-se que essa analogia está longe de ser uma série de palavras e frases, ao contrário, ela é baseada numa harmonia das suas partes, como um ser vivo, segundo o testemunho de Platão (428/427-348/347 a.C.), no *Fedro* (370 a.C.), e o de Aristóteles, na *Poética* (335-323 a.C.), quando toma como parâmetro para a estrutura da tragédia a unidade de um corpo vivo, justificando uma anatomia do texto. Em suma, essa ideia de harmonização no discurso pode ser reforçada pela metáfora de livro, enfatizada por Pereira (1994, p. 9), “[...] como expressões *Livro da Vida* (Êxodo 32: 32), *Livro com Sete Selos* (Apocalipse cap. 5 e 6) e *Livro da Natureza* (Alano de Lille)”, os quais, conforme ele (1994, p. 9), “[...] transcendem a esfera prédica e penetram no pensamento filosófico e teológico da Idade Média com traços bem visíveis na Filosofia Moderna e com claras incidências em pensadores do Romantismo.”

Já na Idade Moderna, uma nova hermenêutica da Bíblia é empregada, por razão da inclusão das ciências filológicas clássicas na exegese antiga, o que possibilitou uma transferência dos textos essenciais numa situação cultural moderna. Nesse aspecto, Miguel Pereira (1994, p. 10., **negritos nossos**) salienta:

Na Modernidade, nasceu uma nova Hermenêutica da Bíblia em virtude da incorporação das ciências filológicas clássicas na exegese antiga, o que permitiu transferir para uma situação cultural moderna o essencial do sentido, que os textos assumiram numa situação cultural, que deixou de ser a nossa. Perfila-se aqui uma problemática, que não é característica dos textos bíblicos ou religiosos, isto é, a luta contra a má compreensão oriunda da distância cultural, pois interpretar é, doravante, traduzir a significação

ou sentido de um escrito de um contexto cultural para outro segundo uma regra de equivalência de sentido. Outro lugar de **origem da Hermenêutica foi a Filologia dos textos clássicos**, que, desde a Renascença e, sobretudo, desde o século XVIII, constituiu um campo autônomo de interpretação relativamente ao da fé, em que se tratava, outrossim, da restituição de sentido de textos antigos ou da sua transferência e tradução apesar da distância cultural e temporal. É a diferença e, simultaneamente, a referência do texto ao contexto, que fundam a capacidade de o texto se **descontextualizar**, isto é, de se libertar do seu contexto inicial para se **recontextualizar** numa situação cultural nova, preservando a sua identidade semântica, como acontece paradigmaticamente na tradução.

Destarte, segundo Pereira (1994, p. 52-53), com a redescoberta da Antiguidade Clássica, combinada com a invenção da imprensa, com o impulso dado à difusão do livro, da leitura pela Reforma e a entrada em penumbra da oralidade,

[...] a compreensão teológica da Bíblia e a análise filológica do texto clássico desenvolvem uma ciência interpretativa da leitura, que rivaliza com o estilo de ciência forjado na interpretação matemática do *livro da Natureza*. Antes mesmo que Johann Conrad Danhauer (1603-1666) usasse pela primeira vez o nome Hermenêutica em 1626, a prioridade e o relevo da escrita fizeram insensivelmente deslocar para a Hermenêutica a tarefa da Retórica, que a era do discurso oral consagrara. Nesta transferência, o sentido aleológico, que justificava a Retórica, anima agora a interpretação de textos paradigmáticos, cuja verdade é o ideal da *imitatio*. Filipe Melanchton (1497-1560) estimou a importância da Retórica, porque por meio dela os jovens exercitavam a *ars berre legendi*, isto é, a capacidade de compreender e de julgar os discursos, as disputas mais longas e sobretudo os livros e os textos. Para a compreensão do texto, a tônica dominante, segundo Melanchton, é a intenção fundamental, o ponto de vista central ou o *scopus* do discurso.

Enfim, conforme Hans-Georg Gadamer (1900-2002), o grande legado da retórica continua a influenciar pontos decisivos em relação à nova interpretação dos textos.

Assim como a verdadeira retórica é inseparável, para o discípulo de Platão, do conhecimento das coisas, sob pena de sucumbir ao nada puro, também é para a interpretação dos textos que se postula o óbvio de que contêm a verdade sobre as coisas. (1992, p. 272).

Após essas afirmações, é pertinente buscar compreender a natureza estrutural da retórica musical, por meio da necessidade de um exercício hermenêutico e filosófico de interpretar, em um contexto sociocultural, a adequação de uma ação balizada em conhecimentos éticos. Em outras palavras, na sabedoria prática, conhecida como *phrónesis* aristotélica, interagindo ações pragmáticas que visam a procurar um estado de sublimidade, tendo como pretensão e ponto comum: a virtude, o que, segundo Aristóteles (*EN*. VI, 5, 1140b, 1-5, p. 144), se mostra como “[...] uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas boas ou más para com o ser humano.”

4 RETÓRICA E MÚSICA: OS TRATADOS

Na história da civilização ocidental, a música também se desenvolveu por considerável tempo, no âmbito vocal, ligada às palavras. As relações entre retórica e música foram, assim, desde a Antiguidade, bastante estreitas. No Barroco, essa relação chegou a um ponto sofisticado de aplicação. Aqui as influências dos princípios básicos da retórica afetaram profundamente os elementos mais íntimos da linguagem musical. Entretanto, as inter-relações entre música e as artes (*artes dicendi*), gramática, retórica e dialética são, ao mesmo tempo, óbvias e confusas para que se possa compreendê-las. Os compositores eram influenciados por doutrinas retóricas que governavam a adequação dos textos e da música e, também, depois do crescimento da música instrumental independente, os princípios retóricos continuaram a ser empregados por algum tempo, não só na música vocal, mas, de igual modo, na música instrumental.

A partir do princípio do século XIX, os músicos e estudiosos “modernos” não estavam tão interessados nas disciplinas retóricas. De acordo com Buelow (2001, p. 260), “[...] somente no início do século XX os pesquisadores e historiadores da música redescobriram a relevância da retórica como a base de conceitos teóricos e estéticos da música anterior.”¹⁷

É pertinente ainda reiterar, em parte, que, na área musical, todos os conceitos musicais relacionados à retórica procedem de extensa literatura sobre oratória e retórica dos antigos escritores gregos e romanos, especialmente Aristóteles, Cícero e Quintiliano. O redescobrimto, em 1416, do *Institutio Oratoria* proporcionou uma das fontes primárias sobre a qual se baseou

¹⁷ Na metade da década de 1960, a retórica passa a ser considerada como nova ferramenta de análise musical.

a nascente união entre retórica e música, no século XVI, tendo como contribuição uma teorização sistematizada mediante tratados de retórica e poética musical, dos quais podem ser destacados:

- *Musica* (1537), de Nicolaus Listenius (1510-?).
- *Musica Poetica* (1548) e *Compendiolum Musicae* (1548), de Heinrich Faber (1500-1552).
- *L'antica musica ridotta alla moderna prattica* (1555), de Nicola Vicentino (1511-1575-6).
- *Le Istitutioni Harmoniche* (1558), de Gioseffo Zarlino (1517-1590).
- *Praecepta Musicae Poeticae* (1563), de Gallus Dressler (1533–1589).
- *Hypomnematum musicae poeticae* (1599), *Musica autoschédiastikè* (1601) e *Musica Poetica* (1606), de Joachim Burmeister (1564-1629).
- *Sinopse Musicae Nova* (1612), de Johannes Lipius (1585-1612).
- *Musices Poeticae* (1613), de Johannes Nucius (1556-1620).
- *Compendium Musicae* (1618), de René Descartes (1596-1650).
- *Opusculum Bipartitum de Primordiis Musicis* (1624), de Joachim Thuringus (nascido em finais do século XVI).
- *Traité de l'Harmonie Universelle* (1636-1637), de Marin Mersenne (1588-1648).
- *Musica Poetica* (1643) e *Musica Moderna Prattica* (1653), de Johann Andreas Herbst (1588-1666).
- *Musurgia Universalis* (1650), de Athanasius Kircher (1601-1680).
- *Tractatus Augmentatu Compositionis* (1657), de Christoph Bernhard (1628-1692).
- *Musikalisches Frühlings, Sommer, Herbst, und Winter-Gespräche* (1695-1701), de Johann Georg Ahle (1651-1706).
- *Clavis ad thesaurum magnae musicae artis* (1701), de Tomas Baltazar Janovka (1669-1741).

- *Der Præcepta musicalischen Composition* (1708) e *Musicalisches Lexicon* (1732), de Johann Gottfried Walther (1684-1748).
- *Tractatus Musicus Compositorio-Practicus* (1745), de Meinrad Spiess (1683- 1761).
- *Critische Der Musikus* (1745), de Johann Adolf Scheibe (1708-1776).
- *Allgemeine Geschichte der Musik* (1788-1801), de Johann Nikolaus Forkel (1749-1818).
- *Versch Einer Anleitung zur Composition* (1782-1793) e *Musikalisches Lexikon* (1802), de Heinrich Christoph Koch (1749–1816).

Contemporâneo de todos esses tratadistas, Johann Mattheson (1681-1764), em seu tratado *Der Vollkommene Capellmeister* (1739) (O Mestre de Capela Perfeito), elaborou um padrão composicional fundamentado na disciplina retórica, de modo a provocar no discurso musical a mesma eficácia persuasiva da arte da oratória. Respalado pelos cânones clássicos, estabelece, por meio das Cinco Fases da Retórica, maior relação entre a música e o discurso, evidenciada a seguir.

- *Inventio* – início do discurso onde são descobertas pelo orador as ideias e os argumentos que sustentarão a sua tese, podendo abranger o ato de invenção, das ideias musicais, entre outros.
- *Dispositio* – onde são distribuídas e ordenadas as ideias e argumentos encontrados na *Inventio*.
- *Elocutio* – é associada ao estilo. Nela são efetuados os processos de tratamento e desenvolvimento de cada ideia, item e ornamentação, também denominada *Decoratio* ou *Elaboratio* por outros autores.
- *Memoria* – são os mecanismos e processos utilizados para memorizar o discurso e, por extensão, o sistema operacional de cada uma das fases retóricas.
- *Pronuntiatio* – pronunciamiento do discurso. É a última fase do sistema retórico, igualmente conhecida como *actio* ou ação (atuação). Diz respeito à *performance*, isto é, à interpretação-execução perante o público. (BUELOW, 2001, p. 261).

Referente à *Dispositio*, alguns tratadistas, como Gallus Dressler e posteriormente Joachim Burmeister, estabeleceram uma versão simplificada em três partes (*Exordium*, *Medium* e *Finis*). Todavia, em conformidade aos mestres da retórica e oratória clássica, Johann Mattheson amplia e ordena em seis partes, desta forma:

1. *Exordium* - “introdução e início de uma melodia, pela qual sua finalidade e intenção devem ser apresentadas, de maneira a preparar e estimular a atenção do ouvinte. Frequentemente, quando se examina uma obra sem instrumentos, somente com a parte vocal e o baixo, esta introdução acontece na passagem do baixo contínuo que antecede a entrada da voz; se um acompanhamento maior está presente, essa introdução ocorre no *ritornello*. Pois, nós chamamos a parte que ocorre no início e com instrumentos de *ritornello*: porque, posteriormente, ela é repetida, e a obra pode facilmente tanto terminar quanto iniciar com ela”.
2. *Narratio* - “é um relato, uma narração, por meio do qual o sentido e o caráter do discurso aqui são sugeridos. Ocorre com a entrada, início da parte vocal ou da parte concertada (instrumental) mais importante, e é relacionada ao *Exordium*, que o precedeu, por meio de uma hábil conexão”¹⁸.
3. *Propositio* ou *Divisio* - “é quando o discurso propriamente dito contém, de forma sucinta (resumida), o conteúdo e propósito do discurso musical, e é de duas variedades: simples ou composto. [...] Esse discurso ocorre imediatamente após o primeiro inciso da melodia, nomeadamente quando o baixo toma a frente e apresenta a melodia tão simples e brevemente. Depois, a parte vocal começa sua *propositio nem variatam*, une-se com o baixo contínuo e realiza o discurso combinado”.
4. *Confutatio* - “é a clarificação das objeções (isso é, ideias musicais oponentes ou contrastantes), e pode ser expressa na melodia tanto através da combinação, citação ou refutação de elementos estranhos à música que se precedeu”.
5. *Confirmatio* - “é a corroboração (reforço e reafirmação) artística do discurso, e em melodias, é comumente encontrada em repetições imaginativas e inesperadas; o que não deve ser entendido como uma reprise normal. Referimo-nos à introdução de certas passagens vocais agradáveis ornamentadas com todos os tipos de boas variações [...]”.

¹⁸ Mattheson alude à entrada do solo vocal e instrumental da *Narratio*, nas árias, porém, a narração do discurso, dependendo do texto e contexto, não necessariamente acontece na voz preponderante, podendo ser realizada em todas as vozes.

6. *Peroratio* - “é o final ou conclusão de nossa oração musical, que deve produzir uma impressão especialmente enfática, mais do que as outras partes. E isto ocorre não apenas no curso ou progresso da própria melodia, mas especialmente no epílogo, seja ele tocado pelo baixo contínuo ou por um forte acompanhamento; tenha ou não alguém ouvido este *ritornello* antes”. (MATTHESON, II, 14, § 7-12, 1954 [1739], p. 236).¹⁹

5 O EMPREGO RETÓRICO POR ALGUNS COMPOSITORES DO BRASIL COLONIAL

Como salientado na introdução, o discurso musical, entre o final do século XVI e início do XIX, era constituído por elementos retóricos, associados a uma elaboração, organização e disposição fundamentada a serviço da eloquência e persuasão. Tal fato é destacado por Soares, Novaes e Machado Neto (2012b), sendo observável desde a Antiguidade greco-romana, consubstanciado em sistematização e teorização associadas aos notáveis mestres, pensadores, tratadistas e autores de peças musicais, servindo, desse modo, de embasamento para a concepção estrutural de uma música.

¹⁹ “Das Exordium ist der Eingang und Anfang einer Melodie, worin zugleich der Zweck und die gantze Absicht derselben angezeigt werden muss, damit die Zuhörer dazu vorbereitet, und zur Aufmerksamkeits ermuntern werden. Mehrentheils, wenn wir einen Satz ohne Instrumente, nur mit der Singstimme und dem Bass betrachten, stehet dieser Eingang in dem Vorspiele des Generalbasses; wenn eine grössere Begleitung dabey ist, in dem Ritornell. Denn wir nennen auch dasjenige ein Ritornell, was mit Instrumenten vorher gespielt wird: weil es hernach zur Wiederkehr dienet, und damit sowol geschlossen, als angefangen werden kan. Die Narratio ist gleichsam ein Bericht, eine Erzählung, wodurch die Meinung und Beschaffenheit des in stehenden Vortrages angedeutet wird. Sie findet sich gleich bey dem An- oder Eintritt der Sing- oder vornehmsten Concert=Stimme, und beziehet sich auf das Exordium, welches vorhergegangen ist, mittelst eines geschickten Zusammenhanges. Die Propositio oder der eigentliche Vortrag enthält kürztlich den Inhalt oder Zweck der Klang-Rede, und ist zweierlei: einfach, oder zusammengesetzt [...] Solcher Vortrag hat seine Stelle gleich nach dem ersten Absatz in der Melodie, wenn nemlich der Bass gleichsam das Wort führet, und die Sache selbst so kurtz als einfach vorleget. Daraus hebt denn die Sing=Stimme ihre propositionem variatam an, vereinigt sich mit dem Fundament, und erfüllet den zusammengesetzten Vortrag. [...] Die Confutatio ist eine Auflösung der Einwürffe, und mag in der Melodie entweder durch Bindungen, oder auch durch Anführung und Wiederlegung fremscheinender Fälle ausgedrucket werden [...] Die Confirmatio ist eine künstliche Bekräftigung des Vortrages, und wird gemeinlich in den Melodien bey wolersonnenen und über Vermuthen angebrachten Wiederholungen gefunden; worunter aber die gewöhnlichen Reprisen nicht zu verstehen sind. Die mehrmahlige mit allerhand artigen Veränderungen gezeierte Einführung gewisser angenehmer Stimm=Fälle ist es, was wir hier meinen [...] Die Peroratio endlich ist der Ausgang oder Beschluss unsrer Klang-Rede, welcher, vor allen andern Stücken eine besonders nachdrückliche Bewegung verursachen muss. Und diese findet sich nicht allein im Lauffe oder Fortgange der Melodie, sondern vornehmlich in dem Nachspiele, es sey im fundament, oder in einer stärckern Begleitung; man habe dieses Ritornell vorher gehört oder nicht. Die Gewohnheit hat es so eingeführet, dass wir in den Arien fast mit eben denjenigen Gängen und Klängen schliessen, darin wir angefangen haben: weichem nach unser Exordium auch alsdenn die Stelle einer Peroration vertritt.” Igualmente, essa tradução e citação podem ser encontradas em Vidal (2002, p. 63) e Lucas (2010, p. 6-7, aula sobre *Dispositio*).

Do mesmo modo, na música colonial brasileira, os mesmos princípios retóricos foram usados pelos mestres da composição. Por exemplo, Manuel Dias de Oliveira expressa a utilização de semelhantes artifícios, o que pode ser notado, no Moteto dos Passos, em *O vos omnes*:

Em *O vos omnes*, de Manuel Dias de Oliveira, encontramos o mesmo tipo de baixo cromático utilizado para retratar uma situação de tristeza desesperada, que aparecera como ostinato no *Lamento de Cassandra*, da ópera *Didone* (1641), de Francesco Cavalli (1602-1676). (DOTTORI, 1992, apud RICCIARDI, 2000, p. 28).

No caso da “situação de tristeza desesperada”, trata-se de um mecanismo trabalhado por Manuel Dias de Oliveira, a fim de descrever o afeto de angústia, languidez e lamúria, representado entre os compassos 42 e 44, da referida peça, pela figura da *Pathopoeia* (*páthos*, que, em grego, significa toda forma de afecção, seja emotiva, seja física, assim como de sentimento humano, paixão, carinho, *poesia*, apresentação, expressão). Segundo Dietrich Bartel (1997, p. 362), a “*Pathopoeia* é uma representação viva de um afeto intenso e veemente. Além disso, ela pode ser usada para expressar afeição melancólica ou triste.”

Na mesma obra, de acordo com Maurício Dottori (1992, p. 53), “Manuel Dias de Oliveira, através dos mecanismos retóricos, ressalta as frequentes cadências ou as linhas do contraponto adicionadas à ênfase dos afetos”. Somado a isso, Soares (2017, p. 281-282) disserta que o compositor mineiro emprega a figura retórica de repetição melódica *Anaphora* e a de dissonância e deslocamento *Synaeresis*, nas quais duas notas são colocadas numa sílaba, para destacar o afeto de angústia e tristeza:

Entre os compassos 15 e 20, observa-se a repetição melódica contínua na voz do baixo nas palavras *transeat a me* (afaste de mim). Dessa maneira, constata-se o uso da *Anaphora* para destacar o afeto de angústia e langor, expressos por Cristo, descrito em Mateus 26:39, “Pai, se possível, afasta de mim este cálice”.

Soares (2019, p. 11-12) continua:

Igualmente, é verificável a aplicação da *Synaeresis*, para reforçar esse sentimento, o qual é trabalhado por Dias de Oliveira, seja nos diálogos entre as funções harmônicas da Tônica e Dominante como nas vozes.

Igualmente, Júlio Cesar Moretzsohn (2008, p. 74-76, **negritos nossos**) sublinha que Lobo de Mesquita e outros compositores de sua época utilizam, em suas missas, os mesmos contrastes de afetos que são uma das mais relevantes características do Barroco:

“A palavra afeto (*affectus*, em latim) vem da tradução do termo grego *páthos*. Sua raiz está no verbo *adficere*, que significa influenciar, afetar. [...] Os compositores foram influenciados por **doutrinas retóricas, que se preocupavam com as relações entre texto e música**. Nos séculos XVII e XVIII essa dimensão foi ampliada ao extremo, e um dos principais objetivos da música dessa época era **despertar no ouvinte uma grande variedade de sentimentos e ideias, designados como afetos**. [...] **Um dos principais recursos adotados para se despertar esses afetos fora o uso de figuras retórico-musicais**. [...] Esses procedimentos tiveram grande influência sobre as Missas do século XVIII.”

Na mesma linha, Katya Beatriz de Oliveira (2011, p. 37, **negrito nosso**) observa que José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita, em suas missas, “[...] faz uso das **figuras retórico-musicais** para realçar as dinâmicas, e as mudanças de atmosfera mais adequadas às imagens indicadas no texto ou afeto representado.”

Já Robson Bessa Costa (2006, p. 24, **negrito nosso**) assinala que Lobo de Mesquita “[...] usa as **figuras retóricas** para enfatizar as complexidades das figuras rítmicas em simultaneidade aos elementos contrastantes.” Em conformidade a isso, Soares e Machado Neto (2015, p. 365-366) ressaltam que Lobo de Mesquita utiliza a *Abruptio*, figura retórica que interrompe um trecho musical mediante pausas, para valorar as funções harmônicas, as dinâmicas, além dos motivos e das frases musicais:

Na quinta parte da *Dispositio*, no terceiro tempo do compasso 77, verifica-se a aplicação desse recurso retórico onde a expressão *salutari Dei*, nas vozes da soprano, tenor e baixo, são interrompidas de maneira súbita e inesperada. Outro aspecto relevante a ser salientado são as funções harmônicas da Dominante da Subdominante relativa, Dominante, Subdominante e Tônica, trabalhadas pelo autor em consonância às dinâmicas *piano* e *forte*, valorando, dessa forma, a repetição enfática tanto do motivo, da frase e das palavras.

Não obstante, Gomes *et al.* (1998, p. 17-18, **negritos nossos**) salientam a relevância da instrução retórica para os compositores obterem exposição satisfatória e consistente:

Daqui pode concluir o Compositor instruído, não só como Filósofo, a entidade diferente de cada um dos sobreditos empregos; podendo justamente distinguir o **Contraponto Harmonia Docente**, e a **Composição Harmonia Utente**, isto é, parte que dá preceitos; e parte que os apresenta em execução; mas também pode observar como **Retórico** a analogia da **Faculdade Harmônica com a Faculdade Retórica**; aqui se observa o **Contraponto relativo à parte da Invenção e a Composição relativa à Disposição e à Elocução**. Na Dissertação que serve de princípio a esta obra fica após demonstrado quanto é preciosa ao compositor a Instrução Literária.

Em outra passagem de seu tratado de contraponto, Gomes *et al.* (1998, p. 179-180, negritos nossos) observam que os compositores e os estudantes de composição deveriam verificar, estudar e imitar os preciosos tratados deixados pelos notabilíssimos mestres, além dos preceitos próprios da Faculdade Retórica e Poética:

É verdade que todos os nossos esforços tornariam inúteis, uma vez que nos considerássemos destituídos dos dons da natureza, mas igualmente esses mesmos dons da natureza, ainda que modificados pela Arte, não poderão avançar um dilatado terreno sem que sejam acompanhados, ajustados e socorridos pelos ótimos exemplares de insignes Mestres, aos quais nos comunicam em não sei que virtude particular e oculta, que é só a que nos desembaraça na mesma execução dos preceitos da Arte; muitos deles rigorosamente estabelecidos pelos **Antigos Mestres** que nestes tempos têm **elevado ao mais alto ponto de perfeição a Composição da Música**, sendo também inegável que estes mesmos Mestres tiveram a precisão de **imitar outros famosos Modelos**, e polidos também por este Meio os seus felizes talentos, aumentando e ainda polindo, por meio de novas descobertas, aquelas científicas produções, nos transmitem e expõem a nossa admiração, autorizados Modelos, que imitemos; e em que igualmente aperfeiçoemos e dilatemos as nossas ideias [...] **Na experiência de todos os dias**, nós vemos a grande utilidade que resulta da **Imitação** e que longe de enfraquecer e sufocar; pelo contrário, ela corrobora, aumenta, dilata e faz realçar a mesma natureza. **Revela**, pois, saber manejar, define um empréstimo de ideias de pensamentos, de sentimentos e passagens dos escolhidos exemplares que nos propomos a **imitar** ou aproximando-os ou diferenciando-os, ou diminuindo, ou aumentando, os quais preceitos, próprios da **Faculdade Retórica e Poética**, **nos quais supomos o nosso aluno de Composição de Música bem instruído, como preparatórios desta Faculdade que tratamos; por isto deixamos aqui de os explicar.**

Por conseguinte, Cleofe Person de Mattos (1997) realça que José Maurício Nunes Garcia, sempre reconhecido pelos seus mestres como aluno de excelente desempenho intelectual, demonstrou a influência da retórica, disciplina estudada por ele desde sua juventude, tanto na arte da oratória como em suas composições. Já conforme Marcelo Fagerlande (1993, p. 146-147, negritos nossos), no seu *Methodo de Pianoforte* (1821), o padre José Maurício usa das mesmas concepções estéticas e conceituais originárias das doutrinas gregas e latinas de retórica e oratória, embasadas em autores como Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Marin Mersenne (1588-1648), Athanasius Kircher e Wolfgang Caspar Printz (1641-1717):

Autores como Aristóteles, Cícero e Quintiliano sugeriam que os oradores usassem os meios retóricos para controlar e direcionar as emoções dos ouvintes. Portanto, na música esta ideia correspondia às possibilidades do compositor em mexer com os **afetos, emoções, do ouvinte**. Desde o final do século XVI, os compositores em geral tentam expressar na música (principalmente vocal) os afetos relacionados ao texto, como tristeza, raiva, ódio, alegria, amor e ciúme. A partir de Mersenne e Kircher, na segunda metade do século XVII, muitos teóricos como Werckmeister, Printz, Mattheson, Marpurg, Scheibe e Quantz, dedicaram uma grande parte de seus tratados categorizando e descrevendo tipos de afetos e suas conotações com escalas, movimentos de dança. Ritmos, instrumentos, formas e estilos. [...] Um dos aspectos das ideias **retórico-musicais** que ganha importância nos tratados tardios são **as associações com as tonalidades**. [...] Ao compararmos o uso das tonalidades nas obras do **Método de Pianoforte** com as descrições de suas correspondências com os afetos realizados por teóricos como Mattheson (1713) e Christian F. D. Schubart (1806). Podemos afirmar que esta relação entre **tonalidades e afeto está também presente nas obras do Método de José Maurício**.

Rodrigo Cardoso Affonso (2005) examinou a figura de repetição melódica, *Epizeuxis*, empregada pelo padre José Maurício nas repetições enfáticas das notas, motivos e da palavra *credo*. Por fim, Cardoso Affonso (2005, p. 83, negrito nosso) sublinha que, na escrita mauriciana, há uma vinculação sólida entre texto litúrgico e música:

É notável na escrita mauriciana uma forte relação entre texto litúrgico e música. [...] certamente, os estudos e o contato com as partituras musicais (de proeminentes mestres da composição) ao seu alcance e sua intensa vivência musical **lhe serviram de tratado vivo e dinâmico de retórica musical**.

Em síntese, inseridos em um contexto no qual as obras musicais, na sua maioria, eram sacras e tinham textos bíblicos repletos de alegorias, metáforas relacionadas à harmonia, contraponto e afeto, muitos dos compositores brasileiros da época se mostraram seguidores da transmissão doutrinária dos sábios mestres da Retórica, da Oratória e da Poética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como enfatizado ao longo do artigo, a retórica, desde os primórdios da Antiguidade greco-romana, foi aplicada em consonância a diversos campos do conhecimento. Logo, ela se faz presente no direito, na filosofia, na oratória, na dialética, na literatura, na teologia, na hermenêutica, nas ciências e nas artes, comprovando, desse modo, sua interdisciplinaridade. Além disso, a retórica apresenta-se como instrumento argumentativo, o qual se localiza em diversas epistemologias, dentro de um processo discursivo. Essas epistemologias, por exemplo, estão engendradas e associadas com as transformações no sentido da música, seja nas estruturas de linguagem, seja nos processos de recepção.

Côncios dessa abrangência, diversos autores, teóricos, tratadistas e pensadores da retórica musical, da transição do Renascimento até o começo do Classicismo, apresentaram um modelo sistematizado e teorizado, fundamentado nos postulados das *auctoritæ* da Retórica, da Filosofia e da Poética Clássica – Aristóteles, Cícero e Quintiliano – estabelecendo, dessa forma, a nomenclatura conhecida como *Musica Poetica*. Decorrente dessa metodização, vários tratados ressaltavam os procedimentos para que a música pudesse ser elaborada num discurso organizado e ordenado por elementos retóricos, objetivados a mover os afetos do ouvinte.

Seguidores desses preceitos, os compositores da música colonial brasileira, tais como Manuel Dias de Oliveira, José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita, André da Silva Gomes e José Maurício Nunes Garcia, empregavam os elementos retóricos com o propósito de atrair a atenção do ouvinte, mediante a eloquência e a persuasão. Para isso, certos mecanismos, tais como as figuras retóricas, serviram de auxílio a fim de que esses autores não só pudessem organizar, mas também ordenar o enunciado musical e valorar as cadências, harmonia, repetições, na ênfase das palavras, frases e, por fim, nos afetos trabalhados diligentemente, com a finalidade de mover os sentimentos do público. Melhor dizendo, esse recurso se afigura eficaz, numa composição

engenhosa, inter-relacionada com variadas partes estruturais, semânticas, textuais e motivicas.

Em síntese, este artigo procurou examinar todo esse processo, a começar do curso desses conhecimentos, passando por suas utilizações até desembocar na formulação epistemológica da retórica, tendo como ferramentas importantes, além da Música, a Filosofia e a Hermenêutica.

SOARES, E. A.; RICCIARDI, R. R. The interdisciplinarity of rhetoric and its influence in colonial Brazilian music. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 157-192, Out./Dez., 2021.

Abstract: In certain music of the late sixteenth century to early nineteenth century, rhetoric shows itself as an indispensable component for its use, combined with grammar, as well as its adjustment in the musical structures of the time, to be understood and clarified within the musical statement. This process went through a systematization and theorization improved by several authors whose postulate was based on the masters of Classical Rhetoric, thus establishing a terminology known as *Musica Poetica*. Resulting from this methodology, several treatises highlighted the means by which music could be elaborated in a discourse organized and ordered by rhetorical elements aimed at eliciting and moving the affections of the listener. In this regard, the field of Music through musicology, performance and theory-analysis, in the last fifty years, has been showing interest in the subject developing countless researches through new analytical means, aimed at clarifying the relationship between music and affection. Therefore, this article intends to examine the use of rhetoric to dialogue with other areas of human knowledge, namely, Music, Philosophy and Hermeneutics, besides its influence and use in the Brazilian colonial music by some composers.

Keywords: Rhetoric. Philosophy and hermeneutic. Brazilian colonial music. Brazilian composers.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de A. Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de A. Bosi. Revisão de I. C. Benedetti. Edição Revisada e Ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AFFONSO, R. C. **Um Estudo sobre a Relação Texto-Música**: os Ofícios Fúnebres de José Maurício Nunes Garcia. 2005. 156 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Centro de Letras e Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores v. IV).

ARISTÓTELES. **Retórica**. Prefácio e Introdução de M. A. Júnior, Tradução e Notas de M. A. Júnior, P. F. Alberto e A. N. Pena. 2. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética**. Tradução de A. P. Carvalho. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

ASSUMPCÃO, S. E. M. **Ascendência Retórica das Formas Musicais**. 2007. 141 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2007.

BARTEL, D. **Musica Poetica: Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music**. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1997.

BARTHES, R. **Investigaciones retóricas I: La antigua retórica (1970)**. Tradução de B. Dorriots. Barcelona: Ediciones Buenos Aries, 1982 (Serie Comunicaciones).

BERISTÁIN, H. **Diccionario de Retórica y Poética**. 7. ed. México: Universidade Nacional Autónoma do México; Porrúa, 1995.

BLUTEAU, R. **Vocabulario Portuguez e Latino (v.7-letras Q-S)**. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720.

BUELOW, G. Rhetoric and Music. In: SADIE, S.; TYRRELL, J. (ed.). **The new grove dictionary of music and musicians**. New York: Oxford University Press, 2001. v. 21, p. 260-275.

CÍCERO, M. T. **De inventione: De optimo genere oratorum topica**. Tradução de H. M. Hubbell, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1960.

CÍCERO, M. T. **De Oratore**. 4. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

CÍCERO, M. T. **Retórica a Herênio**. Tradução e Introdução de A. P. C. Faria e A. Seabra. São Paulo: Hedra, 2005. (Autoria atribuída a Cícero).

COSTA, R. B. **O Baixo contínuo no “ofício de defuntos” de Lobo de Mesquita**. 2006. 172 f. (Dissertação em Música) – Programa de Pós-Graduação da Escola de Música da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, 2006.

DOTTORI, M. *Ut Rhetorica Musica: análise do moteto O Vos Omnes a dois coros, de Manoel Dias de Oliveira*. **Revista Música**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 53-69, maio 1992.

DUPRAT, R. *et al.* **A Arte Explicada de Contraponto de André da Silva Gomes**. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.

FAGERLANDE, M. **O Método de Piano-forte de José Maurício Nunes Garcia**. 1993. 218 f. Dissertação (Mestrado em Musicologia) – Conservatório Brasileiro de Música, Rio de Janeiro, 1993.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.

GADAMER, H. G. **Verdad y Método II**. Salamanca: Sígueme 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de M. S. Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes, 2005.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LANGE, F. C. **História da Música na Capitania Geral das Minas Gerais: Vila do Serro do Frio e Arraial do Tejuco**. v. VIII. Belo Horizonte: Conselho Estadual de Cultura de Minas Gerais, 1983.

LAUSBERG H. **Elementos de Retórica Literária**. Tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosaldo Fernandes. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

LOPES, R. **A tensão mythos-logos em Platão**. 2014. 206 f. Tese (Doutorado em Letras, Área de Poética e Hermenêutica) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.

LÓPEZ CANO, R. **Música y Retórica en el Barroco**. v.1-2. México, D.F: Gráfica da Universidade Nacional Autónoma do México, 2000.

LUCAS, M. I. **Material didático da disciplina: CMU 5942 – Introdução à Retórica da Música Setecentista**, sob a responsabilidade da Prof.^a Dr.^a M. I. Lucas. Programa de Pós-Graduação em Música da Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010.

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos até Wittgenstein**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MATTHESON, J. **Der Vollkommene Capellmeister**. Fac-simile do original de 1739 (Hamburg: Crsitian Herold). Kassel: Basel: Bärenreiter, 1954.

MATTOS, C. P. **José Maurício Nunes Garcia**: Biografia. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1997.

MEYER, M. **A Retórica**. Tradução de M. N. Peres. São Paulo: Ática, 2007.

MORETZSOHN, J. C. R. **As Missas de J. J. Emerico Lobo de Mesquita**: um estudo estilístico. 2008. 651f. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO, Rio de Janeiro, 2008.

MURPHY, J. J. **Sinopsis Historica de la Retórica Clásica**. Madrid: Gredos, 1989.

OLIVEIRA, K. B. **A interpretação vocal na Missa em Mi bemol de José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita:** por uma interpretação historicamente fundamentada, focalizando o solo de soprano quoniam. 2011. 346 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Centro de Letras e Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, 2011.

PAIXÃO, A. M. M. M. **Retórica e Técnicas de Escrita Literária e Musical em Portugal entre os séculos XVII-XIX.** 2008. 390 f, v. 1. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Programa em Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em Co-Tutela na Univerisade de Nice Sophia Antipolis (França), Lisboa e Nice, 2008.

PEREIRA, M. B. Retórica, Hermenêutica e Filosofia. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 3, n. 5, p. 5-70, mar. 1994.

PERELMAN, C. **Tratado de Argumentação:** A Nova Retórica. Tradução de M. E. A. Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERSONE, P. **As Obras ‘Non Mesurés’ para Cravo, Explicadas Segundo as Leis da Retórica.** 1996. 160 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, IA, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 1996.

PLEBE, A. **Breve História da Retórica Antiga.** São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária/ EPU, 1978.

QUINTILIANO, M. F. **Institutione Oratoria:** libri duodecim, cum notis et animadversionibus virorum doctorum. Edição de P. Burmann, revisão e publicação de P. Burmannum, L. Batavorum, *apud* J. Vivie. Leiden, 1720 [1416].

QUINTILIANO, M. F; HILD, J.A. **Institutione Oratoria:** Libri decimus. Paris: C. Klincksieck, 1885 [1416].

REBOUL, O. **Introdução à Retórica.** Tradução de I. C. Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REZENDE, A. M. **Rompendo o Silêncio:** a construção do discurso oratório em Quintiliano. 2009. 280 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Belo Horizonte, 2009.

RICCIARDI, R. R. **Manuel Dias de Oliveira:** um compositor brasileiro dos tempos coloniais - partituras e documentos. 2000. 142 f + anexos. Tese (Doutorado em Artes) – Pós-Graduação em Música, Escola de Comunicações e Artes, ECA, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2000.

SCATOLIN, A. C. Do orador 1.123-159. **Nuntius Antiquus**, v. 12, n.2, p. 264-287, jun./dez. 2017.

SOARES, E. A. **A utilização de elementos e figuras de retórica nos Ofertórios de André da Silva Gomes.** 2012. 461 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Pós-Graduação em Música, Escola de Comunicações e Artes, ECA, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2012.

SOARES, E. A. **O Emprego da Retórica na Música Colonial Brasileira.** 2017. 533f. Tese (Doutorado em Música) – Pós-Graduação em Música, Escola de Comunicações e Artes, ECA, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2017.

SOARES, E. A. A retórica em quatro compositores da música colonial brasileira: Manuel Dias de Oliveira, José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita, André da Silva Gomes e José Maurício Nunes Garcia. **Per Musi**, v. 39, n. 2, p. 1-31, ago. 2019.

SOARES, E. A.; MACHADO NETO, D. Exemplos de Figuras Retóricas de Interrupção e Silêncio em José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE MÚSICA NA AMAZÔNIA, 4., 2015, Porto Velho. **Anais [...]** Boa Vista: Editora da UFRR, 2015, p. 363-375.

SOARES, E. A.; NOVAES, R.; MACHADO NETO, D. Retórica na música colonial brasileira: o uso da anaphora em André da Silva Gomes. In: Encontro de musicologia de Ribeirão Preto, 4., 2012, Ribeirão Preto. **Anais [...]** Ribeirão Preto: Laboratório de Teoria e Análise Musical, 2012a, p. 301-306.

SOARES, E. A.; NOVAES, R.; MACHADO NETO, D. Figuras Retóricas no Ofertório da Missa de Quarta-feira de Cinzas de André da Silva Gomes. **Música Hodie**, v. 12, n. 2, p. 71-86, jun./dez. 2012b.

VIDAL, J. V. **A Idéia do 'Clássico' no classicismo:** Retórica e Música no Final do Século XVIII. 2002.171 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música: Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Rio de Janeiro, 2002.

Recebido: 16/4/2019

Accito: 05/8/2020

OUTROS INCONSCIENTES: DESCONSTRUINDO A TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA SARTRIANA

*Fernanda Alt*¹

Resumo: Este artigo coloca em questão o conceito de transparência da consciência, em Sartre, mostrando outras possibilidades de se pensar modos “inconscientes”, que não o freudiano, em sua filosofia. Ao rejeitar o inconsciente psicanalítico, ao mesmo tempo que propõe uma filosofia da consciência transparente, Sartre é frequentemente interpretado como aquele que assume e potencializa os problemas levantados pela herança do sujeito cartesiano, no séc. XX. Assim, é preciso, em primeiro lugar, apontar quais são esses problemas para, em seguida, interrogar o sentido da consciência transparente em Sartre, no intuito de verificar se, de fato, este acarreta nas consequências mais clássicas de tal característica. Nesse movimento, ocorre que a própria consciência revela elementos desconstrutivos, graças a seu caráter “espectral”, traço implícito, porém presente no texto de Sartre. Além disso, a investigação torna possível vislumbrar outras formas inconscientes – nesse caso, aspectos que indicam desconhecimento e opacidade na relação a si –, colocando finalmente em questão tal herança e suas consequências.

Palavras-chave: Inconsciente. Transparência. Má-fé. Sartre. Sujeito.

INTRODUÇÃO

A segunda metade do séc. XX caracterizou-se, segundo Alain Badiou (2012, p. 12), como uma “imensa discussão sobre Descartes”, por ser ele o inventor da noção de sujeito, em torno da qual um grande debate se concentrou. Badiou destaca elementos desse momento da filosofia francesa contemporânea, os quais revelam um desejo de modernização, através de

¹ Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP – Brasil. Apoio: FAPESP 2017/24307-9. Prêmio CAPES de Filosofia em 2018.  <https://orcid.org/0000-0002-8684-9392>. E-mail: fernandaalt@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.14.p193>



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

transformações também artísticas, sociais, culturais, científicas etc. O efeito de todo esse processo é que o sujeito, mesmo com outros nomes (sua “morte” à parte), “[...] não pode ser o sujeito racional e consciente vindo diretamente de Descartes; nem pode ser, para dizer mais tecnicamente, o sujeito reflexivo; ele deve ser algo mais obscuro.”² (BADIOU, 2012, p. 18). Daí a importância da psicanálise no quadro da filosofia contemporânea, visto que Freud mostrou notavelmente que a questão do sujeito vai além dos domínios da consciência. Como resultado, “[...] toda a filosofia francesa contemporânea se envolveu numa grande e severa discussão com a psicanálise” (BADIOU, 2012, p. 19), numa relação de cumplicidade e rivalidade, fascínio e amor, hostilidade e ódio, conclui Badiou.

Esta é uma breve consideração sobre o cenário no qual Sartre desenvolve sua filosofia da liberdade, que é, muitas vezes, tomada como *a* herança por excelência da filosofia da consciência cartesiana, na contemporaneidade. Ao mesmo tempo, essa filosofia é também conhecida por sua rejeição do inconsciente freudiano, o que a distancia da possibilidade de realizar a tarefa de ir além do sujeito de Descartes, substituindo-o por “[...] algo mais obscuro, mais relacionado com a vida, com o corpo, um sujeito menos estreito do que o sujeito consciente.” (BADIOU, 2012, p. 19). Ao não somente propor uma filosofia da consciência, mas, sobretudo, reivindicar a manutenção de sua característica de *transparência*, Sartre parece não escapar aos problemas frequentemente apontados nesta “imensa discussão sobre Descartes”, cedendo finalmente às ilusões dos poderes da consciência. Dito de outro modo, ao desenvolver uma filosofia da consciência transparente, ao mesmo tempo que critica o inconsciente psicanalítico, Sartre desponta de imediato como um herdeiro direto da “luz” cartesiana, carregando consigo todas as consequências que tal herança implica.

Esse ponto é fundamental para os estudos sartrianos, pois o que está em jogo aqui é se, de fato, o ser humano se conhece ou não, se domina ou não suas próprias ações, se existem ou não desejos mais profundos que vão para além das escolhas voluntárias. Se é certo que o pensamento sartriano carrega consigo alguns problemas fundamentais identificados no cerne do cartesianismo, as consequências políticas que daí decorrem são realmente importantes: lidaremos com um sujeito que será interpelado por sua racionalidade consciente, sua capacidade de realizar escolhas individuais voluntárias, presumindo haver domínio de si. Esse é o motivo pelo qual Foucault (2001, p. 671) dizia sentir

² Todas as traduções são livres.

“[...] nenhuma compatibilidade com o existencialismo, tal como definido por Sartre. [Neste,] o homem pode ter controle total sobre as suas próprias ações e a sua própria vida”; e complementa: “[...] mas há forças que podem intervir e não podemos ignorá-las.” Pode-se entrever aí a ideia de que a filosofia de Sartre, a qual é uma filosofia da consciência, suporia tal “domínio de si” (*maîtrise de soi*) do sujeito – um controle completo do ser humano sobre as suas ações e sua vida –, em razão de não admitir um plano inconsciente. Assim, uma tal recusa, somada à ideia de uma consciência transparente, resultaria necessariamente na impossibilidade de haver desconhecimento de si (*méconnaissance de soi*) por parte do sujeito, logo, jamais erro ou ilusão na relação a si.

Diante dessas questões, parece ocorrer, na maioria das vezes, a insistência numa falsa alternativa: ou se admite um sujeito do inconsciente nos moldes fornecidos pela psicanálise, ou se permanece preso aos problemas decorrentes da filosofia da consciência. Merleau-Ponty e outros fenomenólogos, por terem reivindicado uma dimensão de “opacidade” no sujeito, figuram como exceções à limitação que uma tal oposição implica. Todavia, quanto a Sartre, creio que temos de provocar certo deslocamento no modo como sua filosofia é situada, quando confrontada a essas alternativas.

1 O PROBLEMA DA TRANSPARÊNCIA DA CONSCIÊNCIA

De *A Transcendência do Ego* (SARTRE, 2003b) a *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012), a consciência pré-reflexiva, que é a estrutura mais imediata da relação consciente a si, não perde sua característica de *translucidez*. Da mesma forma, tudo aquilo que é da ordem do objeto é designado pela qualidade de *opacidade*. O argumento de Sartre (2003b), nos primeiros escritos, é o de que o Ego, ou qualquer outro objeto, consiste num centro de opacidade e não pode ser admitido na região consciente, senão ao preço de substancializá-la. Após a mudança ocorrida em seu pensamento, no final dos anos 1930 – devido à introdução da categoria de facticidade e à substituição de uma concepção instantaneísta da temporalidade pela ek-stática³ – a consciência, que era até então caracterizada como *nua*, pura negatividade, passa a ser uma dimensão do “para-si”, que é o modo de ser da consciência, estruturado por uma dialética entre “ser e não ser”. Porém, mesmo após essa mudança fundamental, a transparência continua sendo uma qualidade da consciência,

³ Esse tema foi desenvolvido em outro artigo: ALT, F. “Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre”. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 305-329, jan./jun. 2017.

de sorte que tudo o que diz respeito à região ontológica “para-si” deve ser translúcido.

Ao dotar a consciência da característica de translucidez, Sartre se inscreve numa tradição filosófica em torno da ideia de luminosidade, a qual Derrida (1972, p. 318), em “A mitologia branca”, identifica como sendo “o círculo do heliotropo”. Desde Platão, é à luz do sol que se contemplam as verdades, no momento em que o olhar se habitua a não mais estar nas sombras da caverna; em Descartes, é “[...] a luz natural [que] constitui o éter mesmo do pensamento e do seu discurso próprio”, sublinha Derrida (2003, p. 319). O *cogito* cartesiano passa a ser então um novo paradigma, não somente do lugar de luminosidade divina, mas também da transparência do sujeito a si mesmo, atravessado por tal luminosidade.

Desde então, na tradição idealista clássica pós-cartesiana, “[...] o sujeito designa este ponto de ser transparente, numa postura de doação imediata a si próprio, através da qual todo o acesso à existência como tal passa.” (BADIOU, 1982, p. 294). Ao falar de luminosidade, translucidez, sombras, opacidade e, principalmente, ao “partir do *cogito*”, Sartre dá continuidade, portanto, à herança dessa tradição filosófica. Para Badiou (1982), o não ser da consciência livre sartriana é o verdadeiro nome da transparência; o *cogito* sartriano é “transparência de sua transparência”, e o que o *cogito* nos dá, neste caso, e que torna uma ontologia possível, é o nada (*rien*) (BADIOU, 1982, p. 294). Quais seriam, portanto, as implicações da posição sartriana, ao afirmar uma consciência transparente?

Nas análises sobre o inconsciente, em *Philosophie de la Volonté I*, Ricœur (2009, p. 471) faz algumas considerações sobre em que consiste o “[...] fracasso da doutrina da transparência da consciência.” Seus argumentos, *grosso modo*, fazem-nos compreender que uma filosofia da consciência transparente se baseia num preconceito simétrico ao que Politzer (2012) chamava de problema do “realismo do inconsciente”. A crítica deste último à psicanálise, em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, de 1928, foi de grande influência. Worms (2013, p. 7) resume bem a questão central dessa obra: “Deverá a ignorância do sujeito sobre si, que é a grande descoberta da psicanálise, levar à afirmação (ontológica, biológica nas suas profundezas) do inconsciente, ou, pelo contrário, esta trai o sentido desta descoberta?”

Para Ricœur (2009), é possível encontrar uma resposta original a essa pergunta, ao abrir mão, ao mesmo tempo, de uma concepção realista do

inconsciente e idealista da consciência. A ilusão desta última perspectiva é a de que a consciência pode se autoposicionar, de maneira a se apreender completamente, num movimento cujo paradigma se encontra justamente no *cogito* cartesiano. Além disso, a consciência transparente é pura espontaneidade e não admite passividade, de modo que os filósofos que a pressupõem “[...] recusaram ao pensamento esse fundo obscuro e essa espontaneidade oculta a si mesma.” (RICŒUR, 2009, p. 437). A alternativa entre um realismo do inconsciente e uma consciência transparente é, por fim, um falso dilema, pois há de se pensar uma passividade inerente à atividade, dado que é justamente ao admitir este “fundo obscuro” que Ricœur (2009, p. 275) acredita ser possível à fenomenologia “[...] ultrapassar uma eidética demasiado clara, a ponto de elaborar os ‘*index*’ do mistério da encarnação.”

Nesse mesmo sentido, Merleau-Ponty (2014, p. 441) afirma que, “[...] se somos em situação, somos circundados, não podemos ser transparentes para nós próprios, e é necessário que o nosso contato conosco mesmos seja feito apenas por equívoco”, de maneira que toda “percepção interior” é inadequada. Conceber uma consciência transparente é, assim, filiar-se à herança cartesiana do *cogito* de uma apreensão imediata e adequada de si, desprendida da facticidade. Além disso, trata-se de um sujeito necessariamente solipsista, já que

[...] o contato do meu pensamento consigo mesmo, se for perfeito, fecha-me sobre mim mesmo e me impede de jamais me sentir ultrapassado, não há aí abertura ou “aspiração” a um Outro para este “Eu” (*Moi*) que constrói a totalidade do ser e a sua própria presença no mundo, que se define pela “posse de si mesmo” e que só encontra lá fora o que ele colocou. (Merleau-Ponty, 2014, p. 431).

Tendo em vista essas breves considerações, podemos destacar resumidamente três problemas centrais da transparência da consciência: esta supõe, em primeiro lugar, uma adequação do sujeito a si, o que implicaria algum tipo de *identidade*; em segundo lugar, a transparência comporta um “*domínio de si*” (*maîtrise de soi*) do sujeito que é completamente consciente de si mesmo – o que exclui a possibilidade de um “desconhecimento de si” (*méconnaissance de soi*); por último, a consciência transparente caracteriza uma *subjetividade pura, de sobrevoos e não encarnada*. Solipsismo, domínio de si, idealismo, identidade – seriam estas as consequências do conceito de translucidez na filosofia de Sartre? Vejamos.

2 CURIOSA TRANSPARÊNCIA...

Em primeiro lugar, sabemos que, em *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012), a definição do “sujeito” como para-si é desenvolvida como uma crítica à identidade. Colocamos sujeito entre aspas, precisamente por essa razão, pois, se, como diz Descombes (2004, p. 22), “[...] de modo geral, chamamos de sujeito (*subjectum*) o termo que consideramos idêntico a si mesmo em diferentes circunstâncias”, este, definitivamente, não é o caso do modo de ser para-si. Sendo o para-si *negação da identidade* e nunca idêntico a si, devemos compreender dessa mesma maneira a noção de *presença a si*, que é uma de suas estruturas imediatas, porque, ao usar termos clássicos das filosofias do sujeito como “consciência de si” e “presença a si”, Sartre se encontra no interior dessa tradição, embora sua concepção de “presença a si” se apresente como uma crítica às anteriores:

[...] consideramos frequentemente esta presença a si como uma plenitude de existência, e um preconceito difundido entre os filósofos atribuiu à consciência a mais alta dignidade de ser. Mas este postulado não pode ser mantido após uma descrição mais detalhada da noção de presença. (SARTRE, 2012, p. 113).

Qual é então a diferença? Vimos há pouco a relação entre a ideia de transparência da consciência e a adequação do sujeito a si que implica identidade. Essa posição envolve certamente uma concepção da temporalidade, a qual Derrida (2012), inspirado em Heidegger, mostrou muito bem ser própria à “metafísica da presença”. Em *A Voz e o Fenômeno* (DERRIDA, 2012), a crítica derridiana à fenomenologia de Husserl concentra-se no fato de que este deixa intacto um pressuposto, quando pratica a redução fenomenológica, que é» [...] o *presente* ou a *presença* do sentido a uma intuição plena e originária.” (DERRIDA, 2012, p. 3). Isso significa que, por mais que a teoria husserliana da temporalidade possa apresentar uma complexidade interessante, de acordo com “o princípio dos princípios” que marca seu intuicionismo, o *presente vivo* permanece sendo o *ponto-de-origem* (*point-source*) de suas investigações fenomenológicas.

A “presença a si” acarreta, por conseguinte, um modo de identidade do sujeito consigo mesmo, já que, se é concebível apreender a própria vivência pela reflexão, isto pressupõe a possibilidade de apreender a si mesmo no presente. Diante disso, cabe questionar, em primeiro lugar: como Sartre pode ainda se apoiar numa “presença a si” visto que sua temporalidade não é mais

instantaneísta, e já que, sendo assim, como dizia Derrida (2012), criticando Husserl, o olhar não pode “permanecer”?

Presença a si em Sartre não resulta, portanto, num sujeito pleno, idêntico; trata-se, na verdade, de um “escape”, uma diferença, uma “ausência”, uma presença finalmente estranha às definições tradicionais do termo: a consciência “[...] não coincide consigo mesmo numa adequação plena” (SARTRE, 2012, p. 110), dado que ela é “[...] uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade.” (SARTRE, 2012, p. 113). Howells (1992), em *Sartre and the deconstruction of the subject*, chega mesmo a ver nessa “presença” sartriana – que é aquela que impede a identidade – uma antecipação da desconstrução do sujeito husserliano realizada por Derrida (2012), em *A Voz e o Fenômeno*. Sem entrar no mérito se essa afirmação procede, de fato, a *presença a si* em Sartre não significa adequação ou identidade do sujeito, características que normalmente são atreladas às filosofias da consciência, sobretudo à consciência transparente.

Evidentemente, ao pensar a consciência como “presença a si”, Sartre se inscreve no quadro mais clássico da metafísica da presença. No entanto, essa inscrição é paradoxal, considerando que se trata de uma presença que não se refere mais a uma plenitude ou a um imanentismo e nem mesmo à primazia da reflexão, visto que é pré-reflexiva. Tal estrutura é descrita como um “jogo de reflexos” (SARTRE, 2012), de sorte que a consciência seja sempre “olhada” e, por isso, “contestação em si mesma” (SARTRE, 2003a, p. 156), consciência *perturbada (troublée)* (SARTRE, 2012). O jogo de reflexos que a caracteriza é “[...] um jogo perpétuo de ausência e de presença” (SARTRE, 2013, p. 156), o que faz com que seu modo de ser adquira – ao contrário de uma plenitude que pode ser intuída – um caráter espectral que veda qualquer tipo de intuição.

Assim, a “díade fantasma” (*dyade fantôme*), a qual é a consciência pré-reflexiva, consiste num tipo de ser que, se quisermos apreendê-lo, “[...] ele escorre entre os dedos” (SARTRE, 2012, p. 112). O *nada (néant)* que “separa” um termo do outro não é passível de ser apreendido, o que pode ser observado na descrição da consciência de crença:

[...] a separação que separa a crença de si mesma não se deixa apreender nem sequer ser concebida à parte. Se tentarmos detectá-la, ela se esvanece: encontramos a crença como pura imanência. Mas se, pelo contrário, quisermos captar a crença como tal, então a fissura está ali, aparecendo quando não queremos vê-la, desaparecendo desde que buscamos contemplá-la. (SARTRE, 2012, p. 117).

É interessante notar o elemento espectral desta última afirmação: “Mas se, pelo contrário, quisermos captar a crença como tal, então a fissura está ali, *aparecendo quando não queremos vê-la, desaparecendo desde que buscamos contemplá-la.*” Contrariamente à plenitude do idêntico, a presença a si fantasmática descrita por Sartre significa, na realidade, *escape*, disjunção na relação do sujeito consigo mesmo. Trata-se, portanto, de um modo de existência que possui as características de um *espectro*, o qual é o elemento que vem perturbar um suposto imanentismo consciente.

Ao abordar o espectro, nós nos voltamos para as análises de Derrida (1993) sobre a forma de presença que lhe é própria. O autor mostra como o espectral é justamente o que abala a contemporaneidade a si do sujeito, na medida em que nele lidamos com uma temporalidade que não é mais a da presença plena e positiva: é próprio ao espectro o ir e vir, o frequentar, o habitar sem residir num campo de aparição, como um *assombrar* (*hanter*). No que concerne ao problema da transparência da consciência, na questão da adequação do sujeito a si, aquilo que Sartre chama de *presença a si* corresponde à estrutura espectral do jogo de reflexos que quebra a contemporaneidade a si própria a uma presença efetiva, porque é uma presença que também é *ausência a si*.

O segundo ponto destacado acima sobre o problema da transparência da consciência diz respeito à ideia de que uma consciência transparente implica “domínio de si”. Em Sartre, esse aspecto se acentua ainda mais, dada a sua oposição ao inconsciente freudiano ou a todo tipo de opacidade no campo da consciência, como aponta frequentemente Merleau-Ponty. Ora, se não há zonas inconscientes ou zonas de opacidade no campo da relação a si, tudo se passa como se o sujeito *conhecesse* a totalidade de seu ser. No entanto, a particularidade da translucidez própria à consciência em Sartre reside no fato de que essa translucidez é, nas palavras de Vincent de Coorebyter, uma *invisibilidade total*, a qual, contrariamente ao conhecimento de si, é o que impede esse conhecimento mesmo. Segundo De Coorebyter (2000, p. 275),

[...] longe de constituir um território inviolável onde a consciência gozaria de um domínio sobre si perfeito, o translúcido é apenas um elemento abstrato da *diáde*, elogiado por Sartre na medida em que é inteiramente dedicado a outro que não si mesmo, impossibilitado de permanência (*séjour*) interior ou autoiluminação fascinada.

Porque, conforme De Coorebyter (2000, p. 259),

[...] contrariamente às censuras feitas a Sartre, o translúcido não é conhecimento de si, ilusão de autointuição, fantasma metafísico de adequação do pensamento a si em um pensamento de si: enquanto Sartre pretende distingui-los, esses críticos confundem o retorno a si do cogito com o exílio inerente ao pré-reflexivo. Este último se escapa em prol da iluminação do visado: do mesmo modo que a luz não pode clarear a luz, a consciência translúcida não pode se apreender como tal pois ela não teria nada a apreender; ela não é reflexão no sentido cartesiano mas, como diz Heidegger, no sentido óptico do termo. [...] A translucidez é o contrário das figuras do domínio; a consciência se perde para se recuperar sobre a visada das coisas.

O nível de consciência que Sartre chama de pré-reflexivo não é então, finalmente, passível de ser conhecido, visto que é um campo de invisibilidade. Nesse sentido, a estrutura espectral da consciência implica um tipo de opacidade na relação do sujeito a si, *opacidade não mais designando uma característica própria aos objetos, mas agora significando essa cegueira inerente à relação a si*, a “perturbação”, proveniente da díade fantasma que quebra todo tipo de adequação e, conseqüentemente, de conhecimento completo e fechado na relação a si. O que chamo de *opacidade espectral* corresponde, assim, ao fato de que o pré-reflexivo é uma espécie de “saber implícito de si” que comporta necessariamente um “não saber”. Um modo paradoxal, como nota Romano (2003), justamente porque, ao mesmo tempo que temos uma transparência e presença a si inalienável, esta se traduz em opacidade, sem a qual não haveria necessidade de uma “psicanálise existencial”. Com efeito, o papel da psicanálise existencial proposta por Sartre (2012) é o de decifrar o projeto fundamental do para-si – que é a escolha original da maneira de ser de um sujeito particular no mundo –, projeto que se caracteriza, parafraseando Barrès, como “[...] um mistério em plena luz.” (SARTRE, 2012, p. 582).

O último aspecto que coloca em questão o sujeito translúcido e transparente, no sentido clássico em Sartre, corresponde ao que Merleau-Ponty chamava de consciência de sobrevoos. Nesta se localiza o terceiro problema: a ideia de que uma consciência transparente é o outro nome de uma subjetividade pura, não encarnada. Deve-se, então, pensar como Sartre consegue conciliar ao mesmo tempo a estrutura da *facticidade* com a consciência transparente. Dito de outro modo, como ele pode garantir um pertencimento do sujeito ao mundo, inscrição dada pela estrutura da facticidade, ao afirmar

uma subjetividade pura? Devemos, pois, considerar com rigor a estrutura imediata da facticidade do para-si, em *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012), que é aquela sob a qual ocorre o ato de nadificação da consciência, o qual só se dá na medida em que o sujeito para-si “é”. Sobre essa constante nadificação de si que caracteriza o modo do sujeito para-si, Sartre (2012) aponta que ela deixa sempre *um resto* de em-si que o assombra constantemente, como sua contingência original.

Se, após o ato de nadificação, há sempre tal resto – um traço de ser que continua a assombrar o para-si –, isso significa que, ao se nadificar, o para-si não se desprende totalmente do ser que ele é, e que esse resto de em-si permanece “presente”, como algo que perturba a suposta pureza da dimensão subjetiva. É essa mesma presença que motiva o para-si como “fuga” da contingência, sem a qual não se pode compreender algo como “fuga” e nem mesmo – inversamente – o desejo como falta e busca de completude. Se tal aspecto compõe o modo de ser mesmo do para-si, o assombramento pela contingência original é incessante e essencial, ratificando o papel da facticidade no pertencimento ao mundo, e a perturbação da suposta pureza subjetiva pelo assombramento.

A espectralidade vem finalmente colocar em questão o significado da translucidez como sendo equivalente à identidade do sujeito, à possibilidade de um “domínio de si” e à afirmação de uma subjetividade pura. Já a díade fantasma atesta tal impossibilidade à identidade e o desconhecimento próprio à invisibilidade do pré-reflexivo. Por fim, o assombramento dos modos provenientes da facticidade do para-si vem revelar a existência de zonas de sombreamento que reforçam a opacidade, convidando-nos a explorar outros modos de consideração do inconsciente, ou melhor, a colocar a questão se pode haver aí “outros inconscientes”.

3 INCONSCIENTE, NÃO SABER E MÁ-FÉ

Leitores familiarizados com a crítica de Sartre ao inconsciente podem realmente se espantar com uma afirmação do tipo: “[...] *há, com efeito, um inconsciente no centro da consciência*: não se trata de alguma potência tenebrosa e sabemos que a consciência é inteiramente consciência; trata-se da finitude interiorizada.” (SARTRE, 2007, p. 89, grifo nosso). O trabalho sobre Mallarmé, de onde retiramos essa citação, data de 1953, ou seja, dez anos após a publicação de *O Ser e o Nada*. Isso não significa que o filósofo tenha mudado

radicalmente sua crítica ao inconsciente freudiano, mas que, sobretudo, ele aos poucos passa a admitir explicitamente que a consciência envolve, em certo sentido, opacidade. Esse aspecto se deixa entrever, se tomarmos as declarações de Sartre a respeito do uso cada vez maior da noção de *vivido* (*vécu*), no lugar de *consciência*. Essa noção permite compreender tal opacidade inerente à “presença a si”:

A introdução da noção de vivido representa um esforço para conservar esta “presença a si” que me parece indispensável à existência de todo fato psíquico, uma presença que é ao mesmo tempo tão opaca, tão cega, que é também “ausência de si”. O vivido é sempre, simultaneamente, presente a si e ausente de si. (SARTRE, 1976, p. 112).

Da mesma forma, na conferência *Que é a subjetividade?*, de 1960, Sartre (2013) fala em termos de “obscuridade a si”. Vejamos este trecho do debate que se seguiu à conferência:

Voz: Se me permite, talvez haja uma coisa a observar: a vida no interior, de Flaubert, do seu pai, do seu irmão, o colégio, o médico, etc. Poder-se-ia dizer: está em Flaubert como algo que ele guarda nele, na sua obscuridade e nas profundezas de sua obscuridade. Então temos a prova de que algo a que chamamos o inconsciente é o exterior que se encontra em mim. Concorda?

Sartre: Exato. Era isso que eu queria dizer. É o exterior: é a própria sociedade, penso nela reconhecendo-a fora e eu me projeto, ou seja, eu a projeto sobre ela mesma. No fundo, se quiser, são duas fases diferentes que se juntam, duas socialidades; e é a mesma socialidade, é o mesmo condicionamento.

Voz: O que é importante é que com base nisso nós podemos trabalhar, analisando a palavra “inconsciente” numa outra forma.

Sartre: Eu disse “não saber”, em geral, porque se trata da realidade.

Voz: Sim, sim, exatamente, mas essa é a realidade da objetividade que guardo em mim, não é algo inteligível: essa é a questão. Concorda?

Sartre: Concordo plenamente. (SARTRE, 2013, p. 127-128).

Segundo essa fala, na qual o interlocutor nos esclarece mais do que o próprio Sartre sobre o que está em jogo, este último prefere chamar de “não saber” essa realidade objetiva em nós, que consiste numa espessura de obscuridade. Não se trata, portanto, do inconsciente psicanalítico – aquele

que Deleuze e Guattari diziam ser um teatro –, mas algo da realidade objetiva interiorizada na própria subjetividade, um tipo de “não saber”.

A rejeição de Sartre ao inconsciente psicanalítico é marcante e tornou-se um fato conhecido e por diversas vezes criticado (crítica que, na maioria das vezes, abarca sua leitura de Freud como um todo). Todavia, sua relação com a psicanálise é, na verdade, bastante paradoxal, de modo que, para Pontalis (1972, p. 360), deve-se “[...] um dia escrever a história da relação ambígua, feita de uma atração e de uma reticência igualmente profundas, que Sartre mantém com a psicanálise há trinta anos, e talvez até reler o seu trabalho a partir desta perspectiva.” No *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre (1995) faz uma breve e bem resumida apresentação da sua posição com relação à teoria psicanalítica, quando conclui que o paradoxo é, com efeito, constitutivo dessa própria teoria, a qual busca simultaneamente *explicar* os fenômenos por relações causais e *compreender* seus sentidos. São duas atitudes que, segundo Sartre, seguindo os passos de Dilthey e Jaspers, são incompatíveis.

Não há como negar, assim, a importância já citada da crítica de Politzer (2012) ao “realismo do inconsciente”, em *Crítica aos fundamentos da psicologia*, sobre a qual Tomès (2012) identifica uma proximidade com as de Sartre, embora ele se pergunte qual foi, de fato, a sua influência. Segundo o autor, “[...] sem utilizar a terminologia de Politzer, Sartre parte exatamente da mesma constatação: o fascínio das psicologias pelo modelo das ciências naturais é precisamente o que as impede de compreender o que faz a especificidade da vida psíquica humana” (TOMÈS, 2012, p. 232), embora, para Politzer, isso não signifique um retorno a uma filosofia da consciência.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre (2012) desenvolve alguns pontos de sua crítica à psicanálise freudiana (que ele chama, por vezes, de psicologia empírica), mas esboça, ao mesmo tempo, uma afinidade com relação ao caráter hermenêutico de seu método, o qual consiste na possibilidade de interrogação dos sentidos de cada conduta humana. *A psicanálise existencial* é um método propriamente sartriano, que, por não ser clínico, “[...] ainda não achou seu Freud.” (SARTRE, 2012, p. 620). Nome polêmico, já que este não aceita justamente a hipótese fundamental da psicanálise – o inconsciente –, o que seria equivalente, como diz Tomès (2013, p. 51), a algo como “[...] um cartesianismo sem *cogito*, ou um marxismo sem luta de classes.” De todo modo, trata-se, como frisava Pontalis, de uma relação bastante ambígua⁴,

⁴ A relação paradoxal de Sartre com a psicanálise se estende até suas breves observações sobre Lacan, quem, a seu ver, lhe “[...] esclareceu o que é o inconsciente” (SARTRE, 1972, p. 97). Sobre a dificuldade

conclusão em sintonia com as análises de Badiou, mencionadas acima, sobre combinação entre cumplicidade e rivalidade entre psicanálise e filosofia como sendo uma das marcas do século XX.

Comecei dizendo que essa rejeição do inconsciente psicanalítico, somada à ideia de uma consciência transparente, fez com que a posição sartriana sobre a relação do sujeito a si pudesse ser interpretada em termos de domínio autocentrado, sem possibilidade de desconhecimento de si. No entanto, a questão é mais complicada, se considerarmos que a crítica ao inconsciente freudiano não descarta o desconhecimento do sujeito sobre si, um “não saber”, por fim, uma “opacidade” própria à translucidez, explicitamente tematizada nas entrevistas que viemos de citar. Cabestan (2015), por exemplo, afirma que o fato de não admitir o inconsciente freudiano não significa que Sartre não admita a ideia mesma de inconsciente. O autor identifica que o desconhecimento de si possibilitado pela noção de *vivido* não é tão original em relação a *O Ser e o Nada*, já que, nessa obra, há uma distinção entre consciência e conhecimento, a qual faz com que o para-si viva seu projeto sem conhecê-lo inteiramente.

Esse ponto nos remete à *invisibilidade* apontada acima, ou seja, ao fato de que a translucidez indica a impossibilidade de tomar-se imediatamente a si mesmo como objeto de conhecimento, o que corresponde a um tipo de “não saber” – para usar o termo de Sartre – próprio da relação a si. A questão é que esse “não saber” não é pensado como sendo uma instância à parte da *compreensão* de si do sujeito, isto é, Sartre (2012, p. 85) acredita ser um problema Freud ter “cindido em dois a massa psíquica”, dotando a consciência de um caráter passivo com relação ao inconsciente. Para Sartre, tal separação substancializa o psíquico, ao hipostasiar os termos que se encontram separados, com o que ele não pode concordar. O que ele faz, então, é tentar realizar uma ousada síntese entre o “aparecer a si”, próprio da consciência husserliana, com o saber implícito de si, característico do existencial *compreensão*, em Heidegger.

Isso significa que, aos seus olhos, não é possível haver uma cisão efetiva, na medida em que o para-si é projeto e, logo, assunção de *todo o seu ser*. Nesse

com relação a Freud, Sartre (1972, p. 105) atribui à cultura francesa cartesiana, “[...] imbuída de racionalismo, [para quem] a ideia de inconsciente chocava profundamente.” É curioso pensar ainda sobre o episódio que envolve a produção do filme de John Huston – *Freud, the secret passion* –, cujo roteiro fora encarregado a Sartre. O projeto finalmente deu errado, pois, segundo Sartre (2000, p. 42), “[...] não se escolhe alguém que não acredita no inconsciente para fazer um filme glorificando Freud”; porém, Sartre (1972, p. 103) diz, em outro momento, que foi Huston que não compreendeu o que é o inconsciente!

sentido, se há autoengano do sujeito por si mesmo, as duas funções – a do enganador e a do enganado – devem ser integradas no mesmo movimento projetivo, ou seja, o sujeito é *ao mesmo tempo e sem duplicidade efetiva*, aquele que engana e aquele que é enganado. Segue-se que a coexistência dessas duas posições no para-si é característica do fenômeno que Sartre denomina *má-fé* (*mauvaise foi*), por sua vez, possibilitado pela sua própria estrutura “semidual” de “ser o que não se é e não ser o que se é” do para-si. Em outros termos, sendo o para-si esta tensão entre “ser e não ser”, ele encontra-se sempre diante da possibilidade de fazer-se de má-fé, isto é, de negar que ele seja essa mesma tensão.

Logo, é importante fazer uma distinção entre o “não saber”, que é o desconhecimento de si, a invisibilidade pré-reflexiva e a má-fé, já que não estão no mesmo plano. No caso da má-fé, a consciência *se motiva a não saber*, enquanto, no primeiro caso, trata-se de uma característica do modo ontológico da pré-reflexão, embora a presença a si, como esboço de dualidade na unidade, seja condição de possibilidade para o para-si realizar esse esboço sob a forma de autoengano. Para explicar esse fenômeno, Sartre (2012) se utiliza da estrutura da mentira – alguém que sabe a verdade engana alguém que a desconhece – como paradigma dessa relação dual e unitária da relação a si: *o para-si engana a si mesmo*. Em contraposição a algo que pudesse ludibriar a consciência “de fora”, a má-fé “[...] não vem de fora à realidade humana. Não sofremos de sua má-fé, não somos infectados dela, não é um estado” (SARTRE, 2012, p. 83). Esse fenômeno consiste, portanto, num *fazer-se de má-fé*, com o objetivo de “[...] mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável.” (SARTRE, 2012, p. 83).

Podemos argumentar, de outra maneira e de forma breve, que a má-fé é uma fuga da angústia própria ao modo de ser sempre em questão, em *sursis*, negação da identidade ou simplesmente, liberdade. No entanto, o modo desse *fazer-se* da fuga de má-fé é bastante peculiar, dado que ele não é da ordem da deliberação. Sartre o compara a um adormecimento:

Sejamos claros que não se trata de uma decisão refletida e voluntária, mas de uma determinação espontânea do nosso ser. Colocamo-nos de má-fé como quem adormece e estamos em má-fé como quem sonha. Uma vez realizado este modo de ser, é tão difícil sair dele como acordar: é que a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sonho, que tende por si só a perpetuar-se, mesmo que a sua estrutura seja do tipo *metaestável*. (SARTRE, 2012, p. 103-104).

Este é o verdadeiro problema da má-fé, o fato de ela ser um tipo de *fê*, ou seja, de crença. Não se trata de um ato reflexivo voluntário, mas de um querer pré-reflexivo que decide sobre a natureza da fé, como uma “[...] *fê* que se quer mal convencida.” (SARTRE, 2012, p. 104). Fazer-se de má-fé é, assim, um modo de estar no mundo, de desvelar um *mundo da má-fé*, assim como dormir revela um mundo imaginário. Acontece que essa escolha pré-reflexiva é uma decisão que “[...] não ousa dizer seu nome, ela se crê e não se crê de má-fé. E é ela que, assim que a má-fé surge, decide sobre toda a atitude ulterior e, por assim dizer, sobre a *Weltanschauung* [visão de mundo] da má-fé.” (SARTRE, 2012, p. 103).

O projeto de má-fé decide (pré-reflexivamente, pois ser e escolher-se equivalem-se no nível ontológico) sobre a natureza insatisfatória das verdades, sobre a falta de exigência nas evidências, em não se colocar à prova etc. Entretanto, sendo a crença sempre consciência pré-reflexiva de crença, a consciência é sempre *olhada*, de modo que, por mais que ela se encontre cativa de sua própria armadilha – que é o caso na má-fé –, não há como escapar do paradoxo de ser, ao mesmo tempo, aquela que se engana e aquela que é enganada, e ainda ser o *testemunho* do próprio autoengano. Se não fosse assim, não haveria como realizar toda essa metamorfose, a fim de mascarar o próprio modo de ser liberdade, pois só há como fugir de algo, na medida em que se sabe, de algum modo, do que se deve fugir. Em outros termos, “[...] só posso querer ‘não ver’ certo aspecto do meu ser se estiver precisamente consciente do aspecto que não quero ver. Isto significa que tenho que o indicar no meu ser para poder dele me desviar.” (SARTRE, 2012, p. 78-79).

É nesse ponto que as análises sartrianas sobre a má-fé convergem com a crítica ao inconsciente freudiano, ou talvez encontrem aí a própria razão de sua formulação. Isso, em dois sentidos. Primeiro, porque, ao pensar sobre a concepção de censura em Freud, Sartre encontra argumentos para afirmar seu ponto sobre a dualidade na unidade própria ao autoengano; em segundo lugar, pela razão de que ele acaba atribuindo a pressuposição mesma da hipótese do inconsciente freudiano a uma conduta de má-fé, isto é, no sentido de que conceber tal inconsciente pode servir aos fins de mascaramento da liberdade.

Por isso, se a versão sartriana de oposição ao “realismo do inconsciente” ou ao biologismo da psicanálise não é assim tão original, pode-se dizer que o fato de ele ter considerado o inconsciente freudiano como possibilidade de justificativa de má-fé é realmente uma peculiaridade de sua filosofia. Esta consiste na discussão propriamente sartriana das consequências morais e

políticas da hipótese do inconsciente freudiano, que é o fato de que tal hipótese possa servir como fuga da responsabilidade da existência. Dito de outro modo, Sartre não critica somente o biologismo ou o mecanicismo da psicanálise, mas, principalmente, o modo pelo qual essa teoria pode ser utilizada para fins de má-fé, ou seja, como tentativa de legitimar a existência contingente, através de explicações deterministas que desresponsabilizam o sujeito. Ser sujeito, sustenta Sartre (1972, p. 334), “[...] é tão cansativo e, no divã, tudo convida a substituir a responsabilidade angustiante de ser pela sociedade anônima das pulsões.”

Como mencionamos a respeito da contradição intrínseca à psicanálise apontada por Sartre (1995), no *Esboço*, entretanto, o caso não é tão simples. Em *O Ser e o Nada*, ele reconsidera as posições de Freud, na medida em que seja possível sair da “[...] linguagem e [da] mitologia coisista (*chosiste*) da psicanálise” (SARTRE, 2012, p. 87). DesSa vez, o psicanalista existencial acredita encontrar na própria concepção freudiana de *censura* razões que evidenciam a relação compreensiva a si do pré-reflexivo, na medida em que

[...] a censura, a fim de aplicar a sua atividade com discernimento, deve saber o que ela recalca. Se, com efeito, renunciarmos a todas as metáforas representando o recalçamento como um choque de forças cegas, temos então de admitir que a censura tem de *escolher* e, para escolher, se *representar*. (SARTRE, 2012, p. 87).

Sartre (2012) pretende, por conseguinte, através da análise da censura, mostrar que o fenômeno da *má-fé* não presume mais uma cisão entre aquele que engana e aquele que é enganado – “uma mentira sem mentiroso” – mas um autoengano do sujeito por ele mesmo, com a finalidade de fuga da existência contingente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dada a falsa alternativa entre o realismo do inconsciente e o idealismo da consciência, a crítica ao inconsciente psicanalítico não deve, portanto, direcionar para o seu oposto, isto é, para a apologia do domínio de si do sujeito. Sendo a pré-reflexão um campo de invisibilidade, um desconhecimento de si (e não um autoengano, como na má-fé), a translucidez traduz-se paradoxalmente em um sentido de opacidade estranho àquele que estamos habituados a encontrar, no texto sartriano, normalmente atribuído

a uma realidade substancial. Como este último sentido foi bastante utilizado por Sartre, como qualidade de objetos que justamente substancializariam a consciência, devemos enfatizar que *tal opacidade que agora está em jogo diz respeito a um desconhecimento de si pelo sujeito, próprio ao plano pré-reflexivo, que acaba por ultrapassar um possível dualismo entre translucidez e opacidade*.

Com efeito, esse outro sentido de opacidade revela uma união paradoxal entre os dois termos, já que a translucidez, na medida em que é invisibilidade, traz consigo uma opacidade do sujeito na relação a si, no sentido de que nela ele se *desconhece*, o que o caracteriza como sendo “um mistério em plena luz”. A *opacidade espectral* apresentada aqui corresponde então a esse desconhecimento próprio à invisibilidade da díade fantasma pré-reflexiva, em sua diferenciação para com a opacidade, que é sinônimo de substancialidade, e ainda aponta para a possibilidade de ir além do dualismo translucidez/opacidade. Ademais, não é somente essa característica da opacidade como “desconhecimento de si” que contesta tal dualismo. Devemos levar em conta, ainda, em que medida essa dimensão é desde sempre uma *translucidez assombrada* pela facticidade, também em seu movimento de finitude interiorizada que é o “não saber” descrito acima.

Em *Mallarmé*, Sartre (2007) se refere a esse aspecto como a “face sombria” da translucidez. Já em “A Liberdade cartesiana”, a finitude é comparada ao poder de negação, e é ainda pelo nada que Sartre (1989, p. 300) escapa ao Deus de Descartes: “[...] pela minha finitude e pelos meus limites, pela minha face sombria, afasto-me dele.” Finitude interiorizada e facticidade atestam o engajamento do para-si no mundo e fazem da face sombria uma dimensão que assombra constantemente o para-si, atravessando sua translucidez. Por essa razão, pode-se falar em graus de clareza e opacidade na realidade do para-si, o que favorece o trabalho da psicanálise existencial.⁵ Desde o *Esboço*, Sartre (1995) admite que dizer que, para a consciência, ser e aparecer se equivalem não é o mesmo que dizer que suas significações são explícitas, pois “[...] há de fato muitos graus possíveis de condensação e clareza.” (SARTRE, 1995, p. 36).

Em um momento tardio do seu pensamento, como vimos, a obscuridade que habita o para-si é manifestamente tematizada a partir da noção de *vivido (vécu)*, a qual, de alguma forma, substitui a de consciência. Com o emprego

⁵ Essas mesmas análises de luz e sombra podem ser estendidas ao plano reflexivo. A reflexão pura enquanto apreensão pela angústia da característica de invisibilidade da pré-reflexão e a reflexão impura enquanto produtora de sombras que passam também a assombrar o nível translúcido. Esse plano não foi explorado aqui, visto que o objetivo, neste momento, consiste na possibilidade de desconstrução do plano translúcido pré-reflexivo.

dessa noção, Sartre (1976) sai de uma postura de “rejeição do inconsciente”, a fim de mostrar como ele mesmo pensa o que seria um modo “consciente-inconsciente”, termo que anteriormente atestaria a seus olhos uma contradição absurda. Ele descreve, então, o vivido como “[...] um conjunto cuja superfície é totalmente consciente e, sem ser do inconsciente, é escondido”; o que torna possível mostrar, por exemplo, “[...] como Flaubert não se conhece e como ao mesmo tempo se compreende admiravelmente.” (SARTRE, 1976, p. 111).

Curiosa translucidez essa que resulta em tais zonas de opacidade e mesmo num consciente-inconsciente. Parece que estamos diante, não de uma falsa alternativa entre Freud e Descartes, mas de um vasto campo de investigação sobre a relação de Sartre com o inconsciente e, principalmente, sobre suas contribuições interpretadas frequentemente de modo apressado e conclusivo, quando se trata do debate em torno da questão do sujeito na contemporaneidade e suas consequências fundamentais.

ALT, F. Others Unconscious: Deconstructing the Translucidity of the Sartrian Consciousness. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 157-192, Out./Dez., 2021.

Abstract: This article questions the concept of transparency of consciousness in Sartre, while showing other possibilities of thinking “unconscious” modes, other than the Freudian, in his philosophy. By rejecting the psychoanalytical unconscious, at the same time as proposing a philosophy of transparent consciousness, Sartre is often interpreted as the one that assumes and potentializes the problems raised by the heritage of the Cartesian subject in the 20th century. Thus, it is necessary, in the first place, to point out what these problems are and then to question the meaning of transparent consciousness in Sartre, in order to verify whether it in fact entails the most classical consequences of such characteristic. In this movement, it happens that the consciousness itself reveals deconstructive elements due to its “spectral” character, an implicit but present trait in Sartre’s text. Moreover, the investigation still makes it possible to glimpse other unconscious forms - in this case aspects that indicate ignorance and opacity in self-relationship -, finally calling into question such inheritance and its consequences.

Keywords: Unconscious. Transparency. Bad faith. Sartre. Subject.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. **Théorie du sujet**. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- BADIOU, A. **L'aventure de la philosophie française**: Depuis les années 1960. Paris: Lafabrique, 2012.
- CABESTAN, P. L'inconscient structuré comme un langage. Sartre et le primat lacanien du signifiant. **Les Temps Modernes**. Sartre avec Freud. Paris, v. 674-675, n. 3/4, 34-50, jul./out. 2013.
- CABESTAN, P. **Quis-je?** Sartre et la question du sujet. Paris: Hermann, 2015.
- DECOOREBYTER, V. **Sartre face à la phénoménologie**: autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'Ego». Bruxelles: Ousia, 2000.
- DERRIDA, J. La mythologie blanche. *In*: DERRIDA, J. **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, J. **Spectres de Marx**. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, J. **La voix et le phénomène**. Paris: PUF, 2012.
- DESCOMBES, V. **L'inconscient malgré lui**. Paris: Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, M. Conversations ans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir » (entretien avec J. Bauer, 10, octobre 1978). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits 1954-1988**. II (1976-1988). Paris: Gallimard, 2001.
- HOWELLS, C. Sartre and the deconstruction of the subject. *In*: HOWELLS, C. (org). **The Cambridge Companion to Sartre**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2014.
- POLITZER, G. **Critique des fondements de la psychologie**: la psychologie et la psychanalyse. Édition numérique hors-commerce, 2012.
- PONTALIS, J-B. Réponse à Sartre par J.-B. Pontalis. *In*: SARTRE, J-P. **Situations IX**: mélanges. Paris: Gallimard, 1972.
- RICEUR, P. **Philosophie de la volonté**. Tome 1: Le Volontaire et l'Involontaire. Paris: Points, 2009.
- ROMANO, C. La liberté sartrienne, ou le rève d'Adam. *In*: ROMANO, C. **Ilya**. Paris: PUF, 2003.
- SARTRE, J-P. **Situations IX**: mélanges. Paris: Gallimard, 1972.
- SARTRE, J-P. **Situations X**: politique et autobiographie. Paris: Gallimard, 1976.
- SARTRE, J-P. A Liberdade cartesiana. *In*: SARTRE, J-P. **Situations I**: Essais critiques. Paris: Gallimard, 1989.

SARTRE, J.-P. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Hermann, 1995.

SARTRE, J.-P. Une vie pour la philosophie. Entretien avec Jean-Paul Sartre [Entretien avec M. Rybalka]. **Magazine littéraire**. Paris, v. 384, p. 40-46, 2000.

SARTRE, J.-P. Conscience des oiet connaissance de soi. *In*: SARTRE, J.-P. **La transcendance del'Ego et autres textes phénoménologiques** (textes introduits et annotés par V. de Coorebyter). Paris: Vrin, 2003a.

SARTRE, J.-P. La transcendance del'Ego. *In*: SARTRE, J.-P. **La transcendance del'Ego et autres textes phénoménologiques** (textes introduits et annotés par V. De Coorebyter). Paris: Vrin, 2003b.

SARTRE, J.-P. **Mallarmé**. La lucidité et sa face d'ombre. Paris: Gallimard, 2007.

SARTRE, J.-P. **L'Être et le Néant**. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2012.

SARTRE, J.-P. **Qu'est-ce que la subjectivité?** Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013.

TOMÈS, A. La critique sartrienne del'inconscient. **Les Temps Modernes**. Sartre avec Freud. Paris, v. 674-675, n. 3/4, p. 51-67, jul./out. 2013.

TOMÈS, A. Sartre et la critique des fondements de la psychologie: quelques pistes sur les raports de Sartre et de Politzer. **Bulletin d'Analyse Phénoménologique**, 2012. Disponível em: <https://popups.uliege.be:443/1782-2041/index.php?id=525>. Acesso em: 05 jul. 2020.

WORMS, F. Le problème del'inconscient dans le moment del'existence. **Les Temps Modernes**. Sartre avec Freud. Paris, v. 674-675, n. 3/4, p. 04-15, jul./out. 2013.

Recebido: 20/10/2020

Accito: 29/01/2021

COMENTÁRIO A “OUTROS INCONSCIENTES: DESCONSTRUINDO A TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA SARTRIANA”

*Alberto Marcos Onate*¹

Referência do artigo comentado: ALT, F. Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 193-212, 2021.

Destaco, inicialmente, um aspecto positivo e dois aspectos negativos, no âmbito geral da abordagem adotada no artigo de Alt (2021): 1) A assunção, enquanto fio condutor da análise, tanto de maneira explícita quanto implícita, da noção de pré-reflexividade; 2.1) Dispersão de textos sartrianos mencionados e/ou citados, compreendendo de maneira uniforme escritos de momentos díspares do conjunto da obra filosófica do pensador francês; 2.2) Dispersão de intérpretes e/ou filósofos mencionados e/ou citados, abrangendo um leque temático excessivo, em relação ao requerido pelo assunto proposto no artigo.² Trata-se de escolhas expositivas legítimas enquanto tais, mas que, no meu entender, comprometem a profundidade e a fecundidade filosóficas do que é efetivamente relevante e/ou irrelevante, na concepção sartriana de consciência/inconsciência, reflexividade/irreflexividade/pré-reflexividade.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), pós-doutor (2007) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor aposentado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE-PR), Toledo, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9820-1315>. E-mail: am.onate@uol.com.br.

² Aspectos assinalados na avaliação do artigo e desconsiderados pela sua autora.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.15.p213>



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

Em complemento à *análise de sobrevoos* (parafrazeando Merleau-Ponty) desenvolvida no artigo, atendo-me à obra *A transcendência do ego* e à conferência *Consciência de si e conhecimento de si*, bem como à valiosa introdução redigida pelo tradutor do livro e da conferência ao português de Portugal, visando a mostrar que a pré-reflexividade não instaura “outros inconscientes”, como sustenta a articulista, mas constitui um grave contrassenso da filosofia sartriana e da tradição pensante em geral.³

Subintitulada *Esboço de uma descrição fenomenológica, A transcendência do ego*,⁴ pretende evidenciar que “[...] o *ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*.” (SARTRE, 1994b, p. 43). Encetando sua abordagem pelo *eu penso* kantiano, o pensador francês logo se dirige ao exame da noção husserliana de consciência transcendental, entendendo “[...] que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objecto transcendente*”⁵ (SARTRE, 1994b, p. 48), sendo tal consciência desprovida de qualquer egoidade, ao contrário do que defendia o pensador alemão. O principal equívoco husserliano (bem como, *mutatis mutandis*, cartesiano e kantiano) decorreria do privilégio atribuído a “[...] uma operação reflexiva, [...] uma operação de segundo grau” (SARTRE, 1994b, p. 50), na qual a consciência se tornaria objeto de si própria, mediante um ato tético da consciência refletinte (de segundo grau) em relação à consciência irrefletida (de primeiro grau). O resultado dessa dupla operação consciencial é a instauração do *mim* (*moi*), enquanto polo dos estados conscienciais, com seu sucedâneo *eu* (*je*), enquanto polo dos atos conscienciais.

Sartre fornece exemplos dessa consciência irrefletida, a qual, a seu ver, foi obliterada pelo(a)s pensadore(a)s que o antecederam: 1) A absorção na leitura dum texto; 2) A corrida atrás dum veículo de transporte, cujo horário de chegada se descurou; 3) A contemplação dos detalhes dum retrato etc. No contexto do ataque às teorias defensoras duma presença material do *mim* em qualquer consciência, o filósofo francês formula teses que reputo decisivas, no tocante aos conceitos em discussão:

³ Considerando os limites quantitativos estipulados pela revista para um comentário, serei o mais conciso possível.

⁴ Redigida em 1934, durante a permanência de Sartre em Berlim, visando a aprofundar-se no pensamento de Husserl, e publicada inicialmente em francês, na revista *Recherches philosophiques* de 1936-1937.

⁵ Mantenho o vocabulário português de Portugal, por fidelidade ao tradutor.

Mesmo se o inconsciente existe, a quem se poderia fazer crer que ele encerra espontaneidade de forma reflectida? A definição do reflectido não é o ser ele posto por uma consciência? Mas, além disso, como admitir que o reflectido é primeiro em relação ao irreflectido? Sem dúvida, pode conceber-se, em certos casos, que uma consciência apareça imediatamente como reflectida. Mas mesmo então o irreflectido tem prioridade ontológica sobre o reflectido, porque ele não tem de nenhum modo necessidade de ser reflectido para existir e porque a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau. Chegamos, portanto, à seguinte conclusão: a consciência irreflectida deve ser considerada autônoma. É uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser completada. (SARTRE, 1994b, p. 57).

Na conferência *Consciência de si e conhecimento de si*,⁶ o pensador francês reexamina e aprofunda esse âmbito conceitual-argumentativo. O cerne refere-se à possibilidade duma filosofia fundada no *cogito*, seja na versão cartesiana, husserliana, numa conexão ou mudança delas segundo parâmetros mais convincentes, ou, como último recurso, no abandono do *cogito* enquanto ponto de partida filosófico. O encaminhamento sartriano, desdobrado num fecundo campo conceitual e argumentativo, inviável de se recuperar nos limites deste comentário, parece-me bem condensado em certo momento da *Apresentação* da conferência: “4. Apenas o *cogito* pré-reflexivo fundamenta os direitos do *cogito* reflexivo e da reflexão. É a partir dele que se poderá formular o problema ontológico da aparição da consciência reflexiva e o problema lógico dos seus direitos a ser tida como apodíctica.” (SARTRE, 1994c, p. 87).

Após a conferência, na sessão de perguntas, a última delas, e a mais relevante para nossa esfera temática, é posta por Hyppolite: “Será que a reflexão é, tal como o progresso, suscitada pela reflexão não-tética de si?” à qual o conferencista responde:

Não, trata-se de uma mistificação que vem desde a origem, mas no sentido de que a consciência irrefletida produz a consciência reflexiva como recuperação dela mesma. A consciência reflexiva é um esforço de saída e, ao mesmo tempo, de abarcamento da consciência por ela mesma. Ela não o consegue [...] (SARTRE, 1994c, p. 130).

Antes disso, o conferencista já respondera de maneira incisiva à indagação de Salzi, realçando a inutilidade da noção de inconsciente: “Trata-se de uma ilusão dos psicanalistas.” (SARTRE, 1994c, p. 124). De modo breve, esta é a posição sartriana resgatada sem dispersão.

⁶ Proferida em 2 de junho de 1947, na Sociedade Francesa de Filosofia e cuja ata da sessão consta de *Boletim* da referida sociedade.

Como arremate, sumario o essencial da apresentação crítica realizada pelo tradutor dos textos sartrianos, Pedro Alves, cujo título modesto *Irreflectido e reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre*, nos reserva uma análise de grande rigor e alcance. Um dos núcleos do exame crítico por ele desenvolvido concerne à hierarquia sartriana que subordina a reflexividade à irreflexividade ou pré-reflexividade, mediante indagações radicais inspiradas no horizonte fenomenológico husserliano:

Pode o irreflectido ser entendido, à maneira de Sartre, como um nível absolutamente autónomo em relação à reflexão? Pode sequer a reflexão ser apresentada como um *segundo acto* que se vem simplesmente acrescentar à vivência irreflectida? Que é que exprime a verdadeira natureza da consciência: o *facto* de ela ser consciência imediata de objectos ou o *princípio* teleológico de ela tender para uma plena consciência de si? (ALVES, 1994a, p. 20-21).

Entendendo-se a fundo a noção husserliana de intencionalidade, como o faz Alves, ao dizer “[...] nada há na consciência *que não seja* consciência, ela está toda contida na sua relação ao objecto intencional, tudo nela é *acto*, não havendo aí nada semi ou inconsciente [...]” (ALVES, 1994a, p. 18), não se aquiesceria mais de maneira incauta a *outros inconscientes*, quer formulados por Sartre, quer por quaisquer outro(a)s pensadore(a)s.

REFERÊNCIAS

ALT, F. Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana.

Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 193-212, 2021.

ALVES, P. M. S. Irreflectido e reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre. *In:*

SARTRE, J-P. **A transcendência do ego seguida de Consciência de si e conhecimento de si.** Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994a.

SARTRE, J-P. A transcendência do ego. *In:* SARTRE, J-P. **A transcendência do ego**

seguida de Consciência de si e conhecimento de si. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994b.

SARTRE, J-P. Consciência de si e conhecimento de si. *In:* SARTRE, J-P. **A**

transcendência do ego seguida de Consciência de si e conhecimento de si. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994c.

Recebido: 25/3/2021

Accito: 03/4/2021

COMENTÁRIO A
“OUTROS INCONSCIENTES: DESCONSTRUINDO A
TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA SARTRIANA”

Gustavo Fujiwara¹

Referência do artigo comentado: ALT, F. Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 193-212, 2021.

Perscrutar a translucidez da consciência sartriana significa estar às voltas com um “mistério em plena luz” – expressão que Sartre, em *L'être et le néant* (1943), toma de empréstimo do romance de Barrès –, isto é, com o modo pelo qual a consciência (de) si é menos uma identidade a si e mais uma presença a si. O recurso tipográfico (de) é de larga visada filosófica, uma vez que objetiva marcar uma diferença, fundamental, diga-se de passagem, entre *conhecimento* e *existência*. Se, por um lado, a consciência é incessante atividade que aclimata tudo à sua forma intencional “consciência de...”, por outro, tal atividade não poderia vir acompanhada da (auto)posição da consciência, pois isso seria introduzir a dualidade sujeito-objeto no *Cogito* e, desta feita, tropeçar na *ideia ideae* de Espinosa, no “saber, é saber que se sabe”, de Alain ou, se quisermos, em uma remissão *ad infinitum* entre aquele que conhece e aquele que conhece que conhece...

¹ Pós-doutorando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da UFSCar, bolsista FAPESP (2018/13892-0). Atualmente, realiza estágio de pós-doutorado na Université Bordeaux-Montaigne (processo FAPESP 2019/25580-6).  <https://orcid.org/0000-0002-3971-9632>. E-mail: fujiwaragustavo@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.16.p217>



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

Muito grosseiramente, diremos que o para-si (sinônimo ontológico da antífona fenomenológica “toda consciência é consciência de...”) é um “mistério em plena luz” ou um “claro enigma” porque, *fenomenologicamente*, ele é movimento incessante de transcendência para fora de si mesmo, atividade voltada para o mundo e não para si própria. Além disso, mas agora *ontologicamente*, o para-si é si como presença não cognoscente de si, como não identidade a si, na medida em que ele está, enquanto atividade voltada para o mundo, separado de seu ser por um nada.

Doravante, o sujeito sartriano é uma ipseidade que falta de... para...², um ser que não é o que é e é o que não é, “[...] um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.” (SARTRE, 2010a, p. 29). É uma das tantas faturas teóricas dessa conjugação entre intencionalidade fenomenológica e nada ontológico seria a superação da primazia do sujeito cognoscente, na filosofia cartesiana, pois ali o si não seria senão aquele de um agente que “[...] tende a ser concebido como um ‘sujeito desengajado’, isto é, como um espectador para o qual tudo, e nisso compreendido o seu próprio comportamento e a sua própria ação, tende a se tornar um objeto de inspeção.” (DESCOMBES, 2018, p. 182). E essa constatação vai *pari passu* ao que Alt (2021), com *finesse*, propõe clarificar em seu comentário “Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana”.

Ora, a referida *finesse* do artigo de Alt está no modo como ela distende o “mistério em plena luz” sartriano, a não identidade a si da consciência (de) si, até chegar a uma *hantologie* (e cuja fonte de inspiração a autora busca na “ciência da assombração”, tal como proposta por Derrida, em seu *Espectres de Marx* (1993)), que, além de desarmar as críticas de que o sujeito em Sartre, dada a translucidez da consciência, deteria um “domínio de si”, teria suficiente fôlego para “inaugurar” um outro tipo de “inconsciente” assentado na “espectralidade” da “díade fantasma” reflexo-refletidora:

Contrariamente à plenitude do idêntico, a presença a si fantasmática descrita por Sartre significa, na realidade, *escape*, disjunção na relação do sujeito consigo mesmo. Trata-se, portanto, de um modo de existência que possui as características de um *espectro*, que é o elemento que vem perturbar um suposto imanentismo consciente. [...] No que concerne o problema da transparência da consciência, na questão da adequação do

² “A característica da ipseidade, com efeito (*Selbstheit*), é que o homem está sempre do que é por toda espessura do ser que ele não é. Ele se anuncia a si mesmo do outro lado do mundo e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’.” (SARTRE, 2010, p. 52).

sujeito a si, aquilo que Sartre chama de *presença a si* corresponde à estrutura espectral do jogo de reflexos que quebra a contemporaneidade a si própria a uma presença efetiva, visto que é uma presença que também é *ausência* a si. (ALT, 2021, p. 198).

Desse parágrafo, haveria seguramente uma infinidade de consequências teóricas a serem desveladas (algo que o leitor poderá encontrar otimamente, no artigo em comento), mas sublinhemos, dado o espaço de que aqui dispomos, a maneira como essa chave de leitura espectral ou *hantologique* entrega a particularidade de uma filosofia que, embora partindo do *Cogito*, em nada seria – dada a sua “espectralidade” – tributária do que a autora, novamente no encaixe de Derrida, chama de “o círculo do heliotropo” ou a primazia – herdada da filosofia cartesiana – de um sujeito “luminoso”, de um sujeito que seria um si sob a forma da transparência cognoscente de si. Contudo, se, por um lado, estamos de acordo com o fato de que a translucidez da consciência de *L'être et le néant* é “assombrada” por um si idêntico que se dá ao para-si presente sob a forma de um para-si faltante, que seria si mesmo sob a forma da identidade plena (A=A) do ser-em-si, por outro, o “assombramento”, e todas as consequências que dele decorrem (não-identidade a si e desconhecimento de si), não nos parece adequado à conferência que Sartre realiza em meados dos anos 1960, a convite do Instituto Gramsci, *Qu'est-ce que la subjectivité?* (1961), e da qual Alt pinça algumas passagens, com o intuito de descortinar “outros inconscientes”. Senão vejamos, *en passant*.

Como Alt destaca com rigor, a supracitada conferência institui a subjetividade como uma presença a si que está ao mesmo tempo ausente de si, pois supõe, enquanto atividade voltada para o mundo, “[...] uma leve, a mais leve possível, distância sob a forma de um totalidade regida e autorregulada [...]” (SARTRE, 2013, p. 53). Todavia, se, através dessa definição, se pode afirmar que o filósofo não abandonou as “fantasmagóricas” descrições do modo de “ser” da consciência à la *L'être et le néant*, tal afirmação não é senão aparente, uma vez que *Qu'est-ce que la subjectivité?* está intimamente arrimado às reflexões e conceitos expostos por Sartre, no díptico *Questions de méthode* (1957) e *Critique de la Raison dialectique* (1960), reflexões e conceitos desenvolvidos, sobretudo, a partir do aprendizado sartriano de uma dialética que não parece estar presente na *magnum opus* dos anos 1943³. Nessa lida,

³ Sartre, em entrevista a S. de Beauvoir, concorda com a afirmação desta de que não há dialética em *EN*. Segundo ele, somente haverá uma ideia dialética, a partir de seus “cadernos perdidos” postumamente editados sob o título *Cahiers pour une morale*. Sartre: “[...] se olhássemos meus cadernos

se Alt (2021), sempre acertadamente, evoca a (re)definição da consciência como *vivido (vécu)* para, então, indicar que há na consciência sartriana um “inconsciente”, ou seja, um desconhecimento de si da ordem da pré-reflexividade, seria necessário, igualmente, marcar que “[...] esta concepção de vivido é o que marca a minha evolução desde *L'Être et le néant*.” (SARTRE, 1987, p. 112).

Essa evolução, reforçemos a tinta, é fomentada por uma *dialeitização* da vida psíquica⁴ e tributária de um processo de interiorização e (re)exteriorização da *práxis*-projeto, tal como esta é descrita nos textos de 1957 e 1960. De fato, o “[...] o vivido é, simultaneamente, sempre presente a si e ausente de si” (SARTRE, 1987, p. 112), porém, essa simultaneidade não soa ser mais “espectral”, mas, sim, uma verdadeira *antinomia dialética* que instituirá a subjetividade como presença/translucidez *posta* e, ao mesmo tempo, como ausência/obscuridade *pressuposta*. E, nesse terreno arado pela dialética, aquilo que é *posto* (a presença a si do vivido) exige o *pressuposto* negado (a ausência a si do vivido), de modo que, uma vez posta a presença translúcida de si, esta somente poderá ser dada pressupondo-se uma opacidade (ausência de si) que interdita a plena visão da profundidade do vivido. Se quisermos, uma vez posta a presença translúcida do vivido, sua demonstração deve ser negada, pois pressupõe sua indemonstrabilidade (ausência, opacidade e obscuridade a si) à maneira da Razão analítica, isto é, por uma razão cuja *démarche* estabelece relações em exterioridade, permanecendo assim exterior ao objeto considerado.

E será bem em uma perspectiva antinômica dialética e não mais metafísico-espectral que a crítica sartriana da psicanálise freudiana será compreendida enquanto uma teoria do fato psíquico teleológico e mecânico, um pensamento sincrético e não dialético, portanto, um pensamento desprovido de antinomia/contradição, de supressão (*Aufhebung*) e de interservação. Para aclarar uma tal crítica, Sartre se reporta à ideia psicanalítica de condensação e de complexo: a primeira seria um conceito ambivalente, designando tanto “[...] um fenômeno de associação, como aqueles que descreviam os filósofos

– e infelizmente nós não os temos mais –, veríamos o quanto a dialética deslizava (*glissait*) no que eu escrevia.”; Beauvoir: “Todavia, em *L'Être et le néant* não há nada de dialética”; Sartre: “Justamente. Eu passei de *L'Être et le néant* a uma ideia dialética.” (SARTRE *apud* BEAUVOIR, 2015, p. 248-249).

⁴ “O que chamo de vivido é precisamente o conjunto do *processo dialético* da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco para si mesmo por se tratar de uma constante totalização, e uma totalização que não pode estar consciente do que ela é. Podemos estar conscientes, com efeito, de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência.” (SARTRE, 1987, p. 111, grifo nosso).

e psicólogos ingleses dos séculos XVIII e XIX.” (SARTRE, 1987, p. 105). Já a ideia de complexo, lastreada ao causalismo e ao finalismo mecanicista, é compreendida pelo filósofo como uma *interpenetração sem contradição*: o complexo de Édipo, por exemplo, é utilizado pelos psicanalistas de forma “maleável”, pois os fatos psíquicos são ali organizados “[...] para encontrar não importa o que, tanto a fixação à mãe, o amor pela mãe, quanto o ódio pela mãe [...]. Dito de outra maneira, podemos tirar tudo do complexo de Édipo, pois ele não é *estruturado*.” (SARTRE, 1987, p. 106).

Nesse sentido, o psicanalista pode formular uma miríade de hipóteses que se contradizem entre si, pois o movimento dos vividos é de interpenetração: “[...] um fenômeno pode ter tal significação, mas seu contrário pode também significar a mesma coisa” (SARTRE, 1987, p. 107), ou seja, o complexo de Édipo pode significar, ao mesmo tempo (mas um “ao mesmo tempo” não dialético, quer dizer, sem uma antinomia dialética), tanto o amor quanto o ódio ou a fixação pela mãe. Em uma lógica dialética, ao contrário do sincretismo psicanalítico,

[...] os fenômenos decorrem uns dos outros dialeticamente: há diferentes configurações da realidade dialética, e cada uma dessas configurações está rigorosamente condicionada pela precedente que ela integra e ultrapassa ao mesmo tempo. É precisamente essa ultrapassagem que é irredutível: jamais podemos reduzir uma configuração àquela que a precede. (SARTRE, 1987, p. 107-108).

Assim, nessa lógica dialética que estrutura a vida psíquica, cada fenômeno deverá ser concebido na perspectiva de uma cadeia dialética de supressão (ultrapassagem/negação & conservação) enquanto totalização (destotalizada) em curso, o que indica, portanto, que as partes – cada fenômeno ou configuração – integram *irredutivelmente* um todo estruturado. Logo, não se trata de refutar os complexos, mas, sim, de estruturá-los dialeticamente como fenômenos que se conservam (em sua irredutibilidade) e são ultrapassados ao mesmo tempo, contudo, um ao mesmo tempo da ordem dialética da intersubjetividade, do posto/pressuposto e da supressão.⁵

Last but not least: se a espectralidade de *L'être et le néant* marca, *de direito*, o não alinhamento de Sartre ao cartesianismo ou ao tal “círculo do heliotropo”,

⁵ Como o desenvolvimento deste ponto exigiria de nós muito mais do que apenas um singelo comentário, sugerimos as passagens de *Qu'est-ce que la subjectivité?* nas quais Sartre mobiliza o exemplo de seu amigo Paul, para demonstrar a ultrapassagem-conservação do vivido, isto é, seu movimento dialético.

de fato, Sartre não teria escapado totalmente ao *Cogito* de Descartes, já que, como nos adverte Descombes, há uma “versão latina” e uma “versão francesa” das *Meditações Metafísicas* (1961):

[...] o texto em latim parece bem definir o ato cognitivo como o exercício de uma das faculdades do espírito: compreender, é pensar, imaginar, é pensar, sentir, é pensar, etc. Todos esses atos são cognitivos porque são todos cognitivos *por eles mesmos*. Em contrapartida, o texto francês define o ato cognitivo como um ato que não pode deixar de ser percebido pelo sujeito. De acordo com esta explicação, haveria, portanto, dois atos em causa: o ato cogitativo (“intelectual”) que é objeto de consciência e um segundo ato cogitativo que consiste na percepção ou a consciência do primeiro ato. Compreender, querer, imaginar, sentir, etc., são atos de pensamento porque eu não posso querer, imaginar, etc., sem tomar conhecimento ou consciência (“pensar”) que eu o realizo. (DESCOMBES, 2018, p. 189).

A “teoria francesa”, à medida que postula que um ato cogitativo deve ser definido como ato que não pode ser produzido, sem que haja consciência desse ato, cai forçosamente numa regressão ao infinito: se eu sei que compreendo cada vez que eu compreendo é porque eu compreendo que compreendo e assim sucessivamente... Já a “teoria latina”, por sua vez, evita uma tal regressão, ao definir o ato cogitativo como um ato de consciência:

A definição de um ato cogitativo se apresenta agora assim: “Se eu Ψ , então eu estou consciente (de algo), ou eu percebo (um objeto), ou eu penso (algo) sob o modo de Ψ ”. Um ato cogitativo é um ato pelo qual eu estou imediatamente consciente de algo. Dito de outra maneira, há uma presença (mental ou intencional) do conteúdo de meu pensamento [...]. Por exemplo, se eu vejo uma luz, a teoria “latina” não dirá, como a teoria “francesa”, que minha visão é sempre consciente, sempre unida a uma experiência de ver, o que implicaria que há de um lado o ato de ver e de outro o ato de perceber que eu vejo. Ver, é agora pensar ou estar consciente de algo sob o modo visual. A teoria “latina” dirá que minha visão é uma consciência visual de luz, ou uma experiência visual de luz, que ela é uma maneira de estar consciente de algo [...]. Minha consciência é uma maneira de estar presente de modo “estático” ou por uma “transcendência” de si ao objeto (intencional). (DESCOMBES, 2018, p. 191-192).

Por acaso também em Sartre não encontraríamos algo muito próximo dessa “teoria latina”, quando, por exemplo, ele afirma, para consolidar a díade fantasma, que o sofrimento não é senão consciência (de) sofrer, afinal, “[...] o sofrimento que *eu* sinto [...] escapa como sofrimento rumo à consciência de

sofrer. Eu nunca posso ser *surpreendido* por ele, porque o sofrimento só é na medida exata em que o experimento” (SARTRE, 2010, p. 128)? Pois bem, se o filósofo parece adotar, como afirma Descombes (2018, p. 526), a “teoria latina” da *coïtatio*, embora a dotando de uma “espectralidade” que supostamente interditaria qualquer identidade – “[...] a definição do “sujeito” como para-si é desenvolvida como uma crítica à identidade” (ALT, 2021, p. 198) –, deixemos a seguinte questão em aberto: como um para-si que jamais pode *ser* algo senão sob a forma de não sê-lo ou “sê-lo” apenas “em representação” (quanto a esse ponto, lembremos do já clássico garçom de café de *L'être et le néant*) pode, ao mesmo tempo, “ser” sempre (ainda que fuja disso recorrendo à má-fé) totalmente responsável por cada um de seus atos/atitudes?

Ora, se o para-si é “[...] ‘consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto” (SARTRE, 2010, p. 598), de modo que “[...] o que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar” (SARTRE, 2010, p. 598), a não-identidade própria a esse nada de ser que falta de... para... não seria dirimida, e isso apesar do esforço do filósofo em “enraizar” a consciência em um mundo fáctico e contingente, por uma liberdade incondicional de escolhas (igualmente incondicionais)? Reforcemos o quiproquó: ao mesmo tempo que

[...] a espectralidade vem finalmente colocar em questão o significado da translucidez como sendo equivalente à identidade do sujeito, à possibilidade de um “domínio de si” e a afirmação de uma subjetividade pura”. (ALT, 2021, p. 9),

lemos, nessa mesma obra que postula uma tal “espectralidade”, que, se o “garçom de café” (aqui entre aspas, porque ele “é” garçom-de-café-sob-o-modo-de-não-sê-lo) se levanta todos os dias às cinco horas da manhã para ir trabalhar, ao invés de permanecer deitado, tal atitude não é ontologicamente tributária de nenhuma exterioridade, entretanto, de uma livre escolha incondicional, afinal, a liberdade se caracteriza “[...] pela existência desse *nada* (*rien*) que se insinua entre os motivos e o ato. Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos”, mas, continua o filósofo, “[...] ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é condição de minha liberdade.” (SARTRE, 2010a, p. 69). O motivo, algo que equivaleria a uma subordinação exterior, apenas poderá aparecer como consciência *de* motivo,

[...] e pelo fato de só poder surgir como aparição, o motivo se constitui a si mesmo como ineficaz, [...] pertence sempre à subjetividade e é apreendido como *meu*, mas, por natureza, ele é transcendência na imanência, e a consciência lhe escapa pelo fato mesmo de designá-lo, pois cabe à consciência, neste momento, conferir-lhe sua significação e importância. (SARTRE, 2010a, p. 69).

Esse excerto, somado ao que expusemos (ainda que de sobrevoos), não vem corroborar um “domínio de si” sob a forma de um si idêntico a si? Afinal, para que o garçom “se faça” ir trabalhar ou “se constranja” a si mesmo a ir trabalhar (sendo esta a tese que recobre a liberdade incondicional de *L'être et le néant*), é necessário que haja, por parte do sujeito, uma relação de subordinação de *si a si*...

Talvez tenhamos ido longe demais com este comentário, mas nosso entusiasmo é tributário da originalidade com a qual Alt instiga o leitor a (re) pensar o *corpus* filosófico de Sartre, para além do óbvio e do já dito. E, apesar de termos proposto aqui um contraponto à interpretação original da autora, uma coisa permanece indubitável e clara: com o presente artigo de Fernanda, os estudiosos têm em mãos um dos melhores comentários já escritos em língua portuguesa acerca da filosofia sartriana.

REFERÊNCIAS

ALT, F. Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 193-212, 2021.

BEAUVOIR, Simone de. **La Cérémonie des adieux, suivi d'Entretiens avec Jean Paul-Sartre**. Paris: Gallimard, 2015. (Folio).

DESCOMBES, Vincent. **Le complément de sujet**. Enquête sur le fait d'agir de soi-même. Paris: Éditions Gallimard, 2018. (Tel).

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, IX**. Mélanges. Paris: Gallimard, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant** – Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2010. (Tel).

SARTRE, Jean-Paul. **Qu'est-ce que la subjectivité?** Édition établie et préfacée par Michel Kail & Raoul Kirchmayr. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013.

Recebido: 24/3/2021

Aceito: 27/3/2021

COMENTÁRIO A
 “OUTROS INCONSCIENTES: DESCONSTRUINDO A
 TRANSLUCIDEZ DA CONSCIÊNCIA SARTRIANA”: O
 ESTRANHO QUE VIVE EM MIM: LUCIDEZ E CONSCIÊNCIA
 TRANSLÚCIDA EM SARTRE

*Luciano Donizetti da Silva*¹

Referência do artigo comentado: ALT, F. Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 193-212, 2021.

Uma das coisas mais atraentes na vasta obra sartriana é saber que *o homem é livre*; alegria do neófito em filosofia quando, depois de submeter-se à sisudez de Aristóteles a Kant, ou desgastantes malabarismos medievais e modernos sobre Alma ou Sujeito, ele encontra Sartre: *ser homem é ser liberdade*. Não há Deus, nem Natureza ou Lei, Dialética ou *Mão Invisível*... há liberdade, e dela toda ética; são os homens e mulheres que escolhem seu ser, e aquilo que *são no mundo* faz com que *o mundo seja* como é. Sob efeito da idealização da liberdade, futuros filósofos descobrem que ser livre exige responsabilidade em igual medida. Fiando-se em Husserl e sua *intencionalidade*, Sartre fez da consciência *movimento de si a si*; todavia, descrente de toda *Epoché*, ele situa essa consciência-fluxo no mundo, em *situação* (noção emprestada de Heidegger).

¹ Professor de Filosofia Contemporânea no Departamento de Filosofia e na Pós-Graduação em Filosofia no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora (ICH-UFJF), Juiz de Fora, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0584-7377>. E-mail: donizetti.silva@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.17.p225>



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

Foi a partir de indagações fenomenológicas que Sartre erigiu sua ontologia: homem-no-mundo revela-se Ser-para-si, essa espantosa interioridade *virada às avessas*. Ser homem é manter-se movimento de si a si *passando pelo mundo*; ou, porque é livre, ele encarna a liberdade (escolhe), mas ele é também suas escolhas pregressas reificadas pelo olhar do *outro* – livre, ele escolheu e *deverá ainda* escolher. O Ego *habita o mundo*, e queiramos ou não, somos aquilo que o olhar de outrem revela: sou meu passado *ao modo de não mais o ser*, visto que a consciência é *movimento* que se unifica por seu fluxo.

Essa característica única de ser-para-si, a qual é seu passado como *tendo-o sido* e é seu futuro *não o sendo ainda* (projeto), espanta muitos daqueles que, de início, se interessaram pela filosofia da liberdade. De fato, tem-se um duplo desafio: o que somos advém do *mundo*, já repleto de sentidos próprios elaborados por outros *homens* que nos antecederam, o que parece anular a liberdade (passado) e, ao mesmo tempo, é exigido escolher-nos e escolher o mundo, perpétua e livremente (futuro). Ora, a consciência é sim translucidez, que, para Sartre, somente pode se realizar, caso ela *seja afetada de* opacidade (*presença ao mundo, outro*); e, nesse campo, é preciso lidar com o passado, o corpo, a facticidade, a subjetividade... enfim, a *travessia da sala escura* ou a infância, porta *única* pela qual todo homem ou mulher pode adentrar o mundo; e o mundo (e isso não é retórica) *também é* (e somente poderia ser) humano.

É nesse ambiente que aparece o intrincado problema da translucidez da consciência, desenvolvido em *Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana*. E não apenas hoje, mas desde muito, é lícito perguntar, como faz (ALT, 2021, p. 194): afinal, “[...] o ser humano se conhece ou não? Domina ou não suas próprias ações? Há desejos que, de profundos, estariam além das escolhas voluntárias?”

Sartre era homem de seu tempo, mas hoje, como antes, não parece lícito, ou lúcido, negar aquilo que a *verdade fenomênica* revela: algo em nós remete ao que poderia ser chamado inconsciente, subconsciente ou pré-consciente; *todo homem foi criança*, donde, para além da existência *clara e distinta*, há muita obscuridade em ser-para-si – mesmo que a consciência seja translúcida. Notam-se duas apreensões de homem: aquele aqui agora, encarnado, e *o homem*, essa entidade que paira desde sempre sobre todas as existências; no primeiro caso, que parece o adequado à fenomenologia, estar aqui exige *ter sido* criança. A dicotomia *homem* e *eu-homem* repete, em instâncias distintas, a mesma dificuldade da escolha original: *sou meu passado, à maneira de não mais*

sê-lo, e somente posso ser agora, porque *fui* esse passado que *ainda sou*; a isso é preciso adicionar o agravante de que a consciência não pode ser acrescida ao homem: ou ele é consciência ou jamais *será* (consciência não é adendo, conf. crítica de Sartre a Heidegger).

Assim a criança *é*, e somente poderia ser, *consciência*? Sim, ao que parece, o que inaugura o ambiente da *escolha de ser* (escolha consciente, porém, não sabida), o lugar próprio da pré-reflexão. Aquilo que a criança foi, e que permanece no adulto, é ainda consciência e leva consigo tudo que esse para-si *era*, mesmo que ele *não saiba*; ou melhor, ele pode sim vir a saber, mas terá em seu apoio somente aquilo que outros (adultos) puderem relatar, somado a poucas memórias e, a depender da idade, *nada*. A investigação sobre Flaubert, em sua parcela *regressiva*, vai até o momento mais originário possível, até a *genitrix* do poeta, e o que se encontra até ali é ainda Gustave; fiel à fenomenologia, Sartre admite o não sabido de todos nós. E *lúcido*, compreende que não há nada *fora* da consciência.

Assim, Sartre aposta no ser-consciente ainda que não-sabido? A sala é *escura*, mas é preciso atravessá-la para *ser homem*, não custa lembrar. E a ontologia volta à baila: sem recorrer a *purificações* ou *reduções*, obsessão de filosofias idealistas, Sartre nomeia *acontecimento absoluto* esse aparecimento do nada no seio do ser, que traz o ser ao mundo pela presença negativa do para-si (*Ek-sistere*); em termos ônticos, é demandada *reflexão* (saber), para que a criança seja aceita no mundo adulto (como se a idade da razão fosse debute). Contudo, não importando o quilate intelectual, Freud ou Flaubert, evidencia-se necessariamente seu ter-sido-criança; e erro e ilusão espreitam a pureza do apriorismo. Melhor revisitar aquele ser-*ausência* do sujeito transcendental, aprisionado num mundo de verdades que exige *negar a infância*?

No entanto, se assim for, como lidar com o fato de que homens não nascem com cartola nem com carteira de trabalho? A consciência intencional, translúcida, parece carecer de lucidez, não quando se engana ou não sabe, mas quando se pretende *independente* daquela carcaça (corpo-vivido), unicamente de onde ela pode voltar-se para si mesma. Então, translucidez aqui não exige *identidade*, porque o ser-homem (refletir) se faz *desde esse outro* que ele *foi* e *daquele outro* que ele *será*; acrescenta-se a isso a contingência do Ser e tem-se, além do não-saber de si, a ilusão de alguma sorte de *domínio de si*. Ou seja, a translucidez da consciência não demanda negar o acontecimento absoluto: a quimera da subjetividade pura se esvai, bastando para isso lembrar o tautológico de nossa finitude (nós nascemos!); ser-consciência de ponta a

ponta não significa saber-se na mesma medida, o que bem mostra a psicanálise existencial.

Para Sartre, *ser* consciência intencional é algo bem diferente daquelas noções de *pura subjetividade*, as quais dariam razão a reprimendas à filosofia da liberdade como *não encarnada* ou *de sobrevoos* (conforme discute o artigo). E que isso possa ser identificado num momento específico da obra de Sartre (*ele passou a admitir explicitamente que a consciência envolve opacidade*) reforça ainda mais a posição *mundana* (situada, efetiva, ainda que implícita), na qual a consciência é sim intencional e, portanto, aquele *sopro... explosão em direção a*, que nasce (brota, revela-se) de um corpo no mundo, de olhos e mãos e sentimentos e tudo mais que cada homem e mulher revela *sendo*; homem livre, sim, mas que se recusa a permanecer de má-fé, quando *passa da reflexão impura à reflexão pura*. E reconhece, antes de toda reflexão, que foi criança consciente, que foi incapaz de memorizar, analisar e julgar tudo o que, de certo modo, ainda *é*; homem livre que não renega seu passado, visto agora saber que não seria sem ele. É assim que a subjetividade pode ser pensada como *escape* (características de um *espectro*): *ela escapa de si mesma ou do mundo...*

Outra vez o outro, aquele mesmo que me destrona de meu reinado, é o único capaz de me trazer ao mundo: sou *homem através de outros homens*, e somente um ato de má-fé poderia negar esse fato fenomenológico. A consciência permanece consciência *translúcida*, sendo que a lucidez exige admitir que também somos carne *de ponta a ponta*: ser-no-mundo é ser habitado por um estranho que, no fundo, somos nós mesmos, sem o saber.

REFERÊNCIAS

ALT, F. Outros inconscientes: desconstruindo a translucidez da consciência sartriana. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 193-212, 2021.

Recebido: 12/3/2021

Aceito: 15/3/2021

NIETZSCHE'S EARLY CONCEPT OF CULTURE

Jihun Jeong¹

Abstract: The aim of this paper is to analyze and elucidate Nietzsche's early definition of culture in *Untimely Meditations*. In Nietzsche's early work the concept of culture refers to a shared world, and his idea of culture is concerned with the question of how the shared world is formed. I argue that in his early ideas in relation to this question, Nietzsche believes language and art are significant as the basis for a shared world, and this is reflected in his definition of culture as 'unity of artistic style in all the expressions of the life of a people'. It is my argument that language is the common basis for a shared world of a people, and art is what shapes the shared world, giving it form or style, and making it richer.

Keywords: Nietzsche. Culture. Unity. Style. Art.

INTRODUCTION: THE TENSION IN NIETZSCHE'S UNDERSTANDING OF CULTURE

Undoubtedly culture is one of Nietzsche's main concerns. In an early note, he says "My task: *to comprehend the inner coherence and the necessity of every true culture.*" (KSA 7: 19[33]).² This concern for culture is not confined to the early period. In the so-called positivist middle period, he calls for "[...] a knowledge of the conditions of culture exceeding all previous degrees of

¹ Department of Integrative Studies (Humanities), Gachon University, Seongnam – South Korea.

 <https://orcid.org/0000-0002-6688-6604>. E-mail: phillm37@gmail.com.

² I cite Nietzsche's works using and often revising the existing translations according to Nietzsche's German text. Other translations of Nietzsche's notes are my own. For quotations from Nietzsche, the following abbreviations are used. "BGE" for *Beyond Good and Evil*, "BT" for *The Birth of Tragedy*, "D" for *Daybreak*, "EH" for *Ecce Homo*, "HH" for *Human, All Too Human*, "KSA" for *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, "TL" for "On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense", "UM" for *Untimely Meditations*, and "Z" for *Thus Spoke Zarathustra*. References to Nietzsche's writings are to section and aphorism numbers. When KSA is cited, references provide the volume number followed by the fragment number (e.g. KSA 7: 8[9] refers to volume 7, fragment 8[9]).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.18.p229>



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

such knowledge” as “[...] the enormous task for the great spirits of the next century.” (HH I 25). Nietzsche never abandoned this question of culture: in a note in 1887, he simply writes “[...] the *culture-complex* as *my* foremost interest.” (KSA 12: 10[28]).

However, there is disagreement as to what Nietzsche’s specific focus is concerning the broader topic of culture. Although most will agree that his interest in culture is that of a diagnostician, some argue that his main concern is not culture in itself but great individuals who can create cultural work, hence, as Leiter (2002, p. 290) remarks, “[...] what matters are *great* human beings.” In this understanding, most people have nothing to do with culture and the vast majority are to sacrifice themselves for a few individuals (DETWILER, 1990, ch. 5).³ In brief, many understand that “Nietzsche was an elitist, and throughout his work culture is regarded as the domain of the few.” (JURIST, 2000, p. 52).

There is a grain of truth in this kind of understanding. In a sense Nietzsche takes an elitist stance as he presents the proposition: “Humanity should work ceaselessly toward producing great individuals.” (UM III: 6). However, when we look into the text, we can see Nietzsche’s emphasis on unity regarding culture, which is at odds with such an individualist and elitist reading in that this unity does not simply mean individual works of art.

This emphasis on unity is found throughout Nietzsche’s work, but most prominently in relation to culture in his early period. Nietzsche gives his famous definition of culture in *Untimely Meditations*: “Culture is, above all, unity of artistic style in all the expressions of the life of a people.” (UM I: 1; II: 4).⁴ In this definition, culture is not understood simply as “the domain of the few”; it is not made up of pieces of art produced by an exceptional few. It is unity of style, established and manifested throughout the life of a people as a whole. This aspect seems to be at odds with the other, which creates a tension between Nietzsche’s emphasis on great individuals and his apparent understanding of culture as unity.

In relation to this tension evident in Nietzsche’s early period, Church contrasts the two concepts of culture that he claims Nietzsche adheres to. One is “national culture”, in which “the few and the many collaborate and compete

³ Apel (1999) shares a similar view. In the similar vein, Hurka (2007) reads Nietzsche as a perfectionist from a perspective of a maximax principle that requires people to devote their energy to a select few to produce the greatest perfection.

⁴ This view is already implied in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (KSA 1: p. 812).

for their common end” (which Church maintains is freedom or “human self-determination”), and the other is “cosmopolitan culture” in which the few “transcend the many and establish a cosmopolitan community” beyond “social conventions and needs” (CHURCH, 2015, p. 146). Although there is tension between these two understandings of culture, “[...] what unifies them is the notion of merit.” (CHURCH, 2015, p. 8). In this respect, he argues that “[...] the two concepts of culture share a fundamental aim, namely, the establishment of a standard of excellence.” (CHURCH, 2015, p. 169). This culture, in Church’s view, is not about “any particular identity, any arbitrary set of beliefs, practices, or values” but cultural exemplars.⁵

Although we agree that great individuals are important, Church’s claim that the “[...] unity of culture consists in the common memory of a culture’s exemplars” and “[...] a people can have diverse beliefs, practices, and values and still be unified by their best exemplars” (CHURCH, 2015, p. 249) is questionable when considering Nietzsche’s emphasis on myth in bringing unity of culture and giving meaning to life in *Birth of Tragedy* (see GEMES; SYKES, 2015) and his definition of culture in *Untimely Meditations* that draws attention to the shared style of life, or lifestyle, of a people. German people revering Goethe, so to speak, does not make a unity of German culture if their lives are fragmented with different cultural practices.

There has to be a shared basis for a cultural unity, other than reverence for the exemplars. The higher type is significant in forming a shared basis, as the great individual is one who shapes people’s affective interpretation of the world. This shared basis is certainly what gives rise to a cultural unity. We can also find the early development of Nietzsche’s idea of a shared basis for a cultural unity in his early notion of culture. In fact, he develops his idea of culture in a most prominent way in the period of *Untimely Meditations*. In the following sections, I will clarify the early concept of culture, analysing in particular the definition of culture itself, which has often been mentioned in Nietzsche studies but has not been thoroughly analysed.

1 EARLY CONCEPT OF CULTURE: LANGUAGE

Let us look again at Nietzsche’s definition of culture. “Culture is, above all, unity of artistic style in all the expressions of the life of a people.” (UM I:

⁵ For the egalitarian understanding of the exemplar, see Conant (2001). For the nuanced reading of *Schopenhauer as Educator* in relation to the elitist-egalitarian debate, see Rowthorn (2017).

1; II: 4).⁶ In opposition to “true culture” that “[...] presupposes unity of style” (UM I: 2), he considers contemporary German culture a mishmash of styles and disunity between inner and outer. However, he does not fully expound the definition itself, and it does not seem his discussion in *UM* always centres on this definition. I believe we can gain an insight into what he means by this definition when looking into his discussion of culture in the Nachlass from the same period.

What is crucial in the definition of culture is “unity” [*Einheit*]. In early texts Nietzsche praises the Greek culture for its ability to build cultural unity based on myths; he understood that “[...] without myth every culture forfeits its healthy, creative, natural force: only a horizon surrounded with myths completes a whole cultural movement to the unity.” (BT 23). Therefore, unity is at the heart of culture; in a word, “Culture [is] a unity” (KSA 7: 19[221]).

The unity in this definition of culture has two facets. First, where the unity resides is in all the life-expressions of a people. Second, it is not just unity but specifically “artistic unity.” Thus, a culture means that first there is a people established and it manifests a unified style, which is related to an artistic world. To understand this better we should consider Greek culture because what Nietzsche refers to for this idea of culture is, especially in the early period, ancient Greece. Regarding this, he writes in a note: “The solid point around which the Greek people crystallises is its language./The solid point on which its culture crystallises is Homer” (KSA 7: 19[278]).

Regarding the first point, language is essential for a people to be established. A people should not be a mere collection of individuals, but as a matter of course they should form a certain unity. Politics cannot make a genuine unity out of people, but only “[...] a visible mechanical unity” with “[...] government apparatus” and “military pomp” (KSA 7: 7[122]), which have nothing to do with culture. So Nietzsche asks, “Where does the *unity* of a *people* rest?” He answers “[...] inwardly, language and customs.” (KSA 7: 19[308]). But above all, language is core. As to the origin and function of language, Nietzsche understands it developed for communication [*Mittheilung*]. Through language each person comes to share and take part in “the common” with others. He later also understands that “consciousness,” whose development goes hand in hand with “the development of language” as “signs of communication,” “[...] actually belongs not to the individual

⁶ In this definition we may find some influence Nietzsche might receive from Burckhardt who uses “unity of style” as an evaluative principle regarding culture (SIGURDSON, 2004, p. 114).

existence of man but rather to the community-nature and herd-nature in him.” (GS 354). Humans cannot just share their inner individual experience in itself without any medium through which to share it. Language is the base for shared experience because it translates individual experience in a common horizon.⁷ Therefore, “[a]s a sharing, language works to make people have ‘equal’ experiences (wants and feelings), to bring them into a ‘common’ stance or view.” (RICHARDSON, 2015, p. 217).

Although Nietzsche has a mixed view on “the common” (RICHARDSON, 2015), the important aspect is that language allows the common basis on which humans can communicate with and understand each other, accordingly to form a people. In this vein, “[...] to understand one another [...] we must also use the same words for the same species of inner experiences, we must ultimately have our experience *in common*.” With this shared basis, “[...] when human beings have lived for a long time under similar conditions [...], then something *emerges* that ‘understands itself,’ a people.” (BGE 268). This shared experience is the foundation of the unity of a people.⁸

Furthermore, language as “metaphor” (TL, KSA 1: p. 879) is not designed to reveal things in themselves: it only shows the way in which we see and understand the world. In this respect, to share language means to share the way to see things; to construct a world in which we take part together even though this may be an illusion. From this comes the basis of unity: “The significance of language for the development of culture lies in the fact that in language human beings set up a world of their own beside the other one.” (HH I 11). Nietzsche also writes, “[the] first stage of culture: the belief in language, as continuous metaphorical designation.” (KSA 7: 19[329]).

⁷ In a sense, similar to Wittgenstein’s view, “[...] it makes no sense to refer to ‘the world of experience’ as other to the ‘world of language’.” (RAYMAN, 2008, p. 164).

⁸ It may be said that the use of Nietzsche’s middle and late period works, such as *HH* and *BGE*, as in this paragraph, can be problematic because this article is about his *early* concept of culture. However, his idea of language is not completely different and inconsistent for each period in every aspect. While Nietzsche is critical of conceptual language in the early period, he basically understands that language developed for the need of communication and understanding (UM IV: 5), which is his consistent view also in later periods. In this regard, language is concerned with commonness. Nietzsche deems language at the time as operating only by convention, which results in the failure of being the real medium of communication. Thus he presents music and art as “another kind of language” (UM IV: 5) that has “[...] the ability to communicate to others what one has experienced.” (UM IV: 9). In this respect, I focus on language in terms of the basis or creation of commonness.

In brief, to be a people as “something that understands itself,” a group of people who understand one another, humans have to enter a stage of agreement. What makes them enter this stage is language, which allows the shared experience and the shared world. In this respect, to share language is to share life. As Wittgenstein (2009, p. 94) suggests, “[...] it is in their *language* that human beings agree. This is agreement [Übereinstimmung] not in opinions, but rather in form of life.” However, this is not enough in itself to form culture. To have a culture, a people has to have “artistic unity” in its life as a whole. Regarding this, as mentioned above, Nietzsche sees “Homer” as the “[...] point on which [Greek] culture crystallises” (KSA 7: 19[278]); in other words, the “[s]econd stage of culture: unity and coherence of the world of metaphor, based on Homer.” (KSA 7: 19[329]). In the light of this, we can ask: in what sense was Greek culture born in Homer’s horizon?

2 EARLY CONCEPT OF CULTURE: ARTISTIC STYLE

What is prominent about the Greek culture is that a poet was first called for, prior to a prophet or philosopher. Unlike other places with advanced culture, such as ancient China, India, and Israel, poetry emerged in Greece before philosophical wisdom or religious faith was expressed in language. This is evidence of the aesthetic spirit of the Greek people. In Greece, poetry was not a mere tool for conveying philosophical thought or religious conviction; rather, it was their own way to understand the world and the way to express their life. Of course, Greek art was also related to religion or philosophy, but it never sacrificed its artistic or aesthetic aspects for religious content.⁹ Hölderlin had an insight into this when he wrote, “Poetry [...] is the beginning and the end of philosophical knowledge. Like Minerva from the head of Jupiter, philosophy springs from the poetry of an eternal, divine state of being.” (HÖLDERLIN, 1990, p. 66).

With regard to Greek culture and philosophy before Socrates, Nietzsche also appreciates its “aesthetic value,” saying “[...] the inadequately proven philosophy of Heraclitus has far more artistic value than all the propositions of Aristotle.” (KSA 7: 19[76]). Such aesthetic value refers to the expression of philosophy rooted in the Greek artistic ground; “[...] the great ancient philosophers belong to *general Hellenic life*.” (KSA 7: 19[28]). Although

⁹ Snell (1953, ch. 2) points out that the essence of Greek religion and Homeric gods is wonder at and admiration for beauty, not fear of the unknown or reverence for morality.

philosophy represents “[...] the *isolated* elements of art,” “[t]he content of art and of ancient philosophy is identical.” (KSA 7: 19[41]). When Hegel (1986, p. 176) said “The stage of Greek consciousness is the stage of beauty,” he saw the Greek as inchoate, but Nietzsche endowed this stage of beauty with much more value since, in this stage, he recognises great culture in the artistic or aesthetic horizon.

The horizon in which the Greek culture developed was Homer. It is not difficult to see Homer's great status in terms of Greek culture. In *Symposium* by the Greek historian Xenophon, Niceratus said that “My father was anxious to see me develop into a good man [...] and as a means to this end he compelled me to memorise all of Homer; and so even now I can repeat the whole *Iliad* and the *Odyssey* by heart.” (XENOPHON, 1979, Ch.3, S.5). Homer with *Iliad* and *Odyssey* was the only teacher of Greeks until the sophists appeared in 5 B.C. (MARROU, 1956, ch.1). At the time people became Greek and “good men” by reading Homer. Through Homer, Greece was able to maintain its cultural unity in spite of all its political divisions. Even Plato, who did not always treat Homer favourably, admitted that “[...] he is the poet who educated Greece.” (PLATO, 1997, 606e).

Nietzsche sees that one who educates a people is required, as exemplified in Greece with “[...] the tragic poet as a teacher of a people.” (KSA 7: 9[61]). This requirement is because unity of style in life does not occur suddenly but is gradually formed and built. Style indicates a whole way of life organised and shaped in a certain manner, not simply as an individual but also as a collective entity.¹⁰ However, people as a group living in the same place do not automatically exhibit unity of style, since “unity does not exist in space” (KSA 7: 37[6]). It should be formed, which was what Nietzsche hoped for at the time. Therefore he says, “The German as a characteristically artistic style has yet to be *found*, just as in the Greeks the Greek style was found only late: there was no earlier unity.” (KSA 7: 29[47]).

Then how is unity of style built? Nietzsche's early answer is art. Religion, of course, can function to bind people together, and Nietzsche was well aware of the religious characteristics of Greek myths and tragedy.¹¹

¹⁰ What Nietzsche refers to by “style” ranges from the sphere of one's personal and social life to that of arts (UM I: 1). In this respect, culture as unity of style is about the totality of life.

¹¹ “The tragedy is a religious act of the whole people, that is, a whole community of citizens” (KSA 7: 25[1]); “[...] the Greeks were religiously tuned when they watched [tragedy]; it was high mass, with the glorification of the god at the end, which they had to wait for.” (KSA 7: 3[1]).

However, he places more emphasis on art, as he believes that “[t]he religious ideas [*Vorstellungen*] [are] the womb of the political ones” but “[t]he religious [ideas] spring from the artistic [ideas].” In this respect, he places “[t]he growth of the artistic ideas as the source of all religious and state changes,” as “my theme” (KSA 7: 9[61]). After all, the artistic is the most foundational. The religious and political operate on the horizon opened and the foundation laid by the artistic. Therefore, he argues “[c]ulture can always only issue from the centralising meaning of an art or a work of art.” (KSA 7: 23[14]).

This shows how deeply Nietzsche has ingested the aesthetic spirit of the Greek, but this also means that his view of art is not wholly of the modern thought that art is the self-expression of an individual artist. The early Nietzsche considers “the subjective artist only as a bad artist,” and what is demanded “[...] in every kind and height of art” is “[...] first of all the conquest of the subjective, and redemption from the ‘I.’” (BT 5). “The base of modern art is no longer the *people*” (KSA 7: 9[107]), but in Greek art in particular, “[...] tragedy is [...] the act of uniting the whole people.” Thus, “[t]he Greek artist addresses his work not to the individual but to the state; and the education of the state, in turn, was nothing but the education of all to enjoy the work of art. All great creations [...] have their sights on [...] feelings of the people.” (KSA 7: 7[121]).

This feeling – to be more exact, “[...] the unity of feeling of a people [*Einheit der Volksempfindung*]” (UM II: 4) – Nietzsche understands, is what is significant for culture and what can be formed by art. With this “unity of feeling,” the unity of a people truly crystallises and the shared world of it as a collective entity can have a style and become richer. Here, we can find some connection with his later idea of ingrained drives or affects interpreting the world, which can be shaped by social circumstances.¹² The early Nietzsche understands that “[t]he *culture* of a people manifests itself in the *unifying control* of the *drives of this people*.” (KSA 7: 19[41]).

Nietzsche’s emphasis on art is not merely based around acclaim for individual excellence. Even if it is an individual who creates a work of art, “[t]he consequence of every great artistic world is a culture.” (KSA 7: 19[33]). Now that culture is understood to be that which is expressed in the life of a people, great art leads to the expression of a people, which means art should

¹² “*Who interprets?* – our affects.” (KSA 12: 2[190]). Nietzsche thinks “[...] the same drive evolves into the painful feeling [...] or the pleasant feeling” under the different customs and social evaluations attached to it, which he calls the “second nature,” and in this way, drives are “*transformed*”. (D 38).

infuse all aspects of the people's life. In other words, a people as a collective entity is to embody the meaning of the art. In a note, Nietzsche implies that to instil something into us to be acquired [*anerziehen*] is "artistic power" or the "*power of art*" [*Kunstkraft*] (KSA 7: 19[49]). With this power, art can shape a style out of a people. So "[...] if we are ever to attain a culture," this power of art is required "so as to produce a unity." (KSA 7: 19[27]). Because of this, art should not stop at being an isolated expression of an individual artist, but has to be the power that shapes the whole, and the whole way of life of a people.

What then is the art that is the power that gives unity of style permeating every level of community; the art that can construct a culture? It cannot be just any work of art. Early Nietzsche understands that a work of art has a shaping force on life because it originated *from* life or the nature of life. In other words, only the art rooted in the life or nature of a people can exert great influence over its life. A transplanted art, which is not rooted in the people's life, can be mere decoration without any formative power. This is what Nietzsche regarded as the contemporary problem. Although there were many works of art consumed by the public at the time, in his view, nothing was like Homer or Aeschylus who were the expression of the Greek life and also pivotal power shaping its life. In a lecture on Greek tragedy, Nietzsche discusses art that is not artificial but "unconscious," "rooted in the *Hellenic ground*" and "[...] growing out of the life of a people [*Volksleben*]," as opposed to the modern opera that is "[...] without the unconscious force of a natural drive, but formed in accordance with an abstract theory." (KSA 1: p. 515-6). In this way, moderns have no artistic world rooted in their lives.

3 MODERN DISUNITY

For Nietzsche, art means also the broader sense of the formation [*Bilden*].¹³ Thus he recognises "[...] the artistic forces in our becoming," saying "[...] the *artistic* also *begins* with the *organic*." (KSA 7: 19[50]). With the lack of this formative power in the modern world, Nietzsche found disunity in every aspect of life, leading to "[...] the opposite of culture, barbarism, which is lack of style or a chaotic jumble of all styles." (UM I: 1). As discussed above, language and art are essential for culture. Language is the common basis for a shared world of a people. Art is what shapes the shared world, giving it form

¹³ Heidegger also argues that Nietzsche considers art in the broader sense of "*forming* [*Bilden*]" or "*formation* [*Bildung*]" (HEIDEGGER, 2003, p. 55, 57, 279).

or style, and making it richer. So, the lack of culture indicates the decline of language and art. What this means is cracks in the shared world and a chaotic mixture of different styles.

This disunity stems from the situation whereby people have lost their natural ground. That is to say, “[...] we moderns have nothing that comes from ourselves.” (UM II: 4). When nothing is our own, our lives become a mixture of things foreign to our nature. This is Nietzsche’s diagnosis of contemporary culture, especially German culture.

The lack of unity is first found in language: a “[...] new characteristic of German language: to accept and imitate everything, [a] European mosaic.” (KSA 7: 26[16]). From within this mosaic, the chaotic aspect of language and accordingly cracks in the basis of the shared world, people cannot truly communicate with each other. As Nietzsche understands, “[a]ll intercourse among human beings is based on the fact that one person can read the soul of another; and the common language is the voiced expression of a common soul. The more intimate and sensitive that intercourse becomes, the richer the language; which either grows – or wastes away – along with that shared soul.” (KSA 7: 37[6]). But now that this intercourse becomes shallow because of the insufficiency of language, the shared world also pales. In this respect, “[...] the impoverishment and fading of language is a symptom of the stunted shared soul in Germany; [...] our greatest and richest minds are no longer able to make themselves comprehensible to their fellow Germans.” (KSA 7: 37[7]). This rupture in communication causes disunity and discontinuity among people, making them shallower, without any unity.

People still use the same language, and therefore it looks like the shared world is still there. However, they cannot truly communicate with one another because they are only tied by customs or convention, a sort of inertial sediment left after the original common experience is drained. As mentioned, unity of feeling is necessary for cultural unity, but the natural ground for this is now missing. Thus, people are “[...] suffering from *convention*, that is, agreement in words and actions without agreement in feelings.” (UM IV: 5). So, any ostensible style they adopt in their lives is superficial and alien to them. In this way, the modern people “[...] fall wretchedly apart into inner and outer, content and form.” (UM II: 4). Due to this discrepancy, they wander without touching what is indigenous to their nature, what is of their own, so they can think only “[...] through mediating abstractions” (BT 23) and “[...] feel in abstractions” (UM II: 4).

Nietzsche believed Wagner had seriously grasped this situation: “Wagner was the first to recognize a state of distress that [...] everywhere *language* is sick, and the oppression of this tremendous sickness weighs on the whole of human development. [...] man can no longer really communicate at all: [...] As soon as men seek to communicate with one another, and to unite for a common work, they are seized by the madness of universal concepts.” (UM IV: 5). Thus Nietzsche once believed that Wagner could heal this crippled modernity by constructing an artistic world based on which a culture would be established. Nietzsche believed that what resounds in “[...] the music of our German masters” is “the *right feeling*”; that is, “[...] the enemy of all convention, all artificial alienation and incomprehensibility between man and man.” This music is not a decoration but an expression truly rooted in life with the artistic power to shape it. In this sense, he says “[...] this music is a return to nature, while being at the same time the purification and transformation of nature.” (UM IV: 5). With this shaping power, art can give unity of style to the life of a people. Nietzsche found this power in Wagner, so he said Wagner “[...] has a sense for *unity in diversity* – that is why I consider him a *bearer of culture*.” (KSA 7: 32[12]).

Regarding this view of culture as unity presented in the *Untimely Meditations*, Huddleston (2019, ch. 3) argues that to be a genuine culture “[...] in Nietzsche’s valorised sense,” the culture should manifest “[...] *noble* ideals in its whole form of life” in addition to unity, since even a “[...] pseudo-culture can have this unity”. This could be true, as Nietzsche suggests, “[...] if true culture in any event presupposes unity of style, and even an inferior and degenerate culture cannot be conceived other than as diversity brought together in the harmony of a single style.” (UM I: 2). The problem is that in this reading, the determinative touchstone for a culture is not unity; rather, what distinguishes a genuine culture from its opposite is noble ideals. However, in the same paragraph Nietzsche continues to say that it is a delusion that there is a culture, in a genuine sense, to which the cultivated philistine [*Bildungsphilister*] belongs. The cultivated philistine is deluded because he discovers “everywhere the uniform character of himself” and from this uniformity “[...] infers a stylistic unity [*Stileinheit*] of the German *Bildung*; in short, a culture.” It looks like a unity, owing to the consistent “[...] negation of all the artistically productive forms and demands of a true style,” but it is “[...] not culture, even inferior culture, merely because it has system.” (UM I: 2). In “this pseudo-culture” of the cultivated philistine, “[...] he who exhibits his strength only in warding off a real, artistically vigorous cultural style” finds

and “[...] arrives at a uniformity of expression, which, in turn, almost seems to resemble a unity of style.” (UM I: 11). Therefore, it is not that Nietzsche points out the lack of noble ideals when he argues Germany lacks culture. It is unity of style that Nietzsche regards as the hallmark of culture. As a matter of course, he would espouse a culture based on noble values, and he also implies that culture should be the expression of “the noble core” of the “people’s character” (BT 23). But without unity, any values, even noble values, can be just an isolated exhibition, since unity points to values infusing all aspects of life and becoming the expression of a people as a whole.

As discussed, the absence of culture as a lack of unity indicates the discrepancy between inner and outer, content and form, a situation where people have nothing grown out of themselves, and where an artistic world is not rooted in life but only consumed as a decoration or distraction. In this way, art loses its binding force and people come to believe that culture is merely about a consumable, individual work of art, not related to the life-expression, and that it has nothing to do with their lives. This split should be overcome. Nietzsche once argued that the unity or “[...] oneness [*Einssein*] of people and culture” is “[...] what was for a long time France’s great merit and the cause of its vast superiority.” (BT 23). By overcoming the split, a people can restore its “health” and discover its natural ground, i.e. “[...] its instincts and therewith its honesty” again (UM II: 4).

In the age of decadence, Nietzsche calls for a return to nature and wants to recover the natural ground on which a cultural unity can be established. It is along this train of thought that he refers to the Greeks who once faced the danger of “perishing in a flood of things foreign and past,” in “a chaos of foreign” forms. Despite the alien forces, “Hellenic culture, thanks to that Apollonian oracle, did not become an aggregate. The Greeks gradually learned *to organise the chaos* by reflecting, following the Delphic teaching, on themselves, that is, on their genuine needs, and letting those pseudo-needs die out. Thus, they again took possession of themselves.” From this we learn “[...] the concept of culture as a new and improved *physis*, without inner and outer, without dissimulation and convention; culture as a unanimity of life, thought, appearance and will.” (UM II: 10).

In tracing Nietzsche’s text to explain the meaning of his definition of culture, we started from language and art and ended in nature, since only an artistic world rooted in the nature of a people can bring people together to form a unity of style in its life. Although Nietzsche speaks of the natural

ground, i.e. “[...] what issues unconsciously from the deepest fount of the spirit of a people [*Volksgeist*]” (KSA 7: 29[66]), he does not think a cultural unity would automatically spring from it. A unity has to be formed and shaped. Even “the character of the Greeks” was not just given, but acquired with great efforts (HH II i 219). Therefore, we need “[...] the artistic power to construct a whole.” (UM I: 9). We need an educator like Homer, who guided the Greeks to organising the chaos to be a unity, not a mere aggregate. In this respect, great human beings, who can capture the noble core of nature of a people’s life and shape it into a unity as stylised nature, are really significant. They are creators. “It was creators who created peoples and hung a faith and a love over them: thus they served life.” (Z I: ‘New Idols’). Without them, a culture cannot be established.

This aspect, the significance of great human beings, is the continuous theme from early to late Nietzsche. This has also been the focus of elitist individualist readings, often without relating it to the other aspect: unity of life of a people. Certainly in his early period, culture is concerned with a human community. As we have seen, the concept of culture refers to a shared world. If culture is not merely about individuals’ personal preference, then the concept of culture is concerned with the question of how the shared world is formed. As I have argued, in his early ideas of culture in relation to this question, Nietzsche believes language and art are significant as the basis for a shared world, and this is reflected in his definition of culture.

CONCLUDING REMARKS

In conclusion, we can see that Nietzsche’s concept of culture is deeply connected with the idea of unity. I have argued that culture in Nietzsche’s thinking is not merely related to a few exceptional individuals or some works of art produced by them, but to a cultural whole.¹⁴ The great individuals are certainly important to the formation of culture, but Nietzsche also develops his idea concerning unity or the shared basis of culture as I analysed his definition of culture.

While this paper focuses on Nietzsche’s early period, his concern with unity continues and is later expressed in his idea of European unity and culture. Regarding the foundation upon which culture should be built, early Nietzsche refers to the unity of a people as the condition of cultural unity. As he later thinks beyond nationality and becomes concerned about European culture, a European unity is required as the basis for European culture. In this respect, he argues that the nationalistic fragmentation of nations is *anti-cultural* (EH ‘Wagner’ 2). Thus, Napoleon’s attempt “to bring Europe into a state-association” should be “the great course of European culture” (KSA 11: 25[115]). While he

¹⁴ Nietzsche later remarks that “[n]othing is more harmful to good insight into culture than allowing genius and nothing else to count. That is a subversive way of thinking, in which all working for culture must cease.” (KSA 8: 30[163]).

speaks of *Volk* as the basis for cultural unity in the early period, he later emphasises European political unity as a basis for supporting cultural unity.¹⁵

In a note in 1887 Nietzsche writes, “[...] the *culture-complex* as *my* foremost interest”, and he regards this culture-complex as the “[...] whole in relation to its parts.” (KSA 12: 10[28]). Therefore, as in the early idea of it, culture still consists in being the whole and unity. In order for culture to be a whole, it follows logically that it must not be fragmented or fractured. In this regard, Nietzsche saw the nationalist divisions of the time as the major threat to the formation of European culture.¹⁶

Nietzsche denounces *modern society* as “no ‘society’, no ‘body’.” (KSA 13: 16[53]). In the decadent age of mixture and fragmentation, “every form and way of life” is merely mixed without the focal power to organise the diversity into the whole, and “[...] thanks to that mixture, our instincts now run back everywhere and we ourselves are a kind of chaos.” (BGE 224). When society as a body is well integrated to achieve unity it is healthy as a whole. Such unity is what Nietzsche understands as the basis of a culture, and this cultural unity requires the correct social foundation to support it. As Nietzsche is concerned with European culture, he wants to shape the social foundation to support it, and thus he comes to concern himself deeply with European unity.

JEONG, J. O conceito inicial de Nietzsche sobre cultura . *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 229-244, Out./Dez., 2021.

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar e elucidar a definição inicial de Nietzsche sobre cultura, em *Considerações Extemporâneas*. Nos trabalhos iniciais de Nietzsche, o conceito de cultura se refere a um mundo compartilhado e a sua ideia de cultura é relacionada com a questão de como o mundo compartilhado é formado. Argumenta-se que, em suas ideias iniciais em relação a essa questão, Nietzsche acredita que a linguagem e a arte são significativas como a base para um mundo compartilhado, e isso está refletido na sua definição de cultura como unidade de estilo artístico, em todas as expressões da vida de um povo. Este é o argumento expresso no artigo, de que a linguagem é a base comum para um mundo compartilhado de um povo, e a arte é o que molda o mundo compartilhado, dando-lhe forma ou estilo e tornando-o mais rico.

Palavras-Chave: Nietzsche. Cultura. Unidade. Estilo. Arte.

¹⁵ In this regard, Nietzsche refers to “Napoleon” as one who “[...] conceived Europe as a political unity” and “Goethe” as one who “[...] imagined a European culture that comes into the full inheritance of humanity that had been attained.” (KSA 13: 15[68]).

¹⁶ For Nietzsche’s interest in European culture, see Drochon (2016); Elbe (2003); Prange (2013); Shapiro (2016).

REFERENCES

- APEL, F. **Nietzsche contra Democracy**. London; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
- CHURCH, J. **Nietzsche's Culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in The Early Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- CONANT, J. Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*. In: SCHACHT, R. (ed.). **Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 181-257.
- DETWILER, B. **Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- DROCHON, H. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.
- ELBE, S. **Europe: A Nietzschean Perspective**. New York; London: Routledge, 2003.
- GEMES, K; SYKES, C. The Culture of Myth and The Myth of Culture. In: YOUNG, J. (ed.). **Individual and Community in Nietzsche's Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 51-76, 2015.
- HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: **Werke in 20 Bänden**, Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe II. Abt. Vorlesungen 1919-1944**: Bd. 46. Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer betrachtung »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- HÖLDERLIN, F. Hyperion. TRASK, W. R; SCHWARZ, D. (trans.). In: SANTNER, E. L. (ed.). **Hyperion and Selected poems**. New York: Continuum, 1990.
- HUDDLESTON, A. **Nietzsche on the decadence and flourishing of culture**, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- HURKA, T. Nietzsche: The Perfectionist. In: LEITER, B.; SINHABABU, N. (ed.). **Nietzsche and Morality**. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007.
- JURIST, E. L. **Beyond Hegel and Nietzsche**. Cambridge, Mass; London: MIT Press, 2000.
- LEITER, B. **Nietzsche on Morality**. London: Routledge, 2002.
- MARROU, H. I. **A History of Education in Antiquity**. GEORGE, L. (trans.). London; New York: Sheed and Ward, 1956.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. COLLI, G; MONTINARI, M. (eds.). München: Deutscher Taschenbuch; Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.

PLATO. Republic. *In*: COOPER, J. M. (ed.). **Plato**: Complete Works. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1997.

PRANGE, M. **Nietzsche, Wagner, Europe**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

RAYMAN, J. Nietzsche, Truth and Reference. **Nietzsche-Studien**, v. 36, n. 1, p. 168-181, 2008.

RICHARDSON, J. Nietzsche, Language, Community. *In*: YOUNG, J. (ed.). **Individual and Community in Nietzsche's Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2015. p. 214-243.

ROWTHORN, D. **Nietzsche's Cultural Elitism**. Canadian Journal of Philosophy, V. 47, No. 1, 97-115, 2017.

SHAPIRO, G. **Nietzsche's Earth**: Great Events, Great Politics. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

SIGURDSON, R. **Jacob Burckhardt's Social and Political Thought**. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

SNELL, B. **The Discovery of The Mind**: The Greek Origins of European Thought, ROSENMEYER, T. G. (trans.). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations**. 4th ed. ANSCOMBE, G. E. M; HACKER, P. M. S; SCHULTE, J. (trans.). Chichester, West Sussex, U.K; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

XENOPHON. Symposium. *In*: **Xenophon in Seven Volumes**. V. 4. Cambridge, MA; William Heinemann, London: Harvard University Press. 1979.

Recebido: 10/11/2020

Accito: 06/5/2021

COMENTÁRIO A “NIETZSCHE’S EARLY CONCEPT OF CULTURE”

Adriana Delbó Lopes¹

Referência do artigo comentado: JEONG, J. Nietzsche’s early concept of culture. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

No artigo “O conceito inicial de cultura em Nietzsche”, Jihun Jeong (2021) alega ter por objetivo a análise e a elucidação da definição de Nietzsche de cultura. O fato de afirmar tratar-se de “definição inicial de cultura” não limita a importância do tema apenas aos interessados nas primeiras obras de Nietzsche, uma vez que nisso que é chamado de “inicial” há algo que percorre a filosofia de Nietzsche – a análise da riqueza ou da decadência na relação humana com a vida, através da construção de cultura ou da incapacidade para tanto, graças ao desmesurado poder atribuído a apenas um ou a outro aspecto da cultura – sobreposição da moral, do Estado, ou da religião, ou da ciência, ou de qualquer outro âmbito, no máximo, um servindo tão somente ao outro. Sem o fortalecimento do ímpeto artístico em todas as elaborações culturais, a perspectivação de todas as obras não é possível, porque cada qual é tomada com valor e verdade absolutos. A vontade de verdade é alimentada. A vontade artística é soterrada.

¹ Professora associada no Curso de Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5841-1932>. E-mail: delbo@ufg.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.19.p245>



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

No próprio artigo, há o reconhecimento de que a “[...] preocupação com a cultura não se limita ao período inicial. No chamado período intermediário positivista, ele [Nietzsche] clama por ‘um conhecimento das condições da cultura superior a todos os graus anteriores de tal conhecimento’ como ‘a enorme tarefa para os grandes espíritos do próximo século (HH I 25).’”

No artigo “O conceito inicial de cultura em Nietzsche”, embora Burkhardt tenha sido mencionado apenas na nota cinco, como hipótese a uma possível interferência que ele tenha exercido sobre Nietzsche (já que cultura como “unidade de estilo artístico” é uma expressão de Burckhardt), Jihun Jeong reconhece que a unidade que diz do que seja cultura tem a ver com o estilo artístico, manifestando-se em todas as instâncias da vida de um povo. É com base nessa definição burckhardtiana que Nietzsche compara povos e épocas, analisando quais formações culturais se sobrepõem ou se equilibram em uma ou outra.

Nesse sentido, ele estabelece, em *O nascimento da tragédia* e em escritos do período, a comparação entre gregos e modernos. Identificar o ímpeto artístico não só na arte, mas também no Estado, no mito e na religiosidade, atesta a superioridade de um povo, comparado a povos e épocas que têm na moral (cristã) o único poder, inclusive sobre o Estado democrático moderno (tal como Nietzsche escreve, em *Além de bem e mal*, aforismo 202: “[...] o movimento *democrático* é herdeiro do movimento cristão”). Enquanto o princípio de igualdade é adotado como verdade absoluta e algo necessariamente bom, pensando-o a partir dos únicos pontos de vistas que vigoram entre homens modernos – quais sejam: moral e econômico –, Nietzsche faz uso do mesmo termo, a partir da denúncia sobre a falta de condições para elaborações artísticas na relação de cada um consigo (impossibilidade de cultivo de si), com as construções culturais, com a vida. O igual não tranpõe. Suas questões são muito mais relativas a como podem se manifestar as distinções e as singularidades, quando se faz necessário permanecer moral e politicamente vigilante à igualdade e crente nesse princípio como salvação da existência.

Jihun Jeong destaca: “[o] primeiro estágio da cultura: a crença na linguagem como designação metafórica contínua.” (KSA 7: 19 [329]). Isso difere da crença na linguagem como descrição e verdade. Talvez por estarmos bem aquém desse estágio, ainda há, na leitura que se faz de Nietzsche, muitos olhos e ouvidos voltados para termos usados por ele, tal como “grandioso”, “nobreza”, entre outros, como sua defesa de uma organização aristocrática da sociedade. A crença de que “grandes indivíduos” são indivíduos concretos e

privilegiados, do ponto de vista econômico ou de raça, e que são selecionados (por Nietzsche?) compete com a compreensão de que se trata de grandeza pelo quanto de artístico a vida ainda possa se manifestar, nos indivíduos (e, portanto, nesse sentido, indivíduos distintos e grandiosos). Tal confusão embaralha inclusive a percepção de um pano de fundo básico da Filosofia de Nietzsche: o diagnóstico de que cultura não pode estar fadada a algo herdado, por já ter ocorrido no passado.

É a partir da compreensão que Nietzsche tem de cultura, sob a influência de Burckhardt em seu pensamento, que conceitos como “grandes espíritos”, “espíritos nobres”, “grandes indivíduos”, “cultura superior”, “grande política”, “indivíduo soberano”, “moral superior”, entre outros, podem ser vistos pelo viés do conceito burckhardiano de cultura e, por decorrência, de grandeza – algo que, segundo ele mesmo, não tem sistematicidade, mas funciona pelo sentimento de falta, do gosto pelo que ainda não foi alcançado ou pelo que já deixara de ser, mas não deixa de ser almejado. É nesse sentido que “espírito nobre” não se vincula à nobreza proveniente das distinções e opressões de classe. Pelo mesmo motivo, “indivíduo soberano” não é uma vertente do indivíduo burguês, preocupado com o efeito favorável da economia em sua própria vida, mas sim a ideia de um “indivíduo soberano” (personagem) em relação à soberania da sociedade sobre os indivíduos. “Soberania do indivíduo” é uma contraposição à soberania da sociedade sobre as singularidades – obstáculo às condições para elaborações artísticas em quaisquer épocas e povos.

Portanto, somente com a compreensão do conceito de cultura (cultura como ímpeto à grandeza, para além da elevação de um ou outro aspecto da vida social) que determinados termos, como “superior”, “grandioso” e “nobre”, podem ser mantidos à distância das demandas da política moderna (também objeto de crítica, na obra de Nietzsche). A falta do recorte de classe, nos escritos de Nietzsche, poderia até ser motivo de queixa por parte de leitores que quisessem encontrá-lo. Entretanto, a inclusão da perspectiva de classe não se sustenta na análise que Nietzsche faz de distintos povos e épocas. A preocupação de Nietzsche é outra: qual o fortalecimento permanente, ininterrupto e sem controle do ímpeto artístico, em todas as instâncias da vida? Até que ponto moral, conhecimento, ciência, religião e política não se sobrepõem à potência artística da existência? A comparação entre as culturas tem a ver com os motivos para a decadência humana, no que diz respeito à capacidade para elaboração de cultura, e não pelo desaparecimento da classe aristocrática.

Inicialmente, Jihun Jeong até parece que irá se pautar pela interpretação de Nietzsche como um elitista, quando escreve que “[...] é inegável que Nietzsche assume uma postura elitista ao apresentar a proposição: ‘A humanidade deve trabalhar incessantemente para produzir grandes indivíduos’ (UM III: 6).” Entretanto, o artigo não é conduzido para a defesa dessa posição; a humanidade não é interpretada como uma classe social, o que exigiria ao menos explicar por que a ideia de “grandes indivíduos” estaria sendo interpretada como indivíduos selecionados (por Nietzsche ou por quem quer que seja), em torno dos quais todos os demais viveriam para gerar a eles benefícios. Por que “grandes indivíduos” não são compreendidos como a contraposição nietzschiana aos indivíduos apequenados (o “bicho anão”, tal como em *Assim Falava Zarathustra*, Nietzsche nomeia como “homem moderno”) a partir dos tipos, personagens por ele criados (conforme defende Antônio Edmilson Pascoal)? Por que “grandes indivíduos” não podem ser interpretados como a contraposição nietzschiana aos indivíduos planejados que se orgulham e se esforçam para se manter na igualdade que esse formato exige?

Enfim, a equiparação entre “grandes indivíduos” e indivíduos selecionados, privilegiados socialmente, por uma política que também exige que toda a humanidade trabalhe para tal apequenamento, não se sustenta, se considerarmos a ideia de grandeza em Burckhardt, a qual subjaz ao conceito de cultura, em Nietzsche. Se a diferenciação entre os homens é limitada à diferenciação econômica, não é esta que Nietzsche reivindica; aliás, é pela crítica a essa limitação que a diferenciação que ele reivindica é diferenciação artística, descontrolada, imensurável. É por contraposição ao gosto moderno pelo apequenamento de todos que a figura do “grande”, do “nobre de espírito” é por Nietzsche elaborada. Eles não são, portanto, defendidos como fruto de uma estratégia política, econômica e moral, representando interesses de classes.

Se considerarmos o quanto Nietzsche mantém a discussão com Burckhardt, no que concerne ao conceito de cultura e, por decorrência, de grandeza, isso nos ajuda a compreender que, no caso de ambos, o termo “grande” não diz de alguém assim determinado por qualquer outra autoridade ou instituição. “Grande” é uma decorrência do incômodo de ambos com a hegemonia do pequeno. Assim, o “espírito nobre” é uma contraposição à hegemonia do plebeu equiparado a bom. Burckhardt admitia a problemática em torno do termo “grande”, mas nem por isso desistiu de usá-lo:

[...] temos plena consciência do caráter problemático de que se reveste em si, esse conceito de grandeza, sendo-nos necessários renunciar, portanto, a qualquer critério sistemático e científico. Tomaremos como ponto de partida as dimensões ínfimas do ser humano, a sua volubilidade e incoerência inatas. A grandeza é tudo aquilo que nós não somos. Um inseto oculto na relva pode considerar gigantesca uma avelã que coloquemos a seu lado (se chegar a notá-la), justamente porque ela se revela desproporcional ao seu tamanho de inseto. Apesar de nossa limitação pessoal, porém, sentimos que a noção de grandeza é indispensável ao ser humano e que não devemos permitir que fôssemos privados dele, reconhecendo sempre, todavia, a relatividade desse conceito, que jamais poderemos definir de maneira absoluta. (BURCKHARDT, 1961, p. 212).

No artigo “O conceito inicial de cultura em Nietzsche”, Jihun Jeong trata, portanto, de um fio condutor da obra de Nietzsche, qual seja: a crítica à cultura, a análise dos percalços que interrompem a continuidade de elaboração de cultura e que tornam a humanidade decadente, diminuída, antiartística, serviçal dos fatores que ela mesma construiu – a moral, o Estado, a religião, a economia. Sem condição de vazão para o ímpeto artístico, sem valor para ele, sem permissão a ele, sem essa unidade de estilo, não há cultura. Cada aspecto da cultura adquire poder ou luta por isso, controlando a cada e a todos. O artista se esvai. Restam tão somente partes desvinculadas da obra, em disputa ou em conluio entre si. A maior derrotada é a própria humanidade, já que as potencialidades artísticas não se reconhecem nem atuam enquanto tal. O artista, por conseguinte, se rende ao feito e o cultura, em detrimento da própria vida.

REFERÊNCIAS

BURCKHARDT, J. **Reflexões sobre a história**. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

JEONG, J. Nietzsche's early concept of culture. **Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Kritische Studienausgabe [KSA]** (15 volumes). Editado por Giorgio Colli eazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.

LOPES, A. D.

PASCHOAL, A. E. Ficcional, demasiado ficcional: o personagem Nietzsche nos prefácios de 1886. **Estudos Nietzsche**, v. 10, p. 91-115, 2019.

Recebido: 12/7/2021

Aceito: 15/7/2021

COMENTÁRIO A “NIETZSCHE’S EARLY CONCEPT OF CULTURE”

Alexander Gonçalves¹

Referência do artigo comentado: JEONG, J. Nietzsche’s early concept of culture. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

Na sua *Primeira Extemporânea*, Nietzsche (DS/Co. Ext. I § 2, KSA 1.164) define o conceito de cultura nos seguintes termos: “Cultura (*Kultur*) é antes de tudo a unidade de estilo artístico de todas as manifestações da vida de um povo.” E, opondo o conceito de cultura ao de barbárie, caos estilístico ou ausência de um estilo, em sua *Segunda Extemporânea*, Nietzsche (HL/Co Ext. II § 4, KSA 1.265) reafirma a sua definição desta forma: “A cultura de um povo, como antagonismo de toda barbárie, tem sido definida em certa ocasião, tenho entendido que com certa razão, como unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo [...]”

Mas o que significa essa unidade de estilo artístico, nas manifestações vitais de um povo? Por que ela é tão significativa para a cultura? E como atingi-la, de modo a superar a barbárie e constituir uma autêntica cultura? São estas as questões que Jihun Jeong (2021) enfrenta, em seu *Nietzsche’s early concept of culture*. Partindo da definição de cultura descrita acima, o autor procura

¹ Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) e membro do GEN (UNIOESTE) e GEPFES (UENP), Jacarezinho, PR – Brasil. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-6433-0047>. E-mail: alexandergoncalves@uenp.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.20.p251>



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

analisar, nos textos juvenis de Nietzsche, o estatuto desta “unidade” e, para tanto, propõe duas teses como pontos de partida para a sua investigação: a) cultura é unidade; b) essa unidade é artística. Resta ao intérprete sul-coreano averiguar o meio através do qual Nietzsche compreende a formação dessa unidade, bem como o papel da arte, nesse processo.

No que diz respeito à primeira tese, a teoria da linguagem do jovem Nietzsche é a via através da qual Jeong (2021) busca os elementos para pensar a proposta de constituição da cultura como unidade. Nesse contexto, a linguagem, instrumento de comunicação (*Mittheilung*) por excelência, se revela como o fundamento do liame social, uma vez que traduz as experiências individuais num horizonte comum, realizando assim os âmbitos ético e político da vida humana. Através da linguagem, o indivíduo pode compartilhar as suas vivências, no sentido de construir e habitar um mundo partilhado com a alteridade. Não obstante, essa unidade cultural partilhada só se torna efetiva, se for uma unidade estilística, isto é, artística.

Foi na Grécia de Homero que Nietzsche acreditou encontrar o princípio fundador de toda e qualquer unidade social: a arte. Inspirado na educação estética do homem grego, que, através dos versos homéricos, imprimia um estilo artístico no seu modo de vida, o filósofo alemão viu na arte de estilo do poeta helênico o elemento crucial para a formação da unidade de estilo artístico do povo grego. Assim, conclui o intérprete, se, por um lado, a linguagem é o instrumento com o qual o indivíduo supera a sua individualidade e constrói um mundo compartilhado, por outro, não é qualquer linguagem que tem o poder de realizar essa unificação, mas somente a linguagem artística. Entre os gregos pré-socráticos, é o poeta, e não o filósofo legislador, o fundador da cultura. Desse modo, a Grécia antiga é a chave a partir da qual Nietzsche pensará a Alemanha do seu tempo.

De fato, como bem notou Jeong (2021), o que preocupa Nietzsche é o estado de barbárie no qual se encontra a Alemanha do século XIX, o que, segundo o filósofo, não tem a ver com a má produção artística, mas com uma tendência equivocada na formação (*Bildung*) do homem alemão moderno. Nietzsche (DS/Co. Ext. I § 1, KSA: 1.159) escreve: “[...] Uma tendência à erudição (*Gebildetheit*) sumamente ambígua e em todo caso antinacional que se chama hoje na Alemanha, com perigosa equivocidade, cultura”, tendência que se efetiva na dilapidação da língua alemã. Próximo do pensamento de Burckhardt, Nietzsche entende a língua materna como a expressão mais direta e ideal do espírito de um povo, logo, ao dilapidar a língua alemã, o alemão

moderno aniquila aquilo que faz dele o que ele é: o espírito alemão. Enfatiza o filósofo:

Pois quem pecou contra a língua alemã profanou o *mysterium* de nossa germanidade: é somente ela que por meio de toda a mescla e as modificações das nacionalidades e dos costumes, como por milagre metafísico, se salvou a si mesma e desse modo salvou também o espírito alemão. É somente ela que garante ademais esse espírito para o futuro, sempre que não pereça ela mesma nas mãos perversas do “presente”. (NIETZSCHE, DS/Co Ext. I § 12, KSA 1. 227).

Como produto da intuição humana, a linguagem guarda um potencial artístico e inconsciente de um povo, que é ativado e ampliado pela atividade do estilista ou do orador. É, portanto, no aperfeiçoamento dos elementos artísticos inconscientes da língua que as artes retórica e poética despertam no homem imagens inconscientes de sua coletividade, ao mesmo tempo que dissipa a representação ilusória da individuação. Então, ao dilapidar a língua alemã, o alemão aniquila a sua própria germanidade.

Em seu artigo, o intérprete sul-coreano poderia ter explorado um pouco mais o estatuto dessa concepção nietzschiana de linguagem, com base nos próprios textos juvenis do filósofo, bem como das fontes que o influenciaram. Também considero temerária a estratégia de relacionar essa concepção com textos do período maduro (NIETZSCHE, MAI/HHI § 11, FW/GC § 354, JGB/BM § 268), pois, além de podermos incorrer num anacronismo dos procedimentos analíticos, corremos também o risco de perder de vista os elementos que caracterizam o pensamento juvenil de Nietzsche e que poderia explicar este fundo místico sobre o qual se fundamenta a noção de “língua materna”, bem como a sua importância para a constituição da cultura como unidade.

Não obstante, ao levar em conta o papel decisivo do povo na constituição da unidade de estilo que é a cultura, o artigo em vista traz uma contribuição significativa, na medida em que procura desfazer a imagem do filósofo elitista – aquele que considera a cultura como “domínio de poucos” ou como algo produzido por uns poucos indivíduos excepcionais –, imagem que pouco a pouco foi sendo incorporada à figura Nietzsche. Sem dirimir o relevante papel que Nietzsche confere ao “indivíduo excepcional” na tarefa da constituição da cultura, Jeong (2021) se esquia das interpretações individualistas do filósofo alemão, a fim de constatar que esse tipo superior não pode ser tomado como

um indivíduo isolado, mas sua importância reside justamente na estreita relação que ele estabelece com o povo e a cultura, já que é do gênio que emana a formação daquilo que o autor chama de “uma base compartilhada”.

Em suma, diante um grande número de comentários que evidenciam uma tendência individualista no pensamento de Nietzsche e de outros, os quais, partindo desse suposto individualismo, inscrevem a filosofia nietzschiana no âmbito de um espectro político liberal, a interessante hipótese proposta por Jeong (2021) de se pensar o conceito nietzschiano de cultura, a partir do registro estético-político de um “mundo compartilhado” (*shared world*) tem o mérito de ampliar os horizontes do debate em torno do caráter político da filosofia de Nietzsche.

REFERÊNCIAS

JEONG, J. Nietzsche's early concept of culture. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. 15 v. Hg. G. Colli e M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos (1869 – 1874)**, v. 1. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Techos, 2007.

NIETZSCHE, F. Consideraciones Intempestivas, I: David Strauss, el confesor y el escritor. In: NIETZSCHE, F. **Obras completas V. 1**: escritos de juventude. Trad. Joan B. Llinares, Diogo Sánchez Meca e Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Techos, 2016a. p. 651-704.

NIETZSCHE, F. Consideraciones Intempestivas, II: De la Utilidad y los Inconvenientes de la historia para la vida. In: NIETZSCHE, F. **Obras completas V. 1**: escritos de juventude. Trad. Joan. B. Llinares, Diogo Sánchez Meca e Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Techos, 2016b. p. 705-758.

Recebido: 15/3/2021

Aceito: 20/3/2021

COMENTÁRIO A
“NIETZSCHE’S EARLY CONCEPT OF CULTURE”:
NIETZSCHE – CULTURA E FUTURO

*Leonardo Maia*¹

Referência do artigo comentado: JEONG, J. Nietzsche’s early concept of culture. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

1) O pensamento de Nietzsche, como poucos na história da Filosofia, não parece demandar apenas um exercício de interpretação, de decifração. Na verdade, uma tal orientação, que o tome tão somente como uma filosofia-a-mais, a-ser-lida apenas, conflita grandemente com a maior força, a potência esperada para ele – a de suscitar a suspeição crítica generalizada, condição que impele a um novo tipo de ação e à mudança. Nesse sentido, em vários momentos de seu pensamento, Nietzsche apresenta materiais, direções que parecem pouco ter a ver com a filosofia canônica, pois eles justamente se destinam não a um “estudo”, mas às batalhas, cumprem uma estratégia conflitual e funcionam muito mais como os pontos de um programa.

A seu modo, Nietzsche conduz uma operação semelhante à de Marx, nas suas teses sobre Feuerbach: há já excesso de análises, descrições, a hora é outra – da transformação pela filosofia e, talvez, para além dela. A certa passividade filosofante contradiz então fortemente com o élan e a força que Nietzsche empresta ao seu pensamento. Da filosofia se espera a responsabilidade de um

¹ Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-2080-9259>. E-mail: leomaiaufrij@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.21.p255>



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

compromisso, o cumprimento de tarefas. E, nesse sentido, Nietzsche espera adesões.

Seu pensamento assim deve ser medido, avaliado. É dessa forma que ele é conduzido, por Nietzsche, muito mais na direção de um convite para a sua exploração experimental, ou mesmo da sua utilização explosiva, pela efetiva incorporação, viva e vital, do seu sentido e valor. Do seu “programa”. Em outras palavras, não lemos Nietzsche, mas nos tornamos, se tudo correr como esperado, nietzschianos (ou então não, passando a figurar, com isso, na longa lista de seus *adversários* – como o foram, sucessivamente, Sócrates, Platão, Schopenhauer, Wagner etc.).

Como em um processo de revezamento e de passagem de bastão – seu pensamento chega até nós, nós o recebemos, e então o passamos adiante. Mas, com vistas a uma revolução, e não apenas à sua recepção. Ou mesmo algo maior, até mesmo cósmico, recuperando a força fundante desse termo afinal descido à terra, e tornado essencialmente criador. Em resumo, há sempre a concepção/expectativa programática, a compreensão da filosofia como elemento de definição para uma (nova) valoração e ação, a passagem ao ato. Enfim, a obra de Nietzsche não vem à luz para ser tão somente entendida, mas para operar uma definitiva transformação (uma transvaloração, uma transfiguração, uma travessia...).

Em grande medida, essa montagem nietzschiana se define com vistas ao campo da cultura, a uma atividade e ação sobre ele. É ali que se travam as lutas mais decisivas. Ao menos em seu início, Nietzsche é certamente um “pensador da cultura”. Entre duas pontas, entre a genealogia e a vontade de potência, entre as causas e os devires, estende-se, assim, o vasto mundo da Cultura.²

Nesse sentido, não é dos aspectos menos curiosos do pensamento de Nietzsche o funcionamento da noção de “cultura” na economia geral de seus problemas e proposições, em meio ao conjunto dos seus conceitos. Aliás, por toda a sua importância no conjunto do pensamento nietzschiano, talvez ela mereça vir nomeada em maiúscula, acompanhando

² Essa situação progressivamente se redefine em seu pensamento – e Gilles Deleuze certamente tem muita razão em considerar Nietzsche não como (mais) um pensador da cultura, e sim como um prenunciador da contracultura. Seja como for, o pensamento de Nietzsche se define, ao longo da obra, como uma ação sobre a cultura e, em especial, em favor de uma nova e inédita cultura por vir. Ou senão, de elementos por vir, apontando para outro lugar e patamar; assim o super-homem, a vontade de potência, a concepção do ser como “ser-mais”: tudo aponta para frente, tudo relança, tudo põe em movimento...

o termo em alemão: *Cultura*.³ O interesse maior aqui talvez esteja no fato de que a determinação pensada para ele parece conflitar com algumas noções importantes da filosofia de Nietzsche. Em seu sentido mais geral, Cultura parece por exemplo atentar, ou ao menos se colocar em posição contrastiva, com o aspecto de Futuro reiteradas vezes evocado por Nietzsche. Conceito este que, sob formas várias e com propósitos distintos, porém frequentemente convergentes, funciona também – assim como a própria Cultura – como uma espécie de princípio organizativo para a obra, tanto na sua produção, quanto no desenho dos seus principais temas. Tomada em uma concepção ampla, poderíamos dizer que Cultura é onde o homem se encontra, onde ele está (mesmo potencialmente, virtualmente), e Futuro, ao contrário, é onde o homem não está.

Seria o caso de pensar que a Cultura pode favorecer o Futuro, preparando-o ou o antecipando? Ou, afinal, o convívio entre ambos, em última análise, é antagônico, incompatível, ao menos no sentido de que, para ultrapassar a Cultura (e, portanto, sobrepujar o presente), é preciso afinal escapar de fato a ela? Assim, impõe-se criar, efetivamente, as estratégias de um desligamento absoluto do “atual”, do que há e do que ora se apresenta, para com isso desembaraçar-se de qualquer projeto de repetição e reprodução, requisito essencial para poder então avançar, para se conquistar a posição de Futuro, com tudo o que ela, conforme tal concepção radicalizada, pode oferecer – desde “novos” valores transmutados, até um “além” do homem?

O futuro parece, com efeito, um permanente forçamento em relação ao mundo da cultura, como uma partida em relação a ela, representando um relançamento firme em outra direção. Em outras palavras, ele revela uma nova criação – a mais nova possível –, a qual, ao mesmo tempo, seria uma redefinição e uma extensão do atual plano da cultura (o próprio Nietzsche o sublinha várias vezes), mas também um redesenho tão definitivo que a simples inserção numa situação unificada, estável, é de condição incerta.

³ O artigo do Professor Jeong (2021) apresenta, de maneira muito acurada, o conceito de cultura em Nietzsche (ou mesmo o seu universo, o “complexo-cultura”), sob a forma de uma continuada, senão mesmo desejada tensão. De fato, os conceitos nietzschianos parecem quase todos observar um critério de tensionamento e cabe avaliar, como em parte já o faz o próprio Jeong (2021), se isso não se deve, justamente, à sua aparição e à sua expressão no mundo da cultura. A partir de algumas hipóteses desenvolvidas no artigo, tomamos uma direção um pouco diversa, buscando não apenas precisar o sentido (e o lugar) do conceito de cultura, no pensamento nietzschiano, mas colocando ele mesmo em situação de tensão, condição que nos parece definir a sua relação ao menos com um outro conceito (ou critério...) fundamental em Nietzsche – o de futuro.

Contudo, é sem dúvida excessivo considerar a cultura como um entrave ao futuro. Não há uma dialética estrita a esse ponto. Ou, por outro lado, a concepção mesma do tensionamento, em Nietzsche, guarda um caráter processual que contraindica a atribuição tão determinada ou restritiva de situações estanques (nesse sentido, a própria noção de ambiente ou elemento que propomos para a compreensão desse termo nos parece mais adequada, ao menos para exprimir a fluidez que lhe é intrínseca).

2) Entendemos que a filosofia de Nietzsche se liga profundamente – como um motivo, uma motivação – a esse sentido de futuro. É como uma perspectiva, um ponto de vista a contrapelo: pensar a partir do futuro, tomando-o como critério ou crivo, para então acessarmos o presente. A rigor, ela não se organiza nem se propõe com vistas à simples alocação e inserção em seu próprio tempo (o qual parece sempre insuficiente), mas sim a um desejado porvir. Até mesmo a leitores pósteros, a esses outros que sequer ainda são, que não estariam então entre Nietzsche e os seus contemporâneos, e que de algum modo são eles mesmos gestados ou preparados pelas formulações nietzschianas. Assim, há um grave problema aí, que não se liga propriamente à circularidade dessa proposição, mas a uma estranha medida, que instaura uma significativa descoincidência especular entre os “leitores futuros”, esse “povo por vir”, ou essa “comunidade que vem”, à altura da dinamite nietzschiana (que todavia só por ela podem ser criados ou inventados) – e... nós.

Na verdade, isso vale para qualquer “nós” – pois quem seriam esses, qual a medida, o crivo para eles? Os precursores de uma filosofia sempre futura? As perguntas aí se avolumam, na intenção de alcançar inclusive a forma de relação que podemos manter com tal pensamento, quanto a esse seu sentido de projeção. Que leitores somos de Nietzsche? Realmente, nós o estamos lendo e sendo fiéis às suas intenções? Nesse caso, até que ponto teríamos já sido de fato reinventados por sua filosofia, ou em que medida somos ao menos “nietzschianos”, em proximidade e sintonia com seu pensamento? Permanecemos em situação exterior à sua filosofia e à experiência que ela exige? (sobretudo, a de sermos também pósteros de nós mesmos, afinal?)

Nesse caso, com efeito, jamais poderá se configurar exatamente um “nós”, ao menos não no presente, atual, mas que a rigor tampouco se encarnaria exatamente em um agrupamento eventual, ou em qualquer

outro leitor ou povo futuro, senão esse que é apelado pela letra da obra e supostamente de forma não apenas retórica, pela sua própria promessa ou antecipação. O contato com a obra é assim uma experimentação no tempo. A realidade evocada é tão somente talvez a da própria anunciação: o que vem, de fato, não vem, mas sempre *virá*, conforme uma espécie de “futuro do futuro”, em declinação intensiva dos futuros do presente ou do pretérito. Assim, desdobrando a expectativa de uma vidência interventiva, a filosofia só poderia mesmo se fazer “contra o tempo”, entretanto, com o risco de que sejam aí já todos os “tempos”, em favor de um tempo indefinidamente por vir. Essa perspectiva “negativa”, pois talvez apenas contrária ao presente, só muito incertamente preenche um futuro necessariamente vazio.

E, com isso, de duas, uma:

Se a própria posteridade (do futuro) é incerta – sobretudo o seu caráter “póstumo” –, uma vez que se aceite a coincidência da inscrição passiva no presente, então, esse mesmo futuro não pode ser deixado à solta, como um signo extraviado, perdido. De fato, há que inventá-lo desde já, como alternativa experimental ao presente.

Ou ,ainda, uma vez que não se atinge o efeito esperado de futuro, revela-se o efeito contrário ao da sua própria posteridade, afinal, tornada por si mesma inócua – e tão somente nos revolvemos no presente, liberando imagens não mais que imaginárias de um futuro que de antemão sabemos inexistente, ao mesmo tempo que, com isso, despotencializamos absolutamente o próprio presente. Não seria essa a pior forma de niilismo, talvez um niilismo à russa? (pensemos n’*Os demônios*, de Dostoiévski: não há qualquer proposta de futuro, mas sobretudo porque se atenta permanentemente, e mesmo de forma vulgar, torpe, contra tudo o que é presente. Assim, tudo é permitido, necessariamente, uma vez que já não existe nada, nada se sustenta...)

Desse quadro, o que extrair? O “futuro” de Nietzsche precisará mostrar-se afinal um puro acontecimento, um evento de intensidade, movente, ou justamente uma intensificação que se produz como fruto mesmo desse permanente deslocamento em sua direção. Em outras palavras, o presente não basta, mas o futuro não chega. O acontecimento, porém, impele a um, resistindo ao outro.

Por outro lado, a filosofia de Nietzsche, desse modo, precisa empurrar a si mesma, como uma incrível megamáquina, um mecanismo de produção em moto perpétuo, segundo uma autopoiese que a faz extravasar indefinidamente

a si mesma, forçando a uma recuperação que é então uma inevitável criação – uma produção de extrapolação, de suplementação, de transbordamento (“ser é ser mais”), que a desborda por todo o tempo: é tão somente o futuro que pode retornar eternamente; o Eterno Retorno só pode ser necessariamente o do futuro – que abrimos – de novo até nós... Essa filosofia já necessariamente inconclusa (por tudo isso que exprime – e, ainda mais, em razão do que *virá!*), em seu próprio processo excessivo de produção/expressão, precisa contar, mesmo paradoxalmente, com tal perspectiva “futurista” como o seu horizonte de realização. Aquilo, portanto, que de alguma forma permanece irresolvido, se apresenta como inacabado, ou ainda aberto, para que, justamente, um futuro possa se soldar a ele, possa se inscrever como “marca” em todo enunciado nietzschiano, como sinal da passagem que desvela para além de si. É nesse espaço escavado no tempo que reside todo o possível do pensamento. Ali, Nietzsche deposita tudo o que pensa.

Seja como for, da condição de alguma posição futura (como é já, por exemplo, o *nosso caso, hoje*, em relação ao momento histórico da produção nietzschiana), é preciso fazer um julgamento também desse sentido e desse motivo, em benefício da própria filosofia de Nietzsche, de resto, ao menos para que o Futuro não se defina aí apenas como um Adiamento. Devir não é buscar diferir...

3) Para esse propósito ganhar materialidade, o próprio Nietzsche parece tomar seus cuidados ou precauções: nesse sentido, o termo *Cultura* parece ser absolutamente essencial. Com efeito, ele concentra de algum modo todas as linhas de força do seu pensamento: espaço de gêneses e de genealogias, imanência conflitual de forças e potências em combate ou em jogo, lugar de expressão mas também de avaliação dos valores, lugar da comunicação dos gênios, lugar talvez do exercício e da efetuação da Grande política e de outros temas e direções visados por Nietzsche, inclusive nos momentos finais de sua obra. De uma ponta a outra, toda a obra, todas as suas questões parecem se enfiar sob essa noção maior, de Cultura. E, com isso, Cultura se apresenta em especial, talvez, como um elemento, um ambiente. Vida, Acontecimento, Pensamento: tudo isso advém na Cultura... Estamos na Cultura, como em um ambiente – mais, possivelmente, do que *somos* na cultura. “Estamos” com sentido de permanência (em e como resistência ao presente, ao modo de Hölderlin), mas também como experiência antiessencialista de passagem ou

travessia (tantas vezes evocada, por exemplo, no *Zaratustra*), e como em um espaço (comum) de convite à sua própria recriação.

Cultura é, portanto, esse grande ambiente, esse hiperelemento, em que se inscrevem, mas também sobretudo se *excrevem* os possíveis, as suas construções, fabulações, assim como os seus impasses e fechamentos. Como bem apontou Deleuze: trata-se de um ambiente genérico, lugar de expressão de um exercício genérico do homem (talvez ele mesmo um ser ainda excessivamente genérico, demasiado indefinido, vago).

Mas não apenas isso. Naquilo que de fato importa, Cultura é também o ambiente insuperável de experimentação, de criação, de afirmação. O ambiente, em sentido forte, que faz com que essas múltiplas criações sejam, em última análise, conversíveis ou traduzíveis ao conjunto da experiência humana (até mesmo contra esse conjunto, apontando finalmente para a sua superação), em lugar de se mostrarem meras pontas soltas, esforços desorientados, inócuos ou artificiais. Cultura é, dessa forma, ocasião de um Projeto diferencial; ao fim e ao cabo, para retomar um termo mais adequadamente nietzschiano, um projeto “superior”.

Sob vários aspectos, Cultura parece, em Nietzsche, ter vindo substituir e superar, qualitativamente, o “Real”. Propõe-se agora um real absolutamente dinâmico, que não é Fim (e que não tem fim), mas Meio (plástico, aberto...). Ela, dessa maneira, substitui ainda a ideia hegeliana de Absoluto. E essa substituição parece se dar na direção de um efeito de intensificação, de potenciação (como dirá, alguns anos mais tarde, John Dewey, vai-se *do Absolutismo ao Experimentalismo* – é exatamente esse o caminho já em Nietzsche). O real dinâmico, impermanente, é igualmente um real inacabado, a ser incessantemente (re)criado. Esse Real é, portanto, um Hiper-Real, precisamente por mostra-se um real em choque, em expansão e em tensão, cuja ontologia é essencialmente processual, conforme o dinamismo próprio, particular, dos seus múltiplos conflitos. A concepção de unidade, muitas vezes evocada por Nietzsche junto à de Cultura, parece ser antes um resultado provisório, pois não apenas a Cultura é produto de encontros ou choques (de forças, de valores etc., mas mesmo as diversas Culturas, pensadas nessa condição mesma de unidade, divergem e combatem.⁴

⁴ A expressão consagrada por Samuel Huntington, já no século XX, de um choque de civilizações como marca do encontro de culturas, na contemporaneidade, certamente pode ser aproximada em alguma medida das concepções nietzschianas de Cultura. Em última análise, a unicidade ou unificação cultural é provisória, pois, para além da sua eventual unidade, as culturas também se concebem em necessário tensionamento, buscando elas mesmas, voluntariamente, os choques.

4) Esse último aspecto talvez seja profícuo para uma possível recuperação presente do tema nietzschiano. O que é Cultura hoje? O que significa ainda Cultura após o século XX, ou seja, em tempos, geopolíticos e mesmo geofilosóficos, de afastamento da Europa, tempos pós-europeus? Parece-nos sobretudo interessante buscar determinar as condições de aplicabilidade desse conceito hoje, de todo modo em uma “situação futura” em relação àquela em que Nietzsche pensou esse mesmo conceito (e justamente, então, sob chave e expectativa elas mesmas essencialmente futuras).

Ao mesmo tempo, essa seria a condição para verificar a pertinência presente do problema nietzschiano, e determinar sejam os seus limites contemporâneos, as novas situações que se apresentam, como também em que medida Nietzsche já antevira as eventuais formas de ultrapassagem (para o futuro) dos impasses que as suas construções filosóficas poderiam conhecer.

O que nos parece inevitável é a exigência de confrontarmos Nietzsche com a pertinência ativa (pragmática?) do seu próprio conceito. E assim poder melhor verificar se lhe cabe ainda alguma força atual, de maneira a que possamos reconhecer-lhe, se houver, a sua real potência presente, pois, de fato, da filosofia do futuro, precisamos dela, inversamente, sempre agora. É hoje, já, que precisamos de futuro... E não apenas mais à frente, mais adiante. E, por isso mesmo, o sentido de cultura merece uma nova “testagem”.

Em primeiro lugar, porque o século XX parece ter sido acima de tudo um século da cultura, um momento decisivo para a cultura: esta possivelmente terá sido um dos termos-chave, um dos problemas por excelência da contemporaneidade, razão maior de ser, possivelmente, das grandes criações, dos grandes abalos e da grande transformação experimentada em todo esse período – não seria, afinal, em razão da “Cultura”, que vimos se desfazer antigos mundos e ascenderem outros novos? Dito de forma mais clara, a Europa, que não apenas cunhara o próprio termo, mas que lhe conferira toda a importância que ele portou, essa Europa antes hegemônica, conhecerá um declínio importante (talvez definitivo) e assiste à ascensão de outros países ou regiões, muitos deles anteriormente colocados sob domínio colonial (e cultural...) europeu. E não seria, precisamente, esse declínio, então, principalmente cultural? A ideia mesma de cultura sobrevive a tal declínio? E Nietzsche é um analista agudo de todos esses processos.

Aliás, cumpre lembrar que, a despeito de a) sua tentativa de vincular cultura a um projeto futuro, e de b) sua perspectiva de pensar o ambiente da cultura como um ambiente suficientemente genérico para garantir, sob o aspecto de uma grande abertura, um horizonte quase total de criação, Nietzsche frequentemente preconizou a desejável “unidade” da cultura como uma unidade eminentemente “europeia”. Consumar a cultura, levá-la aos seus melhores fins envolveria afirmar um sentido sintético e criativo proveniente de uma cultura centralmente europeia, em seus critérios (em relação à qual, frequentemente outras expressões culturais se mostram influências perniciosas, ou mesmo decadentes). Há sem dúvida aí, para Nietzsche, toda uma hierarquia, sem a qual talvez nem se pudesse perceber ou dizer propriamente a cultura (a condição plural das culturas é também a de uma hierarquia entre elas).

Assim, se uma das principais marcas do século XX é o da certa ubiquidade cultural, esta contudo se desliga significativamente da sua orientação precedente, eurocentrada, ou euronormativa. A Cultura contemporânea é crescentemente pós-europeia, senão mesmo antieuropeia, anticolonial e decolonial. Ora, onde não está, presentemente, por onde quer que se ache a cultura, também a sua crítica e a sua transformação, um redesenho da cultura e da atividade cultural? Contracultura ou desconstrução da(s) cultura(s): por todas as razões, boa parte das grandes transformações que percebemos no contemporâneo envolvem a perspectiva de que essas alcancem uma nova expressão cultural, redesenhem até inteiramente o nosso mundo presente (pensemos na incrível inovação tecnológica a marcar um único século, quando, ao seu final, além de “aterrissarmos” inclusive na Lua, seríamos capazes de, por diversos meios, positivos ou sombrios, atingir já todas as partes do planeta de forma imediata, numa profunda revolução global, comunicacional e social, a qual ainda não foi de todo desdobrada, ou compreendida).

Há que se aquilatar, em tudo isso, a preponderância de novas exigências e direções culturais. Em particular, decerto, a norte-americana. E, no sentido especial que Nietzsche confere a determinadas palavras decisivas, altissonantes, como “criação”, “novo”, “grande”, “superior”, os Estados Unidos tomam claramente da Europa a direção que se emprestava a esses signos, para conferir-lhes uma significação própria, eminentemente sua.

A questão imediata que se apresenta é a de se é possível, face ao sentido anterior, europeu ou mesmo eurocêntrico, falar-se ainda em uma “cultura americana”, em sentido estrito. Parece-nos que, antes disso, a perspectiva

americana foi com efeito a de dissolver as grandes linhas daquilo que a Europa procurara subsumir sob o termo “Cultura”, aparentemente em benefício de outra noção, muito menos abrangente, de *modo de vida*. A ideia de um *modo de vida americano* – aliás percebida, ao menos em parte dos seus principais contornos, já por Tocqueville, e criticada, de forma antecipatória, pelo próprio Nietzsche e tantos outros – é em essência uma ideia parcial e não total, clivada, a qual não aspira à totalização que marca o termo “cultura”.

No máximo, é uma perspectiva, um ponto de vista tornado “absoluto”, empregado, funcional e estrategicamente, como crivo ou critério – uma visão de mundo, um padrão de gosto, ou mesmo de interesses, como padrão de vida. Ou seja, o que surge aí é uma Ideia econômica, mais que cultural, favorecida por uma projeção geopolítica, por sua vez antecipada pela condição declinante da Europa, após duas guerras catastróficas. A “cultura” americana, a despeito da sua grande pujança, parece antes de tudo ter vindo ocupar um vazio (e, de certo modo, aprofundar tal vazio). Encontra diante de si uma Europa literalmente destruída e culturalmente exangue.

Com isso, o século XX representa um deslocamento definitivo da cultura. Da ideia de Cultura para outras possibilidades pós-culturais, ou contraculturais. Da cultura europeia para outras culturas – ou mesmo “não-culturas”, como seria talvez o caso, ao menos para padrões “europeus”, de tal perspectiva americana. E desta, em seguida, para onde? Para onde estamos nos encaminhando, “culturalmente”?

Mais uma vez, neste momento inicial do século XXI, em que a cultura parece conhecer deslocamentos decisivos, e agora possivelmente até mais radicais, quando a globalização experimenta não apenas o sucesso do seu espraiamento mundial, porém, uma verdadeira reversão crítica das suas inspirações iniciais, com o crescente abandono da ocidentalização e da sua centralidade, que marcará o planeta desde a “Era dos Descobrimentos”, e do enriquecimento por ela proporcionado, ao longo de cinco séculos (justamente, os últimos séculos “europeus”), juntamente com todos os desenvolvimentos técnicos, políticos, religiosos e, de maneira geral, *culturais* que aí se definem, parecemos estar diante de dois formidáveis retornos – ou mesmo mais – de culturas talvez ainda mais tradicionais que a europeia, i.e., as da China, da Rússia (ou, quiçá, a da Índia). É dessa nova orientalização que parecem originar-se os signos futuros a nos desmarcar do ocidentalismo anterior (e que é também, em grande medida, o de Nietzsche). Talvez um novo mundo Oriental, por vir...

O que a obra de Nietzsche teria ainda dizer a esse mundo? A esse novo mundo da cultura, completamente estranho àquele enfocado por ele? Um mundo que, do ponto de vista mesmo da cultura, esteve quase sempre ao largo de suas preocupações. Ou pior, foi frequentemente hostilizado por ele, senão descartado, em comparação com as perspectivas descortinadas pela Europa (há, decerto, menções positivas, aos EUA, à Rússia, à Índia, ou mesmo à China, ao longo da obra nietzschiana, mas em geral as evocações dessas outras culturas descrevem experiências rebaixadas demais – argentárias, laboriosas, democráticas... - talvez ainda religiosas demais, moralizantes demais, até niilistas demais, para que possam aparecer como reais alternativas à cultura europeia – aliás, cabe aí ser inclemente como o próprio Nietzsche sempre o fora: muitas de suas teses e termos soam já absolutamente inaceitáveis, por racistas ou reacionários).

Não apenas a geopolítica, mas a geofilosofia mudou... Para ficar em três temas culturais nietzschianos maiores, todos marcadamente europeus - a herança grega (ou clássica), a unidade da Europa, tantas vezes e tão ardorosamente preconizada, ou mesmo a “mediterraneização” mundial, qual o seu real alcance presente? São questões que hoje talvez quase nada importem a um mundo (e a um mundo da cultura) em transição; nesse caso, qual ainda o papel de “crítico da cultura” a ser atribuído a Nietzsche? Em especial, como articular seu pensamento (quase sempre eminentemente europeu) às incontáveis e incontornáveis perspectivas antieurocêtricas ou decoloniais?

Nesse caso, parece-nos que sobressai, mais uma vez, o sentido de futuro, sempre instalado por Nietzsche dentro da própria noção de cultura. O sentido de grande transformação, que toma a filosofia como um tipo de exercício civilizacional, de experimentação planetária ou cósmica – ou seja, como Grande Política ou, se quisermos, como Grande Cultura. Nisso, o presente século é (ou será) ainda profundamente nietzschiano.

Esse será talvez o futuro do futuro da filosofia de Nietzsche.

São estas as ponderações a partir do texto de Jeong (2021).

REFERÊNCIA

JEONG, J. Nietzsche's early concept of culture. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

Recebido: 23/4/2021

Accito: 25/4/2021

LA MÁQUINA DE GUERRA NÓMADA DEL COVID-19: PAISAJES ESTÉTICOS DEL EPIDEMIOCAPITALISMO

José Manuel Romero Tenorio¹

William Andres Alvarez²

Resumen: El coronavirus emergió en un espacio donde tanto el poder que oprime como los oprimidos coinciden en el deseo de vigilar y de ser vigilados, por la acción de las redes sociales, que generan seres superfluos que cambian su intimidad por un *like*. De ahí que llegamos a un capitalismo donde la epidemiología antecede a la demografía (epidemiocapitalismo): la población se organiza según la lógica ultraindividual de control de la pandemia (pasaportes inmunológicos, supervisión de contagios). Con el concepto de máquina de guerra nómada de Deleuze y Guattari, se analiza el covid-19 como un paisaje estético en el que las territorialidades se definen desde los bordes que contaminan y no desde unas coordenadas que delimitan. Se concluye que este totalitarismo perfecto, al que se denomina net-(f)asci(x)smo, por tener como acicate el ocio, puede transitar hacia formas de disidencias.

Palabras clave: Deleuze. Guattari. Coronavirus. Nomadología. Net-(f)asc(ix)smo.

A la memoria del profesor Wenceslao Castañares Burcio,

Quasi nanos gigantium humeris insidentes

¹ Profesor asociado en la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad del Atlántico, Atlántico – Colombia.  <https://orcid.org/0000-0003-0088-6246>. E-mail: josemromero@mail.uniatlantico.edu.co.

² Investigador Posdoctoral, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá – Colombia.  <https://orcid.org/0000-0002-3716-4936>. E-mail: williamlogia@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.22.p267>



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

INTRODUCCIÓN

Que en el corazón financiero mundial se haya instalado un campo abierto de refugiados del coronavirus demuestra que el capitalismo no tiene reparos en organizar de nuevo su topología con recursos simbólicos sorprendentes. En Central Park, a escasas manzanas de la Bolsa de Nueva York, instituciones religiosas, humanitarias y municipales levantaron un pabellón para tratar a enfermos de covid-19, en marzo de 2020. Donald Trump, tras no darle importancia a la pandemia, y en un segundo tiempo atribuirla a un virus enemigo extranjero, reconoció, a principios de abril de 2020, lo irremediable del incremento de muertes, en una nación cuya tarjeta sanitaria coincide con la de crédito. La frialdad de sus palabras encierra una eugenesia que legitima la limpieza social del pobre. Esta presión ideológica condujo, según Slavoj Žižek (2020, p. 22), a “[...] poner en cuarentena a los enemigos que representan una amenaza para la sociedad.” La política de Estado frente al coronavirus difiere de país en país. Bolsonaro, en cuyo ascenso al poder tiene mucho que ver el movimiento evangélico (AYRES, 2020), no ha decretado medidas de confinamiento apelando al argumento de que “Dios es brasileño³”, mientras que la epidemia se desboca.

El consenso de las autoridades médicas internacionales va en la dirección de decretar, en un primer momento, medidas de confinamiento y el uso masificado de test rápidos para después pautar la salida de la población con una lógica ultraindividual. Se organiza, de este modo, el régimen social y económico según parámetros epidemiológicos: se ritma la geografía social con los actores contagiados, que se suponen inmunizados, llegando a controlar y disponer la proliferación del virus en la sociedad. Se habla de contagios a la carta en perfecta sincronía con el sistema médico para que pueda asimilarlos. Corea del Sur se ha erigido en paradigma del control de la pandemia con precisión de quirurgo. Realizaron, desde el principio, test rápidos que permitieron aislar principalmente a los pacientes asintomáticos, creando, por un lado, aplicaciones móviles con las que se determina el posicionamiento de los contagiados y, por el otro, pasaportes inmunológicos que otorgan el derecho de movimiento a las personas que cuenten con anticuerpos (DE JIMÉNEZ, 2020).

Esta utopía de un Estado epidemiológico ultraindividual que abre la vía al epidemiocapitalismo, la analizo desde el concepto de máquina de guerra

³ Fuente: Periódico *New York Times*, <https://www.nytimes.com/es/2020/04/02/espanol/america-latina/bolsonaro-coronavirus-brasil.html.s>.

nómada de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Según estos autores, el poder recurre a una serie de técnicas de estriaje para ordenar el campo social “[...] que no cesa de ser estriado bajo la coacción de fuerzas que se ejercen en él; pero también desarrolla otras fuerzas y desentraña nuevos espacios lisos por medio del estriaje.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 624). La máquina de guerra sería el modo de alisar lo topográfico. Expuesto de esta manera, se reproducirían unas lógicas dicotómicas poder/contrapoder o centro/periferia. Es el caso de un estudio sobre la cultura RAP de Maheirie, Almir y Bruniere (2017, p. 38-39), quienes la perciben como una máquina de guerra en cuanto “[...] dispositivo a través del cual unos modos de existencias marginalizados generan enunciaciones en lugares que no son los suyos [...] buscando otras formas de ocupar espacios.” En la misma línea, Maldonado, Palencia y Silva usan este referente teórico para realizar un análisis literario de la novela *Amalia* de José Mármol. La lógica es la misma: presuponer que el Estado estría “[...] el espacio sobre el que ejerce su poder contra todo aquello que amenaza desbordarlos (revolución, guerrilla, rebelión) [...] [y finalmente] capturar la máquina de guerra para servirse de sus armas, afectos y enunciados.” (MALDONADO; PALENCIA; SILVA, 2016, p. 19-24). Estos autores identifican la máquina de guerra con los gauchescos, incidiendo en la dicotomía poder/contrapoder.

Tras haber recurrido a la fuente original, la obra de Deleuze y Guattari, y cotejándola con las investigaciones filosóficas que versan sobre la misma, postulo, en primera instancia, que la máquina de guerra no constituye una forma de ocupar u ordenar las latitudes desde la marginalidad, sino una praxis política en la cual no hay ni centro ni periferia, tal como apunta Nathan Widder (2018). Este autor hace una crítica a la interpretación de la máquina de guerra a la luz de los postulados de Carl Schmitt, quien la asimila a un instrumento del poder para afianzar el estado de excepción. Paul Patton (2018) insta, en el mismo sentido, a no separar la máquina de guerra de la nomadología. Rechaza la contraposición de un hipotético sedentarismo conservador del Estado con el dinamismo táctico de los grupos de contrapoder. Para Patton, los autores franceses no oponen la nomadología al estriaje permanente del terreno. Todo emplazamiento, añade Patton, articula relaciones de coexistencia de todos los procesos maquínicos (tensiones geodésicas, conjuración-anticipación) que supuran “[...] en la superficie a diferentes grados de intensidad.” (PATTON, 2018, p. 217). En la misma línea, para Guillaume Sibertin-Blanc (2013, p. 102) lo que cuenta es “[...] la reciprocidad y no la oposición máquina de guerra/Estado, que está siempre determinada por un campo de coexistencia de todos los procesos maquínicos.”

Mi segunda hipótesis de trabajo es considerar la máquina de guerra como un *aestheticscape*, un paisaje estético, más que una acción de alisamiento de un régimen territorial. Me inspiro en el concepto de *scapes* de Arjun Apadurai (1990), dejados tras el rastro de una posmodernidad llena de interferencias por las intersecciones conflictivas entre flujos locales y globales, industrias culturales y cultura propia, etc. Guardo de este término esa vertiente de interconexión como configuradora de territorialidades (PERUGACHE, 2020), sin centro ni periferia, y cuya percepción del observador no depende de la posición del que mira. Un paisaje en el que las distancias no se divisan sin redistribuir, a cada instante, las regiones y las conexiones que agencian. Éstas se originan por contaminaciones cromáticas, intensidades, rugosidades, de modo que, a fuerza de ritmo, la topografía se frunce dejando pliegues, que afianzan nuevas distancias cada una de las cuales se modifican con el desplazamiento del observador.

A la luz de estas consideraciones, cuestiono: ¿cómo el coronavirus se delinea como paisaje estético? ¿Cómo surge? ¿Sobre qué tipo de territorio? ¿En qué medida funge como máquina de guerra? ¿Cómo se establece como herramienta de poder y de resistencia, al mismo tiempo?

1 EL CONCEPTO DE MÁQUINA DE GUERRA NÓMADA DE DELEUZE Y GUATTARI

No me atrevo a ir tan lejos como Žižek (2020) en su afirmación de que el coronavirus asestó un golpe mortal al capitalismo. A estas alturas de la pandemia, no se avizora ese nuevo orden (TABORDA; RICCARDI, 2019). Con los planteamientos de los autores de referencia, sí, por el contrario, se puede trazar una genealogía que entrevera, como sarmientos, lo epidemiológico y el capitalismo. Las mil mesetas que escalan el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari no nos lleva a un Estado permanente solidificado; consiste en la capacidad de generar “[...] nuevos conceptos que nos guíen en los diferentes tipos de agenciamientos y sus producciones” (AGOSTINHO, 2020, p. 125), cuyos tránsitos se dirimen en “[...] líneas, rizomas y máquinas abstractas.” (GODANI, 2009, p. 172). Como afirma Francesco Lesce, nos encontramos ante una “imagen nómada del pensamiento” (LESCE, 2004, p. 79). Por eso, analiza el filósofo italiano, la máquina de guerra es una potencia del pensamiento “[...] irreductible al aparato del Estado, exterior a su soberanía y anterior a su derecho.” (LESCE, 2004, p. 82). Muchos intérpretes de la obra de Deleuze y Guattari nos dan pistas sobre la relación entre máquina de guerra y Estado en el marco de su peculiar ontología, que podría caracterizarse

como nómada (y de una forma nómada, pues hasta la nomadología está en continúa transmutación). Sibertin-Blanc pone el énfasis en una idea de Estado surgida en una zona de indeterminación en la que el aparato de poder se solapa con una transindividualización del deseo. Básicamente la forma estatal está envuelta en una fantasmagoría fabricada de los anhelos colectivos de una comunidad, que se encarna en un

Estado originario [...] operador de una toma del poder en las producciones transindividuales del inconsciente, que reorganiza los escenarios fantasmales en los cuales se regulan las identificaciones colectivas y los modos de subjetivación de los individuos sociales. (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 17).

Mollar es entender la ontología rizomática tanto del Estado como de la máquina de guerra si no queremos llegar al límite de que el propio aparato represivo estatal use un concepto tan revolucionario como la máquina de guerra para ejercer una violencia real, como puso en evidencia Christine Vollaire (2017), analizando las estrategias del ejército israelí con visos a intervenir bélicamente. Volviendo a Sibertin-Blanc, la nomadología es una herramienta que supera la dicotomía planteada. El problema, para el autor francés, radica en la asunción de una interioridad del Estado en sentido de su autopresuposición de la cual emergen unas coordenadas espacio-temporales, “[...] a saber: métodos de captura de la territorialidad en el seno de la cual el Estado aparece necesariamente como el único sujeto legítimo” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 79). A estos métodos de organización, Deleuze y Guattari lo denominan técnica del estriaje del espacio, que hace del mismo una superficie homogénea, delimitada, organizada en segmentos identificables, controlable según puntos de referencia constantes que permiten apreciar, desde todas las posiciones, “[...] cualquier quiebre o variación de las cosas, hombres y signos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 472). Es ahí que estos autores definen la máquina de guerra como una “forma pura de exterioridad” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 79), que se plasma topológicamente en un alisamiento de los lugares:

Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estirado. Para cualquier Estado no sólo es vital vencer al nomadismo, sino también controlar las migraciones y, más exactamente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un “exterior”, sobre el conjunto de flujos que atraviesan la ecúmene. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 479).

Desde mi punto de vista, el concepto de máquina de guerra tiene que ver con una forma de proyectar geo-imaginarios, diferente a las jerarquías con las que las técnicas de estriaje organizan su cartografía. La máquina de guerra termina por asumir las variaciones y multiplicidades, lo que Deleuze y Guattari denominan “heccéités”, que se dirimen en latitudes y longitudes, y en los que prevalecen las intensidades y las “singularidades virtuales” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 378). Como subraya Godani (2009, p. 167), “[...] antes que los rasgos intensivos y virtuales se organicen en sujetos y objetos, aquéllos no son más que dimensiones de una multiplicidad, es decir, una línea abstracta que identifica una hecceidad.”

En la espacialidad lisa de la máquina de guerra, los elementos están concatenados y se relacionan por intensidades y variaciones. Por muy heterogéneos que sean, una tonalidad o una contaminación cromática permiten pasar de una fracción a otra sin perder la continuidad, “[...] son los gradientes los que marcan los devenires y los pasajes.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 26). Y, sobre todo, sin que ningún elemento vea aminorada su potencia de agenciamiento, o lo que es lo mismo, su capacidad de propiciar el máximo número de conexiones, encuentros y desterritorializaciones. Como afirma Martin, se trata de pasar de “[...] una singularidad a otra sin volver al punto de salida, respiración de una corriente unívoca agitada de pliegues, desierto sedoso de olas ondulatorias cuyo mínimo cambio de velocidad desarrolla una nueva repartición de singularidades.” (MARTIN, 1991, p. 60-61). De ahí mi afirmación de que la máquina de guerra delinee, como veremos en el capítulo que sigue, un *aestheticscape*, un paisaje estético. En consecuencia, la superficie es lisa no por la ausencia de elementos, sino por la agilidad de las conexiones facilitadas por las texturas y contaminaciones cromáticas.

El Estado estriado sería como un cuerpo al que se le quiere practicar una autopsia en una fría cama metálica de una morgue. El forense, antes de diseccionar, traza sobre la piel unas marcas discontinuas para guiar después al bisturí, que cartografía unos itinerarios en un mapa definitorio de funciones superpuesto a una corporalidad en rigor mortis. El Estado actúa sobre cadáveres exquisitos, lentamente, de ahí los trazos discontinuos. La anatomía (*anatomé, ανατομή*) desterritorializada de la máquina de guerra no se deja enrigidecer, ni marcar con carboncillo, porque ya está plegada, declinada en infinitos “[...] polos, zonas, umbrales, gradientes.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 164). Su alisamiento es consecuencia, paradójicamente, de una saturación de posibilidades infinitas de cortes (*tomé, τομή*), orientados siempre hacia lo alto

(*aná, ανα*), “[...] que muestran la verticalidad de la experiencia y la tendencia de todo fenómeno a crecer por los inagotables vericuetos de la posibilidad.” (ROMERO TENORIO, 2014, p. 191).

Una pregunta que surge es: ¿sobre qué territorio opera el Estado y la máquina de guerra? Godani afirma que la creatividad de la máquina de guerra “[...] consiste en la capacidad de generar espacios lisos o de alisar las estrías de un espacio organizado” (GODANI, 2009, p. 183), de manera que se libere las concatenaciones más dispares (BARTHOLD, 2018). Sin embargo, me inclino hacia la concepción de Sibertin-Blanc, para quien la exterioridad no es en el espacio (distancia geográfica), sino

[...] del espacio a sí mismo (ser “un afuera” no importa donde se esté), que impida su plena interiorización a la forma-Estado, en conformidad con la determinación del *nomos* nómádico: espacio liso que no puede ser tomado, sino solamente tenido, y que vuelven los correlatos territoriales (socio-económicos, institucionales, simbólicos) de un aparato de Estado activamente imposibles. (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 121).

Ni el Estado ni la máquina de guerra actuarían sobre un terreno liso a estriar, en el caso del primer actor, o uno estriado a alisar, en el del segundo. Es una cuestión de intensidades de elementos relacionales dispuestos en el mapa de forma concatenada, en el caso de la máquina de guerra, de tal manera que, si hay una relación entre ellos, se forja por variaciones tonales sobre una territorialidad-territorializante. Uso el participio presente porque esta geo-configuración está en una temporalidad topológica que la encadena a un presente que siempre está al límite de su acacimiento (ROMERO, 2017). Lo latitudinal como atravesable y, al mismo tiempo, nunca atravesado; es el propio *topos* quien dirige la conformación espacial, creando zonas de iteración y de des-iteración. Desde una lógica cartográfica del Estado, el territorio es un libro con portada, lomo y páginas donde coletean miles de palabras como peces en las redes de un pescador. La máquina de guerra nómada opera sobre el libro no como *topos*, sino como *horos*, es decir, borde de su devenir evento. Comienzo a leer y las palabras escapan de las redes y navego de página en página sin encallar en sus arrecifes. Por ello, afirman Deleuze y Guattari (1980, p. 10):

No nos preguntaremos jamás qué quiere decir un libro, significado o significante, no buscaremos entender nada en un libro, nos preguntaremos con qué funciona, en conexión de qué hace pasar o no intensidades, en cuáles multiplicidades introduce y metamorfosea la suya [...] Un libro sólo existe por el afuera y afuera.

Se puede concluir que la máquina de guerra es una praxis política más que un acto; un evento de territorialización antes que una forma de distribución de un territorio (LOZANO, 2018). De aquí se desprenden unos interrogantes: ¿la máquina de guerra puede ser un instrumento del Estado para ejercer su poder? Si es así, ¿de qué manera? ¿Puede facilitar el proceso de estriaje? ¿La guerra para la imposición de un *status quo* es el objetivo de esa máquina?

2 CHAOSMOSE DEL COVID-19 EN CUANTO MÁQUINA DE GUERRA NÓMADA

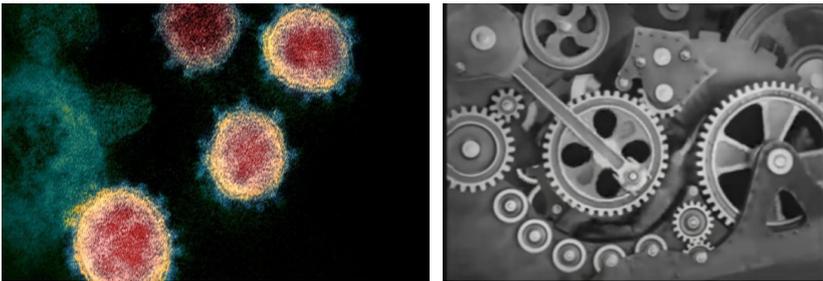
Sugerí en el capítulo anterior que lo que rodea y engulle a la máquina de guerra es un *aestheticscape*, en el que se evidencia antes que las jerarquías y las simetrías, las transiciones y las dislocaciones, entre - en nuestro caso - los flujos políticos y estéticos (PORTER, 2009). Este paisaje está atravesado “[...] por ejes y umbrales, por latitudes, longitudes, geodésicos, por gradientes que marcan los devenires y los pasajes, los destinos de aquél que se desarrolla.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 26). A su “topología en tránsito” (ZDEBIK, 2019, p. 242) la ritman las rugosidades, tonalidades y contaminaciones cromáticas (y no las coordenadas fijas).

Ahora se trata de ubicar al covid-19 en ese paisaje donde la escala de tonalidades le confiere la potencialidad de ser un instrumento de estriaje y, al mismo tiempo, de alisamiento. Todo depende de las sucesivas osmosis por las diferencias de gradaciones de fluidos. En su último ensayo, *Chaosmose* (1992), Guattari nos abrió un complejo panorama donde las subjetividades políticas se configuran a medida que atraviesan las tres ecologías -sociales, mentales y ambientales-, generando universos simbólico-estéticos que enriquecen dichas subjetividades. Entiendo la estética como conexiones rizomáticas, que no necesitan de relaciones de oposición ni solapamientos. En una investigación sobre la resistencia de la comunidad indígena misak (Colombia) por medio del tejido, recogí testimonios que narraban las incursiones del paramilitarismo en el resguardo. Estos grupos criminales infringían terror con asesinatos; pero también minaban el biorritmo imponiendo toques de queda o dictando quién se relacionaba con quién (BUITRAGO, 2021). Y, sin embargo, los misak seguían tejiendo mientras recorrían su resguardo en silencio, embadurnándolo con su sentipensar. Por ello, la máquina de guerra nómada no es una oposición al estriaje del para-estado; su acción consiste en el enriquecimiento estético de “semiosferas” (LOTMAN, 1996) subjetivas.

Los diversos grados de subjetivación van escamando el paisaje estético sin una organización topológica; más bien osmótica. Para comenzar, si el covid-19 emergió en este paisaje como técnica de estriaje o máquina de guerra, fue por *caosmosis*, en su sentido etimológico. Viene del griego *ὄσμός* (*ōsmós*), acción de empujar o impulso y el sufijo *-sis*, proceso. De esta manera el covid-19 va dejando rastros de subjetividades buceando por el paisaje estético; y si se dan coincidencias con un modo de organización de sometimiento o de insurgencia, es por el tránsito de fluidos por zonas de heterogéneas concentraciones, separadas por membranas porosas; el pasaje se produce por esa variedad de consistencias que empujan dichos fluidos, equilibrando sus grados de soluciones (más por gradaciones osmóticas que por la ontología de esos flujos). Por ello, la emergencia de la máquina de guerra no germina de la anarquía, del *arké*, desde un comienzo que *arkêin* (comanda) su desarrollo, sino desde un *caos* (*χάος*, *khaos*): espacialidad genealógica desordenada y que pertenece completamente a la praxis (los misak recorrían en silencio su resguardo dejando tras de sí, como huellas, territorios sentidos).

Cuando el baño químico remueve el papel de revelado de los paisajes estéticos, en esas reacciones de las sales de plata que ionizan los átomos en un barreño de plástico, se atisban las estructuras fantasmagóricas de las estrías con la que el pensamiento sedentario fija el territorio, además de desvelarnos “[...] el funcionamiento de la forma-estado que sobre-determina la sedentarización implícita de nuestras pragmáticas intelectuales.” (SIBERTIN-BLANC, 2013, p. 78). No parece que ese virus que flota en un plasma que impregna la platina de un microscopio (figura 1, izquierda) sea tan mortífero:

Figura 1- Izquierda: *Aestheticscape* del covid-19, imagen de microscopio. Derecha: fotograma de *Tiempos Modernos* (1936) de Charles Chaplin.



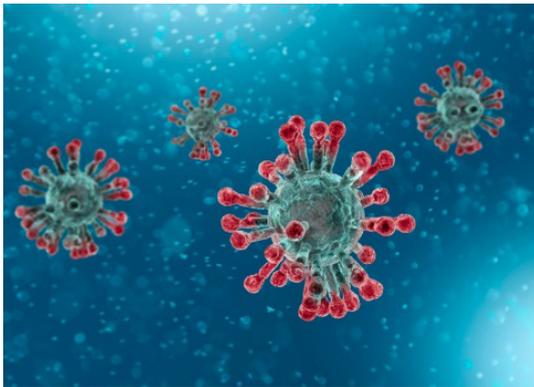
Fuente: Izquierda: Periódico electrónico BBC (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-51510736>). Derecha: captura de pantalla.

En ese paisaje fantasmagórico, los engranajes del epidemiocapitalismo no necesitan fricciones para mover la maquinaria, como en la que se ve atrapada Charles Chaplin en *Los Tiempos Modernos* (figura 1, derecha). La mercancía del epidemiocapitalismo es gelatinosa, rueda en el vacío y su emplazamiento para ser expuesta ya no es el escaparate, como analizaba Walter Benjamin (2006), sino las frías pantallas de las tabletas o de los móviles. El *flâneur* divagaba por las galerías parisinas convirtiendo las mercancías en fantasmagorías, al no adquirirlas, y dichas vitrinas en altares de un capitalismo *posaurático*, por la relación de contemplación hacia el objeto. Si en las paredes de las iglesias se exhiben las doce estaciones del vía crucis, del escaparate desaparece todo resquicio de sacrificio que entraña el proceso de producción fabril. En Instagram las mercancías no son para contemplarlas, sino para navegar en ellas en un proceso táctil. Como patas de ranas al saltar, los dedos las atrapan, agrandan, manipulan y, sin embargo, esta intensidad en el manejo nos termina devolviendo a la superficie; un simple deslizamiento lateral expulsa al producto y, en su puesto, otro (ROMERO; BUITRAGO; ECHEVERRY, 2017). La intensidad del deseo se reduce a la pulsión fría e inane del *like* que va al vertiginoso ritmo del tránsito de imágenes. Bajo cada producto hay una sala swinger, que un clic abre, habitada por cientos de personas abstraídas de cualquier coqueteo entre ellas. Una historia, una falda, una frase filosófica pueden congregan un sinnúmero de interacciones sin ninguna sinapsis entre ellas. Tal es así que el verdadero objeto de consumo ya no es la mercancía en sí, sino estas reacciones alienadas. El capitalismo se nutre de ese troquel, y el covid-19 que flota y divaga por el plasma es su paradigma. Por añadidura, las mercancías ya no tienen ciclo: ni el uso las desgasta ni la obsolescencia por el paso de moda. Ya pueda encantar o no, poco importa, siempre serán arrojadas al margen extradiagético de la interfaz táctil.

Cabe preguntarnos cómo ingresó la epidemia en el terreno social. Michel Foucault (1975) puso de relieve la organización de las poblaciones que sufrieron la peste en el s. XVII. Arrasaba como olas allá por dónde pasaba, estableciéndose una relación lineal entre la difusión del virus y la cartografía que pringaba. De ahí que se encerraran a los habitantes en sus casas y se entregasen las llaves a la policía, que pasaba lista, teniendo que responder cada uno con una aseveración sobre su estado de salud, asomándose por una pequeña ventanilla. Si la autoridad percibía que mentía, lo detenía. El SARS-CoV-2 inaugura un nuevo régimen de control basado en coordenadas móviles en la medida en que se sincronizan a los

individuos con las trayectorias que delinea el covid-19 en su topografía. Antes que a un lugar físico, llegó a las redes sociales, diseminándose por medio de sus recursos: *memes* con grupos de amigos brindando con cerveza de marca *Corona*, plagados de hashtags graciosos o videos corriendo por Instagram en los que aparece gente gritando la denominación del virus como si de una arenga a un club de fútbol se tratara. En esta primera fase era un virus *cool*, y como tal, necesitaba visualizarse. Entonces pasó de la platina del microscopio a una representación simpática y colorida, cual es esa imagen que todos conocemos del covid-19:

Figura 2- Representación del SARS-CoV-2, causante del covid-19



Fuente: Portal de El Médico Interactivo, (<https://elmedicointeractivo.com/el-periodo-de-incubacion-de-covid-19-se-situa-en-51-dias/>).

Este paisaje estético estrió nuestro imaginario con una narrativa muy simple que hizo permanecer al virus en el plano de la vulnerabilidad: el jabón hacía que se desprendieran esas trompetas y se volvería inocuo en nuestras manos. Evitar la muerte es un acto simple, muy alejado de las grandes epopeyas, al igual que el deseo se limita a la vasectomía de una pulsión del dedo sobre un corazoncito.

3 EPIDEMIOCAPITALISMO Y NET-(FL)ASC(IX)SMO

La fantasmagoría del epidemiocapitalismo es la de la mercancía sin proceso: ni de producción ni de putrefacción, con el telón de fondo del ocio. En España, los medios de comunicación escenifican el heroísmo con que los

ciudadanos están afrontando la pandemia: con ejercicio, aplaudiendo en los balcones, quedándose encerrados. Se censura toda referencia a la muerte, obviando imágenes de ataúdes. Jean Baudrillard (1976, p. 200) afirmaba, en este sentido, que “[...] desintrincar la vida de la muerte e imponer a la muerte y a los muertos la prohibición, éste es el primer punto de emergencia del control social. El poder sólo es posible si la muerte no es libre, si los muertos quedan bajo vigilancia.”

El virus se convierte en un dispositivo de estriaje del campo social, en el que lo epidemiológico precede a la demografía. El pasaporte inmunológico con el que se quiere organizar a la población es el paradigma. Nos relata Byung-Chul Han que los países asiáticos, cuyos individuos son más disciplinados por una forma ancestral de colectivismo, aceptan de buen grado la “vigilancia digital” (HAN, 2020, p. 99) a la que están sometidos. Por el contrario, Europa, ante el pánico, cierra las fronteras a un enemigo exterior que, paradójicamente, son ellos mismos, ya que la pandemia afecta, sobre todo, en la primera ola, a los europeos del Mediterráneo. En Corea del Sur, las autoridades controlan los síntomas del coronavirus y vuelcan los datos en una aplicación que clasifica a los individuos como aptos o no para ir a trabajar o transitar por la calle. China sitúa cámaras con sensores térmicos en puntos estratégicos, como estaciones de tren; en el momento en que captan que una persona tenga fiebre, el sistema envía a las otras que compartieran lugares, como un vagón de tren, un mensaje por la aplicación. Ésta visualiza un mapa que muestra la posición de los posibles afectados.

No es nuevo que el *big data* organice nuestras decisiones individuales en el cerebro colectivo. Se ha llegado a un punto de sofisticación que ya no se amolda el producto al individuo; más bien, al contrario: el individuo al producto. Por ejemplo, en la campaña presidencial de 2016, el equipo de Donald Trump contrató a la empresa *Cambridge Analytica* (HEAWOOD, 2018). En los Estados clave donde unos pocos votos decantarían el color político, esta sociedad identificó, por medio del robo de datos de las redes sociales, a los indecisos, a quienes virilizaron con material (videos, infografías, *fake news*) en contra de Hillary Clinton. Adaptaron, por tanto, los individuos al producto electoral.

Otra forma de estriación del campo social es la implementación del ocio como estrategia de enfrentamiento al virus, identificando, en los recursos simbólicos y culturales de una clase media que se expresa en la virtualidad, un baluarte de resistencia. Como ya mencioné anteriormente, se presenta

como acto heroico el hecho de quedarse en cómodas casas con todo tipo de entretenimiento. Básicamente nos movilizan, desmovilizándonos. Atiborrarse de contenidos de plataformas digitales como *Netflix* se eleva a acto de ciudadanía. Después, no hay que olvidar que estas ofertas de entretenimiento son instrumentos de clasificación de nuestros gustos (si hemos visto un tipo de película, nos recomendará, con porcentajes, una serie de contenidos, perfectamente jerarquizados). Los rankings cotidianos de los programas nos dan la medida del pathos de la sociedad.

El fascismo del ocio o net-(f)asc(ix)smo, a diferencia de los movimientos políticos incubados en el s. XIX y que eclosionaron en el XX, como el fascismo o el comunismo, es antiutópico. Ambos regímenes proyectaban al hombre nuevo, en el caso del marxismo, en el poscapitalismo, con un pensamiento universal y libre de todas las mitologías, que pudiera desarrollar su potencial humano con el conocimiento científico y desarrollar así sus inquietudes políticas, estéticas y morales. El ideal de hombre del fascismo se materializó en el futurismo italiano, cuyos artistas preconizaban la máquina como modelo de sociedad por su modernismo y sus rupturas con el pasado.

El net-(f)asc(ix)smo no tiene la utopía del hombre nuevo; amontona “seres superfluos” (ARENDDT, 2004, p. 576) en habitáculos que acumulan *likes*, empobrecidos simbólicamente por el moldeamiento del individuo a la mercancía. Es el terror tras la inocuidad, seres abigarrados en campos de concentración abiertos. Lo quirúrgico de la máquina de guerra son sus incisiones en la temporalidad y no en el cuarteamiento de los espacios. De ahí la imposibilidad de imaginar a un hombre nuevo en el futuro, porque el régimen en el que vivimos se desarrolla en un eterno presente. Al final de cada año, un algoritmo de Facebook nos recuerda los grandes hits. Y asumimos que el sistema prediga nuestros gustos. El suicidio retransmitido en directo por Telegram u otras redes sociales es la aniquilación del tiempo de después en nombre de un renacimiento vírico de las cenizas de coltán. La esperanza es que se consuma la muerte como un producto de ocio, con sus subsecuentes reacciones.

CONCLUSIONES

Tan seductor como ingenuo sería considerar que el poder haya estriado las zonas de incisión con un plan prediseñado; se encontró con un paisaje estético cuyas osmosis permitieron su fluir biopolítico. Los medios sociales

fueron moldeando, con su capitalismo de *likes*, seres superfluos a los que no les molestaban ser vigilados; es más, les gusta, creando en torno a ello una economía del deseo sin *eros* ni *tanatos*. En este terreno abonado penetró la máquina de guerra nómada del coronavirus, y alisó una territorialidad ya vigilada, usando los artilugios del sistema: cámaras que midieran la temperatura de los individuos, que volcaran la información en una aplicación, que nos avisara de si alguien con síntomas se hallaba cerca de nosotros. Este régimen de vigilancia abierto estaba antes de que el sistema lo estriara. El verdadero golpe de estado de la máquina de guerra del coronavirus es el llamado a la lucha por medio de la desmovilización en un net-(f)asc(ix)smo o totalitarismo del ocio: ¿cómo será el próximo mayo 68? ¿Consistirá en ver series desde la casa?

El sistema operó asimismo a través de un alisamiento de las topografías temporales. Tanto la memoria como las expectativas están organizadas por el *big data*. La predicción no es del futuro, sino del presente; no aquél que imaginó Benjamin (1971) en sus tesis como el terreno en el que opera la historia con toda su potencia dialéctica; tan sólo donde se agolpan individuos superfluos que aman ser vigilados a la búsqueda de una fútil reacción. En este régimen los vanguardistas no son los artistas, sino los informáticos y los analistas de datos. La cultura no tiene respuesta ante ese bucle: ¿podríamos llamar arte a aquello que alimenta la dictadura del ocio?

En este paisaje estético se han fijado hasta tal punto las osmosis que es imposible el tránsito de flujos: el poder y los dominados coinciden como nunca en el deseo de vigilar y de ser vigilados; se moviliza a la población para la guerra, desmovilizándola tras la coartada de una dura resistencia surtida por la dictadura del ocio. La máquina de guerra nómada supone una perspectiva inédita en esta configuración del poder, desde la lógica de los cadáveres con los que la hegemonía riega sus territorializaciones (incluido el suyo propio). El excesivo estriaje de la anatomía social la ha estrangulado hasta que se ha tornado azulada, avizorándose las infinitas venas que muestran la vitalidad de un cuerpo convertido en autómatas. A base de apretar la palometa, rosca tras rosca que pareciese imposible llegar a más, se acorcharon las terminaciones nerviosas. Paradójicamente, sólo nos podemos sentir libre en el hormigueo que aflora por el apretamiento de las correas. Como afirmaba Antonin Artaud (1979, p. 1069), “el cuerpo deja de ser penetrado en la propia penetración”.

Ese hormigueo se propaga como la máquina de guerra nómada en el paisaje estético. Resulta imposible discernir sus coordenadas, prolifera por un lado y otro, aletea acá y allá, se chocan y vuelven. Si el poder selecciona

sus cadáveres y los avitualla para establecer sus funciones biológicas (legales, médicas, sexuales, reproductivas, etc.), la máquina de guerra nómada se los da ya fabricados. Unos cadáveres exquisitos que convulsionan y de cuya podredumbre se alimenta el sistema, al igual que a la utopía de un mundo nuevo de los jóvenes naufragos de *El señor de las moscas* la nutría la carne, en descomposición por gusanos, de la cabeza de jabalí clavada en una estaca, cual ídolo.

ROMERO TENORIO, J. M.; ANDRES ALVAREZ, W. Covid-19's nomadic war machine: Aestheticscapes of the epidemic-capitalism. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 267-284, Out./Dez., 2021.

Abstract: The coronavirus emerged in a space where both the power that oppresses and the oppressed coincide in the desire to watch and be watched, by the action of social networks, which generate superfluous beings that exchange their intimacy for a like. Hence, we come to a capitalism where epidemiology precedes demography (epidemic-capitalism): the population is organized according to the ultra-individual logic of pandemic control (immunological passports, monitoring of infections). With the concept of a nomadic war machine by Deleuze et Guattari, the covid-19 is analyzed as an aesthetic landscape in which the territorialities are defined from the edges that pollute and not from the coordinates that delimit them. Therefore, it is concluded that this perfect totalitarianism, which is called al que se denomina net-(f)asc(ix)smo, can move towards forms of dissent.

Keywords: Deleuze. Guattari. Coronavirus. Nomadology. Net-(f)asc(ix)smo.

REFERENCIAS

AGOSTINHO, L. D. Guattari: máquinas e sujeitos políticos. *Trans/form/ação*, Brasil, v. 43, n.1, p. 103-126, 2020.

APADURAI, A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, culture & Society*, UK, v.7, p. 295-310, 1990.

ARENDT, H. **Los orígenes del totalitarismo**. Madrid: Taurus, 2004.

ARTAUD, A. **Œuvres Complètes**, tome IX. Paris: Gallimard, 1979.

AYRES CAMURÇA, M. Um poder evangélico no estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Nupem*, Brasil, v. 12, n. 25, p. 82-104, 2020.

- BARTHOLD, Ch. **Resisting financialization with Deleuze and Guattari**. New York: Routledge, 2018.
- BAUDRILLARD, J. **L'échange symbolique et la mort**. Paris: Gallimard, 1976.
- BENJAMIN, W. **Thèses sur la philosophie de l'histoire**. Paris: Denoël, 1971.
- BENJAMIN, W. **Paris**. Capitale du XIXe siècle. Paris: Édition du Cerf, 2006.
- BUITRAGO ECHEVERRY, C. Empoderamiento y resistencia de las mujeres desplazadas víctimas del conflicto armado colombiano del barrio Pinar del Río (Barranquilla). **Investigaciones Feministas**, Madrid, v. 12, n. 1, p. 203-214, 2021.
- DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **L'Anti-Œdipe**. Paris: Minuit, 1972.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mille plateaux**. Paris: Minuit, 1980.
- DE JIMÉNEZ, A. **¡Despierta!** Razones contra una vida en aislamiento. México: La Sombra de Prometeo, 2020.
- FOUCAULT, M. **Surveiller et Punir**. Paris: Gallimard, 1975.
- GODANI, P. **Deleuze**. Roma: Carocci, 2009.
- GUATTARI, F. **Chaosmose**. Paris: Galilée, 1992.
- HAN, B.-C. La emergencia viral y el mundo de mañana. *In*: AMADEO, P. (ed.). **Sopa de Wuhan**. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 97-112.
- HEAWOOD, J. Pseudo-public political speech: Democratic implications of the Cambridge *Analytica Scandal*. **Information Polity**, USA, n. 23, p. 429-434, 2018.
- LOTMAN, Y. **La semiosfera**. La semiótica de la cultura. Madrid: Cátedra, 1996.
- LOZANO, E. Del concreto al film. **Collectivus**. Revista de Ciencias Sociales, Barranquilla, v. 5, n. 1, p. 16-39, 2018.
- MAHEIRIE, K.; ARAGON, L. A.; BRUNIERE, M. F. A produção de uma máquina de guerra na criação estética do RAP. **Quaderns de Psicologia**, Brasil, v. 19, n. 1, p. 35-47, 2017.
- MALDONADO, J.; PALENCIA, M.; SILVA, A. La máquina de guerra y el devenir del Estado: una lectura de Amalia de José Mármol desde la perspectiva filosófica de Deleuze y Guattari. **Revista Temas**, Bucaramanga, v. 3, n. 10, p. 11-27, 2016.
- MARTIN, J-C. **Variations**. La philosophie de Gilles Deleuze. Paris: Payot, 1991.
- PATTON, P. Plateau 12: 1227 AD: Treatise on Nomadology-The War Machine. *In*: SOMERS-HALL, H.; BELL, J.; WILLIAMS, J. (ed.). **A Thousand Plateaus and Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018. p. 206-222.

PERUGACHE SALAS, J. A. Procesos de configuración territorial y conflictos por el agua en el municipio de Pasto, Colombia. **Collectivus**. Revista de Ciencias Sociales, Barranquilla, v. 7, n. 2, p. 73-90, 2020.

PORTER, R. **Deleuze and Guattari**. Aesthetics and Politics. Cardiff: University of Wales Press, 2009.

ROMERO TENORIO, J. Escritura de una aporía. Tránsitos y obstrucciones en los Grafos Existenciales de C. S. Peirce. **Revista Pensamiento**, Madrid, v. 70, n. 262, p. 177-196, 2014.

ROMERO TENORIO, J. M. Instante y momento oportuno en los Grafos Existenciales de Chales S. Peirce. Por una dimensión kairológica de la creatividad. **Revista Pensamiento**, Madrid, v. 73, n. 276, p. 301-318, 2017.

ROMERO TENORIO, J. M.; BUITRAGO ECHEVERRY, C.; ECHEVERRY BLANCO, M. R. ¿Deslizarse o sumergirse en la interfaz? El periodismo drone y la maquetación ergonómica del espacio. **Estudios sobre el Mensaje Periodístico**, Madrid, v. 23, n. 1, p. 257-272, 2017.

SIBERTIN-BLANC, G. **Politique et État chez Deleuze et Guattari**. Essai sur le matérialisme historique-machinique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

TABORDA, J. A.; RICCARDI, D. La cooperación internacional para la paz en Colombia: los casos de Estados Unidos y de la Unión Europea (1998-2016). **Geopolítica(s)**, Madrid, v. 10, n. 1, p. 107-134, 2019.

VOLLAIRE, C. L'usage des concepts. L'enrôlement des « machines de guerre » dans la guerre réelle. In: JEDRZEJEWSKI, F.; MARTIN, J.-C. (ed.), **Deleuze, philosophe des multiplécités**. Paris: L'Harmattan, 2017. p. 191-199.

WIDDER, N. Deleuze and Guattari's "War Machine" as a Critique of Hegel's Political Philosophy. **Hegel Bulletin**, UK, v. 39, n. 2, p. 304-325, 2018.

ZDEBIK, J. **Deleuze and the map-image**. Aesthetics, Information, Code, and Digital Art. New York: Bloomsbury Visual Arts, 2019.

ŽIŽEK, S. El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill. In: AMADEO, P. (ed.). **Sopa de Wuhan**. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 21-38.

Recenido: 23/4/2020

Accito: 06/5/2021

COMENTÁRIO A
“LA MÁQUINA DE GUERRA NÓMADA DEL COVID-19:
PAISAJES ESTÉTICOS DEL EPIDEMIOCAPITALISMO”: A MORTE
MAIS TERRÍVEL QUE A MORTE FASCISTA: SOBRE PACIFICAR
MÁQUINAS DE GUERRA NO EPIDEMIOCAPITALISMO

*Alexandre Filordi de Carvalho*¹

Referência do artigo comentado: ROMERO TENORIO, J. M.; ANDRES ALVAREZ, W. La máquina de guerra nómada del COVID-19: paisajes estéticos del epidemiocapitalismo. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 267-284, 2021.

Um diagnóstico remarca o tratamento conceitual dispensado à máquina de guerra nômade:

Os poderes estabelecidos ocuparam a terra, e fizeram organizações de povo. Os meios de comunicação de massa, as grandes organizações do povo, do tipo partido ou sindicato, são máquinas de reproduzir, máquinas de levar ao vago [...]. Os poderes estabelecidos nos colocaram na situação de um combate ao mesmo tempo atômico e cósmico, galáctico. (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 172).

¹ Professor do PPGE da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, SP – Brasil – e do DED da Universidade Federal de Lavras (UFLA), Lavras, MG – Brasil. Pesquisador CNPq/PQ 2.  <https://orcid.org/0000-0003-4510-9440>. E-mail: alexandre.filordi@ufla.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.23.p285>



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

A máquina de guerra nômade se delinea como estratégia móvel, múltipla e plurívoca, visando a vazar os poderes estabelecidos, que, há muito tempo, estão decalcados no sedentarismo do Estado. Romero Tenorio e Andres Alvarez (2021) exploram o tríplice enlace desse diagnóstico, com muita originalidade, atualizando-o para problematizarem a produção de subjetividades, no contexto pandêmico da COVID-19.

Em um eixo, o artigo analisa como os poderes estabelecidos, sintetizados na junção Estado e capitalismo, convergem, por intermédio da massificação de máquinas de reprodução psíquicas, afetivas, políticas e sociais, paisagens e passagens estéticas, no que denominaram epidemiocapitalismo.

Este, por sua vez, em um segundo eixo analítico, funciona como fractal a refratar a alucinação individualizante contemporânea, pois, para haver sedentarismo, aprofundado pela pandemia, há de se atomizar as forças subjetivas. Encontra-se o indivíduo, assim, antes de qualquer política demográfica, convertido em signo aderente à massa a qual se reduzirá e reproduzirá. Por isso mesmo, no epidemiocapitalismo, prevalece o “capitalismo de vigilância” (ZUBOFF, 2019), dissipando com toda sua predição subjetiva a demanda de sujeição epidêmica aos poderes estabelecidos. A pandemia de COVID-19 assinala não apenas o poder dessa nova forma de capitalismo, porém, também indicia como o Estado se aparelha para a mais-vigilância e o mais-controle, molecularizando a sua ocupação na terra, com a dissipação de um terror benevolente, denominado, no texto, *net-f(l)asci(x)smo* – jogo de palavra advindo de Netflix.

Trata-se de uma espécie de nova camuflagem do fascismo, cujo poder é manejado, de modo programado, controlado e autoritário, por referentes comunicacionais algoritmizados, os quais criam valas de pilotagem de temporalidade e de espacialidade, gerando um “superávit comportamental” e uma “automação das escolhas” (ZUBOFF, 2019), prenes de ócio instrumentalizado, numa ideia, amplamente estriados. Produz-se, então, uma subjetividade condicionada às máquinas de modelizar e modular as vidas, conforme a demanda da passividade confortável. Não à toa, os autores indagam: “Como será o próximo maio de 68? Consistirá em ver séries em casa?”

Por conseguinte, em um eixo derradeiro, o texto indaga por situações de combates capazes de colocar à prova os confiscos das máquinas de guerra nômade pelo díptico Estado-capital. Ao Estado epidemiocapitalista que se

apropriada das máquinas de guerra nômade por osmose, gerando o próprio caos paralisante por *caosmose*, é preciso inocular a própria máquina de guerra nômade, donde a necessidade de se indagar: como o coronavírus, efeito de superfície do epidemiocapitalismo, se estabelece como ferramenta de poder e, ao mesmo tempo, de resistência?

Malgrado a força de atualização do artigo e a excepcionalidade do diagnóstico que conduz o leitor a fazer da “atividade filosófica”, como sugeriu Foucault (1998, p. 13), “[...] tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe”, é interessante notar como alguns fios argumentativos, um tanto quanto desencontrados, em hipótese alguma demérito textual, modulam a potência analítica da máquina de guerra nômade a se projetar para além do texto. Destaco três aspectos.

A noção de “semiosfera” é tomada *en passant* no texto, para ressaltar como o povo *misak*, na Colômbia, resistia às incursões paramilitares, fazendo da produção de seus tecidos a afirmação de estratégias de máquina de guerra contra o estriamento da força brutal. Para os autores, a ação dos *misakes* consistia num enriquecimento estético de semiosferas, face ao reducionismo das violências contra eles perpetradas. Contudo, há outro lado da semiosfera. Há também a semiosfera como produção capitalista, no sentido de se produzir um semiocapitalismo. E não seria, desse modo, que o epidemiocapitalismo seria possível, justamente porque códigos abstratos incessantes, ainda que fossem virais – as *fake news* que o digam – ensejam sentido de dominação advindas de sucessivas programações de atividade semiológicas e semióticas dominantes? Ao menos é o que sustenta Berardi (2005, p. 117), enfatizando que, em tempos de semiocapitalismo, “[...] o capitalismo funciona como potência de sobredeterminação semiótica.” E não seria por aí que se projetaria o *net-f(l)asci(x)smo*? E ele não seria o sintoma mais superficial de uma semiosfera cuja força imperial de assujeitamento corresponderia ao lado mais escandaloso do Estado: convergir toda semiosfera para a conservação do próprio Estado? Não se situaria aí, no lugar do Estado, o que Deleuze e Guattari (2012 b) preferem denominar forma-Estado, justamente por se tratar de como passamos a replicar toda semiosfera do consenso? “A forma-Estado ganha algo de essencial ao desenvolver-se assim no pensamento: todo um consenso.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 46).

Ora, o semiocapitalismo coincide com o *net-f(l)asci(x)smo*, porque ele é um gatilho político de uma *Pax semiosférica*, a qual, por incrível que pareça, é pós-fascista e não mais fascista. Há aqui um segundo aspecto interessante

de se fazer notar, a partir do texto. Para Deleuze e Guattari (2012b), o aperfeiçoamento do confisco da máquina de guerra nômade inflacionou a codependência Estado-capitalismo a tal grau, que, de tanto confiscá-la, o Estado não mais estria, mas a tudo alisaria. A força mais ignóbil e aviltante do alisamento exacerbado pelo Estado encontra-se na imposição do Terror da pacificação. Aqui é onde qualquer *um* passa a ser inimigo a ser combatido. As recentes manifestações, na Colômbia, de trabalhadores contra as sórdidas reformas neoliberais foram combatidas violentamente, com guerra semiótica da informação controlada e falseada à imposição da morte em nome da paz do Estado. O mesmo ocorre no Brasil, quando o aparelho policial é chamado para reprimir violentamente manifestações contra o Estado e a proteger os manifestantes da extrema direita, os quais mimam o Estado.

Nesse caso, os termos de Deleuze e Guattari (2012b, p. 115, grifos nossos) não deixam dúvidas:

[...] o fascismo não passa de um esboço, e a *figura pós-fascista* é a de uma máquina de guerra que toma diretamente a paz por objeto, como *paz do Terror* ou da Sobrevivência. A máquina de guerra torna a formar de novo um *espaço liso* que agora pretende controlar, *cercar toda a terra*. A própria guerra total é ultrapassada em direção a uma forma de *paz ainda mais terrífica*. A máquina de guerra se encarregou do fim, da *ordem mundial*, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina.

Destarte, tanto epidemiocapitalismo quanto *net-f(l)asci(x)smo* são nomes dados à ampla estratégia da paz do Terror que cerca toda a terra. Com efeito, a nova ordem mundial precisa pacificar as subjetividades com semioesferas a funcionar como injeções de paralisia. A tirania da *techné*, o sistema GAFAM – *Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft* – para além da Netflix, engendra a manipulação do alisamento do Estado por ser o próprio sistema um sintoma do que se tornou o Estado: a mão invisível que impõe a *paz ainda mais terrífica* por uma semioesfera sobrecodificada.

Se a pandemia se transformou na paisagem privilegiada de tudo isso, é porque ela é a metástase escancarada que identifica todo aquele que transtorna a pacificação: fique no seu devido lugar e aja como os programas de conduta, de ação, de atitude e de posicionamento individual estabelecem. Aqui um terceiro aspecto desponta, pois passamos a conviver com uma morte mais terrível que a morte fascista, sabida de onde emanava. E não é a morte deflagrada pelo código

a-significante de um vírus. Trata-se da morte significada pela cumplicidade silente do Estado: há vidas que não importam ser vividas, porque são vidas que atrapalham a ordem e o progresso da paz terrífica, que sempre precisa ser lucrativa. “Sem dúvida, a situação atual é desesperadora”, argumentaram Deleuze e Guattari (2012b, p. 116), mas justamente completam: porque “[...] vimos estabelecer como objetivo uma paz talvez ainda mais terrífica que a morte fascista; nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não era um outro Estado, nem mesmo outro regime, mas ‘o inimigo qualquer’.”

Sob tal horizonte, Romero Tenorio e Andres Alvarez (2021) nos propiciam uma força analítica singular. Impossível ler o texto e não desejar somar-nos às fileiras dos *inimigos quaisquer*, pois a vida não pode continuar sendo a aceitação pacífica do “vago” e de uma vida insuportável, que o Estado epidemiocapitalista, com todo seu *net-f(l)asci(x)smo*, quer nos impor.

REFERÊNCIAS

BERARDI, F. **A fábrica da infelicidade**. Trabalho cognitivo e crise na *new economy*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. V. 4. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. V. 5. São Paulo: Editora 34, 2012b.

FOUCAULT, M. **O uso dos prazeres**. História da sexualidade 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

ROMERO TENORIO, J. M.; ANDRES ALVAREZ, W. La máquina de guerra nómada del COVID-19: paisajes estéticos del epidemiocapitalismo. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 267-284, 2021.

ZUBOFF, S. **The age of surveillance capitalism**. The fight for a human future at the new frontier of power. New York: PublicAffairs, 2019.

Recebido: 20/7/2021

Accito: 06/8/2021

AMOR E CONHECIMENTO: FREUD E ESPINOSA

Marcos Ferreira de Paula¹

Resumo: Neste artigo, elabora-se uma reflexão sobre a relação entre amor e conhecimento em Freud e Espinosa, tomando-se como núcleo da análise as teses de Freud, em seu famoso ensaio sobre Leonardo da Vinci. Busca-se mostrar que a oposição freudiana entre amor e conhecimento, a qual se deixa captar no conceito de sublimação, mas não tem lugar no pensamento de Espinosa. Na teoria espinosana dos afetos, tal oposição se desfaz; e é sobretudo através do conceito de *Amor Dei Intellectualis*, apresentado na Parte V de sua Ética, que Espinosa deixa ver que, em vez de oposição, há antes a realização plena do amor enquanto ação da mente que conhece a si no seio da Natureza imanente.

Palavras-chave: Freud. Amor. Conhecimento. Espinosa. Sublimação.

para Márcio Policastro

Por toda a minha vida, eu testemunhei, tanto a respeito da pessoa quanto da obra de pensamento do grande filósofo Espinosa, uma estima excepcional, embora pouco intimidada.

FREUD, em carta a Siegfried Hessing, 9 de julho de 1932.

E assim, porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder de coibir a lascívia. E como a potência humana para coibir os afetos consiste no só intelecto, logo ninguém goza da felicidade porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria felicidade.

ESPINOSA, Ética, Parte V, prop. 42, dem.

¹ Professor de Filosofia do curso de Serviço Social da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Santos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9510-9046>. E-mail: marcos.paula@unifesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.24.p291>



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

INTRODUÇÃO

Dentre os correspondentes de Freud, houve um certo Lothar Bickel, um médico e filósofo que escreveu sobre Kant, Espinosa e o próprio Freud. No ano de 1931, pensando em redigir um volume sobre Espinosa, Bickel enviou uma carta a Freud, pedindo sua opinião a respeito do filósofo. No dia 28 de junho daquele ano, Freud respondeu:

Admito de boa vontade a minha dívida para com Spinoza. Não cheguei a citar diretamente seu nome porque não retirei meus pressupostos de sua obra, e sim da atmosfera criada por ele. E porque não havia em absoluto a necessidade de uma legitimação filosófica. (FREUD *apud* SOUZA, 1990, p. 219).

Qual era exatamente a dívida do pai da psicanálise em relação ao autor da Ética? Provavelmente, ela não se encontra no inovador e subversivo conceito de Deus. Freud era suficientemente avesso às metafísicas para aceitar o deus de Espinosa, ainda que se tratasse de um deus impessoal e identificado à Natureza – *Deus sive Natura* –, um deus cujo conceito, se bem compreendido, implica que aquele que o ame não possa exigir ser amado por ele (ESPINOSA, 2015a, p. 547); um deus que não é pai, protetor, caprichoso, que distribui castigos e recompensas etc. (ESPINOSA, 2015a, p. 109-121).

É possível que Freud interpretasse a ideia de Deus, em Espinosa, como uma alternativa às elaborações do Deus pai pessoal, resultante do “complexo de pai” que tem lugar na infância. A única diferença seria que, no lugar de um Deus-pai, representante da autoridade, Espinosa teria concebido a ideia de uma Natureza-mãe, mais gentil, generosa e acolhedora.² Nos dois os casos, as concepções metafísicas, filosóficas ou religiosas resultariam da expressão adulta de complexos infantis. Certamente seria uma simplificação grosseira da Parte I da Ética conceber o deus de Espinosa como substituto sublimado da figura do pai, mas Freud, se dispusesse de material psicanalítico sobre a formação psíquica do filósofo, poderia talvez elencar muitos motivos de ordem psicológica para sustentar sua interpretação.

² Em *O futuro de uma ilusão*, Freud considera que o núcleo por trás de toda “figura divina” é sempre o pai. Referindo-se ao monoteísmo judaico, ele escreve: “O povo que primeiramente realizou essa concentração dos atributos divinos teve bastante orgulho desse progresso. Ele pôs à mostra o pai que desde sempre se ocultara, como um núcleo, em cada figura divina. [...] Agora que Deus era único, as relações podiam reaver a intimidade e intensidade dos laços infantis com o pai. Mas, se fez tanto pelo pai, esse povo também quis ser recompensado, quis ser o único filho amado, o Povo Eleito.” (FREUD, 2014, p. 252).

A dívida de Freud para com Espinosa tampouco parece estar na Parte V da *Ética*, a qual trata da felicidade. Freud, como veremos, não acreditava na possibilidade de uma felicidade, que, em termos psicanalíticos, talvez correspondesse a algo como uma cura completa do paciente. Identificada a uma solução total dos dramas psicoafetivos de alguém, a felicidade produziria antes um mostro que um ser humano comum, uma espécie de “normopata”, em vez de alguém saudável.³ O motivo principal para a recusa freudiana da felicidade talvez esteja no fato de que sua ideia pudesse também ser colocada no mesmo campo das idealizações (fantasias) a que pertencem as noções metafísico-religiosas de Deus e seus equivalentes.

Excluídos os ideais de Deus e de Felicidade, partes I e V da *Ética*, sobram as partes II, sobre a mente, III, sobre a natureza e origem dos afetos, e IV, sobre a servidão afetiva. Descartamos, de um lado, as obras políticas – particularmente o *Tratado Político* –, pelo fato de que não estavam no primeiro plano das preocupações de Freud questões de ordem política, embora ele tenha lido o *Tratado teológico-político*, por ocasião da redação de *Moisés e o monoteísmo*, em 1934.⁴ De outro lado, descartamos as outras obras em que Espinosa não desenvolveu plenamente suas principais ideias, como o *Tratado da Emenda do Intelecto*, o *Breve Tratado* e a *Correspondência*. Uma teoria da mente e dos afetos mais acabada e consistente, como a apresentada na *Ética*, deve ter interessado muito mais àquele que estava criando uma outra maneira de explorar os segredos da alma humana.

³ Quando Freud falava em “cura”, era sempre a cura de uma enfermidade psíquica determinada, ou a solução para um sintoma específico. Por exemplo, Freud fala em cura do *delírio* de Hanold (“paciente”) através de Zoé (“terapeuta”), em “O delírio e os sonhos na *Gradiva* de W. Jensen”; ou em cura da *fobia* do “pequeno Hans”, em *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909).

⁴ Michel Juffé, em obra recentemente publicada, relembrando o contato entre Freud e Romain Rolland, o qual durou mais de dez anos (1923-1936), afirma que, por volta de 1934, quando Freud estava ocupado com a redação de *Moisés e o monoteísmo*, Rolland o estimulou a ler, “[...] se possível no original latim”, o *Tratado Teológico-Político* (*TTP*). Segundo Juffé, após “[...] muita hesitação”, Freud, que, como se sabe, não era dado a leituras filosóficas, se pôe enfim a ler Espinosa. Mas nem em *Moisés* nem em seus outros últimos textos, Freud cita Espinosa ou o *TTP*, embora, como escreve Juffé, os “[...] dois partilhem a ideia de que não existe Deus pessoal e que sua invenção pelos homens deve-se a seus temores e à sua relativa impotência no seio da natureza.” (JUFFÉ, 2016, p. 9). Contudo, é muito provável que, sete anos antes, tenha sido também ao Espinosa do *TTP* que Freud estivesse se referindo, quando, em *O futuro de uma ilusão*, de 1927, escreveu: “[...] não afirmei nada que outros homens melhores não tivessem dito antes, de maneira bem mais completa, vigorosa e efetiva. Seus nomes são conhecidos; não os mencionarei, para não dar a impressão de que desejo me incluir entre eles. Eu apenas – é a única novidade em minha exposição – adicionei alguma fundamentação psicológica à crítica de meus grandes predecessores.” (FREUD, 2014, p. 274).

Ainda que a origem e natureza da mente seja deduzida da estrutura ontológico-metafísica demonstrada no *De Deo*, Parte I da *Ética*, a ideia inovadora de uma mente inseparável do corpo, uma mente que é essencialmente a *ideia* de seu corpo, tão ativa ou passiva quanto ele, mas que conserva sua autonomia ontológica frente a ele e, portanto, garante a singularidade da dimensão psíquica – uma tal ideia certamente poderia despertar bastante o interesse de Freud pelo pensamento espinosano.

Mais do que a teoria da mente, contudo, a atmosfera espinosana que, de algum modo, influenciou o trabalho de Freud talvez tenha sido sua maneira geométrica – que dentre outras coisas implica algo de imparcial e científico – de elaborar um conhecimento sobre a mente e os afetos humanos. “Tratarei aqui dos afetos como se fosse questões de linhas, pontos e retas”, escreve Espinosa ,no prefácio ao *De natura et origine affectibus* (Parte III da *Ética*). Uma ciência dos afetos, portanto, era a proposta de Espinosa, e nada mais próximo do trabalho freudiano de construção da psicanálise enquanto ciência, embora, como já muito se disse, a “ciência” psicanalítica fosse ela mesma um rompimento com as concepções positivistas da psicologia e da psiquiatria do século XIX.

Conhecer os afetos humanos; não rir, não lamentar, não detestar as paixões humanas, mas compreendê-las, escreve Espinosa no *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009, p. 8). Esse quase axioma metodológico de Espinosa em nada é estranho ao trabalho psicanalítico. E certamente não são estranhos os efeitos terapêuticos desse conhecimento, ainda que os pressupostos sejam diferentes, nos dois casos.

Em Espinosa, há uma alegria envolvida no ato de conhecer a natureza e origem de todo e qualquer afeto. Não é muito diferente na psicanálise. Se o analisando procura a clínica, porque experimenta algum tipo de sofrimento psíquico, um efeito terapêutico lógico deve ser, no mínimo, uma diminuição desse sofrimento, o que já é uma forma de alegria. E o que se faz na clínica, em última instância? Busca-se, pelos métodos próprios do trabalho psicanalítico, *conhecer* o quanto possível as “causas”, reais ou imaginárias, daquilo que está provocando a emergência de sintomas, que são maneiras de lidar com o sofrimento. Pouco importa que esse “conhecimento” não seja de ordem propriamente filosófica ou *causal*. O fato é que, na análise, busca-se, de algum modo, a compreensão de uma “verdade” sobre si, isto é, uma interpretação do que se está passando, que faça *sentido* diante dos acontecimentos afetivos.

Embora não se possa dizer que sejam ainda resultados de uma *análise* propriamente dita, reconhecem-se facilmente os efeitos terapêuticos daqueles momentos do trabalho psicanalítico em que nos deparamos com as “causas” (motivos, determinações) que nos levam a agir de tal ou tal maneira, algo que não éramos capazes de perceber, antes da análise. É verdade que há também – e isso é muito comum – momentos em que o efeito terapêutico é justamente o contrário: uma tristeza, em geral na forma da angústia, como, por exemplo, quando nos damos conta de que agimos exatamente como nossos pais, cujo comportamento vinha sendo, contudo, o objeto de nossas críticas, pelas quais buscávamos nos distanciar deles, por algum motivo.

Mas também a psicanálise, como o percurso ético espinosano, é um trabalho árduo, no qual a angústia não é algo a ser extirpado, mas precisamente a marca da entrada em análise, sem o que se permaneceria no mero terreno terapêutico. A angústia engendrada no processo analítico é, porém, diferente daquela com a qual o paciente muitas vezes chega à clínica. Inquietação mais profunda, ela não se reduz à mera perturbação do ânimo. Leva a novos questionamentos sobre a imagem de si próprio – esse *fantasma* que nos habita desde sempre, para falar à maneira de Lacan –, mais do que à prostração e resignação diante de si mesmo. Ela é condição necessária para ir além, para continuar o processo analítico, o qual, espera-se, deverá ter suas recompensas..

O campo do conhecimento dos afetos constitui, portanto, a área de intersecção entre Freud e Espinosa. Mas, se *conhecer os afetos* tem efeitos terapêuticos que nos dois casos são de mesma natureza (alegria, em Espinosa, diminuição ou supressão do sofrimento, na psicanálise), terão o mesmo sentido e significado? Freud poderia objetar que o espinosismo é apenas o conhecimento da estrutura geral dos afetos, e que esse conhecimento, no entanto, é deduzido da estrutura geral da Natureza – as leis de sua produção e funcionamento –, ou seja, Deus, algo que ele, Freud, não poderia admitir, já que no limite estariam pressupostas estruturas metafísicas, para explicar o humano, as quais se situam fora do escopo tanto da clínica quanto da metapsicologia. O mais importante no trabalho analítico é, na verdade, o *conhecimento dos próprios afetos do analisando*, dos afetos que pertencem à sua história singular. O espinosismo é conhecimento dos afetos humanos, mas seria ainda um conhecimento abstrato ou geral, podendo servir apenas como apoio ao trabalho do psicanalista que se debruça sobre casos singulares, sobre histórias particulares.

É certo que esses dois aspectos podem ser complementares. A compreensão da natureza dos afetos, portanto, de todo e qualquer afeto, certamente deve ser útil ao conhecimento dos afetos particulares de cada um de nós e, assim, de nossa própria história afetiva. A maior diferença entre Freud e Espinosa, nesse caso, estaria antes na direção do caminho que cada um seguiu para compreender os afetos. Espinosa vai do conhecimento de Deus (a Natureza) ao conhecimento da natureza dos afetos humanos. Freud vai do conhecimento de histórias afetivas particulares obtidas no interior da clínica ao conhecimento dos afetos humanos em geral – vai da clínica (prática) à metapsicologia (teoria).

Essas duas direções opostas em relação ao modo de conhecer os afetos não se devem apenas a uma divergência de método. Elas assinalam o ponto em que Freud e Espinosa não poderiam estar mais distantes um do outro. Se Espinosa começa por Deus e chega aos afetos humanos, é porque sua “grande descoberta” é a noção de *Causa sui*, núcleo da definição de Deus ou Natureza. Se Freud parte de certas formações constitutivas da afetividade (os complexos) e certas estruturas da psique humana (Id, Ego e Superego), é porque sua “grande descoberta” diz respeito à noção de *inconsciente*. Deus, num caso, e inconsciente, no outro, seriam os dois pontos de divergência entre Espinosa e Freud. E isso tem consequências importantes sobre a maneira como cada um deles compreende a potência terapêutica do conhecimento. Em ambos, o conhecimento – dos próprios afetos, antes de mais nada – produz efeitos terapêuticos que poderíamos reduzir ao afeto de alegria envolvido no ato de conhecer melhor a si mesmo, mas tem alcance diferente em cada um deles. Em Espinosa o conhecimento, no limite, pode levar o sujeito cognoscente a uma felicidade e liberdade, entendidas como “amor intelectual de Deus”, que não se encontram na psicanálise. Entretanto, *alguma* felicidade e *alguma* liberdade devem estar também no horizonte psicanalítico..

1 EM VEZ DE AMAR, PESQUISOU: A SUBLIMAÇÃO DE LEONARDO

Podemos entender melhor o lugar e o alcance do conhecimento, na psicanálise, se revisitarmos o famoso ensaio de Freud sobre Leonardo da Vinci. É um texto importante para os nossos propósitos, aqui, porque nele, em certo momento, Freud sugere uma aproximação entre Leonardo e Espinosa. Apenas uma sugestão, é claro, mas nós sabemos o valor que uma simples sugestão pode ter, em psicanálise.

James Strachey, psicanalista e editor inglês das obras completas de Freud, em nota ao ensaio “Leonardo da Vinci e uma lembrança de infância”, revela que o interesse de Freud pelo “enigma Da Vinci” já datava de pelo menos doze anos antes da publicação do ensaio, em 1910. Ele cita um trecho de uma carta de Freud a Fliess, escrita em 9 de outubro de 1898: “Leonardo, que talvez fosse o mais famoso canhoto da história, jamais tivera um caso de amor.” (FREUD, 1996, p. 69) . Já nessa passagem se encontra aquilo que, aos olhos de Freud, parecia ser o enigma de Leonardo, um grande artista e cientista, o qual, no entanto, não tivera casos de amor e quase nenhuma atividade sexual (a confiar nos dados biográficos então disponíveis).

Na verdade, pela tese de Freud sobre Leonardo, em vez de “no entanto”, deveríamos ter escrito “por isso mesmo”. Uma das grandes teses freudianas, nesse ensaio, é esta: em Leonardo, o “artista” foi sendo substituído pelo “cientista”, a arte foi dando lugar à investigação científica, através de um processo de *sublimação*.⁵ Freud buscou compreender as razões disso, aplicando conceitos e métodos clínicos da psicanálise, que, na primeira década do século XX, ainda não atingira o auge do seu desenvolvimento. Com base em importantes biógrafos antigos e de sua época, Freud (2013, p. 125) considerou que Leonardo passou praticamente toda a sua vida sem ter tido “casos de amor”:

É duvidoso que Leonardo tenha alguma vez enlaçado amorosamente uma mulher; tampouco se tem notícia de alguma íntima relação espiritual com uma amiga, como a de Michelangelo e Vittoria Colonna. Quando ainda era aprendiz, vivendo na casa de seu mestre Verrocchio, foi alvo de uma acusação de prática homossexual ilícita juntamente com outros jovens, denúncia que terminou com sua absolvição.

⁵ Se o interesse por Leonardo Da Vinci datava de fins do século XIX, o conceito de *sublimação*, em Freud, como se sabe, só aparecerá nos inícios do XX, nos textos publicados em 1905. Já em *Análise fragmentária de uma histeria [o caso Dora]*, escrito em 1901, a sublimação aparece como o processo pelo qual a “[...] indiferenciada predisposição sexual da criança” é reprimida e direcionada “[...] para metas mais elevadas, assexuais – *sublimação*” – sendo através dela que emerge “a energia para bom número de nossas realizações culturais.” Aqui, *sublimação* é o exato oposto da perversão: o perverso é justamente aquele que não foi capaz de sublimar; ele não “*se tornou*” perverso, mas “*permaneceu* assim”; sua sexualidade, por assim dizer, não se transformou, devido a uma “[...] inibição do desenvolvimento.” (FREUD, 2016, p. 229, grifos do autor). Permanece o mesmo: pois a criança já é *perversus polymorphus*. O conceito de sublimação ganhará contornos mais nítidos em 1905, no segundo dos *Três ensaios sobre a sexualidade*, que trata justamente da sexualidade infantil: “Os historiadores da civilização parecem concordes em supor que, desviando-se as forças instintuais sexuais das metas sexuais para novas metas – um processo que merece o nome de *sublimação* – adquirem-se fortes componentes para todas as realizações culturais. Acrescentaríamos que o mesmo processo ocorre no desenvolvimento do indivíduo, e situaríamos seu começo no período de latência sexual da infância.” (FREUD, 2016, p. 80-81).

A ideia de um Leonardo homossexual já era conhecida nos tempos de Freud, o qual tentará dar também para isso uma explicação psicanalítica.⁶ Mas o centro das preocupações freudianas é, ao nosso ver, não a homossexualidade, mas antes a “assexualidade” de Leonardo⁷, que, quando mestre, era rodeado de jovens e belos alunos, com os quais mantinha relações afetuosas, porém não sexuais. Mais cauteloso que os biógrafos, que negavam como um insulto ao grande artista a possibilidade de que ele mantivesse relações sexuais com seus alunos, Freud considera “muito mais provável” que as “[...] afetuosas relações entre Leonardo e aqueles jovens que participavam de sua vida, como era costume dos discípulos naquele tempo, não resultavam em atos sexuais”, acrescentando, logo em seguida: “Além disso, não podemos lhe atribuir um grau intenso de atividade sexual.” (FREUD, 2013, p. 129-130).

Não importa, aqui, a questão da autenticidade biográfica que embasa a tese. Sabe-se que o último dos alunos de Leonardo, Francesco Melzi, como escreve o próprio Freud, “[...] acompanhou-o à França, ficou a seu lado até a sua morte e foi por ele nomeado seu herdeiro.” (FREUD, 2013, p. 129-30). Melzi foi provavelmente, além de amigo e aluno, o companheiro amoroso de Da Vinci, que conviveu com ele por mais de uma década. E, nesse caso, restaria saber mais sobre a vida sexual entre ambos. Mas o próprio Leonardo teve que esconder suas relações amorosas homoafetivas, por ter sido preso por dois meses, na juventude, sob a acusação de sodomia ativa. Escreve Roudinesco (2016, p. 190):

Logo, não havia em Leonardo “relações ambíguas” com os homens, e sim amores dissimulados ao longo de sua vida para escapar ao risco da condenação à morte. E é pouco provável que tenha sido, como pensava Freud, um homem “sexualmente inativo” que, por meio de uma

⁶ O psicanalista contemporâneo Juan-David Nasio resume bem a clássica tese psicanalítica sobre a homossexualidade masculina; vamos reproduzi-la, aqui, porque, em linhas gerais, é a mesma que está presente no ensaio sobre Leonardo. Nasio escreve: “A psicanálise considera que a homossexualidade [masculina] foi provocada por uma interrupção da evolução sexual do menino, devido a um transbordamento de ternura materna que submerge a criança. A ternura excessiva da mãe pelo filho – buscando frequentemente compensar a ausência do marido – paralisa a criança imatura em um excesso de prazer que ela é obrigada a suportar. [...] Mas tarde o menino, que se tornou um rapaz, fortemente impregnado pelo prazer de outrora, buscará imperiosamente encontrar a mesma volúpia e a mesma felicidade. Tal busca de sensualidade se torna para ele tão onipresente que modela seu corpo e lhe impõe uma maneira de amar. [...] nessa ficção a mãe desempenha o papel de uma mulher sedutora e o menino, o de uma criança seduzida. Ora. Acontece que, sem se dar conta, o homossexual projeta essa fantasia na realidade de seu casal. Desempenha indiferentemente, e faz seu companheiro desempenhar, ambos os papéis, mãe e filho.” (NASIO, 2003, p. 56-57).

⁷ Veremos, logo a seguir, que Peter Gay e Roudinesco, em suas belas biografias de Freud, divergem nesse ponto. Ver nota 18, abaixo.

sublimação, teria convertido sua sexualidade numa pulsão de saber. Viveu até a morte na companhia de Melzi, de quem fará seu herdeiro.

Freud, todavia, não se ocupou com essas questões. O que nos importa, antes de tudo, é a própria formulação freudiana da tese: Leonardo dedicou-se tanto mais à pesquisa científica quanto menos amou. O elemento intelectual, o conhecimento, a pesquisa – tudo isso o afasta do amor, da paixão e do sexo. Contrariando dados biográficos, sabemos atualmente o quanto essa tese falava mais sobre o próprio Freud do que sobre Leonardo: “Manifestamente”, escreve Roudinesco, “Freud projetava seu culto da abstinência sobre esse gênio intensamente admirado. Na verdade fora ele, e não Leonardo, que convertera a pulsão sexual em pulsão criadora.” (ROUDINESCO, 2016, p. 190). A partir de 1893, Freud, de fato, renunciará a uma vida sexual regular com sua esposa, Martha, que, no intervalo de oito anos, dera à luz os seis filhos do casal (ROUDINESCO, 2016, p. 64.). Em suma, o ensaio sobre Leonardo é, antes de tudo, uma reflexão sobre a maneira como o próprio Freud compreendia a relação entre amor e conhecimento.⁸ É essa compreensão que nos interessa aqui.

O que ocorreu com Leonardo, segundo Freud? Para ele, o “instinto de pesquisa” pode derivar de três caminhos possíveis, ligados aos primeiros “interesses sexuais” da criança, que estão na base de todo o “[...] período da investigação sexual infantil.” (FREUD, 2013, p. 137). Tudo vai depender, em última análise, da maneira como se resolve o destino da libido após esse período. No primeiro caso, não conseguindo dar uma resposta satisfatória à repressão sexual ligada ao Édipo, “[...] a ânsia de saber é inibida”, escreve Freud, “[...] e a livre atividade da inteligência talvez fique limitada por toda a vida”. Freud nomeia esse primeiro caso de “inibição neurótica” (FREUD, 2013, p. 139). No segundo caso, há resistência à repressão sexual, porque “[...] o desenvolvimento intelectual é forte o bastante” para tanto, mas as primeiras pesquisas sexuais suprimidas retornam do inconsciente e assumem a forma de uma “ruminação compulsiva”, e, portanto, sob uma “[...] forma distorcida e contrita, mas forte o suficientemente”, escreve Freud, “[...] para sexualizar o

⁸ Diferentemente de Roudinesco, a interpretação de Peter Gay segue outro caminho, enfatizando antes um Freud tendo que lidar, de um lado, com sua homossexualidade, presente sobretudo em sua relação com Fliess, mas também com Adler e Jung; de outro lado, com a questão do componente homossexual no distúrbio de paranoia (GAY, 2012, p. 276-286).

⁹ Alguns anos mais tarde, Freud usará a expressão “instinto de saber”, por exemplo, nos acréscimos realizados, em 1915, ao segundo dos “Três ensaios sobre a sexualidade”, texto publicado inicialmente em 1905 (FREUD, 2016, p. 103).

pensamento mesmo e tingir as operações intelectuais com o prazer e a angústia dos processos sexuais propriamente ditos.” Neste caso, a própria pesquisa torna-se sexual, “frequentemente a única”, afirma Freud, e “[...] a sensação de solucionar em pensamentos, de clarificar, toma o lugar da satisfação sexual.” (FREUD, 2013, p. 139). Aqui, contudo, tal como na infância, a pesquisa nunca termina e o pesquisador nunca encontra uma satisfação plena.

Nesses dois primeiros casos, todo o problema reside no fato de que o “instinto de pesquisa” deve-se apenas ao “retorno do inconsciente”, dos conteúdos recalçados no período das investigações sexuais que então foram reprimidas. Por esse motivo, neles, o “instinto de pesquisa” se realiza, ou sob a forma da inibição neurótica, ou sob a forma da neurose compulsiva.

Há, no entanto, um terceiro tipo, “o mais raro e mais perfeito”, segundo Freud, em que o elemento da neurose está ausente; ele “[...] escapa, graças a uma disposição especial, tanto à inibição do pensamento como a compulsão neurótica ao pensamento.” “É certo que a repressão sexual também surge aí”, escreve Freud, “[...] mas não consegue relegar ao inconsciente um instintivo parcial do prazer sexual.” Nesse caso, a libido é *sublimada* desde o início “em ânsia de saber” e liga-se “ao vigoroso instinto de pesquisa, reforçando-o.” Aqui, a pesquisa, que até certo ponto é também compulsiva, torna-se um substituto para a atividade sexual, mas, ao contrário dos dois primeiros casos, agora sem o elemento da neurose, porque ela decorre do “processo psíquico subjacente” de *sublimação* e não de “irrupção desde o inconsciente.” O caso de Leonardo, segundo Freud, se apresenta como exemplo desse terceiro tipo, porque “[...] conseguiu sublimar em impulso à pesquisa a maior parte de sua libido.” (FREUD, 2013, p. 140).¹⁰

2 A DUREZA DA CIÊNCIA E OS DELEITES DO AMOR

Freud considera que uma frase de Leonardo “[...] fornece a sua profissão de fé e a chave para a sua natureza.” A frase é esta, tal como se encontra no ensaio sobre Da Vinci: “*Nessuna cosa si può amare nè odiare, se prima non se há cognition di quella.*” (DA VINCI *apud* FREUD, 2013, p. 131).

E eis como Freud a traduz e interpreta: “Ou seja: não se tem o direito de amar ou odiar algo, se não adquirimos antes um conhecimento

¹⁰ Observe-se que, como Freud estava às voltas com Da Vinci, em torno de 1898, é possível que este tenha sido o exemplo histórico por excelência que embasaria, mais tarde (1901-1905), seu conceito de sublimação.

aprofundado de sua natureza” (FREUD, 2013, p. 131). Vê-se que o “si può”, “se pode”, tornou-se “se tem o direito”; o “profundo” é simplesmente um livre acréscimo de Freud, para quem Leonardo intelectualiza os objetos de amor. Corroborando sua interpretação, cita uma passagem do *Trattato dela Pittura*, em que Leonardo afirma:

[...] porque o grande amor nasce do grande conhecimento da coisa que se ama, e se tu não a conheceres, não poderás amá-la, ou apenas muito pouco. (DA VINCI *apud* FREUD, 2013, p. 131).

Essa intelectualização do processo amoroso é, segundo Freud, simplesmente falsa. Não é assim que se ama ou se odeia o que quer que seja. Os humanos não adiam “seu amor ou seu ódio”, ele escreve, “[...] até haverem estudado os objetos desses afetos e distinguido sua natureza”; dá-se antes o oposto: “[...] elas amam impulsivamente, segundo motivos sentimentais que não têm relação com o conhecimento e cujo efeito é, no máximo, atenuado pela ponderação e reflexão.” (FREUD, 2013, p. 131). Sabendo “tão bem quanto nós” da falsidade dessa prioridade do “grande conhecimento” do objeto amado em relação ao sentimento de amor por ele, o que Leonardo estaria então afirmando? Não algo *que é*, mas como *deveria ser*, uma espécie de imperativo categórico, “deve-se”:

[...] *deveríamos* amar de modo a reter o afeto, submetê-lo ao labor do pensamento e deixá-lo tomar seu curso apenas depois de ser aprovado no exame do pensar. E nisso compreendemos que ele pretende nos dizer que com ele é assim; que seria desejável que todos os demais tivessem, para com o ódio e o amor, a mesma atitude que ele. (FREUD, 2013, p. 132).

Contudo, de qual amor se trata? A que tipo de amor Leonardo se refere?

Na passagem do *Trattato* citada por Freud, em que o “grande amor” depende do “grande conhecimento”, Leonardo, segundo ele, parece estar se defendendo da acusação de ateísmo. Sem entrar na questão sobre qual seria de fato seu contexto, citemos a passagem inteira, tal como o próprio Freud o fez:

Mas caleem-se tais repreendedores, pois esse é o modo de conhecer o operador de tantas coisas admiráveis e esse é o modo de amar tamanho inventor, porque o grande amor nasce do grande conhecimento da coisa

que se ama, e se tu não a conheceres, não poderás amá-la, ou apenas muito pouco. (DA VINCI, 2013, p. 132).¹¹

Para os propósitos do nosso ensaio, o que Leonardo pensava sobre a relação entre amor e conhecimento importa menos do que aquilo que o próprio Freud disse e pensava a respeito. E, a esta altura, não há dúvidas: o conhecimento do objeto amado neutraliza o amor até o ponto de substituí-lo pela pesquisa.

Voltemos à primeira frase de Leonardo, citada por Freud: “Nessuna cosa si può amare nè odiare, se prima non se há cognition di quella.” Extraída da *Conférenze Fiorentine*, essa ideia se tornará quase um axioma, mais tarde, no século XVII. Para que algo ou alguém possa ser objeto de amor ou ódio, é necessário que primeiro seja objeto de uma ideia, isto é, seja conhecido. O argumento, no fundo, é muito simples: não se pode dizer que se ama ou se odeia, digamos, bolo de macadâmia, se não se conhece macadâmia. Para amar ou odiar alguma coisa, preciso conhecer essa coisa, isto é, ter uma ideia (*cognizione*) dela. Dois séculos mais tarde, Espinosa (2015a, p. 127-28) dirá o mesmo, embora no estilo geométrico com o qual redigiu sua *Ética*:

Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar.

Há uma prioridade *ontológica* da ideia enquanto tal em relação aos modos de pensar. No caso do objeto amado (ou odiado etc.), o próprio afeto de amor (ou ódio etc.), enquanto modo de pensar, só se dá quando há a ideia do objeto amado. Mas não é assim que Freud interpreta a frase de Leonardo. Ele toma *cognizione* como “conhecer profundamente” e considera que o elemento intelectual, a reflexão, o “pensar sobre”, seriam as condições necessárias para o amor ou ódio. Confunde *ideia* do objeto amado com *conhecimento* dele, ou, numa linguagem espinosana, *ideia da ideia*. A interpretação faz o amor ao objeto depender de reflexões, considerações, ponderações sobre o objeto. Mas

¹¹ DA VINCI, *Tratado de pintura*, citado por Freud, *OC*, V. 9, p. 132. O texto original é este: “Ma tacciano tali riprensori, ché questo è il modo de conoscere l’operatore di tante mirabili cose, e questo è il modo di amare un tanto inventore, perché invero il grande amore nasce dala gran cognizione della cosa che si ama, e se tu non la conoscerai, poco o nulla la potrai amare”. Cf. DA VINCI, L. **Trattato della pittura**. Milano: TEA, 1995, §74, p. 64-65.

eis o problema: esse processo “intelectualizador”, sem dúvida “antinatural”, teria precisamente o efeito de neutralizar o afeto, substituindo-o pela própria ação de conhecimento:

Postergar o amor até que se adquira o conhecimento resulta na substituição daquele por este. Tendo chegado a conhecer, o indivíduo já não ama ou odeia de fato; encontra-se além do amor e do ódio. Talvez por isso a vida de Leonardo tenha sido mais pobre de amor do que a de outros grandes homens e artistas. As tempestuosas paixões que exaltam e consomem, a que outros deveram o melhor de sua vida, parecem não tê-lo atingido. E há outras consequências. *O indivíduo pesquisou, em vez de agir e criar.* (FREUD, 2013, p. 133-34, grifos nossos).

Leonardo, em suma, assim como não age nem cria, mas pesquisa, também não ama, mas investiga. Nele, o sentimento de amor estaria sujeito à reflexão, devendo “[...] ser aprovado no exame do pensar” (FREUD, 2013, p. 132).

Fruto de uma “sede insaciável e incansável de conhecimento”, que, por fim, substituiria o próprio amor, essa intelectualização do amor, em Leonardo, seria uma experiência, segundo Freud, próxima a de um outro grande pensador, igualmente conhecido por ter amado pouco e “investigado” muito: Espinosa. Escreve Freud:

Devido a seu insaciável e incansável ímpeto de pesquisa, Leonardo foi chamado de Fausto italiano. Mas, sem considerar as dúvidas quanto à possível reconversão do instinto de pesquisa em prazer de viver, que temos de ver como o pressuposto na tragédia de Fausto, pode-se arriscar a observação de que o desenvolvimento de Leonardo se aproxima do modo de pensar spinoziano. (FREUD, 2013, p. 133).

Como Leonardo, também Espinosa teria substituído o amor pela “investigação”? Importa pouco saber, aqui, se Espinosa amou tanto menos quanto mais “investigou”, ou se sua vida, como a de Leonardo, na visão de Freud, foi tão “mais pobre de amor”, quanto mais rica foi em investigações científicas. Interessa antes saber se faz sentido a oposição freudiana entre amor e conhecimento, oposição que aparece também claramente num outro ensaio de Freud, escrito no mesmo ano, *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem – Contribuições à psicologia do amor I*, em que Freud escreve, logo na abertura do texto:

[...] é inevitável que a ciência, com uma mão mais pesada e menor obtenção de prazer, venha a se ocupar das mesmas matérias cuja elaboração poética deleita os seres humanos há milênios. Essas observações talvez justifiquem uma abordagem estritamente científica da vida amorosa humana. Pois a ciência é a mais completa renúncia do princípio do prazer que a nossa atividade psíquica é capaz de fazer. (FREUD, 2013, p. 335).

De passagem, observemos que, nesse ensaio, Freud considera que a atividade intelectual dos escritores (poetas e romancistas), objetivando “[...] prazer intelectual e estético, assim como determinados efeitos emocionais”, não pode por isso mesmo alcançar os núcleos de verdade da vida amorosa (FREUD, 2013, p. 335). Em outras palavras, o prazer distorce a realidade e o conhecimento da realidade neutraliza o prazer, o qual só está envolvido na atividade intelectual sob a condição de que ela vise, não à verdade, mas ao próprio prazer. Tudo se passa como se devêssemos escolher: ou bem a dureza da ciência, ou bem os deleites do amor.

3 AFETO E COGNIÇÃO

Essa distância que separa afeto e conhecimento é inteiramente estranha à filosofia de Espinosa. O próprio afeto é um tipo de conhecimento, porque ele é uma ideia, uma expressão psíquica que exprime a variação da potência de agir da mente simultânea a uma afecção do corpo pela qual a potência deste igualmente varia. O afeto, em Espinosa, é um acontecimento do corpo (afecção) e da mente que dele é ideia, simultaneamente, pois é da essência da mente ser uma ideia da totalidade do seu corpo (as relações de proporção de movimento e repouso que o definem) e do que nele se passa (as variações de sua potência de agir). Se essa ideia for confusa, parcial, a qual só se explica por nossa relação com a exterioridade, o afeto é passivo, é uma paixão; porém, se for uma ideia adequada do que se passa em nós, que depende unicamente de nossa potência de pensar para se explicada, o afeto é ativo, é uma ação. O afeto ativo é sempre uma alegria, não só porque é aumento de nossa potência de agir e de pensar, mas porque o é segundo a própria potência interna para o conhecimento adequado. O afeto passivo pode ser uma alegria ou uma tristeza, isto é, um aumento ou uma diminuição da potência de agir do corpo e de pensar da mente. Paixões, portanto, podem ser tanto alegres quanto tristes (ESPINOSA, 2015a, p. 237).

Qual a marca da paixão? A dependência da exterioridade. Dependemos da posse, do uso e do gozo de bens exteriores, para ter nossa potência de agir e pensar aumentada, ou seja, para sermos alegres. Somos determinados a buscar sempre alegrias – ainda que, às vezes, pelas formas mais bizarras e contrárias possíveis – porque somos *conatus*, esforço em perseverar na existência, algo que decorre do fato de sermos partes intrínsecas, expressões imanentes das ações dos atributos Extensão e Pensamento que constituem a essência da Natureza ou Deus, cuja essência é existência e portanto existe necessariamente.¹² Existir necessariamente, em Deus, significa autoproduzir-se e, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, produzir as infinitas coisas e as infinitas ideias que decorrem necessariamente da essência eterna e infinita de Deus.¹³ Nós somos uma dessas coisas, que, exprimindo de maneira certa e determinada a essência eterna e infinita da Natureza, busca *perseverar* na existência: somos, portanto, um *conatus*, esforço em manter e aumentar a potência de ser e existir (ESPINOSA, 2015a, p. 251).

Conscientes desse esforço, somos essencialmente desejo¹⁴ e, assim, por natureza, desejamos tudo o que possa aumentar a potência de existir, ou seja, tudo o que é causa de alegria. Ocorre, entretanto, que o campo da passionalidade é também o campo da contrariedade e da ambivalência. Dependentes da exterioridade para existir, isto é, ser, viver e agir, nem sempre o que desejamos é realmente bom ou útil para a nossa existência. Sendo a paixão uma ideia confusa e parcial, não sabemos certamente se o que desejamos é realmente útil ao nosso esforço de perseveração na existência. E, mesmo que um objeto desejado seja bom em certo momento e sob certas condições, pode deixar de ser em outro momento e sob outras condições. Ou então, algo que nos faz bem pode ser causa indireta de algum mal, como quando ingerimos uma quantidade excessiva de alimento. Dada a alegria causada, por exemplo,

¹² Aqui, somos obrigados a remeter o leitor às Partes I e II da *Ética* de Espinosa, onde são demonstradas a essência de Deus como Substância única e ser absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos infinitos em seu gênero, dos quais conhecemos dois: o atributo Extensão, do qual decorrem infinitos seres corporais de infinitas maneiras, dentre os quais o corpo humano, e o atributo Pensamento, do qual decorrem infinitas ideias de infinitas maneiras, dentre as quais a mente humana, que é uma ideia determinada de um corpo determinado existente em ato (ESPINOSA, 2015, p. 45-46, 49-57).

¹³ É somente assim que Deus, ou Natureza, pode existir, autoproduzindo e, no mesmo ato, engendrando imanentemente infinitas coisas de infinitas maneiras, pois é um ser constituído de atributos eternos e infinitos, os quais são, eles mesmos, *essências atuosas* (*essentia actiosa*).

¹⁴ “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua.” (ESPINOSA, 2015, p. 339).

pelo alimento, somos determinados a desejá-lo; pela tristeza do desconforto causado pelo excesso, somos determinados a rejeitá-lo.

Mas podemos conviver com os dois estados, oscilando entre um e outro, se o afeto de tristeza não for forte o suficiente para nos levar a rejeitar isso que também é causa de alegria ou prazer. Permaneceremos aí, também, se nenhum outro afeto, contrário e mais forte, não vier determinar a mudar o estado de coisas. O que é importante, aqui, é que essa alegria passiva ou paixão alegre é acompanhada da ideia da existência e presença do objeto exterior como causa – e é isso que constitui o amor.

Vemos então o quanto, em Espinosa, conhecimento e afeto, de um modo geral, e conhecimento e amor, especificamente, constituem dimensões de um mesmo estado cognitivo-afetivo. Todo afeto envolve uma dimensão cognitiva, porque se constitui como ideia do que se passa em nós, expressão psíquica das variações da potência de agir e pensar da mente, enquanto ideia de um corpo cuja potência simultaneamente varia. O conhecimento não neutraliza o amor, como em Freud, mas é o próprio amor, quando se trata da ideia de algo que se sabe ou se imagina ter sido a causa de um aumento da potência de agir. Amamos o que conhecemos e somente o que conhecemos, já que o amor é a alegria acompanhada da ideia (conhecimento) de uma causa exterior.

Mas toda essa argumentação em torno da relação intrínseca entre afeto e conhecimento pode não ser suficiente para refutar a tese de Freud, de que o conhecimento neutraliza o amor – aquele que conhece não ama nem odeia, estando acima de amor e ódio –, se tomarmos *conhecer* como “objetivar”, “intelectualizar” ou “investigar sobre”, isto é, não simplesmente ter *uma ideia do objeto amado* – dimensão cognitiva do afeto –, mas *saber sobre ele*. Nesse caso, o conhecimento desencantaria, por assim dizer, o próprio afeto de amor?

4 UM PRAZER QUE DESENCANTA, UM AMOR QUE SE DESFAZ

O que é o amor, em Freud? Ao contrário de Espinosa, ele não oferece uma definição precisa. Não surpreende, uma vez que o amor não é uma substância, uma coisa, mas sim um afeto e, portanto, se inscreve na ordem das relações dos homens consigo mesmos, deles entre si e deles com as coisas. Embora Espinosa tenha uma definição precisa – mas não única – de amor, também nele o amor é um afeto que se dá nas relações, já que pressupõe uma

relação com a exterioridade, no caso do amor passional, e consigo mesmo, como parte da Natureza, no caso do amor ativo.¹⁵ Numa palavra, amor é sempre *relação amorosa*.

Nessa relação, segundo Freud, a libido e o objeto do desejo estão sempre implicados, constituindo sua base ontológica. Dado o *princípio do prazer* – algo que poderíamos encontrar, por outros caminhos, tanto em Epicuro como em Espinosa – e a primazia da sexualidade, o amor, em Freud, tem sempre como objetivo – explícito ou implícito, direto ou indireto, consciente ou inconsciente – a realização de impulsos que são de ordem sexual. Numa de suas raras, talvez única, entrevistas, concedida a um jornalista norte-americano, George Sylvester Viereck, em 1926, Freud disse:

Eu posso ter errado em muitas coisas, mas estou certo de que não errei ao enfatizar a importância do instinto sexual. Por ser tão forte, ele se choca sempre com as convenções e salvaguardas da civilização. A humanidade, em uma espécie de autodefesa, procura negar sua importância. Se você arranhar um russo, diz o provérbio, aparece o tártaro sob a pele. Analise qualquer emoção humana, não importa quão distante esteja da esfera da sexualidade, e você certamente encontrará esse impulso primordial, ao qual a própria vida deve a perpetuação. (FREUD *apud* SOUZA, 1990, p. 126).

O fundo, a base de qualquer afeto, é habitada pelo instinto sexual. É por isso que o amor propriamente sexual oferecerá como que um “modelo de felicidade”, só não *exclusivamente* perseguido por causa do sofrimento e do desamparo frequentemente envolvidos no modo de vida que põe o amor (sexual) à frente e acima de qualquer coisa. Em *O mal-estar na civilização*, Freud escreve:

Estou falando, claro, daquela orientação de vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação do amar e ser amado. Essa atitude psíquica é familiar a todos nós; uma das formas de manifestação do amor, o amor sexual, nos proporcionou a mais forte experiência de uma sensação de prazer avassaladora, dando-nos assim o modelo para nossa busca da felicidade. Nada mais natural do que insistirmos em procurá-la no mesmo caminho em que a encontramos primeiro. (FREUD, 2010, p. 39).

¹⁵ É por isso que há duas definições de amor, a que é oferecida na Parte III, o afeto de amor inscrito na passionalidade, e a que é oferecida na Parte V, o “amor intelectual de Deus”, o qual se dá no campo da ação, da felicidade e da liberdade.

Entretanto, logo acrescenta:

O lado frágil dessa técnica de viver é patente; senão, a ninguém ocorreria abandonar esse caminho por outro. Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou o seu amor. Mas com isso não encerramos o tema da técnica de vida baseada no valor de felicidade do amor. (FREUD, 2010, p. 39).

A felicidade é impossível, para Freud, porque sempre podemos perder nosso objeto de amor, o amor do nosso objeto amado ou, o que é ainda pior, nossa própria capacidade de amar e ser amado, quando, diante do desamparo e das perdas de objeto, somos levados a uma perda de nós mesmos e caímos na melancolia ou depressão (FREUD, 1917). Ainda em *O mal-estar na civilização*, ele escreve: “O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio de prazer, é irrealizável.” (FREUD, 2010, p. 40). A felicidade é impossível porque equivaleria a obter do mundo externo uma plena satisfação do desejo regido pelo princípio do prazer. Mas o mundo não pode ser plenamente moldado ao nosso desejo, embora vários caminhos possam ser seguidos, para contornar o problema e pelo menos nos aproximar de uma felicidade possível. “Em nenhum desses caminhos”, contudo, “[...] podemos alcançar tudo o que desejamos”, e a felicidade, entendida por Freud num “sentido moderado em que é admitida como possível”, será simplesmente um “[...] problema da economia libidinal do indivíduo”, dependendo, em última análise, do quanto podemos tirar satisfação do mundo real, tornarmo-nos independente dele e alterá-lo, adaptando-o aos nossos desejos (FREUD, 2010, p. 40).

O ideal de felicidade nasce do princípio de prazer, mas o princípio de realidade, sempre presente – a não ser nas mais diversas formas de enfermidades psíquicas – mostra os limites da realização desse ideal. O trabalho de conhecimento, nesse caso, ocupa um lugar peculiar dentre as atividades humanas passíveis de serem levadas a cabo como caminhos possíveis para uma felicidade factível. Como todas as outras grandes atividades humanas – religião, estética etc. – o conhecimento tem como “móvel” ou “força motivadora” (*Triebfeder*), para além da busca da “utilidade”, a “obtenção de prazer” (FREUD, 2010, p. 55-56). Entretanto, o conhecimento tem a peculiaridade de, sendo meio de prazer, implicar, senão um desprazer, pelo menos uma neutralização do estado prazeroso, pois o conhecimento nos coloca em contato com o real tal como ele é. Toda a questão do autoconhecimento conduzido pelo trabalho analítico é

proporcionar ao analisando a capacidade de amar e ser amado *malgré tout*, ou não obstante si mesmo e o mundo.

É por isso que o processo analítico é permeado de angústia: nem sempre é prazeroso encarar-se a si mesmo. O trabalho de conhecimento envolve o conhecimento da realidade e o real nem sempre é prazeroso. Por esse motivo, embora possa ser exercido como meio de obtenção de prazer, esse prazer é permeado de tristeza: o mundo não é lá grande coisa, e nós mesmos não somos tão especiais como imaginávamos que nossos pais gostariam. O homem de conhecimento, mesmo assim, encontrará mais prazer em conhecer o real tal como ele é, resignando-se, quando o conhecimento mostra que o real é diferente do que ele desejaria. Tudo se passa, então, como se o trabalho de conhecimento fosse a melhor forma de conjugar princípio do prazer e princípio de realidade, o que talvez seja a única forma de felicidade possível em Freud.

A atividade de conhecimento, em suma, é um prazer que desencanta os objetos de estudo, mas o contato com o real não é necessariamente um desprazer; pode se constituir numa forma de prazer resignado diante da impossibilidade da felicidade. Freud tinha setenta anos quando deu a entrevista a que nos referimos acima. A certa altura, o entrevistador fez o seguinte questionamento:

Às vezes imagino se não seríamos mais felizes caso soubéssemos menos dos processos que dão forma a nossos pensamentos e emoções. A psicanálise rouba à vida seu último encanto, ao relacionar cada sentimento ao seu grupo original de complexos. Não nos tornamos mais alegres descobrindo que nós todos abrigamos em nossos corações o selvagem, o criminoso, o animal. (FREUD *apud* SOUZA, 1990, p. 123).

A réplica de Freud revela uma certa “melancolia”: “Que objeção pode haver contra os animais? Eu prefiro a companhia de animais à companhia humana.” E quando o entrevistador perguntou por que, Freud respondeu:

Porque são tão mais simples! Não sofrem de uma personalidade dividida, da desintegração do ego, que resulta da tentativa do homem de adaptar-se a padrões de civilização demasiado elevados para o seu mecanismo intelectual e psíquico. O selvagem, como o animal, não tem a maldade do homem civilizado. A maldade é a vingança do homem contra a sociedade, pelas restrições que ela impõe. As mais desagradáveis características do homem são geradas por esse desajustamento precário a uma civilização complicada. (FREUD *apud* SOUZA, 1990, p. 124).

Onze anos mais tarde, dois anos antes de sua morte, o tom pessimista de Freud diante do conhecimento se acentua. Numa carta de 13 de agosto de 1937, a Marie Bonaparte, Freud escreveu:

No momento em que nos perguntamos sobre o valor e o sentido da vida, estamos doentes, pois objetivamente tais coisas não existem. Ao fazê-lo, apenas admitimos possuir um quê de libido insatisfeita, a que algo mais deve ter acontecido, uma espécie de fermentação que conduz à tristeza e à depressão. Essa minha explicação não é grande coisa, certamente. Talvez porque eu mesmo seja muito pessimista. (FREUD *apud* SOUZA, 1990, p. 129).

Essa fala, na qual poderíamos entrever a sombra de Nietzsche ou mesmo a de Schopenhauer, nos permite vislumbrar os limites do conhecimento, em Freud. O prazer que o trabalho de conhecimento envolve se deve ao fato de nos tornar mais psicologicamente saudáveis, ao deixar enfim a razão falar, colocando-nos em contato com o real e com aquilo que realmente somos. Qualquer elaboração teórica, filosófica, metafísica ou religiosa que, por assim dizer, desse um passo além do real (tanto físico quanto psíquico, simbólico e imaginário) era vista por Freud com desconfiança. A clínica informa a teoria, sempre, e não o contrário. Confiemos sempre nos dados, nunca além deles.

Todavia, não é só a empiria do real que impõe limites ao conhecimento. O trabalho de conhecimento é uma ação que se dá no terreno da consciência. Sob ela, entretanto, está lá, sempre operante, o inconsciente, esse conceito freudiano por excelência. O inconsciente, instância que impede que o eu seja “senhor em sua própria casa”, não apenas é algo distinto da consciência, mas, como sabemos, resiste a ela, ou então estabelece com ela certas “formações de compromisso” que satisfaz a ambos. Isso pode impedir que alcancemos certos conhecimentos, ou deixemos de conhecer certas verdades, principalmente quando são verdades sobre nós mesmos e que não desejamos conhecer. O trabalho do analista será, em parte, remover as resistências, os obstáculos, porém, não é garantido que analista e analisando obterão êxito..

De tudo isso, o que podemos extrair, se quisermos voltar à tese freudiana sobre o conhecimento em Leonardo Da Vinci?

Leonardo não ama, pesquisa. O conhecimento, nele, substituiria todos os seus casos de amor; ele colocaria a ação de conhecer à frente e acima do amor, neutralizando-o. Uma vez que o conhecimento, como todos os outros campos da atividade humana, apenas oferece um substituto para o modelo

de felicidade (cuja base são as mais intensas fontes de prazer envolvidas no amor sexual) e como, além disso, desencanta os ideais de amor que recaem sobre o objeto (no caso da libido objetal) ou sobre si mesmo (no caso da libido narcísica), ele não pode, enquanto conhecimento, ser fonte de uma “felicidade”, de uma alegria experimentada no próprio ato de conhecer e, portanto, de um “amor intelectual”, num sentido espinosano da expressão.

Freud, é verdade, como vimos antes, cogita a possibilidade de “transformação da pulsão de investigação em prazer de viver” – e, nesse caso, pode-se deduzir, Espinosa estaria mais próximo do Fausto do que de Leonardo. Mas, se o próprio “instinto de investigação” remete à “libido sexual”, no limite repetindo o gesto da criança curiosa que pergunta tudo e obtém muitas respostas, menos ao que ela realmente gostaria de saber – de onde *realmente* vim, ou veio ou virá meu irmãozinho, ou então o que os pais, e os adultos em geral, tanto escondem sob suas vestes –, o conhecimento e a investigação científica ou filosófica, que funcionam “sempre como substituto para a atividade sexual”, não poderiam proporcionar a felicidade, já que o encontro com o sexual é traumático no seu ponto de partida (interdito do incesto, parricídio, Édipo). E a substituição não elide o trauma.

Entretanto, se a substituição é incapaz, a *elaboração*, no trabalho analítico, não cumpriria justamente esse papel? Não seria precisamente através de uma análise exitosa que o analisando se tornaria capaz de *interpretar* (elaborar) seus afetos, até atingir o núcleo dos seus traumas? Considerando a resposta afirmativa, é preciso dizer que esse processo não constituiria, ainda, uma felicidade, no sentido espinosano do termo. O que há em Espinosa, e não poderia haver em Freud, dada sua recusa de ir além do “real”, é uma concepção do conhecimento de si mesmo como a maior alegria que pode existir. Para concluir nossas reflexões, vejamos melhor essa distância que separa Freud de Espinosa, quanto aos efeitos psicoafetivos da ação de conhecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que Espinosa certamente dedicou quase toda a sua vida à filosofia. Alguns biógrafos e comentadores, todavia, desde as biografias de Lucas e Colerus (1678 e 1705, respectivamente), romantizando a figura do filósofo, preferiram desenhar a imagem de um Espinosa puro, absolutamente absorvido na tranquilidade de seu trabalho filosófico, distante das turbulentas paixões humanas. Autor de uma obra de pensamento que buscou demonstrar

um caminho possível para a felicidade humana neste mundo, Espinosa seria o mais sereno dos filósofos, assim como o mais virtuoso dos “ateus”. Biografias mais recentes trataram de corrigir, na medida do possível, essa imagem de um Espinosa que seria praticamente “o Cristo dos filósofos”.

O fato é que sabemos quase nada sobre sua vida amorosa. E, no entanto, as imagens românticas sobre Espinosa legadas pelos trabalhos de Lucas e Colerus conservam alguma verdade, se cogitarmos o oposto do que disseram: a imagem de um Espinosa que levasse uma vida agitada, “mundana” (no sentido pejorativo do termo), ardentemente passional etc., igualmente não faria justiça à biografia do filósofo da felicidade, ou seja, da verdadeira tranquilidade do ânimo. Essa felicidade, ele a chamou de *amor intelectual de Deus*, o afeto alegre mais forte que pode existir e que nasce imediatamente da compreensão intelectual da imanência à Natureza de nosso corpo-mente singular.

Não precisamos, por conseguinte, de dados biográficos e empíricos para compreender que, em Espinosa, o conhecimento não só pode ser uma forma de amor, mas também a forma de amor supremo. Para isso, no entanto, é preciso que a experiência do pensamento seja o gozo e exercício desse *Amor Dei Intellectuallis*. Nesse caso, percorre-se um caminho que vai das ideias confusas, na *paixão*, à ideia adequada da essência singular do corpo próprio, na *ação*. Se esse caminho é árduo, como conclui Espinosa, ao final de sua *Ética*, é antes de mais nada porque ele exige e supõe uma transformação do *desejo*, à qual nem sempre somos dispostos.

O problema do desejo é central também na ética de Espinosa. O que desejamos, de fato? É a pergunta psicanalítica por excelência, como dizia Lacan. Em nosso esforço por viver da melhor maneira que nos é possível, o que convém desejar antes e acima de tudo? É a pergunta espinosana por excelência. A condição inicial de nossa experiência afetiva, entretanto, é a passionalidade. O que é uma paixão, em Espinosa? É, como já vimos, uma ideia confusa sobre o que se passa em nós, quando nosso corpo afeta ou é afetado por algo (pessoa ou coisa) exterior. Nesse tipo de relação afetiva – e estamos sempre, necessariamente, em relação com outras partes da Natureza –, a ideia que a mente é de seu corpo é uma ideia confusa, parcial, que diz mais sobre a constituição do corpo do que sobre a natureza do objeto externo (ESPINOSA, 2015a, p. 165).

Se, nesse caso, a potência do corpo é aumentada, a alegria experimentada determina a afirmação do desejo desse objeto, ainda que apenas esta ou aquela parte do corpo seja afetada, em detrimento de outras partes ou da totalidade complexa do corpo. E, no limite, se nenhum afeto mais forte e contrário surgir, tendemos aos esforços de repetição do mesmo afeto, tendemos a desejar sempre e mais, sob as mesmas circunstâncias, o mesmo objeto, considerado como causa do aumento da potência. Tem-se então o amor pelo objeto, pois, em Espinosa, o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa exterior como causa da alegria experimentada (ESPINOSA, 2015a, p. 343).

O grande problema é que dificilmente a passionalidade é vivida sem contrariedade. Alegrias passivas envolvem sempre algum grau ou tipo de tristeza. Em última análise, trata-se de um problema que concerne à finitude, seja dos corpos afetantes e afetados, seja dos objetos exteriores que também afetam e são afetados. Da finitude decorre, entre outras coisas, que os objetos de desejo e amor são perecíveis e inconstantes, e, portanto, pode-se sempre perdê-los, não adquiri-los ou perder o amor do objeto amado. Isso vale para todas as relações amorosas passionais, mas talvez sobretudo para aquelas em que está envolvido o amor sexual, que, segundo Freud, como vimos, proporciona as mais intensas experiências de prazer. Freud, que jamais sancionou um “[...] viver até os limites sua vida sexual” (FREUD *apud* LANDMAN, 2007, p. 135), não disse outra coisa, quando escreveu, em *O mal-estar na civilização*:

Afirmamos [anteriormente] que a descoberta de que o amor sexual (genital) proporcionava ao indivíduo as mais fortes vivências de satisfação, dando-lhe realmente o protótipo de toda felicidade, deve tê-lo feito continuar a busca da satisfação vital no terreno das relações sexuais, colocando o erotismo genital no centro da vida. Prosseguimos dizendo que assim ele se torna dependente, de maneira preocupante, de uma parte do mundo exterior, ou seja, do objeto amoroso escolhido, e fica exposto ao sofrimento máximo, quando é por este desprezado ou o perde graças à morte ou à infidelidade. Por causa disso, os sábios de todas as épocas desaconselharam enfaticamente esse caminho; não obstante, ele jamais deixou de atrair um grande número de seres humanos. (FREUD, 2010, p. 64).

Da finitude também decorre que as coisas desejadas e amadas podem ser objetos de disputas, gerando conflitos entre aqueles que os desejam sem poder possuí-los, ao mesmo tempo. Decorre, enfim, que podem deixar de ser causas de alegrias, se se altera a disposição do corpo afetado ou do corpo afetante, de tal maneira que, por algum motivo, o que antes era causa de

alegria agora já não é mais. Inconstância, mudança, conflito, insatisfação e frustração pertencem ao campo da finitude. A tristeza, desejo frustrado, é o fantasma que ronda sempre a condição dos seres finitos.

E, no entanto, a finitude nos define, porque assinala justamente nossa condição de modo, ou seja, de expressão certa e determinada da ação da Natureza.¹⁶ Escapar à nossa condição de seres finitos seria deixar de ser o que somos, isto é, seres essencialmente desejantes (ESPINOSA, 2015a, p. 339). O árduo caminho que vai da experiência da repetição das paixões que envolvem tristeza à experiência da felicidade e liberdade exige e supõe, pois, uma transformação do desejo que nos leve a uma outra relação com nossa finitude e com os seres finitos externos. Sem abandonar o terreno da finitude – algo impossível –, mudamos, não o mundo, mas a nós mesmos, e essa mudança envolve toda uma transformação do desejo. Entretanto, como isso se dá? Aqui, somos remetidos novamente ao cerne da relação entre amor e conhecimento.

Vimos que todo afeto pressupõe necessariamente uma dimensão cognitiva, porque todo afeto é ao mesmo tempo uma afecção corporal e a ideia simultânea dessa afecção. Todo afeto é, portanto, uma forma de conhecimento. A paixão é um conhecimento confuso, parcial, dependente das relações com a exterioridade. A ideia de que sou de mim mesmo, sob a paixão, é uma ideia que depende daquilo que não sou, a exterioridade. A paixão, nesse sentido, circunscreve o campo do negativo, em Espinosa. Todos os afetos de amor vivenciados nesse campo comportam os problemas da negatividade que apontamos acima. Mas, uma vez que não podemos abandonar absolutamente esse terreno, trata-se então de estabelecer uma nova relação com as paixões. Essa nova relação, que o *Tratado da Emenda do Intelecto* nomeara *novum institutum* (ESPINOSA, 2015b, p. 27), permite, atravessando o fantasma das paixões, alcançar estados afetivos ativos e duradouros.

Essa transformação ocorre, e só pode ocorrer, no campo mesmo dos afetos; não sem ele, não contra ele. A maneira como conheço a mim mesmo e a meus afetos é diferente, segundo eu esteja sob a condição das paixões, ideia confusa sobre mim e a exterioridade; da razão, conhecimento do que é comum a mim, às outras partes e ao todo; ou da ciência intuitiva, conhecimento da

¹⁶ “É dita finita em seu gênero”, escreve Espinosa, “[...] aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” “Por modo”, diz ele, “[...] entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (ESPINOSA, 2015a, p. 45).

inserção necessária e imanente do corpo-mente singular à Natureza inteira. Neste último caso, e somente neste caso, o conhecimento da essência singular do corpo próprio se realiza como *amor intelectual de Deus*. Esse amor é *intelectual* – e é essa a novidade de Espinosa – porque é uma alegria que nasce do conhecimento intuitivo da *causa prima* de todas as coisas, Deus ou Natureza. Demonstrando esse conhecimento na Parte V da Ética, Espinosa realiza o que prometera no inacabado *Tratado da Emenda*, quando dissera que o sumo bem era o conhecimento de nossa união com a Natureza inteira (ESPINOSA, 2015b, p. 33).

Sob a paixão, isto é, sob a parcialidade (ideia confusa que fala sobre mim mas com a condição do outro que afeto e que me afeta) e a negatividade (tudo o que sei sobre mim depende do que não sou), encontro-me no isolamento, na fragmentação, na contingência e na ilusão da liberdade como livre arbítrio. Sob a ação, quando conheço e reconheço meu enraizamento necessário à “Nervura do real”, para usar a famosa expressão de Marilena Chaui, ou à “Carne” do mundo, para falar como Merleau-Ponty; quando tenho a ideia verdadeira do todo, do Universo ao qual pertencço, não como parte isolada, extrínseca, mas como modo imanente que exprime a ação eterna e infinita dos atributos de Deus, exprimindo-os de maneira certa e determinada; quando reconheço, enfim, meu próprio esforço de conhecer-me a partir do todo, da Natureza, exercendo assim o *desejo de conhecer* – que, aliás, tem início muito cedo em nossa vida afetiva, como Freud o mostrou – e compreendendo que esse esforço é um gesto contido no esforço ontologicamente determinado pelo qual sou levado a perseverar em minha existência –, sob a *ação*, enfim, é toda uma vida, é todo o meu ser que ganha sentido, um sentido marcado pela compreensão de minha presença e minhas ações como modulações imanentes à atividade eterna e infinita do ser absolutamente infinito. Esse sentido, em Espinosa, é o próprio gozo e exercício do *amor intelectual de Deus*, a alegria nascida da ideia verdadeira da essência singular do meu corpo próprio, sob a perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*).

No gozo e exercício desse amor, através do que Espinosa chama de *ciência intuitiva*, ou terceiro gênero de conhecimento, tornamo-nos capazes de conhecer e interpretar os próprios afetos, algo que a imaginação não pode fazer, porque nela o pensamento é determinado pela exterioridade, mas também a razão não o pode, posto que ela conhece apenas noções comuns, leis gerais da natureza que regem as relações entre as coisas, mas não essências singulares. É essa potência de pensar o corpo próprio e, em consequência, os próprios afetos,

sob a perspectiva da eternidade, no exercício da ciência intuitiva, podendo assim *interpretar* os próprios afetos, transformando paixões em ações – é essa perspectiva que a psicanálise freudiana não pode oferecer, porque esse passo a mais – a compreensão de nossa união imanente com a Natureza inteira – o pensamento de Freud, por diversas razões, recusou-se a dar.

Esse amor intelectual da Natureza é, para Espinosa, a maior alegria que pode existir, uma alegria que reabsorve e ressignifica todas as nossas paixões, alegres ou tristes, passadas e presentes, tornando-nos capazes de moderá-las. Dentre os três grandes móveis da vida humana – libido, honra e riquezas –, o amor sexual é geralmente o mais forte, e nisso reconhecemos o gesto freudiano de colocar a paixão sexual no centro da vida afetiva. Porém, não é porque ele não pode cumprir nosso desejo de felicidade – no caso no qual esse desejo emerge numa experiência afetiva transformadora¹⁷ – que, por assim dizer, nos desviamos dele, redirecionando a libido para interesses mais sublimes, como a arte, a religião ou, nos casos de Leonardo e Espinosa, o conhecimento, a pesquisa.

Em Espinosa, *a transformação do desejo não é sublimação dos interesses sexuais em atividade de conhecimento*. O que ocorre é uma transformação do próprio desejo, no exercício e gozo da atividade do *amor intelectual da Natureza*, pela qual reordenamos toda a experiência afetiva, unificando o desejo, antes disperso na diversidade dos bens exteriores percebíveis, em torno do conhecimento verdadeiro de nós mesmos, das coisas e da Natureza. A própria libido passa então por uma transformação radical, capaz de nos livrar das velhas paixões que envolviam desprazer, tristeza, desejo frustrado e, no limite, a própria morte. Foi, de fato, uma experiência afetiva que levaria o meditante do prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto* à morte, o que determinou sua nova tomada de posição frente às paixões, transformando seu desejo em desejo de uma “alegria contínua e suprema”. Em outras palavras, a experiência narrada no início do *Tratado* é dramática, porque mostra um sujeito determinado pela alternativa entre a vida ou a morte:

Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças, tal qual um doente sofrendo de doença letal, que, quando prevê morte certa caso não seja administrado um remédio, é coagido a buscá-lo, ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda a sua esperança. (ESPINOSA, 2015b, p. 31).

¹⁷ Sobre esse tema, ver nosso trabalho *Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EDUSP, 2017.

Todavia, é preciso, uma vez mais, insistir e deixar claro que não se trata de suprimir do campo da afetividade qualquer relação com os objetos finitos que podem trazer desprazer e tristeza: trata-se de estabelecer com o mundo exterior uma relação que nos torne capazes de gozar dos objetos de prazer sem as armadilhas e os perigos das paixões, os quais podem chegar ao risco de morte. E se, na liberdade ou felicidade, uma tal relação é de fato possível, não é porque nos desviamos das paixões (sobretudo o amor sexual), mas porque seguimos um caminho que é, ele mesmo, o gozo de um amor mais forte e contrário aos amores que antes causavam tristeza e contrariedade, e que agora podem justamente servir para o exercício mesmo do *amor intelectual*. O amor não é, por conseguinte, oposto ao conhecimento, mas antes se realiza plenamente nele.

Nas últimas palavras da Ética, as quais citamos na epígrafe, invertendo a fórmula de toda uma longa tradição que acreditava que a felicidade nascia da virtude, por sua vez filha do conhecimento, Espinosa afirma que não é porque coibimos as paixões que somos felizes, mas porque somos felizes é que podemos coibir as paixões:

[...] quanto mais a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, tanto mais entende, isto é, tanto maior potência tem sobre os afetos, e tanto menos padece dos afetos que são maus. E assim, porque a mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder de coibir a lascívia [*libidines*]. E como a potência humana para coibir os afetos consiste no só intelecto, logo ninguém goza da felicidade porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia [*libidines*] origina-se da própria felicidade. (ESPINOSA, 2015a, p. 579).

Definindo a felicidade ou liberdade como o próprio *amor intelectual da Natureza*, o pensamento espinosano desfaz a oposição entre conhecimento e afeto, fazendo do “grande conhecimento” (o conhecimento de si na imanência) um “grande amor”. Aqui, o gesto espinosano não dá lugar à sublimação, porque não se deixa apreender pela substituição do gesto amoroso pela atividade cognitiva de conhecimento: ato de amor e ação de conhecimento são uma só e mesma coisa. Nesse caso, a ação de conhecer é a maior alegria que pode existir, porque é desprovida das possibilidades de tristeza ou frustração do desejo.

E, assim, o ser, antes cindido, dividido entre o desejo interno e as exigências do mundo externo, entre “princípio do prazer” e “princípio de realidade” – e era também este o grande conflito em Freud –, agora se

unifica, se singulariza, alcança o sentido de existir, viver, amar e trabalhar (isto é, *criar*). Mas não era justamente esse o horizonte terapêutico e analítico da psicanálise? Em todo caso, esse horizonte de felicidade e liberdade é alcançável, em Espinosa, embora de modo algum seja um caminho fácil de ser trilhado. E, de fato, não poderia ser diferente, pois, como escreve o filósofo, ao final da *Ética*, “[...] tudo o que é notável é tão difícil quanto raro.”

PAULA, M. F Love and knowledge: Freud and Spinoza. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 291-320, Out./Dez., 2021.

Abstract: In this article, a reflection is made on the relation between love and knowledge in Freud and Espinosa, taking as the nucleus of the analysis the theses of Freud in his famous essay on Leonardo da Vinci. It is tried to show that the Freudian opposition between love and knowledge, opposition that lets itself be captured in the concept of sublimation, does not have place in the thought of Espinosa. In the Spinoza's theory of the affects, such the opposition undoes; and it is above all through the concept of *Amor Dei Intellectualis*, presented in Part V of his *Ethics*, that Spinoza reveals that instead of opposition, there is rather the full realization of the love as the action of the mind that knows itself in the heart of immanent Nature.

Keywords: Freud. Love. Knowledge. Spinoza. Sublimation.

REFERÊNCIAS

DA VINCI, L. **Trattato della pittura**. Milano: TEA, 1995.

ESPINOSA, B. de. **Tratado Teológico-político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, B. de. **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015a.

ESPINOSA, B. de. **Tratado da emenda do intelecto**. Trad. Cristiano N. de Resende. Campinas: UNICAMP, 2015b.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud**, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1917 [1915]/1974.

FREUD, S. Carta de 28/6/1931 a Lothar Bickel. In: SOUZA, P. C. (org.). **Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

FREUD, S. **Obras psicológicas completas** (Edição Standard – V. XI). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **Obras Completas**, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **Obras Completas**, v. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, S. **Obras Completas**, v. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. **Obras Completas**, v. 6. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GAY, P. **Freud: uma biografia para o nosso tempo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

JUFFÉ, M. **Sigmund Freud - Benedictus de Spinoza: correspondance (1676-1938)**. Paris: Gallimard, 2016.

LANDMAN, P. **Freud**. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

NASIO, J.-D. **Um psicanalista no divã**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PAULA, M. F. de. **Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa**. São Paulo: EDUSP, 2017.

ROUDINESCO, E. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SOUZA, P. C. (org.). **Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Recebido: 07/7/2019

Aceito: 27/5/2020

COMENTÁRIO A “AMOR E CONHECIMENTO: FREUD E ESPINOSA”: EM BUSCA DA VIDA FELIZ

*Homero Santiago*¹

Referência do artigo comentado: PAULA, M. F. de. Amor e conhecimento: Freud e Espinosa. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 291-320, 2021.

É um risco comentar o belo ensaio de Marcos Ferreira de Paula, pois as palavras perigam comprometer uma feliz combinação de clareza e generosidade conceitual na escrita, alternância entre a vista de detalhe e a de conjunto, na análise. Por exemplo, de que serviria implicar com as linhas aceleradas em que o Autor expõe o núcleo da questão afetiva no espinosismo, em rodapés quase estenográficos? Seria desconhecer que tais explicações cumprem prioritariamente a função de habilitar o leitor a seguir o Autor até a conclusão, que gira ao redor de tema complexo e (como sabemos, por outras publicações suas) que lhe é caríssimo: a *vida feliz*. Restrinjo-me aqui, pois, a duas digressões mais ou menos livres e a uma pergunta pontual.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.
 <https://orcid.org/0000-0002-0610-9993>. E-mail: homero@usp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.25.p321>



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

I

Mediante um cotejo preciso, Paula (2021) busca apreender algo da essência de dois pensadores, os quais, embora compartilhem uma mesma “atmosfera” (o termo é de Freud), assumem posturas diferentes, em certo sentido quase opostas, em face do saber, do amor e de sua relação com a vida. Talvez atizado por uma menção incidental ao nome de Epicuro, não resisti a ler essa estratégia na esteira daquela da tese de doutorado de Marx: demonstrar que dois autores que a tradição ama aproximar muito se distanciam, quando descemos às minúcias téticas e às posturas que delas decorrem. Freud não estaria para Demócrito como Espinosa para Epicuro?

Demócrito é o homem que dedica a vida à ciência, e o mister se exprime numa atitude severa e distanciada relativamente ao mundo: vendo embora o sol pequeno, sabe que na verdade o astro é enorme. Em contraste, para Epicuro, o sol mede apenas dois pés, ou seja, é tal como aparece; a sua ciência tira do próprio mundo a verdade, pois está seguro de que este é o único mundo no qual se pode almejar uma vida feliz. Como sintetiza Marx (2018, p. 42), a diversidade nos posicionamentos acerca do saber se efetiva “[...] na *disparidade da energia científica* [*wissenschaftlichen Energie*] e da *práxis* desses homens”. Em cada um, a energia teórica assume um destino próprio e redundando numa “energia prática” (*praktisch Energie*) (MARX, 2018, p. 46) diversa, configurando enfim dois *instituta vitae* (fórmula espinosana a que voltaremos): num caso, *a vida serve à verdade e ao saber*; noutra, *o saber e a verdade servem à vida*. O primeiro é ansioso, furaria os próprios olhos para não ser cegado pelas aparências sensíveis; o segundo está satisfeito e feliz no canto de mundo que para si criou. “Ao passo que Demócrito é impelido a todas as regiões do mundo, Epicuro deixa seu jardim, quando muito, duas ou três vezes para ir a Atenas e viaja à Jônia não para fazer pesquisas mas para visitar amigos.” (MARX, 2018, p. 46).

É impressionante como, no que se refere ao tema do amor e suas relações com o saber, Freud revela traços do filósofo de Abdera. O austríaco não cogitou furar os próprios olhos, mas teria cultuado a “abstinência” sexual (parece ter aberto mão desses prazeres, a partir de certa altura da vida), à guisa de condição para a pesquisa da verdade. Espinosa, ao contrário, exhibe um epicurismo certo, e vai além: não é que simplesmente o saber potencialize o afeto ou vice-versa, como se fossem duas coisas; o conhecimento é ele próprio

um afeto vigoroso; uma ciência forte e correta produz alegria, assim como uma ciência falsa e débil só conduz à tristeza. Nesse sentido, a ciência intuitiva, mais que somente um gênero de conhecimento, seria também o nome de uma “energia” duradoura e voltada à beatitude humana – sem sublimação. A chave de tudo está na *direção* que se imprime ao saber e, por isso, declara Espinosa (2015b, p. 125) não lhe interessar explicar tudo, “[...] mas apenas o que nos pode levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade.”

II

Apresento brevemente uma pergunta. No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa elenca três “bens”, os quais, segundo os valores da “vida comum”, seriam capazes de nos trazer a alegria: libido, honra, riquezas. Na verdade, nenhum desses bens é verdadeiramente um bem; pelo contrário, todos criam obstáculos à vida feliz. Analisando o trecho, o Autor faz a seguinte observação: em Espinosa, “[...] o amor sexual é geralmente o mais forte, e nisso reconhecemos o gesto freudiano de colocar a paixão sexual no centro da vida afetiva.” Devo dizer não encontrei elementos que justifiquem a assertiva, nem no ensaio em questão, nem em outro do Autor, com tema semelhante e já antigo, que fui reler (PAULA, 2007). O que justifica, *no âmbito do espinosismo*, atribuir tamanha proeminência ao amor *sexual* (ou libido, tanto faz), em face de outros móveis da vida comum?

III

O percurso do Autor se efetua mormente através da *Ética* e culmina no tópico do *amor intelectual de Deus*. É, porém, irresistível, quando perto do fim vem à baila o *Tratado da emenda*, querer reavaliar uma afirmação notória de Espinosa (2015a, §9): “[...] toda a felicidade ou infelicidade está situada apenas no seguinte, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor.” Tais palavras da inacabada obra juvenil, libertas da suspeição de circunstancialidade, passam a emblemar um mote da inteira vida pensante espinosana. Em suma, remontando das conclusões do Autor ao *Tratado*, coisas interessantes surgem, e tomo a liberdade de mencionar duas.

Tendo em mente os primeiros parágrafos dessa obra, pergunto se não precisamos nuançar a discrepância – que o Autor afirma inconciliável – entre um Espinosa metafísico que deduz de Deus a problemática dos afetos e um Freud pouco dado a teses universais e que assenta a ciência na clínica e em casos individuais. Ora, no *Tratado da emenda*, embora efetivamente não encontremos uma “clínica”, lemos uma narrativa em primeira pessoa de um “caso” individual (o do próprio filósofo) que se poderia posicionar em paralelo àquela autoanálise praticada por Freud, como gesto fundador da psicanálise.

O *novum institutum vite* que Espinosa alcança, mesmo sem configurar uma “cura”, termina por instalar, nas bases da ciência, uma história de vida cujo pivô é a construção de um novo objeto de amor, do qual depende a nossa felicidade, que dá orientação à própria metafísica. Portanto, o ponto de vista mais alto não contradiz o mais baixo, antes por ele se orienta. Aliás, a *Ética* inteira talvez possa ser lida assim, como uma *história de amor*: a construção de um objeto (Deus) e de certa relação com ele (amor) que tenha um final feliz (beatitude). No fundo, a filosofia não seria só isso mesmo, um tipo de amor que enseja um determinado modo de vida?

Dessa perspectiva, ainda, convém reconhecer outra contribuição importante do ensaio em questão. Para rumar ao sumo conhecimento, Espinosa (2015a, §16) afirma ser necessário buscarmos uma via compreensiva que permita inteligir “[...] as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira.” Os leitores sempre ficaram intrigados pela referência a esse ato cognitivo realizado *com felicidade, feliciter*, tanto que os tradutores raramente ousam verter o termo literalmente (justiça seja feita, algo que faz a tradução aqui utilizada) preferindo subterfúgios (“com facilidade”, “com sucesso”).

Após ler o estudo de Marcos Ferreira de Paula, ficamos convencidos da justeza do advérbio, em sua precisa referência: a ciência espinosana é uma ciência que tem a felicidade não só por fim, mas como seu húmus e seu tônus; desde o início, é feliz, avança exercitando uma compreensão feliz e não tem outro objetivo senão a própria felicidade.

REFERÊNCIAS

ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015a.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2015b.

MARX, K. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.

PAULA, M. F. de. Espinosa, o sexo e outras alegrias. *In*: TATIÁN, D. (org.). **Spinoza**. Tercer colóquio. Córdoba: Brujas, 2007.

PAULA, M. F. de. Amor e conhecimento: Freud e Espinosa. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 291-320, 2021.

Recebido: 24/10/2020

Accito: 27/10/2020

REMINISCÊNCIA E ALMA REMÊMORA NO FÉDON DE PLATÃO

Rodolfo José Rocha Rachid¹

Resumo: Pretende-se analisar o estatuto ontológico e epistemológico da alma cognitiva, no *Fédon* de Platão, a fim de evidenciar sua capacidade inata concernente à memória e à reminiscência, para a constituição da teoria platônica das Formas. Para esse propósito, visa-se a demonstrar que a atividade escrita de Platão ressalta a coexistência entre o discurso figurativo e o discurso racional, na qual ele desenvolve a dialética entre os gêneros sensível e inteligível. Assim, na primeira seção, a pesquisa escrutina a expressão *mathésis anámnesis*, o aprendizado é recordação, atestada previamente no *Mênon* e no *Fédon*, como condição epistemológica fundamental para adquirir o conhecimento das ideias. Na seção seguinte, almeja-se explicar como a posse de uma sabedoria numinosa pela alma remêmora estabelece uma forma original de saber, que não pode ser adstrita em limites humanos, requerendo, para seu entendimento, uma nova abordagem hermenêutica, a qual se denomina hermenêutica cultural. Por fim, demonstra-se, na última seção, que o escopo fenomenológico do mito prevê uma semântica da visibilidade, pela qual Platão descreve a genuína natureza do *logos* filosófico, representado no encômio sócrático da *meléte thanátou*.

Palavras-Chave: Teoria das Formas. Ontologia. Epistemologia. Alma remêmora. Discurso mítico.

A Léon Kossovitch

INTRODUÇÃO

Dos *Diálogos* platônicos, o *Fédon* assume relevância estratégica, à medida que enuncia preliminarmente no *corpus* o que sua fortuna crítica denominará ulteriormente de Teoria das Formas, conformando o momento inaugural da metafísica clássica. Por séculos, a leitura e interpretação do

¹ Doutor em Letras Clássicas pela FFLCH da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.
ID <https://orcid.org/0000-0001-7207-2909>. E-mail: rodolfoforachid@uol.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.26.p327>



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

enômio socrático do exercício para a morte, a *meléte thanátou*, cindindo os campos ontológicos do sensível e do inteligível, projeta a figura de um Platão idealista, avesso à corporeidade, descurando dos componentes culturais² assim como mitopoéticos³ do texto do filósofo ateniense, entendidos como recursos

² Segundo Torrano (TORRANO, 2019, p. 43), “[...] por culto se entende a interpelação do divino no humano e o modo pelo qual o homem constitui formas a fim de manifestar essa interpelação.” A interpelação socrática ao seu nune, atestada nos *Diálogos*, manifesta a postura cultural do dialético em relação ao caráter venerando da verdade. Por hermenêutica cultural, entendo o modelo hermenêutico de codificação das formas sagradas existentes na religião grega arcaica e clássica, presentes na *pólis* ateniense clássica, em uma linguagem que se pretende uma *epistémē*. Compreender Platão por uma hermenêutica cultural não significa entendê-lo por uma lógica apodítica que manifesta as irrevocáveis exigências de completude e consistência, prescrevendo na obra ausências de antinomias e lacunas, mas, antes, por um discurso no qual o plano conceitual se funda na interpretação das estruturas míticas do mundo grego, exemplificada pela correlação entre o ser, o conhecimento e a verdade, não denotando ainda a ulterior cisão entre o mítico e o lógico, o retórico e o epistêmico, o político e o cultural. O filósofo privilegiaria tanto a natureza do discurso oral e o seu consequente registro escrito, imagem do paradigma oral, quanto as suas presumíveis afecções na alma do ouvinte e do leitor.

³ Repensar o estatuto tanto ontológico quanto deontológico do mito, objetivando recontá-lo, a fim de aplicá-lo a seus propósitos filosóficos, dotando-o de um sentido específico, constitui um dos procedimentos compositivos de Platão na elaboração dos *Diálogos*, reiterando a perspectiva da hermenêutica cultural, pois, para o filósofo, a mitopose não é considerada nem ancila da filosofia, tampouco cópia degradada da realidade, mero sucedâneo do paradigma, de modo que o mito se manifesta como possibilidade hermenêutica, chave da compreensão das implicações ontológicas e gnosiológicas, porquanto a linguagem expressiva busca evidenciar pelo recurso à imagem, o que a linguagem descritiva não tem a função de captar. As pretensas lacunas e as antinomias na escritura platônica, reclamadas pelos partidários da leitura esoterista, como Hans Krämer e Konrad Gaiser, ao invés de denunciarem, pela ótica do formalismo lógico, as supostas incompletudes e inconsistências do sistema, revelam a consciência do filósofo mitólogo em relação aos limites do discurso declarativo. Os mitos genealógicos apresentados nos *Diálogos*, de acordo com a classificação proposta por Jean François Mattéi (MATTÉI, 1996, p. 138), são considerados (i) o mito da humanidade primitiva, no *Protágoras*, (ii) o mito dos filhos da terra, em *República* III e IV, (iii) o mito aristofânico dos homens primitivos e (iv) o do nascimento de Eros, ambos no *Symposium*, (v) o mito da idade do ouro e (vi) o do reino de Cronos, presentes no *Político*, (vii) o mito de Theuth sobre a gênese da escrita e (viii) o mito das cigarras, descritos no *Fedro*, (ix) o mito da antiga Atenas e da Atlântida no *Timeu* e *Critias*, assim como (x) todo o *Timeu*, por ser um discurso verossímil (*logos eikōta*) sobre a gênese do cosmo, ao passo que os mitos escatológicos presentes nos *Diálogos* se referem (i) ao mito do Julgamento final, no *Górgias* e também no *Fedro*, (ii) ao mito de Er, em *República* III, (iii) ao mito da atalagem alada, no *Fedro*, aos quais se pode associar (iv) o mito do *Critias*, porque se trata não apenas da origem dos Atlantes, mas também de seu fim, narrando desde a fundação da ilha, por Poseidon, até sua completa corrupção, por Zeus. Tanto o mito do destino das almas quanto o mito escatológico de seu eterno ciclo palingenético das almas, expostos no *Fédon*, explicitam a relevância concedida por Platão à função epistemológica e ontológica da memória e aos cultos mnemosianos, cuja representação precípua se dará na imagem da psicagogia executada pelo cortejo divino, no *Fedro*. Projetando na mitopose o preceito filosófico, com sua implicação órfico-pitagórica, do perfeccionamento da alma pela metempsicose, o relato mítico da palingênese, propugnando a vida filósofa, correlata à vida desperta sábia, como *télos* da *myésis*, retém o procedimento cultural do rito purificador arcaico, em que “[...] a inspiração órfico-pitagórica é, sobretudo, evidente no *Fedro*, no qual Platão trata da ascensão da alma do filósofo no espaço supracelste, onde se contempla o verdadeiro, o real (*tò alethés, tò òn óntos*) e o intelecto (*noús*), único piloto (*kybernétes*) da alma.” (PUGLIESE CARRATELLI, 2003, p. 46).

tanto estilísticos quanto imagéticos, sem o devido estatuto epistemológico concedido à exposição das ideias.

Conforma-se, no diálogo, uma atinada concepção de alma, coligindo seus aspectos mítico e racional, vinculada à sua capacidade cognitiva, proveniente da função epistêmica da memória e da reminiscência, imprescindíveis à aquisição das ideias e à superação da pluralidade fenomênica, tendo como escopo a unidade essencial ingênita e incorrupta. Proponho realizar uma interpretação do diálogo, preconizando uma relação dialética entre o discurso conceitual, examinado tanto na primeira quanto na segunda seção, e o discurso figurativo, exposto na terceira seção, pela qual viso a romper com a anacrônica separação moderna entre mito e racionalidade.

Por economia de exposição, circunscrevo a análise ao *Fédon*, visando a ressaltar o estatuto lógico, ontológico e epistemológico do que denomino alma remêmora, ou seja, a alma capaz da atividade da reminiscência, que, pelo raciocínio da causa, compreende as ideias. Contudo, é preciso proceder antes ao exame de que o aprendizado é anamnese (*mathésis anámnesis*) e, por consequência, da alma imortal, evidenciados no *Mênon*, mediante a lide entre Sócrates e o personagem epônimo a respeito do aspecto da virtude.

1 *MATHÉISIS ANÁMNESIS*

Em *Mênon*, Sócrates, a fim de demonstrar que o aprendizado é reminiscência, se baseia no relato de Píndaro, pois o poeta tebano declara que os sacerdotes e sacerdotisas professam ser a alma humana imortal (*tên psychên tou anthrópou athánaton*), já que, quando advém o término da vida, a alma renasce, não sendo jamais corrompida (*Men.* 81b) e, tendo contemplado múltiplas coisas em vida e no Hades, não há nada que a alma não tenha outrora aprendido.⁴

⁴ Conforme Bernabé, os versos pindáricos citados por Sócrates exprimem uma teoria da alma que Platão estava disposto a aceitar, pois lê em “Píndaro um orfismo filtrado, moralizado, distante de suas variantes mais grosseiras.” (BERNABÉ, 2011, p. 161). Para Pugliese-Carratelli, em seu estudo sobre as lâminas de ouro órficas, das quais se destaca, para melhor compreensão da dívida platônica com o orfismo, a lâmina de Hiponion, “[...] sem dúvida as teorias pitagóricas da *mnéme* e as doutrinas órficas vizinhas correlatas à função da deusa Mnemósine estavam presentes quando Platão começou a elaborar sua doutrina da *anámnesis*, prelúdio à sua teoria das ideias.” (PUGLIESE-CARRATELLI, 2003, p. 46). A reminiscência (*anámnesis*) permite à alma remêmora a concatenação das opiniões verdadeiras, a fim de que se tornem ciências e se tornem estáveis, de sorte que a virtude, porque não seja ensinável, é correlata não à ciência, ensinável, mas sim à boa opinião, própria àqueles que regem corretamente as cidades, aos adivinhos divinos e aos vaticinadores, tornando-se meritório denominá-

O procurar (*tò zeteîn*) e o aprender (*tò manthánein*) são, em seu amplexo epistêmico, para Sócrates, uma rememoração (*anámnēsis*) (*Men.* 81 d). A tese de que o conhecimento é reminiscência e de que a virtude não é ensinável, pois é adveniente da rememoração realizada pela alma, revela uma etapa original na elaboração do diálogo, relativa à teoria da imortalidade da alma, de sorte que saber não é aprender, mas rememorar opiniões verdadeiras (*alētheîs dóxai*) dormentes, as quais, despertadas pelo constante questionamento, se tornam ciências (*epistēmai*) (PLATÃO, *Men.* 86 a). As ciências advêm da premência do não esquecimento, portanto, da gênese da reminiscência, pela qual a alma desvela a realidade. A apreciação da atividade mnemônica acentua o caráter ingênito e não ensinável do conhecimento, ao passo que a geração do esquecimento se refere ao êxodo da memória, ao não saber, à incapacidade de desvelar o real. A natureza não empírica do aprendizado é propugnada pela teoria da alma imortal e pelo conseqüente poder rememoro.

Se a verdade dos entes (*alētheia tôn ónton*) ou, então, o não esquecimento dos entes, das coisas que são, reside sempre em nossa alma, a alma é concebida imortal, pois, se não conhecemos algo num presente momento, porque não o rememoramos, torna-se preciso, encorajando-se, se empenhar em procurá-lo e rememorar-lo (*epicheireîn zeteîn kai anamimnésthai*) (PLATÃO, *Men.* 86b), *zetēsis* realizada pelo emprego do processo de refutação, do élenchos, permitindo ao interlocutor, o qual tem a presunção do conhecimento, purificar-se dos falsos saberes. Segundo Monique Dixsaut, a anamnese provém do reconhecimento do não saber, pelo qual a alma almeja se apossar do saber e do aprendizado. O esquecimento não significa “[...] a perda de um conteúdo, pois o esquecido não é a soma de conhecimentos, mas sim o poder da alma de apreender a verdade do ser.” (DIXSAUT, 2003, p. 114).

Do uso do método de hipóteses, no *Mênnon*, ao emprego do método de divisão por formas, no *Filebo*, se verifica, ao longo dos *Diálogos*, a relevância epistemológica da memória e da reminiscência na configuração *sensu stricto*

los divinos, haja vista que, não possuindo nem o intelecto nem a ciência, efetuam, pelo emprego da reta opinião, coisas tidas por valorosas. A boa opinião, *eudoxia*, partilhada tanto por cidadãos participantes do âmbito político quanto pelos vaticinadores e adivinhos divinos, evidencia o percuciente liame, atestado no pensamento platônico, entre o horizonte político e o horizonte cultural, entre o mítico e o lógico. A virtude não é, pelo raciocínio socrático, nem por natureza nem ensinável, mas concedida como parcela divina sem intelecto aos homens bons, àqueles que regem corretamente as cidades, aos adivinhos divinos e aos vaticinadores (*Men.* 100 a). Se houvesse, entre os cidadãos, alguém capaz de tornar outrem cidadão, esse seria entre os viventes, no que se refere à virtude, uma coisa verdadeira em relação às sombras (*Men.* 100a). A virtude, auxiliada pela reta opinião e pela ciência, tornaria os homens despertos, afastando-os da ignorância e da nescidade.

da dialética, em Platão. A compreensão de que o conhecimento é anamnese impõe a reflexão sobre os limites da aplicação das modernas categorias lógicas de pensamento no estilo inquisitório socrático, haja vista que o recurso à memória permite a Sócrates realizar a síntese intelectual entre o discurso mítico e o discurso filosófico. O processo dialético se revela imbricado com o saber anamnésico, de modo que *Ménon* prenuncia o nexa precípua à formação do pensamento filosófico. Mnemósine, na tradição hesiódica cosmogônica, pondera e arbitra entre o ocultamento do Oblívio, âmbito meôntico, e a fulgência da Presença, território ôntico celeste.

O entendimento das funções da potestade olímpica explícita a herança platônica da tradição teogônica, já que a função epistemológica da memória, análoga à função simbólica da deusa, é propiciar a anamnese. Configuram-se no exercício socrático da bela morte, desenvolvido no *Fédon*, quatro argumentos correlatos (i) à afirmação do aprendizado como reminiscência (*mathésis anámnesis*); (ii) à evidência da imortalidade da alma; (iii) à suprema congeneridade entre ideias e essências e, por fim, (iv) à afinidade ontológica entre a alma e as ideias.

O diálogo entre Símias e Cebes, apresentados como pertencentes ao círculo de Filolau⁵, e Sócrates, sobre a natureza da alma, no *Fédon*, realizado prestes à execução desse filósofo, relatado pelo personagem epônimo a Equécrates, explícita a parênese da filosofia e sua preparação para a morte. Sócrates não se concebe mitólogo, privilegiando os discursos ante os mitos, interpretando-os à luz das convicções, mas contará sobre a jornada purificatória a ser principiada no poente e que o conduzirá do reino umbrático, relatado nos mitos escatológicos, à morada súpera em que a alma se revela congênera à sabedoria. O filósofo mitólogo do rito purificador, da jornada ao ser puro, opõe-se ao simples fabulista, ao metrificador dos ditames esópicos. Ressalta-se a oposição entre o privilegiado filósofo e o mitólogo popular, à medida que o

⁵ Luc Brisson reivindica a aplicação de um método histórico prudente e lúcido, para elucidar os hipotéticos nexos entre Pitágoras, o pitagorismo e Platão, firmados pela doxografia aristotélica, sem o qual a especulação platônica da palingenesia se revela um decalque pitagórico, tratando-se de demonstrar como Platão interpreta a tradição pitagórica. Brisson indaga se Símias e Cebes, interlocutores de Sócrates e personagens do *Fédon*, são, de fato, discípulos do pitagórico Filolau de Crotona – indagação realizada por uma insuficiência mesma de dados precisos fidedignos sobre o Filolau referido no diálogo, uma vez que “[...] é impossível saber de onde Filolau é originário, quando viveu, se era coetâneo de Pitágoras ou de Empédocles, se era de Sócrates, porque e como esteve em Tebas.” (BRISSESON, 2002, p. 30). Carl Huffman (HUFFMAN, 1999, p. 16) anui, contrário à dúvida enunciada por Luc Brisson, ser evidente que o Filolau do diálogo é, de fato, um membro do pitagorismo do quinto século e não apenas um mero personagem homônimo.

cultor da filosofia se revela apaixonado pela natureza divina, aspirando, pela sabedoria numinosa, ao convívio dos deuses benfazejos.

A apologia socrática da morte evidencia a aspiração filósofa à relação convival com o divino e com o imortal, de modo que a teoria da palingênese apresenta um forte componente ontológico, permitindo a Platão interpretar a tradição religiosa na perspectiva epistemológica.⁶ Se o filósofo é tido por amado dos deuses, urge expor por que a supressão da vida lhe causa júbilo, em face do ditame de Cebes, para quem a maior graça consiste em viver plenamente sob a tutela divina, rejeitando a morte, já que se deve provar não apenas a excelência do rito purificador, no qual a alma se aparta do corpo, libertando-se, mas a congeneridade entre o filósofo e o divino.

A filosofia se revela por causa da anuência da alma imortal, como um saber propriamente anamnésico, desvelando as ideias sempiternas, relativo à concepção de que o aprendizado é anamnese. A concepção de que os mortais são uma parcela do que é próprio à divindade (*Fed.* 62b), revelando ser nossa melhor tutora, evidencia o nexos entre os horizontes político e cultural, pois os homens providos de sabedoria e de intelecto possuem uma natureza congênere ao divino. A suprema congeneridade permite a Sócrates o encômio da preparação para a morte, pois é considerada a separação da alma do corpo. O filósofo, libertando a alma da comunidade com o corpo (*tèn psychèn apò tês tou sômatos koinonías*), diferencia-se dos outros homens (PLATÃO, *Fed.* 64 e), sendo congênere ao divino. O corpo é impedimento à própria aquisição de sabedoria (*autèn tèn tês phronéseos ktésin*) (PLATÃO, *Fed.* 65a), de sorte que as sensações corpóreas não são nem exatas nem evidentes. Se a alma se empenha em escrutinar algo com o auxílio do corpo (*metà tou sômatos*), é por ele ludibriada. A alma, apartada do corpo, não tendo com ele nem comunidade nem contato, concentrando-se em si mesma, sem a ajuda de sensações corpóreas, raciocina melhor e aspira ao ser (*orégetai tou óntos*) (PLATÃO, *Fed.* 65c).

⁶ Brisson afirma ser comum considerar a transmigração das almas como um dogma do Orfismo e do Pitagorismo, da chamada tradição órfico-pitagórica, tendo Platão o assimilado. A transmigração das almas constitui o fundamento mitopoético da teoria da reminiscência e da alma remêmora, *conditio sine quae non* da teoria das ideias, implicando a noção de forma inteligível separada, podendo ser contemplada pela alma purificada do corpo. “Pindare, Empédocle, Hérodote et Platon connaissaient l’existence de mouvements religieux qui soutenaient la doctrine de la transmigration. Il semble que ces mouvements eurent une influence sur le Pythagorisme et sur le Orphisme. Dans cette perspective la question de savoir lequel, du Pythagorisme ou de l’Orphisme, a pu influencer l’autre n’a pas de sens.” (BRISSEON, 2002, p. 42).

A alma filósofa almeja, recusando o corpo, agregar-se em si mesma, compreendendo, pelo raciocínio e não pela sensação, os entes em si, como o justo em si (*dikaion autò*), o belo e o bom em si (*kalòn kai agathòn*). A apreensão do verdadeiro, do justo, do belo e do bom em si se realiza sem a miscibilidade corpórea, sem o apoio da visão e de outros sentidos, e a pureza advém não do auxílio das sensações, mas do emprego do pensamento em si e imiscido (*autê kath'autên eilikrineî tê dianoía*), empenhando-se na caça dos entes imiscidos e em si (*autò kath'autò hékaston eilikrinès tôn ónton*) (PLATÃO, *Fed.* 66a). A alma filósofa, arrefecendo, pela sabedoria, o nexa e a comunidade com o corpo, esforça-se para atingir, por meio da cuidadosa purificação, o ser puro. A purificação (*kathársis*) consiste em separar, pelo exercício para a morte, a alma do corpo (*tò chorizein apò tou sómatos tèn psychèn*), habituando-se a se condensar e se agregar em si mesma (PLATÃO, *Fed.* 67 c), de modo que a morte é a liberação e separação da alma do corpo (*lýsis kai chorismòs psychês apò sómatos*) (PLATÃO, *Fed.* 67 d).

A vida sábia se constitui na prevalência da alma racional para comandar o corpo e seus múltiplos padecimentos. O filósofo, *epopta* e iniciado no rito purificador, habita *post mortem* o Hades, junto com os deuses. Se o verdadeiro conhecimento surge, pelo emprego da *meléte thanátou*, da concentração da alma em si mesma, do pensamento sem mistura com o apoio do raciocínio, é preciso, destarte, provar a subsistência da alma depois de sua separação do corpo. Se, no *Mênon*, se afere que o aprendizado é anamnese (*mathésis anámnesis*) efetuada pela alma remêmora⁷, é necessário atestar, no *Fédon*, tanto a imortalidade da alma, a natureza de suas propriedades, quanto sua função epistêmica, empregando o método por hipóteses, o qual, acompanhado de raciocínio e exatidão, possibilita a compreensão da imortalidade da alma e de

⁷ Gregory Vlastos ressalta, no argumento da alma remêmora, exposto no diálogo *Mênon*, a transformação de um Sócrates moralista, apresentado nos diálogos iniciais, para um Sócrates metafísico, presente nos diálogos intermediários, havendo a transição dos diálogos iniciais elênticos para os diálogos intermediários maiêuticos: “In the Socrates of this passage Plato has already taken a giant step, the doctrine of recollection, in transforming the moralist of the earlier dialogues into the metaphysician of the middle ones. The interrogation is laid on to support that doctrine, to help *Meno* to recollect it.” (VLASTOS, 1994, p. 5). Segundo Dixsaut, a teoria da alma remêmora retoma elementos mitopoéticos. “Il reste bien encore quelque chose de mythique: la représentation d’un savoir total que l’âme aurait possédé et perdu. Ce qui est mythique est l’idée même d’un savoir total.” (DIXSAUT, 2003, p. 116). Jean Pierre Vernant, em seu conspícuo estudo sobre os aspectos míticos da memória, correlatos à deusa Mnemósine, de par com a filologia e a arqueologia, afirma que a anamnese em Platão não se refere mais ao passado primordial nem a existências anteriores, constituindo-se como princípio epistemológico, tendo “[...] como objeto verdades cujo conjunto constitui o real. Mnemósine, força sobrenatural, interiorizou-se para se tornar no homem a própria faculdade do conhecer.” (VERNANT, 1990, p.161).

seu parentesco com as ideias, causadoras da geração, pois ambas, alma e ideia, participam do divino e incorrupto.

A palingênese remete *a pari ratione* à comprovação do saber anamnésico, de que o aprendizado é anamnese (*mathésis anámnesis*) (PLATÃO, *Fed.* 72e)⁸, sendo preciso que tivéssemos antes aprendido o que, em dado momento, rememoramos (PLATÃO, *Fed.*72e). A anamnese seria impossível, se a alma não existisse antes de devir na forma humana, parecendo ser a alma algo imortal (*athánaton ti psychè*) (PLATÃO, *Fed.* 73a). Se rememoramos algo, é necessário que já o tivéssemos conhecido, de forma que, quando surge a ciência, é anamnese (*epistéme paragígnetai anámnesin*) (PLATÃO, *Fed.* 73c). A ciência, associada à anamnese, é apreendida pela alma remêmora, pois, se contemplamos, se ouvimos ou temos alguma outra sensação de algo, não apenas o reconhecemos, mas temos o pensamento de algum outro, pois o ato de rememorar consiste na apreensão da ideia de algo.

A mútua relação entre os entes sensíveis, entre o amado e a lira, entre Símias e Cebes, propicia aduzir as supostas semelhanças e dessemelhanças, revelando sensações antes experimentadas. A aferição sensível de presumíveis igualdades ou desigualdades entre os entes visíveis provém da anamnese do igual em si e do desigual em si, contemplados pela alma rememora, em vidas primevas, sendo preciso, previamente ao tempo, prever, conhecer, pela atividade da alma o igual (*proeidénai tò íson*), de modo que, contemplando, primeiramente, as coisas iguais, pensamos que todas essas almejam serem semelhantes ao igual em si, sendo-lhe, decerto, inferiores (*Fed.* 75a).

2 A SEMÂNTICA DA INVISIBILIDADE NA SEGUNDA NAVEGAÇÃO

A epistemologia, adveniente da comprovação do nexa iniludível entre a alma e as ideias, é tributária da (i) tese da alma imortal remêmora e do (ii) saber anamnésico, de modo que a *epistéme* se revela como conhecimento pré-natal

⁸ Vlastos enfatiza que a concepção do aprendizado anamnésico não remonta aparentemente ao pitagorismo, pois se atesta nesse apenas a doutrina da transmigração, não havendo um nexa evidente com a teoria da reminiscência. Se o pitagorismo defende a imortalidade da alma e a metempsicose, não se pode anuir o saber rememorativo, sendo tópico essencialmente do pensamento platônico. “This doctrine, the only one that would deserve mention in a history of the theory of knowledge, let alone mention as a milestone in this theory, is the product of Plato’s genius and of his alone.” (VLASTOS, 1971, p. 101). Alberto Bernabé corrobora a posição de Vlastos: “O fato é que Platão aceita a ideia órfica de que a alma é imortal, o que supõe que seja algo separado do corpo que, por sua vez, é mortal. E, neste caso, o faz porque lhe serve adequadamente para sustentar a teoria da reminiscência, que não é, de modo algum órfica.” (BERNABÉ, 2011, p. 161).

adquirido pela alma, enquanto o esquecimento (*léthen*) é a perda da ciência (*epistêmes apobolén*) (PLATÃO, *Fed.* 75 d). Se se supõe que, ao nascermos, perdemos o saber pré-natal e, a fim de apreendê-lo, empregamos os sentidos, o que se denomina aprender (*manthánein*) nada mais é do que apreender uma ciência particular (*oikeian epistêmen analambánein*) (*Fed.* 75e). A percepção de algo pela visão, pelo ouvido ou por outro sentido possibilita pensar em outro que havíamos esquecido e do qual aquele mantém afinidade, sem lhe ser, porém, semelhante (PLATÃO, *Fed.*76a). O reconhecimento de determinado ente não se realiza pela experiência sensível imediata, porém, a empiria nos propicia a anamnese do olvido, de sorte que não há o opróbrio da sensação, mas a anuência de sua subordinação epistemológica à reminiscência. Se há o belo, o bom e todas as essências congêneres, reportando-lhes todas as coisas que nascem dos sentidos, então a alma existiria anterior às nossas sensações, devendo-se evidenciar a afinidade ontológica entre a alma e as essências, à medida que ambas existem previamente aos sentidos e às coisas percebidas.

A alma e as essências são, de um lado, mediante suas naturezas congêneres, realidades idênticas a si mesmas (*aei katà tautà*), imutáveis (*hosáutos échei*) e incompósitas (*tà axýntheta*); as sensações e as coisas percebidas, de outro, não são idênticas a si mesmas (*medépotē katà tautà*), sendo mutáveis (*tà állo'tállos*) e compósitas (*syntheta*) (PLATÃO, *Fed.* 78 c), de maneira que essas são compreendidas pelos sentidos (*taís aisthésēsin*), enquanto aquelas, pelo raciocínio do pensamento (*tō tēs dianoías logismō*), havendo duas espécies de entes: de um lado, o invisível (*tō mēn aidēs*) e imutável e, de outro, o visível (*tō dē horatōn*) e mutável; este se reporta ao corpo, aquele, à alma (*Fed.* 79 a). O corpo compósito possui mais semelhança e mais congeneridade (*homoióteron kai syngenésteron*) à espécie visível, enquanto a alma incompósita é mais semelhante e congênica à espécie invisível.

Segundo David Bostock⁹, o argumento da congeneridade entre, de um lado, o incorpóreo, a alma, o pensamento e as essências e, de outro, o

⁹ Bostock elenca quatro argumentos fundamentais no *Fédon*. “There are essentially four arguments, namely (i) the cyclical argument (69e/72d), (ii) the recollection argument (72e/77d), (iii) the affinity argument (77e/80b) and (iv) the final argument (95e/106e). But between the third and the fourth argument there comes an interlude.” (BOSTOCK, 1999, p. 422). Fabián Mié, por sua vez, considera haver três provas ontológicas sobre a imortalidade da alma no *Fédon*, relativas à (i) equiparação entre aprendizagem e reminiscência, (ii) afinidade ontológica entre a alma e os objetos concebidos indissolúveis e imperecíveis do conhecimento, (iii) causalidade da ideia em relação à gênese e corrupção. “En la última demostración de la inmortalidad del alma que desarrolla el *Fédon*, Sócrates introduce la hipótesis de las ideas de manera más decidida de lo que lo había hecho en el ofrecimiento anterior de una prueba basada en la equiparación entre aprendizaje y rememoración o, a continuación de ello,

corpóreo, as sensações e as coisas sensíveis com suas formas epônimas, subsequente aos argumentos da palingenesia e da anamnese, precede e prepara o argumento da causalidade necessária, estratégica para a teoria das Formas, já que a espécie invisível se manifestou ser o princípio hegemônico e comando da espécie visível. O argumento da causalidade necessária estabelece o princípio ontológico da hipótese das ideias, necessária à segunda navegação.

Sócrates explicita a Cebes o exame da causa (*epì tèn tês aítias zétesin*), na segunda navegação (*tòn deúteron ploûn*) (PLATÃO, *Fed* 99 d), porquanto temera que sua alma se tornasse inteiramente cega, se contemplasse as coisas apenas com os olhos, parecendo-lhe ser preciso refugiar-se em raciocínios (*eis tous lógous*) e examinar a verdade dos entes (*tòn ónton tèn alétheian*) (PLATÃO, *Fed.* 99e), de sorte que, tendo instituído como fundamento o raciocínio (*hypothémenos lógon*)¹⁰ que aduz o mais sólido, julga ser verdadeiro aquilo que lhe for consoante, concernente à causa e todas as outras coisas, e não verdadeiro o que não lhe for consoante (PLATÃO, *Fed.*100a). A segunda navegação supera a compreensão fenomênica, realizada pelos pensadores naturalistas, examinando a causa, não na espécie visível, mas na espécie invisível, admitindo a hipótese de duas espécies de entes, de um lado, a sensível, fenomênica, e, de outro, a inteligível, metafenomênica.

O reconhecimento socrático de que Anaxágoras não considerou retamente o intelecto como o causador de todas as coisas lhe põe a premência da segunda navegação (*deúteros ploûs*), pela qual intenta superar as concepções de seus predecessores, os investigadores da natureza. Sócrates se esforça para explicar a Cebes a forma da causa (*epideixasthai tês aítias tò eidos*) que

en la segunda prueba, demostrando que el alma, em razón de su afinidade ontológica con lo que son sus objetos de conocimiento, no pertenece al tipo de entidades que se descompone o disuelve. Pero en la tercera prueba las ideas son postuladas como las únicas causas que pueden explicar lo que algo es cuando eso se genera o se corrompe.” (MIÉ, 2004, p. 31).

¹⁰ Charles Kahn aduz que o *Mênon* é o primeiro texto do *corpus* platônico, o qual, ao empregar o termo *hypothesis*, visa a diferenciar com acurácia e claramente a verdade das premissas e a validade da inferência, favorecendo assim pensar a epistemologia de par com a ontologia: “The early dialogues also employ the term hypothesis for the position or thesis that the interlocutor seeks to defend. But the *Meno* is the first text, to my knowledge, to distinguish sharply and clearly between the truth of the premiss and the validity of the inference.” (KAHN, 1996, p. 309). Sócrates solicita o consentimento de Mênon para que, ao modo dos geômetras, em função do emprego de hipóteses (*ex hypothéseos*), se examine (*skopeísthai*) se a virtude é ensinável (*didaktón*) (*Men.* 86e). Pela expressão a partir da hipótese (*tò ex hypothéseos*), Sócrates se refere à forma como os geômetras frequentemente examinam (*skopoúntai*) (*Men.* 86e). O dialético, definido *stricto sensu* pela posse e presença da alma remêmora, utiliza as hipóteses para obter a definição, almejando o raciocínio da causa. Sócrates emprega as hipóteses, indagando se a virtude é ou não é ensinável, se é ou não ciência, rejeitando a agonística baseada em meras refutações e se apropriando do método de hipóteses adotado pelos geômetras.

pesquisara, estabelecendo como hipótese haver um belo em si (*ti kalòn autò kath'autò*), um bom, um grande e todos outros (PLATÃO, *Fed* 100b).

Para assegurar o encômio socrático da imortalidade da alma, a lide propôs três argumentos correlatos (i) à palingenesia, (ii) à anamnese e (iii) à afinidade ontológica entre a alma e as ideias, a fim de provar as prioridades ontológica e epistemológica da alma em relação à corporeidade. Se Cebe aceitar essas formulações, Sócrates lhe propõe mostrar e lhe explicar a causa da imortalidade da alma, pois se consentiu haver a congeneridade entre a alma incorpórea e as ideias imateriais. Se há outro belo que não o belo em si (*autò tò kalón*), é porque aquele belo participa do belo em si (*metéchei tou kalou*), porque o que torna algo belo seria ou a presença (*parousía*) ou a comunidade (*koinonía*) com o belo (PLATÃO, *Fed.* 100 d).

Assim, é necessário que cada coisa participe da essência particular (*tés idías ousías*) daquilo do qual ela participa, já que as coisas belas se tornam belas, porque participam do belo em si. As coisas que participam do belo recebem sua própria denominação, sendo seu epônimo. O contrário em si, não sendo forma epônima, porém, sendo forma em si, *autò kath'autó*, relativa à forma inteligível, não pode jamais nem se alterar nem se corromper, nem devir nem se dissipar, porquanto se mantém sempre idêntico a si próprio, ingênito e incorrupto, podendo manter relações intereidéticas com outros contrários em si, já que a alma, depurando-se do sensível transiente, e pelo processo epistemológico de rememoração, compreende as possíveis relações de identidade e de alteridade entre as próprias ideias transcendentais.

Da adesão incondicional à ideia ontológica da imortalidade, a alma filósofa, por seu poder e sua sabedoria e tendo o dom divinatório apolíneo, aspira ao divino, assim como ao ser real inteligível. O nexa e a comunidade da alma com o corpo são pensados pelo intermédio da lógica da mútua relação entre contrários, entendidos como termos antitéticos e como opostos complementares. Se se atribui ao *Fédon*, de acordo com a preceptiva filosófica, a instituição da ontologia canônica do platonismo, fundamentando em uma metafísica dos dois mundos a sua teoria das Formas, descarta-se da relação de inclusão e exclusão entre as próprias Formas efetuada pela alma, promovendo a comunidade intereidética, tese central da ontologia desenvolvida nos diálogos finais, particularmente no *Sofista*, onde o contrário não é considerado como simples privação, mas como exato oposto complementar, acarretando a ulterior relevância no platonismo tardio do escrutínio da natureza não apenas do ser, contudo, também do gênero do não ser, descritas na teoria da comunidade dos

gêneros supremos do *Sofista*, de sorte que não há a recusa nos diálogos finais da ontologia propugnada nos diálogos intermediários.¹¹

Propor a segunda navegação e o refúgio nos *lógoi* não obsta Sócrates a recorrer ao raciocínio dos *coincidentia oppositorum*, relacionando-o no percurso lógico à relação entre forma epônima e forma inteligível. A noção, portanto, de que as coisas sensíveis participam de suas respectivas ideias, assim como das ideias que lhe são contrárias, configura para o pensamento platônico a unidade enantiológica entre gênese e essência, entre ideia e imagem, enfim, entre o ser e o não ser, como será ulteriormente determinada, no *Sofista*, pela referência à comunidade dos cinco gêneros supremos, em que o sensível participa não somente de seu respectivo inteligível, de sua ideia correlata, mas também do inteligível que lhe é contraditório, conformando uma complexa estrutura de unidade e multiplicidade, rompendo com a presumível lógica da não contradição, cara ao pensamento aristotélico e à sua herança interpretativa, cuja leitura da ontologia platônica privilegia a tese do *chóriston*, ou seja, dos universais separados e a tese do terceiro homem¹², de maneira que a compreensão das relações tanto intereidéticas, no plano inteligível, quanto intrafenomênicas, no plano sensível, depende da abordagem da teoria da alma remêmora, associada à tese da imortalidade da alma e, conseqüentemente, do argumento epistemológico da reminiscência.¹³

¹¹ Segundo Fabián Mié, a conclusão sobre a imortalidade da alma se apoia nas inclusões e exclusões eidéticas correspondentes à determinação própria dessa entidade que é a alma: “El *Fedón* cuenta, entonces, con la posibilidad de articular la uniformidad del *eidós* em relaciones ideales, lo cual significa que la unidad de cada idea envuelve una multiplicidad y que esa estructura de unidad y multiplicidad, que constituye la estructura de la determinación e identidad de cada forma, está implicada en el contenido específico de cada idea. La conexión y exclusión (implicación y no implicación) entre las ideas es el fundamento de la *episteme* en su diferencia respecto de la *doxa*, según lo marca el *Ménon* (98 a) con la fórmula *aitias logismô*.” (MIÉ, 2004, p. 42).

¹² A interpretação aristotélica do pensamento platônico é sujeitada às próprias categorias metafísicas do Estagirita. Charles H. Kahn sustenta que “Aristóteles não se interessa em reconstituir a dialética histórica do quinto século, compreendida como uma resposta à ontologia eleata. Aristóteles concebe seus predecessores como interlocutores em uma discussão fora do tempo.” (KAHN, 2001, p. 214). Alguns autores conspícuos, como Harold Cherniss, Luc Brisson e Monique Dixsaut, corroboram a premissa de Charles Kahn, para quem o testemunho aristotélico é, antes, a interpretação de seus predecessores mediante as suas categorias de pensamento, do que a reconstituição fidedigna da doutrina daqueles.

¹³ Charles Kahn evidencia como tanto a teoria da reminiscência quanto a tese da imortalidade da alma fundamentam a ontologia das Formas, não podendo ser pensadas como meras conseqüências lógicas de que as Formas existem. “The doctrine of recollection and the immortality of soul are not presented as logical consequences of the assertion that the Forms exist. The epistemology of recollection and the concept of the eternal psyche have their place in a larger philosophical scheme of things, whose most fundamental component is the ontology of Forms.” (KAHN, 1996, p. 317). V. Dixsaut

As relações de oposição complementar entre (i) os próprios fenômenos, (ii) entre os fenômenos e suas ideias e (iii) entre as próprias ideias são atestadas na relação antitética entre a alma invisível e o corpo visível, reportada à relação entre o imortal e o mortal, já que o humano precisa conter em si não apenas sua respectiva ideia, a qual lhe confere existência, a do mortal em si, mas também sua ideia contrária, a do imortal em si, reportando à lógica de oposição complementar, remissiva à reflexão mitopoética, unificando, pelo raciocínio dialético, os pares de opostos, correlatos ao mortal em si e ao imortal em si. A atinada percepção dessas oposições permite aferir o princípio de diacosmese, cara ao pensamento eleata, permeando intermitentemente o processo metabólico de geração e do eterno ciclo das compensações, adverso à mera alternância indistinta dos contrários, propugnada pela antilogia erística, que não diferenciando, adversa à ciência dialética, forma epônima e forma inteligível, confunde, no plano fenomênico no qual se inscreve a *pólis*, o dessemelhante com o semelhante, o mesmo com o outro, e, no plano deontológico, fundamental para o personagem socrático, contraexemplo do erístico refutador, o vicioso com o virtuoso, o justo com o injusto.

A alma, por ser imperceptível, invisível e antitética ao corpo, é congênere às ideias incorpóreas, contendo em si sua ideia antitética. Os belos visíveis existem por participação na ideia invisível do belo em si, sendo-lhes seu causador, princípio de causalidade, pois, assim como há ações justas pela participação na ideia do justo em si, sendo-lhes também sua causa, as coisas sensíveis devem ser apreendidas pelo raciocínio, não por meio de suas relações recíprocas perceptíveis imediatas, já que turvam o reto pensar, mas por suas ideias correlatas, salientando a relação entre imagem visível e ideia invisível, entre aparência e seu modelo.¹⁴ Se se aceita a pré-existência da alma, deve-se

(DIXSAUT, 2003, p.115: “L’interprétation de la réminiscence en terme d’innéité des Formes introduit une hypothèse dont Platon fait l’économie: les Formes sont posées par l’élan de l’âme quand elle se ressouvient de sa puissance de saisir ce qui est véritablement, par elle seule et sans le secours des sens.”

¹⁴ A participação dos entes sensíveis em suas formas inteligíveis nos reporta, sempre, à relação entre as formas antitéticas, visível e invisível, imagem e modelo, não ser e ser, reiterando a lógica de oposição e complementaridade em face da lógica apodítica, pois tanto a alma imortal invisível mantém uma relação enantiológica com o corpo gênito visível quanto o ser imiscido com o não ser absoluto, de maneira que o ato real de conhecimento consiste, no pensamento mítico, na hierogamia entre as potestades olímpias da memória e as potestades ctônicas do esquecimento. A leitura e a interpretação dos *Diálogos* demonstram, portanto, a constituição de uma hermenêutica platônica do real, que chamo de hermenêutica cultural, e dos possíveis níveis de visibilidade e invisibilidade, expostos em seus mitos genealógicos e escatológicos, de modo que, a partir da minudente análise da existência fenomenal, Platão compõe sua ontologia. A assimilação refletida da oposição cultural entre os Deuses ctônicos e os Deuses olímpios revelou-se paulatina na mentalidade arcaica e clássica, registrada tanto na relação entre o denso e o raro no poema de Parmênides quanto na oposição platônica entre a noite escura e a luz

admitir sua permanência depois da morte física, porquanto participa da ideia do imortal, subsistindo nela a educação e a nutrição, recebidas em seu liame com o sensível.

À tese da imortalidade da alma sucede a de sua indestrutibilidade, porque, tendo sido considerada primeiramente imortal (*athánaton*), não é submetida à geração, tampouco à corrupção, de modo que, sendo imortal, é *a pari ratiōne* indestrutível (*anólethron*) (*Fed.* 106e), subsistindo no Hades umbrático. A alma, purificada do nexu corpóreo, é conduzida, de acordo com o mito escatológico do destino das almas, para o julgamento pela mesma divindade numinosa que outrora a teria guiado, na comunidade com o corpo, de sorte que o deus se manifesta como nume, se devidamente compreendido por sua relação com um destino particular, de uma coletividade ou de um mortal, por ele regido, tal como é preconizado por Sócrates.

A alma filósofa, amante do verdadeiro, do ser e congênera às ideias, tem a sabedoria numinosa como hegemônica, pela qual pode participar do ser puro imiscido, libertando-se das cadeias corpóreas relativas às afecções irascíveis, aos prazeres e dores ilimitados, aludidos por Sócrates, no proêmio de sua exposição. Assim, somente o filósofo desperta e se liberta da dominação que esse sonho, correlato ao mundo da vida, exerce sobre nós, e despertar desse sonho, assim como desse torpor, é precisamente desfazer-se de hipóteses, nas quais a interpretação do mundo é sedimentada e donde a nossa linguagem é tributária. Dessa constatação de que o périplo rumo ao ser real exige o *descensus ad inferus*, Platão erige de par com a mitopoese sua original teoria do conhecimento, cuja compreensão, principalmente a relativa à dimensão noética, escapa dos parâmetros impostos pela lógica apodítica.

3 A SEMÂNTICA DA VISIBILIDADE E O MITO ESCATOLÓGICO

A segunda navegação, preconizando o princípio da causalidade necessária, condição de inteligibilidade à realidade fenomênica, afere o reconhecimento socrático da hermenêutica dos cultos órficos, uma vez que as ideias são concebidas, por esse princípio, depuradas do elemento sensível, sendo congêneres à alma imortal. Enunciando em linguagem expressiva a condição libertária do filósofo, inserto na vida heroica, Sócrates, posicionando-

diurnal, entre o corpo e a alma, entre o ser e o não ser, territórios ôntico e meônico, de sorte que, para Jean François Máttei, “[...] as práticas dos cultos ctônios e olímpios na cultura grega se contrapõem à orientação celeste dos sacrifícios destes a orientação terrena daqueles.” (MÁTTEI, 1996, p. 109).

se como um reconhecido *mystés*, repropõe o ditame órfico da prevalência da vida incorpórea em relação à existência terrena, de modo que o elogio socrático da alma purificada propugna, pela experiência do sagrado, o parentesco entre o filósofo e o divino e a consequente participação da alma filósofa e remêmora nas ideias sempiternas. A hipótese das ideias, escrutinada na segunda navegação do *Fédon*, explicita a condição de sempiternidade da alma, porquanto se reconhece sua afinidade ontológica, pela teoria da anamnese, com as ideias, e pela anuência de que o aprendizado é reminiscência.

O mito escatológico do destino das almas explicita, portanto, as ações necessárias para que o homem participe, em vida, da virtude e da sabedoria (*aretês katí phronêseos*) (*Fed.* 114c), pois belo é, para Sócrates, o prêmio, e magnífica é a expectativa se regermos a nossa vida por esse mito primígeno. A récita socrática, pertinaz em seu encômio à sabedoria, supera a mera mitologia popular ou o simples exercício de fabulação, porque, hineando o exercício para a morte, a *tanatomelête*, Sócrates evidencia uma nova compreensão da função intelectual da alma humana, superando as descrições homéricas e refinando as concepções arcaicas pré-socráticas, atestadas particularmente na filosofia jônica, em Heráclito de Éfeso, sobre a alma, e na filosofia itálica, no que concerne à palingenesia. Não se deve, pondera Sócrates, ao homem dotado de intelecto, sustentar firmemente a veracidade do relato mítico, mas belo é o risco, se se supõe a imortalidade da alma e a palingenesia, porque tais suposições produzirão o encantamento, próprio ao éthos filosófico, demonstrando o poder da mitopoesia, se empregada tendo em vista uma ortologia da imagem.

A narrativa mítica escatológica do destino final das almas reitera os elementos deontológicos necessários à constituição da vida justa feliz, tema central da ética grega antiga, de forma que o reconhecimento socrático do mito escatológico das almas, ratificada sua natureza não verdadeira, porém, verossímil do mito, um *lògos eikóta*, demonstra o equívoco de se pensar uma relação antitética entre o mito e a filosofia ou, então, a prevalência desta em relação àquele. A prédica mítica nos instrui a reger a vida em concordância com a temperança, sabedoria e justiça, verdade e magnanimidade, critérios designados ulteriormente no *Filebo*, sobre a vida feliz (*bíos eudaimon*), como critérios propriamente dianoéticos, indicando nosso fabuloso destino ligado à possessão numinosa, semelhante ao herói trágico, transmudado no discurso filosófico ao personagem socrático, à figura do filósofo dialético que se prepara para a libertação da alma das cadeias corpóreas.

A evidência socrática de que o aprendizado é reminiscência (*mathésis anámnesis*) permitiu atestar a natureza ingênita e incorrupta da alma remêmora, reportando-nos à concepção da existência das ideias imutáveis e incorpóreas, de maneira que podemos discernir, no diálogo, quatro tópicos precípuos relativos à epistemologia platônica, correlatos (i) à teoria do saber pré-natal, (ii) à tese da alma imperecível, (iii) à assunção de ideias incorpóreas e (iv) à afinidade ontológica entre a alma e as ideias, com os quais Platão constituirá o discurso verdadeiro, opondo-se aos gêneros produtores de discursos antilógicos e erísticos, aos imitadores fantásticos e àqueles doxásticos. A concepção do aprendizado remêmoro, registrado no *Fédon*, evidencia a prevalência do discurso verdadeiro ante o presumível discurso persuasivo.

A inspiração socrática do mito remete ao relato órfico do descenso ao Hades, pois Orfeu, com o auxílio de Hermes, desce ao Hades, região invisível, *locus inferus*, a fim de retirar Eurídice do reino umbrático, território meôntico, sendo o âmbito do olvido. Platão empresta da escatologia órfica, pensada em seus hipotéticos vínculos com o pitagorismo, tanto a imagem da boa rota, identificada à via reta, quanto a imagem da rota a ser evitada, com labirintos e encruzilhadas, nas quais a alma se arrisca a se perder. Configura-se, nas imagens da rota benfeza e da via sinistra, a remissão às figuras divinizadas da Memória, cuja imagem é Mnemósine, e do Olvido, correlato a Léthe, concebidas como patronas, “[...] esta, da continuidade da expiação por meio dos renascimentos; aquela, da liberação obtida pela mediação da *mýesis*, cujo papel essencial é atribuído ao *noûs*.”¹⁵

Repercutem na figuração das rotas benfeza e sinistra, presentes no mito escatológico do destino das almas, os valores ontológicos atribuídos aos

¹⁵ PUGLIESE-CARRATELLI, 2003, p. 17. Jean François Mattéi propõe a classificação dos mitos platônicos em mitos genealógicos e escatológicos, pois esses exprimem “[...] o destino final das almas e seu ulterior renascimento”, enquanto aqueles evidenciam “[...] o nascimento do mundo, dos homens e deuses ou remontam à gênese do conhecimento.” (MATTÉI, 1996, p. 138). Para ele, a prédica socrática apresenta, a fim de ensinar o destino final das almas e sua palingênese, o trajeto das almas em seu decurso temporal, no âmbito da topografia infraterrena e supraceleste, exprimindo, pelo prisma normativo justnaturalista, a justiça cósmica. A récita mítica exposta no epílogo do diálogo é dividida em quatro partes, relativas (i) à analogia entre as regiões terrenhas, às terras infera e súpera, (ii) à descrição do sistema hidrográfico subterrâneo, distribuído em quatro rios, (iii) às sanções póstumas e ao destino final das diversas espécies de alma e, por fim, (iv) à breve conclusão do ensinamento do mito, consolidando o aspecto didascálico e deontológico da mitopoese. A récita mítica sobre o julgamento das almas manifesta o que o discurso lógico veritativo, com seu raciocínio apodítico, não pode evidenciar, de modo que o mito cosmográfico, elaborado pela escrita platônica, se apresenta não como um discurso subordinado à ordem lógica das razões, porém, como narrativa verossímil, contendo a homologia estrutural com o pensamento lógico.

lados destro e esquerdo do percurso, respectivamente relacionados à ascensão à pátria celeste e ao descenso ao Hades. À descrição minudente do reino ctônico do Hades, com divisão tetrádica dos rios Oceano, Stix, Tártaro e Periflegetonte, se associa o mito escatológico do julgamento final, impondo o lote de cada alma em face de seus numes correspondentes, relacionando-os. A região súpera, âmbito supraceleste, onde habitam os deuses e as formas inteligíveis, se reporta ao ser puro imiscido, correlato à esfera ôntica, enquanto a região ínfera, domínio infernal ctônico e território do esquecimento e antitética ao lugar uraniano, se refere ao não ser absoluto, domínio da privação, de sorte que às topologias cosmográficas corresponderiam os âmbitos ontológicos do ser e do não ser.

Os lugares ôntico e meôntico se ligam à plenitude do inteligível e à sua consequente degradação absoluta no sensível, concernentes à alma filósofa e à alma abjeta. Ressalta-se o nexa evidente entre a hermenêutica política e a hermenêutica cultural, à medida que à reflexão sobre a condição do filósofo, na esfera da *pólis*, se associa uma especulação palingenética, presente no culto à Mnemósine. Se, no campo político, o saber verdadeiro produz a supressão da vida, pelo modelo socrático, no campo mítico, âmbito verossímil, promove tanto a bela morte, devido à liberação da alma filósofa do eterno ciclo palingenético, graças à ajuda da respectiva deusa, quanto a eternidade jubilosa, promulgada pela *anábase*, i.e., pela conversão ao súpero.

A élpis socrática em encontrar os deuses benfazejos no *post mortem* se atesta nos escritos órficos, precisamente nas lâminas de ouro depositadas sobre os corpos dos mortos, contendo instruções para a viagem além tumulo dos iniciados, de forma que a lâmina de ouro mais antiga foi descoberta em 1969, por Ermanno Arslan, na necrópole de Hiponion, conforme o estudo seminal de Pugliese-Carratelli. Na lâmina em questão, revelada numa tumba funerária de um esqueleto feminino, cuja data remonta provavelmente ao fim do século V ou início do séc. IV a. C., verifica-se, por parte do *mýstes*, uma predicação a Mnemósine. Realizando o *descensus ad inferus*, o *mýstes*, liberto das cadeias corpóreas que antes o aprisionavam, portando-se na região ctônica à direita, onde há uma fonte, certamente Léthe, suplica pela água fresca (*psychròn hýdor*) que corre do lago de Mnemósine (*Mnamosýnas apò límnas*). Mas, para bebê-la, os guardiães lhe perquirem, conforme o desígnio do basileu ctônico, por que percorre as trevas do Hades obscuro, respondendo-lhes ser filho da Terra e do Céu estrelado, pedindo-lhes, sedento e desfalecendo, a água fresca proveniente

do lago da Memória, a fim de percorrer, juntamente com outros *mýstai* e *bácchoi*, a via sacra (*hodòn hieràn*).

Do rito purificador, observado na lâmina de Hiponion, que conduz o iniciado órfico à via sacra, ao exercício da *meléte thánatou*, expresso no *Fédon*, o qual induz Sócrates à segunda navegação, fundando a teoria das Formas, se afere, nesses textos, o traço distintivo sagrado do método, afixando *sensu stricto* a dialética, tal como reconhecida por Platão. Preconiza-se, na recepção platônica, um conceito de dialética que excede os limites epistemológicos impostos *a posteriori* pela racionalidade moderna, a qual cinde os âmbitos da mitopoese e da filosofia. A imagem excelsa da rota benfazeja pode também ser verificada no poema de Parmênides, em que à via das opiniões dos mortais, onde se manifesta o âmbito meônico, se contrapõe a via da verdade, de sorte que “[...] a imagem do caminho ou, para dizer de modo mais amplo, a imagem da ‘rota’ como método de acesso à verdade faz sua entrada de forma definitiva no domínio da filosofia.”¹⁶

Pugliese-Carratelli ressalta que a *hodòs hierá* percorrida pelos *mýstai* e *bácchoi* “[...] não tem nada em comum com as outras vias sacras reais, seja a de Elêusis, seja às que conduzem a santuários, ou com as vias imaginárias, como a via percorrida pelo *noús* de Parmênides sobre o carro das Heliades” (PUGLIESE-CARRATELLI, 2003, p. 55), já que conduz para “[...] esferas irreconhecíveis, onde a ausência de toda indicação faz imaginá-las como estranhas a toda experiência deste mundo.” (PUGLIESE-CARRATELLI,

¹⁶ CORDERO, Néstor-Luis, 2011, p. 26. De acordo com Bernabé, atesta-se tanto em Empédocles quanto em Píndaro a ideia da hierarquia das metempsicoses, assinalando a transposição das doutrinas órficas para o contexto da filosofia itálica, onde se verifica uma adequação aos propósitos moralizantes dos autores, divergindo, porém, quanto à excelência da vida virtuosa, pois se, para Píndaro, a existência magnânima consiste na vida dos “[...] nobres reis, varões impetuosos pela força e excelsos pela sabedoria”, conforme se alude no *Ménon*, a fim de referendar a tese da alma imortal, para Empédocles, ela se realiza na “[...] dos augures, poetas, médicos e dirigentes.” Discordando das duas referências itálicas, Platão configura a hierarquia das almas nos preceitos de sua dialética, propugnando a vida filosófica como a existência excelsa, reservando aos poetas e aos outros imitadores, aos sofistas, artesãos, aos demagogos e aos tiranos, contraexemplos do dialético, enfim, o pior lote, de sorte que “[...] o fato de que o filósofo seja o ponto mais alto da escalada, antes da libertação final, faz dele o verdadeiro ‘iniciado e purificado’.” (BERNABÉ, 2011, p. 176). Com efeito, inexistem, nos textos órficos, propriamente nas lâminas de ouro, nas quais se manifesta o reporte à deusa Mnemósine e analisadas minuciosamente por Pugliese-Carratelli, quaisquer referências à hierarquia das palingêneses, parecendo verossímil a Bernabé pensar que tal ideia “[...] seja uma inovação culta e aristocrática, nascida em âmbito sul-italico e assumida por Empédocles e por Píndaro, que se vê notavelmente desenvolvida e moralizada por Platão” (BERNABÉ, 2011, p. 176), de modo que não somente no *Fédon*, referente ao preceito de Adrastea, como igualmente no *Ménon*, no que diz respeito à palingenesia, a referência culta platônica é a do lírico tebano.

2003, p. 56). Se há divergências precisas em torno dos caminhos das mencionadas tradições, há um componente específico que os une, relativo à relevância atribuída à Mnemósine, na medida em que se atesta tanto na *hodos hierá* do preceito órfico quanto na referência à deusa, contida no proêmio do poema do eleata, que toma a mão direita do viajante com sua mão direita, a alusão, seja explícita, no primeiro caso, seja implícita, no segundo, a Mnemósine, deidade primordial à concepção platônica de alma remêmora. Retendo o gesto da deusa que toma a mão direita do viajante com a sua, o helenista italiano associa às divindades urânias o lado destro, enquanto, pela lógica de oposição, o lado sinistro é vinculado às divindades ctônicas.

A posse de uma sabedoria numinosa permite à alma filósofa o bem-aventurado percurso ao Hades, ao *descensus ad inferus*, de sorte que, tendo permanecido por certo tempo nessa região invisível ctônica, seria reconduzida pela palingenesia à sua união com o corpo, sem padecer dos infortúnios sentidos por uma alma misturada às injustiças e às sedições corpóreas. Se a alma se revelar, em seu nexos corpóreo, racional e magnânima, ela se manterá acompanhada sempre de um bom nume, mas, se se mostrar inepta e frívola, padecerá errática no Hades, sem a presença numinosa. A descrição do rito purificador, da conversão anímica ao Hades e de sua consequente reconversão à vida propicia ao filósofo, cultor das Musas e de Mnemósine, expor a sua concepção cosmográfica, à medida que as almas habitam, na prédica mítica, tanto as regiões íferas, dominadas pelo esquecimento e pelas deidades ctônicas, quanto os terrenos súperos, contemplados pela fulgência. Segundo Torrano (TORRANO, 2013, p. 77), “[...] se a filosofia consiste no constante exercício que a antiga tradição denomina purificação, o filósofo é o verdadeiro iniciado, consistindo a sua verdadeira iniciação na purificação, pela qual se eliminam do pensamento todos os elementos sensíveis.”

O elogio da alma purificada, cuja natureza incomposta e indestrutível, depurada de elementos sensíveis e realizando o *descensus ad inferus* retratado em *República VII*, congênica à natureza das Formas incorpóreas, revela-se como *tanatomelête*, ou seja, como exercício reiterativo para a morte, ressaltando o paradigma expositivo da unidade dos contrários entre a alma e o corpo, firmando o eterno ciclo palingenético e, por conseguinte, entre os gêneros visível e invisível, entre o sensível e o inteligível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se podem entender os componentes mitopoéticos presentes na prédica escatológica sobre o destino das almas como elementos extrínsecos e extralógicos ao processo dialógico e à exposição das ideias, concebidos como meros recursos compositivos e simbólicos, alheios à estrutura intelectual, a qual associa o campo conceitual à dimensão imagética do mundo grego clássico. Reitera-se, no movimento do texto em questão, uma acurada definição de alma, conformando os aspectos mítico e epistemológico, ontológico e cultural, dando a ver que o refúgio para os *lógoi*, em vez de interditar a compreensão humana da dimensão suprassensível pertinente às ideias, explicita a dimensão cognitiva, propriamente noética, da palingênese e de um saber imemorial, atestado na precípua linhagem de autores cara ao filósofo ateniense.

A reflexão deontológica, preceituada por Sócrates, não prescindia da experiência do sagrado, de modo que coexistem no *corpus* platônico dois âmbitos considerados irreconciliáveis, por parte das categorias modernas de pensamento: a reflexão filosófica e a abordagem cultural. Ressaltam-se, na atividade compositora de Platão, a hermenêutica de categorias fundamentais do pensamento arcaico, promovidas pela racionalidade emergente e por seu acurado esforço de interpretação da tradição e do discurso mitopoéticos, emulando-os devido à própria tradição da agonística grega. A interpretação do *Fédon* permite aferir o nexos entre experiência cultural e análise racional, de sorte que a passagem do mundo homérico, repousado na comunidade gentilícia mnemônica, para o mundo clássico, fundado na comunidade política, não consiste meramente na transição do discurso figurativo arcaico para o discurso conceitual clássico. O discurso filosófico, cuja forma completiva na *pólis* ateniense se realiza nos *Diálogos*, retém os múltiplos lugares-comuns do discurso mitopoético.

Mediante o quadro hermenêutico proposto, o qual conforma na techedura comum o âmbito sagrado e a esfera conceitual, se atesta a relevância ontológica e epistemológica concedida à memória e à reminiscência como as funções cognitivas estratégicas da alma intelectual, tal como exposta previamente no *Mênon* e minudenciada no *Fédon*, pelo remetimento gnosiológico à estrutura das ideias e à sua relação com o mundo fenomênico, de modo que o refúgio para os *lógoi*, tese central da ontologia canônica das Formas, não pode ser interpretado como mero limite do saber humano, mas como a via ascensional do filósofo iniciado, *epopta*, representado por Sócrates, possuidor do saber numinoso.

RACHID, R. J. R. Reminiscence and reminiscent soul on Plato's Phaedo. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 327-348, Out./Dez., 2021.

Abstract: I intend in this article to analyze the epistemological and ontological statute of cognitive soul on Plato's Phaedo in order to clarify its innate ability concerning memory and reminiscence for the constitution of platonic theory of Forms. My purpose here is to demonstrate that Plato's written activity points out the coexistence between figurative discourse and rational discourse, by which he conceives the dialectic between sensible and intelligible genders. Hence, in the first section the research scrutinizes the expression *mathésis anámnesis*, learning is recollection, observed preliminarily on Meno and Phaedo, as the main epistemological condition to achieve the knowledge of ideas. In the next section I aim to explain how the possession of a numinous wisdom by a reminiscent soul stipulates an original kind of knowing, that cannot be restricted in human boundaries, requiring, for its understanding, a new hermeneutic approach, which I called cultural hermeneutic. At least, in the last section I will demonstrate that the phenomenological scope of myth foresees a semantic of visibility, by which Plato describes the genuine nature of philosophical *logos*, represented properly in the socratic compliment of *meléte thanáto*.

KeyWords: Theory of Forms. Ontology. Epistemology. Reminiscent soul. Mythical discourse.

REFERÊNCIAS

BERNABÉ, Alberto. **Platão e o Orfismo, Diálogos entre religião e filosofia**. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BOSTOCK, David. The Soul and Immortality in Plato's Phaedo. *In*: FINE, Gail (ed.). **Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul**. Oxford: OUP, 1999. p. 404-424.

BRISSON, Luc. Platon, Pythagore et les Pythagoriciens. *In*: DIXSAUT, Monique (org.). **Platon, Source des Présocratiques: Exploration**. Paris: Jean Vrin, 2002. p. 21-46.

CORDERO, Néstor-Luis. **Sendo, se é, a tese de Parmênides**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

DIXSAUT, Monique. **Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon**. Paris: Jean Vrin, 2001.

DIXSAUT, Monique. **Platon, le désir de comprendre**. Paris: Jean Vrin, 2003.

HUFFMAN, Carl. Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs. *In*: DIXSAUT, Monique (org.). **La féture du plaisir. Études sur le Philebe** de Platon. 2: Contexts. Paris: Jean Vrin, 1999. p.11-31.

KAHN, Charles. **Plato and the Socratic Dialogues: the philosophical use of a literary form**. Cambridge: CUP: 1996.

- KAHN, Charles. La Philosophie de Socrate selon Platon et Aristote. *In*: DHERBEY, Gilbert Romeyer (org.). **Socrate et les Socratiques**. Paris: Jean Vrin, 2001. p. 207-240.
- MATTÉI, Jean François. **Platon et le miroir du mythe, de l'âge d'or à l'Atlantide**. Paris: PUF, 1996.
- MIÉ, Fabián. **Lenguaje, Conocimiento y Realidad en la Teoría de las Ideas de Platón**. Investigaciones sobre los diálogos medios. **Córdoba**: Ed. del Copista: 2004.
- PLATÃO. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2005.
- PLATON. **Phédon**. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- PLATON. **Phédon**. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.
- PUGLIESE-CARRATELLI, Giovanni. **Les lamelles d'or orphiques: instructions pour le Voyage d'outre-tombe des initiés grecs**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- TORRANO, J. A. A. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.
- TORRANO, J. A. A. **Mito e imagens míticas**. São Paulo: Córrego, 2019.
- VERNANT, Jean Pierre. Aspectos míticos da memória e do tempo. *In*: VERNANT, Jean Pierre **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Paz & Terra, 1990. p. 133-186.
- VLASTOS, Gregory. Anamnesis in the *Meno*. *In*: DAY, Jane M. (ed.). **Plato's Meno in focus**. London & New York: Routledge, 1971. p. 88-111.
- VLASTOS, Gregory. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Recebido: 16/6/2020

Accito: 13/5/2021

COMENTÁRIO A
“REMINISCÊNCIA E ALMA REMÊMORA NO FÉDON DE
PLATÃO”: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA TEORIA DO
CONHECIMENTO PLATÔNICA “TÉCNICA” EM CHARLES KAHN

*Guilherme Domingues da Motta*¹

Referência do artigo comentado: RACHID, R. J. R. Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 327-348, 2021.

O artigo “Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão”, de Rodolfo José Rocha Rachid (2021), trata com grande erudição e rigor uma diversidade de temas ligados à reminiscência e que perpassam a obra de Platão: o das relações da alma com o corpo e seu impacto para o conhecimento, o da semelhança de natureza entre a alma e as realidades inteligíveis, o da relação entre as coisas sensíveis e as ideias, o do papel dos mitos escatológicos na obra platônica e o da filosofia como uma forma particular de iniciação. Porém, de todos os temas abordados no artigo, o que eu gostaria de destacar e, de algum modo, expandir, é o do caráter ingênito do conhecimento, para Platão.

Ao tratar desse tema, e da questão conexa da rememoração, Rachid (2021) apresenta a visão de Monique Dixsaut e anuncia que, para ela, o esquecimento não significa “[...] a perda de um conteúdo, pois o esquecido não

¹ Professor na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Ouro Preto, MG – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-3379-513X>. E-mail: gmotta427@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.27.p349>



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

é a soma de conhecimentos, mas sim o poder da alma de apreender a verdade do ser.” (DIXSAUT *apud* RACHID, 2021, p. 330). Uma boa compreensão do que significa o conhecimento ingênito que está na base da capacidade humana de “rememorar” é fundamental para quem pretende abordar, com profundidade, a teoria do conhecimento de Platão. Sobre esse ponto, entendo que o maior risco que correm os leitores menos avançados é o de contentar-se com a versão “mítica” dessa teoria do conhecimento (MOTTA, 2015).

Essa versão mítica, por mais que seja rica imaginativamente, e por mais que possa ser um caminho simbólico para compreender a reminiscência, não só não faz justiça à sofisticação filosófica de Platão, mas, se for o único caminho percorrido, ou percorrido sem aprofundamento, pode deixar nos estudantes que são introduzidos a ela uma sensação desconfortável: a de que foram apresentados a uma solução imaginativamente rica, e até engenhosa, para a questão fundamental da teoria do conhecimento, mas que uma solução menos “mítica” e mais “técnica” ficou faltando. Seria preciso esperar um próximo filósofo na história da filosofia, para encontrar esse tratamento “técnico” da questão? Quem sabe, Aristóteles?

Não penso que seja assim. Já em Platão, há uma abordagem perfeitamente “técnica” da teoria do conhecimento. O texto mais conciso e magistral que conheço sobre o que chamo aqui de “versão técnica” da teoria de conhecimento de Platão é *Platão e a reminiscência*, de Charles Kahn (2011), autor também citado por Rachid (2021), no âmbito da sua discussão sobre o *Mênon*.

Além de indicar certas aproximações possíveis entre as filosofias moderna, contemporânea e a psicologia com a teoria do conhecimento de Platão, Kahn (2021) também defende que há uma profunda unidade quanto ao tema da reminiscência, ao longo dos diálogos de Platão, a começar pelos três nos quais a reminiscência tem um papel central e é explicitamente mencionada: o *Mênon*, o *Fédon* e o *Fedro*.

Em sua análise da passagem da “rememoração” do escravo, no *Mênon*, Kahn (2011) conclui:

Para cobrir o que está ocorrendo na lição de geometria, a reminiscência deve significar não somente a percepção de relações formais, mas também a capacidade de fazer julgamentos de verdade e falsidade, de igualdade e similaridade. São esses julgamentos que são as “*doxai* que estavam nele” e que foram trazidas à luz pelo questionamento de Sócrates. Mais em geral, podemos dizer que a reminiscência está aqui pela racionalidade ou *logos* no sentido aristotélico, como a capacidade distintivamente humana de

compreender o discurso e de fazer um uso racional da percepção sensível. (KAHN, 2011, p. 121).

Kahn (2011) ressalta que o entendimento da rememoração como o exercício da racionalidade comum a todos os homens está presente, de diferentes modos, também nos outros dois diálogos mencionados. Para o autor, a racionalidade em tela pode ser concebida como “[...] articulada na clássica descrição dos três atos do intelecto: apreender conceitos; formar juízos e seguir inferências.” (KAHN, 2011, p. 122).

De acordo com Kahn (2011), essas capacidades, conjugadas com o domínio de uma língua forneceriam a base para a reminiscência, e aduz, em apoio a essa visão, passagens do *Mênon* (82b4) e do *Fédon* (249b7).

Para dar conta da introdução das Formas, na discussão da reminiscência, e da questão da disparidade entre elas e os sensíveis que delas participam, Kahn (2011) sustenta que não é necessário abrir mão da concepção mais genérica de reminiscência mencionada em sua análise do *Mênon*, a do exercício da racionalidade mediada pela linguagem: seria suficiente admitir a distinção entre esse tipo de reminiscência e uma “reminiscência para filósofos”. Kahn (2011) argumenta em favor de que essas duas concepções de reminiscência são perfeitamente conciliáveis e que se repetem também no *Fédro*.

A visão unitarista de Kahn (2011) sobre o tema da reminiscência em Platão lhe permite ainda defender que a falta de referência explícita à reminiscência, na *República*, não representa qualquer descontinuidade em relação às suas visões sobre o conhecimento, mas, antes, que a reminiscência passa a significar, nessa obra, “[...] uma visão noética das formas e de sua fonte incondicional.” (KAHN, 2011, p. 128). Sobre essa obra de Platão, Kahn (2011) destaca o passo 518c, que trata da conversão da alma inteira em direção aos objetos mais altos do conhecimento, e a passagem da Caverna, como claramente inatistas. Para Kahn (2011), a ausência de menção explícita à reminiscência, nessa última passagem e na própria *República*, se justifica por motivos retóricos e artísticos. Essa referência “[...] estragaria o curso dramático e a dificuldade de saída da Caverna, caso Platão tivesse dado aos prisioneiros um contato prévio com o mundo lá fora.” (KAHN, 2011, p. 130).

Ao aduzir passos-chave do *Teeteto* e do *Timeu*, Kahn (2011) aponta a indissociabilidade entre a epistemologia e a ontologia platônicas e propõe o sentido mais profundo da reminiscência, em Platão:

É porque a realidade tem uma estrutura fixa que a alma tem de ter uma versão da mesma estrutura. Sugiro que essa noção de afinidade ou identidade formal entre mente e o mundo, entre a alma e as Formas, é o sentido profundo da reminiscência. (KAHN, 2011, p. 131).

Ao concluir o texto com uma proposta de compreensão das próprias Formas, Kahn (2011) fornece ao leitor uma visão concisa, mas completa, dos pontos-chave para a compreensão da teoria do conhecimento platônico, em conexão com sua ontologia.

É claro que eu não poderia pretender ser exaustivo, quanto à exposição do texto de Kahn, no espaço de que disponho aqui. A intenção foi a de procurar mostrar, em conexão com um tema abordado por Rachid, que Kahn consegue analisar a questão da teoria do conhecimento, em Platão, percorrendo diversos diálogos e encontrando neles a possibilidade de uma abordagem “técnica” e, em grande medida, unitária, para a questão da reminiscência.

A pretexto de acrescentar à discussão que desperta o texto de Rachid, acabei por deixar implícita a exortação para que os leitores vão ao texto de Charles Kahn, sobre o qual só pude dar indicações. Entendo que ele constitui grande contribuição à compreensão de que Platão não é apenas o “precursor” de questões filosóficas que serão tratadas em sua complexidade só mais tarde: o que se desprende do texto de Kahn é que Platão é um filósofo cuja atualidade precisa ser reconhecida, mesmo num campo como a teoria do conhecimento, que tanto se desenvolveu na história da filosofia.

REFERÊNCIAS

KAHN, C. Platão e a reminiscência. In: BENSON, H. H. (org.) **Platão**. São Paulo: Artmed, 2011. p. 120-132.

MOTTA, G. D. Há teoria da reminiscência na *República* de Platão? In: CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MONTENEGRO, M. A. (org.). **Platão**. 1. ed. São Paulo: ANPOF, 2015. v. 1, p. 175-186.

RACHID, R. J. R. Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão. **Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 4, p. 327-348 2021.

Recebido: 29/5/2021

Accito: 30/5/2021

COMENTÁRIO A “REMINISCÊNCIA E ALMA REMÊMORA NO *FÉDON* DE PLATÃO”

*Izabela Aquino Bocayuva*¹

Referência do artigo comentado: RACHID, R. J. R. Reminiscência e alma remêmora no *Fédon* de Platão. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 327-348, 2021.

Rodolfo José Rocha Rachid, em seu artigo “Reminiscência e alma remêmora no *Fédon* de Platão”, através de um vocabulário bastante rebuscado, contribui muito para o retorno à discussão em torno da imbricação entre mito e racionalidade, em Platão. Seu texto provoca esse retorno, à medida que acentua a necessidade de a argumentação racional platônica fundar-se em elementos míticos, como são o caso da reminiscência e da imortalidade da alma. A alma filosófica ou alma remêmora recupera, em sua nova vida, num exercício continuado de afastamento do sensível, sua condição sábia e sagrada de contato direto com o ser e a verdade, recuperação essa concomitante à purificação de seu *ethos*, decaído desde o nascimento, por ter sido obrigada, ainda no Hades, a beber da água do rio *Lethe*, o rio do esquecimento. Cito Rachid (2021, p. 346):

A reflexão deontológica, preceituada por Sócrates, não prescinde da experiência do sagrado, de modo que coexistem no *corpus* platônico dois âmbitos considerados irreconciliáveis por parte das categorias modernas de

¹ Professora Titular em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1571-1860>. E-mail: izabelabocayuva@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.28.p353>



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

pensamento, a reflexão filosófica e a abordagem cultural. [...] A interpretação do *Fédon* permite aferir o nexó entre experiência cultural e análise racional

Na verdade, não é apenas a ética que se articula com o sagrado e a mitopoética tipicamente platônica, mas também sua epistemologia, sua política e sua metafísica das Formas. Platão constrói a imagem do filósofo como um homem de exceção, bem aos moldes do poeta do *Poema* de Parmênides que é separado da “senda dos mortais” para vir a ter a experiência numinosa da verdade em contato direto com uma deusa. O filósofo não se apresenta apenas como o homem moralmente excelente, incorruptível. Em Platão, o que o filósofo – ou sua alma – vê, sabe ou, como diz o texto de Rachid, o que ele lembra, rememora, pertence sempre ao âmbito imortal, verdadeiro, perene – o âmbito do ser e da verdade. Isso justifica que ele e só ele seja o rei que tem plena autoridade sábia, para até mesmo prescindir das leis escritas. No *Fédon*, o filósofo é o que exercita a morte, no sentido de praticar a separação do que é perecível, mutável, para, por fim, alçar-se, purificado, à imortalidade na ilha dos bem-aventurados ou terra dos heróis, uma vez que, em tese, a alma é imortal.

Ainda no *Fédon*, mas também no *Ménon*, a questão da imortalidade da alma é inseparável da questão da reminiscência. Aprender é rememorar as Formas em si (puras, separadas) já contempladas antes do nascimento, tal como fica exposto no *Fedro*. O sensível pode ajudar nesse processo de rememoração, por semelhança ou dissemelhança, mas necessariamente mantendo distância ontológica em relação à Forma rememorada. O método dialético articulado com elementos empíricos também deve ajudar o filósofo a dar o salto súbito da recordação do ser. Tudo, na imagem dos filósofos, aponta para um *para além*, e Platão se vale explicitamente do mito para figurar essa dimensão, seja no *Ménon*, seja no *Fédon*, no *Fedro* – bem como na *República*, no *Górgias* etc. Pelo uso explícito do mito na argumentação racional, tanto ética quanto epistemológica e ontológica, a qual Platão leva a cabo, e pela relação estreita que observamos entre todos esses âmbitos discursivos, estamos de acordo com Rachid de que são indeslindáveis. Entretanto, vemos necessidade em questionar a abrangência da mitopoiesis platônica.

Parece-nos que, mesmo nos diálogos finais, onde Platão revê sua metafísica canônica de dois mundos e não alude mais à imortalidade da alma e reminiscência, está operando na base de seu pensamento aquele *para além* que constitui fundamentalmente a imagem do filósofo e que, em diálogos

anteriores, tinha nexos diretos com os mitos por ele elaborados. No *Parmênides*, por exemplo, ele abandona a discussão dos dois mundos, para permanecer apenas na dimensão *para além*, o inteligível, sem qualquer referência ao sensível. No *Sofista*, outro exemplo, dá-se o mesmo: o não-ser passa à dimensão do inteligível, enquanto gênero da alteridade, sendo o gênero outro nome para o que anteriormente era denominado ideia. No *Político*, mais um exemplo: o rei ou político (ou filósofo – o que tem a ciência) é o único que sabe o Bem e, por isso, deve governar. Poderíamos entender que ele é o único que rememora o ser de todas as coisas.

Assim, a dimensão celeste, sagrada, ideal, sem mais apelar para mitos, perdura. Parece que a mitopoiesis explícita inaugural no pensamento platônico havia já cumprido seu papel. A realidade de um “para além” havia se consolidado, entretanto, a dimensão mítica com a qual Platão contou para construir sua narrativa racional continua sendo imprescindível, ainda que oculta.

Podemos dizer que o autor-filósofo Platão reúne nele dois traços necessariamente: o do político e o do educador. Digo isso, sabendo que há diversas exegeses do pensador grego que procuram eliminar o traço político, em seu pensamento, a começar com os neoplatônicos e terminando com os que ainda hoje querem apagar a influência nefasta da interpretação poperiana do pensamento platônico. No entanto, não vejo que seja possível pular a própria sombra. Toda obra platônica tem motivação política. E, como ele mesmo deixa muito claro, no *Político*, a primeira função do político (o rei-filósofo) é educar, é instruir minuciosamente, através de princípios claros, os que irão educar diretamente os homens.

O autor Platão, que decide fazer a política perfeita, de exceção, não misturada nos meandros da política vil de todo dia, uma política que se afasta da multiplicidade e da variação, usa a sua obra como instrumento de educação dirigindo tudo e todos, passo a passo, para o seu princípio supremo: o um. Assim, sua metafísica inicial sempre apontou para a unidade da ideia. Sua metafísica final mostra o mesmo, através da dialética, encaminhando tudo para o um, o conceito suficiente e necessário. Sua ética mostra ainda o mesmo, à medida que encaminha para a base fundamental da articulação entre *sophrosyne* e *andreia*, única capaz de apreender em uníssono o Belo uno, o Bom uno e o Justo uno.

Ora, os mitos escatológicos da imortalidade da alma implicam e configuram o âmbito divino, separado, imperecível, puro, onde habitam as Formas unas. A alma remêmora tem acesso justamente a elas e só por isso conhece. Esse mundo separado, onde habitam as unidades, inicialmente sustentado por mitos e depois consolidado como realidade necessária, tem, em Platão, uma função ao mesmo tempo educativa e política, o que nos faz lembrar a *República*, onde é sugerido que o rei-filósofo, único conhecedor do Bem, para um convencimento amplo e pacífico da população, deva apresentar-lhe uma mentira útil, mostrando, num mito, que uns nasceram com o coração de ouro, outros de prata, outros de bronze.

No *Fédon*, mas também no *Górgias*, como igualmente no mito de Er, da *República*, os mitos escatológicos, comprometidos de algum modo com a tese da imortalidade da alma, parecem mesmo ter a função de pelo menos assustar o ouvinte, endereçando-o a uma conduta exemplar, não reprovável aos olhos dos deuses, mas, com isso, também direcioná-lo àquele mesmo um, comum aos que sabem em uníssonos do Bem, do Belo, do Justo.

Eis algumas questões em que a leitura do artigo de Rachid me fizeram pensar.

REFERÊNCIA

RACHID, R. J. R. Reminiscência e alma remêmora no Fédon de Platão. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 327-348, 2021.

Recebido: 04/6/2021

Aceito: 09/6/2021

RECOGNITION OF OLDER ADULTS AS A HETEROGENEOUS SOCIAL GROUP

*Sanja Ivic*¹

*Goran Nikolic*²

*Milan Igrutinovic*³

Abstract: Human rights of older adults are still not sufficiently developed. This paper will explore how the rights of older adults are regulated by European law and whether European law sufficiently recognizes older adults as a heterogeneous social group. The population of the European Union is growing older. According to the European Commission's reports, age discrimination in Europe is widespread. Therefore, the concept of work and retirement system as well as the perception of older adults should be transformed. Discrimination against older adults and various forms of inequality are amplified by the COVID-19 pandemic.

Keywords: Older adults. Rights. Identity. Heterogeneous. European Union.

INTRODUCTION

In 2009, European Commission announced that age discrimination in Europe is widespread (EUROPEAN COMMISSION, 2009a). "In 2019, more than one fifth (20.3 %) of the EU-27 population was aged 65 and over

¹ Institute for European Studies, Belgrade – Serbia.  <https://orcid.org/0000-0003-1504-0059>.
E-mail: sanja_ivic1@yahoo.com.

² Institute for European Studies, Belgrade – Serbia.  <https://orcid.org/0000-0001-9312-2194>.
E-mail: goranvnikolic@gmail.com.

³ Institute for European Studies, Belgrade – Serbia.  <https://orcid.org/0000-0002-7487-518X>.
E-mail: milan.igrutinovic@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.29.p357>



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

[...] The share of people aged 80 years or above in the EU-27's population is projected to have a two a half fold increase between 2019 and 2100, from 5.8 % to 14.6 %." (EUROSTAT, 2020). According to the UN Open-Ended Working Group on Ageing, "[...] age discrimination is widespread in European societies and it can affect people at all stages of life, in employment as well as in other spheres." (EQUINET, 2019).

Ageism is a concept identified by Robert Butler in 1969. It is a socially constructed term, which points to marginalization and discrimination of older adults based on their age (PHELAN, 2008, p. 322).

Ageism and ableism also exhibit the border anxiety of the abject. For in confronting old and disable people I confront my own death. Kristeva believes that the abject is connected with death, the disintegration of the subject. [...] Thomas Cole (1986) shows that prior to the nineteenth century old age was not linked to death; indeed, just the opposite was the case. In a time when death might come to persons at any age, and often took children and young adults, old age represented a triumph over death, a sign of virtue. [...] Now, when it has become increasingly likely that people will live to be old, old age has become associated with degeneracy and death. (YOUNG, 1990, p. 147).

Ageism is founded on the sharp dichotomy young/old, where the first term is perceived more desirable and valuable. This dichotomy involves illusory correlation and interpretation based on stereotypes. "Dominant and powerful discourses present older adults as a homogeneous entity characterized by senility, mental incapacitation, asexuality and unemployability." (PHELAN, 2008, p. 522). Those discourses represent the violation of the article 3 (Right to integrity of the person⁴) of the *Charter of Fundamental Rights of the EU*.

Ageism and idea of older adults as a separate category are mere mental constructs. As mental constructs, they can be changed, reconceptualised and reintroduced in order to recognize the diversity of older adults that can be categorized in various ways, not primarily by their age. According to Iris Marion Young, the nature of social groups is shifting and fluid (YOUNG, 1990, p. 9). Social groups are not static, but constantly redefined and reinterpreted in relation to one another. However, this fact is not sufficiently recognized within the European legal discourse.

⁴ "Everyone has the right to respect for his or her physical and mental integrity." (EUROPEAN UNION, 2000).

1 REPRESENTATION OF THE OLDER ADULTS IN EUROPEAN LAW

Older adults represent a heterogeneous and polyphonic social group. Representatives of this group are different and cannot only be identified and classified by their age. The old age cannot be defined relying on universal concepts. It should be perceived contextually and multiple layers of identities should be taken into account (gender, ethnicity, occupation, and so forth).

However, older adults are often defined as a homogeneous social group within legal texts. For instance, the *Charter of Fundamental Rights of the European Union* considers older adults as a homogeneous group within Article 25 (Rights of the elderly) (IVIC, 2016). Article 25 states: “The Union recognizes and respects the rights of the elderly to lead a life of dignity and independence and to participate in social and cultural life.” (EUROPEAN UNION, 2000).

However, the concept of “the elderly” includes different narrative practices, interests and experiences, and this is not recognized by the *Charter of Fundamental Rights of the European Union*. The concept of the elderly includes different groups of older adults such as immigrants, refugees, mentally disable older people, and so forth (IVIC, 2016). “The idea of older adults presented within the *Charter of Fundamental Rights of the EU* does not take into account multiple discrimination from which older adults suffer.” (IVIC, 2016, p. 190). The EURAG, a European organization that represents the interests of older persons, established the *Charter of the Elderly* (EURAG, 2005). However, the heterogeneous nature of older adults as a social group is not sufficiently recognized by the EURAG *Charter of the Elderly*.

Article 21 (Non-discrimination)⁵ of the *Charter of Fundamental Rights of the European Union* does not solve the problem of implicit discrimination against older adults (IVIC, 2016, p. 192). The *Charter of Fundamental Rights of the EU* separates the rights of older adults, the rights of the children and women’s rights (which are determined in the Chapter III) from citizen’s rights (which are defined in the Chapter V) (IVIC, 2016, p. 192).

Another problem is represented by gender inequality. Women often receive smaller pensions than men do. This is caused by the gender pay gap. “The gender gap in pay has narrowed since 1980, but it has remained

⁵ “Any discrimination based on any ground such as sex, race, color, ethnic or social origin, genetic features, language, religion or belief, political or any other opinion, membership of a national minority, property, birth, disability, age or sexual orientation shall be prohibited.” (EUROPEAN UNION, 2000).

relatively stable over the past 15 years or so. In 2018, women earned 85% of what men earned, according to a Pew Research Center analysis.” (GRAF *et al.*, 2019). Women also have less advantageous pension insurance conditions (COUNCIL OF EUROPE, 2005). The higher percent of older persons (55%) are women, and this should be taken into account in all definitions of the rights of older adults (COUNCIL OF EUROPE, 2005). Article 23 (Equality between men and women)⁶ of the *Charter of Fundamental Rights of the European Union* is still not fully applied and is still not part of reality and everyday life. A formal guarantee of equality and rights is not sufficient, because it often implies “mechanical interpretation of fairness.” (YOUNG, 1990, p. 11).

Societies should establish more active role of older adults in social, cultural and political domain (IVIC, 2015). “Although many countries currently have universal healthcare systems, these systems are beginning to feel the strain of an increasingly aged population, and there is some question about how these systems will be maintained in the future.” (HREA, 2003). The *European Social Charter*⁷ establishes the system of medical care and social security, relevant for older adults (IVIC, 2016, p. 191). However, the availability of informal care will be reduced, due to social and political changes in the EU, such as: higher participation of women in labour force, increased mobility and changes in family structures (COMMUNICATION COM, 2009).

Some social groups (such as persons with disabilities, children, older adults and so forth) are particularly vulnerable to inhumane treatment (IVIC, 2015, p. 167). According to Mégret, this inhumane treatment, “[...] may also involve more discreet forms of neglect (e.g.: malnutrition, insufficient medical care) and be of a predominantly psychological nature (intimidation, humiliation).” (MÉGRET, 2010, p. 8). Mégret argues that “[...] developing a human rights regime that is adopted to the needs of the elderly should be seen as part of the larger fragmentation of the human rights project, as the latter increasingly seeks to apply to select populations (women, children, persons with disabilities, migrant workers, indigenous peoples, sexual minorities, etc.)” (MÉGRET, 2010, p. 2).

⁶ “Equality between men and women must be ensured in all areas, including employment, work and pay; The principle of equality shall not prevent the maintenance of adoption of measures providing for specific advantages in favor of the under-represented sex.” (EUROPEAN UNION, 2000).

⁷ The *European Social Charter*, Article 11, 12, 13, 14 and additional protocol to this charter, 1998 (part II, Article 4).

Older adults play multiple roles as a heterogeneous social group – in employment, as beneficiaries of social services and so forth. This necessitates specific legal framework for their protection as a matter of practical policies. This legal framework would reduce the impact of negative stereotypes. Although some governments have supported the rights of older adults, such as free or discounted medical care and social security, those systems relied on the presupposition that older persons represent lower percent of population than young and middle-aged individuals (HREA, 2003). That is why they are not well prepared to meet the needs of the growing aged population (IVIC, 2015). Furthermore, societies should establish more active role of older adults in cultural, social and political spheres (IVIC, 2015). “Although many countries currently have universal healthcare systems, these systems are beginning to feel the strain of an increasingly aged population, and there is some question about how these systems will be maintained in the future.” (HREA, 2003).

The *European Social Charter*⁸ establishes the system of medical care and social security, relevant for older adults. However, the availability of informal care will be reduced, due to social and political changes in the EU, such as: higher participation of women in labour force, increased mobility and changes in family structures (COMMUNICATION COM, 2009).

2 DISCRIMINATION AGAINST OLDER ADULTS

The UN Department of Economic and Social Affairs (UN DESA) that represents the home of the Sustainable Development Goals (SDGs) identified the rights of older persons as particularly vulnerable during the COVID-19 pandemic crisis (UNITED NATIONS, 2020). “The public discourse during COVID-19 misrepresents and devalues older adults.” (FRASER *et al.*, 2020). It portrays older people as a burden on society, weak and unimportant (UNITED NATIONS, 2020). When the COVID-19 pandemic emerged, older persons were portrayed as victims of the virus, while it was argued that younger people have decreased risk of infection (FRASER *et al.*, 2020). This point of view reflects ageism as it has been proven false as younger people are also the victims of the COVID-19 pandemic (FRASER *et al.*, 2020).

The COVID-19 is labeled “[...] as the ‘Boomer Doomer’, ‘Senior Deleter’ and ‘Elder Repeller’” (MEISNER, 2020) on social media. However,

⁸ The *European Social Charter*, Article 11, 12, 13, 14 and additional protocol to this charter, 1998 (part II, Article 4).

the most viral label was “Boomer Remover” (MEISNER, 2020), which circulated widely on social media (MEISNER, 2020). Some politicians said that older persons should be willing to sacrifice themselves for the sake of economy and younger generations (MEISNER, 2020). This is another example that contributions of older people are not valued. Some recommendations regarding the COVID-19 pandemic medical intervention in situations of limited resources emphasize that “[...] it might be needed to set an age limit for the admission to intensive care.” (CESARI; PROIETTI, 2020, p. 576).

According to article 1 of the *Universal Declaration of Human Rights*, “all human beings are born free and equal in dignity and rights” (UNITED NATIONS, 1948). This right also adheres to older persons, and does not change with age. The COVID-19 pandemic reveals social inequalities and divisions, which are only amplified by the crisis.

The question of inequality is not just economic, social and political question. The symbolic aspect of inequality must be taken into account because it includes metatheoretical presuppositions based on binary oppositions that work from within the discourse of law and undermine the basic rights guaranteed by the law (IVIC, 2016). This symbolic oppression implies binary logic, which forms hierarchical thinking founded on the sharp binary oppositions such as: young/old, citizen/alien, self/other and so forth, in which the first term is perceived as desirable and valuable, while the second term is rejected (IVIC, 2016, p. 193).

Binary oppositions are mostly re-examined by Lévi-Strauss. Lévi-Strauss argues that mythical thought consists of binary oppositions, which can be considered its basic elements (IVIC, 2016). According to Lévi-Strauss, binaries are universal and they are made in all human societies, regardless of historical period and geographical space (IVIC; 2016). According to Baudrillard, binary oppositions are resolved within the domain of symbolic (IVIC, 2016). “Western metaphysics is based on binary oppositions, where opposed terms are not equally valued. One of the terms is dominant, while the other is subordinated and defined by the negation of dominant term.” (IVIC, 2016, p. 23). Thus, the *old* is defined as *the young’s* Other.

René Descartes and John Locke define the notion of identity as fixed, and based on various binary oppositions. Descartes defines subjects as

“thinking thing.”⁹ He argues that rationality and consciousness are the basic characteristics of all human beings. Consequently, binary oppositions arise: rational/irrational, mind/body, conscious/unconscious and so forth (IVIC; 2016, p. 23). Only the first terms in those binaries are considered human characteristics. Those individuals who represented the second terms of those binary oppositions were excluded from society and legal discourse (IVIC, 2016).

John Locke also defines humanity by rationality. He defines “person” as “[...] a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself.” (LOCKE, 1975, p. 322) Locke emphasizes that consciousness makes personal identity, because it unites diverse experiences and actions into one person. Both Descartes and Locke do not acknowledge irrational and unconsciousness aspects of human identity. Both philosophers also perceive identity as permanent, fixed and static. This point of view sharply divides young from old, reason from emotion, mind from body, and so forth.

Feminist poststructuralists are mostly concerned with power and they emphasize that identities and meanings are socially and historically constructed (WEEDON, 1996). Thus, they are always open to rereading and reinterpretations. Poststructuralists recognize the existence of symbolic oppression in Western discourse and law (WIERINGA, 1998). This symbolic oppression is reflected in binary oppositions (male/female, young/old, good/bad, public/private, nature/culture, etc.). Poststructuralists argue that those binary oppositions are not fixed – they are constructed. Therefore, they can be transformed.

According to poststructuralists, meaning is constituted within language (WEEDON, 1996). Language does not reflect our social reality. It constitutes our social reality. However, this constitution is a political act and it involves power relations. Although poststructuralists argue about the impossibility of fixed meaning, they do not argue about the disappearance of meaning, but about the challenge and constant reinterpretation of discourse within which the meaning is produced. Thus, reality is produced by language (FOUCAULT, 1972). This production is a political act and it involves power relations based on binary oppositions (FOUCAULT, 1972). Post structuralism can help question some of the main concepts of European law. It has to be emphasized

⁹ “But, what, then, am I? A thinking thin, it has been said. But what is a thinking thing? It is a thing that doubts, understands, conceives, affirms, denies, wills, refuses; that imagines also, and perceives.” (DESCARTES, 1901, p. 28).

that the main concepts, which European law contains, are not fixed, they are constructed. That means that they can constantly be redefined and changed. The poststructuralist perspective is significant for creating a new narrative about the older adults.

A number of studies shows that narratives can be used for changing behavior, attitudes, judgments and social actions (SHAFFER *et al.*, 2018). They may also be used for reducing prejudices “by inducing the reader to imagine the experiences of another person, increasing the perceived connection between the reader and the person in the narrative.” (SHAFFER *et al.*, 2018, p. 431). New narratives that overcome this binary distinction and argue that we are all aging, and this is not about older people, but about all of us, should be advocated in public discourse. “People’s behavior is influenced by social norms: what they perceive that others are doing or what they think that others approve or disapprove of.” (BAVEL *at al.*, 2020). For this reason, developing a new narrative about older persons needs to be tied to social and legal norms. Thus, the development of the *United Nations Convention of the Older People* is necessary. It will increase social equity and define the term *older adults* in polyphonic manner, acknowledging various aspirations, experiences, occupation and affiliation of older people. It will lead to improving the rights of older persons, increased monitoring across countries and the rise of consciousness about the role of older persons in the society. It will also encourage developing new policies on ethical criteria regarding medical help and care, which will prevent making medical decisions on non-medical reasons. Governments and civil societies should make efforts in developing new narrative about older people within public discourse. A number of retired doctor and nurses had a significant role in combating COVID-19 pandemic. Older people contribute to the volunteer sector, pay taxes and contribute to their communities in various ways.

Creating a new narrative is a strategy used by the EU in order to strengthen European identity and bring Europe closer to its citizens (BARROSO, 2013). Another strategy based on creating a new narrative is “Changing the Narrative in Colorado.” (CHANGING THE NARRATIVE, n.d.). This initiative aims at changing the narrative about aging and older people already exist. It was launched by eight aging organizations whose goal was changing narratives about aging and ageism in light of demographic change. Creating a new narrative about older adults is necessary for social change.

The heterogeneous idea of the term older adults should be developed within the framework of both European and international legal discourse. Only in these way sharp binary oppositions, stereotypes and marginalization will be overcome. Older adults should not be perceived as a monolithic social group, because this social group embraces different individuals who represent various points of views, interests, narratives, talents and experiences. Defining those people only by their age within the legal discourse leaves room for exclusion and multiple discrimination.

3 POPULATION AGEING IN EUROPE

The economic background to binary oppositions mentioned in the previous section has its roots in the modernist conceptions of identities that relate citizens to work, to their abilities to produce new value. “The retirement and social welfare, as institutions, created a special social and economic space for the older adults.” (PHILLIPSON; BIGGS, 1998, p. 13-14). These institutions over time had developed consumer-centric logic (HUDSON, 2009) On the other hand, the older adults had become staples of the old welfare system under threat from the stricter fiscal logic that has also pressured the rise of the retirement age, adding to the complexity of the employment of older adults (HUDSON, 2009). This is accompanied by partial privatisations of pension funds, opening welfare services to the market forces and rise of the social economy organizations within the markets (HUDSON, 2009). That has moved the old age identities further into the more indeterminate and less secure social position, having in mind the dominant role of the socially and economically constructed aspect of ageing in relation to the biological and chronological ones (SCHALK *et al.*, 2010, p. 80). Barrett has linked those roles, arguing that research has consistently found that “[...] occupying lower socioeconomic strata was associated with having older identities”, that “[...] those in later life are disadvantaged not only by the objective conditions of their lives but also by conceptions of their aging selves”, and “[...] that the less advantaged tend to have older identities than their more privileged peers.” (BARRET, 2003, p. 107).

Population aging is one of the biggest social, political and economic challenges facing the European Union (EUROSTAT, 2020). “There is a growing number and share of older persons (aged 65 and over), with a particularly rapid increase in the number of very old persons (aged 85 and

over).” (EC.EUROPA.EU, 2018a). These demographic developments will have a significant impact on labour markets, pension and social security systems, health and care requirements of the older persons, healthcare services and so forth (EC.EUROPA.EU, 2018a). Population ageing began several decades ago in Europe and this trend is visible in the transformations of the age structure of the population (EUROSTAT, 2020). It is also reflected in an increasing share of older adults in overall demographics (EC.EUROPA.EU, 2018b).

The growth in the relative share of older people may be explained by increased longevity and consistently low levels of fertility over many years. The median age in the EU-28 (42.6% year 2016) increased by 4.3 years between 2001 and 2016. The old-age dependency ratio (used to study the level of support given to older persons by the working age population) for the EU-28 was 29.3 % on 1 January 2016 (there were 3.5 persons of working age for every person aged 65 or over). The old-age dependency ratio significantly increased during the past decade and it is projected to almost double by 2080. (EC.EUROPA.EU, 2018b).

It is a clear tendency that ageing has been accelerating for decades, which put the pressure on the welfare systems (FARGUES, 2011). Population ageing in Europe leads to decrease in the workforce in Europe. “The largest decrease is expected to occur during the 2015-2035 period, when the baby-boom cohorts will be entering retirement.” (COMMUNICATION COM, 2009). Ageing populations will increase public spending in terms of health and pension expenditure, which might put the burden on future generations (FARGUES, 2011). According to Špidla, former Commissioner for Employment, Social Affairs and Equal Opportunities:

In dealing with the short-term challenges of the economic crisis, we must not forget the long-term challenge of ageing. Simply sending people into early retirement – as we have done in the past – is not a solution this time round. We need to emerge from this crisis with more and better employment opportunities for older people. In ageing society, everyone needs a chance to take part in the labour market. (EUROPEAN COMMISSION, 2009b).

The European Union started to prepare for major social, budgetary and economic challenges, which will arise from the combination of low birth rates and ageing (IVIC, 2016, p. 183). These demographic trends will increase

public spending in housing, education and health and pension expenditure (COMMUNICATION COM, 2009). Slow economic growth makes these challenges even more serious. Some Member States already reformed their pension systems and many of them attempt to establish better balance between family and professional life (COMMUNICATION COM, 2009). Member States will build strategies in order to reform long-term care and health care (COMMUNICATION COM, 2009). They will also develop strategy for youth and education. In the post-industrial age, divisions in the society are not based on class. They are based on life opportunities.

The EU population will continue to age (EUROSTAT, 2015).

During the period from 2016 to 2080, the share of the population aged 65 years or over will account for 29.1 % of the EU-28's population by 2080, compared with 19.2 % in 2016 (and 16.8% 2006). Another aspect of population ageing is the progressive ageing of the older population itself. The share of those aged 80 years or above in the EU-28's population is projected to more than double between 2016 and 2080, from 5.4 % to 12.7 %. (EC.EUROPA.EU, 2018c).

Joan Costa-Font, Edward C. Norton, and Luigi Siciliani (2017) emphasize that pressure for reforms related to extending the role of the public sector in healthcare

[...] comes from increasing demand as a result of population ageing and a reduction in the supply of informal care [...] There is a clear role of the government in the financing, and to a lesser extent in the organisation, of long-term care services. However, the introduction of some redistributive public funding designs can pose a threat to the financial sustainability of such systems, especially in the longer run. Similarly, it is important to pay attention to the design of subsidies and supports, as unconditional care-giving subsidies in cash affect saving motivation. (COSTA-FONT; NORTON; SICILIANI, 2017).

In addition, “[...] publicly funded system fare better on equity of access. Similarly, the organisation of long-term care indicates that the not-for-profit status of an organisation and the degree of hospital autonomy influence service delivery to a large extent.” (COSTA-FONT; NORTON; SICILIANI, 2017).

However, demographic challenge seems less threatening if the EU is perceived as dynamic (not static) political community. The European political community has continuously changed from the *Treaty of Paris* (formally the *Treaty establishing the European Coal and Steel Community*), which was signed on 18 April 1951 to the *Treaty of Lisbon*, which was signed on 13 December 2007. The EU as a political entity represents contingent and flexible category, which is constantly transformed. The EU changes with accession of every new Member State. It is also transformed by new challenges and goals. Consequently, the nature of the EU cannot be described and analysed by univocal perspectives based on sharp distinctions.

The nature of ageing is changing as well. According to Giddens (2007), the concept of retirement could be rejected in future. It will be replaced by more flexible attitudes about work. There will be no sharp distinctions between working and non-working periods in life (GIDDENS, 2007). The future of the European social model is not only based in investing in young people, but also on relying on intellectual and professional capacities of older adults (IVIC, 2015). A number of Member States prolonged working life for this reason and this strategy will be employed in the EU in future. Consequently, the rate of older workers will grow (IVIC, 2015). Post-industrial society requires revising attitude towards older adults. This point of view strongly rejects the idea represented by some authors that older adults should be excluded for social citizenship and that society should be focused on young¹⁰ (CALLAHAN, 1987; JECKER, 1988).

These facts point to significance of establishing the rights of older adults within European legal discourse¹¹, which will not contain oppressive metatheoretical presuppositions.

The problem of ageing Europe found its way in the EU party politics. For instance, European Seniors Union (ESU) aims at promoting the rights of

¹⁰ On the other hand, older adults can also represent a powerful group in society. However, this paper focuses on ageism, which accelerates in contemporary societies mostly guided by youth imperialism dictated by the media and consumer society.

¹¹ The rights of older adults are still neglected within both the international and European law, although some efforts for their development had been made. "Vienna International Plan of Action on Ageing" is adopted by the World Assembly on Ageing in 1982. In 1991, the UN Principles for Older Persons were established. A General Comment on the rights of older adults is issued by the Committee on Economic, Social and Cultural rights. Furthermore, "Madrid International Plan of Action on Ageing" is established. There are also some private international law instruments which focus on the rights of older adults, such as the *Hague Convention on the International Protection of Adults* (2000) (MÉGRET, 2010).

older adults in Europe within European People's Party alliance (EUROPEAN SENIORS' UNION, 2018). It is

[...] dedicated to the advancement of senior citizens rights throughout Europe and the promotion of senior-related issues within the European Peoples Party.. ESU adheres to the historic mission of the EP of creating a united and federal Europe that is based on freedom, justice, solidarity, responsibility, equal opportunities and the principle of subsidiarity. ESU shares the basic values and principles of EP and is recognized by the EP as the official association of senior citizens from all like-minded political parties in Europe. (EUROPEAN SENIORS' UNION, 2018).

However, ESU does not strictly confine itself to the matters relevant to older people, but rather venture into wider array of issues (EUROPEAN SENIORS' UNION, 2018). At its Congress in November 2016, ESU highlighted a number of points relevant to the population of the European Union (EUROPEAN SENIORS' UNION, 2018). ESU initiated more discussions on the future of Europe based on trans-generational dialogue with effective and transparent policies. It brought to light the problems of refugees and the persons on the sidelines of the labour market. It also initiated more discussions on the EU security and defence policies based on the balanced approach between “[...] preventive and repressive measures”, and supported the principles of good governance, rule of law and respect for the human rights (EUROPEAN SENIORS' UNION, 2018, 2016, p. 4).

The political party 50Plus in the Netherlands advocates the rights of pensioners. After 2017 elections in the Netherlands, it is tenth strongest political party in this EU member state (NOBLE, 2017). The basis of the campaign of this political party was the promotion of the rights of older persons, using terms like “second-class citizens” to describe their position (PIETERS, 2016). It emphasized that older persons “have every right to face their future with fear and trembling if 50Plus does not make it into the next cabinet” (PIETERS, 2016). One of the main goals emphasized by this campaign was stopping of “pension robbery”, a fixed number of seats for the older persons in public transportation and so forth (PIETERS, 2016).

The EU promotes active ageing and has previously designated 2012 as the European year for “active ageing and solidarity between generations” (EUROSTAT, 2012). “It highlighted the potential of older people, promoted their active participation in society and the economy, and aimed to convey

a positive image of population ageing. “The innovation union is one of the Europe 2020 flagship initiatives” (EUROSTAT, 2012). In 2012, the European Commission adopted a Communication on taking forward the Strategic Implementation Plan of the European Innovation Partnership on Active and Healthy Ageing (EUROPEAN COMMISSION, 2012). Initiatives that promote active aging are significant for overcoming negative stereotypes and developing a new narrative about older adults. “Active ageing is an important area of social investment [...] For those senior citizens who remain in good health, some will decide to continue at work or become active in voluntary work, while others may join a variety of social groups, return to education, develop new skills.” (EUROSTAT, 2015, p. 134).

CONCLUSION

This paper argues about the need for establishing the heterogeneous idea of social groups based on idea of fluid identity within the framework of both European and international legal discourse. Only in these way sharp binary oppositions, negative stereotypes and marginalization of older adults will be overcome. The first part of this paper analysed rights of older adults defined by the EU legal discourse. Older adults should not be perceived as a monolithic social group, because this social group embraces different individuals who represent various points of views, interests, narratives, talents and experiences. Defining those people only by their age within the legal discourse leaves room for exclusion and multiple discrimination. The second part of this paper showed that the entire European idea of identity is based on binary oppositions by which certain groups and individuals are excluded and marginalized. It is argued that poststructuralist idea of flexible, heterogeneous and polyvalent identity leads towards better understanding of social groups such as older adults. It is also significant for creating a new narrative about older adults. Third part of the paper explored the economic background to binary hierarchies as well as some possible solutions to problems of an aging population in Europe.

IVIC, S.; NIKOLIC, G.; IGRUTINOVIC, M. Reconocimiento de los adultos mayores como grupo social heterogéneo. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 357-374, Out./Dez., 2021.

Resumen: Los derechos humanos de las personas mayores aún no están suficientemente desarrollados. Este artículo explorará cómo los derechos de los adultos mayores están regulados por la legislación europea y si la legislación europea reconoce suficientemente a los adultos mayores como un grupo social heterogéneo. La población de la Unión Europea está envejeciendo. Según los informes de la Comisión Europea, la discriminación por edad en Europa está muy extendida. Por tanto, se debe transformar el concepto de sistema de trabajo y jubilación, así como la percepción de los adultos mayores. La discriminación contra los adultos mayores y diversas formas de desigualdad se ven agravadas por la pandemia de COVID-19.

Palabras-clave: Adultos mayores. Derechos. Identidad. Heterogéneo. Unión Europea.

REFERENCES

- BARRET, A. Socioeconomic status and age identity: The role of dimensions of health in the subjective construction of age. **Journal of Gerontology: Social Sciences**, v. 58, n. 2, p. 101-109, 2003.
- BARROSO, J. M. **A New Narrative for Europe**. European Commission Press Release Database, 2013. Available at: http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-13-357_en.htm Accessed on 5 February 2018.
- BAVEL, J. J. V.; BAICKER, K.; BOGGIO, P. S. *et al.* Using social and behavioral science to support COVID-19 pandemic response. **Nat Hum Behav**, v. 4, p. 460-471, 2020.
- CALLAHAN, C. Terminating treatment: Age as a standard. **The Hastings Center Report**, v. 17, p. 21-25, 1987.
- CESARI, M.; PROIETTI, M. COVID-19 in Italy: Ageism and decision making in a pandemic. **Journal of the American Medical Directors Association**, v. 21, n. 5, p. 576-577, 2020.
- CHANGING THE NARRATIVE. **From frameworks to groundworks**. Available at: <https://changingthenarrativeco.org/whos-involved/>. Accessed on 8 April 2018.
- COMMUNICATION COM (2009) 180. **Dealing with the impact of an ageing population in the EU** (2009 Ageing Report). Brussels: European Commission, 2009. Available at: ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=89..500. Accessed on 28 July 2011.

COSTA-FONT, J; NORTON, E. C; SICILIANI, L. **The future of long-term care: A public policy assessment of funding and organization.** Vox – CEPR’s Policy Portal, 2017. Available at: <https://voxeu.org/article/role-government-providing-long-term-care>. Accessed on 14 March 2018.

COUNCIL OF EUROPE. **Discrimination against Women in the workforce and the workplace**, 2005. Available at: <http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/pa05/errec1700.htm>. Accessed on 5 November 2010.

DESCARTES, R. **Meditations on first philosophy**, trans. by John Veitch, 1901. Available at: <http://www.wright.edu/~charles.taylor/cartes/intro.html>. Accessed on 2 January 2015.

EC. EUROPA.EU. **People in the EU** – statistics on an aging society, 2018a. Available at: http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/People_in_the_EU_%E2%80%93_statistics_on_an_ageing_society. Accessed on 17 November 2017.

EC. EUROPA.EU. **Population structure and ageing** – statistics, 2018b. Available at: [explained.http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing). Accessed on 17 November 2017.

EC. EUROPA.EU. **Population projections at national level (2015-2080)**, 2018c. Available at: <http://ec.europa.eu/eurostat/web/population-demography-migration-projections/population-projections-/database>. Accessed on 18 November 2017.

EQUINET. **UN open-ended working group on ageing**, 2019. Available at: <https://equineteurope.org/2019/fighting-discrimination-on-the-ground-of-age-in-the-eu-presented-at-un/>. Accessed on 2 September 2019.

EUROPEAN COMMISSION. **Age discrimination is widespread across the European Union.** Tackling Discrimination. Brussels: European Commission, 2009a.

EUROPEAN COMMISSION. **2009 Ageing communication:** A renewed strategy for tackling Europe’s demographic challenge. Brussels: European Commission, 2009b. Available at: ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=89..500. Accessed on 10 September 2011.

EUROPEAN SENIORS’ UNION. **Annual report, 2016.** Available at: http://esu-ep.eu/wp-content/uploads/2017/02/Annual_report_2016_EN-final.pdf. Accessed on 10 March 2018.

EUROPEAN SENIORS’ UNION. **European Seniors’ Union**, 2018. Available at: <http://esu-ep.eu/>. Accessed on 10 March 2018.

EUROPEAN UNION. **Charter of the fundamental rights of the European Union**, 2020. Available at: https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf. Accessed on 5 March 2018.

EUROSTAT. **Active ageing and solidarity between generations**, 2012. Available at: <https://ec.europa.eu/eurostat/documents/3217494/5740649/KS-EP-11-001-EN.PDF/1f0b25f8-3c86-4f40-9376-c737b54c5fcf>. Accessed on 3 April 2018.

EUROSTAT. **People in the EU: Who are we and how do we live?**, 2015. Available at: <https://ec.europa.eu/eurostat/documents/3217494/7089681/KS-04-15-567-EN-N.pdf/8b2459fe-0e4e-4bb7-bca7-7522999c3bfd>. Accessed on 9 February 2018.

EUROSTAT. **People in the EU – statistics on an aging society**, revised 18 November 2019. Available at: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=People_in_the_EU_-_statistics_on_an_ageing_society&oldid=458862. Accessed on 15 December 2019.

EUROSTAT. **Population structure and aging**, 2020. Available at: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_structure_and_ageing. Accessed on 3 January 2021.

FARGUES, P. **International migration and Europe's demographic challenge**. EU-US Immigration Systems 2011/09, Robert Schuman Centre for Advanced Studies. Florence: European University Institute, 2011.

FOUCAULT, M. **The archaeology of knowledge**. New York: Pantheon Books, 1972.

FRASER, S.; LEGACÉ, M.; BONGUÉ, B.; NDEYE, N.; GUYOT, J.; BECHARD, L.; GARCIA, L.; TALER, V. Ageism and COVID-19: What does our society's response say about us? **Age and Ageing**, 2020. Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7239227/>. Accessed on 1 September 2020.

GIDDENS, A. **Europe in the global age**. Cambridge: Polity Press, 2007.

GRAF, N.; BROWN, A.; PATTEN, E. **The narrowing, but persistent, gender gap in pay**. Pew Research Center, 2019. Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/03/22/gender-pay-gap-facts/>. Accessed on 2 December 2019.

HUDSON, R. Life on the edge: Navigating the competitive tensions between the “social” and the “economic” in the social economy and in its relations to the mainstream. **Journal of Economic Geography**, v. 9, p. 493-510, 2009.

HREA. **The rights of the aged**, 2003. Available at: <http://www.hrea.org/index.php?base-id=162> Accessed 2 January 2012.

IVIC, S. Demographic change in the European Union: A challenge to EU citizenship. **Review of International Affairs**, v. XLVII, n. 58, p. 122-140, 2015.

IVIC, S. **European identity and citizenship: Between modernity and postmodernity**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

JECKER, N. S. Disenfranchising the elderly from life-extending medical care. **Public Affairs Quarterly**, v. 2, n. 3, p. 51-68, 1988.

LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**, V. I. Oxford: Oxford University Press, 1975

MÉGRET, F. **The human rights of the elderly**: An emerging challenge, 2010. Available at: www.cardi.ie/userfiles/Human20%Rights20%of20%the20%Elderly.pdf . Accessed on 18 January 2012.

MEISNER, B.A. Are you OK, boomer? Intensification of ageism and intergenerational tensions on social media amid COVID-19. **Leisure Sciences**, 2020. Available at: <https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1773983>. Accessed on 1 September 2020.

NOBLE, B. **Political party analysis**: 50plus (Netherlands), 2017. Available at: <https://brendan-noble.com/political-party-analysis-50plus-netherlands/>. Accessed on 8 June 2018.

PHELAN, A. Elder abuse, ageism, human rights and citizenship: Implications for nursing discourse. **Nursing Inquiry**, v. 15, n. 4, p. 320-329, 2008.

PHILLIPSON, C.; BIGGS, S. Modernity and identity: Themes and perspectives in the study of older adults. **Journal of Aging and Identity**, v. 3, n. 1, p. 11-23, 1998.

PIETERS, J. **50Plus reveals election campaign**: More elderly rights and regulated cannabis. NL Times, 2016. Available at: <https://nltimes.nl/2016/08/23/50plus-reveals-election-campaign-elderly-rights-regulated-cannabis>. Accessed on 23 December 2017.

SCHALK, R.; VAN VELDHOFEN, M. *et al.* Moving European research on work and ageing forward: Overview and agenda. **European Journal of Work and Organizational Psychology**, v. 19, n.1, p. 76-101, 2010.

SHAFFER, V. A.; FOCELLA, E. S.; HATHAWAY, A.; SCHERER, L. D., ZIKMUND-FISHER, B. On the usefulness of narratives: An Interdisciplinary review and theoretical model. **Annals of Behavioral Medicine**, v. 52, n. 5, p. 429-442, 2018.

UNITED NATIONS. Universal declaration on human rights, 1948. Available at: https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/eng.pdf. Accessed on 5 March 2018.

UNITED NATIONS. **Everyone included: Social impact of COVID-19**, 2020. Available at: <https://www.un.org/development/desa/dspd/everyone-included-covid-19.html>. Accessed on 12 June 2020.

WEEDON, C. **Feminist practice and poststructuralist theory**. Cambridge: Blackwell, 1996.

WIERINGA, S. E. Rethinking gender planning: A critical discussion of the use of the concept of gender. **Gender, Technology and Development**, v. 2, n.3, p. 349-371, 1998.

YOUNG, I. M. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Recebido: 21/01/2021

Acceto: 03/3/2021

OPINIÃO PÚBLICA E TECNOLOGIA: OS IMPACTOS DO BIG DATA NOS ESTUDOS DE OPINIÃO PÚBLICA SOB O OLHAR DO PRAGMATISMO

Vinicius Romanini¹

Pedro Caldas²

Resumo: Neste artigo, investiga-se como o estudo da opinião pública é influenciado pelas pesquisas de opinião pública, na medida em que estas funcionam como meios para inquirição da realidade. Com o crescente movimento de datificação do mundo, transformações científicas e tecnológicas emergem e impactam o campo de estudos da opinião pública. Têm-se hoje, de um lado, as pesquisas de opinião tradicionais e, do outro lado, as pesquisas possibilitadas pelo advento do *Big Data*. Para além de um apanhado de protocolos metodológicos, cada um dos modelos abarca em si um significado de “opinião pública”, remontando ao velho embate epistemológico entre teoria e metodologia presente nesse campo de estudo. Descrevem-se as principais diferenças entre esses dois modelos, para, em seguida, sob o olhar do pragmatismo de Peirce enquanto teoria de significação, analisar a transição pela qual se está passando, nos dias de hoje.

Palavras-chave: Pesquisa de opinião pública. Big Data. Significado. Pragmatismo.

INTRODUÇÃO

O objeto deste trabalho está circunscrito à problemática das pesquisas de opinião pública, no atual estágio da chamada “era do *Big Data*”, em que o modelo de pesquisa de opinião pública tradicional é confrontado com as

¹ Professor na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6558-0550>. E-mail: vinicius.romanini@usp.br.

² Mestre pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9170-573X>. E-mail: pedrocaldas@usp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.30.p375>



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

metodologias emergentes de análise de dados coletados em mídias sociais. Há, atualmente, a convivência de dois principais modelos para a produção de pesquisas de opinião pública em larga escala, cada qual estruturado a partir de princípios epistemológicos distintos – e, até certo ponto, contrastantes: um modelo tradicional, baseado em amostras colhidas por meio de *surveys*; e um novo modelo de pesquisa, possibilitado pelas técnicas de coleta de dados dos usuários de mídias sociais *on-line* na Internet, tais como *Facebook* e *Twitter*. Na era do *Big Data*, bancos de dados e suas lógicas de processamento passam a ser a sintaxe básica da informação e da comunicação social, a ponto de se constituírem como um novo gênero cultural e de embasarem uma nova ideologia, chamada de dataísmo (VAN DIJCK, 2017, p. 41).

Em meio a tantas diferenças percebidas entre o modelo de pesquisa de opinião pública tradicional e o novo modelo, uma delas será privilegiada por nós, ao longo deste artigo. Trata-se de uma distinção no significado do conceito de opinião pública, ou seja, uma distinção no que se entende por opinião pública, segundo cada modelo. Como veremos, cada um dos modelos possui uma base epistemológica que determina não apenas as metodologias aplicadas, mas o próprio entendimento do objeto “opinião pública” que se procura estudar e que guia a produção das pesquisas. A escolha do nosso referencial teórico (o pragmatismo) – que servirá também como ferramenta para nossa análise – se deu justamente em vista disso.

Não existe uma definição convencionalizada para o termo “opinião pública”. Um empecilho recorrente na sua definição é a possibilidade multidisciplinar de abordagens entre as áreas e subáreas do conhecimento que estudam o objeto “opinião pública”. Dentre elas, poderíamos citar, ao menos, a filosofia, a história, a sociologia, a ciência política, a psicologia social, a comunicação social, a estatística etc., cada uma das quais se utilizando das suas lentes epistemológicas, teorias, hipóteses e metodologias próprias. A modernidade trouxe consigo diversos pensadores, os quais se debruçaram sobre o estudo da filosofia política e abordaram o estudo das opiniões e crenças da sociedade, enquanto temas de alta relevância. Alguns exemplos importantes são Maquiavel, Hobbes, Locke, Montaigne e Rousseau, sendo esse último o precursor do uso de “opinião pública” como conceito filosófico e político.

Algo comum visto entre essas abordagens modernas é o caráter teórico e complexo atribuído ao estudo e à tentativa de explicação do funcionamento da opinião pública. Isso mudou com a invenção das pesquisas de opinião pública e com o estabelecimento de um olhar estritamente empírico e quantificador

do objeto em questão. O termo “opinião pública” passou a significar – ou ser entendido como – a agregação ou a soma de opiniões individuais e, sob os olhares do senso comum, a “opinião pública” torna-se sinônimo dos resultados das próprias pesquisas realizadas para estudá-la (GOIDEL, 2011, p. 11). Essa interpretação foi muito criticada, durante o século passado, acusada de simplificar a opinião pública, por meio de uma perspectiva quantitativa rasa. Com a chegada e a consolidação da Internet, do *Big Data* e, em especial, com a ascensão das mídias sociais ao posto de esfera pública digital, renova-se o debate sobre a opinião pública enquanto objeto teórico que nasce das relações sociais complexas e conversacionais. Ao mesmo tempo, também é reacendida a discussão sobre o que é a opinião pública.

Com o desenvolvimento deste trabalho, buscamos responder à seguinte questão: pensando a partir do pragmatismo de Peirce (enquanto uma teoria de significação), qual a diferença entre esses dois modelos de pesquisa de opinião pública, na medida em que eles funcionam como meios de inquirição da realidade? Para responder a essa pergunta, estabelecemos por objetivo apresentar as principais diferenças entre cada modelo, as quais, note-se, não são excludentes, mas complementares. Faremos isso, descrevendo o contexto em que surgem, o objetivo esperado com o emprego de um modelo ou outro, os principais protocolos metodológicos utilizados e, finalmente, o que se entende por opinião pública, em cada caso. Em seguida, abordaremos essas diferenças, a partir dos princípios do pragmatismo de Peirce, o qual terá sido discutido na primeira parte do trabalho.

1 O PRAGMATISMO DE PEIRCE

O pragmatismo é uma doutrina que foi ampla e profundamente estudada no decorrer do século XX, e muito disso se deve a Peirce e seus escritos, publicados ainda no século XIX. As produções intelectuais que compuseram as discussões sobre o pragmatismo, na virada entre esses dois séculos, influenciaram de tal modo as filosofias seguintes que seria impossível a nós, no espaço que nos cabe, abordar tudo de maneira proveitosa.

Ao pensarmos o pragmatismo como uma teoria única, mas com múltiplos exponentes – a qual abarca inúmeros filósofos e pesquisadores –, deveríamos poder encontrar um ponto em comum que garantisse tal unidade e os colocasse todos sobre uma mesma base. Essa unidade, como o próprio nome pode nos sugerir, reside no fato de o pragmatismo carregar consigo uma

íntima relação com a noção de prática, conectada à teoria, e de pensamento, associada à ação (DE WAAL, 2007, p. 18). De Waal nos explica, no entanto, que existem, para além da unidade trazida por essas noções, duas possíveis compreensões para o que seria de fato o pragmatismo, entre os próprios teóricos dessa corrente. Uma primeira compreensão se refere ao pragmatismo enquanto método para determinação do significado de palavras e conceitos, ou seja, um critério de significação. Ela está presente no texto de Peirce, intitulado *Como tornar nossas ideias claras*, publicado no ano de 1878, na primeira versão da máxima pragmática – que veremos em breve.

Uma segunda compreensão do pragmatismo faz com que alguns o considerem uma teoria sobre a verdade. Apesar dos adeptos dessa interpretação serem diversos, Peirce discordava dela:

Peirce sustentava que são duas questões completamente diferentes e que o pragmatismo, tal como expresso em seu princípio, é estritamente um critério de significação. Aquilo a que frequentemente se refere como a teoria pragmatista da verdade resulta, então, da aplicação do critério pragmático de significação ao conceito de verdade. Para Peirce, “verdade”, assim como “dureza”, “identidade”, “simultaneidade” etc., é somente um daqueles conceitos dos quais se deve ter uma concepção pragmatista. O que se chama de teoria pragmatista da verdade é, assim, um desenvolvimento do desejo de limpar o discurso filosófico. Por conseguinte, a teoria pragmatista da verdade é uma *consequência* do pragmatismo e, certamente, uma consequência importante, mas não uma característica definidora dele. (DE WAAL, 2007, p. 23).

Podemos notar que ambas as compreensões possuem raízes nas teorias de Peirce, mas só uma delas é, efetivamente, como Peirce a elaborara, sendo a outra, segundo o próprio autor, uma consequência da primeira. Para o nosso exercício que se segue, utilizaremos a elaboração original de Peirce, isto é, o pragmatismo enquanto critério de significação.

Peirce, seguindo o exemplo de filósofos anteriores, como Descartes, Locke e Kant, buscou nas regras de funcionamento do pensamento o ponto de partida para boa parte de suas reflexões. Uma das mais importantes entre essas reflexões é a discussão sobre as crenças e as dúvidas – inspirada por uma crítica direta ao cartesianismo. Aliseda (2016, p. 144) ressalta: “Na epistemologia de Peirce, o pensamento é um processo dinâmico, essencialmente uma interação entre dois estados da mente: dúvida e crença.” Ora, em 1877, entre uma série de artigos publicados, Peirce traz a público o famoso texto denominado *A*

fixação da crença, no qual o autor destrincha essa relação permanente entre crenças e dúvidas, no pensamento, terminando a sua exposição com quatro métodos possíveis para se fixar uma crença e determinar, dessa forma, o fim da dúvida.

Ao dar início à caracterização das crenças e das dúvidas, Peirce começa pela seguinte frase: “Geralmente sabemos quando queremos fazer uma pergunta e quando queremos pronunciar um julgamento, pois há uma diferença entre a sensação de duvidar e a de crer” (PEIRCE, EP, 1:114)³; o que se segue é um detalhamento dessa frase. A começar pela crença, esta é o estado da mente que determinará, indiretamente, as nossas ações. O autor prossegue: “A *essência* da crença é o estabelecimento de um hábito” (PEIRCE, CP, 5.398, grifo nosso)⁴, e o hábito, por sua vez, determina as nossas ações. A respeito de tais constatações sobre a crença, Peirce dirá que elas encerram três principais características: “Primeiro, [a crença] é algo do qual nós estamos cientes; segundo, ela apazigua a irritação da dúvida; e, terceiro, envolve o estabelecimento, em nossa natureza, de uma regra de ação ou, digamos, de um *hábito*.” (PEIRCE, CP, 5.397, grifo do autor). Por outro lado, a dúvida, como dissemos, é o estado mental contrário ao da crença e, por isso, na ausência de um, encontra-se o outro.

Nota-se, pois, que essa relação entre o crer e o agir leva em consideração não só a crença, mas também a dúvida, uma vez que, quando não há crença e, conseqüentemente, um hábito mental que determine a ação, então a dúvida se tornará um empecilho prático. No entanto, ao contrário do que poderia parecer, Peirce entende que a dúvida tem também uma importância fundamental. Enquanto a crença, determinadora de hábitos, é o que nos leva a agir de certa maneira, a dúvida é aquela que nos leva a investigar e questionar o mundo que nos envolve, pois nos irrita e, conseqüentemente, impele-nos a retornar ao estado de crença.

Peirce (EP, 1:114) dá a essa condição de insatisfação o nome de “irritação da dúvida”. Esse estado de irritação, de incerteza, faz com que busquemos nos ater a uma nova crença, o quanto antes, para dar fim à dúvida – quanto ao estado de crença, não desejamos evitá-lo e, muito menos, alterá-lo em direção a outra crença. Nesse sentido, a dúvida também nos leva à ação, mas de outra

³ *Essential Peirce* (PEIRCE, 1992, 1998). Nas citações, o primeiro número após a sigla indica o volume e os demais, após dois pontos, se referem às páginas.

⁴ *Collected Papers* (PEIRCE, 1931-1958). Nas citações, o primeiro número após a sigla indica o volume e os demais, após o ponto, são atinentes ao parágrafo.

forma. Enquanto as crenças e os hábitos nos colocam sob uma disposição para agir de determinada maneira, quando a necessidade surgir, as dúvidas nos encaminham à ação, justamente para que possamos terminá-la. À busca incessante por um estado de crença Peirce dá o nome de inquirição, enquanto Rodrigues (2017, p. 17) complementa:

A irritação da dúvida nos impela a pesquisar, insatisfeitos que ficamos com nossas opiniões, num processo que só chega ao fim quando outra opinião capaz de sanar a dúvida é alcançada, seja ela verdadeira ou falsa. A verdade, por si só, não é capaz de nos impelir a investigar ou sanar nossas dúvidas, porque é independente de nós. Daí a importância do método: não basta fixar a crença, é preciso fixar crenças verdadeiras.

De acordo com as palavras de Rodrigues, vemos que, buscando escapar do estado de irritação da dúvida em direção ao estabelecimento de uma crença, podemos incorrer em erros consequentes de crenças que não sejam verdadeiras. Para que isso não aconteça, é necessário que fixemos uma crença adequadamente, a fim de que futuramente não caiamos novamente em um estado de dúvida. Buscando esclarecer essa tarefa, Peirce descreve quatro métodos de fixação da crença. Os três primeiros (tenacidade, autoridade e *a priori*), cada qual a seu modo, não são indicados pelo autor para a fixação duradoura de crenças.

O último e mais importante entre os quatro métodos de fixação da crença propostos por Peirce é o método científico. Iniciamos a explicação sobre esse método com uma frase do autor, a qual sintetiza bem a necessidade que temos dele: “Para satisfazer nossas dúvidas, portanto, é necessário que seja encontrado um método pelo qual nossas crenças possam ser determinadas por nada que seja humano, mas por alguma permanência externa – por algo sobre o qual nosso pensamento não tenha efeito.” (PEIRCE, CP, 5.384). Como podemos apreender, a partir das palavras de Peirce, o método científico – ou a própria ciência – supera os outros métodos, na medida em que independe do homem para que se decida sobre aquilo que deve ou não ser acreditado, mas se baseia tão somente na realidade. Essa realidade, por sua vez, é algo que afeta os nossos sentidos segundo regras e leis, que, por serem externas às nossas opiniões, não dependem delas. Somos nós, com as nossas próprias crenças, que devemos nos adequar à realidade, e não o contrário, como ocorre nos outros três métodos de fixação. Por mais que a busca pela compreensão de tal realidade possa não parecer algo facilmente alcançável, “[...] a ideia de que há

uma realidade se torna um postulado prático da razão” (DE WAAL, 2007, p. 37), que deve assumi-la e tentar compreendê-la.

Ademais, as crenças a serem fixadas a partir do método científico necessitam de um consenso entre indivíduos, para que possam se estabelecer de forma duradoura. Uma comunidade de indivíduos – de cientistas, no caso das pesquisas de opinião pública, por exemplo – contribui para que, por meio do método científico, da inquirição, se chegue a um consenso que ateste a validade daquela opinião ou crença. No entanto, poder-se-ia questionar sobre as possibilidades concretas de se auferir a realidade e, conseqüentemente, uma validade duradoura sobre determinada crença – mesmo que por meio da inquirição e apoiada sobre um consenso. A fim de responder a esse questionamento, pensemos no seguinte:

Peirce não somente acreditava que a inquirição futuramente nos levaria às respostas certas, ele também assegurava que em muitos casos já encontramos a resposta correta, muito embora não sejamos capazes de dizer para uma questão *particular* qualquer que a encontramos. Dessa maneira, Peirce procurou cunhar uma terceira opinião entre o ceticismo e o dogmatismo, que ele denominou falibilismo. (DE WAAL, 2007, p. 37).

O falibilismo é o postulado segundo o qual a construção de um certo conhecimento pode se mostrar falsa e, por conseguinte, falhar. Sob ele, supõe-se que, no caso de algo como isso ocorrer, o conhecimento até então portado deva ser abandonado (PEIRCE, CP, 7.108-109). Igualmente, as crenças fixadas por meio do método científico carregam essa característica. Em métodos como o de tenacidade ou o *a priori*, a crença somente se torna dúvida quando confrontada com as opiniões de outros indivíduos, ao passo que, no caso do método científico, a crença se torna dúvida, ao ser confrontada pela própria realidade que a desmente.

Nesse sentido, o método de fixação científico se aproxima daquilo que traz unidade ao pragmatismo, independentemente de qual corrente do pragmatismo se adote, a saber, a soberania da prática sobre a intuição na busca pela compreensão da realidade. Depois de *A fixação da crença*, Peirce publicou, no ano de 1878, outro importante artigo denominado *Como tornar nossas ideias claras*, no qual viria a introduzir a conhecida máxima pragmática. A discussão central tem por objetivo – mais uma vez – desenvolver uma crítica à filosofia de Descartes e, principalmente, ao seu método para identificar as ideias claras e distintas. Como o próprio nome do artigo sugere, Peirce propõe

meios para tornar claras as nossas ideias, resultando no que é descrito por De Waal (2007, p. 39) como “uma teoria da significação”.

De acordo com Peirce, ao tentarmos definir – dar significado – a um conceito, podemos atingir três níveis graduais de clareza sobre a ideia que esse conceito representa. O primeiro dos três níveis propostos é o seguinte: “Uma ideia clara é definida como uma ideia que é de tal forma apreendida que será reconhecida onde quer que seja encontrada e, portanto, nenhuma outra será confundida com ela.” (PEIRCE, EP, 1:124). Estão incluídas aqui ideias como a de “cadeira” ou a de “cachorro”. O segundo nível de clareza, aquele que mais se aproxima do que sustentava Descartes – e os lógicos adeptos de suas teorias – quanto às suas ideias claras e distintas, por sua vez, é o seguinte:

Uma ideia distinta é definida como aquela que não contém nada que não esteja claro. Isto é linguagem técnica; pelo *conteúdo* de uma ideia, os lógicos entendem o que está contido em sua definição. Então uma ideia é claramente apreendida, segundo eles, quando podemos dar uma definição precisa dela em termos abstratos. (PEIRCE, EP, 1:125, grifo do autor).

Nesse segundo nível, estão incluídas ideias mais abstratas que as do primeiro nível, como, por exemplo, a de “ouro”, que é definido como o elemento com o número atômico 79 – isso o distingue, na medida em que nenhum outro elemento possui esse mesmo número atômico, ou seja, nenhum outro elemento possui o mesmo número de prótons em seu núcleo (DE WAAL, 2007, p. 40). A depender do caso, no entanto, esses dois primeiros níveis de clareza podem nos fazer incorrer em enganos. Por esse motivo, Peirce desenvolve um terceiro nível, o qual, associado à sua “teoria da significação”, resulta na máxima pragmática, que funcionaria como uma regra para atingir o mais alto nível de clareza, no momento de definição de uma ideia ou conceito: “Considere quais efeitos, que poderiam conceberivelmente ter consequências práticas, concebemos que tenha o objeto de nossa concepção. Então, nossa concepção desses efeitos é o todo de nossa concepção do objeto.” (PEIRCE, EP, 1:132).

A máxima pragmática, apesar de complexa à primeira vista, deixa-nos entrever em seu interior a importância da ação e, por consequência, das crenças e hábitos (como vimos anteriormente, os hábitos mentais estabelecidos por crenças são, justamente, disposições para a ação). Segundo Peirce, “[...] o que algo significa é simplesmente quais hábitos ele envolve.” (PEIRCE, EP, 1:131). Isto se dá dessa forma, pois, conforme a máxima, definimos um certo

conceito de acordo com os efeitos práticos que concebemos a respeito dele, relacionando, dessa forma, o ato de definir um conceito ao ato de inquirir a realidade. Ademais, ao refletirmos sobre o pragmatismo peirciano, a partir de sua máxima original, constatamos que ele foi pensado como um meio para se clarificar ideias fundadas no compartilhamento de significados e experiências práticas, no interior de uma determinada comunidade. Determinadas ideias, como a de “fogo”, por exemplo, são expressas e entendidas, pois o significado atrelado a ela se baseia em experiências vividas e compartilhadas dentro de uma comunidade e que suscitam, em seus indivíduos, certas crenças, hábitos e emoções.

Alguns anos depois, já após a construção da sua teoria semiótica, Peirce revisaria alguns pontos do seu pragmatismo⁵ e, junto com ele, a sua máxima pragmática. A principal mudança que o autor trouxe, naquele momento, se encontra no caráter psicológico da máxima original, que, àquela altura, era considerada por ele como algo negativo. Por esse motivo, tentou trazê-la à luz da semiótica, a fim de tornar lógico aquilo que era psicológico. Vejamos, pois, como ficou a reformulação da máxima feita nesse segundo momento: “O teor intelectual inteiro de qualquer símbolo consiste no total de todos os modos gerais de conduta racional que, condicionalmente sobre todas as possíveis e diferentes circunstâncias e desejos, decorreriam da aceitação do símbolo.” (PEIRCE, EP, 2:346). Nessa fase, a máxima passa a se referir aos efeitos práticos que *seriam concebidos* (note-se o futuro do pretérito) por uma comunidade de intérpretes, caso fossem esgotados todos os recursos possíveis.

2 O MODELO TRADICIONAL DE PESQUISAS DE OPINIÃO PÚBLICA

As pesquisas de opinião pública tradicionais, tais como as conhecemos até hoje, nasceram nos Estados Unidos dos anos 1930, ou seja, no seio do funcionalismo americano, o que influenciou as metodologias e teorias aplicadas ao estudo da opinião pública, nesse modelo. Até então, era comum que se pesquisasse ou mensurasse a opinião pública por meio das chamadas *straw polls* (GOIDEL, 2011, p. 11), enquetes sem valor científico – feitas sem fundamentações metodológicas estatísticas – realizadas sobretudo por veículos midiáticos. Nas eleições americanas presidenciais de 1936, entretanto,

⁵ Naquele momento, o autor passa a chamar o pragmatismo de *pragmaticismo*, para que suas elaborações originais não fossem mais confundidas com outras que haviam sido criadas por terceiros. Depois de algum tempo, Peirce voltaria a utilizar o termo *pragmatismo*, a fim de se referir às suas próprias elaborações.

as pesquisas de George Gallup obtiveram um sucesso sem precedentes, na previsão dos resultados, e, com isso, teve-se início uma nova era nos estudos da opinião pública.

Em publicação do ano seguinte ao da eleição, Crossley (1937), um pesquisador da opinião pública, examinou os potenciais limites das novas *opinion polls* e os problemas com as enquetes utilizadas até então. Dentre os pontos discutidos por Crossley, em seu texto, está a diferença metodológica entre os dois modelos de pesquisa existentes na época: um deles, as *opinion polls*, criadas por Gallup, contava com amostras menores, mas um rigor estatístico que garantia a validade representativa das amostras a serem analisadas, ao passo que as *straw polls* eram abertas a todos os que quisessem respondê-las, mas não eram representativas. Crossley (1937, p. 25, tradução nossa, grifo nosso) escreveu sobre o que se pensava sobre isso, antes da eleição de 1936:

Outras duas grandes diferenças de opinião existiam. Um lado argumentou que o *Literary Digest* [veículo midiático que fazia as mais importantes previsões eleitorais da época] *não poderia estar errado por causa de sua tremenda amostra*, isto é, número de votos. O outro lado argumentou que uma amostra relativamente pequena poderia ser usada, se cientificamente distribuída.

Pelo relato de Crossley, podemos perceber que, à época, a utilização de fundamentações estatísticas em pesquisas de opinião pública não apenas era uma novidade, como também não havia um consenso sobre a sua necessidade. No entanto, depois do sucesso no contexto eleitoral de 1936 – e especialmente depois da Segunda Guerra Mundial – as metodologias utilizadas por Gallup foram elevadas a um nível de extrema relevância, nos estudos de opinião pública (SPLICHAL, 2012, p. 32).

Com o estabelecimento das pesquisas de opinião pública científicas (as *opinion polls*), enquanto ferramentas para mensuração e previsão da opinião pública, muitas perspectivas se alteraram nos estudos de opinião pública – em especial as epistemológicas. A conciliação entre teoria e metodologia tornou-se um problema central nos estudos de opinião pública, especialmente em trabalhos de natureza teórica. A colocação desse novo problema (como conciliar as teorias que procuram explicar a opinião pública com as metodologias aplicadas ao seu estudo empírico) promoveu debates epistemológicos entre diversas correntes, durante o século XX. Ainda nos anos 50, olhando para a primeira metade do século que se passara, alguns autores, como Hyman (1957,

p. 55-57), apontaram para o embate epistemológico que se havia constituído – e que, factualmente, persiste até os dias de hoje.

Em *Public Opinion*, Glynn *et al.* (2016) nos apresentam uma categorização de definições possíveis para o conceito de opinião pública, de acordo com cinco principais correntes teóricas⁶ que ganharam força desde o início do século passado. Apesar de serem diversas, os autores afirmam que a primeira das categorias, na qual “[a] opinião pública é uma agregação de opiniões individuais”, é indubitavelmente a mais difundida e adotada, seja por pesquisadores, seja pelo senso comum. Um fator determinante para a consolidação dessa visão de opinião pública e para propagação da metodologia aplicada no modelo tradicional é a sua base científica, possibilitada pelo rigor estatístico na coleta dos dados a serem analisados posteriormente. Segundo Goidel (2011, p. 18), foi somente a partir do momento em que se passou a estudar a opinião pública, por meio do modelo inaugurado pelas *opinion polls* de Gallup, que esse objeto adquiriu uma construção científica de fato. As bases metodológicas utilizadas inicialmente no modelo tradicional de pesquisas permaneceram inalteradas em sua essência até mesmo nas pesquisas realizadas em localidades fora dos Estados Unidos, como é o caso do Brasil. Muito disso se deve a certos institutos de pesquisa, como, por exemplo, o IBOPE, criado ainda na década de 40 (BIROLI; MIGUEL; MOTA, 2011, p. 68-69).

Nesse modelo tradicional de pesquisa, a representação da opinião pública de uma determinada população pode ser estatisticamente extrapolada em função das amostras que são colhidas por meio de *surveys* – isto se forem devidamente obedecidas as adequações demográficas da área em que se insere essa população. Assinala Macreadie (2011, p. 6):

Pesquisas de opinião quantitativa referem-se a surveys que medem a opinião de uma amostra de pessoas. Estas são particularmente úteis em cenários eleitorais, em que as respostas são relativamente diretas e são restritas a respostas de tipo “sim/não”. Pesquisas de opinião quantitativas frequentemente envolvem questionários, entrevistas cara-a-cara, pesquisas por telefone e pesquisas *online*/por *e-mail*.

⁶ A saber: (1) A opinião pública é uma agregação de opiniões individuais; (2) A opinião pública é um reflexo das crenças da maioria; (3) A opinião pública é encontrada no choque entre interesses de certos grupos; (4) A opinião pública reflete a influência da mídia e das elites; (5) A opinião pública é uma ficção.

Dada a representatividade estatística propiciada pelas pesquisas de opinião pública tradicionais, estas têm como principal objetivo a previsão de cenários futuros, especialmente em contextos eleitorais.

Como foi frisado anteriormente, alguns autores destinaram críticas profundas a esse modelo de pesquisa, nas últimas décadas, especialmente no que diz respeito ao significado dado à opinião pública dentro dele, ou seja, ao entendimento de que a opinião pública é a agregação ou soma de opiniões individuais. Destacamos aqui dois expoentes, entre esses críticos: Herbert Blumer e Pierre Bourdieu.

Em meados do século XX, em plena ascensão das *opinion polls*, Blumer destoou do paradigma em voga, referente à visão quantificadora da opinião pública, e propôs um novo entendimento que era essencialmente conversacional e baseado na interação social. Segundo Anstead e O'Loughlin (2015, p. 214, tradução nossa), Blumer alicerçou suas críticas às pesquisas de opinião pública sobre três alegações: “O público é social, a opinião pública é hierárquica e a verdadeira opinião pública exige que o público se envolva em debates políticos.” Especificamente sobre o modelo tradicional de pesquisa, Blumer produziu críticas contundentes quanto à fundamentação teórica adotada pelos pesquisadores da opinião pública e sobre a aplicação indevida das técnicas de pesquisa, chegando a questionar, inclusive, a natureza científica das pesquisas de opinião pública. Segundo o autor (BLUMER, 1986, p. 195-197), faltaria ao modelo tradicional de pesquisa um objeto abstrato e genérico, “opinião pública”, o qual fosse isolado pelos pesquisadores, de modo a guiar a produção das pesquisas. Ademais, o autor considerava que não há esforço por parte dos pesquisadores para produzir generalizações ou critérios que caracterizem ou distingam a opinião pública, a fim de explicá-la e levar adiante o seu entendimento. Nas palavras de Blumer (1986, p. 196-197): “O trabalho deles [pesquisadores] se trata meramente da aplicação de suas técnicas. Eles não estão preocupados com análises independentes da natureza da opinião pública, para julgar se a aplicação das suas técnicas se encaixa a tal natureza.”

Por sua vez, Bourdieu (1987) faz, em *A opinião pública não existe*, uma crítica epistemológica às pesquisas de opinião pública do modelo tradicional, opondo-se à interpretação da opinião pública, enquanto agregação ou soma de opiniões individuais, ou seja, combatendo essa visão essencialmente quantitativa. No texto, o sociólogo tece uma linha de raciocínio que procura desvendar e refutar algumas premissas estabelecidas por trás da produção das pesquisas. Para tanto, Bourdieu identifica três postulados, os quais, nas

palavras dele, “[...] implicam, parece-me, toda uma série de distorções que são observadas, *mesmo quando todas as condições do rigor metodológico são obedecidas* na coleta e análise dos dados” (BOURDIEU, 1987, p. 138, grifo nosso), ou seja, distorções nas pesquisas que independem dos protocolos metodológicos usados pelos grandes institutos. Esses postulados são os seguintes: “[...] toda pesquisa de opinião supõe que todo mundo pode ter uma opinião; ou, em outras palavras, que a produção de uma opinião está ao alcance de todos” (BOURDIEU, 1987, p. 137); “[...] todas as opiniões se equivalem” (BOURDIEU, 1987, p. 138); e “[...] no simples fato de fazer a mesma pergunta para todo mundo acha-se implícita a hipótese de que existe um consenso sobre os problemas, em outras palavras, de que existe um acordo sobre as perguntas que merecem ser feitas.” (BOURDIEU, 1987, p. 138).

Assim como Blumer, Bourdieu (1987, p. 137-138) defendia que a equidade de valor entre as opiniões dos indivíduos – um dos princípios das pesquisas – é enganosa, por mais que isso soasse antidemocrático. Ao contrário, os autores não veem problema em afirmar que certos cidadãos são mais influentes do que outros, e que isso tem impactos sobre a opinião pública (GLYNN *et al.*, 2016, p. 16). Em suma, ambos entendem haver certos problemas com as pesquisas de opinião pública que devem ser pensados, antes mesmo da ida dos pesquisadores ao campo, problemas estes de natureza epistemológica. Tanto para os dois autores citados quanto para as correntes críticas que deles decorreram, a opinião pública é mais complexa do que a representação obtida pelas tão bem-sucedidas *opinion polls*, uma vez que esse objeto, segundo eles, seria constituído no choque social nascido da interação entre os interesses de diferentes grupos e indivíduos.

3 O NOVO MODELO DE PESQUISAS DE OPINIÃO PÚBLICA

O problema de conciliação entre teoria e metodologia, nos estudos de opinião pública, não apenas persistiu até os dias de hoje, como foi reacendido pelo que Couldry e Hep (2016, p. 45-47) chamam de onda de digitalização, caracterizada pelos adventos dos computadores, da Internet e, mais recentemente, das mídias sociais. Isto se dá dessa forma, pois, na medida em que há um desenvolvimento material e tecnológico profundo, na sociedade, alteram-se também as próprias dinâmicas da esfera pública, que adquire uma faceta digital. Consequentemente, a opinião pública também passa a se originar e ser propagada nesse novo ambiente, especialmente em seu formato

mais refinado: o dos *sites* denominou dataísmo (a crença no poder dos dados e das instituições que deles dispõem), em um contexto onde os objetos das mais diversas áreas das ciências, tais como as ciências da computação, a física, a matemática, a ciência política, a bioinformática, a sociologia etc., vêm sendo afetadas pelo crescente uso do *Big Data* (BOYD; CRAWFORD, 2012, p. 663), as opiniões dos indivíduos, por consequência, não escapam ao irrefreável movimento de datificação – em outras palavras, o tornar o mundo em dados quantificáveis passíveis de análises preditivas (MAYER-SCHÖNBERGER; CUKIER, 2013, 1.8).

Existem diferentes interpretações para o termo *Big Data*, provenientes das mais diversas áreas do conhecimento (DEMCHENKO, 2014, p. 105). Pensando no senso comum, podemos adotar a definição segundo a qual “[...] o rótulo ‘Big Data’ é usado para descrever um conjunto de práticas envolvendo a coleta, processamento e análise de grandes conjuntos de dados.” (SCHÄFER; VAN ES, 2017, p. 15, tradução nossa). No entanto, como certas características se sobressaem e afetam contundentemente a maneira de se abordar o estudo da opinião pública, daremos também a nossa interpretação. Para além das grandes quantidades de dados, cremos que três aspectos caracterizam o *Big Data*, a saber: a velocidade, a exaustividade e a possibilidade de se utilizar modelos estatísticos não paramétricos.

De acordo com Kitchin e McArdle (2016, p. 7), a velocidade e a exaustividade são as características, as quais, em meio a tantas outras, distinguem ontologicamente o *Big Data*. A primeira delas, a velocidade, diz respeito à possibilidade de coleta ininterrupta (contínua) dos dados que constituem as amostras da pesquisa – com as metodologias tradicionais das ciências sociais, a coleta das amostras é feita ocasionalmente e, em alguns casos, com grande lapso temporal entre uma coleta e outra. Já a segunda, a exaustividade, concerne à possibilidade de se coletar e analisar o universo inteiro de uma determinada população ($n = all$), ao contrário do que ocorre no modelo tradicional, quando, limitadas por questões de tempo e custo, as amostras são estatisticamente extrapoladas, a fim de se representar a totalidade de um universo.

Somado à interpretação de Kitchin e McArdle, o terceiro aspecto que julgamos definir o *Big Data* é a possibilidade de se empregar modelos estatísticos não paramétricos. Pensando nas transformações que o *Big Data* traz para os processos científicos, Pietsch (2013, p. 12-13) destaca que as tradicionais análises paramétricas, elaboradas por meio de modelos verticais

hierárquicos, dão lugar a modelos horizontais, que dispensam o uso de leis e regras gerais *a priori*, de maneira a se identificar correlações no interior dos dados analisados. As análises de mídias sociais do novo modelo de pesquisa de opinião pública, feitas por meio de abordagens horizontais – onde os dados são colhidos e a parametrização só se dá *a posteriori* – permite que os parâmetros de análise sejam constituídos continuamente, conforme uma aplicação algorítmica intensiva sobre os dados.

Portanto, em produção paralela às pesquisas de opinião pública tradicionais, hoje temos aquelas que se utilizam das opções metodológicas possibilitadas por tais características, e que tanto podem se focar no estudo de opiniões individuais (NEETHU; RAJASREE, 2013) quanto no da opinião pública em geral (O’CONNOR *et al.*, 2010). Graças ao *Big Data*, o diferencial do novo modelo reside no uso de métodos e técnicas específicas para a coleta e análise dos dados que se diferenciam profundamente dos questionários e entrevistas – tipicamente adotados pelos institutos de pesquisa tradicionais. Em vez disso, nesse novo modelo, a coleta e análise dos dados é feita por meio do monitoramento de mídias sociais, como, por exemplo, o *Facebook* e o *Twitter*:

Metodologias de *survey* e *polling* [...] nos deram inúmeras ferramentas e técnicas para realizar medições representativas da opinião pública. [...] Com a ascensão dramática das mídias sociais baseadas em texto, milhões de pessoas transmitem seus pensamentos e opiniões em uma grande variedade de tópicos. [...] então, minerar a opinião pública, a partir do conteúdo de textos livremente disponível poderia ser uma alternativa mais rápida e menos dispendiosa às pesquisas tradicionais. (O’CONNOR *et al.*, 2010, p. 122, tradução nossa).

Aqui se coletam as postagens de texto dos usuários de mídias sociais para, em seguida, analisá-las enquanto opiniões de fato desses mesmos usuários. Entretanto, pela falta de representatividade demográfica dos usuários de mídias sociais, nesse modelo, não há a intenção de analisar individualmente as opiniões e nem de prever cenários futuros, mas se busca, tão somente, monitorar o debate público realizado na Internet (RUEDIGER, 2018, p. 5-14) ou representar a opinião agregada da população [de usuários] sobre determinado assunto ou tópico (O’CONNOR *et al.*, 2010, p. 125). Nesse modelo, não mais se utilizam os *surveys*, pois o pesquisador de campo e as técnicas tradicionais são substituídos pelas plataformas digitais e pelas técnicas que ensejam a coleta de dados dessas plataformas.

Se, no modelo tradicional, a visualização dos dados é feita por meio de tabelas ou gráficos simples, no novo modelo, ela passa a ser feita através de grafos complexos. Nesse caso, os nós – representando usuários das mídias sociais (indivíduos ou organizações) – se relacionam por meio de arestas, de forma a construir grandes redes: “Parte-se da análise de como os nós se conectam e relacionam para realizar a análise que, posteriormente, pode agregar dados de atributos e outros. E as conexões podem ser de diversos tipos, intensidades e direções.” (SILVA; STABILE, 2016, p. 238). Isto é especialmente importante, pois se cria a possibilidade de uma análise da opinião pública fundamentada sobre as *relações* entre diferentes atores (cidadãos, políticos, veículos jornalísticos, instituições governamentais, corporações etc.).

O resultado disso é uma representação – em larga escala – da opinião pública que não mais se debruça sobre a agregação ou soma de opiniões individuais, porém, em quais grupos da sociedade interagem entre si – e de que forma – diante de determinados problemas ou tópicos de interesse. É possível determinar quais são os principais atores (indivíduos ou organizações) da esfera pública digital, quais grupos contam com mais apoiadores e em que medida eles se relacionam, além de se tornar possível visualizar o movimento de formação e propagação da opinião pública, nas redes, em um dado espaço de tempo.

Em face disso tudo, afirmamos que não apenas os métodos e técnicas do estudo da opinião pública foram ampliados, mas o próprio entendimento do que é a opinião pública também é impactado. Herbst (2011) enfatiza que, com a chegada da Internet e das mídias sociais, o embate epistemológico entre perspectivas teóricas e empíricas da opinião pública foi atualizado. Para a autora, há uma luta subterrânea, nesse campo de estudo, constituída por duas abordagens opostas que podem ser encontradas em qualquer época: uma abordagem quantificadora e uma conversacional, ou, em outras palavras, “[...] opinião pública como uma agregação de opiniões individuais e opinião pública como uma conversa não quantificada, mas poderosa.” (HERBST, 2011, p. 88).

O que aqui chamamos de modelo tradicional está incluído na abordagem quantificadora, ao passo que o que consideramos novo modelo está incluído na abordagem conversacional. Finalmente, a autora reconhece que, com o uso das novas tecnologias, podemos identificar e estudar traços da opinião pública que eram evocados por autores críticos ao modelo tradicional,

como Blumer, e que não podem ser plenamente apreendidos pelas *opinion polls* (HERBST, 2011, p. 96).

4 ANÁLISE PRAGMÁTICA SOBRE A TRANSIÇÃO ENTRE MODELOS

Julgamos necessário começar defendendo a ideia de que ambos os modelos de pesquisa aqui abordados constituem investigações científicas e que, por consequência, se encontram inseridos no método científico de fixação de crenças. Segundo Peirce, como vimos, a realidade existe independentemente daquilo que nós pensemos ou creiamos acerca dela, de sorte que o método científico deve, justamente, fixar a nossa opinião ou crença sobre a realidade, de acordo com a própria realidade. Por sua vez, a opinião pública, enquanto objeto investigado a partir do método científico, deve, ela mesma, ser um objeto real e independente das pesquisas e metodologias a serem utilizadas para estudá-lo.

Pensamos, pois, que a opinião pública é um fenômeno que se encontra na realidade (seja aquela opinião pública referida pelos filósofos da modernidade, seja aquela que é possibilitada pelas novas tecnologias digitais contemporâneas), e qualquer que seja a realidade desse objeto, ele já existia anteriormente à invenção das pesquisas científicas de Gallup ou do monitoramento de mídias sociais. Por mais que o fenômeno “opinião pública” seja dialeticamente afetado pela própria produção e publicização das pesquisas, a sua realidade é algo já notado há séculos, ou seja, caso a produção das pesquisas de opinião pública cessasse ou nunca tivesse existido, em nada – ou pouco – mudaria o fato de a opinião pública ser um fenômeno presente na realidade e, ainda mais profundamente, ser um fenômeno complexo (vide os séculos de intensos debates sobre a sua natureza e funcionamento).

No entanto, aquilo que se entendia por “opinião pública” foi abruptamente alterado com a invenção das pesquisas científicas, ao passo que, na prática, não vemos a opinião pública, enquanto fenômeno complexo e real, o qual nasce e se desenvolve no interior da esfera pública, sendo efetivamente impactada por essa invenção. O uso que se faz da opinião pública como soma ou agregação de opiniões individuais é, sem dúvida, diferente daquele que se fazia antes das pesquisas, quer para previsão de eleições, quer para tomada de decisões por parte de políticos ou corporações. Logo, para o *uso* que se faz da opinião pública, as mudanças trazidas pelas *opinion polls* foram, de fato, profundas. Todavia, essas mudanças não impactaram profundamente a

natureza da própria opinião pública, nem possibilitaram uma compreensão mais complexa do objeto opinião pública, enquanto fenômeno da realidade.

Isto é, apesar de impactar grandemente o uso que se faz da opinião pública, a invenção de Gallup não teve esse mesmo grau de impacto para a obtenção de uma crença acerca da natureza da opinião pública que fosse baseada na realidade do objeto. Poder-se-ia argumentar que o modelo tradicional, com pesquisas como as do Instituto Datafolha e IBOPE, traz, de alguma forma, uma compreensão mais profunda do objeto “opinião pública”. Quanto a isso, nós estamos de acordo com as críticas feitas por Blumer e Bourdieu ao modelo tradicional de pesquisas, segundo as quais a opinião pública é mais complexa do que a mera soma ou agregação de opiniões individuais, sendo elas resultantes do choque de interesses e relações de diversos atores sociais (indivíduos e grupos). Ou, ainda, estamos de acordo com o entendimento de Herbst, para quem a “verdadeira” opinião pública é um fenômeno conversacional complexo – e, por esse motivo, dificilmente quantificável.

No fundo, o *significado* do conceito de opinião pública é alterado com a ascensão de cada modelo de pesquisa. Se conceitos como os de “cadeira” e “ouro” se encontravam inseridos nos dois primeiros níveis de clareza das ideias, o conceito de “opinião pública” está no terceiro nível. Lembremos, pois, que o terceiro nível de clareza das ideias associa o ato de definir um conceito ao ato de inquirir a realidade, e isso é precisamente o que vemos nas pesquisas de opinião pública. Ao tratarmos dos dois modelos (o tradicional e o novo), notamos que, para além de um apanhado de procedimentos metodológicos, cada um deles compreende a opinião pública conforme uma base epistemológica – a qual, por sua vez, é resultante de um paradigma definido. De um ponto de vista pragmático, isso é absolutamente relevante, porque, em última análise, o que cada modelo de pesquisa entende por opinião pública – ou seja, o significado dado ao objeto “opinião pública” – afeta fundamentalmente o que se buscará conhecer a respeito dela. Por consequência, o significado desse objeto está associado aos efeitos práticos da adoção de um modelo ou outro.

O método científico empregado para inquirir a realidade a propósito do que é a opinião pública, a saber, as próprias pesquisas de opinião pública, deveria, segundo o pragmatismo de Peirce, adequar a nossa crença sobre o fenômeno com o que o fenômeno é, na realidade. Nesse sentido, assumindo as posições de Blumer, Bourdieu e Herbst, o modelo que melhor nos ajudaria a definir uma significação do objeto “opinião pública” é o novo modelo. Neste, o significado de “opinião pública”, ainda que quantificável, encontra-se nas

relações entre diferentes atores da sociedade, e não na opinião individual de cada um que compõe a esfera pública. Portanto, ao realçar a complexidade do aspecto conversacional do fenômeno, o novo modelo concebe por opinião pública algo mais próximo do que é visto na realidade da esfera pública digital. As consequências práticas (referenciando a máxima pragmática) da adoção desse significado condizem mais com o que é visto na realidade, do que as consequências práticas da adoção do significado dado à opinião pública no modelo tradicional, no qual a opinião pública é compreendida como a soma ou agregação de opiniões individuais.

Para Peirce, a realidade é algo que *seria* representado virtualmente – e verdadeiramente – pela opinião de uma comunidade ideal de pesquisadores que tivesse a seu dispor todo o tempo e recursos necessários. Trazendo isso para o nosso contexto, temos a seguinte compreensão: a opinião pública é um fenômeno da realidade que se procura apreender; em uma situação ideal, os pesquisadores da opinião pública, diante da possibilidade de tempo e recursos infinitos, encontrariam, finalmente, a verdadeira opinião pública, ou seja, a opinião pública tal como ela é, na realidade. Peirce dizia que sim, nós poderíamos já estar sob a posse dessa opinião final e verdadeira sobre nosso objeto de estudo, mas, infelizmente, não temos como ter a certeza sobre isso.

Nesse sentido, as metodologias das quais dispomos hoje talvez não sejam suficientes para apreendermos o fenômeno da opinião pública, em sua complexidade mais profunda. De todo modo, certas metodologias apresentam resultados mais complexos da opinião pública do que outras – embora com certos problemas, como o da representatividade demográfica. Portanto, a partir dos modelos que temos sob nossa posse, hoje, cabe aos pesquisadores da opinião pública buscarem, de acordo com o método científico consensual e sua inerente possibilidade de falha e constante revisão, uma compreensão do fenômeno opinião pública que associe o significado desse objeto àquilo que se encontra complexamente presente na realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a chegada da onda de digitalização, vieram à tona tecnologias como a Internet, as mídias sociais e, mais recentemente, o *Big Data*. As transformações sociais e materiais trazidas por tais tecnologias consolidaram uma faceta da esfera pública que é essencialmente digital, o que acabou por impactar profundamente o estudo da opinião pública. Não apenas novas

metodologias para análise e mensuração da opinião pública surgiram, mas a compreensão e o significado sobre o objeto foram alterados. Se, com a ascensão do modelo tradicional, o até então teórico e complexo entendimento filosófico da opinião pública foi abafado por uma visão quantitativa, na qual a opinião pública é interpretada como a soma ou agregação de opiniões individuais, com a ascensão do novo modelo, abre-se espaço para o retorno de uma visão conversacional da opinião pública.

Aos olhos do pragmatismo de Peirce, essas mudanças são de extrema relevância, uma vez que as pesquisas de opinião pública atuam como meios para que possamos inquirir a realidade a respeito da opinião pública ela mesma. Após séculos de debate teórico em torno da natureza desse fenômeno, temos em mãos hoje métodos e técnicas de pesquisa empírica que permitem uma apreensão – ainda que embrionária – da opinião pública, baseada em uma interação complexa entre atores sociais.

Finalizaremos este artigo, reafirmando que não vemos os dois modelos de pesquisa de opinião pública aqui abordados como sendo excludentes. Pelo contrário, consideramos que um trabalho coordenado entre pesquisadores de ambas as abordagens, aliado a explicações teoricamente fundamentadas sobre o objeto “opinião pública”, pode levar adiante uma compreensão mais profunda e historicamente suportada desse objeto.

ROMANINI, V.; CALDAS, P. Public opinion and technology: the impacts of big data in public opinion studies under the look of pragmatism. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 375-398, Out./Dez., 2021.

Abstract: In this article, we investigate how the study of public opinion is influenced by public opinion polls as they work as a means of inquiring reality. With the growing movement of datification in the world, scientific and technological transformations emerge and impact the field of public opinion studies. Today, on the one hand, we have traditional opinion polls and, on the other, the researchers made possible by the advent of Big Data. In addition to a collection of methodological protocols, each model encompasses a meaning of “public opinion”, going back to the old epistemological clash between theory and methodology present in this field of study. We will describe the main differences between these two models and then, under the perspective of Peirce’s pragmatism as a theory of meaning, to analyze the transition we are going through today.

Keywords: Public opinion polls. Big Data. Meaning. Pragmatism.

REFERÊNCIAS

- ALISEDA, A. Belief as a habit. *In*: WEST, D.; ANDERSON, M. (ed.) **Consensus on Peirce's Concept of Habit**: Before and Beyond Consciousness. Suisse: Springer: 2016.
- ANSTEAD, N.; O'LOUGHLIN, B. Social media analysis and public opinion: The 2010 UK general election. **Journal of Computer-Mediated Communication**, v. 20, n. 2, p. 204-220, 2015. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/jcc4.12102>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BIROLI, F.; MIGUEL, L.; MOTA, F. Mídia, eleições e pesquisa de opinião no Brasil (1989-2010): um mapeamento da presença das pesquisas na cobertura eleitoral. **Revista Compolítica**, n. 1, v. 1, ed. mar./abr., p. 68-89, 2011. Disponível em: <http://compolitica.org/revista/index.php/revista/article/view/4>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BLUMER, H. Public Opinion and Public Opinion Polling. *In*: BLUMER, H. **Symbolic Interactionism**, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1986.
- BOURDIEU, P. A opinião pública não existe. *In*: THIOLENT, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. 5 ed. São Paulo: Polis, 1987. p. 137-151.
- BOYD, D.; CRAWFORD, K. Critical questions for Big Data: provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. **Information, Communication & Society**, Abingdon, v. 15, n. 5, 2012. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1369118X.2012.678878>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BURKS, A. **The Essential Peirce**: Selected Philosophical Writings v. 1-2. Bloomington e Indianapolis: Peirce Edition Project, 1992, 1998.
- COULDRY, N.; HEP, A. **The Mediated Construction of Reality**. Cambridge: Polity, 2016.
- CROSSLEY, A. Straw Polls in 1936. **The Public Opinion Quarterly**, p. 24-35, jan. 1937. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i328041>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- DEMCHENKO, Y. *et al.* Addressing big data issues in Scientific Data Infrastructure. *In*: 2013 INTERNATIONAL CONFERENCE ON COLLABORATION TECHNOLOGIES AND SYSTEMS (CTS), 2013, San Diego, CA. **Anais** [...]. San Diego, CA, 2013, p. 48-55. Disponível em: <https://ieeexplore.ieee.org/document/6567203>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- DE WAAL, C. **Sobre Pragmatismo**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2007.
- GLYNN, J. *et al.* **Public Opinion**. 3. ed. Boulder: Westview Press, 2016.
- GOIDEL, K. Public Opinion Polling in a Digital Age: Meaning and Measurement. *In*: GOIDEL, K. (ed.). **Political polling in the digital age**: The challenge of measuring and understanding public opinion. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2011. p. 11-27.

HERBST, S. (Un)Numbered Voices. *In*: GOIDEL, K. (ed.), **Political polling in the digital age**: The challenge of measuring and understanding public opinion. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2011. p. 85-98.

HYMAN, H. H. Toward a theory of public opinion. **Public Opinion Quarterly**, v. 21, p. 54-60, 1957. Disponível em: <https://academic.oup.com/poq/article-abstract/21/1/54/1886812?redirectedFrom=PDF>. Acesso em: 10 nov. 2020.

KITCHIN, R.; MCARDLE, G. What makes Big Data, Big Data? Exploring the ontological characteristics of 26 datasets. **Big Data & Society**, p. 1-10, jan./jun., 2016. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/20539517166631130>. Acesso em: 10 nov. 2020.

MACREADIE, R. Public opinion polls. **Parliamentary Library**, v. 3, p. 1-46, 2011. Disponível em: <https://apo.org.au/node/26371>. Acesso em: 10 nov. 2020.

MAYER-SCHÖNBERGER, V.; CUKIER, K. **Big Data**. A Revolution that will transform how we live, work, and think. 1. ed. Londres: John Murray, 2013.

NEETHU, M.; RAJASREE, R. Sentiment Analysis in Twitter using Machine Learning Techniques. 4 ICCCNT, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/269332365_Sentiment_analysis_in_twitter_using_machine_learning_techniques. Acesso em: 10 nov. 2020.

O'CONNOR, B. *et al.* From Tweets to Polls: Linking Text Sentiment to Public Opinion Time Series. *In*: INTERNATIONAL AAAI CONFERENCE ON WEBLOGS AND SOCIAL MEDIA, 4., 2010. Disponível em: <https://www.cs.washington.edu/publications/tweets-polls-linking-text-sentiment-public-opinion-time-series>. Acesso em: 10 nov. 2020.

PEIRCE, C. S. **Collected Papers**. v. 1-6, C. Hartshorne e P. Weiss, P. (ed.). v. 7-8, A. Burks (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1931-58.

PIETSCH, W. Big Data—the new science of complexity. *In*: MUNICH-SYDNEY TILBURG CONFERENCE ON MODELS AND DECISIONS, 6., 10-12 abr. 2013, Munich. **Anais** [...]. Munich, 2013. Disponível em: <http://wolfgangpietsch.de/publications/>. Acesso em: 10 nov. 2020.

RODRIGUES, C. T. Peirce, Charles Sanders. *In*: CAMPILONGO, C.; GONZAGA, A.; FREIRE, A. (coord.). **Enciclopédia jurídica da PUC-SP**. Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. CAMPILONGO, C.; GONZAGA, A.; FREIRE, A. (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/58/edicao-1/peirce,-charles-sanders>. Acesso em: 10 nov. 2020.

RUEDIGER, M. A. (coord.) Nem tão #simples assim: o desafio de monitorar políticas públicas nas redes sociais. **Caderno de Referência de Metodologia 1**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV DAP, 2017. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/19436>. Acesso em: 10 nov. 2020.

SCHAEFER, M.; VAN ES, K. **The Datafied Society** – Studying Culture through Data. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

SPLICHAL, S. Public opinion and opinion polling: Contradictions and controversies. In: HOLTZ-BACHA C.; STRÖMBÄCK, J. (ed.). **Opinion polls and the media**: Reflecting and shaping public opinion. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012. p. 25-46.

VAN DIJCK, J. Confiamos nos dados? As implicações da datificação para o monitoramento social. **Matrizes**, São Paulo, v. 11, n. 1, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/131620>. Acesso em: 10 nov. 2020.

Recebido: 13/11/2020

Aceito: 13/5/2021

TRADUÇÃO

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE BAS VAN FRAASSEN E O SEU VOLUNTARISMO EPISTÊMICO, DE KATHLEEN OKRUHLIK¹

*Alessio Gava*²

Resumo: A visão antirrealista acerca da ciência de Bas van Fraassen desempenhou um papel determinante no desenvolvimento da filosofia da ciência recente. Particularmente, seu empirismo construtivo tem sido amplamente discutido e criticado, nas revistas especializadas, e constitui um tópico comumente abordado nos programas das disciplinas de filosofia da ciência. Outros aspectos do empirismo de van Fraassen são menos conhecidos. Entre eles, sua abordagem empirista às leis científicas, sua reavaliação, relativamente recente, do que significa ser um empirista e seu estruturalismo empirista. O presente estudo visa a oferecer uma panorâmica desses diferentes aspectos do empirismo de van Fraassen e mostrar como estão relacionados entre si. Detém-se, ainda, sobre a natureza do voluntarismo epistêmico de van Fraassen e seu nexos com a filosofia da ciência empirista desse autor.

Palavras-chave: Antirrealismo. Empirismo construtivo. Estruturalismo empirista. van Fraassen. Voluntarismo epistêmico.

¹ Publicado originariamente em *Philosophy Compass*, v. 9, n. 9, 2014, p. 653-661. Gostaria de registrar meu agradecimento a Kathleen Okruhlik, autora do artigo original, Joshua Tufts, *publishing manager* da revista *Philosophy Compass*, e Richard Claros, do *editorial office* da mesma revista, por terem autorizado a tradução e por terem sido tão gentis e atenciosos comigo, desde o primeiro contato. A autora é professora Emérita do Department of Philosophy, Stevenson Hall, The University of Western Ontario, London – Canada.

² Mestre e Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-0426-8392>. E-mail: alessiogava@yahoo.it.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n4.30.p375>



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

INTRODUÇÃO

Ao que parece, a maioria dos filósofos da ciência não concorda com Bas van Fraassen sobre praticamente nada. Entretanto, a influência desse autor na filosofia da ciência tem sido enorme e, em larga parte, benéfica. Em grande medida, essa influência se deve à ousadia de suas afirmações, à força de seus argumentos e à habilidade de expressá-los em um estilo claro, envolvente e, com frequência, bastante agradável. Mas, além disso, ele é uma fonte de ideias, um perfeito contraste e um alvo valioso para aqueles que carregam visões diferentes – especialmente, os realistas científicos das mais variadas espécies.

Van Fraassen, evidentemente, não é um realista, e sim um empirista radical. Com efeito, ele define o objetivo da ciência em termos de adequação empírica *e mais nada*. Outros têm oferecido um elenco de objetivos adicionais, com verdade e poder explicativo frequentemente no topo da lista, afirmando ser esses constitutivos da ciência. Van Fraassen defende o contrário, que eleger a adequação empírica como meta da atividade científica nos fornece tudo aquilo que serve para dar conta da prática e do sucesso da ciência, sem precisar assumir a bagagem extra e o risco epistêmico que a verdade comporta. E acrescenta que a explicação é um *prazer antropocêntrico*, mais do que um objetivo definitório da ciência. Trata-se de uma resposta a uma questão-porquê, um *uso* da ciência para fins de satisfazer certos desejos muito específicos e dependentes do contexto. O que consideramos ser uma explicação adequada depende em parte de quão bem essa satisfaz tais desejos, o que explica por que van Fraassen a vê como um prazer antropocêntrico, mais do que como um propósito da ciência propriamente dito.

A definição do objetivo da ciência como sendo a adequação empírica (e mais nada) representa o cerne do “empirismo construtivo” de van Fraassen: quando evocamos uma realidade subjacente e inobservável, para dar conta dos objetos, eventos e processos que podemos observar, sem a mediação de algum instrumento, estamos nos aventurando fora do domínio da ciência, no reino da metafísica. A meta da ciência é salvar os fenômenos e não explicá-los, fazendo referência a qualquer tipo de realidade oculta.

Trata-se de um relato da ciência bastante austero – que está associado a uma forma de voluntarismo epistêmico bem abrangente. Não devemos cometer o erro de misturar a filosofia da ciência de van Fraassen com a sua epistemologia, mas o nosso entendimento de sua particular filosofia da ciência sairá enriquecido, se levarmos em conta a natureza de seu voluntarismo.

1 O VOLUNTARISMO EPISTÊMICO

Em 1984, van Fraassen publicou, no *Journal of Philosophy*, o artigo “Belief and the Will”. Nele, rejeitou as concepções comuns de crença, pois todas elas “[...] pressupõem que quando eu expresso um julgamento epistêmico, estou descrevendo meu próprio estado psicológico - declarando um enunciado de fato autobiográfico.” (VAN FRAASSEN, 1984, p. 253). Van Fraassen defendia que deveríamos substituir essa visão (descritivista) do julgamento epistêmico por uma que aproximasse mais a expressão de uma crença com o fazer uma promessa:

Do mesmo modo, quando expresso minha opinião, convido o mundo a confiar em minha integridade e a inferir disso qual aconselhamento para mim e para qualquer outro em circunstâncias parecidas [...] eu consideraria ser o melhor naquele momento. [...] Devo manter meu próprio *compromisso* cognitivo do mesmo modo que devo atentar-me a expressões de *comprometimento* de qualquer tipo. (VAN FRAASSEN, 1984, p. 255, grifos da autora).

Essa é uma primeira afirmação do voluntarismo epistêmico de van Fraassen. A crença tem mesmo a ver com a vontade e, mais especificamente, com um comprometimento com certos modos de lidar com o mundo. Aquilo que pode não resultar imediatamente óbvio, no início, é que o tipo de voluntarismo que ele endossa é em grande medida de caráter existencialista. Suas frequentes alusões a William James, especialmente em obras anteriores, poderiam levar alguém a pensar que o voluntarismo de van Fraassen seja essencialmente pragmatista americano, em sua origem e natureza. Entretanto, em trabalhos posteriores, a influência de pensadores existencialistas, particularmente Sartre e um punhado de teólogos, se torna cada vez mais explícita. Qualquer tensão aparente é eliminada (ou, pelo menos, sai bastante enfraquecida), ao lembrarmos que os antecessores citados por van Fraassen, em seu artigo de 1984 – Santo Agostinho, Blaise Pascal e William James – constam também em histórias do existencialismo como precursores daquela tradição. Deveríamos, outrossim, notar que os existencialistas se utilizam com frequência da linguagem do “engajamento” e do “comprometimento”, a linguagem que van Fraassen usa, no contexto de seu próprio voluntarismo.

A epistemologia voluntarista não faz parte do empirismo construtivo e tampouco do empirismo estruturalista que van Fraassen desenvolve posteriormente, mas veremos que epistemologia e filosofia da ciência se complementam

mutuamente. A permissividade da epistemologia voluntarista de van Fraassen representa um complemento natural à sua filosofia da ciência deveras austera; e a austeridade dessa última permite que a vontade tenha um alcance considerável.

2 O EMPIRISMO CONSTRUTIVO

O empirismo construtivo, a posição pela qual van Fraassen é mais conhecido, é descrito e defendido em seu livro de 1980, *The Scientific Image*:

A ciência tem por objetivo nos fornecer teorias que sejam empiricamente adequadas; e a aceitação de uma teoria envolve, como crença, apenas a de que essa é empiricamente adequada. Esse é o enunciado da posição antirrealista que defendo. Vou chamá-la *empirismo construtivo*. (VAN FRAASSEN, 1980, p. 10, grifos do autor).

Uma teoria é dita empiricamente adequada “[...] exatamente se aquilo que ela diz acerca das coisas e dos eventos observáveis do mundo é verdadeiro - exatamente se ela ‘salva os fenômenos’.” (VAN FRAASSEN, 1980, p. 12). Existem semelhanças entre a versão fraasseniana de antirrealismo e aquela dos empiristas lógicos da qual é sucessora, mas há diferenças igualmente importantes. O empirismo lógico foi desenvolvido no interior da tradição conhecida como *sintática*, a qual identifica uma teoria com um conjunto bem determinado de sentenças especificadas por meio de uma certa linguagem. Van Fraassen, ao contrário, adota a abordagem *semântica*, que identifica uma teoria com uma classe de modelos. Esses modelos podem ser descritos através de uma variedade de linguagens, nenhuma das quais é privilegiada. Na ciência, as estruturas são tipicamente definidas através da matemática e escolhidas por causa da relação entre a estrutura dos modelos e aquela dos fenômenos que a ciência visa a representar.

A definição mais completa e rigorosa de adequação empírica fornecida por van Fraassen reflete seu comprometimento com a abordagem semântica:

Apresentar uma teoria significa especificar uma família de estruturas, seus modelos; e, em segundo lugar, especificar certas partes desses modelos (as *subestruturas empíricas*) como candidatas à representação direta dos fenômenos observáveis. Podemos chamar de *aparências* as estruturas que podem ser descritas em relatos experimentais e de medição: a teoria é empiricamente adequada se possui algum modelo tal que todas as aparências sejam isomórficas a subestruturas empíricas daquele modelo. (VAN FRAASSEN, 1980, p. 64, grifos do autor).

Dado que o objetivo da ciência está definido em termos de adequação empírica (apenas), a aceitação de uma teoria não envolve a crença de que a mesma seja *verdadeira*. Quando aceitamos uma teoria, nós nos comprometemos com o *uso* dela, mas a única crença exigida pela aceitação da teoria é a de que suas *consequências observacionais* sejam verdadeiras. É importante notar que o empirismo construtivo não requer que nos mantenhamos agnósticos acerca do estatuto das entidades teóricas. Essa é uma questão de *escolha*. Entretanto, se escolhermos nos tornar acreditadores, estaremos desse modo abandonando a ciência e entrando no reino da interpretação ou da metafísica.

Os empiristas lógicos tinham privilegiado os *termos observacionais*, no interior da linguagem científica. Van Fraassen, diversamente, privilegia aqueles objetos, eventos e processos no mundo que são observáveis por observadores humanos oportunamente localizados e cujo aparelho sensorial está funcionando normalmente e sem a ajuda de instrumentos. Esses são os *fenômenos* que a ciência deve salvar. (No caso em que a nossa comunidade epistêmica fosse ampliada de modo a incluir nela criaturas não humanas, dotadas de um aparelho sensorial diferente, a abrangência dos fenômenos também poderia ser ampliada).

Que o termo “fenômeno” se refira não apenas a objetos e eventos que tenham sido efetivamente observados, mas sim a todos aqueles observáveis, é um fato importante. Assim, a “observabilidade” é definida de modo restrito, na medida em que apenas observações humanas não mediadas contam, e definida de modo abrangente, na medida em que os fenômenos não necessitam ser *observados* de fato. Os dinossauros contam como observáveis, porque, se algum humano tivesse se encontrado na mesma época e no mesmo lugar que eles, teria conseguido observá-los, sem mediação, através de seus sentidos. Planetas em galáxias distantes contariam como observáveis por razões similares. Afirmações a propósito da adequação empírica, portanto, vão além da experiência efetiva e envolvem uma porção significativa de risco epistêmico, embora o risco não seja tão grande quanto aquele que é acarretado pela afirmação de que as nossas teorias são *verdadeiras*.

Em um trabalho sucessivo (VAN FRAASSEN, 2008, p. 93 e seguintes), van Fraassen discute o papel que os instrumentos (como, por exemplo, o microscópio) desempenham no tocante à observação. Sua afirmação é a de que esses não abrem “janelas para o mundo oculto”, como dizem os realistas; pelo contrário, agem como “engenhos de criação”. Eles criam novos fenômenos, dos quais a ciência deve dar conta.

3 AS LEIS DA NATUREZA

A explicação antirrealista de van Fraassen das leis da natureza é desenvolvida em seu livro de 1989, *Laws and Symmetry*. Ele defende que nenhuma descrição metafísica dessas leis em termos de universalidade e necessidade pode funcionar. Com efeito, de acordo com van Fraassen, não existem leis da natureza. O que existem são apenas simetrias, em nossos modelos teóricos.

No capítulo 7, intitulado “Rumo a uma Nova Epistemologia” (“Towards a New Epistemology”), van Fraassen faz referência direta ao artigo de 1984, “Belief and the Will”, o qual foi mencionado anteriormente. Aqui (no livro de 1989), ele aborda o seu próprio voluntarismo epistêmico, usando o lema “A racionalidade nada mais é do que irracionalidade com rédeas”. A ideia é explicada, tomando como referência uma distinção entre os conceitos prussiano e inglês de lei, atribuída ao juiz da Suprema Corte (Americana), Oliver Wendell Holmes: na lei prussiana, tudo aquilo que não é expressamente permitido é proibido; já na lei inglesa, tudo aquilo que não é expressamente proibido é permitido.

De modo análogo, assinala van Fraassen, podemos distinguir entre uma concepção prussiana e uma inglesa de racionalidade. De acordo com a concepção prussiana, é racional acreditar naquilo que um indivíduo é racionalmente forçado a acreditar; de acordo com a concepção inglesa, aquilo em que é racional acreditar inclui tudo aquilo que um indivíduo não é racionalmente forçado a não acreditar. Van Fraassen, evidentemente, opta pela perspectiva inglesa. Isso significa que existe margem considerável para uma intervenção da vontade, quando se trata de escolher modelos teóricos. Tais escolhas não são determinadas apenas pelo conjunto de evidências empíricas, mais a lógica.

Segundo van Fraassen, escolher um modelo pressupõe assunções substanciais: uma seleção implícita de certos parâmetros como sendo os únicos relevantes e uma assunção tácita de estrutura, no espaço paramétrico. Se não tivermos isso presente, argumenta ele,

[...] paradoxos nos chamam de volta à razão – respeitar simetrias em um modelo do problema *leva à* quebra de simetrias em um outro modelo. Tão logo damos o primeiro passo, as simetrias já nos levam em uma poderosa corrente, mas a natureza poderia muito bem ter exigido de nós um primeiro passo diferente, ou a imersão em uma outra corrente.

Os fatos são ambíguos. É inútil desejar presciência: qual definição dos fatos atuais será justificada pelos fatos futuros? Por outro lado, nossos modelos dos fatos não são tão ambíguos; é melhor que não o sejam. Escolher é portanto um risco. Eliminar o risco significa deixar de teorizar completamente. Essa é uma das lições desses paradoxos. (VAN FRAASSEN, 1989, p. 317).

O título da seção onde se dá essa discussão reflete o caráter existencial da escolha de modelos; chama-se “A Ética da Ambiguidade” (“The Ethics of Ambiguity”), uma referência direta ao famoso livro de Simone de Beauvoir sobre a ética existencial.

4 O EMPIRISMO COMO “STANCE”

The Empirical Stance foi publicado em 2002. No livro, van Fraassen repudia suas afirmações anteriores, segundo as quais os empiristas defenderiam que a experiência é a nossa fonte única e exclusiva de informação sobre o mundo. Aliás, até expressa surpresa por ter escrito uma coisa dessas e por ter tentado desenvolver uma filosofia da ciência empirista, sem ter-se detido seriamente para refletir sobre o que seria o empirismo. Sua nova posição é esta: adotar a *stance* empirista significa exibir certas *atitudes*, que incluem tomar as ciências empíricas como paradigma de racionalidade e recusar pedidos de explicações adicionais (por exemplo, pedidos que levariam à metafísica).

Tratar de *adotar “stances”* e *exibir atitudes* está em sintonia com outras manifestações do voluntarismo epistêmico, as quais foram mencionadas anteriormente. E quando a discussão se volta para as revoluções científicas, o voluntarismo apresenta um sabor explicitamente sartriano – especialmente (conforme veremos a seguir) na explicação das condições que tornam possível uma mudança de paradigma. As revoluções científicas põem um tipo especial de dilema: “É apropriado chamar uma mudança de perspectiva de radical ou de revolucionária apenas se a perspectiva posterior parece absurda a partir daquela anterior. Assim, por que não enxergamos aquelas mudanças como simplesmente irracionais?” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 111). Com que fundamento tomamos a decisão de adotar (escolher, comprometer-nos com) uma visão de mundo que, de nosso ponto de vista atual, parece absurda?

Há aqui uma importante assimetria temporal. Podemos julgar razoáveis a perspectiva anterior e seu sucesso do ponto de vista da perspectiva sucessiva (pós-revolucionária), mas essa segunda é ininteligível, quando analisada a

partir da visão de mundo originária. Assim, a pergunta, desconcertante, é como consegue uma comunidade racional (ou um indivíduo racional) passar de uma perspectiva a outra. Antigamente, ressalta van Fraassen, o empirismo tinha uma resposta simples e direta para tal questão. A experiência fornecia uma base sólida e independente de teorias que poderia servir para mostrar que a teoria anterior estava simplesmente errada. Tanto a teoria mais antiga quanto sua concorrente mais recente poderiam ser julgadas, tendo como referência o mesmo conjunto de evidências independentes de teorias. Desse modo, a visão posterior não resultava “ininteligível”, quando analisada a partir do ponto de vista da perspectiva anterior. Van Fraassen, porém, lembra que foi justamente sobre essa suposição de uma base granítica para o conhecimento que a versão anterior de empirismo naufragou.

A essa altura, a ideia de que a racionalidade seja simplesmente irracionalidade repressa volta a entrar em cena, ao fornecer um ponto de apoio para que possamos continuar a nos enxergar como seres racionais, durante todo o processo revolucionário de troca de teoria. “Mudanças de ponto de vista não são racionais porque são racionalmente forçadas; elas são racionais exatamente se são racionalmente permitidas, se não ultrapassam os limites da razão.” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 92). Note-se, todavia, que o voluntarismo epistêmico por si só não é suficiente para lidar com o problema da inteligibilidade em perspectiva do novo. “Como é que podemos entender e considerar como um rival efetivo algo que sob a ótica atual nos parece absurdo?” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 93).

A resposta de van Fraassen é que a revolucionária troca de teoria deve ser explicada, pelo menos em parte, por uma mudança de valores, que “[...] podemos entender somente sob o impulso da emoção, não como decisão factual ou teórica.” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 143). Ele se dirige à teoria das emoções de Sartre, para explicar de que modo uma rival que, sob a ótica presente, parece inteligível pode se transformar em uma opção genuína. De acordo com Sartre, ele afirma, “[...] o fator central na emoção é representado por um certo tipo de mudança de ponto de vista que transforma nosso estado subjetivo. Isso fornece à emoção uma função cognitiva e volitiva bem definida.” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 104).

The Empirical Stance baseia-se, em grande medida, nas *Terry Lectures* de van Fraassen. Essa série de conferências trata com frequência da relação entre ciência e religião; vale notar que a última tem o título “O Que É A Ciência - e O Que Significa Ser Secular?” A conclusão dele é a de que a distinção

entre o laico e o religioso reside na orientação e na atitude, “[...] em como encaramos o mundo e nos relacionamos com nossa própria experiência” (VAN FRAASSEN, 2002, p. 194), mais do que em teorias ou crenças acerca do mundo. Van Fraassen reafirma que vê as ciências empíricas como paradigma de racionalidade e enfatiza que modos de pesquisa que tendem à objetificação são essenciais para o sucesso da ciência moderna.

Mas, ao mesmo tempo, acredita que tais modos de pesquisa são inapropriados e inadequados, quando nos confrontamos com os outros, sejam eles humanos, sejam divinos. Adotar uma *stance* (objetificante) para nosso trabalho científico e uma *stance diferente* para nos confrontarmos com indivíduos não é inconsistente. Os metafísicos materialistas estão errados, afirma van Fraassen, em pensar que a relação entre ciência e secularismo seja de implicação lógica. Para poder defender que existe uma relação desse tipo, é necessário assumir que Deus e os outros indivíduos são mais bem estudados como “objetos científicos” – a própria suposição que se esforçam para rejeitar.

5 O EMPIRISMO ESTRUTURAL

O empirismo estrutural é desenvolvido no livro que van Fraassen publicou em 2008, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. É oportuno que o leitor atente para o fato de que, embora o empirismo estrutural combine muito bem com o empirismo construtivo, ele não depende desse último; e van Fraassen espera que os empiristas de espécies variadas achem o empirismo estrutural atrativo. Representa sua resposta antirrealista ao realismo estrutural.

Os realistas estruturais admitem que o realismo tradicional acerca das entidades teóricas não é defensável; termos teóricos que, sob a ótica presente, parecem ter um referente real (ainda que inobservável) poderiam ficar desprovidos de referente, depois da próxima revolução científica. Eles defendem, em alternativa, que o constante sucesso da ciência se explica pelo fato de teorias sucessivas preservarem boa parte da *estrutura* das teorias anteriores. Isso está refletido na relação que podemos retrospectivamente identificar entre as fórmulas matemáticas de teorias antecessoras e sucessoras. As estruturas matemáticas que são preservadas através de sucessivas revoluções científicas são aquelas que espelham a estrutura da realidade.

Essa, evidentemente, não é uma posição que van Fraassen pode aceitar. Ele frisa que a alternativa que propõe, o empirismo estrutural, *não é uma*

visão acerca da natureza, mas uma visão acerca da ciência. O “estrutural” de “empirismo estrutural” não faz referência à estrutura do mundo subjacente, mas apenas, sublinha van Fraassen, ao fato de toda representação científica ser, em seu íntimo, matemática (VAN FRAASSEN, 2008, p. 238-239). E o lema “tudo que conhecemos é estrutura” significa apenas isso: a ciência representa os fenômenos empíricos como encaixáveis em certas estruturas abstratas (a saber, modelos teóricos), e tais estruturas podem ser descritas somente até o ponto de um isomorfismo estrutural.

Essa posição é extremamente austera e poderia não estar claro de que maneira essas estruturas matemáticas conseguem conectar-se, de modo adequado, aos fenômenos que deveriam representar. O que converte um objeto puramente matemático em uma *representação* de relações específicas entre fenômenos? O “estruturalismo extremo” de Bertrand Russell sofreu um ataque devastador, em 1928, por obra de M. H. A. Newman, o qual mostrou que, se dois conjuntos apresentam igual cardinalidade, então, a correspondência um a um entre eles pode ser utilizada para selecionar, em um conjunto, uma cópia de *qualquer* estrutura relacional no outro. Weyl tinha escrito, em 1934, que a ideia de isomorfismo “[...] indica a consciência da barreira intransponível” do conhecimento científico (VAN FRAASSEN, 2008, p. 19). E, obviamente, o programa das definições coordenativas de Reichenbach, como um instrumento que permitiria conectar o mundo às suas representações teóricas, tinha fracassado. Essa “perda de realidade” é um espectro que assombra boa parte do livro. Como podemos então estabelecer uma conexão entre os fenômenos (ou seja, a realidade) e as estruturas matemáticas que utilizamos como modelos teóricos?

Van Fraassen introduz duas distinções que são importantes para entender tanto essa questão quanto a resposta. A primeira é uma distinção entre os “fenômenos” e as “aparências”. Anteriormente, os dois termos tinham sido usados de forma quase intercambiável. Agora, entretanto, definições estipulativas são introduzidas para realizar uma importante diferenciação entre os dois. *Fenômenos* são entidades observáveis: objetos, eventos e processos. *Aparências* são os conteúdos da observação ou resultados de medições. Assim, os fenômenos apresentam algum tipo de realidade, enquanto as aparências são *representações* desses fenômenos.

Isso nos leva à segunda distinção crucial. As aparências são representações *perspécticas* (ou seja, retratos) de fenômenos. Elas não nos dizem como os fenômenos são, mas apenas como *aparecem* em uma dada

medição ou mecanismo de observação. Esse, evidentemente, é um ponto particularmente pertinente, no caso de medições quânticas, o que influencia grande parte do argumento, aqui como alhures, mas é generalizado para cobrir todas as aparências. Com efeito, questões de perspectiva permeiam *Scientific Representation*. Todas as imagens são perspécticas, de acordo com van Fraassen, mas nem todas as representações são imagens. Esse é um ponto de importância crucial, pois nele se apoia a sua distinção entre a visão da ciência “de dentro” e a visão “de cima”. Nós adotamos perspectivas, quando desenvolvemos e utilizamos teorias no interior de um determinado contexto histórico, mas a “versão oficial” das teorias científicas em geral, ou seja, a visão “de cima”, é desprovida de perspectiva.

Para van Fraassen, questões de perspectiva têm mais a ver com considerações de tipo *pragmático* do que representar uma característica própria da ciência. Aqui, como em outras partes, parece-nos possível enxergar traços de sua descendência do empirismo lógico. Assim como se considerou que o “contexto da descoberta” e os fatores que o influenciavam não faziam propriamente parte da ciência, do mesmo modo, os elementos históricos e pragmáticos desaparecem da “versão oficial” da ciência de van Fraassen. Ele sugere, todavia, que a visão “de dentro” e a visão “de cima” sejam reunidas em uma única visão sinóptica, ao mesmo tempo que é negado que tanto a visão de cima quanto aquela sinóptica pressuponham uma “visão com os olhos de Deus”.

Munidos dessas duas distinções, fenômenos/aparências e representações perspécticas/ representações desprovidas de perspectiva, podemos voltar à questão de como fazer para estabelecer uma ligação entre os fenômenos (a saber, entidades observáveis, processos e eventos) e as estruturas matemáticas que utilizamos como seus modelos teóricos.

As aparências dos fenômenos (isto é, os resultados de medições) são conjuntos de dados matemáticos refinados em modelos de dados, os quais são em seguida idealizados, até se tornarem modelos de superfície. O objetivo é encaixar tais modelos de superfície em modelos da teoria de interesse. Os fenômenos em si não podem ser incluídos em modelos teóricos, pois eles, afinal, não são objetos matemáticos. Apenas as *representações perspécticas* dos fenômenos, as quais resultam de tipos específicos de medições que escolhemos levar a cabo, são candidatas à incorporação. A relação entre as aparências e os modelos teóricos nos quais elas são incluídas parece explícita; trata-se de uma relação matemática. Mas qual é a relação entre os *fenômenos* e essas

representações matemáticas? Esse é um assunto de grande importância, pois van Fraassen continua definindo a adequação empírica em termos de “salvar os fenômenos” – e não salvar as aparências. Como podemos estabelecer a conexão apropriada entre o mundo físico e nossos modelos teóricos?

A resposta curta é que “[...] a construção de um modelo de dados constitui precisamente a descrição seletiva e pertinente dos fenômenos, *pelo usuário da teoria*, necessária para poder representar os fenômenos.” (VAN FRAASSEN, 2008, p. 253). A resposta mais completa depende do estabelecimento de uma tautologia pragmática, nos moldes do Paradoxo de Moore: uma afirmação que seja logicamente contingente, mas inegável. Moore, como bem se sabe, defendeu que um indivíduo não pode afirmar, de modo consistente, “*p*, porém eu não acredito que *p*”. A suposta contradição é descrita como sendo pragmática, em vez de lógica, pois é dita depender do ato de afirmação em primeira pessoa.

Van Fraassen constrói sua própria tautologia pragmática, para fins de neutralizar a objeção segundo a qual, de acordo com seu novo relato, a adequação empírica não seria mais adequação aos fenômenos, mas apenas adequação às aparências (ou seja, adequação aos fenômenos *assim como eles são representados* em nossos modelos matemáticos). Se a adequação empírica é assim definida como uma mera relação entre dois modelos matemáticos, então, parece mesmo que perdemos o contato com a realidade. Van Fraassen tenta reestabelecer a conexão, recorrendo a um tipo de indexicalidade.

O argumento seria:

Para nós as afirmações

(A) que a teoria é adequada aos fenômenos e a afirmação

(B) que é adequada aos fenômenos tal como representados, ou seja, como representados por nós, são de fato a mesma coisa.

Que (A) e (B) sejam a mesma coisa é para nós uma tautologia pragmática.
(VAN FRAASSEN, 2008, p. 259).

De acordo com van Fraassen, afirmar “(B), mas não (A)”, nesse contexto (isto é, afirmar que a teoria é adequada às aparências, mas não aos fenômenos), seria o mesmo que dizer “*p*, porém eu não acredito que *p*”. A analogia com o Paradoxo de Moore deve ser levada a sério, e a dependência do ato de afirmação em primeira pessoa é crucial. Ela representa um tipo de *indexicalidade*, a

qual aqui é caracterizada como uma consideração de cunho pragmático. Van Fraassen associa isso à metáfora do mapa, que tem utilizado nas últimas duas décadas: “Afirmar que um certo diagrama representa os fenômenos que estou observando e medindo equivale a afirmar que um determinado ponto em um mapa corresponde ao local *onde me encontro*.” (VAN FRAASSEN, 2008, p. 257). Muito está em jogo aqui. Se as afirmações de indexicalidade não funcionassem (e não está totalmente claro que funcionem), o estruturalismo empirista perderia efetivamente seu gancho com a realidade.

Foi sugerido anteriormente que a austeridade da filosofia da ciência antirrealista de van Fraassen e a sua minimização do risco epistêmico podem ser vistas como aliadas de seu voluntarismo epistêmico, no sentido de que uma deixa ampla liberdade de ação para ao outro. Embora o voluntarismo epistêmico não desempenhe um papel especialmente relevante, em *Scientific Representation*, um esforço significativo é dedicado à defesa da austeridade, particularmente na última parte do livro, intitulada “Aparência e Realidade” (“Appearance and Reality”). Há nela um ataque a vários critérios de completude que têm sido influentes, durante diferentes períodos da história da ciência – critérios que vão além da adequação empírica, para satisfazer nosso desejo de explicação, inteligibilidade e unidade.

De acordo com van Fraassen, o progresso da ciência levou a revisões sucessivas de tais critérios. O requisito aristotélico de explicações *necessárias* deu lugar, no século XVII, a um pedido de explicações *determinísticas*. Por sua vez, tal critério teve problemas com a mecânica quântica e, para acomodar o indeterminismo ao mesmo tempo que tentava manter alguma regra, Reichenbach introduziu o Princípio de Causa Comum. O critério de completude presente, que van Fraassen chama de Critério da Aparência da Realidade (*Appearance from Reality Criterion*), constitui uma resposta ao reconhecimento de que a mecânica quântica viola as desigualdades de Bell, forçando-nos assim a desistir de qualquer tipo de princípio de causa comum. O novo critério exige da ciência que ela demonstre “[...] que, e de que modo, essas aparências são *produzidas como sendo uma parte legítima da realidade representada*.” (VAN FRAASSEN, 2008, p. 281). Entretanto, acrescenta van Fraassen, o desenvolvimento de Copenhague da mecânica quântica constitui uma clara rejeição dessa demanda; e assim, mais uma vez, o progresso da ciência exige que desistamos até mesmo de um critério de completude enfraquecido.

É oportuno salientar, mais uma vez, que o empirismo construtivo e o estruturalismo empirista são posições distintas. O ponto aqui é apenas que a

recusa de van Fraassen de qualquer pedido de explicação que faça referência a uma realidade subjacente está no cerne das duas. Em nenhum dos dois casos se segue automaticamente que nós somos *irracionais*, se optarmos por adotar crenças que vão além daquelas que a ciência exige. Se tais crenças não são proibidas (por considerações de consistência lógica ou de adequação empírica, por exemplo), então são permitidas. Van Fraassen se mantém claramente “inglês” aqui, em nítido contraste com o aspecto muito “prussiano” do caráter de sua definição do objetivo da ciência, em termos de adequação empírica *apenas*, que limita o comprometimento ao essencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se William James aparece como um dos heróis de van Fraassen, em discussões a respeito do voluntarismo epistêmico, William Kingdon Clifford interpreta o papel de vilão e de contraponto. Em seu artigo de 1877, “The Ethics of Belief”, Clifford notoriamente afirmou que [...] “está errado sempre, em qualquer lugar e para qualquer um, acreditar em algo com base em evidência insuficiente.” (CLIFFORD, 1877, p. 77). É esse o artigo que foi alvo de ataque por William James, em “The Will to Believe”. No presente contexto, vale provavelmente a pena notar que, se a epistemologia voluntarista de van Fraassen é, sob muitos aspectos, existencialista jamesiana, sua filosofia da ciência lembra mais Clifford. Sua definição do objetivo da ciência como sendo (apenas) a adequação empírica implica que, *na ciência*, não pode haver justificação suficiente –nunca, em nenhum lugar, para ninguém – que permita acreditar que nossas teorias são verdadeiras.

A permissividade jamesiana da epistemologia de van Fraassen e a austeridade à la Clifford de sua filosofia da ciência caminham de mãos dadas. James afirmou que, quando os dois propósitos, acreditar na verdade e evitar o erro, nos puxam para direções distintas, a escolha de evitar o erro é tanto uma questão de decisão passional quanto a escolha de buscar a verdade para além da evidência. Embora van Fraassen forneça muitos argumentos extremamente inteligentes em favor de sua filosofia da ciência, a escolha de definir o objetivo da ciência como sendo (apenas) a adequação empírica *poderia* também ser vista como uma escolha passional, a qual deixa ampla margem para a ação da vontade em *outras* atividades racionais.

LEITURAS ADICIONAIS

A literatura que inclui análises dos argumentos de van Fraassen e respostas aos mesmos é vasta. Algumas amostras de recursos úteis poderiam ser as seguintes:

- O artigo “Constructive Empiricism”, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, escrito por Bradley Monton e Chad Mohler. Esse é um excelente texto com o qual começar, para argumentos e objeções *standard*.
- *Images of Science*, editado por Paul Churchland e Clifford Hooker. O subtítulo desse volume é “Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen”. Os dez ensaios são de autores de destaque, na filosofia da ciência, e oferecem um bom panorama das primeiras respostas a *The Scientific Image*.
- *Images of Empiricism*, editado por Bradley Monton. O subtítulo é “Essays on Science and Stances, with a Reply from Bas C. van Fraassen”. Aqui, também, os ensaios são de autores de destaque na área. A gama de assuntos é ampla e a discussão não está limitada a *The Empirical Stance*.

BREVE BIOGRAFIA

Kathleen Okruhlik trabalhou como filósofa da ciência em *The University of Western Ontario*, por mais de 30 anos. Graduiu-se em Filosofia na *Marquette University*. Mestrado e Doutorado em História e Filosofia da Ciência foram obtidos na *University of Pittsburgh*. Seus interesses residem na filosofia da ciência feminista e em abordagens mais “tradicionais”. O primeiro livro de filosofia da ciência que leu, quando era graduanda, foi a obra de van Fraassen de 1970, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, e o primeiro artigo que publicou, depois de um longo período na administração universitária, foi uma nota crítica ao livro de 2008 do mesmo autor, *Scientific Representation*, publicada no *Canadian Journal of Philosophy* (v. 39, p. 671-694). Sua palestra inaugural do HOPOS 2012 também forneceu uma base útil para o presente ensaio. O título da palestra foi: “Irracionalidade Controlada: Antecessores Históricos do Voluntarismo Epistêmico de Bas van Fraassen” (“Historical Antecedents of Bas van Fraassen’s Epistemic Voluntarism”). Recentemente, publicou um artigo intitulado “Science, Sex and Pictures”, o

qual critica alguns aspectos do empirismo de van Fraassen, a partir do ponto de vista da análise feminista da ciência.

Nota

* Correspondência: Philosophy, The University of Western Ontario, London, ON, Canada. Email: okruhlik@uwo.ca

GAVA, A. Bas van Fraassen's Philosophy of Science and His Epistemic Voluntarism. *Trans/ formação*, Marília, v. 44, n. 4, p. 375-398, Out./Dez., 2021.

Abstract: Bas van Fraassen's anti-realist account of science has played a major role in shaping recent philosophy of science. His constructive empiricism, in particular, has been widely discussed and criticized in the journal literature and is a standard topic in philosophy of science course curricula. Other aspects of his empiricism are less well known, including his empiricist account of scientific laws, his relatively recent re-evaluation of what it is to be an empiricist, and his empiricist structuralism. This essay attempts to provide an overview of these diverse aspects of van Fraassen's empiricism and to show how they relate to one another. It also focuses on the nature of van Fraassen's epistemic voluntarism and its relationship to his empiricist philosophy of science.

Keywords: Anti-realism. Constructive empiricism. Empiricist structuralism. Epistemic voluntarism. van Fraassen.

TRABALHOS CITADOS

CHURCHLAND, P. M.; HOOKER, C. A. (ed.). **Images of Science**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

CLIFFORD, W. K. The ethics of belief. In: MADIGAN, T. (ed.). **The ethics of belief and other essays**. Amherst, MA: Prometheus, 1877 [1999]. p. 70–96.

MONTON, B. (ed.). **Images of Empiricism**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MONTON, B.; MOHLER, C. Constructive Empiricism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2012 ed. Ed. Edward. N. Zalta. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2012. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/constructive-empiricism>. Acesso em: 10 jan. 2020.

OKRUHLIK, K. Critical Notice: Bas van Fraassen, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 39, n. 4, p. 671-694, 2009.

OKRUHLIK, K. Science, Sex, and Pictures: Reflections on van Fraassen's Use of Perspectival Representations. *In*: GAO, G.; LIU, C. (ed.). **Scientific Explanation and Methodology of Science**. Singapore: World Scientific, 2014. p. 156-169.

VAN FRAASSEN, B. C. **An Introduction to the Philosophy of Time and Space**. New York: Random House, 1970.

VAN FRAASSEN, B. C. **The Scientific Image**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

VAN FRAASSEN, B. C. Belief and the Will. **The Journal of Philosophy**, v. 81, n. 5, p. 235-256, 1984.

VAN FRAASSEN, B. C. **Laws and Symmetry**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

VAN FRAASSEN, B. C. **Quantum Mechanics: An Empiricist View**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

VAN FRAASSEN, B. C. **The Empirical Stance**. New Haven: Yale University Press, 2002.

VAN FRAASSEN, B. C. **Scientific Representation: Paradoxes of Perspective**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Recebido: 14/5/2020

Accito: 03/8/2020

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>

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 e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem 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(a) 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, seja 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 efetuar 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 e a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- . O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
 - . O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
 - . O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
 - . Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7cFoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadraram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se 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/VF/U31CAKBPKGSAECDCEM/TE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3/T8QH1D3S-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) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

