

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

Revista financiada com recursos CNPq: Chamada CNPq 15/2021 - Programa Editorial -  
Processo:423741/2021-7

APOIO:



TRANS/FORM/AÇÃO  
Revista de Filosofia da UNESP

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

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 45	n. 1	p. 1-268	Jan./Mar..	2022
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

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

**TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**

<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/Transformacao/Historico.php>  
transformacao.marilia@unesp.br

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

**Editor Responsável**

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

**Comissão Executiva**

André Leclerc – Universidade de Brasília (UnB) – Representante externo nacional.  
Diana Inés Pérez – Universidade de Buenos Aires (UBA/Argentina) – Representante externo internacional.  
Irene Borges Duarte – Universidade de Évora (Portugal) – Representante externo internacional.  
Marcos Antonio Alves – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Editor Responsável.  
Maria Eunice Q. Gonzalez – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.  
Paulo Cesar Rodrigues – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.

**Conselho Editorial**

Alain Grosrichard; Filosofia Contemporânea; Université de Genève; Suíça.  
Ana Piedade Armindo Monteiro; Antropologia social e questões de gênero; Universidade Eduardo Mondlane; Moçambique.  
Antônio Carlos dos Santos; Ética e Filosofia Política; Universidade Federal de Sergipe (UFES); SE/Brasil.  
Bertrand Binoche; Filosofia Moderna; Université de Sorbonne-Paris I; França.  
Carla Milani Damião; Estética; Universidade Federal de Goiás (UFG); GO/Brasil.  
Catherine Larrère; Filosofia Política; Université de Sorbonne-Paris I; França.  
Danilo Marcondes de Souza Filho; Filosofia da Linguagem; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ); RJ/Brasil.  
Diana Inés Pérez; Metafísica/Filosofia da mente; Universidade de Buenos Aires; Argentina.  
Ernani Pinheiro Chaves; Filosofia Contemporânea; Universidade Federal do Pará (UFPA); PA/Brasil.  
Ernest Sosa; Epistemologia/Metafísica; Rutgers University; EUA.  
Gregorio Piaia; Filosofia Medieval e Moderna; Università di Padova; Itália.  
Hugh Lacey; Epistemologia; Swarthmore College; EUA.  
Irene Borges Duarte; Fenomenologia; Universidade de Évora; Portugal.  
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Lógica e Epistemologia; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.  
Ivan Domingues; Filosofia no Brasil; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.  
Li Levy; Filosofia Moderna; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG); RS/Brasil.  
Lucas Angioni; Filosofia Antiga; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.  
Márcia das Graças de Souza; Filosofia Moderna; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.  
Maria Isabel M. P. Limong; Filosofia Política; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.  
Mariana Claudia Broens; Filosofia da mente e da ação; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.  
Marilene de Souza Chaui; Filosofias Moderna e Política; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.  
Michael Löwy; Filosofia Política; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; França.  
Oswaldo Giacóia Junior; Filosofia Moderna e Contemporânea; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.  
Rafael Capurro; Filosofia e Ética da Informação; Hochschule der Medien (HdM), Stuttgart; Alemanha.  
Renaud Barbaras; Filosofia Contemporânea; Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne; França.  
Scarlett Zerbetto Marton; Filosofia Contemporânea; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.  
Severino Nogueira; Filosofia Africana; Universidade Pedagógica do Maputo; Moçambique.  
Susan Haack; Epistemologia e Pragmatismo; Universidade de Miami; EUA.  
Susana de Castro Amaral Vieira; Estudos de gênero e Metafísica; Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); RJ/Brasil.  
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Filosofia Moderna; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.  
Virginia de Araujo Figueiredo; Estética; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.  
Willem F. G. Haselager; Ciência Cognitiva; 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 International Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philo-ophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

**Editoração**

Gláucio Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Electronic Library on-line ([www.scielo.br](http://www.scielo.br)).

## SUMÁRIO / CONTENTS

### EDITORIAL / EDITORIAL

#### Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves .....	7
----------------------------	---

### ARTIGOS / ARTICLES

#### O Fascismo Transindividual

Ádamo B. E. da Veiga .....	13
----------------------------	----

Comentário: “O Fascismo Transindividual”

Mariana de Toledo Barbosa .....	39
---------------------------------	----

#### Da síntese de um disparate: Saussure repete Deleuze

André Dias de Andrade .....	45
-----------------------------	----

Comentário: “Da síntese de um disparate: Saussure repete Deleuze”

André Luis La Salvia .....	65
----------------------------	----

#### A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo:

##### Bachelard e Canguilhem

Caio Souto .....	69
------------------	----

Comentário: “A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo:

Bachelard e Canguilhem”: “Zurück zu Dilthey!”

Lucas Alessandro Duarte Amaral .....	87
--------------------------------------	----

#### Meaning and fate of critique in the Ontological Turn

Daniel Pucciarelli .....	95
--------------------------	----

Commentary: “Meaning and fate of critique on the Ontological Turn”

Julian Alexander Brzozowski .....	115
-----------------------------------	-----

#### La interpretación de Tomás de Aquino sobre la “visión escotópica” en Aristóteles

##### (de Anima II 7)

Desiderio Parrilla Martínez .....	119
-----------------------------------	-----

Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en El coraje de la verdad de Foucault	
Juan Horacio de Freitas .....	139
Comentário: “Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en El coraje de la verdad de Foucault”	
Helrison Costa.....	159
Comentário: “Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en El coraje de la verdad de Foucault”: por uma indiferenciação cínica	
Miguel Ângelo Oliveira do Carmo; FREITAS, J. H. ....	165
 Bergson y El acontecimiento: el caso de la democracia	
Miguel Ruiz Stull .....	171
Comentário: “Bergson y El acontecimiento: el caso de la democracia”	
Maria Adriana Camargo Cappello .....	189
 Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas <i>Investigações Filosóficas</i> de Wittgenstein	
Saulo Krieger.....	193
Comentário: “Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas <i>Investigações Filosóficas</i> de Wittgenstein”	
Rogerio Saucedo Corrêa .....	215
Comentário: “Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas <i>Investigações Filosóficas</i> de Wittgenstein”	
Sebastião Alonso Júnior .....	219
 Postcolonial movement and philosophies of difference: a minimal map	
Thiago Mota .....	223

## TRADUÇÃO / TRANSLATION

Sistema do carceramento, economia estatal [system des bedürfnisses. staatsökonomie] nas lições sobre direito natural e ciência do estado em Heidelberg nos anos 1817 - 18 (Conforme o manuscrito de P. Wannemann - §§ 93 - 108) - HEGEL, G. W. F.	
Thiago Ferreira Lion .....	243
 Normas de Submissão e Avaliação .....	265

## APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves<sup>1</sup>

Com alegria, apresentamos o primeiro número do ano de 2022 da *Trans/Form/Ação*. Constituído de nove artigos, quatro são escritos em português, três em espanhol e dois em inglês, além de uma tradução. Os autores brasileiros são oriundos dos estados do Amazonas, Ceará, Goiás, Minas Gerais, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Santa Catarina e São Paulo. Do exterior, contamos com contribuições do Chile, Espanha e Venezuela.

Este fascículo traz ainda sete comentários aos artigos, uma modalidade de textos já com uma história na revista, com bastante aceitação na comunidade acadêmica. 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,

---

<sup>2</sup> Docente no Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil e Líder do Grupo de Estudos em Filosofia da Informação, da Mente e Epistemologia – GEFIME (CNPq/UNESP). Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da UNESP. Pesquisador CNPq/Pq-2.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p7>



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

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.

Conforme lembra Alves (2021, p. 13), “[o]s 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, já que, de uma forma ou de outra, os avaliadores também passam a assinar, indiretamente, a publicação dos artigos.

Este fascículo abre com a publicação de “O fascismo transindividual”, escrito por Ádamo B. E. da Veiga e comentado por Mariana de Toledo Barbosa. Conforme o autor, o artigo versa sobre o problema político-filosófico do *fascismo*. O conceito tem mostrado crescente relevância, no cenário público nacional e mundial, figurando cada vez mais no debate leigo e especializado. O termo *fascismo*, hoje, é amplamente empregado, tanto na qualificação de movimentos políticos de diversos espectros quanto na grande mídia e revistas científicas. Barbosa busca utilizar o conceito de transindividual na compreensão do fascismo, a partir da teorização, ela mesma transindividual, do fenômeno, realizada por Deleuze e Guattari, através da sua compreensão do desejo. O transindividual caracteriza um movimento filosófico de dupla rejeição, em que se nega, simultaneamente, uma abordagem holista e individualista do campo social, procurando pensar o indivíduo e coletivo como coextensivos a um processo genético que produz a ambos, sem primado de um sobre o outro. Tal conceito vem se revelando uma ferramenta analítica de crescente uso e repercussão, no debate acadêmico contemporâneo. Nesse sentido, a utilização do transindividual, enquanto matriz teórica, na compreensão do fenômeno fascista ainda não foi feita de forma esquemática e, desse modo, recorrendo à compreensão transindividual do fascismo de Deleuze e Guattari, o autor pretende contribuir para o alargamento desse horizonte teórico.

O segundo artigo, intitulado “Da síntese de um disparate: Saussure repete Deleuze”, é de autoria de André Dias de Andrade e comentado por

André Luis La Salvia. O autor explicita ter reconstruído a semiologia geral elaborada nos escritos inacabados e indiretos de Saussure, recolocando sua noção de sentido próxima à de Deleuze e explicando-a por meio deste. Ademais, defende que toda teoria baseada na noção de “diferença” precisa dar conta do processo de individuação e, junto disso, através da descrição de dois níveis de diferenciação. Ele mostra que isto é realizado por ambos os autores, para além e mesmo junto de suas divergências. Assim, o artigo recoloca a teoria do valor de Saussure na aurora de uma filosofia da diferença, evidenciando que este inaugura e mesmo “repete” as teses que Deleuze explicitamente defende, nos anos 1960.

Em seguida, apresentamos o artigo de Caio Souto, “A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem”, comentado por Lucas Alessandro Duarte Amaral. Segundo Souto, assim como o neokantismo, a fenomenologia e a filosofia analítica, também a epistemologia histórica francesa teve sua emergência no contexto da crise das ciências, na virada para o século XX. Por seus desdobramentos particulares, as obras de Gaston Bachelard e de Georges Canguilhem romperam, cada uma a seu modo, respectivamente com o neokantismo representado por Brunschvicg (no caso de Bachelard) e por Alain (no caso de Canguilhem). O autor propõe retirar algumas consequências epistemológicas, éticas e políticas dessas duas rupturas, analisando brevemente as particularidades de cada um dos dois casos.

O quarto artigo é escrito em inglês, por Daniel Pucciarelli, e comentado por Julian Alexander Brzozowski. Com o título de “Meaning and fate of critique in the ontological turn”, o objetivo do texto é escrutinar o sentido geral e o destino da categoria de crítica, no interior do pensamento ontológico contemporâneo, particularmente no quadro da assim chamada “virada ontológica” ou “giro especulativo”. Considerando que essas vertentes de pensamento pretendem reabilitar a ontologia em um ambiente filosófico não dogmático, o autor pergunta: em que se converte a crítica, em seu interior? Para tal, o artigo aborda primeiramente a questão de saber o que poderia dar consistência ao conceito de uma tal virada ontológica ora em curso, para então focalizar a relação tensa que vigora, desde Kant, entre crítica e ontologia. Por fim, investiga, a partir sobretudo da obra de Quentin Meillassoux, a possibilidade de se fundar uma ontologia a qual se queira simultaneamente não dogmática e imune à neutralização da ontologia efetivada pela crítica.

“La interpretación de Tomás de Aquino sobre la ‘visión escotópica’ en Aristóteles (*De Anima* ii 7)”, aparece em seguida, escrita em espanhol

por Desiderio Parrilla Martínez. O autor lembra que a “visão da escuridão” desenvolvida por Aristóteles, em *De Anima* II 7, é a primeira formulação sistemática desse fenômeno-chave para as neurociências atuais. Na teoria aristotélica, surge uma aparente contradição entre o “compromisso ontológico” da escuridão como privação e o “realismo gnosiológico” que considera essa mesma escuridão visível. Tomás de Aquino, em sua *Sententia libri De Anima*, propõe uma interpretação que estabelece a relação analógica entre luz e escuridão, por meio da cor. Essa estratégia permite dissolver qualquer contradição e estabelecer uma percepção visual da escuridão em um sentido realista.

Também em espanhol, o sexto artigo é “Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en *el coraje de la verdad* de Foucault”, escrito por Juan Horacio de Freitas e comentado por Helrison Costa e Miguel Ângelo Oliveira do Carmo. Freitas lembra que, em *Le courage de la vérité*, pouco antes da análise da filosofia cínica, faz-se referência a uma série de textos que abordaram, em certa medida, a questão da influência do cinismo helenístico para além das margens da Antiguidade. O único dos textos mencionados que não é alemão e cujo autor é alguém que pertence à cena intelectual de Foucault é *Cynisme et passion*, de André Glucksmann, obra que tem sido ignorada pelas diferentes investigações sobre a filosofia cínica e pelos estudos sobre o “retorno” foucaultiano aos gregos. Freitas busca, além de destacar a originalidade e a relevância da concepção glucksmanniana de cinismo, também mostrar os elementos nos quais se descobre um paralelismo entre essa concepção e o que Foucault sustentou, no último de seus seminários ministrados no Collège.

O sétimo artigo é intitulado “Bergson y el acontecimiento: el caso de la democracia”, escrito por Miguel Ruiz Stull e comentado por Maria Adriana Camargo Cappello. O autor visa a abordar aspectos essenciais do pensamento de Henri Bergson, na dimensão das práticas políticas. Especificamente, concentra-se em uma análise do significado de democracia em *Les deux sources de la morale et de la religion*, nos breves, mas decisivos trechos do texto em que ela é abordada. Sob esse objetivo, frisa Stull, será possível estender uma discussão aprofundada, de natureza ontológica, em torno da performance de uma noção de Acontecimento que pretende servir de reflexão de base em torno do domínio de um conceito do político atribuível a esse filósofo francês.

O penúltimo artigo é “Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein”, escrito por Saulo Krieger e comentado por Rogerio Saucedo Corrêa e Sebastião Alonso Júnior.

O autor traz à luz a convergência entre dois modos divergentes de superação do paradigma por excelência da filosofia moderna, qual seja, o da interioridade do sujeito, como pedra de toque epistemológica. Mais precisamente, Krieger pretende evidenciar o rito de passagem de um filosofar moderno para o contemporâneo, segundo a vertente que se convencionou chamar de “filosofia continental”, a aqui ser visitada com Nietzsche – equacionada a uma hermenêutica –, e a “filosofia analítica” ou “anglo-saxônica”, a aqui ser visitada com o Wittgenstein dos §§ 143 - 178 das *Investigações filosóficas* –, equacionada a uma filosofia da linguagem. Em um e outro caso, cada qual à sua maneira, vai se pôr em questão o que até então se tinha como consciência pensante, transparente a si mesma e com acesso a seus próprios fundamentos e conteúdos (Nietzsche), ou, então, uma interioridade, a qual, por um viés o mais das vezes mentalista, associa significado a entidades ou processos mentais (Wittgenstein). Dessa forma, assinala o autor, sujeito e pensamento, em vez de tomados por núcleos duros, passam a ser desvelados como funções das condições que os suscitam – de sobrevivência, no caso de Nietzsche, de condições práticas, ou seja, do uso, no caso de Wittgenstein.

Por fim, o nono artigo é escrito em inglês e intitulado “Postcolonial movement and philosophies of difference: a minimal map”, de autoria de Thiago Mota. O autor discute a relação entre as filosofias da diferença e o chamado movimento de pensamento pós-colonial. Suas fontes principais são, do lado dos estudos pós-coloniais, Frantz Fanon, Edward Said e Homi Bhabha, e, do lado das filosofias da diferença, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Mota aponta que os autores do movimento pós-colonial são, em grande medida, herdeiros de um pensamento já praticado pelos filósofos da diferença. No entanto, os autores pós-coloniais também reforçam o aparato conceitual das filosofias da diferença com contribuições originais e, sobretudo, uma consideração atenta do problema da diferença colonial, a qual permanece uma grande lacuna para o pensamento crítico. Tendo isso em vista, ressalta o autor, sem pretender abordar, de maneira aprofundada, a singularidade e a complexidade das ideias de cada um dos autores mencionados, traça-se um mapa mínimo dos pontos onde as filosofias da diferença e o pensamento pós-colonial se interceptam. Esse mapa também mostra pontos onde o movimento pós-colonial complementa a perspectiva das filosofias da diferença, abordando justamente um de seus pontos cegos: a questão colonial.

Fechando este primeiro fascículo do volume 45 da revista, publicamos a tradução de “Sistema do carecimento, economia estatal [*System des Bedürfnisses. Staatsökonomie*] nas lições sobre direito natural e ciência do estado em Heidelberg nos anos 1817 - 18 (conforme o manuscrito de P. Wannemann - §§ 93 - 108)”, escrito por G. W. F. Hegel. A apresentação ao texto e a tradução são feitos por Thiago Ferreira Lion.

## REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 9 - 20, 2021.

---

Recebido: 10/12/2021

Accito: 21/12/2021

# O FASCISMO TRANSINDIVIDUAL

Ádamo B. E. da Veiga<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo versa sobre o problema político-filosófico do *fascismo*. O conceito tem mostrado crescente relevância no cenário público nacional e mundial, figurando cada vez mais no debate leigo e especializado. O termo *fascismo*, hoje, é amplamente empregado, tanto na qualificação de movimentos políticos de diversos espectros quanto na grande mídia e revistas científicas. O objetivo deste artigo é utilizar o conceito de transindividual na compreensão do fascismo, a partir da teorização, ela mesma transindividual, do fenômeno, realizada por Deleuze e Guattari, através da sua compreensão do desejo. O transindividual caracteriza um movimento filosófico de dupla rejeição em que se nega, simultaneamente, uma abordagem holista e individualista do campo social, procurando pensar o indivíduo e coletivo como coextensivos a um processo genético que produz a ambos, sem primado de um sobre o outro. Tal conceito vem se revelando uma ferramenta analítica de crescente uso e repercussão, no debate acadêmico contemporâneo. Nesse sentido, a utilização do transindividual, enquanto matriz teórica, na compreensão do fenômeno fascista ainda não foi realizada de forma esquemática e, desse modo, recorrendo à compreensão transindividual do fascismo de Deleuze e Guattari, pretende-se contribuir para o alargamento desse horizonte teórico.

**Palavras-chave:** Deleuze e Guattari. Desejo. Fascismo Transindividual. Filosofia Política Contemporânea.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo se debruça sobre o problema do *fascismo*. Pretendemos analisar esse fenômeno, com base no conceito de *transindividualidade* e das filosofias que se desenvolveram sob o prisma desse conceito. A principal hipótese a ser trabalhada é de que o *fascismo pode ser compreendido como um fenômeno desejante, no nível transindividual*. Na averiguação da pertinência de

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>. E-mail: [adamo.veiga1@hotmail.com](mailto:adamo.veiga1@hotmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p13>



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

tal hipótese, almejamos examinar alguns autores que se debruçaram sobre as interações políticas do transindividual, como Simondon, Étienne Balibar, Jason Read, Vittorio Morfino e, sobretudo, a teorização acerca do fascismo de Deleuze e Guattari. Simondon cunhou o termo e sua formulação conceitual, e Balibar (1993, 2019), Read (2016) e Morfino (2007, 2014) dedicaram livros e artigos sobre o transindividual, desenvolvendo o tema, a partir de Simondon. Quanto a Deleuze e Guattari, objetiva-se demonstrar como se trata, efetivamente, de uma compreensão sociológica pautada no transindividual, capaz de oferecer uma compreensão adequada do fenômeno fascista.

O conceito de *transindividual*, usado pela primeira vez por Gilbert Simondon (2013), tem-se mostrado, de forma crescente, uma ferramenta analítica importante. Seu maior mérito é a dupla rejeição de uma abordagem do social pautada não apenas pelo primado do indivíduo sobre o coletivo, mas também do coletivo sobre o indivíduo e, por consequência, das dificuldades que essa dualidade enseja (BALIBAR, 1993; READ, 2016; MORFINO, 2014). O transindividual aporta um outro nível de análise, que não prima nem por um polo, nem por outro.

A pertinência do problema do fascismo, capaz de justificar a aplicação deste referencial teórico a esse tema complexo, é a sua crescente figuração no debate público. Fala-se, hoje, cada vez mais acerca do fascismo, tanto na grande mídia quanto em revistas especializadas. Nesse sentido, ambos os espectros políticos e ideológicos utilizam o termo *fascista*, a fim de desqualificar seus adversários. Mais ainda, o termo *antifascista* é amplamente empregado por diversos movimentos sociais, em sua oposição aberta à ascensão de políticas antidemocráticas.

Para além da dimensão acusatória, o problema da ascensão de movimentos antidemocráticos, movimentos fascistas dentre eles, no Ocidente, é real e tem sido objeto de diversas reflexões filosófico-políticas, de Wendy Brown (2019) a Maurizio Lazzarato (2019). Trata-se, então, de um fenômeno que requer uma análise técnica e uma elaboração filosófica rigorosa, a qual, dadas as dificuldades próprias desse fenômeno multifacetado, ainda não foram completamente realizadas, principalmente no que diz respeito às supostas manifestações contemporâneas do fascismo. A sua presença no debate público, junto do crescimento de movimentos antidemocráticos, desse modo, justifica a sua investigação conceitual e filosófica, visando a uma chave de inteligibilidade consistente e afinada com reflexões político-filosóficas contemporâneas, tais como as filosofias do transindividual.

O que pretendemos defender é o potencial de inteligibilidade trazido por um conceito transindividual de fascismo. Uma questão central, apta a uma análise transindividual, é a da entrega das massas a um projeto extremo que vai contra seus próprios interesses racionais. O irracionalismo do fascismo, o seu caráter primariamente afetivo e inconsciente, como já sublinhado por Adorno (2007, 2019), Umberto Eco (2018) e Hanna Arendt (1962), entre outros<sup>2</sup>, consiste em um elemento passível de compreensão, em função do conceito de transindividual, uma vez que essa abordagem não se dá a partir do indivíduo constituído, com suas representações, interesses e identidades, mas em um nível ontologicamente anterior, identificado à afetividade (MASSUMI, 2002; LORDON, 2014; BALIBAR, 1993, 2018; READ, 2016) ou, mais propriamente, no nível do desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Nesse ponto, o conceito de fascismo desenvolvido por Deleuze e Guattari mostra-se central. Apesar do amplo escopo da sua obra, a questão da servidão das massas é uma preocupação nuclear. Tanto no *Anti-Édipo* (2010) quanto em trabalhos posteriores, trata-se de explicar como as massas *desejaram* o fascismo, através de que mecanismos essa “perversão do desejo gregário” foi possível, como puderam os homens sacrificar suas próprias vidas em nome da servidão mais destrutiva (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 47).<sup>A</sup> partir da convergência de diversos referenciais conceituais e teóricos, os autores desenvolvem um conceito de fascismo plenamente transindividual, oferecendo, dessa forma, a conceptualização adequada para o desenvolvimento do nosso argumento.

A abordagem teórica tradicional acerca do fascismo padece de dificuldades explicativas decorrentes da cisão entre indivíduo e coletivo. Primeiramente, a abordagem liberal e neoliberal, com sua ontologia individualista, dificilmente consegue explicar como indivíduos constituídos, autônomos e racionais, puderam e poderão incorrer em tamanho desvio irracionalista. Por exemplo, Anthony Downs (1957) transpõe o *homo economicus* para a escolha política, concebendo o processo eleitoral em democracias liberais, amparado no princípio de maximização da utilidade; ao passo que John Rawls (2008), um dos maiores intelectuais liberais contemporâneos, estabelece sua teoria da justiça com base em sujeitos autônomos e racionais. Em ambos, temos a suposição da racionalidade e autonomia do indivíduo como base da reflexão teórica.

Nesse aspecto, como explicar a escolha pelo fascismo, a escolha pela simples destruição e pela própria anulação da capacidade de escolher?

<sup>2</sup> Paxton (2004, p. 226) oferece uma bibliografia ampla sobre esse aspecto.

O problema da servidão dificilmente pode ser respondido por esse modelo de ininteligibilidade política. O neoliberalismo e o liberalismo clássico padecem do que Lordon (2014) denomina “metafísica subjetivista”. Trata-se precisamente do primado do indivíduo autônomo e racional como constitutivo do coletivo, o que torna o problema da servidão irrestrita, da entrega irracional das massas a um projeto de supressão das suas próprias liberdades, dificilmente explicável (LORDON, 2014, p. 15). Supondo-se o indivíduo imediatamente constituído, racional e livre por princípio, enquanto ente deliberativo autônomo, o irracionalismo característico do fascismo torna-se incompreensível.

No sentido oposto, temos a teorização marxista do fascismo. Como nota Griffin – que não se considera, de modo algum, um marxista – esta concepção, durante a maior parte do século XX, foi a mais consistente em termos teóricos (GRIFFIN, 2018). As diferentes posições e análises marxistas orbitaram ao redor do consenso estabelecido na Segunda Internacional, segundo o qual o fascismo seria um movimento de contrarrevolução burguesa resultante da iminência da revolução proletária. Tratar-se-ia de um momento determinado da luta de classes, no qual as contradições da sociedade capitalista levariam a burguesia a constituir e/ou apoiar um movimento de massas contrarrevolucionário, a fim de prevenir a sua queda iminente (GRIFFIN, 2008, p. 48; 2018, p. 12). Leon Trotsky (2019, p. 64), com efeito, mobiliza essa precisa tese em seus textos sobre o tema, já na década de 1930. Atualmente, essa concepção ainda se mostra muito relevante no imaginário político e os movimentos antifascistas ao redor do mundo, tal como parte da mídia de esquerda a reproduz (GRIFFIN, 2018).

Primeiramente, a concepção do fascismo como uma intentona contrarrevolucionária, hoje, na ausência de qualquer revolução proletária iminente, dificilmente permitiria explicar a ascensão de movimentos antidemocráticos de cunho fascista. Na atualidade, não temos propriamente nenhuma revolução iminente e a própria gramática da revolução proletária não ocupa mais, de forma significativa, o imaginário político de esquerda (LAZZARATO, 2019). Logo, a ascensão de políticas antidemocráticas analisadas por Brown (2019), e no seu seio, de movimentos fascistas, torna-se de difícil compreensão, a partir dessa concepção teórica. Não haveria, na atualidade, uma revolução proletária iminente, à qual caberia à burguesia se opor, através da produção e manipulação de um movimento fascista de massas.

Em segundo lugar – e de forma ainda mais relevante –, o problema dessa abordagem é o primado do coletivo sobre os indivíduos. Como assinala Lazzarato (2004, p. 26), “[...] nas teorias socialistas, o coletivo possui uma existência separada das singularidades que o produziram.” Nessa leitura, as relações de produção e a luta de classes, sempre coletivas, seriam as responsáveis pela individuação das subjetividades particulares, dos movimentos políticos e do regime jurídico. Apesar de Balibar (2019) e Read (2016) argumentarem, de maneira convincente, que podemos tomar Marx como um pensador do transindividual *avant la lettre*, a crítica de Lazzarato é válida conforme incide sobre determinada leitura específica do marxismo, como a que foi mobilizada tradicionalmente na explicação do fascismo. O fascismo, nessa leitura marxista específica, seria nada mais que um expediente da classe dominante, criado a fim de impedir que tensões pré-revolucionárias, prestes a explodir, por serem determinadas pela contradição do modo de produção capitalista, efetivamente explodam na forma de uma revolução proletária. O fascismo seria, assim, uma determinação unilateral de um movimento coletivo – a luta de classes – na constituição dos indivíduos singulares, em sua adesão ao fascismo.

A principal insuficiência desse modelo na compreensão do fascismo é sua dificuldade em explicar a adesão massiva da população a um projeto de poder que vai contra seus próprios interesses. De fato, a tese marxista da Segunda Internacional explica as razões pelas quais elementos da classe dominante se aliam e apoiam os movimentos fascistas, mas não explica adequadamente a sua gênese própria, enquanto movimento de massas. O conceito de “ideologia”, muitas vezes, é mobilizado como aquilo que explicaria essa adesão apoteótica. No entanto, diversos filósofos políticos contemporâneos, como Deleuze e Guattari (2011, p. 143 - 144) e Foucault (2011, p. 7 - 8), rejeitam o conceito de “ideologia” como sendo insuficiente. A crítica, *grosso modo*, incide sobre a concepção da ideologia como sendo um embuste ou engodo utilizado por uma classe para dominar outra. O problema não está, propriamente, na verdade ou falsidade dos discursos ditos ideológicos, contudo, no fato de que afirmar que determinado discurso é ideológico não explica nada. Antes do que a simples afirmação de que as massas toleram opressões variadas sob os efeitos inebriantes de determinada ideologia, trata-se de se perguntar como, efetivamente, sob que circunstâncias, tais discursos e representações obtêm sua eficácia nos processos de sujeição.

Nesse sentido, a abordagem transindividual tem precisamente a vantagem de explicar em que sentido essa adesão se dá para além da “ideologia”

compreendida como simples engodo, mentira e manipulação de uma classe sobre a outra. Como veremos melhor, trata-se de um movimento constitutivo, um modo de subjetivação<sup>3</sup>, e não apenas de um desvio imaginário dos sujeitos, os quais estabeleceriam uma relação falsa com a sua posição na luta de classes.

Uma abordagem transindividual, em oposição, tanto a essa leitura marxista quanto à leitura liberal, supõe o indivíduo e o coletivo como um *feito* de um processo genético que situa lado a lado, de forma coextensiva, o coletivo, o social, o individual e o político. É a partir desse processo que, mediante determinadas circunstâncias, temos a emergência do fascismo, enquanto regime, quer de individuação pessoal, quer de individuação coletiva. O conceito de fascismo transindividual de Deleuze e Guattari – afinado, simultaneamente, com a crítica do holismo marxista, do individualismo neoliberal e do conceito de ideologia – desse modo, como pretendemos desenvolver mais à frente, oferece um referencial teórico muito mais adequado para a compreensão do fenômeno.

## 1 O CONCEITO DE TRANSINDIVIDUAL

Jason Read (2019, p. 58) define o transindividual como “[...] um modo de se endereçar a mútua constituição do individual e do coletivo”, cuja vantagem é “[...] evitar, assim, conceber a individualidade e a coletividade como um jogo de soma zero no qual a individualidade é desenvolvida através da refutação da coletividade e a coletividade através da supressão da individualidade.” Vittorio Morfino (2007, p. 7), por sua vez, define o transindividual como a “[...] trama de relações que atravessa e constitui os indivíduos e a sociedade, interditando metodologicamente a substancialização daqueles ou desta.” Podemos ver, assim, como o conceito de transindividual procura pensar tanto o coletivo, quanto o indivíduo, a partir de um *processo* de gênese coextensiva. Todo indivíduo – e o coletivo sendo nada mais que um indivíduo de ordem mais vasta – é o resultado de um processo constitutivo de individuação. A oposição, dessa forma, entre um e outro, a substancialização de um ou outro, mascararia a real dinâmica de mútua gênese, sem precedência de nenhum dos dois polos.

---

<sup>3</sup> Apesar de, no caso do fascismo, o processo de subjetivação ser essencialmente ligado à servidão, há outros modos de subjetivação que figuram como resistência política, a exemplo da *amizade*, conforme analisados por Rebelo e Naldinho, a partir de Foucault e de Deleuze (CARDOSO; NALDINHO, 2009).

A primeira formulação do transindividual, nesses termos, é a elaborada por Gilbert Simondon (2013). O filósofo concebe o transindividual com base em sua *ontologia da relação*. A ontologia da relação de Simondon é concebida a partir da sua crítica à concepção clássica da individuação. Simondon argumenta que a individuação sempre foi pensada em função do indivíduo já constituído: não se concebeu, tradicionalmente, a individuação em ato, em sua processualidade imanente, mas amparada em algum princípio abstraído dos indivíduos constituídos. Na tradição filosófica, teríamos sempre a compreensão da individuação a partir da eleição de determinado princípio tomado à imagem e semelhança do indivíduo, mascarando a gênese dinâmica da individualidade em prol de uma identidade estável como razão do processo. Teríamos, assim, um primado dos termos sobre as relações constitutivas desses próprios termos, uma vez que se abstrai do indivíduo (um termo constituído em uma relação qualquer) o princípio abstrato da individuação.<sup>4</sup>

Assim, Simondon (2013, p. 125) procura reverter o primado do indivíduo constituído e conclui que a *relação tem estatuto de ser*, o que significa que os termos postos em relação são *produzidos a partir da relação ela mesma*. A relação, para Simondon é, primariamente, pré-individual: antecede os indivíduos constituídos e suas identidades assinaláveis. Nesse sentido, reporta-se à diferença. Os indivíduos são identidades relativamente estáveis (metaestáveis), ao passo que o pré-individual se diz de uma diferença ontologicamente anterior às identidades variadas.

O exemplo paradigmático trazido por Simondon acerca do processo de individuação é o da formação cristalina. Em uma solução química sobressaturada, temos potenciais disponíveis, uma tensão expressa pela metaestabilidade do sistema fora do estado de equilíbrio. Simondon determina esse estado como “problemático” e o processo de individuação, enquanto a sua resolução.<sup>5</sup> O “problemático” se expressa por essa disponibilidade energética amorfa: a tensão aqui não se diz da oposição entre indivíduos, ao modo de uma tensão dinâmica entre dois veículos em choque, por exemplo, mas de

<sup>4</sup> “A diferença entre o estudo clássico da individuação e o que nós apresentamos é essa: a individuação não será considerada unicamente sob a perspectiva do indivíduo individuado; será captada, ou pelo menos deverá ser captada, antes e durante a gênese do indivíduo separado; a individuação é um acontecimento e uma operação no centro de uma realidade mais rica que o indivíduo que resulta dela.” (SIMONDON, 2013, p. 543).

<sup>5</sup> A utilização do termo *problemático*, em Simondon, remete – ao que nos parece – ao seu estatuto na filosofia de Kant. Para Kant, o problemático é um juízo indeterminado (KANT, 1781/2001, p. 296 A255/B310) e Simondon emprega esse termo precisamente para frisar o caráter indeterminado – e, assim, pré-individual – do estado metaestável em uma solução sobressaturada e alhures.

uma variação energética. A partir de dado momento, no entanto, forma-se, na solução, um *gérmen cristalino*: a primeira molécula a se individuar sob a figura organizada e simétrica de um cristal. Tal movimento expressa a individuação como *solução que pouco a pouco atualiza os potenciais disponíveis até a solução inteira assumir a sua forma*. Tal operação de formação amplificante é o que Simondon chama de *transdução*: individuação em progresso com base em um gérmen, enquanto solução de um estado problemático.

O pré-individual, assim, figura como uma *carga de indeterminação associada, um potencial não efetuado*, a diferença que permanece coextensiva a toda identidade. O transindividual, por sua vez, é o processo de integração, em níveis variados, de indivíduos a partir dessa carga pré-individual que lhes permanece associada. Em função daquilo que difere dentro de cada indivíduo, daquilo que não se identifica a ele em sua identidade particular, temos uma nova gênese que instaura simultaneamente o coletivo, enquanto individuação de ordem mais vasta, e os próprios indivíduos, em sua singularidade pessoal (SIMONDON, 2013, p. 218). Trata-se, assim, no transindividual, de suplantar qualquer oposição de princípio entre sociedade e indivíduo: para além dessa dualidade, temos uma processualidade constitutiva tanto de um polo quanto de outro, sem que esse processo mesmo de constituição estabeleça qualquer forma de cisão ontológica radical entre os dois. O coletivo é produzido pela relação transindividual entre potenciais não efetuados nos indivíduos, ao mesmo tempo que esses mesmos indivíduos são individuados pela trama de relações pré-individuais em sua transdução transindividual.

## 2 O TRANSINDIVIDUAL EM DELEUZE E GUATARI

Encontramos, na obra de Deleuze e Guattari, uma concepção sociopolítica igualmente *transindividual*. Hélio Cardoso (2011, 2018) demonstra como, em Deleuze, temos uma ontologia da relação e podemos ver como na sua obra com Guattari tal dimensão se mantém. Nesse mesmo sentido, a influência de Simondon no pensamento de Deleuze é bastante nítida, como verificamos claramente em *Diferença e Repetição* (2000), assim como em artigo dedicado à filosofia do autor (2019). Em sua obra conjunta com Guattari, tendo em vista a filosofia de Spinoza, Nietzsche, Marx, Simondon e um engajamento crítico com a psicanálise – dentre outras influências –, os autores desenvolvem uma concepção do social que rejeita igualmente o individualismo e o holismo. A sua concepção do social é essencialmente

*transindividual*, mostrando profunda convergência com a conceptualização de Simondon e com as apropriações teóricas recentes do seu pensamento.<sup>6</sup>

Para Deleuze e Guattari (2011, p. 132), o todo social é produzido *ao lado das partes*. Essa tese significa que a produção do todo é feito de um processo genético que constitui, igualmente, as partes. O todo, enquanto configuração social específica, é coextensivo ao sujeito como unidade individualizada. A representação social dominante, assim como o conjunto de relações de produção e o regime político, são produtos do mesmo processo genético que individua os indivíduos singulares. O todo, se produzido ao lado das partes, não totaliza e não unifica (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 62). Essa formulação expressa a concepção de que o processo de individuação não se esgota na constituição de determinada totalidade, mas se mantém ativo, de modo a fazer com que qualquer todo retenha potenciais ainda não efetuados, capazes de fazê-lo mudar em sentidos diversos. O processo de individuação de uma totalidade social determinada não é, segundo Deleuze e Guattari, um processo acabado, dado de uma vez por todas: a formação coletiva, na individuação de um todo, é dinâmica e passível de transformações precisamente em razão da presença do pré-individual. Qualquer formação social é dada por um *processo de individuação*, a partir de uma dimensão desejante transindividual em direção à constituição sempre metaestável de indivíduos singulares e das estruturas coletivas.

Nessa perspectiva, Deleuze e Guattari propõem uma figura abstrata para a compreensão das formações sociais variadas. Essa figura comporta três elementos constituintes principais: o nível molecular da produção desejante, o nível molar das representações e indivíduos, e a linha de fuga, enquanto coeficiente de devir associado a qualquer formação individuada.

## 2.1 PRODUÇÃO DESEJANTE NO NÍVEL MOLECULAR

Na concepção sociopolítica de Deleuze e Guattari, temos no conceito de *produção desejante* o principal elemento capaz de permitir uma interpretação da sua filosofia como transindividual. A produção desejante é um conceito elaborado com base na convergência de elementos da filosofia de

---

<sup>6</sup> Read (2016, p. 121), por exemplo, caracteriza o pensamento político dos autores enquanto essencialmente orientado ao problema do transindividual, ao passo que a filosofia transindividual de Massumi (2002) é claramente inspirada em Deleuze e Guattari.

Spinoza, Nietzsche, Simondon, Marx e Freud.<sup>7</sup> Em primeiro lugar, refere-se ao *conatus* spinozista enquanto potência de agir em suas variações intensivas. Para Spinoza (2009, p. 108), a essência do homem é o desejo, o que significa que há uma anterioridade lógica e ontológica do desejo em relação aos objetos do desejo (LORDON, 2014, p. 14 - 15). A essência humana é, assim, um esforço de perseveração no seu próprio ser, esforço este sujeito às variações de potência que se expressam nos afetos variados, sobretudo tristeza e alegria. A tese spinozista do primado do desejo é retrabalhada por Deleuze e Guattari sob esta ótica: o *conatus* torna-se a produção desejante no nível molecular e, dessa forma, independente dos seus objetos de desejo específicos e dos sujeitos que desejam. Ambos são efeitos desse processo desejante.

A contribuição da psicanálise é central, uma vez que, na obra de Freud, temos uma separação do desejo sexual da reprodução biológica. Esse elemento é relevante, pois acaba por libertar a concepção do desejo de uma subscrição à determinação objetual estrita. No entanto, para os autores, a psicanálise, após liberar o desejo da reprodução orgânica, o aprisiona novamente na triangulação edipiana, o que acaba por comprometer a compreensão acerca do social, na obra freudiana. De fato, na *Psicologia de Massas e análise do Eu* (1990), Freud subordina os investimentos de desejo na dimensão social à prévia mediação parental: o investimento libidinal em lideranças e instituições é derivado das figuras parentais, enquanto investimento primordial na infância. O desejo não seria, dessa maneira, capaz de investir *diretamente* no corpo social, mas precisaria passar antes pela sua triangulação edipiana. Nesse sentido, Deleuze e Guattari argumentam que a psicanálise não teria conseguido alcançar efetivamente a dimensão produtiva do desejo; através de Édipo, teria substituído a produção pela mera representação. Antes de ser produtivo, o inconsciente, na sua feição individual e social, seria pautado pela representação edipiana em diversos níveis: o padrão, o líder, como representantes do pai.

A contraposição a essa tese está no núcleo da crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise. De acordo com os autores (2011, p. 46), o desejo investe *imediatamente* no campo social, sendo produtor das suas configurações variadas: “Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo [...] e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção.” Nesse ponto, há uma nítida influência

<sup>7</sup> Neste ponto, vale notar como esses autores – à exceção de Nietzsche – são analisados como pensadores do transindividual *avant la lettre*, tanto por Balibar (1993, 2018) quanto por Read (2016).

de Reich, que procurou justamente compreender, em *Psicologia das massas do fascismo* (1988), o nível desejante por trás da produção social da sociedade, movimento e Estado fascistas – por mais que Deleuze e Guattari ressaltem que Reich não levou suficientemente longe a sua análise, em termos de desejo.

A partir dessa concepção do desejo, os autores radicalizam a tese althusseriana acerca do papel da superestrutura na reprodução social, como bem argumenta Sibertin-Blanc (2013). Por conseguinte, em termos da sua apropriação do marxismo, um dos pontos mais relevantes no que concerne à teorização política é a *imanência entre superestrutura e infraestrutura*. As relações sociais de produção, que, para o marxismo – como tradicionalmente foi lido – são a razão de toda formação social específica, sua base e fundamento, na abordagem deleuze-guattariana, se veem complementadas analiticamente por uma estrutura relacional do desejo que é coextensiva à configuração das relações sociais de produção: “[...] o desejo faz parte da infraestrutura.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 143). A justificativa proximal para esse movimento é a insuficiência da abordagem meramente econômica na explicação de determinados fenômenos, sobretudo o da *servidão*.

O problema, que se expressa bem pela indagação de Spinoza (2014, p. 46) – como podem os homens lutar pela sua escravidão, como se lutassem pela sua salvação? –, é retomado por Deleuze Guattari, nesse contexto, e aqui Reich também é uma influência importante. Trata-se de se indagar como os grupos e sujeitos vão contra seus próprios interesses, a respeito da razão efetiva pela qual “[...] os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros, mas para si próprios.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 47).

A resposta dos autores é que isso acontece por conta dos investimentos sociais do desejo, no nível inconsciente. Para Deleuze e Guattari, é necessário, por exemplo, um alinhamento em termos de desejo entre o patrão e o operário, para que a obediência na relação trabalhista tenha lugar. Antes de um cálculo racional pautado pelos interesses – reportado ao pré-consciente –, temos uma dinâmica inconsciente (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 143). Mesmo a coerção física ou econômica, como assinala Lordon (2014), passa pelo desejo: a ameaça produz, enquanto afecção, o desejo de servir, de obedecer, e, se não produzisse esse alinhamento do desejo, não teria eficácia. Se a ameaça de morte, em caso de desobediência, não me produz o desejo de obediência – sob a forma da vontade de não morrer – ela simplesmente não

funciona.<sup>8</sup> É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam que o desejo é parte da infraestrutura. Determinada configuração social é, assim, produção do desejo que a produz tanto no seu regime de produção material quanto no conjunto de representações sociais e simbólicas, sem primado de um polo sobre o outro.

O desejo, assim caracterizado, é reportado ao nível *molecular*. O conceito de molecular é introduzido por Deleuze e Guattari, a fim de expressar o caráter propriamente intensivo do desejo. Intensivo, nesse contexto, refere-se a uma *variação relacional anterior aos termos individuados que são resultados dela*.<sup>9</sup> Trata-se, no molecular, de um fluxo, de *quanta*, de potenciais (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 114). O desejo enquanto *indeterminado* é determinante – de forma imanente – em relação aos indivíduos e ao coletivo (como indivíduo de ordem mais vasta). A pura relacionalidade pré-individual, em termos desejantes, é coextensiva em relação às formações sociais variadas. O molecular, pois, é o nível em que o desejo opera. E, conforme pré-individual, é através dele que temos a individuação transindividual. É a partir da comunicação, contágio, transdução, integração e amplificação do desejo que a individuação social ocorre.

<sup>8</sup> Nessa linha, Lazzarato (2019) critica a filosofia de Deleuze e Guattari, junto de outros pensadores contemporâneos da geração de “maio de 68”, por não observarem como os mecanismos sofisticados de dominação através da manipulação do desejo caminham lado a lado com a simples coerção física. De fato, o autor tem razão e, muitas vezes, na aplicação desse quadro teórico a países periféricos, como o Brasil, deixa-se de ver que, ao lado dos sofisticados mecanismos de coerção das “sociedades do controle”, temos mecanismos brutais de dominação simples e pura. No entanto, se tal ponto está correto, não nos parece anular a dimensão descritiva do desejo, em Deleuze e Guattari, por mais que os autores por si mesmos não a apliquem diretamente à reflexão acerca de mecanismos de violência bruta, na periferia do capitalismo. A razão para isso é que mesmo a ameaça do suplício como coerção arcaica também incide sobre o desejo, e os autores admitem a coextensividade de arcaísmos vários, ao lado da sofisticação técnica da dominação capitalista mais avançada (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 313).

<sup>9</sup> O uso do termo *intensivo* pode ser remetido aos dois tipos de Multiplicidade de Bergson, discutidos por Deleuze, em *Bergsonismo* (2012), e, igualmente, às *Antecipações da Percepção*, de Kant (1781/2001), onde o filósofo prussiano distingue entre quantidades passíveis de soma e acumulação (extensivas) e quantidades intensivas ou de grau. Assim, uma parede é uma multiplicidade extensiva de tijolos somados, ao passo que uma temperatura é uma quantidade intensiva que não se compõe da soma de elementos discretos, mas é antes um fluxo ou contínuo. Conforme o molecular é remetido ao intensivo, temos o seu caráter pré-individual e relacional manifesto de forma nítida: trata-se de uma relacionalidade anterior aos termos e independente das unidades individuadas.

## 2.2. INDIVÍDUOS E REPRESENTAÇÕES NO NÍVEL MOLAR

O molar, por sua vez, é o regime da representação e das identidades assinaláveis, das integrações e ressonâncias. É campo dos indivíduos. Aqui, temos uma multiplicidade *extensiva*, na qual figuram indivíduos relativamente constituídos (relativamente conforme guardam ainda potenciais não efetuados). O extensivo aqui se contrapõe ao intensivo: o fluxo, a variação, dá lugar a unidades discretas. O molar se diz, desse modo, de objetos e sujeitos. Uma pessoa, em sua identidade biográfica, em seus gostos pessoais, é uma individuação molar. Da mesma maneira, os aparelhos burocráticos, as representações sociais coletivas, o próprio Estado, em sua configuração política, estão no nível molar. O nível molecular é o campo pré-individual, ao passo que o molar corresponde às individuações locais desse campo, em identidades e representações (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 113). As identidades constituídas no nível pessoal e biográfico, assim como as instituições, são produtos molares, em função da tecitura transindividual do desejo.

Um elemento importante do nível molar é a presença das operações ditas de sobrecodificação, as quais operam a distribuição de identidades, a partir de oposições binárias e/ou de um critério transcendente de comparação identitária. As distribuições binárias são os dualismos constitutivos das representações sociais e das identificações pessoais que orientam a posição do indivíduo em determinada formação social, bem como seu senso íntimo enquanto pessoa. Trata-se, por exemplo, da oposição homem e mulher, proprietário e não proprietário, homem branco e homem negro etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 113).

Nesse sentido, temos a figura do *majoritário* enquanto critério molar de distribuição hierárquica. O majoritário reporta-se às representações a partir da qual todas as outras representações se veem distribuídas e comparadas. Como frisa Hélio Cardoso (2012, p. 162), “[...] antes de ser caracterizada por uma expressão numérica, uma maioria é um padrão, onde o senso comum aprisionou determinados caracteres e ao qual os indivíduos devem-se enquadrar através da exclusão ou submissão de outros caracteres.” A figura do “homem branco proprietário” é um exemplo emblemático. Na modernidade, essa figura se torna a representação pretensamente universal do *ser do homem* e, assim, temos a hipóstase de determinado elemento individuado como princípio de distribuição comparativa para outras identidades e, nesse mesmo sentido, como princípio de conjugação do desejo a partir do investimento libidinal nessas figuras mesmas (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 92). O desejo, no

nível transindividual, cristaliza-se nessas figuras majoritárias, individuando-as enquanto majoritárias mesmas. Na medida em que a representação do “homem branco proprietário” é investida sob a forma do majoritário, enquanto enquadramento identitário, é que ela adquire sua eficácia como critério comparativo de distribuição geral na sociedade moderna.

O molar é produzido pelo agenciamento do desejo, ou seja, pela sua conjugação e ressonância. A conjugação do fluxo de desejo pode ser lido em função do processo de transdução que vimos com Simondon. Os potenciais moleculares pré-individuais são atualizados a partir da emergência de uma forma que se amplia até a constituição de um indivíduo em sua estrutura determinada. Todo agenciamento do desejo, no entanto, nunca esgota, na formulação de Deleuze e Guattari, o próprio desejo enquanto produção. A produção não se esgota no produto, de sorte que a individuação é sempre incompleta e, por conseguinte, passível de outras individuações. O desejo molecular, que permanece coextensivo às formações molares, é o potencial pré-individual pelo qual temos novas individuações e a constituição do transindividual, através da comunicação desse potencial mesmo. Assim, como argumenta Read (2016, p. 121), a produção desejanse é um regime transindividual de comunicação inconsciente. O desejo é uma carga pré-individual conforme retém a sua indeterminação subjetiva e objetual. E os regimes variados de produção desejanse são os agenciamentos do desejo.

É necessário frisar que molecular e molar não são radicalmente distintos, nem possuem uma hierarquia axiológica entre si (FERREIRA NETO, 2015). Sua distinção é formal, analítica ou heurística e, apesar de certa tensão de leitura, o molecular não configura um polo mais desejável ou superior em relação ao molar. Todo molar é molecular e vice-versa, do mesmo modo que, para Simondon, o pré-individual permanece coextensivo ao indivíduo, enquanto condição mesma do individual. A precedência genética do molecular não atesta uma hierarquia ontológica ou axiológica: a gênese é coextensiva, paralela ao que ela produz. Se o molecular é produção, é uma produção que não opera de modo transcendente, independente ou superior ao que ela produz. O desejo permanece em tudo aquilo que ele individua. A relação entre um polo e outro, o molar e o molecular, pode ser entendida a partir da noção de *causalidade imanente*, como presente e enfatizada na interpretação de Deleuze acerca de Spinoza (DELEUZE, 2014, p. 87 - 98). A causalidade imanente é aquela na qual a causa não sai de si para produzir determinado

efeito. A causa permanece coextensiva ao efeito, contemporânea a ele. Nesse sentido, a produção desejante é causa imanente da produção social.

### 2.3 AS LINHAS DE FUGA

Por sua vez, as linhas de fuga são os operadores da desterritorialização. Esta pode ser compreendida, simplificada, como movimento de *diferenciação* (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 238). O conceito de linha de fuga expressa a inesgotabilidade do molecular em relação ao molar. A produção desejante, no nível molecular, não se esgota em nenhum produto: é um pré-individual irreduzível a todas as suas soluções. Nesse aspecto, a linha de fuga é eminentemente *criativa*. Dado que se trata de uma instância de produção, ela é o coeficiente de novidade desenvolvido em grau maior ou menor, em determinada formação social. A formação de identidades molares, indivíduos assinaláveis, não esgota os potenciais disponíveis, o que ativa um processo da diferenciação que não pode ser completamente contido por mecanismos variados de re-identificação.

A inesgotabilidade do desejo em relação aos objetos de desejo e sujeitos desejantes leva à conclusão de que toda formação social, enquanto regime estrutural molar, varia, muda, se transforma. Há uma *plasticidade transindividual* necessária, a qual é descrita sob a rubrica da linha de fuga. O desejo não se cristaliza, não se esgota, não se resolve, de uma vez por todas, em nenhuma configuração social, por maiores que sejam os esforços políticos e sociais de sua preservação e conservação enquanto tal. Essa irreduzibilidade dinâmica do desejo insere, no seio de toda formação social, um *devoir* ou uma tendência de transformação, que, mesmo passível de compensação e reinscrição identitária (reterritorialização), por meio de mecanismos vários, não obstante, sempre se mantém coextensiva a toda formação social. A linha de fuga, portanto, está mais próxima do molecular: é por esse campo que o corpo social se transforma. É, nesse sentido, que a linha de fuga tem uma função *revolucionária*: ela cria o novo, traz o diferente, escapa às coordenadas identitárias estabelecidas.

O fascismo ocorre sobre a linha de fuga: é um desvio, uma reversão do seu movimento criativo (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 123). O fascismo é, assim, uma dinâmica própria do desejo e, dessa forma, um modo de produção de subjetivações e objetivações. É, nesse sentido, desejante antes

do que cognitivo ou racional, reportando-se à trama molecular transindividual como um movimento específico na linha de fuga.

### **3 O FASCISMO TRANSINDIVIDUAL**

No fascismo, o desejo de supressão do próprio desejo torna-se o vetor desejante por excelência, o regime próprio do desejo no nível molecular. A indeterminação objetal do próprio desejo pode, mediante determinadas circunstâncias, como enfatizam Deleuze e Guattari (2012a, p. 32), “[...] desejar o seu próprio aniquilamento, desejar aquilo que tem o poder de o aniquilar [...] desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo.” O fascismo é esse movimento desejante de aniquilamento do próprio desejo: desejo suicida. O oxímoro “revolução conservadora”<sup>10</sup>, se ausente da formulação deleuze-guattariana, não obstante, expressa muito bem esse movimento de reversão da potência criadora – e, assim, revolucionária, do desejo – em direção ao seu próprio aniquilamento. Trata-se, no fascismo, de seguir uma linha revolucionária do desejo que se desvia do seu potencial criativo, na produção de um ideal apoteótico de conservação identificada a determinado horizonte mítico de renascimento.

#### **3.1 O DESEJO FASCISTA EM SUA REVERSÃO PALINGENÉTICA**

Essa dinâmica de reversão do desejo pode ser adequadamente compreendida com a interpretação deleuziana do problema das forças, em *Nietzsche e a filosofia* (2018). Deleuze, de fato, interpreta o filósofo alemão com base em elementos da psicanálise, o que permite uma aproximação do conceito de “força”, na sua interpretação do filósofo, ao conceito de desejo, desenvolvido em obras posteriores com Guattari. Para Deleuze (2018, p. 56), encontramos na filosofia de Nietzsche, em termos qualitativos, dois tipos de forças: as ativas e as reativas. As forças ativas são criativas e produtivas, visando a sua expansão ilimitada. São, nesse aspecto, uma pura afirmação sem

---

<sup>10</sup> A expressão, amplamente utilizada por movimentos fascistas, no século XX e também XXI, é empregada por Griffin na caracterização geral do fascismo. Nesse sentido, o autor argumenta fortemente, contra certas leituras marxistas, que o fascismo tem um caráter revolucionário próprio (GRIFFIN, 2008, p. 50). Esse caráter revolucionário não é negado de forma alguma pela formulação de Deleuze e Guattari, mesmo que o marxismo, como vimos, seja uma influência central na sua conceitualização acerca do social.

objeto ou sujeito, de maneira próxima ao caráter produtivo do desejo em sua anterioridade lógica em relação aos seus investimentos molares.

As forças reativas, por sua vez, são conservadoras (DELEUZE, 2018, p. 57). Sua função é a de retardar, de adequar e de promover a conservação daquilo que foi produzido pela força ativa, de forma a impedir a sua dissipação caótica. Assim, podemos ver como a função reativa é próxima dos agenciamentos molares do desejo: ela consolida e individua a indeterminação desejante em objetos e sujeitos determinados. Nessa perspectiva, as reativas ainda operam sob a direção das forças ativas; sua função conservadora está subordinada à conservação da força ativa, enquanto ativa, uma vez que tudo se passa como se as reativas obstruíssem a explosão desmedida e sem limite da força ativa, a fim de conservar o que é criado por elas. A criação não deixa de ser um valor, a afirmação não deixa de ser afirmada enquanto tal, mas antes é apenas conservada pela função subsidiária das forças reativas (DELEUZE, 2018, p. 145).

Por outro lado, a operação do *ressentimento*, na leitura deleuziana de Nietzsche, opera uma separação das forças ativas daquilo que elas podem, levando as forças reativas a dominarem as ativas. Isso se dá por uma reversão da potência ativa contra si mesma. A força ativa volta a sua atividade, o seu caráter produtivo, contra si, na produção da sua própria supressão enquanto primariamente produtiva e criativa. A criação deixa de se afirmar enquanto tal e a conservação deixa de ser um regime de conservação da criação, para se tornar apenas criação de algo que é posto como *não criado*, como eterno. A criação reverte-se na figura da eternidade, associada, por Deleuze, a partir de Nietzsche, à criação dos valores morais em sua transcendência e, conseqüentemente, da má consciência (DELEUZE, 2018, p. 159). São valores que, se criados, são criados como não criados. Não são criados como objetos de uma produção ou criação, no entanto, de um “resgate” ou de uma “ordem natural” concebida como eterna. A criação, a produção – que é a característica principal do desejo – deixa de ser um valor. A conservação toma o seu lugar, tornando-se o valor por excelência, conforme o conservadorismo das forças reativas domina a criatividade das forças ativas. Logo, podemos entender o sentido do “conservadora” no oxímoro que trouxemos. O fascismo é conservador, no sentido de dar às forças reativas do ressentimento o seu

primado. Nesse sentido, o ressentimento pode ser considerado o afeto central do fascismo.<sup>11</sup>

No entanto, o fascismo não é apenas um movimento conservador, mas também revolucionário. A força ativa criativa, dominada pela força reativa conservadora, passa por um segundo movimento: a própria força ativa é liberada para criar, de maneira radical, a própria conservação. A força ativa, separada do que pode, é reunida, novamente, à sua potência, de sorte que o caráter ativo leva a reatividade ao ilimitado. A “conservação” deve ser radicalmente criada ou re-criada, deve se expandir ao máximo, em uma revolução de horizonte global. No fascismo, trata-se da criação da reatividade, não como movimento conservador limitado, porém, enquanto horizonte revolucionário de produção incessante: o ressentimento hipostasiado. A reversão da força ativa é levada ao seu extremo, através da apropriação irrestrita do seu potencial criativo, em um movimento radicalizado da sua própria reversão reativa. Se o desejo é diferença e criação, no fascismo, a criação se volta contra si mesma, na criação de um mundo imaginado como radicalmente não criado, como eterno, e que precisa ser, urgentemente, resgatado.

Roger Griffin expressa essa característica do fascismo muito bem, por intermédio do termo *palingenesia*<sup>12</sup> – bastante adequado à análise do fascismo em Deleuze e Guattari, como demonstra Michelsen (2013, p. 159). Palingenesia é a revolução que procura não criar, mas restaurar, reerguer, um mundo perdido. Desse modo, temos a figura da reversão desejante molecular propriamente fascista.<sup>13</sup> Assim, no fascismo, temos paradoxalmente um esforço de re-criação de algo posto como eterno e natural. Trata-se da dinâmica desejante, produtora imanente das representações molares fascistas, na qual ela se constitui conforme investe.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Neste ponto, vale trazer os estudos empíricos de Salmela e Scheve, os quais identificam o ressentimento como afeto central na ascensão de movimentos políticos antidemocráticos, nos Estados Unidos (SALMELA; SCHEVE, 2017).

<sup>12</sup> O termo *palingenesia* é cunhado por Griffin, a partir das palavras gregas *palin* (de novo) e *genesis* (nascimento). O autor, assim, define o fascismo como um “ultranacionalismo palingenético”. O seu objetivo é frisar o caráter revolucionário do fascismo, em sua indissociável articulação com o imaginário de um renascimento nacional ou racial (GRIFFIN, 2018, p. 25).

<sup>13</sup> Wendy Brown identifica esse mesmo imaginário em movimentos antidemocráticos contemporâneos, na Europa e nos Estados Unidos (BROWN, 2019, p. 5).

<sup>14</sup> O mesmo tipo de reversão pode ser encontrado na relação entre fascismo e máquina de guerra, na análise de Deleuze e Guattari. A máquina de guerra é a forma de exterioridade ao Estado e pode ser identificada ao caráter produtivo e criativo das forças ativas, ao passo que o Estado, às forças reativas de conservação. Ela não possui, de imediato, a guerra como objeto: antes, é associada aos mecanismos

A conservação não se torna a manutenção de um estado de coisas dado, entretanto, consiste em um horizonte de expansão (ativo) de um estado de coisas a ser criado, enquanto renascimento, resgate. Nesse ponto, Deleuze e Guattari distinguem o totalitarismo do fascismo, mesmo considerando que o segundo cria um Estado totalitário para si. O totalitarismo é eminentemente conservador: trata-se da violenta reificação de um estado de coisas e da radical tentativa de barrar qualquer desvio revolucionário do desejo, interrompendo ou compensando o movimento da linha de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 123; 2012c, p. 176). Esse caráter de apropriação irrestrita faz com que, no fascismo, não se trate, assim, de interditar os movimentos da linha de fuga, de efetivamente conservar o *status quo*. Pelo contrário, o fascismo se dá na linha de fuga em um movimento revolucionário revertido (DE VRIES, 2013). O fascismo quer destruir o mundo vigente na criação de um novo mundo. Todavia, esse novo mundo não se diz da *diferença ou da novidade*, mas, antes, pelo resgate, recriação e reestabelecimento de um mundo perdido identificado a um passado imemorial ou uma identidade superior, racial ou nacional. A sua reversão da linha de fuga almeja a criação de um novo mundo como sendo o mesmo mundo. Nesse aspecto, temos o lado “revolucionário” do oximoro.

Em termos da dualidade molar-molecular, Deleuze e Guattari argumentam que o fascismo estabelece uma ampla ressonância entre esses dois níveis. A dimensão molecular refere-se ao movimento desejante que descrevemos acima, em termos de forças. Deleuze e Guattari destacam que o fascismo tem seu principal perigo, precisamente, no nível molecular, dado que ele é genético em relação ao nível molar. O fascismo começa nesse nível. Antes da sua tomada do poder estatal, temos uma verdadeira *transdução*, enquanto movimento desejante. A noção de crise, conforme trabalhada por Lordon (2013) amparada em um referencial próximo a Deleuze e Guattari, é interessante nesse ponto. A crise, quando manifesta em um movimento afetivo, produz um desinvestimento generalizado do desejo (*conatus*, na terminologia spinozista trazida por Lordon) nas instituições (nível molar). Potenciais pré-individuais, no nível desejante, são assim liberados em direção a um novo agenciamento potencialmente revolucionário. No caso do fascismo,

---

abortivos em relação à emergência da concentração de poder estatal, como analisados por Clastres (1978). Após a absorção da máquina pelo Estado – na forma de um aparelho militar regular –, ela torna a guerra como objeto em operação semelhante ao que ocorre com as forças ativas, segundo dominadas pelas reativas. No fascismo, por sua vez, temos a máquina de guerra, já tendo a guerra como objeto, tomando o aparelho de Estado, sendo regurgitada por ele, de sorte a orientá-lo completamente à guerra absoluta (DELEUZE; GUATTARI, 2012c).

a tendência criativa do desejo, conquanto se propague na constituição de um regime transindividual, caracteriza-se, precisamente, pela reversão do desejo em supressão do desejo, de vetor revolucionário em vetor conservador-revolucionário.

Dessa maneira, em consonância com esse ponto, o fascismo, para DELEUZE & Guattari (2012a, p. 100) começa, primeiramente, em pequenos focos dispersos, inassinaláveis: “[...] o fascismo é inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um ponto a outro, *antes* de ressoarem todos juntos em um Estado nacional-socialista.” Tais focos de microfascismos são como os gérmenes cristalinos de Simondon. Gradativamente, entram em um movimento de mútua ressonância, a qual vai, pouco a pouco, estruturando o campo molar das representações sociais e identidades pessoais. Dessa forma, temos o movimento de reversão do desejo, antes de termos a sua expressão molar estruturada na cooptação do Estado e suas instituições.

Essa característica permite explicar o seu caráter irracionalista: a verdade ou falsidade de uma teoria da conspiração, ao modo do “Protocolo dos Sábios de Sião”,<sup>15</sup> ou de uma guerra racial, por vir nos EUA, tem sua crença condicionada pelo investimento libidinal previamente orientado pela reversão desejante fascista. A enunciação da crença mais destemperada, a sua veiculação massiva, as ações políticas baseadas nela, têm seu poder persuasivo derivado não da sua verdade ou falsidade, mas do investimento desejante sob a forma fascista (MAY, 2013, p. 26). O desejo produz a crença na mais absurda teoria conspiratória, na mais grotesca imagem do outro. Esse conjunto de crenças e representações é apenas, dessa forma, produto molar de um movimento microfascista no nível desejante. Não é esse conjunto de crenças aquilo que produz o fascismo; pelo contrário, esse conjunto mesmo é um produto do fascismo no nível do desejo e, enquanto tal, a partir dele se sustenta e se prolifera. O irracionalismo aparente das crenças fascistas é, primariamente, um produto de um regime desejante específico.

Ainda em termos molares, a subjetivação fascista perpassa, utilizando-se de uma expressão de Lordon (2014), uma ampla *colinearização*, a qual explica a sua alta ressonância molar/molecular. O *conatus* individual é alinhado à potência de agir superior de um líder ou Estado. Como representação incarnada de uma comunidade imaginária nacional ou racial. O desejo é direcionado por

<sup>15</sup> O “Protocolo dos Sábios de Sião” foi um documento conspiracionista utilizado por movimento antissemitas, o nazismo entre eles. No documento, descreve-se uma suposta conspiração mundial de judeus e maçons, visando à conquista mundial, através da destruição do Ocidente e seus valores.

um “desejo-mestre”, que visa ao máximo ao direcionamento de potências de agir singulares em seu favor (LORDON, 2014, p. 11). O fascismo requer um investimento sedimentado, unidirecional, nas representações molares e lideranças que ensaja: paixão pelo majoritário.

O desejo fascista nega a plasticidade do desejo, demanda a sua sedimentação irrestrita, de sorte que, no fascismo, o desejo individual – sua carga pré-individual – deve alinhar-se em uma ressonância completa no coletivo ou no líder que o representa. Para isso, todos os mecanismos de propaganda tecnicamente disponíveis são mobilizados. Se o fascismo surge, primeiramente, de um movimento molecular, conforme este estabiliza formações molares, estas re incidem sobre o desejo procurando reforçar a sua ressonância e colinearização. Nesse ponto, o vetor de aniquilamento do desejo tem sua expressão no investimento radical do desejo individual em uma representação coletiva qualquer, de forma que o sujeito desinveste-se libidinalmente de si mesmo, em prol de uma imagem do todo.

O caráter suicida do fascismo deriva precisamente disso. Dado que a criação fascista se orienta pelo alinhamento irrestrito com a determinação molar do líder e que, no nível molecular, a dinâmica desejanse se caracteriza pela sua própria reversão, o resultado é a pura e simples destruição. O desejo que deseja a sua própria anulação como desejo, seja no nível do ressentimento molecular, seja no nível da entrega irrestrita ao comando de um líder, tem como horizonte o suicídio. Esse ponto se torna amplamente visível, em vista do grau mais desenvolvido da ressonância molar/molecular, quando o Estado, efetivamente, é cooptado pelo fascismo. Os Estados fascistas, na sua expansão imperialista, nada mais fizeram do que destruir a si mesmos. E as massas, assim destruídas, entregaram-se em núpcias à própria destruição (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 125). O caráter suicida do desejo molecular ressoa no molar, na constituição de um Estado suicida. Como expressa muito bem Adorno (2007 p. 152), “[...] o desejo psicológico inconsciente de auto-aniquilação reproduz fielmente a estrutura de um movimento político que, em última instância, transforma seus seguidores em vítimas.”

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Por fim, podemos ver como se trata de uma teoria transindividual do fascismo. O nível desejanse molecular apresenta uma configuração transindividual própria, caracterizada pela reversão do desejo enquanto

produção. O potencial pré-individual se agencia nesse regime desejante específico, produzindo representações sedimentadas molares, as quais demandam o investimento irrestrito do próprio desejo – na negação mesma da sua plasticidade e independência objetal. Esse movimento leva à dissolução e decomposição da formação transindividual, tanto no coletivo quanto nos indivíduos.<sup>16</sup> O fascismo é o desvio suicida do desejo, que, no seu movimento de autodestruição, destrói concomitantemente o seu produto individual e social. O transindividual é uma configuração relacional metaestável, a qual, no fascismo, é levada ao puro caos instável, através da reversão palingenética do próprio caráter criativo do desejo. A servidão radical da subjetivação fascista serve a nada mais do que à própria destruição do sujeito e do coletivo que ele crê servir.

VEIGA, Ádamo, B. E da The Transindividual Fascism. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 17-34, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** This paper is directed towards the political and philosophical problem of *fascism*. This concept is manifesting increasingly relevance in the national and global public scenario, widely appearing in the specialized and lay debate. The term “fascism”, today, is largely used in the qualification of movements from diverse shades of the political spectrum and in the mainstream media and scientific journals. The goal of this paper is the application of the concept of the transindividual to the fascist phenomena through Deleuze and Guattari theory of the fascist desire, in itself, a transindividual one. The transindividual marks a philosophical movement of a double rejection against an holistic approach to the social dimension as well as and individualist one, aiming to think both dimensions as coextensive to a genetic process that produces both of them, without any priority regarding any dimension in relation to the other. This concept has been revealing itself as an increasingly useful analytical tool in the contemporary academic debate. In this sense, the use of the concept of transindividuality as the theoretical framework in the philosophical understanding of the phenomenon of fascism has not been yet realized in a schematic way. Applying the concept of fascism of Deleuze and Guattari in a transindividual framework, we intend to contribute to the development of this theoretical approach.

**KeyWords:** Deleuze and Guattari. Desire. Fascism. Transindividual. Contemporary political philosophy.

---

<sup>16</sup> Nesse sentido, a filosofia política de Spinoza já apontava para a instabilidade de regimes “autoritários” (SPINOZA, 2004), ponto sublinhado por Balibar (2003), na sua rica discussão da filosofia política do pensador moderno.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- ADORNO, T. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Trad. de Virgina Helena Ferreira da Costa *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- ARENDT, H. **The origins of totalitarianism**. Nova York e Cleveland: Meridian Books, 1962.
- BALIBAR, E. **Spinoza: from individuality to transindividuality**. Utrecht: Ubuon Deff, 1997.
- BALIBAR, E. **Spinoza et la politique**. Millau: PUF, 2003.
- BALIBAR, E. Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud. Trad. De Mark Kelly. **Australasian Philosophical Review**, n. 1, v. 20, p. 5 - 25, 2018.
- BROWN, W. **In the ruins of Neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West**. Nova York: Columbia University Press, 2019.
- CARDOSO, H. Ontopolítica e diagramas históricos do poder: maioria e minoria segundo Deleuze e a teoria das multidões segundo Peirce. **Veritas**, Porto Alegre, v. 57, p. 153 - 179, 2012.
- CARDOSO, H. Deleuze on Kant's Mathematics of the sensory body: the differential relation in the instance of learning. **Philosophy of Mathematics Education Journal**, v. 33, p. 1 - 44, 2018.
- CARDOSO, H.; NALDINHO, T. A amizade para Foucault: resistências criativas em face ao bio-poder. **Fractal: revista de psicologia**, v. 21, p. 43 - 56, 2009.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política**. Trad. De Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. De Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Trad. De Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Lonrais: Minit, 2014.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n. 1 edições, 2018.
- DELEUZE, G. Gilbert Simondon, o indivíduo e sua gênese físico-biológica. Trad. Luiz Orlandi. *In*: DELEUZE, G. **A Ilha Deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2019. p. 117 - 123.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1**. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2.**, Vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2.**, Vol. 5. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b.

DE VRIE, L. Politics on the Line. *In*: EVANS, B.; REID, J. (ed.). **Deleuze & Fascism: Security: war: aesthetics**. Nova York: Routledge, 2013. p. 125 - 148.

DOWNS, A. **An economic theory of democracy**. New York: Addison Wesley, 1957.

ECO, U. **O fascismo eterno**. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2018.

FERREIRA NETO, J. L. Micropolítica em *Mil Platôs*: uma leitura. **Psicologia USP**, v. 3, n. 3, p. 397 - 406, 2015.

FOUCAULT, M. Verdade e Poder. *In*: FOUCAULT, M. **A Microfísica do Poder**. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do ego. *In*: FREUD, S. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 89 - 179.

GRIFFIN, R. **A Fascist Century: Essays by Roger Griffin**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2008.

GRIFFIN, R. **Fascism**. Oxford: Polity Press, 2018.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuel Pintos dos Santos e Alexandre Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

LAZZARATO, M. **Les Révolutions du Capitalisme**. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004.

LAZZARATO, M. **Le capital deteste tout le monde: fascisme ou révolution**. Paris: Amsterdam, 2019.

LORDON, F. **La société des affects: pour un structuralisme des passions**. Paris: Le Seuil, 2013.

LORDON, F. **Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire**. Trad. Gabriel Ash. Londres: Verso, 2014.

MASSUMI, B. **Parables of the Virtual: Movement, affect, sensation**. Durham/Londres: Duke University Press, 2002.

MAY, T. Desire and ideology in fascism. *In*: EVANS, B.; REID, J. (ed.). **Deleuze & Fascism: Security: war: aesthetics**. Nova York: Routledge, 2013. p. 13 - 27.

MICHELSEN, N. Fascist lines of the tokkotai. *In*: EVANS, B.; REID, J. (ed.). **Deleuze & Fascism: Security: war: aesthetics**. Nova York: Routledge, 2013. p. 148 - 173

- MORFINO, V. Transindividualidade a partir de Leibniz e Spinoza. Trad. de Herivelto Pereira de Souza. **Cadernos Espinozanos**, São Paulo, v. 17, 2007.
- MORFINO, V. **Plural Temporality**: Transindividuality and the aleatory between Spinoza and Althusser. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- PAXTON, R. **The anatomy of fascism**. Nova York: Borzoi Books, 2004.
- RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- READ, J. **The Politics of Transindividual**. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- READ, J.; GILBERT, J. Talking transindividuation and collectivity: an Dialogue Between Jeremy Gilbert and Jason Read. In: **Capacious**: Journal for Emerging Affect Inquiry. n.1, v. 4, 2019. Disponível em: [capaciousjournal.com](http://capaciousjournal.com). Acesso em: 21 ago. 2020.
- REICH, W. **A Psicologia de massa do fascismo**. Trad. de Maria da Graça Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- SALMELA, M. ; VON SCHEVE, C. Emotional roots of right-wing political populism. **Social Science Information**, v. 56 n. 4, p. 567–595, 2017.
- SIBERTIN-BLANC, G. **Politique et État chez Deleuze et Guattari**: essai sur le matérialisme historico-machinique. Paris: PUE, 2013.
- SIMONDON, G. **L'individuation à la lumière des notion de forme e information**. Grenoble: Jérôme Millon, 2013.
- SPINOZA, B. Tratado Político. In: ESPINOZA, B. **Espinoza**. Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultura, 2004. p. 437 - 517 (Coleção Os Pensadores).
- SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SPINOZA, B. **Tratado Teológico Político**. Trad. J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014
- TROTSKY, L. O fascismo: o que é e como combatê-lo. In: TROTSKY, L. MUSSOLINI, Benito. **A doutrina do fascismo – O fascismo: o que é e como combatê-lo**. Trad. de Alberto da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

---

Recebido: 21/01/2021

Accito: 06/5/2021



## COMENTÁRIO A “O FASCISMO TRANSINDIVIDUAL”

*Mariana de Toledo Barbosa*<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: VEIGA, Ádamo, B. E da. O fascismo transindividual. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 13-38, 2022.

Ádamo B. E. da Veiga, em “O fascismo transindividual” (VEIGA, 2022), desdobra a íntima relação entre o que nomeia “filosofia do transindividual” e o fenômeno político do fascismo, compreendido sobretudo a partir de Deleuze e Guattari. Nessa articulação, percorre diversas facetas dos temas, explora conceitos do díptico “Capitalismo e esquizofrenia”, e, me parece, é bem-sucedido em seu principal objetivo de caracterização do fascismo como transindividual.

Como o próprio Veiga admite, esse aspecto do fascismo já estaria posto em Deleuze e Guattari, o que se deve, diz ele, à apropriação que os autores fazem da obra de Gilbert Simondon, autor da “primeira formulação do transindividual”, nos termos apresentados pelo artigo. Sem qualquer prejuízo à inquestionável relevância de Simondon na obra de Deleuze, com e sem Guattari, nem à originalidade de sua proposta, gostaria apenas de destacar, com um pouco mais de vagar, outro grande personagem em cena, que é inclusive mencionado, mas não exatamente no que se refere ao transindividual:

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ – Brasil. Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Deleuze: filosofia prática”.  <https://orcid.org/0000-0002-1589-0021>. E-mail: mari\_tb@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p39>



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

Espinosa, o qual inspira os filósofos franceses também com sua concepção pouco convencional de indivíduo.

É certo que alguns pensadores situados por Veiga na linhagem da “filosofia do transindividual” são espinosistas, a começar por Étienne Balibar, grande referência no tema, que justamente propõe uma relação entre Simondon e Espinosa. Mesmo assim, parece-me válido retornar ao próprio Espinosa, mais especificamente à sua “pequena física”, que se encontra no longo escólio da proposição XIII da parte II da *Ética*, para explicitar, mais uma vez, que o príncipe da imanência não apenas inaugura o problema fundamental da filosofia política, de acordo com os autores de *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 36 - 37) – a saber, por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação, fórmula que figura no prefácio do *Tratado teológico-político* –, como só é capaz de fazê-lo em função de um conceito bastante heterodoxo de indivíduo.

Isso se dá, pois a política e a ética em Espinosa dependem de uma ontologia em que o indivíduo, modo pensado inicialmente sob o ponto de vista da extensão, é, por definição, infinitamente composto e, mais do que isso, é um plano de composição que se expande até abarcar a Natureza inteira. Nesse sentido, cabe lembrar a afirmação de Deleuze, no curso de 17 de março de 1981, segundo a qual Espinosa foi o primeiro, na história da filosofia, a fundar e a desenvolver uma relação entre a ética e a ontologia, e que qualquer um que seguisse por esse caminho seria espinosista. Nada menos contraditório com a filosofia deleuziana, ou deleuzo-guattariana, do que prolongar tal afirmação, dizendo que Espinosa igualmente fundou e desenvolveu uma relação entre a ontologia e a política. E tampouco surpreendente notar o quanto os próprios Deleuze e Guattari são espinosistas a esse respeito, e seu conceito de fascismo não escapa disso.

Na “pequena física” de Espinosa, o indivíduo, compreendido como indivíduo corporal, é justamente caracterizado como uma relação ou proporção de movimento e repouso, rapidez e lentidão entre corpos simples (ou uma relação característica que constitui o eixo cinético do corpo, como costuma formular Deleuze) e como afetando e sendo afetado por outras relações ou proporções de movimento e repouso, de rapidez e lentidão (ou uma capacidade afetiva, um poder de afetar e ser afetado, que é o eixo dinâmico do corpo, segundo Deleuze). Marilena Chaui (2016, p. 168 - 169) destaca:

União de indivíduos, [o indivíduo corporal] é um sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos que pressupõe e afirma a intercorporeidade porque ele é, enquanto um ser singular, uma união interna de corpos e porque se realiza na comunicação e coexistência com outros corpos externos, conservando-se ao mudar e perecendo quando a mudança atinge sua forma, isto é, sua proporção interna.

Não à toa, nesse ponto, Chauí cita o celebrado trabalho de Balibar. Em suma, a forma individual é um ritmo, inseparável de um dinamismo afetivo no encontro com outras formas individuais.

Toda a ontologia maquínica apresentada no primeiro capítulo de *O Anti-Édipo* é fortemente marcada pela pequena física espinosista, a máquina desejante entrando no lugar do indivíduo corporal e respondendo, em seu dinamismo, pela gênese do real. Evidentemente, para que a ontologia construtivista deleuzo-guattariana comece pelas máquinas desejantes, as quais, conectando-se, produzem o real como plano de composição da Natureza, já está pressuposta a torção que Deleuze impõe à ontologia de Espinosa, insinuada desde *Diferença e repetição* e sistematizada em *Espinosa: filosofia prática*, em que a substância passa a se dizer dos modos, ou seja, em que a identidade e a unidade da substância são efeitos da diferença e da multiplicidade dos modos (BARBOSA, 2020).

Tal concepção de um desejo maquínico que é princípio imanente da gênese do real permite compreender todos os investimentos do desejo, inclusive sua repressão, isto é, o próprio fascismo. Reich é convocado, nesse momento da discussão, pois relança o problema fundamental da filosofia política em seus próprios termos: por que as massas desejaram o fascismo? A grande questão de *Psicologia das massas do fascismo*, uma vez inserida por Deleuze e Guattari em um plano imanente do desejo que não admite qualquer realidade externa, transcendente, não pode mais ser respondida, aludindo-se a uma ação sobre o desejo que lhe seja exterior ou superior, ou a uma realidade sociopolítica paralela à realidade libidinal. Não há fora do desejo. Há uma única economia, a um só tempo política e libidinal. Há uma só realidade imanente e desejante, embora haja dois regimes de funcionamento dessa realidade, produção desejante e produção social, no que os autores chamam de univocidade do inconsciente. O fascismo se inscreve nessa realidade única, entre esses dois funcionamentos: é um investimento de desejo no *socius*, em que o *socius* se esforça para reprimir o desejo. O problema fundamental da

filosofia política é reformulado pelos autores de *O anti-Édipo*: como o desejo deseja sua própria repressão?

Concluindo meu pequeno adendo ao interessante artigo de Veiga (2022): o fascismo é transindividual, pois só pode ser pensado a partir de uma concepção espinosista de indivíduo, a qual é a base da ontologia deleuzo-guattariana do desejo. Assim, Espinosa se mostra indispensável aos autores de *O Anti-Édipo*, tanto para compreender a concepção do transindividual, aí presente, quanto para esclarecer a recusa da ideologia em benefício do desejo, na explicação que oferecem para a adesão das massas ao fascismo, sendo por isso considerado o primeiro a pôr o problema fundamental da filosofia política. E essas duas questões estão intimamente articuladas, pois, tanto em Espinosa quanto em Deleuze e Guattari, a política é pensada com a ontologia. Em compensação, para Espinosa, é preciso partir da ontologia para se pensar a política, começar pela substância para se chegar aos modos e à relação entre eles, ao passo que, para Deleuze e Guattari, em concordância com seu projeto de subversão de qualquer fundamento, de qualquer identidade ou unidade primeiras, inicia-se com os modos, que se compõem traçando o plano de imanência do real, ou seja, a política é a condição prática da ontologia ou, em suas palavras, “[...] antes do ser, há a política”. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 249).

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, M. T. A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 32, n. 56, p. 463 - 481, maio/ago. 2020.

CHAUÍ, M. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, G. **Sur Spinoza**: cours Vincennes-St Denis, cours du 17/03/1981. [1981]. *Webdeleuze*. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/43>. Acesso em: 05 jun. 2021.

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, [1968a] 2005.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: PUF, [1968b] 2005.

DELEUZE, G. **Spinoza**: philosophie pratique. Paris: Minuit, [1981] 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille Plateaux**: capitalismo et schizophrénie II. Paris: Minuit, [1980] 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **L'Anti-OEdipe**: capitalisme et schizophrénie I. Paris: Minit, [1972] 2008.

ESPINOSA, B. **Traité théologico-politique**. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Garnier-Frères, [1670] 1965.

ESPINOSA, B. Ética. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EdUSP, [1677] 2015.

REICH, W. **Psicologia das massas do fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, [1933] 1988.

VEIGA, Ádamo, B. E da. O fascismo transindividual. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 13-38, 2022.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Gilles Deleuze**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Sinergia; Ediouro, 2009.

---

Recebido: 28/10/2021

Accito: 05/11/2021



## DA SÍNTESE DE UM DISPARATE: SAUSSURE REPETE DELEUZE

*André Dias de Andrade*<sup>1</sup>

**Resumo:** Reconstruiu-se a semiologia geral elaborada nos escritos inacabados e indiretos de Saussure, recolocando sua noção de sentido próxima à de Deleuze e explicando-a por meio deste. Defende-se que toda teoria baseada na noção de “diferença” precisa dar conta do processo de individuação e, junto disso, por meio da descrição de dois níveis de diferenciação. Demonstra-se que isto é realizado por ambos os autores, para além e mesmo junto de suas divergências. Assim, o artigo recoloca a teoria do valor de Saussure na aurora de uma filosofia da diferença, mostrando que este inaugura e mesmo “repete” as teses que Deleuze explicitamente defende, nos anos 1960.

**Palavras-chave:** Estruturalismo. Filosofia da Linguagem. Saussure. Deleuze. Diferença.

### INTRODUÇÃO: DISPARATE

Obviamente, este artigo trata da noção de diferença. Mas é o disparate que o enseja. No estudo dos jogos, o “disparate” é uma brincadeira que desfigura o sentido, aproximando e ao mesmo tempo afastando interlocutores. Quem faz a pergunta no ouvido do colega não é a mesma pessoa que dá a resposta; e a graça aumenta, conforme o disparate entre ambas seja maior. Mesmo para um pensador tão interessado na noção de “jogo” quanto Deleuze, descobrir que ele possa ser respondido antecipadamente por outro que, em certa medida, ele critica, como Saussure, aumentaria ainda mais a graça. Soma-se a isso o fato de a resposta ser anterior à própria pergunta, já que Saussure fornece alternativas interessantes às questões que nem mesmo ouvira de seu companheiro de jogo. Caminho curioso este que os aproxima, digno de

<sup>1</sup> Pós-Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil. Apoio: FAPESP, processo 2019/21515-5.  <https://orcid.org/0000-0002-5962-7065>. E-mail: andre8ada@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p45>



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

um disparate, já que Saussure responde à questão da diferença, sem colocá-la e sequer conhecê-la.

Deleuze, por sua vez, coloca a questão sem ouvir a resposta já dada por seu imprevisito interlocutor e apesar das críticas que ele mesmo lhe endereçava. Como lemos na abertura de *Diferença e Repetição*, é a primeira ninfa que repete todas as outras (DELEUZE, 1968, p. 8), pois apenas a singularidade (a verdadeira diferença) que pode repetir e ser repetida em cada um dos seus eventos, e é por uma relação disparatada que Saussure é capaz de repetir e mesmo responder uma indagação formulada tanto tempo depois. Deleuze e Saussure jogam o jogo do disparate, da diferença e sem mesmo se dar conta disso? Resta saber em que medida a brincadeira é consistente e serve para a teoria, em vez de apenas divertir. É o que descobriremos.

Em *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, publicado em 1967, Deleuze mobiliza diversas expressões teóricas que se aproximam da alcunha estruturalista em torno da noção de “simbólico” (DELEUZE, 2002, p. 240). É tão redutor quanto criativo, pois, no tocante a Saussure, isto só se verifica se caracterizarmos aquilo que chama de “valor” como simbólico, fora de qualquer pretensão de sobrepor-se ao real ou ao imaginário, conforme Deleuze assinala. Pensar que a estrutura é triádica, sendo o simbólico o “terceiro” que vem completá-la, para além do imaginário e do real, não permite compreender a concepção diádica de signo que, pelo menos em Saussure, é crucial para sua concepção de sentido. Segundo mostraremos, é justamente na teoria do valor desenvolvida por Saussure que repousa seus maiores avanços quanto a uma filosofia da linguagem, em particular, e uma filosofia da diferença, em geral. Desde já, só dispartes nos cercam, até porque sabemos da dificuldade de colocar Saussure no estruturalismo, se ele nem mesmo parte da “estrutura”, e sim do “sistema”; e que, para além do preciosismo terminológico, compreende este de modo distinto da “estrutura”, tal qual repetirão infatigavelmente, por exemplo, Jakobson e Trubetskoy, pois neles a estrutura é fechada, e parte da noção de totalidade, enquanto o sistema de Saussure é *aberto*, e parte da noção de *diferença*. Ora, bastam tais considerações para mostrarmos o quanto o ensaio de Deleuze necessita ser lido com bastante atenção.

O dispositivo desenvolvido ali pelo autor depende de uma tripla implicação que lhe autoriza a leitura massiva do(s) estruturalismo(s) e que permitirá medir o alcance de sua crítica e possível incorporação de cada um deles. Primeiro, somente há estrutura, quando ela é vivida enquanto “simbólico”; esse simbólico, por sua vez, é a capacidade que diversos tipos

de experiência têm de se organizar enquanto linguagem; e a linguagem, por último, é a possibilidade de organização de regimes de signos em séries ou, simplesmente, numa organização serial. De fato, o caso de Saussure é tão pioneiro quanto emblemático a esse respeito, pois, ao mesmo tempo que existe uma determinação recíproca e intersemiótica entre os signos, há uma determinação diferencial e intrasemiótica entre significante e significado, em cada signo. Basta seguir o *Cours de Linguistique Générale* (1916) e compreender bem a teoria do valor que ali se desenvolve.

A dupla diferenciação que está na base do signo, lida corretamente, ecoa a determinação recíproca e completa do sentido que reaparece com toda força em *Diferença e repetição* (1968), quando a questão passa a ser nominalmente “filosófica”. Como considerar nossas ideias e conceitos como produtos de uma síntese própria, que não identifica, mas diferencia diversos tipos de experiência (perceptiva, linguística, social) a partir de séries heterogêneas? Em suma, trata-se da gênese diferencial das ideias e então da filosofia capaz de dar-lhe conta, num propósito ainda não deliberado pela filosofia da linguagem de Saussure. Um ano antes de *Diferença e Repetição*, no ensaio de “reconhecimento” e aproximação conjuntural dos estruturalismos, fica claro que não existe estrutura (e nem ideia) sem essa organização serial. Toda a unidade provém de um conjunto heterogêneo que possui um tipo de organização própria. O estruturalismo procura entender como da heterogeneidade fulcral de nossa experiência surgem signos e, daí, entidades dotadas de um valor diferencial. Já Deleuze busca compreender a ideia como instância que perpassa sensibilidade e entendimento, de um ao outro (DELEUZE, 1968, p. 190), sempre criando um objeto-limite em cada faculdade, seja na linguagem, seja também na percepção, imaginação e assim por diante. Em ambos os casos, signos ou ideias são “problemas”, no sentido de possuírem uma natureza problemática e paradoxal, a partir da qual seu valor ou sentido só valem pela sua diferença ou por aquilo que não são. Um contato primordial com o “fora”, portanto.

Se o estruturalismo leva em conta os diversos ramos da experiência é porque eles funcionam como linguagem e que a própria experiência se expressa como uma linguagem; que ela fala e pode falar de si mesma, através dessa organização serial. Na base de toda experiência, ocorre algo de que Saussure já se dera conta. Quando a estrutura ou sistema advêm, ou seja, quando consideram a si mesmos em seu aspecto sistemático e estrutural, eles “criam” o seu objeto, já que passam a ser mais um ponto de vista. Isso coloca um inacabamento constitutivo à consideração estrutural e, doravante, à ideia

filosófica. Como sabemos, nada equívoco, já que a verdade dessas abordagens estará na “perspectiva” bem considerada – no perspectivismo que elas encetam.

É curioso notar que, para Saussure, esse perspectivismo é o modo mais justo de ser da linguagem; é assim que ela faz sistema, e não quando ela funciona como uma totalidade completamente fechada e da qual cada elemento possui um valor absolutamente assinalável. Para isso, o linguista já afasta a análise estrutural de uma linguagem das essências, representativa de uma natureza pré-estrutural e da qual permanecemos refêns até encontrarmos a correta medida verbal de desvelá-la. O antissubstancialismo estava no ponto de partida de Saussure, ao iniciar com a comparação entre diversos idiomas e terminar por implodir a ideia de uma substância comum à qual eles poderiam fazer referência. Assim, quando chegarmos ao “arbitrário do signo” como princípio, a sua radicalidade só se verificará se seguirmos duas cláusulas: ela deve ser lida junto da destituição da ontologia como lugar privilegiado do pensamento, e também como a busca de renovação das categorias ontológicas convencionais.

A inseparabilidade entre estrutura e ponto de vista é mesmo um ponto crucial do pensamento estrutural, o qual Saussure parece compreender cedo. Não existe estrutura sem fala ou signo a considerar (Deleuze diria, sem sua encarnação num estado de coisas, no espaço e no tempo), assim como não existe sentido sem a organização estrutural da qual provém. É curioso notar que a mesma possibilidade de admitir estruturalmente a estrutura condiciona tanto o estruturalismo quanto qualquer filosofia baseada na diferença. Considerar estruturalmente a estrutura significa conceder-lhe o papel de uma gênese imanente do sentido. E é essa gênese que merece ser compreendida melhor.

Se “[...] o estruturalismo parece ser mesmo o único meio pelo qual o método genético pode realizar suas ambições” (DELEUZE, 1968, p. 237), isso se deve ao fato de que a estrutura congrega sua gênese junto de si. A indistinção entre estrutura e gênese seria o trunfo do estruturalismo. Não há arranjo sem atualização num estado de coisas, assim como não há tema ou experiência que não traga junto de si seu princípio de diferenciação. Como avança no ensaio de 1967, seria uma ilusão “[...] opor o genético ao estrutural” (DELEUZE, 2002, p. 252), indistinção que cresce um ano depois, na tese de 1968, quando lemos que “[...] não há oposição entre estrutura e acontecimento, estrutura e sentido.” (DELEUZE, 1968, p. 247). A questão é explicar como a estrutura carrega sua gênese e, correlativamente, como a verdadeira gênese do sentido

só pode ser estrutural. Se isso acontece, é porque infatigavelmente ela é *gênese imanente* e não transcendental, na medida em que faz o sentido (a *gênese*) e não escapa ao seu produto (aquilo que ela própria engendra). Por quê? Porque ela é feita pela *diferença* e só se estrutura junto da *diferenciação* que culmina no sentido. Estrutura e acontecimento se dão juntos. Nosso objetivo aqui é mostrar como essa diferença não estava somente preparada pela consideração do sistema linguístico, mas descrita ali em todas as suas consequências.

Faremos isso em três tempos, elencados para mostrar como a teoria diferencial presente em ambos os autores se repete, embora creiam que estão tratando de temas diversos: Saussure, com o valor, Deleuze, com a Ideia. Assim, como este apresenta três aspectos da ideia de diferença ou, o que é um truísmo, sobre como chegamos a pensar e diferencialmente possuir “ideias” (na determinação recíproca e a determinação completa), Saussure compreende níveis distintos de diferenciação e sua organização do valor linguístico, os quais podem ser equiparados à Ideia no sentido deleuziana.

## 1 RECONHECIMENTO E REPETIÇÃO

Um princípio caríssimo à linguística de Saussure é o arbitrário do signo (SAUSSURE, 1995, p. 100). O signo é arbitrário; quer dizer, ele possui um caráter arbitrário no interior de si mesmo, pelo qual é definido. Essa leitura deve ser bem compreendida aqui, pois vai na contramão daquilo que Benveniste elencava, ao procurar corrigir as teses de Saussure, no intuito de uma ciência da língua (não bem, portanto, de uma “filosofia da linguagem”). Segundo este, é arbitrário que um signo específico – digamos *sheep* – se relacione com o animal ontologicamente distinto da linguagem pelo qual é designado e existente no mundo; é arbitrário que as expressões linguísticas se refiram a determinados entes, e não outros, na realidade extralinguística.<sup>2</sup> Tanto é que poderíamos designá-la como *sheep*, *mouton*, *ovelha* etc. Desse modo, restituída

<sup>2</sup> Benveniste dá bastante ênfase à sequência do *Cours*, onde lemos que “a palavra *arbitrário* [...] quer dizer [que o signo] é *imotivado*, isto é, arbitrário com relação ao significado, com o qual ele não possui nenhum vínculo natural na realidade” (SAUSSURE, 1995, p. 101). Esta última passagem é a que fomenta sua leitura: “está claro que o raciocínio é falseado pelo recurso inconsciente e subreptício a um terceiro termo, que não estava compreendido na definição inicial. Esse terceiro termo é a coisa mesma, a realidade” (BENVENISTE, 1976, p. 50). Mas diversas fontes manuscritas e edições críticas já mostraram que por vezes Saussure utiliza “signo” para dizer o conjunto significante-significado, e por vezes para se referir apenas ao “significante” (uma equívocidade, aliás, presente em incontáveis autores). Além da disputa documental, mostramos como a teoria do valor de Saussure independe deste terceiro termo e de modo bastante consciente o nega.

a arbitrariedade à relação entre língua e realidade, ela deixa de habitar a língua em si mesma, e não pode ser pensada, como fazia Saussure, como um laço arbitrário entre significante e significado que gera o signo. Nada mais justo para a consecução de uma linguística no sentido forte, e de uma língua como objeto respectivo a uma ciência que lhe seja própria.

No entanto, quando Saussure afirma que é arbitrária a relação entre significante e significado, ele não diz que poderia haver um *sem* o outro, mas apenas que determinada “imagem acústica” – /ovelha/ – se relacione com determinado “conceito” – o do animal em questão. A arbitrariedade do signo não é sua existência, o som acoplado ao sentido, mas o *modus operandi* de sua existência, que justamente o exige de possuir uma essência imutável. Ora, isso mina a necessidade de que tal significante se relacione inextricavelmente a tal significado, tal como se daria na leitura de Benveniste<sup>3</sup> e, ao mesmo tempo, faz com que não estejamos defendendo uma posição distinta acerca da mesma batalha pela objetividade e completude da linguística, visto que uma tal leitura como a nossa retira os postulados de Saussure do âmbito estrito da linguística e os recoloca em temas filosóficos mais amplos. Mais do que isso, faz da arbitrariedade justamente um “princípio”, porque ela é responsável pela determinação do signo, entidade global dotada sempre de significante e significado (isso não é relativizado em nenhum momento) e cujo movimento na língua e na fala acarretam seu *valor*. Aqui, a partir do qual “[...] *arbitrário e diferencial* são duas qualidades correlatas” (SAUSSURE, 1995, p. 163).

Leituras assim nos aproximam daquelas como a de Simon Bouquet, para quem o *Cours* já podia ser lido do ponto de vista de uma filosofia da linguagem e que possuía diversos desdobramentos ontológicos imprevistos (BOUQUET, 1997, p. 122) e, mais recente, de Maniglier, que resgata Saussure na esteira de uma ontologia inaudita a respeito dos devires e das multiplicidades semiológicas (MANIGLIER, 2006, p. 17 - 18). É preciso fazer essa ressalva, porque a batalha em torno de Saussure não se deve ao preciosismo de escritório, mas à imensa fecundidade que suas proposições legaram aos diversos ramos de estudo.

Aqui, defendemos uma posição própria: toda filosofia que parte da noção de “diferença” necessita, em algum momento, sob pena de parecer perder-se no abstracionismo, descrever o processo de individuação. Ora,

---

<sup>3</sup> “O domínio do arbitrário é assim relegado para fora da compreensão do signo linguístico. [...] O arbitrário existe apenas aqui com relação ao fenômeno ou ao objeto *material* e não intervém na constituição própria do signo.” (BENVENISTE, 1976, p. 53).

sem a garantia de um sujeito idêntico a si mesmo e que possa servir de cópula a uma série de predicados, ela precisa descrever como as chamadas “intensidades puras”, as quais só valem por sua ocorrência no bojo de relações (“onde”, “quando”, “como”, e não na questão ontológica fundamental pelo “é”), culminam no mundo organizado, tal como nós apreendemos em nossa experiência cotidiana. É notório que, para descrever a individuação, uma tal filosofia precisa trabalhar com ao menos dois níveis de diferenciação, uma pré-identitária e pré-opositiva, e outra já delegada às relações de semelhança e de oposição entre termos. Deleuze sempre deixou isso muito claro – seja com o par *differentiation/différenciation*, que procura dar conta desses dois níveis, seja até na distinção entre os regimes “molecular” e “molar” de produção de sentido. Havemos então de demonstrar como Saussure também já havia em muito antecipado e preparado esse procedimento que convém a uma filosofia da diferença. Aliás, dupla operação que o torna um verdadeiro repetidor da diferença deleuziana.

## 2 DETERMINAÇÃO RECÍPROCA E DETERMINAÇÃO COMPLETA DA IDEIA

Antes, passemos em revista o que Deleuze entende pela determinação diferencial (recíproca e gradual) de uma ideia, a partir de uma cadeia de signos. Uma ideia é uma multiplicidade de afetos, perceptos, sons, imagens etc., mas que possui um tipo de organização própria. Ela é uma multiplicidade serial que funciona por relações de determinação recíproca (DELEUZE, 1968, p. 236). A descoberta da série ou cadeia diferencial permite à várias áreas do saber conseguir determinar valores sem a necessidade de uma posição absoluta do sujeito ou de uma identidade fixa para eles. Assim, a variação de X ( $dx$ ) é completamente indeterminada com relação a X, à sua identidade, natureza ou essência própria, mas pode ser captada em sua variação recíproca com relação a outros termos, por exemplo Y ( $dy$ ), que se dá na relação  $dx/dy$ .

Essa determinação recíproca e gradual entre X e Y corresponde a uma determinação completa do que seria o “valor” diferencial entre ambos, pois o que se trata é justamente de medir a diferença vivida e não a subsistência de uma relação de identidade. Assim, “X” é indeterminado em si mesmo, mas determinado reciprocamente por relação a “Y”, “Z” e outros elementos da série, o que faz deles  $dx$ ,  $dy$ ,  $dz$  etc.; e, enfim, os termos são determinados completamente quanto à sua diferença uns com relação aos outros (DELEUZE, 1968, p. 222), visto que uma ideia nada mais é que uma

multiplicidade organizada de eventos, elementos ou fatores onde “[...] cada termo absolutamente só existe em sua relação com o outro; não é necessário, nem mesmo possível indicar uma variável independente.” (DELEUZE, 1968, p. 223).<sup>4</sup> A determinação completa, por sua vez, não deve ser confundida com a recíproca (DELEUZE, 1968, p. 227), pois ela é de outro tipo. A diferencial se determina reciprocamente; o singular, completamente. Como veremos, em Saussure, isso se dá pela determinação recíproca entre significantes e significados e pela determinação completa entre signos.

Como destacamos anteriormente, a respeito de uma doação de sentido que seja diferencial, ela pressupõe pelo menos dois níveis de relação. Quanto à determinação completa, “[...] ela concerne aos valores de uma relação” (DELEUZE, 1968, p. 228), quando de fato designamos termos na cadeia serial (pai-filho, água-fogo, vermelho-azul etc.). Aparecem então “termos” portadores de todas as diferenciações já adiantadas nas determinações recíprocas, mas que coexistem com eles. Termos já individuados, é preciso enfatizar, mas nem por isso independentes das relações nas quais se encarnam e expressam. Apenas que estas são de outro tipo que a relação recíproca que diferencia primeiramente elementos. Aqui a “série” de termos passa a fazer sentido: “[...] é somente aí que a forma serial na potencialidade adquire todo seu sentido.” (DELEUZE, 1968, p. 228).

Em Saussure, esses dois modos de determinação também se verificam. O uso discriminativo de um fonema (/p/ ou /b/) não depende de uma constância assinalável do som, pois, a cada vez, ele é proferido de forma diferente, e a sua constância é meramente imaginária. Todo “p” ou “b” ouvido é sempre diferente, irrepitível, mas os traços distintivos que nascem gradualmente entre eles podem passar a ser mensurados dentro de uma ideia apropriada de determinação. Deleuze (1995, p. 166) a denomina determinação recíproca, enquanto Saussure, diferenciação primária (ou, simplesmente, “diferenciação”. Da mesma maneira, um signo não vale por sua relação com a identidade que poderia lhe ser designada (“homem”), mas pela variação com que é usada (“homem” com relação a “mulher”, “mundo” ou “animal”), no bojo das relações diferenciais (*homem/mulher*, *homem/mundo*, *homem/animal* etc.). Deleuze denomina esta a determinação completa, enquanto Saussure a pensa como uma diferenciação secundária ou “oposição” (1995, p. 167).

<sup>4</sup> Assim, a determinação recíproca não é identificadora, mas relativa ou, antes, qualitativa. “A reciprocidade da determinação não significa, com efeito, uma regressão ou uma estagnação, mas uma verdadeira progressão em que os termos recíprocos devem ser ganhos cada vez mais [*de proche en proche*], e as próprias relações, postas em relação com eles.” (DELEUZE, 1968, p. 271).

O valor do signo linguístico é duplamente condicionado. Primeiro, pela diferença entre significante e significado, a qual faz com que uma “imagem acústica” se acople a um “conceito” (SAUSSURE, 1995, p. 98), e que faz com que /sol/ se refira ao “astro” e não a um animal ou a outro objeto. Segundo, pela relação dos signos entre si, que faz com que “sol” possua o valor que tem, por se diferenciar de “lua”, porém, também de “cadeira”, “ovelha” e assim por diante. Quando ele é usado para se referir ao astro, ao centro da vida, a uma luz que subitamente ilumina o espírito, obviamente seu valor também muda e, portanto, nunca deixa de ser relativo. Ambas as diferenciações são cruciais e ambas são variáveis, sendo “[...] uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de um certo som e de um certo conceito. Definilo assim seria isolá-lo do sistema do qual faz parte”, (SAUSSURE, 1995, p. 157), de maneira que os dois tipos de variação são interdependentes. Uma não existe sem a outra.

Importa sobretudo que elas correspondem a dois tipos ou níveis de um processo de individuação, *possibilitado* pela diferença e *marcado* pela diferença ou, como denominará, de um “princípio de diferenciação” (SAUSSURE, 1995, p. 167). Primeiro, a diferenciação intrasemiótica e pré-individual, com a série heterogênea e contínua de sons e pensamentos; segundo, a diferenciação intersemiótica ou opositiva, com a série de signos num sistema determinado. As duas se relacionam com os processos de determinação recíproca e completa da ideia em Deleuze, embora esta não seja a impressão que o próprio tem do seu imprevisto interlocutor.

Deleuze crê que Saussure ainda não admite um valor afirmativo para as diferenças que engendram os signos e o valor entre eles. Também pensa que Trubetskoy, o qual daria prosseguimento ao *Cours*, interpreta a relação entre os signos em termos de “oposição”, e não de diferenciação, e, por isso, confessa a relação dessa linguística incipiente com a imagem tradicional do pensamento (DELEUZE, 1968, p. 264). Todavia, existem nesse ponto duas incorreções<sup>5</sup>: a começar pela segunda, sabe-se hoje que a distância entre Trubetskoy e Saussure não é apenas geográfica, mas mesmo conceitual, e que o modo como cada um compreende a “estrutura” ou o “sistema”, bem como o sentido que deles provém, não é tão conciliável quanto a história da linguística no fez crer (SÉRIOT, 2014, 249 - 250). Deleuze seria mais um exemplar nesse rol de leituras que se equivocam quanto à continuidade entre os linguistas. A

<sup>5</sup> Como já tivemos a oportunidade de mostrar, a respeito do caso Trubetskoy e sua diferença com Saussure, além da nuance que deve ser mais bem notada entre o estruturalismo do segundo e sua possível retomada na versão “pós”, em Deleuze (ANDRADE, 2021).

primeira objeção também deve ser posta em perspectiva aqui, porque, quando Saussure usa o termo “negativo”, para marcar que a significação é “negativa”, ele não está sobredeterminando a relação entre signos por uma dialética que a totaliza. Vejamos melhor.

De fato, quando declara que não há “termos positivos” na língua (SAUSSURE, 1995, p. 166), ele não usa o termo “negativo” e, com isso, pensa menos que a língua é um *todo dialético*, no qual cada um dos termos é o contrário ou, no limite, o contraditório dos outros, do que um *sistema diferencial*. Deleuze via nisso apenas mais uma figura da consciência e do negativo, isto é, como uma representação ou mediação da diferença. Acreditava que o valor diacrítico provinha de um “não” que era a negação do resto do sistema e a partir do qual a diferença não seria positiva – pode-se sustentar, sem prejuízo, que ela não seria *nada* –, já que o signo “A” seria a negação de todos os outros. No conjunto formado pelo termos A, B, C e D, temos que  $A = \neg B, \neg C, \neg D$ , enquanto  $B = \neg C, \neg D, \neg A$ , e assim por diante.

Entretanto, para que a diferença seja negativa, ela necessita ser derivada de um sistema pensado como *totalidade*, ou pelo menos presumido como tal, a partir do qual a negação é capaz de percorrer a série e dialeticamente retornar sobre o valor do signo em questão – sobre sua identidade. Pelo contrário, a diferença afirmativa parece trazer junto dela um sistema que é inacabado, por princípio, e que nem mesmo pode chegar a ser visado em sua totalidade a cada gesto ou conduta de linguagem. Curiosamente e contrariamente ao que afirma Deleuze, a teoria de Saussure vai no sentido da diferença e não da oposição. Quando lemos que *na língua só existem diferenças*, e estão diferenças são *sem termos positivos*, é justamente a oposição que é vetada imediatamente (SAUSSURE, 1995, p. 166). Ela será o resultado do duplo processo de diferenciação, o qual permite determinar que uma língua (como toda estrutura) é feita de “termos” e que esses termos se distinguem entre si. É somente nesse caso que “[...] não se pode mais falar de diferença” (1995, p. 167), quando temos em vista as entidades formadas, por exemplo, “pai” e “mãe”, que “são apenas distintos” e entre os quais “existe apenas *oposição*.” (1995 p. 167).

Mas, logo em seguida, lemos que esse mecanismo da linguagem repousa sobre as oposições supracitadas e “sobre as diferenças fônicas e conceituais”, o que interdita a possibilidade de argumentar que Saussure ignora a diferenciação como processo original de formação dos signos, ou que ele mesmo a consideraria superada, quando se chegam aos valores

linguísticos, pois o próprio já mencionara que “[...] o valor de qualquer termo é determinado por aquilo que o circunda.” 1995, p. 160). Podemos inclusive ressaltar que o valor é imanente e transcendente ao signo, porque ele é *sempre* o produto de ao menos duas diferenças: uma dentro do signo, entre som e sentido, outra entre o signo e seus pares dentro do sistema.

Assim, o sistema não necessita ser mais correlato da ideia de fechamento estrutural para funcionar, nem da ideia de adequação ou determinação completas para exprimir um sentido e, doravante, uma “verdade” que sejam seus. Da mesma forma que “[...] a variabilidade deixa de representar uma passagem progressiva através de todos os valores de um intervalo” e passa a “[...] significar apenas a assumpção disjuntiva de um valor nesse intervalo” (DELEUZE, 1968, p. 229), podemos antecipar que “[...] a língua é por assim dizer uma álgebra que teria apenas termos complexos [...] em todo lugar e sempre esse mesmo equilíbrio complexo de termos que se condicionam reciprocamente.” (SAUSSURE, 1995, p. 168; 169)<sup>6</sup>.

### 3 OS DOIS PROCESSOS DE DIFERENCIAÇÃO DO SENTIDO

Tudo começa com a determinação recíproca, portanto, e a ideia é a encarnação de um estado singular a partir do qual algo aparece ou simplesmente é sentido, sem que este tema tenha ainda sido individuado. O conteúdo sensível é pré-individual, sem valor ou qualidade exatos. Não possui uma identidade consigo mesmo, pois é sem centro coordenador de seu sentido. Ele é meramente intensivo – e lembremos que a intensidade é o nome mais apropriado da diferença, pois a purga de qualquer dependência à identidade. A intensidade é diferença de intensidade em si mesma, e é

<sup>6</sup> Parece possível preencher o hiato criado pelas obras de 1960. Já nas décadas seguintes, junto de Guattari, a crítica se endurece. Por exemplo, em *Postulados da linguística* dirão que o desaparecimento do sujeito enunciativo não é apenas um modo de deslegitimar o subjetivismo (digamos, uma atitude fenomenológica quanto à enunciação, como poderia ser caracterizada por exemplo a de Benveniste), mas também o estruturalismo, “[...] dado que este reenvia o sistema da língua à compreensão de um indivíduo de direito, e os fatores sociais, aos indivíduos de fato enquanto eles falam.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 101). Seria esta uma forma de repetir a má distinção entre estrutura e acontecimento, ou entre estrutura e gênese, fazendo da estrutura um todo fechado. Além disso, tal concepção parece fruto daquela interpretação dos signos em termos opositivos e não diferenciais. Toda essa crítica está, então, preparada desde 1967 e 1968. Mas, se partimos de uma leitura justa de Saussure, junto das reivindicações que Deleuze fazia a ele, parece que ele se desvia dessa dupla interpretação, porque sabemos que o sistema não é opositivo e não remete ao transcendental, mas ao diferencial, e se endereça ao acontecimento. As duas críticas de Deleuze não passam aqui e são mesmo respondidas *avant la lettre* com um estilo que parece bem o seu.

sempre uma dedução caracterizar a intensidade pela diferença, assim como uma tautologia empregar a expressão “diferença de intensidade” (DELEUZE, 1968, p. 297). A intensidade é sem recurso a uma identidade inicial ou a outra pretendida. Por isso, ela retira a equívocidade ainda presente na terminologia diferencial, cujo peso da tradição representativa e da reconhecimento se fez sempre próximo. Se a intensidade é a origem sensível da racionalidade – das séries de atos, falas e pensamentos que buscam dar conta de sua “diferença” –, isso é devido a ela depender do seu acontecimento para poder ter um sentido. Não à toa, em *Lógica do Sentido*, o sentido desses estados pré-individuais e de suas transformações será definido como *événement* (DELEUZE, 1969, p. 30; 47; 65 - 66; 72; 174 ss).

A intensidade não permanece e nem necessita permanecer a “mesma” para possuir um sentido, e o ato pelo qual eu a descubro e coloco diante do pensamento não é o da reconhecimento. Não há “referência” para o valor proveniente dessa cadeia de signos ou de intensidades puras. Basta assinalar que a cadeia sempre se expressa, e que o sentido daquilo que é expresso é o seu “acontecimento”, visto que não há sistema sem atualização, nem atualização sem a organização e encadeamento de pelo menos duas séries. Ora, este é exatamente o mesmo problema da teoria do sentido – da semiologia – que inaugura Saussure. Sem o contraponto com Deleuze, o qual fica por nossa conta, é nestes termos que Maniglier recupera o projeto de uma semiologia geral no autor:

O problema semiológico é somente uma reformulação daquele da gênese do inteligível a partir do sensível nos seguintes termos: como se passa do caráter heteróclito, variável e contínuo da experiência a estas entidades duplas que são os signos, homogêneos, invariantes e descontínuos. (MANIGLIER, 2006, p. 283).

Essa relação está mais próxima do que se crê de *Diferença e Repetição*, onde já explicamos como a síntese ideal da diferença reenvia a sua origem na síntese assimétrica do sensível. De modo análogo, a teoria do valor linguístico depende de uma determinação pré-individual dos signos, ainda na sua diferenciação sensitiva e ideal, a fim de que, somente então, eles constituam sistemas bem-formados.

Já destacamos que o princípio de arbitrariedade do signo não se referia ao processo pelo qual todos eles *necessariamente* relacionam uma imagem acústica a um conceito, pois o par significante-significado era já o que definia

o signo, mas sim à *indeterminação* de que tal imagem acústica se acople a tal conceito. Elas variam conjuntamente, como a água do mar e a atmosfera – superfícies sempre juntas, embora amorfas, e que culminam em diferentes tipos de entidades denominadas signos (SAUSSURE, 1995, p. 56). Essa imagem das “séries” do significante e do significado – como a água do mar e o vento que variam juntos – não nos deve enganar: o que existe imediatamente é a divergência, o disparate e a diferença entre ambas, em vez da correspondência, cujo espírito disparatado é captado melhor pelo estruturalismo, quando propõe uma estrutura diádica e um valor diacrítico para o signo, e melhor pela filosofia da diferença, quando assegura que pensamos a partir de, pelo menos, duas séries.

Mesmo o signo, em seu aspecto diádico ou duplo, é já fruto de uma abstração com interesse didático, porque ele é o “resto” de um processo qualitativo e multifacetado através do qual o múltiplo se organiza ele mesmo e de modo diferencial: “Este processo de estruturação de um plano qualitativo por outro produz uma espécie de estoque que é a entidade positiva do signo, impressão distintiva da correlação.” (MANIGLIER, 2006, p. 283). E essa estrutura problemática reafirma a cada vez um parentesco insuspeito entre os autores: a ideia tem por objeto a relação diferencial; a língua, também.

Contudo, afinal, se não há determinação prevista quanto ao seu objeto, se não há necessidade de um centro da estrutura que a determine para além das relações recíprocas e diferenciais, de onde surge o ideal de determinação possível que parece acompanhar o desenvolvimento de uma ideia, seja ela composta de séries heterogêneas, como quer Deleuze, seja ela de elementos heterogêneos, como propunha Saussure?

Essa segunda característica da ideia se relaciona com o fato de que o sistema de diferenciações da língua não apenas diferencia termos, mas, justamente, os torna por isso “positivos”. Assim, a passagem das relações puramente diferenciais entre significantes e significados – que constitui o signo – para relações opositivas dos signos – que colabora com seu valor – coloca algo novo: uma vez que os signos são termos, eles ainda continuam a ter um valor puramente relacional, porém, eles não são mais “diferentes”, e, sim, “distintos” (SAUSSURE, 1995 p. 167). Trata-se de notar a estabilização serial dos chamados “termos”, os quais, por conseguinte, podem constituir unidade mínimas no estudo sistemático da língua. pois sua gênese, como vimos, não provém de unidades mínimas, mas de puras variações entre a matéria fônica e o substrato semântico. Dessa forma, parte-se de uma “[...] série de diferenças

de sons combinadas com uma série de diferenças de ideias” que “[...] engendra um sistema de valores.” (SAUSSURE, 1995, p. 166).

As leituras que valorizam os aspectos objetivos da linguística que provêm dessas análises tendem a se debruçar sobre esse momento positivo dos termos, quando os valores servem bem a uma análise gráfica e semântica – por exemplo, com a distinção das palavras “concerto” e “conserto”, ou “acento” e “assento”, e com a distinção dos sentidos de “homem” face a “mulher”, “mundo”, “animal” e assim por diante. É sempre na amálgama dessas duas variantes gráfica/fônica e ideal/semântica que se dá o valor. Mas, em prol da ciência da língua e das suas unidades positivas, obliteram a gênese recíproca do valor, com base nos traços distintivos puramente diferenciais. Assim, consideram a determinação recíproca de um ponto de vista abstrato, como se a reciprocidade se estabelecesse entre termos fixos, quando é ela que engendra termos e cada signo é complexo e problemático em si mesmo. Num eixo de leitura distinto, próximo àquele que endossamos aqui, Maniglier defende que “[...] a positividade semiológica não é então a associação entre diferenças já dadas, mas antes a singularidade que resulta do condicionamento recíproco dos traços distintivos acústicos e dos traços distintivos semânticos.” (MANIGLIER, 2006, p. 308).

Enquanto a determinação recíproca se relaciona com a origem puramente diferencial do valor, a determinação completa se refere à relação opositiva dos signos. No entanto, isso não significa que a relação de oposição seja pacífica, pois sua positividade não provêm de diferenças dadas, estanques, e só opera junto destas. Inclusive, podemos encontrar na ideia de determinação deleuzeana um sentido próximo àquele das variações entre os signos saussurianos, agora lida como “condicionamento recíproco”. Com efeito, Saussure procura nas conclusões de sua teoria do valor cumprir duas tarefas: descrever como da diferença surgem termos; explicar como esses termos se relacionam de modo opositivo e distintivo, uns com relação aos outros. Existe então uma dupla determinação do valor de cada signo e de como todos funcionam conjuntamente no sistema.

Talvez o mal-entendido da crítica de Deleuze resida aqui, porque a primeira diferenciação é sem termos – considera-se que existem sons ou ideias que se diferenciam apenas à guisa didática, pois a continuidade da massa sonora (sua linearidade) vai de par com a informalidade do pensamento. Aliás, do mesmo modo que o “arbitrário do signo” funciona como primeiro princípio de compreensão do signo linguístico, o chamado “caráter linear do

significante” atua como seu segundo princípio (SAUSSURE, 1995, p. 103). Ele é uma linha contínua, sem corte, e que se diferencia *em sua* continuidade. Ora, Saussure defende que a diferenciação não é um processo colateral ao sentido, quer fônico, quer ideal, mas sua natureza mais própria. E que ela, inclusive, possui dois momentos ou níveis.

Podemos compreender que essa primeira diferenciação corresponde à *differentiation*. Já a segunda diferenciação, a qual Saussure nomeia opositiva, corresponde à relação entre signos já formados, pela união entre imagem acústica e conceito, e poderia bem corresponder à *différenciation*.<sup>7</sup> Sem entrar no mérito de como essa distinção entre ordens de diferença se associa com o par conceitual virtual/real, basta notar como, na virtualidade, a multiplicidade de valores, sonoros, sensíveis em geral, e de ideias, coexistem numa organização própria que ainda não as individualiza (matéria fônica amorfa; valor conceitual indeterminado). Já essa virtualidade se atualiza a cada vez em estados de coisa ou termos distintos, que correspondem aos signos diferenciados e capazes, finalmente, de se distinguir uns dos outros. Basta ler esta dupla de passagens de Deleuze para comparar com as formulações que já soerguemos, a respeito de Saussure:

Quando o conteúdo virtual da Ideia se atualiza, as variedades de relações se encarnam em espécies distintas e, correlativamente, os pontos singulares, que correspondem aos valores de uma variedade, se encarnam em partes distintas, características de tal ou qual espécie. (DELEUZE, 1968, p. 266 - 267).

A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura devemos evitar, ao mesmo tempo, atribuir uma atualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm. Vimos que um duplo processo de determinação recíproca e de determinação completa definia essa realidade [...]. (DELEUZE, 1968, p. 270).

A complexidade do *Cours* não parece ser levada em conta, quando apenas se repete o princípio de diferenciação e, em seguida, se assinala a sua remissão à oposição como característica operativa. Cada valor no sistema sofre ao menos o trabalho de duas diferenciações: “Todo valor é duplamente

<sup>7</sup> Leitura nossa, mas que não à toa parece se coadunar à excelente redescoberta de Saussure por Patrice Maniglier: “Pode-se considerar que é o nível ‘molar’ (unidades) que supõe um processo ‘molecular’ (correlação entre várias séries de diferenças), enquanto que o resultado ‘molecular’ (sub-unidades) supõe um processo ‘molar’ (classificação das unidades linguísticas).” (MANIGLIER, 2006, p. 310-311).

determinado, por um jogo de codiferenciação heterogênea de um lado, e por um jogo de oposição entre os ‘nós’ codiferenciais por outro” (MANIGLIER, 2006, p. 299); “[...] o ‘paradoxo’ do valor é então aquele da dupla inscrição de todo o valor, uma vez como correlação diferencial, isolada, mas dupla, e uma vez como oposição formal, homogênea mais relativa.” (2006, p. 319). Desse modo, os signos são entidades duplas não apenas porque possuem duas “partes”, significante e significado, mas porque possuem seu significado neles e fora deles mesmos. O valor é produto dessa dupla diferenciação. Tendo-se em vista a relação entre diferença diferencial e diferença opositiva, nos valores de cada signo e nos valores dos signos entre si, é possível notar o quanto ela se coaduna e se explicita pela ontologia das multiplicidades que Deleuze prepara, já na década de 1960, porque ali a oposição se refere a termos que são produto de diferenças, que possuem um valor meramente diferencial, como uma oposição entre diferenças e não entre identidades; e seria impossível pensar que ela desconsidera essa diferenciação que ela mesma recolhe para seu funcionamento.

As relações de determinação recíproca e determinação completa são aqui recuperadas *avant la lettre*. Sobre isso, é possível tecer mais considerações sobre a aproximação entre diferença e oposição, em Saussure, com as duas modalidades da *différent/ciation*, em Deleuze.

Em ambos os casos, na diferenciação intensiva entre valores e na diferenciação opositiva entre termos, há um modo de errôneo e outro correto de lê-las. Elas possuem um “duplo negativo” (DELEUZE, 1968, p. 266), como Deleuze diria, ao traçar a gênese do negativo, a partir da diferença, numa “imagem deformada” dela mesma. Em seu caso, a ideia possui “[...] todas as variedades de relações diferenciais e todas as distribuições de pontos singulares” (DELEUZE, 1968, p. 266), ela é um “problema” e suas atualizações, “casos de solução”. Num e noutro caso, o que ocorre é a seleção e não negação das diferenças entre singularidades, sons, cores, qualidades de todo tipo, as quais, juntas, manifestam um novo tipo de valor diferencial, sem que a sua coexistência virtual seja negada.

Essa seleção é chamada perplicação, uma seleção que contém os elementos não selecionados, que não são deixados de fora, mas contribuem com a própria seleção e, por isso, com o caráter relacional que ela sempre tem. “Por exemplo, a Ideia de cor é como a luz branca que perplica em si os elementos e relações genéticas de todas as cores, mas que se atualiza nas cores diversas e seus respectivos espaços; ou a Ideia de som, como o ruído branco.”

(DELEUZE, 1968, p. 266 - 267). Uma gênese afirmativa do negativo, por conseguinte, bem diferente de partir do negativo para se chegar à afirmação – como seria o caso de pensar o som, a partir do silêncio puro, ou a cor, a partir de crepúsculo absoluto. Do mesmo modo, há uma “linguagem branca” que se diferencia, uma “sociedade branca” que se diferencia etc., não muito distintas da linearidade dos sons (na qual se diferenciam os fonemas) e da massa amorfa do sentido/pensamento (na qual se diferenciam as ideias) a que alude Saussure. A consideração do sistema linguístico como algo completo ou acabado é apenas “uma” imagem da relação arbitrária pela qual sons se relacionam a ideias e, dessa forma, se imiscuem em valores. Trata-se daquela “imagem tradicional” que representa a relação como necessária, mas que *arbitrariamente* coloca essa necessidade na relação sem mesmo se dar conta, pois é a diferenciação intrassígnica (som-sentido) e intersígnica (entre signos) que produz a ideia de todo e de unidade. Nesse sentido, lemos nos *Escritos de linguística geral*:

Os objetos [que a ciência da linguagem] tem diante dela jamais possuem uma realidade *em si mesmos*, ou *à parte* dos outros objetos que se há de considerar; não tem absolutamente nenhum substrato de existência fora de *sua diferença* ou DAS diferenças de toda espécie que o espírito pode unir À *diferença* fundamental (mas cuja diferença recíproca constitui toda a resistência de cada um deles): mas, sem que se possa sair de modo algum deste dado fundamentalmente e para sempre negativo da DIFERENÇA de dois termos, para as propriedades de um termo. (SAUSSURE, 2004, p. 67 - 68).

É salutar ler esse conjunto de escritos junto com a teoria sistematizada nos seus cursos, porque podemos notar que os dois princípios linguísticos – arbitrariedade e linearidade – se fundamentam em dois princípios de cunho filosófico – o da *continuidade* e o da *transformação*. Todos os objetos especiais da linguística e da metafísica – sistema, sincronia, diferença, oposição e, mesmo, o signo – derivam do *continuum* heterogêneo que define a língua, também colocado como linearidade. Assim, quem suprime “[...] a ideia de *continuidade*, imaginando que o francês saiu um dia dos flancos da língua latina armado da cabeça aos pés, como Minerva do cérebro de Júpiter, cai irremediavelmente no sofisma da *imobilidade*.” (SAUSSURE, 2004, p. 141). É preciso admitir, a partir desse primeiro princípio, um segundo, o da *transformação*: “Consideramos absoluto o princípio de transformação incessante das línguas.” (SAUSSURE, 2004, p. 141). Ou seja, para que

os recortes sincrônicos do “francês”, do “latim” ou tantos outros recortes diacrônicos que comparam esses sistemas possam se operar, é necessária uma continuidade própria à língua, a qual permite o recorte de “equilíbrio” em “equilíbrio”, apenas porque é desde já em si mesmo um movimento da língua se fazendo ou em devir de estados metaestáveis. Logo, é a diferença que organiza a unidade da língua no presente e de sua transformação na história. Em poucas palavras: é a diferença que opera a relação entre identidade e mutação, espaço e tempo, natureza e história. Como escreve o próprio, “[...] *continuidade*, mas *divergências*. *Fonética*.” (ELG, 154).

Olhando de perto, as teses de Saussure são menos tradicionais do que se pensa, já que elas levam a uma explosão de todo sentido “fora” da língua, ao mesmo tempo que conduzem à explosão de todo “fora” (ou de todo “sentido” de fora) da estrutura. A estrutura é sem exterior; ou, antes, o exterior e o interior são pontos de vista a respeito dela. E esta seria a consequência mais justa em se defender que o ponto de vista cria o objeto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vista do prisma de uma teoria diferencial do valor, é possível notar que a divisão entre significante e significado é derivada daquilo que lhe constitui: uma variação mais ou menos estável entre séries de traços diferenciais e heterogêneos. Logo, a ideia de signo é o resultado de um modo de pensar diferencial, já fruto de uma meta narrativa ou de um ponto de vista a respeito da estrutura, no qual é preciso forjar uma entidade dupla ou uma terminologia capaz de dar gradualmente conta desse fenômeno essencial que é o da variação heterogênea. Todo valor é metalinguístico, se o pensamos como uma representação do que seria o signo a cada momento, sua imagem acústica junto de seu significado estável, pois falar em “signo” é uma maneira de exprimir o que seria a tendência congênita da linguagem (e de toda estrutura em nossa vida) de se organizar duplamente. É uma maneira de homogeneizar aquilo que, em sua natureza, é heterogêneo – que, a bem da verdade, não possui natureza fixa – e Saussure se dá conta disso muito cedo, quando assevera que os esquemas não são mais do que, justamente, esquemas.

De modo análogo, da determinação recíproca entre sons e entre conceitos pode surgir a ideia de uma determinação completa do sistema de signos no idioma na sincronia, com cada elemento possuindo um valor assinalável. Saussure repete Deleuze, porque é a diferença e a criação que

repetem antecipadamente todas as suas retomadas e celebrações – como já frisamos que é a primeira ninfa de Monet que repete todas as outras (DELEUZE, 1968, p. 8) – e porque, de uma forma ou de outra, *somente a diferença pode ser repetida*. Se dissessem o “mesmo”, talvez jamais poderiam ter dito a mesma “diferença” que os vincula pelo disparate; e falar a mesma língua não é a única maneira, nem a mais propícia, de comunicar uma verdadeira divergência produtiva. Aquela que vincula, ao invés de afastar ou, pior, igualar os interlocutores.

ANDRADE, André Dias de. On the synthesis of a disparate: Saussure repeats Deleuze. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 45-64, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** The paper reconstruct the general semiology elaborated in Saussure’s unfinished and indirect writings, replacing his notion of meaning next to that of Deleuze, and explaining it through the latter. We argue that any theory based on the notion of “difference” needs to account for the individuation process and, together, through the description of two levels of differentiation. We demonstrate that this is accomplished by both authors, beyond and even with their disagreements. Thus, the article puts Saussure’s theory of value on the dawn of a philosophy of difference, showing that it inaugurates and even repeats the theses that Deleuze explicitly defends in the 1960s.

**keywords:** Structuralism. Philosophy of Language. Saussure. Deleuze. Difference.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, André Dias de. Diferença e oposição: uma controvérsia. **Griot:** Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v. 21 n. 2, p. 358 - 375, jun. 2021.

BENVENISTE, É. **Problèmes de linguistique Générale I**. Paris: Gallimard, 1976.

BOUQUET, S. Benveniste et la représentation du sens: de l’arbitraire du signe à l’objet extra-linguistique. **Linx**, v. 9, p. 107 - 122, 1997.

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.

DELEUZE, G. **Logique du sens**. Paris: Minuit, 1969.

DELEUZE, G. **L’île déserte et autres textes**. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Capitalisme et schizophrénie**: t. II: Mille Plateaux, Paris: Minuit, 1980.

ANDRADE, André Dias de.

MANIGLIER, P. **La vie énigmatique des signes**. Saussure et la naissance du structuralisme. Paris: Léo Scheer, 2006.

SAUSSURE, F. de. **Cours de linguistique Générale**. Payot, 1995.

SAUSSURE, F. de. **Escritos sobre linguística general**. Barcelona: Gedisa, 2004.

SÉRIOT, P. **Structure and the whole**. East, West and non-darwinian biology in the origins of structural linguistics. Boston: Walter de Gruyter, 2014.

---

Recebido: 01/3/2021

Accito: 20/4/2021

## COMENTÁRIO A “DA SÍNTESE DE UM DISPARATE: SAUSSURE REPETE DELEUZE”

*André Luis La Salvia*<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: ANDRADE, André Dias de. Da síntese de um disparate: Saussure repete Deleuze. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 45-64, 2022.

O método estrutural possui uma faceta filosófica muito difundida em nossa Filosofia acadêmica. As missões francesas trouxeram para cá, na constituição do curso de Filosofia da USP, o tal método. Victor Goldschmidt, com o *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*, e Martial Gueroult, com *Lógica, Arquitetônica e Estruturas Constitutivas dos Sistemas Filosóficos* (GUEROULT, 2007) são alguns dos exemplos que podemos encontrar desse tipo de orientação metodológica. Um primeiro motivo para que o texto de Andrade (2022) possa ser lido reside no fato de que precisamos estudar as variações estruturalistas e extrair delas possibilidades, ao invés de apenas repetir, muitas vezes intuitivamente, um método de leitura nos nossos trabalhos de curso, dissertações, teses e artigos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Professor na Universidade Federal do ABC (UFABC), Santo André, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1111-5052>. E-mail: la.salvia@ufabc.edu.br.

<sup>2</sup> Observações importantes sobre o “método” de se fazer Filosofia, no Brasil, podem ser encontrados tanto em Oswaldo Porchat, *Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia*, quanto em Paulo Marguti, *Sobre a nossa tradição exegetica*.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p65>



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

Gilles Deleuze tinha uma relação complexa com o estruturalismo, em sua fase inicial de produção filosófica, porque, ao mesmo tempo que escreve dois artigos elogiosos ao método – *Em que podemos reconhecer o estruturalismo?* e *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult* –, o filósofo chegou a afirmar:

Sou de uma geração, uma das últimas gerações que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente, é o Édipo propriamente filosófico: “você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo”. Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom. (DELEUZE, 1992, p. 14).

Será que o estruturalismo era o agente repressor que nos prende ao comentário de textos canônicos, ou seria ele a invenção de um método? Parece que seria uma invenção, haja vista que os artigos elogiosos são seguidos de duas obras que, de certo modo, são “estruturalistas”: *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. E, nesse sentido, o trabalho de André de Andrade volta a ser digno de elogios, ao articular as obras de Saussure e de Deleuze. É um desafio enorme articular a “estrutura”, ou “sistema”, da gênese linguística de Saussure com a estrutura da ideia e a gênese ontológica da diferença, em Deleuze. Principalmente porque Deleuze não o cita, entre os “estruturalistas” (são citados R. Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault, Louis Althusser, Roland Barthes e o grupo literário da revista *Tel Quel*, citados explicitamente Philippe Sollers e Jean-Pierre Faye), nos quais se pode reconhecer o estruturalismo, mas dá razão àqueles que o consideram a origem.

Mas o que justifica minha pergunta é que Deleuze, ao encontrar Felix Guattari, este um notório crítico ao estruturalismo laciano, muda o campo conceitual, faz sua filosofia variar para outro lugar, nesse caso, para as máquinas. Depois dessas obras iniciais, Deleuze não mais tratará de ideias e estruturas.

Eis o lugar em que insiro minha leitura do artigo de Andrade: sua procura de correlação entre Saussure e Deleuze são uma explicação consistente, para quem se interessa pela gênese da diferença, pela relação diferencial, pela estrutura da ideia como diferença/ciação. Apesar de notar que o artigo não confere atenção à noção de “díspar”, definido como precursor sombrio da diferença de intensidade, ele não é trazido para a articulação, mesmo tendo “disparate” no título e um possível gancho para tal, sendo que o díspar é que põe em relação séries heterogêneas. O artigo procura então encontrar aproximações

e diferenciações entre o *Curso de linguística Geral* de Saussure e a estrutura da ideia de *Diferença e Repetição*, em Deleuze, passando pela questão de como o estruturalismo seria uma ponte entre ambos os sistemas de pensamento.

Porém, a fase estruturalista é um marco conceitual que passará por uma variação ao longo da obra de Deleuze, e a isso não se faz referência no artigo.

As máquinas formam acoplamentos heterogêneos, o sentido deixa de ser apenas linguístico e somos apresentados aos assígnificantes, as máquinas desejanças, aos corpos sem órgãos, ao rizoma, à criação conceitual. *Anti-Édipo* e *Mil Platôs* são os conceitos operando como máquinas, literalmente, sem metáforas. E isso tudo culminará em *O que é a filosofia?*, onde a “estrutura da ideia” cede lugar à complexa “criação filosófica de conceitos” como invenção de agenciamentos entre elementos heterogêneos, processo ligado à criação de uma plano de imanência, de personagens conceituais e de zonas de vizinhança intensiva entre tais elementos. Tudo animado por problemas que vêm de fora e que forçam a pensar.

Esse fora é um caos. Do caos, o filósofo traz variações. Gilles Deleuze e Félix Guattari afirmam um caos, e o pensamento precisa atravessá-lo. Caos definido como aquele no qual as determinações se criam e apagam em velocidades infinitas. O caos caotiza, desfaz toda consistência nessa velocidade infinita que dissipa tudo o que nele se esboça. O filósofo pode estabelecer uma relação de criação com esse caos, ou seja, pode criar com consistência, mas o mantendo como fonte de variações no seu pensamento.

Acoplamentos, assígnificantes, caos, variações... o vocabulário muda com o maquínico, pois muda a imagem do pensamento. Não mais uma imagem estruturante do pensamento, mas uma imagem maquínica do pensamento.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, André Dias de. Da síntese de um disparate: Saussure repete Deleuze. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 45-64, 2022.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Ed 34, 1992.

GUEROULT, M. Tradução: Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. **Trans/form/ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 30, n. 1, p. 235 - 246, 2007.

---

Recebido: 12/7/2021

Aceito: 28/7/2021 3



## A RUPTURA DA EPISTEMOLOGIA HISTÓRICA FRANCESA COM O NEOKANTISMO: BACHELARD E CANGUILHEM

Caio Souto<sup>1</sup>

**Resumo:** Assim como o neokantismo, a fenomenologia e a filosofia analítica, também a epistemologia histórica francesa teve sua emergência no contexto da crise das ciências, na virada para o século XX. Por seus desdobramentos particulares, as obras de Gaston Bachelard e de Georges Canguilhem romperam, cada uma a seu modo, respectivamente com o neokantismo representado por Brunschvicg (no caso de Bachelard) e por Alain (no caso de Canguilhem). Neste artigo, propõe-se retirar algumas consequências epistemológicas, éticas e políticas dessas duas rupturas, analisando brevemente as particularidades de cada um dos dois casos.

**Palavras-chave:** Neokantismo. Epistemologia. Bachelard. Brunschvicg. Canguilhem. Alain.

### INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

É sabido que o neokantismo influenciou o pensamento francês, na virada do século XIX para o século XX, de diversas maneiras. Figuras como Brunschvicg, Lagneau, Alain (pseudônimo de Émile Chartier), por exemplo, foram proeminentes no cenário entre o pré-guerra e o entre-guerras, e sua presença se fez notar nas publicações e nos círculos intelectuais e filosóficos da época. Por mais que tais obras sejam, sob muitos aspectos, distintas, elas guardam em comum a postulação de uma necessária coordenação das condições do conhecimento numa unidade da experiência, diferindo quanto

<sup>1</sup> Professor de Filosofia do Instituto Federal do Amazonas (IFAM), Presidente Figueiredo, AM – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-5736-2262>. E-mail: caiosouto@gmail.com.

<sup>2</sup> Este texto reformula trechos de minha Tese de Doutorado defendida junto à Universidade Federal de São Carlos, em 2019, orientada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Thelma Lessa da Fonseca, que contou com financiamento da CAPES e teve como título *Georges Canguilhem: o dever de um pensamento*.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p69>



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

aos domínios da experiência analisados e quanto aos modos de pensar a coordenação de tal unidade. Com propostas também elas distintas, alguns autores comumente considerados como praticantes da assim chamada epistemologia histórica francesa provocaram uma ruptura com relação ao neokantismo de seus mestres.

Neste artigo, abordaremos brevemente dois desses casos, com suas diferenças específicas, os quais ofereceram uma alternativa ao neokantismo, que rivaliza com outra vertente do pensamento contemporâneo, a fenomenologia. Em todo caso, assim como o neokantismo, a fenomenologia e a filosofia analítica, também a epistemologia histórica francesa teve sua emergência no contexto da crise das ciências, na virada para o século XX. Este artigo pretende apenas atestar que, quando lidas juntas, as obras de Gaston Bachelard e Georges Canguilhem<sup>3</sup>, cada uma das quais investigando domínios específicos da experiência racional (as ciências da natureza e as ciências da vida), constituem um campo de saber que possui propostas filosóficas originais, tanto no âmbito epistemológico quanto no âmbito moral e político.

## 1 BACHELARD PARA ALÉM DO NEOKANTISMO DE BRUNSCHVICG

O primeiro dos dois autores aqui escolhidos para ilustrar como se deu a ruptura com o neokantismo pela epistemologia histórica francesa é Bachelard. Em 1927, Bachelard defendeu suas duas teses de Doutorado, uma delas orientada por Abel Rey, a outra por Léon Brunschvicg. Muito embora o pensamento de Bachelard tenha amadurecido, conforme ao seu autodidatismo, um tanto quanto longe dos modelos universitários, é possível encontrar muitos pontos de contato com a filosofia de alguns de seus predecessores, e notadamente de Léon Brunschvicg. Com efeito, como afirma Jean Wahl, é possível considerar Bachelard “[...] como aquele que continuou, ainda que renovando em muitos pontos, o ensino de Léon Brunschvicg.” (WAHL, 1962, p. 164).

As assimilações que sua epistemologia realiza com relação à de seu antecessor se dão sobretudo em três pontos: 1) na valorização do progresso interno à racionalidade científica; 2) na caracterização da radicalidade da

<sup>3</sup> Muito embora a expressão “epistemologia histórica” já estivesse presente em Abel Rey (antecessor de Bachelard, na direção do *Institut* da Rue de Four e orientador de uma de suas teses de Doutorado), e o “estilo francês” em história das ciências possa ser reportado a Auguste Comte, preferimos nos concentrar aqui apenas em Bachelard e Canguilhem, indicando nesta nota a possibilidade da extensão deste estudo em outra ocasião.

diferença entre a experiência comum e a experiência científica; 3) no papel atribuído à matematização, no âmbito da experiência científica. Contudo, enquanto, para Brunschvicg, as transformações históricas pelas quais passa a racionalidade nunca afetariam a sua fundamentação última, para Bachelard, tais transformações passarão a ser concebidas como constitutivas da própria capacidade cognitiva humana.

Assim, Bachelard herdará de Brunschvicg a atenção minuciosa à experiência de progressão interna à razão científica, a partir dos problemas que ela própria se colocara, no curso de sua história, reconhecido o papel fundamental por ela desempenhado de correção dos dados imediatos necessariamente “incompletos” ou “ilusórios”.<sup>4</sup> Mas a despeito de acompanhar as nuances dos exemplos extraídos à história das ciências, Brunschvicg se detinha ante a trilha que ele mesmo entrevira, como anedotiza Lebrun, bem ao seu estilo mordaz:

Consideremos Brunschvicg. Quem ainda poderia sonhar, ele insiste, em prescrever às ciências de hoje suas categorias e seus métodos? A lida do filósofo é mais modesta. Ela consistirá em analisar – por exemplo, tomando a “física” como amostra – “o funcionamento das condições humanas do conhecimento”. E, sendo assim, não é preciso temer nenhuma usurpação do território do cientista. “Não se deve esperar encontrar aqui nada que diga respeito diretamente à história propriamente dita ou ao conteúdo das ciências físicas. Nossa tarefa não é a de saber como é feita a natureza das coisas, mas dizer como é feito o espírito do homem”. Louvável resignação... (LEBRUN, 1977, p. 132 - 133).

Logo, reconhecendo a limitação do pensamento filosófico em adentrar o domínio próprio à regionalidade científica, um epistemólogo neokantiano como Brunschvicg seguiria a lição do próprio Kant, em *Os progressos da metafísica*, que já aconselhara ao filósofo reconhecer que o cientista passa muito bem sem ele (*apud* LEBRUN, 1977, p. 136n). No entanto, embora tal se trate aparentemente de uma confissão de modéstia por parte do filósofo, ao “resignar-se” em “dizer como é feito o espírito do homem” é que ele restitui insidiosamente sua pretensão fundacionista, podendo fazê-lo de duas formas: deduzindo *a priori* as condições de possibilidade de todo conhecimento possível, o que denominaríamos como um kantismo de estrita obediência, impraticável após os múltiplos desenvolvimentos das ciências contemporâneas;

<sup>4</sup> Ressalta Brunschvicg: “O progresso consistiria apenas em corrigir o que os dados imediatos tinham de inconscientemente incompleto e ilusório.” (BRUNSCHVICG, 1922, p. 604).

ou reconhecendo na pluralidade de formas construídas – sejam elas científicas, sejam artísticas, mitológicas ou linguísticas.

Todas essas são figuras que outro epistemólogo neokantiano contemporâneo de Brunschvicg – desta vez, Ernst Cassirer – definiria como “formas simbólicas” – a expressão de uma unidade do espírito humano, sem abrir mão, assim, de uma certa concepção de filosofia como vocação, igualmente enraizada no espírito, em elevá-lo ao universal.<sup>5</sup> Esta última posição é a que caracteriza o “neokantismo”, o qual terá como expoentes, no campo da epistemologia na primeira metade do século XX, Brunschvicg, na França, e Cassirer, na Alemanha.

Cassirer, desde o ensaio *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), atacava as pretensões positivistas, tomando como alvo o conceito naturalista de “substância”, argumentando como a ciência moderna só pôde se desenvolver, quando passou a estabelecer uma correlação funcional entre a simbolização científica e os objetos empíricos. A história do pensamento científico ocidental teria conhecido uma ruptura entre a concepção substancial do conceito científico, desenvolvida inicialmente por Aristóteles, e a concepção funcional do conhecimento, desenvolvida pela ciência, desde o início da era moderna, radicalizando-se a partir de Leibniz. Tendo defendido desde então que a axiomatização científica é um modo de “enformação simbólica” (*symbolische Formung*), e admitindo como inevitável que a era das grandes filosofias que sistematizavam todo o conhecimento já havia ficado para trás, Cassirer não considerava nem por isso superada a necessidade humana por um pensamento que sintetizasse todas as produções simbólicas: a linguagem, as artes, os mitos, as religiões e também as ciências.

Para isso, estenderá a aplicabilidade do conceito kantiano de *símbolo*, extraído ao §59 da *Crítica do juízo*, para o conhecimento científico, tornando-o um operador universal apto a dar forma a toda objetivação possível.<sup>6</sup> Cassirer

<sup>5</sup> “Sob uma ‘forma simbólica’ deve ser entendida toda a energia do espírito através da qual um conceito mental de significado é conectado a um signo concreto, sensório e adere internamente a ele.” (CASSIRER, 1998 [1923], p. 163).

<sup>6</sup> Em tese recente, Adriano Mergulhão (2018) logra afastar Cassirer das críticas que Heidegger lhe dirige, demonstrando como ambos compartilham de um mesmo *solo comum*, uma vez que a noção de *todo*, contida em Cassirer, não seria um mero prolongamento das teses epistemológicas da Escola de Marburg (presentes em Cohen e Natorp, os quais seriam os verdadeiros alvos de Heidegger), para quem a objetividade matemática teria um primado quase absoluto sobre as demais formas de conhecimento científico. Ao contrário, seria o caso, em Cassirer, da efetivação de uma *função* fundamental, a *função simbólica* enquanto tal, conceito inexistente em seus antecessores. De fato, Cassirer parece estar nesse ponto, e sobretudo com a formulação da sua *Filosofia das formas simbólicas*, mais próximo da ontologia

tomará posteriormente, em sua *Filosofia das formas simbólicas*, a ciência contemporânea como um caso especial da objetivação em geral, e mais especificamente como um caso que apareceu numa data tardia na história da humanidade. E tal como nos demais casos, ela seguirá o caminho progressivo que parte da esfera de expressão rumo à esfera de representação. Observa-se, assim, uma similaridade com Brunschvicg, como também notou Seidengart (1995, p. 768 - 769):

Cassirer e Brunschvicg permanecem seguramente como os últimos representantes do otimismo (herdeiro das Luzes), no curso do primeiro terço do século XX, na medida em que eles defendem expressamente a ideia de que existe um “progresso da consciência”, não apenas nas ciências, mas também nas diversas formas da cultura ocidental.

Será Bachelard aquele que irá até o fim na via em que seu mestre Brunschvicg ainda se deteve. Dagognet interpreta a diferença entre os dois epistemólogos como concernindo a uma nuance, mas reconhece que o grau de diferença por ela atingido conduziu a um inevitável rompimento. Brunschvicg soube o que seria preciso fazer da epistemologia, e até o teria anunciado, mas apenas Bachelard é quem o teria efetivamente realizado, entrando “incontestavelmente no vivo da demonstração”, forçando “a porta do laboratório”, adentrando o domínio da ciência experimental em exercício e, conseqüentemente, tornando o racionalismo algo “regionalizado e sedimentado”, perdendo os traços ainda perceptíveis, em Brunschvicg, de sua universalidade (DAGOGNET, 1965, p. 50).

É que lá onde o neokantismo de Cassirer e de Brunschvicg via uma pluralidade dos níveis de expressão do espírito, embora essas funções não se concebessem em ruptura umas com as outras; lá onde as formas simbólicas se explicariam por uma força originária do espírito que conferiria aos dados sensíveis um valor de significação; lá onde se reconhecia, enfim, apenas uma projeção da razão<sup>7</sup>, Bachelard reconhecerá uma experiência de aproximação. Contudo, para além de recusar simplesmente o neokantismo, Bachelard dirá: “Deveremos, então, aceder a um kantismo aberto, a um *kantismo funcional*,

---

fundamental de Heidegger do que da Escola de Marburg. Além disso, no que concerne às ciências naturais contemporâneas, Heidegger as compreendia também com base em sua regionalização, postulando a necessidade de uma procura por sua unidade na ontologia fundamental. Ver, quanto a isso, também: RHEINBERGER (2015).

<sup>7</sup> “Assim, do eu intelectual ao não-eu que interessa a inteligência, não há apenas uma projeção, há reciprocidade ativa.” (BACHELARD, 1972b [1945], p. 175-176).

a um *não-kantismo*, no estilo mesmo em que se fala de uma geometria não-euclidiana. Esta é, creio eu, a mais bela homenagem que se possa fazer à filosofia kantiana.” (BACHELARD, 1972a [1938 - 1939], p. 27 - 28).<sup>8</sup>

## 2 CANGUILHEM PARA ALÉM DO NEOKANTISMO DE ALAIN

Nosso segundo exemplo é Georges Canguilhem. Autor de percurso intelectual singular, e que só foi ao encontro da obra epistemológica de Bachelard um pouco tardiamente<sup>9</sup>, Canguilhem iniciou sua trajetória intelectual sob forte influência de outra vertente do neokantismo, a assim chamada “Escola da atividade” (Lagneau, Lachelier, Hamelin, Le Senne, Reininger, Boutroux e sobretudo Alain, seu primeiro mestre), ligada aos desenvolvimentos da *Wertphilosophie* formulada pelos neokantianos de Baden e Heidelberg (Windelband e Rickert). Haverá, assim, uma diferença fundamental entre a ruptura de Bachelard com Brunschvicg e esta outra que irá ocorrer, segundo nosso entendimento, entre Canguilhem e o neokantismo próprio a Alain.

No primeiro caso, a refutação dos postulados neokantianos, por Bachelard, correspondia sobretudo a critérios epistemológicos: o que Bachelard refutava em Brunschvicg era que a ampliação do entendimento, realizada a fim de dar conta dos desenvolvimentos recentes da ciência, preservava consigo o sentido de um progresso da razão, restituindo assim o primado da filosofia sobre a ciência, que Bachelard propunha inverter. A instauração do “não kantismo” por Bachelard iria propor uma coordenação da epistemologia brunschvicguiana sob uma nova epistemologia, buscando continuar atenta aos desenvolvimentos das ciências da natureza e avaliando as consequências de seus efeitos para a teoria do conhecimento. Quanto ao segundo caso, estando Canguilhem sob a influência inicial de Alain e da “Escola da atividade francesa”, que buscavam estabelecer uma unidade da experiência nos termos da filosofia moral da *Segunda crítica* kantiana, a mutação que Canguilhem produzirá em sua filosofia advirá de uma inquietação precipuamente política, a qual não será desprovida, contudo, de consequências epistemológicas.

<sup>8</sup> Para um comentário dessa passagem, bem como dos principais aspectos desse “não kantismo” de Bachelard, ver: BARSOTTI (2003).

<sup>9</sup> Apenas a partir do final da década de 1930 é que as referências à obra de Bachelard passam a ser mais constantes, nos textos de Canguilhem, e somente na década de 1950 é que este passará a reivindicar explicitamente os conceitos epistemológicos de seu antecessor, submetendo-os a reexame, na abordagem dos temas em história das ciências biológicas.

Eis como resume José Resende a principal característica dessa vertente do neokantismo desenvolvido em Baden e Heidelberg:

Para o neokantismo de Baden, diferentemente de Marburgo, a verdade é um valor, o que implica uma concepção prática do juízo, de modo que o ponto de partida da investigação é simplesmente a ‘pretensão’ de verdade do juízo. A verdade não é algo que possa ser constatado, mas apenas o fim último de validade universal postulado em toda atividade judicativa. Todo juízo teórico, inclusive aqueles que compõem as teorias céticas, implicam e orientam-se em função de tal pretensão. Portanto, o ponto de partida da epistemologia rickertiana é a pretensão de verdade, e o que se busca, o objeto do conhecimento, é o fundamento dessa pretensão. (RESENDE, 2013, p. 46).

Com efeito, dentre todos os neokantianos dessa geração, Rickert foi quem estabeleceu uma *primazia* da razão prática na constituição do objeto de conhecimento. Tal proposta tem raiz em Fichte, que, em sua reformulação da filosofia transcendental, já argumentava pela existência, mesmo no domínio teórico da razão, de uma dimensão prática, alegando que isso não seria incompatível com a filosofia de Kant. Mas Rickert (1929) vai além de Fichte, ao sustentar que não apenas existe uma dimensão prática na razão teórica, mas que há uma *primazia* da razão prática sobre a razão teórica, mesmo no que concerne ao domínio teórico ele mesmo. Para Rickert, por mais que haja independência quanto à determinação dos conteúdos do conhecimento, no âmbito do entendimento, a convicção (*Überzeugung*)<sup>10</sup> invocada por tais conteúdos é sempre da esfera prática da razão. Trata-se de tornar a moral o problema central da constituição do conhecimento, o que culminará numa precedência da axiologia sobre a ontologia ou a epistemologia.

Na França, essa vertente do neokantismo foi assimilada pela Escola da Atividade, tendo em Alain um de seus principais representantes. Alain foi o animador de toda uma geração de jovens intelectuais, dentre os quais Georges Canguilhem.<sup>11</sup> Ele mantinha um periódico com boa circulação, os

<sup>10</sup> “A lei moral não é uma faculdade do conhecimento, ela não pode estabelecer a sua essência, a convicção, por si mesma, mas esta precisa ser encontrada e determinada pelas faculdades do conhecimento. Em outras palavras: a faculdade teórica segue o seu caminho até encontrar por si mesma aquilo que deve ser aprovado, o que, entretanto, não contém em si seu critério de correção, pois este se encontra no âmbito prático, o qual é o primeiro e mais alto no homem, a sua verdadeira essência.” (RICKERT, 1899, p. 8 *apud* RESENDE, 2013).

<sup>11</sup> Sobre a geração do “jovem Canguilhem” e o papel exercido por Alain em sua formação, ver, sobretudo: SIRINELLI (1994).

*Libres propos*<sup>12</sup>, do qual Canguilhem foi um dos colaboradores mais assíduos, tendo trabalhado desde 1930 em sua redação.<sup>13</sup> Alguns dos textos veiculados nos *Libres propos* tinham intenções panfletárias e militavam, de maneira até bastante inflamada, em favor do pacifismo político, que Alain continuou a defender mesmo após a Ocupação, em 1940. Seu “pacifismo integral”, como o denominaria Raymond Aron (1933), criticando-o por sua postura servil, ancorava-se em sua teoria das paixões relativa à *filosofia moral*, que ele desenvolveu na linha da *Wertphilosophie*. Grosso modo, o que Alain defendeu no livro *Mars ou la guerre jugée* (1921), no qual fez um balanço crítico dos resultados da Primeira Guerra Mundial, é que as guerras seriam como que irritações do corpo social, as quais suscitariam paixões que desviariam o espírito humano de sua natureza racional.

Canguilhem, que, durante a década de 1920 e até meados da década de 1930, havia aderido a tal tese, passará a se distanciar dela, na medida em que percebe a ascensão do fascismo em todo o continente europeu. Entre 1934 e 1936, momento em que Canguilhem esteve bastante próximo do marxismo, o autor realizou uma investigação empírica publicada anonimamente a respeito das condições da ascensão do fascismo entre os camponeses franceses (1935)<sup>14</sup>, na qual se dá conta das necessidades efetivas de uma ação de resistência política contra o fascismo. Em 1936, resenhou a obra de René Maublanc, *Le pacifisme et les intellectuels*, que pode ter auxiliado em sua reconsideração sobre o pacifismo de seu mestre Alain. Maublanc argumentava que os pacifistas pretendiam combater Hitler, cedendo a ele, menosprezando o nazismo, como se fosse apenas um mero nacionalismo, dentre outros: “Antifascistas em política interior, eles acabaram por se tornar pró-fascistas em política exterior.” (MAUBLANC, 1936, p. 6).

*É difícil precisar com exatidão qual foi o momento em que teria ocorrido a ruptura com Alain, por parte de Canguilhem, ruptura esta que não fez apagar certos traços de herança que permanecerão por toda a sua obra.*<sup>15</sup> Mas há pelo menos dois níveis nos quais uma transformação em curso é nitidamente perceptível. No nível político, houve uma ruptura manifesta com relação ao pacifismo; e, no nível filosófico, haverá uma recusa da possibilidade de

<sup>12</sup> Sobre a atuação de Canguilhem junto aos *Libres propos*, ver, principalmente: BRAUNSTEIN, 2011b, p. 142-144.

<sup>13</sup> Para uma melhor caracterização da influência exercida por Alain sobre Canguilhem especificamente neste período, ver, sobretudo: BIANCO (2012).

<sup>14</sup> Sobre as condições em que tal investigação foi concebida, ver: CAMMELLI (2011).

<sup>15</sup> Ver o balanço fornecido por: BRAUNSTEIN (2011a).

unificação da experiência. Quanto aos dois níveis, a obra *Traité de logique et de morale*, publicada em 1939, em coautoria com Camille Planet<sup>16</sup>, já oferece o testemunho de uma nova posição consolidada. No capítulo VIII da primeira parte, quando os autores abordam o tema da “sistematização teórica”, há uma clara relativização de tais sistematizações, no sentido de uma abertura ilimitada à força de novos “dispositivos técnicos” ou novos fenômenos, os quais exigirão também novos dispositivos de experimentação, de ação e, por conseguinte, novas posturas epistemológicas. E, quanto ao plano político, isto é, prático, e ao seu necessário primado, o *Traité de logique et de morale* culmina com uma seção justamente dedicada ao tema do pacifismo, onde a posição defendida por Alain é severamente criticada, quando os autores enfatizam que o pacifismo pode acabar sendo apenas uma contestação verbal da guerra.

Essa obra, que se insere numa tradição de materiais escritos por professores para serem adotados por seus próprios alunos como método, buscava constituir um exemplo do que os autores gostariam que fossem os livros utilizados em sala de aula, no ensino secundário.<sup>17</sup> Compartilhando da censura de Alain aos “Manuais”, por “asfixiar” a compreensão do aluno<sup>18</sup>, a opção pelo título “Tratado” era condizente com a proposta de apresentar, não uma compilação recortada dos filósofos do passado, mas um texto coeso, no qual a relação entre as partes e com o todo fora pensada em todos os capítulos e em todos os temas, havendo um notável esforço de sistematicidade. E, de fato, esse livro, a despeito de ter sido concebido como material didático

<sup>16</sup> Sob a orientação de René Le Senne, Camille Planet, professor de filosofia em liceu, escreveu suas duas teses para o doutoramento, nas quais defendia uma filosofia dos valores pluralista. Ambas as teses foram rejeitadas pela banca, o que contribuiu para que ele deixasse a filosofia e passasse a se dedicar às atividades de pintor e pianista. De vocação mais especulativa do que Canguilhem, no entanto, foi Planet quem influenciou este último a renunciar a seu posto em Toulouse, para não servir ao Marechal Pétain. Admirador da *Wertphilosophie*, Planet também constituiu uma das fontes de inspiração de Canguilhem, no campo moral. Para uma apresentação do *Traité de logique et de morale*, assim como um detalhamento sobre a relação entre os dois coautores, ver: ROTH (2011).

<sup>17</sup> Não se pode deixar de mencionar aqui o papel que Canguilhem exerceria, durante quase toda a sua vida, em instituições de ensino, como professor, como presidente do júri da *Agrégation*, como inspetor geral da Filosofia na França e, a partir de 1955, como presidente do *Institut* da Rue de Four, sucedendo Bachelard, além de ter dirigido dezenas de teses e trabalhos acadêmicos. Para algumas intervenções nesse sentido, ver: CANGUILHEM (2015 [1952], 2015 [1953] e 2015 [1991]), e o texto de Patrice Vermeren (2020). Quanto a esse período na formação do pensamento de Canguilhem e de seus contemporâneos, ver, principalmente: FERTÉ; JACQUARD; VERMEREN (2013) e SIIRINELLI (1994).

<sup>18</sup> A influência de Alain como educador, defensor de certo modelo de ensino que visa a “[...] elevar o homem acima de qualquer instituição, preparar o homem para julgar todos os valores” (CANGUILHEM, 1933, p. 296), e que rivaliza termo a termo com o modelo militar da obediência e do dogmatismo, constitui um dos traços de herança para com seu mestre, que nunca se extirpará do pensamento de Canguilhem.

para ser usado em liceus, lança-se para muito além das comuns descrições ou apresentações de teses de filósofos, apresentando verdadeiras tomadas de posição que denotam uma escrita reflexiva e consciente de seus objetivos didáticos, epistemológicos e políticos.

Dividindo-se em duas partes, o *Traité de logique et de morale* inicia-se por uma análise das diferentes lógicas presentes nos sistemas filosóficos, encaminhando-se, em seguida, para um exame a respeito do conhecimento científico que parte das matemáticas, passa pelas ciências da natureza, até culminar nas ciências morais. Insistindo numa diferença qualitativa entre as ciências da vida e as ciências matemáticas ou matematizáveis, Canguilhem e Planet encontram os exemplos de uma tal postura filosófica, com relação à especificidade das ciências da vida, em Bergson e Claude Bernard, este último saudado por suas contribuições no campo da experimentação em biologia (Comte aparecerá também, mas sobretudo na segunda metade, referente às ciências morais e sociais). Ao final da primeira metade da obra, há um capítulo sobre a “sistematização teórica” e, em seguida, outro sobre o “valor da ciência”, onde se atribui à filosofia a tarefa de valoração das pesquisas científicas.

Nessa primeira parte, os autores criticam as filosofias que tendem a julgar pejorativamente o valor das ciências, ou que acabam por reduzi-las a um *mero* valor entre outros, não reconhecendo a originalidade do valor da ciência dentre os demais valores. Os coautores qualificam a verdade científica como um valor, e não como um fato; por outro lado, não é um valor qualquer, pois a ciência é o único discurso comprometido com o juízo de veridicção, o que não faz dela superiora aos demais juízos, mas a torna inegavelmente distinta, e é segundo essa distinção que a ciência *deve* ser julgada em meio aos demais valores. Tomando o caso do pragmatismo de William James, por exemplo, Canguilhem e Planet (2011 [1939], p. 798) lhe reconhecem o mérito em ter revertido a ordem clássica entre ontologia e axiologia, o que teria permitido dois avanços importantes, na teoria das ciências: 1) uma re colocação do problema da verdade científica, a partir do seu sentido e do seu valor com relação à vida, e não aos meros critérios epistemológicos de uma lógica universalmente válida; 2) uma modificação da submissão da ciência aos juízos de existência para os juízos de valor.

Contudo, como bem observa Jacques Bouveresse, em comentário a essa passagem do *Traité*, o que Canguilhem e Planet censuravam no pragmatismo é que, ao estabelecer como critério de avaliação da verdade o *uso*, o *interesse* ou a *utilidade*, teria deixado escapar o que há de distinto na racionalidade científica,

perdendo-se assim qualquer condição para se realizar um juízo adequado a respeito do seu valor em meio aos demais valores.<sup>19</sup> E é apenas assegurando à ciência seu papel irreduzível de construção da verdade que a filosofia poderá também reconhecer para si um outro papel, igualmente irreduzível: o de uma *síntese* ou de um *juízo normativo* com relação à pluralidade de valores. Ademais, sendo a utilidade, a existência e a verdade científica valores entre valores, os autores reconhecem a necessidade de uma disciplina reflexiva capaz de cuidar para estabelecer um *juízo* a respeito desses valores, papel que será atribuído justamente à filosofia, essa “reflexão sobre matérias estrangeiras”, como realçará Canguilhem, em *Le normal et le pathologique*. Com efeito, o tema dos valores permeia todo o texto, e a oposição entre *fato* e *valor* constitui o *leitmotiv* desse tratado:

Se a palavra valor tem um sentido, é enquanto designa o contrário do fato. Ao confessar a impossibilidade de fixar de uma vez por todas o que é, de fato, o Bem e qual é, de fato, a destinação humana, vemos nessa impossibilidade mesma a essência do valor moral. **O valor moral é de criar unidade, lá onde ela não existe.** (CANGUILHEM; PLANET, 2011 [1939], p. 922).

Na segunda metade da obra, o problema moral será amplamente analisado, encerrando-se o texto com questionamentos políticos que nos remetem diretamente à exterioridade dos acontecimentos de então e às relações entre *racionalidade* e *história efetiva*. Seguimos o instigante comentário de Xavier Roth, quando ele afirma que a inversão entre intuição e entendimento, a qual Canguilhem empresta a Bergson, mas reconfigura, de maneira original (aproximando Bergson, assim, da filosofia axiológica de Alain), permite que não se abandone a tarefa reflexiva da filosofia perante a ciência.

Roth busca demonstrar, a partir disso, como Canguilhem, após as transformações sofridas na segunda metade da década de 1930, formula uma filosofia cuja originalidade residiria numa abertura ao externo (o campo político, a medicina, o devir histórico) que conservaria, contudo, as disposições teóricas

<sup>19</sup> “Segundo eles [Canguilhem e Planet], o pragmatismo não reconheceu verdadeiramente, mas apenas entreviu, que o verdadeiro problema dos valores ultrapassa aquele da verdade científica e o que podemos lhe reprovar não é não ter concluído pela obrigação de restabelecer o direito das ‘experiências’ mais diversas (metafísicas ou religiosas) a se considerar como igualmente válidas, mas de ter concluído *apenas* isso e de ter assim autorizado toda crença que satisfaz aquele que julga, num dado momento e durante um tempo útil, a adotar como tendo um valor igual ao de crenças que, como aquelas da ciência, podem pretender a uma forma de verdade que não se reduz justamente à utilidade.” (BOUVERESSE, 2011, p. 45n).

herdadas do neokantismo de Alain e Lagneau e da assim chamada “Escola francesa da atividade”. Desse modo, sendo essa abertura ao externo guiada por um projeto filosófico pré-concebido, ela não passaria, como assevera o comentador, de um “[...] meio de validar, pela experiência, certas intuições filosóficas.” (ROTH, 2010, p. 40). Roth é levado a concluir que “Canguilhem nunca renunciou ao projeto transcendental” e “[...] que sua filosofia da vida se aparenta a um tratamento original do ‘projeto transcendental conservado’.” (ROTH, 2010, p. 218).

Nesse sentido, esse comentador—que tem o mérito de ter esclarecido pontos muito reveladores da filosofia das duas primeiras décadas e Georges Canguilhem — pretende refutar a famosa apropriação foucaultiana de Canguilhem e da epistemologia histórica francesa, feita em seu texto derradeiro, “La vie: la science et l’expérience” (1985). Ele censura a Foucault o fato de não levar em conta as especificidades de cada autor, os quais teriam sido ilegitimamente vinculados a uma mesma filiação (Canguilhem, Koyré, Cavallès, Bachelard, todos na filiação ao positivismo de A. Comte)<sup>20</sup> e por considerar como predominante o aspecto da racionalidade, não atentando para o fato de que o conceito, em Canguilhem, estaria sempre a ser retrabalhado, através da experiência de uma subjetividade. Todavia, é como se a originalidade de Canguilhem se restringisse a coordenar *a posteriori* as representações e acidentes vividos subjetivamente, o que aproximaria Canguilhem de um pragmatismo transcendental. A ruptura com o pacifismo de Alain, como já frisamos, não se limitou ao nível político. Com efeito, leiamos com atenção a injunção com a qual Canguilhem e Planet (1939, p. 922) encerram esse Tratado:

O que resta, nestas condições, a escolher para hoje? Resta que os conflitos que tendem a tomar uma amplitude quase-universal, contêm por isto mesmo o princípio de sua própria resolução. Pois se as guerras se fazem doravante entre um pequeno número de grupos de nações, e não mais de uma nação contra outra, é porque uma forma nova de associação humana está em gestação, da qual parece difícil aliás evitar que ela seja violenta e provavelmente longa. No fundo, se confrontarmos os dados do problema internacional com os dados do problema social em geral, veremos que os dois problemas não se separam; a guerra se torna o que ela era naturalmente, uma luta de forças entre regimes humanos diferentes. Apesar da enorme complexidade e do entrelaçamento dos problemas históricos, são tipos de organização política e social, conformes a um sentido geral e a um valor dado à vida humana, que se afrontam. A depender se adotarmos uma moral

<sup>20</sup> Nesse ponto, sua tese se apoia também nas intervenções de Michel Fichant e de Yves Schwartz, no “Colóquio Canguilhem” de 1990, organizado por Étienne Balibar, publicadas posteriormente, em 1993.

idealista ou realista, optaremos pelos agrupamentos que consideramos defender de perto ou de longe esta ou aquela concepção de vida. Não há mais política interior ou política exterior, a guerra é feita em vista da organização da sociedade humana. Uma moral idealista impede a optar pelos grupos que representam um ideal progressivo. Aqui, como o Hamlet de Shakespeare, é preciso escolher.

Vemos, pois, como a experiência histórica da ascensão do fascismo pôde transformar sensivelmente a percepção de Canguilhem sobre o fenômeno da guerra, levando-o a romper com o pacifismo de Alain. Mais do que isso, tal transformação se fez no nível de sua filosofia moral e epistemológica, porque atingiu o cerne da concepção da unicidade do valor, agora percebida como impossível, como assevera Braunstein: “Desde Nietzsche, ao menos, e também desde o ‘politeísmo dos valores’ de Max Weber, que Canguilhem conhece por intermédio de Raymond Aron, não é mais possível considerar unicidade do valor.” (BRAUNSTEIN, 2011a, p. 134). Doravante, o que mais Canguilhem rejeitará em Alain será a subordinação da pluralidade dos valores à *unidade* da experiência, o que está vinculado a certa concepção da história como Eterna História.<sup>21</sup> Além disso, também rejeitará a opinião de que a filosofia já estivesse de uma vez para sempre realizada na obra dos grandes pensadores, o que Canguilhem substituirá pela ideia de que é necessário, para forçar o pensamento a pensar, frequentar “matérias estrangeiras”, consideradas menores ou mesmo desprezadas pelo saber filosófico.

Todavia, Canguilhem reterá de Alain alguns traços, ainda que reconfigurados nos termos de sua própria filosofia. O mais importante de tudo será a primazia conferida à razão prática, isto é, a primazia do juízo ou do valor sobre o ser. A isto estará atrelada certa concepção da criação estética, uma total repulsa aos meros *factos* (e, conseqüentemente, a certo modo de praticar a história, a economia, a sociologia ou a psicologia), uma crítica severa do militarismo e de quaisquer sistemas de obediência ou de impedimento da reflexão ou do juízo humanos, e também uma atenção dedicada especialmente à educação e ao cuidado, que culminarão, no caso da educação, na forma como Canguilhem exerceu seu ofício de professor, de presidente de júri de *Agrégation*, de inspetor geral e outros correlatos, e, no caso da medicina, numa proposta filosófica de uma pedagogia da cura como deontologia médica.

---

<sup>21</sup> Mesmo na homenagem póstuma que Canguilhem dedicará a Alain (1952a), na qual recupera diversos temas relativos à estética que lhe permanecerão caros, tal censura persistirá.

Dessa maneira, mesmo após seu posterior encontro com Bachelard, na década de 1950<sup>22</sup>, a epistemologia histórica desenvolvida por Canguilhem reservará para si a tarefa reflexiva e judicativa própria à filosofia moral, mesmo que inteiramente reconfigurada, enquanto a epistemologia bachelardiana não deixou de submeter a filosofia ao juízo próprio da ciência. A nosso ver, as consequências da ruptura de Canguilhem com o neokantismo culminam em resultados diferentes daqueles promovidos pela epistemologia bachelardiana, embora seja possível pensá-los em sua coordenação. Canguilhem irá se dirigir cada vez mais a um pluralismo axiológico (conforme o tópico nietzschiano da transvaloração de todos os valores), substituindo o sujeito transcendental pela *aventura do vivente*. O “projeto transcendental conservado”, a que aludirá Canguilhem, já é o resultado de uma total reconfiguração da filosofia kantiana, quando Canguilhem reconhecer que a Revolução Copernicana só foi completada, quando ela se tornou fisiológica (tarefa cumprida por Auguste Comte e Claude Bernard). A transformação da posição do sujeito nos lança inevitavelmente para além de todo neokantismo possível, o que não significa uma extirpação absoluta das heranças kantiana, neokantiana ou da filosofia moral da Escola da Atividade francesa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, apresentamos dois exemplos de autores que, cada um à sua maneira, e a partir de domínios específicos da racionalidade científica e filosófica, assimilaram certos pressupostos de vertentes distintas do neokantismo, rompendo com eles em alguma medida. Bachelard, no campo das ciências da natureza, inicia sua obra desdobrando certos postulados do neokantismo de Brunschvicg (de certo modo, próximo ao de Cassirer), mas recoloca de um modo original o problema da historicidade da racionalidade; já Canguilhem, o qual inicia sua trajetória intelectual sob a influência de Alain e da Escola da Atividade, por sua vez influenciada pela *Wertphilosophie* desenvolvida pela Escola de Baden (Windelband e, sobretudo, Rickert), ao romper politicamente com o pacifismo de seu mestre, reformula também

<sup>22</sup> Em 1955, sob a orientação de Bachelard, Canguilhem defendeu sua tese principal de Doutorado em Filosofia, sob o título *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>me</sup> et XVIII<sup>me</sup> siècles*, assumindo no mesmo ano a direção do *Institut* da Rue de Four, que estivera a cargo de Bachelard desde 1940. A partir de então, ocorrerá uma grande profusão de estudos histórico-epistemológicos em sua obra, além do empréstimo de conceitos operativos, como os de “ruptura epistemológica”, “fenomenotécnica”, “experiência epistemológica” (para diferenciar-se da “experiência comum”), “psicanálise do conhecimento objetivo”, todos de herança bachelardiana.

alguns pressupostos morais e epistemológicos que estavam implícitos a tal postura política. Como vimos, a motivação filosófica que separou Canguilhem de Alain se deve à falta de sentido histórico deste último, o que se expressa nos termos do próprio autor: “Histórico, isto é, não dedutível apenas de suas condições objetivas.” (CANGUILHEM, 2018 [1988], p. 1137).

As consequências epistemológicas da ruptura de Bachelard para com seu mestre Brunschvicg possuem um caráter similar. Quando chegada para Canguilhem a velhice, numa das muitas homenagens que foram prestadas a sua obra e a sua pessoa, por ocasião do recebimento de uma medalha no prestigiado “Centre National de la Recherche Scientifique” (CNRS), em 1987, o autor não se esqueceu de evocar os acontecimentos políticos que calaram Cavailles, Lautman, Paul Reiss e tantos outros, à contingência dos quais também ele se viu submetido. Não restam dúvidas sobre a relação que ele quis suscitar entre o conhecimento da vida e as condições instáveis sobre as quais esse conhecimento pode se instaurar, ou mesmo deve, caso se queira que a vida (nesse vivente particular que é o homem) seja conduzida às suas próprias condições de possibilidade.

SOUTO, C. The rupture of French historical epistemology with neo-Kantianism: Bachelard and Canguilhem. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 69-86, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** As well as neo-Kantianism, phenomenology and analytical philosophy, French historical epistemology also had its emergence in the context of the crisis of the sciences at the turn of the 20th century. Due to their own developments, the works of Gaston Bachelard and Georges Canguilhem broke, each in its path, respectively with the neo-Kantianism represented by Brunschvicg (in Bachelard’s case) and by Alain (in Canguilhem’s case). In this article, we propose to draw some epistemological, ethical, and political consequences of these two ruptures, briefly analyzing the particularities of each of the two cases.

**Keywords:** Neo-Kantianism. Epistemology. Bachelard. Brunschvicg. Canguilhem. Alain.

## REFERÊNCIAS

ALAIN (Émile Chartier) [1921] *Mars ou la guerre jugée: de quelques-unes des causes réelles de la guerre entre nations civilisées*. Paris: Gallimard, 1921.

ARON, Raymond [1933] Réflexions sur le pacifisme intégral. *In*: CANGUILHEM, Georges [2011] *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011. p. 999 - 1005.

BACHELARD, Gaston [1938 - 1939] La psychologie de la raison. *In*: BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972a.

BACHELARD, Gaston [1945] La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg. *In*: BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972b.

BALIBAR, Étienne; CARDOT, Mireille; DUROUX, Françoise; FICHANT, Michel; LECOURT, Dominique; ROUBAUD, Jacques (org.) [1993] *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences*. Actes du colloque (6 - 7 - 8 décembre 1990). Paris: Albin Michel, 1993.

BARSOTTI, Bernard [2003] The “non-kantism” of Bachelard: towards the transcendental sense of the epistemological break. Tradução inglesa Davir Reggio e Eduardo Rêgo. *In*: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, v. 10, n. 2, p. 89 - 102, 2005.

BIANCO, Giuseppe [2012] Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem. *In*: WORMS, Frédéric ; MURAT, Michel (dir.). *Alain, littérature et philosophie mêlées*. Paris: Rue d'Ulm, 2012. p. 129 - 150.

BOUVERESSE, Jacques [2011] Préface aux Œuvres Complètes de Georges Canguilhem. *In*: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques, 1926 - 1939. Paris: Vrin, 2011. p. 7 - 66.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Canguilhem avant Canguilhem. *Revue d'histoire des sciences*, t. 53, n. 1, p. 9 - 26, jan./mar 2000.

BRAUNSTEIN, Jean-François. À la découverte d'un “Canguilhem perdu”. *In*: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011a. p. 101 - 137.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Présentation – articles, discours, lettres et conférences (1926 - 1938)”. *In*: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011b. p. 141 - 146.

BRUNSCHVICG, Léon *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922.

CAMMELLI, Michele. Présentation – Le fascisme et les paysans (1935). *In*: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011. p. 518 - 523.

CANGUILHEM, Georges. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1977.

CANGUILHEM, Georges [1933]. Alain. *Propos sur l'éducation*. *In*: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011a. p. 446 - 448.

- CANGUILHEM, Georges [1935]. *Le fascisme et les paysans*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011b. p. 535 - 593.
- CANGUILHEM, Georges; PLANET, Camille [1939] *Traité de logique et de morale*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. I: écrits philosophiques et politiques (1926 - 1939). Paris: Vrin, 2011c. p. 633 - 924.
- CANGUILHEM, Georges [1952a]. *Réflexions sur la création artistique selon Alain*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. IV : résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940 - 1965). Paris: Vrin, 2015a. p. 415 - 435.
- CANGUILHEM, Georges [1952b]. *Besoins et tendances*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940 - 1965). Paris: Vrin, 2015b. p. 437 - 524.
- CANGUILHEM, Georges [1953] *L'enseignement de la philosophie*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940 - 1965). Paris: Vrin, 2015c. p. 529 - 600.
- CANGUILHEM, Georges [1980] *Le cerveau et la pensée*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966 - 1995). Paris: Vrin, 2018a. p. 895 - 932.
- CANGUILHEM, Georges [1988] *La problématique de la philosophie de l'histoire des années 30*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966 - 1995). Paris: Vrin, 2018b. p. 1123 - 1141.
- CANGUILHEM, Georges [1991] *Qu'est - ce qu'un philosophe en France aujourd'hui*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes*, v. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966 - 1995). Paris: Vrin, 2018c. p. 1209 - 1222.
- CASSIRER, Ernst [1923]. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaft*. In: CASSIRER, Ernst. *Ernst Cassirers Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- DAGOGNET, François [1965]. *Brunschvicg et Bachelard*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e Année, n. 1, p. 43 - 54, jan./mar. 1965.
- FERTÉ, Louise; JACQUARD, Aurore; VERMEREN, Patrice (org.). *La formation de Georges Canguilhem: un entre-deux-guerres philosophique*. Paris: Hermann, 2013.
- FOUCAULT, Michel [1978]. *Introduction in On the Normal and Pathological*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: 1976 - 1988*. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001. p. 429 - 442.
- FOUCAULT, Michel [1985]. *La vie: l'expérience et la science*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: 1976 - 1988*. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001. p. 1582 - 1595.

LEBRUN, Gérard [1977]. A ideia da epistemologia. In: LEBRUN Gérard. *A filosofia e sua história*. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 129 - 144.

LIMOGES, Camille. Introduction: La confirmation de l'historien des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique: Georges Canguilhem 1966 - 1995. In: \_\_\_\_\_. CANGUILHEM, Georges. *Ceuvres Complètes*, v. V: Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966 - 1995). Paris: Vrin, 2018. p. 7 - 60.

MAUBLANC, René. *Le pacifisme et les intellectuels*. Paris: Publications du Comité mondial contre la guerre et le fascisme, 1936.

MERGULHÃO, Adriano. *Enigma do tempo: o problema da objetividade na contraposição entre Heidegger e Cassirer*. 2018. Tese (Doutorado) – UFSCar, São Carlos, 2018.

PEDEN, Knox. *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

RESENDE, José. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC, 2013.

RHEINBERGER, Hans-Jörg. Heidegger and Cassirer on Science after the Cassirer and Heidegger of Davos. *History of European Ideas*, v. 41, p. 440 - 446, 2015.

RICKERT, Heinrich. *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie: eine Säkularbetrachtung*. Berlin, Reuther & Reichard, 1899.

RICKERT, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: Mohr, 1921.

ROTH, Xavier. *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité* [publicada posteriormente como *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*. Paris: Vrin, 2013]. 2010. Tese (Doutorado) – Université du Québec, Québec, 2010.

ROTH, Xavier. Présentation du *Traité de logique et de morale*. In: CANGUILHEM, Georges. *Oeuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011. p. 597 - 630.

SEIDENGART, Jean. Cassirer et la philosophie des sciences en France. *Rivista di Storia della Filosofia*. v. 50, n. 4, p. 753 - 783, 1995.

SIRINELLI, Jean-François. *Génération intellectuelle*. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres. Paris: PUF, 1994.

VERMEREN, Patrice. Georges Canguilhem et les professeurs de philosophie". In: *Le Télémaque: Réformes de la philosophie et de l'Université : contextes français et latino-américain*, n. 54. Caen : Presses Universitaires de Caen, 2018. p. 67 - 84.

WAHL, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard, 1962.

---

Recebido: 28/9/2021

Aprovado: 16/11/2021

## COMENTÁRIO A “A RUPTURA DA EPISTEMOLOGIA HISTÓRICA FRANCESA COM O NEOKANTISMO: BACHELARD E CANGUILHEM”: “ZURÜCK ZU DILTHEY!”

*Lucas Alessandro Duarte Amaral<sup>1</sup>*

Referência do artigo comentado: SOUTO, C. A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 69-86, 2022.

O artigo de Souto (2022) busca investigar certas consequências epistemológicas, éticas e políticas nas filosofias dos mencionados autores, a partir de uma cisão com o movimento neokantiano – como evidencia seu título. Essa proposta é levada a efeito no artigo, através de uma análise acerca dos diversos textos que compõem esse amplo e rico arcabouço: os neokantianos da escola de Marburgo e de Baden (nomeadamente: Cassirer, Windelband e Rickert) e os atores que fizeram parte desse processo de desdobramento/ruptura com esse movimento filosófico na França. Isso é feito, ademais, com base nas filosofias dos dois autores que encabeçam o título do artigo, em diálogo com aqueles outros autores que fizeram parte de seu contexto mais próximo: Brunschvicg, Lagneu, Alain, entre outros.

Do ponto de vista de um leitor interessado, podemos afirmar, primeiramente, que a análise e a reflexão levadas a efeito pelo artigo em pauta cumprem de maneira engenhosa suas promessas, ainda que tais considerações

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP – PNPd/CAPES), São Paulo, SP –Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2897-1648>. E-mail: [lucasadamara@gmail.com](mailto:lucasadamara@gmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p87>



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

cubram um amplo contexto do debate, levando em consideração uma vasta gama de atores e temas. Outro mérito do texto é sua leitura fluida: trata-se de um ensaio agradável, com respeito a uma temática complexa, diga-se. Se, por um lado, ter em mente algumas noções do contexto neokantiano do lado alemão já é um trabalho complicado, a tarefa – bem executada pelo artigo – de trazer ao debate a ruptura dessa tradição, por parte dos autores francófonos, Bachelard e Canguilhem, por outro, é algo que adiciona novas dificuldades. E quem lê o artigo nota o quão bem executado isso é feito.

Agora, se é indubitável que o artigo possui uma unidade sólida e entrega sua promessa de modo adequado e embasado na literatura primária e secundária, o mesmo texto pode ser discutido ou desdobrado, a partir de pelo menos outras duas frentes: quanto as suas origens ou seus desdobramentos. Aqui, nosso caminho seguirá a primeira perspectiva. De particular importância aos nossos fins, teremos em conta alguns aspectos do pensamento de um autor decisivo para a filosofia do quarto final do século dezenove e que colabora em muito ao contexto amplo de discussão do artigo, a saber, o filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833 - 1911).

É claro que, em um breve comentário como este, não existe a menor possibilidade de tematizar a totalidade do pensamento de Dilthey, tal como ele merece. Todavia, isso não é impeditivo para que possamos fornecer ao menos alguns indícios acerca de seu papel a uns poucos elementos que fazem parte do contexto mais amplo debatido no artigo. Acreditamos ainda que isso pode ser de alguma valia, tanto a quem já possui alguma noção (seja ela maior ou menor) com respeito a Dilthey quanto a quem ainda não teve contato com o autor.

Nesses termos, por intermédio de um enfoque direcionado inicialmente mais à parte da epistemologia<sup>2</sup> do pensamento filósofo alemão e tentando fazer os vínculos existentes com o artigo, podemos apontar ao menos quatro pontos da filosofia de Dilthey, que passamos a analisar.

## 1 A DISTINÇÃO *NATURWISSENSCHAFTEN* E *GEISTESWISSENSCHAFTEN*

Uma das mais importantes lições ensinadas por Dilthey, em sua obra *Introdução às ciências do espírito*,<sup>3</sup> é aquela referente aos dois campos, por assim

---

<sup>2</sup> Veremos que isso não se limita ao campo da epistemologia, mas também toca outros pontos a respeito da cultura como um todo.

<sup>3</sup> *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, de 1883.

dizer, do saber: o das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e o das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*).<sup>4</sup> Toda a tradição posterior ao filósofo – e ainda hoje trabalhamos em certo sentido em função dessa divisão – se valeu de sua distinção metodológica. O artigo, que também trata dos âmbitos teóricos, práticos e políticos nas filosofias de Bachelard e Canguilhem, pode ser lido, sob esse ponto de vista, como um desdobramento dessa clássica divisão que tem sua origem em Dilthey. Seu projeto de distinção metodológica e justificação epistemológica das duas áreas em questão é base para praticamente toda investigação a respeito dos métodos e objetos de investigação desses saberes.

Nesse sentido, importantes questionamentos surgiram ao debate da época, desde a emancipação e a consolidação de disciplinas particulares frente à filosofia – ponto a ser tratado a seguir – até o surgimento da hoje também consolidada tradição hermenêutica.

## 2 *GEISTESWISSENSCHAFTEN* E A EMANCIPAÇÃO DAS DISCIPLINAS PARTICULARES

O século dezenove é o “século das ciências”: foi um período marcado pelo desenvolvimento e a emancipação das disciplinas particulares.<sup>5</sup> No campo das ciências humanas, isso é decisivo: psicologia, história, economia, entre outras disciplinas, começam a se desvencilhar da alçada da filosofia. Agora, essas disciplinas eram portadoras de métodos próprios e objetos de investigação específicos.

Nesses termos, a soberania do método científico enquanto o universal é colocada em xeque. Seria ele o único possível? Em outras palavras: seria ele capaz de dar conta de todas as esferas do saber? São essas as questões, espalhadas na filosofia do nosso autor, que condicionam o item a ser tratado a seguir.

---

<sup>4</sup> Nós nos valeremos de algumas traduções possíveis ao termo *Geisteswissenschaften*: ciências do espírito (a tradução mais fiel), ciências humanas e, eventualmente, humanidades.

<sup>5</sup> Aqui apontaremos unicamente ao desdobramento das ciências humanas. Se fôssemos trazer ao debate as ciências da natureza, haveríamos que abrir um leque extenso para tratar do desenvolvimento da química, biologia, enquanto disciplinas autônomas, e inclusive abordar o desenvolvimento das matemáticas (geometria e aritmética) e suas relações com a nova lógica daquele tempo.

### 3 CRÍTICA AO POSITIVISMO: UMA OPÇÃO ALTERNATIVA (A VIDA COMO CARÁTER ORIGINÁRIO DA SIGNIFICAÇÃO)

Dilthey aparece, ao cenário de seu tempo, em diálogo crítico com a tradição que defendia a tese de que o método das ciências naturais deveria ser aplicado a todos os ramos do saber humano, na qual a figura de A. Comte é decisiva. Seu monismo metodológico defende a tese de que tanto os fenômenos naturais quanto os humanos devem receber o mesmo tratamento metodológico.

Reagindo a isso, Dilthey sustentou que não existe apenas um método científico, mas que esse é determinado pelo tipo de experiência. Para o filósofo, o tipo de experiência que temos, num fenômeno natural, *e.g.*, a ebulição da água, é de tipo diferente daquelas experiências que temos com outros fenômenos da nossa cultura, *e.g.*, uma cerimônia religiosa. É justamente a peculiaridade de cada experiência que vai determinar o método de investigação científico do fenômeno.

Novamente, em *Introdução às ciências do espírito*, Dilthey afirma que existem dois tipos de experiência: a “experiência externa” (*äußerer Erfahrung*) e a “experiência interna” (*innerer Erfahrung*), as quais estão na base da diferenciação dos tipos de ciência e de seus respectivos métodos. A experiência externa é aquela que delimita o âmbito das ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Por experiência externa Dilthey entende aquilo que é dado nos sentidos, ou seja, as percepções. Já a experiência interna é aquela que delimita o âmbito das ciências humanas, que, como já sabemos, Dilthey chama de “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). A experiência interna será entendida por Dilthey enquanto vivência.

Na vivência, ou experiência interna, têm-se não só percepções provenientes dos sentidos, mas também os sentimentos e desejos do sujeito, o que, para Dilthey, constitui a experiência em sua integralidade e, nesse sentido, a vida entra em cena e assume um papel decisivo: o caráter originário da significação. Portanto, é preciso que levemos em conta, além das ciências naturais e seus fenômenos, os sistemas de culturas e a organização externa da sociedade, em que entram em cena esses novos aspectos apontados anteriormente. Essas estruturas têm origem nas interações entre sujeitos psicológicos orientados por determinados fins.

Complementar a isso, Dilthey estabelece, por fim, uma distinção entre explicar (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*). A partir dela, duas abordagens se

diferenciavam, quanto ao estudo da ação humana. Uma abordagem, digamos, mais “positivista”, que investia na compreensão de significados, a partir de uma reconstrução lógica das intenções ou propósitos dos atores. Assim, o aspecto científico torna possível a construção de hipóteses explicativas que deveriam ser incorporadas às teorias gerais sobre e verificadas ou testadas através de métodos seguros de observação. E uma outra abordagem, dita mais compreensiva, argumenta que tais acontecimentos não poderiam ser adaptados unicamente à lógica das ciências naturais, porque a compreensão interpretativa tem um papel diferente, nas ciências. Logo, compreender um fenômeno, uma dada ação ou credo é um trabalho científico que precede a explicação do porquê da ocorrência da ação. A construção de hipóteses explicativas e seus testes empíricos se tornariam problemas de interpretação dependentes de uma pressuposição específica de como é o evento a ser explicado e, portanto, de como ter acesso ao significado.

Nessa abordagem, na qual, como já foi tocado logo acima, a vida desempenha um papel central, Dilthey nos mostra os elementos diferenciais de sua filosofia, que pode dialogar em conjunto com alguns elementos do artigo, tais como o papel desempenhado pelo ser humano nesse fazer filosófico, o qual retorna com muita força no pensamento de Dilthey.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS: A IMPORTÂNCIA DE FIGURA DE DILTHEY NAS ORIGENS DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Sem dúvidas que as ciências do espírito desempenham papel central dentro da temática do artigo. Lembremos, por exemplo, que o projeto do neokantiano Ernst Cassirer – autor discutido no artigo – também pode ser lido como uma ampliação da análise transcendental, que inicialmente esteve em estreita vinculação com o tratamento das *Naturwissenschaften*, ao campo das *Geisteswissenschaften* – tal como ele nos alerta, no prefácio do primeiro volume de *Filosofia das formas simbólicas*. (FSF, I. P. 4). Isso só reitera o importante papel assumido por Dilthey, dentro desse contexto, ao lançar luz ao mencionado campo de análise.

Se a “tradição hermenêutica”<sup>6</sup> pode se iniciar com a figura de Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834) e segue forte até um autor como Hans-Georg

---

<sup>6</sup> Obviamente, a hermenêutica tem uma origem que pode remontar à figura de Aristóteles, em *Da interpretação*, e ser tratada no período da Idade Média. No entanto, aqui nos preocupamos em trazer

Gadamer (1900 - 2002), o papel intermediário de Dilthey<sup>7</sup> nessa esteira não deve ser negligenciado. Todo esse contexto, cuja origem historicista é inegável, colabora para toda tradição posterior. Sua filosofia coloca em cena temas decisivos as origens da filosofia contemporânea: desdobrando certos assuntos tratados por aquele primeiro e servindo de pensamento-base para o posterior desenvolvimento, no segundo.

Claro está que aqui não demos conta de explicitar a totalidade da filosofia de Dilthey e sua importância para a tradição que o sucede. Este nunca foi o objetivo de nosso breve ensaio. O que fizemos, e é sob essa lente que este texto deve ser lido, foi tecer algumas notas que podem instigar o leitor a buscar mais sobre esse autor tão decisivo para as filosofias que surgiriam no final do século dezenove e início do século vinte. Vimos aqui com maior ênfase seu decisivo papel no campo das ciências do espírito e seu desenvolvimento na hermenêutica. Ambas tiveram grande importância às origens da filosofia contemporânea, bem como ao contexto geral do artigo, *A ruptura histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem*, enquanto muitas outras poderiam ainda ser apresentadas e discutidas. Reiteramos que o artigo que deu ensejo à execução deste ensaio não cometeu nenhum tipo de falha, pelo fato de não trazer ao debate a figura de Dilthey, mas certamente sua temática mais geral dá uma abertura para ampliarmos o leque, a fim de pensarmos no nome do filósofo alemão e inserir alguns de seus bons *insights* a esse debate.

A história nos ensina diariamente que boas ideias (sejam elas mais originais, sejam até mesmo desdobramentos de boas ideias) são possíveis sempre e quando se tem presente uma certa tradição pressuposta, quer escrita, quer oral. O pensamento de Dilthey atua nas duas frentes: da mesma maneira que ele desdobra a tradição que o precedeu, ele inova e revoluciona o pensamento de sua época e é influência direta a autores centrais da filosofia contemporânea.

E Dilthey foi um mestre nesses (e muitos outros) assuntos de sua época, que tocam as esferas do saber humano. É por isso também que devemos voltar ao seu pensamento.<sup>8</sup>

---

ao debate a figura de Dilthey e alguns elementos próximos que o circundam, e não fazer uma exegese do tema.

<sup>7</sup> Deve-se mencionar, ao menos, que entre Dilthey e Gadamer tivemos na história a figura de Heidegger, outro autor central a essa temática. Pelas mesmas razões de limite mencionadas na nota anterior, não pudemos explorar sua figura e papel, neste debate.

<sup>8</sup> Tanto o título quanto o fechamento deste ensaio, com esse apelo a uma volta ao pensamento de Dilthey, tiveram como influência o livro do filósofo alemão Otto Liebman (1840-1912), *Kant und*

## REFERÊNCIAS

- DILTHEY, Wilhelm. **Gesammelte Schriften**. V. I - XXI. Stuttgart: B. G. Teubner: V&R, 1997.
- KÖHNKE, Klaus Christian. **The rise of neo-kantianism: German academy between idealism and positivism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LESSING, Hans-Ulrich. **Wilhelm Dilthey: Eine Einführung**. Viena: Böhlau, 2011.
- MAKKREEL, Rudolf A. **Dilthey: philosopher of the human studies**. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Kant Hegel Dilthey**. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- RICKMAN, Hans. Peter. **Wilhelm Dilthey: pioneer of the human studies**. Berkeley: University of California Press, 1979.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophy in Germany 1831 - 1933**. Londres: Cambridge University Press, 1984.
- SOUTO, C. A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem. **Trans/form/ação: revista de Filosofia da Unesp**, v. 45, n. 1, p. 69-86, 2022.

---

*die Epigonen*, em 1865. Em sua obra, ao final de cada capítulo, ele sempre finalizava com a exortação: “[...] devemos voltar a Kant!” Obviamente, seu propósito era outro e sua análise muito mais rica do que esta – a qual é muito mais modesta –, mas de que nos valem, em nosso comentário. Seja como for, que fique explícita a fonte de nossa ideia.

Recebido: 18/12/2021

Aprovado: 22/12/2021



# MEANING AND FATE OF CRITIQUE IN THE ONTOLOGICAL TURN

*Daniel Pucciarelli*<sup>1</sup>

**Abstract:** The paper explores the meaning and fate of the category of critique within the so-called “ontological” or “speculative turn”. First, the article addresses the question of knowing what could give consistency to the very concept of a contemporary ontological turn, in order to present, in a second moment, the tension that, since Kant, constitutes the relationship between critique and ontology. Finally, the paper explores – particularly in the work of Quentin Meillassoux – the possibility of a new ontology that claims to be both non-dogmatic and immune to the neutralization of ontology carried out by critique.

**Keywords:** Critique. Criticism. Ontology. Correlationism. Ontological turn.

## INTRODUCTION

Despite its explicit anti-metaphysical orientation, contemporary philosophy has not abandoned ontological research, traditionally defined as a primary subdiscipline of metaphysics. On the contrary, what we see in diverse traditions of 20<sup>th</sup> century philosophy is, rather, a manifest return to ontology, even if coupled with an effort to untie it from the scope of traditional metaphysics. In this regard, it is enough to think of two famous ontologists as philosophically disparate as Heidegger and Quine: in both cases, there seems to be an explicit attempt of refoundation of ontology as discipline without subordinating it, or even in outright opposition to classical

---

<sup>1</sup> Doctor of Philosophy at the University of Munich. Professor at the State University of Minas Gerais (UEMG), Belo Horizonte, MG – Brazil.  <https://orcid.org/0000-0002-9053-6444>. E-mail: arelli@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p95>



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

(pre-Kantian) metaphysics. It would be difficult to overestimate the relevance of these philosophers – and, consequently, of the very place occupied by the concept of “ontology” – for contemporary philosophy.

Presumably, a new movement of return to ontological speculation is taking place in some original currents of thought of the last two decades.<sup>2</sup> Obviously, we are dealing here with a different theoretical environment and also with other motivations in comparison with the ones of the 20<sup>th</sup> century. But what is taking place now is arguably a new type of *ontological turn* or a *speculative turn* that loosely brings together in a common umbrella philosophies as disparate as the speculative philosophy of Quentin Meillassoux, the new realism of Markus Gabriel, the transcendental naturalism of Iain H. Grant, the object-oriented ontologies of Graham Harman and Tristan Garcia, to name just a few. Here too we observe an effort of rethinking ontology in a strictly contemporary framework, and not to rehash it as a subdiscipline of classical metaphysics.

Evidently, there is no clear consensus on what this “strictly contemporary” framework would be. Moreover, there is even no consensus *if* an ontology in its own sense, e.g., a doctrine of “being qua being”, would be possible at all inside the basic anti - metaphysical horizon which seems to dominate contemporary philosophy. Indeed, the mere concept of a science of “being qua being” sounds to the contemporary ear as something anachronistic and irrecoverable. Therefore, we can understand the concept of ontological or speculative turn not so much in a descriptive sense, but rather in a desiderative or programmatic sense: first of all, there seems to be an *open field of problems and debates* around what would be the concept and the current status of ontology.

This text is part of a larger research on this open field of problems and debates. In particular, I am interested in *the meaning and fate of the category of critique itself* – and of those traditions of thought that, since Kant, are umbilically associated with it – in contemporary ontological thought. In this paper, I will take especially Meillassoux’s thinking as my object of analysis, as it has been consistently indicated as the most influential among these new ontologies. I will start with an exposition of his concept of *correlationism*, which arguably could give consistency to the very notion of an ontological or speculative turn taking place in the last decades (I). This exposition enables me

---

<sup>2</sup> Among the textbooks and manuals already produced about this movement (and its denomination attempts), see especially the following ones: Bryant *et al.* (2011), Coole (2012) and Dolphin (2011).

to explore the intratheoretical effects of the correlationist thinking matrix – taking Kant and Adorno as paradigms – to the very idea of ontology in general (II). Finally, I will discuss in what sense we can speak of a *post-correlational* or *post-critical ontology*<sup>3</sup> that at the same time would abandon and preserve the critical device (III).

## 1 CORRELATIONISM

Given the plurality and heterogeneity of the various currents of thought explicitly or implicitly affiliated with the so called ontological or speculative turn, these currents of thought could hardly be subsumed to a cohesive school or an univocal orientation of thinking. Indeed, the authors associated with the movement have repeatedly rejected the very idea of belonging to a school. If there is a general convergence – albeit precarious – between them, it seems to be an *unity of diagnosis* about the state of the art of 21<sup>st</sup> century philosophy. In general, this diagnosis indicates the general exhaustion of what Meillassoux called *correlationism*. Thus, it is perhaps not excessive to say, with Graham Harman, that correlationism has become something like a *common enemy* unifying the various ontological trends in development today: “Speculative realism is best understood as a loose umbrella term for a series of vastly different philosophical enterprises. What all have in common is their rejection of what Quentin Meillassoux first termed ‘correlationism.’” (HARMAN, 2011, p. vii).

The term *correlationism* designates a set of philosophies based on the same theoretical assumption, namely: that being and thinking are unsurpassably entangled. Historically, Berkeley would have been the first philosopher to formulate a model of correlational thinking; Kant’s Copernican Revolution, however, would have been the first major systematic monument of a true *Era of Correlation* that – the diagnosis follows – has become the hegemonic horizon of thinking from the 19<sup>th</sup> century until today<sup>4</sup>. In Meillassoux’s own definition:

By “correlation” we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We will henceforth call *correlationism*

<sup>3</sup> As Rodrigo Nunes formulated in a recent paper (2018), to which I am highly indebted.

<sup>4</sup> Berkeley is not mentioned in *Après la finitude*, but only in a later – and complexifying – review by Meillassoux of the terminology and historical milestones of correlationism. Despite this, Kant never lost his centrality as the first great systematizer of correlationism, especially if we consider the history of the effects of *Critique*. See Meillassoux in this respect (2016).

any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined. Consequently, it becomes possible to say that every philosophy which disavows naïve realism has become a variant of correlationism. (MEILLASSOUX, 2008, p. 5).

Of course, this general thesis about the necessarily *relational* status of thinking and being doesn't need to be explicitly discussed – and often it is not – for a philosophy to be structurally correlational. Likewise, the specific manner by which such a philosophy individually defines the correlation terms is also irrelevant for its correlationist setting, since that philosophy endorses the supposedly insurmountable *entanglement* or *co-belonging* between the terms – which can be and have effectively been defined as a correlation being-thought, subject-object, sense-reference, noesis-noema, mind-world, etc.

Thus understood, we can see how *correlationism* can effectively be considered, as Graham Harman (2011, p. 87) and others have argued, as a *philosophy of access*: if the correlation between being and thinking is postulated as unavoidable, then *the very access* to an instance of reality or knowability radically apart of thought is in principle undermined. In fact, correlationism makes an astute and seemingly irresistible *correlational two-step* which consists in affirming that, by thinking any given object, by converting it into a mere object of thought, that object will necessarily be posed in this constitutive entanglement with thought. Every object of thought, in other words, for the simple fact of being an object *of* thought, must *always* be found *within* the correlation, regardless of how we conceive this interiority: the immanence of consciousness, intersubjectivity, language, the horizon of a culture... The essential consequence of this procedure is quite evident, and it has profound effects for all later philosophy: the tendency to convert all *in-itself* independent of thought into a *for-us*, the dissolution of all supposedly nonrelational absolutes in correlational entities or realities.

It is evident that, as a kind of umbrella concept, correlationism cannot encompass the specificities of all models of thought that, in one way or another, followed Kant's Copernican Revolution. At the outset, we must distinguish between correlations that preclude any concept of the Absolute, on the one hand, and correlations that operate with critical (or intracorrelational) notions of the Absolute, on the other, as it is the case in German Idealism. Likewise, we should be able to conceptually articulate the materialistic – that is, *non-correlational* – desiderate of certain models of post-Kantian thought

that, spite materialists, did not abandoned the critical paradigm. Indeed, Meillassoux himself has sought to develop a broad typology to systematically classify the main subtypes of correlationism: weak and strong correlationisms, hybrid correlationisms, subjectalism, among others. It is not my goal here to exhaustively discuss this typology and not even to rule out a possible initial schematic outline of the concept.<sup>5</sup> Its virtue, I believe, relies on the fact that, on the one hand, the concept of correlationism is wide enough to encompass historical and philosophical trends that, being so hegemonic, have been gradually naturalized, and, on the other, that concept is sufficiently determined and consistent to be operational – and to be able to base a diagnosis on the state of the art of current philosophy.

For if there is something that unifies the *ontological turn* or the contemporary *speculative turn*, we argued, it is precisely the general diagnosis that correlationism has reached a state of profound *exhaustion*. This exhaustion results, on the one hand, from correlationism's internal dynamics, which, since Kant's first critics, effectively involved a permanent movement of self-criticism that fatally saturated its explanatory possibilities. On the other hand, this exhaustion results also from external constraints such as the emergence of scientifically founded discourses on extracorrelational realities – as, for instance, an ancestral past prior to the emergence of all consciousness and even all life in Earth, which Meillassoux calls *ancestrality* –, which seems to put in question the very epistemic foundations of correlationism.<sup>6</sup> Hence, the task of current philosophy would be that of creating conceptual resources to abandon the horizon of correlationism and finally regain the *Great Outdoors*,

<sup>5</sup> Perhaps correlationism is the most celebrated and also the most discussed concept in Meillassoux's thought in particular and in the new ontologies in general. Meillassoux himself revised and reformulated some developments of the concept, first, in the English translation of *Après la finitude* (MEILLASSOUX, 2008) and, later, in a conference already cited (MEILLASSOUX, 2016). Criticisms of the concept tend to challenge its heuristic potential by listing singular models of thought that do not exactly fit its conceptualization or that reveal its schematism. See Harman (2011, p. 7-14) for a summary of these criticisms and Meillassoux's responses, and Nunes (2018) for a recent criticism.

<sup>6</sup> The fact that natural sciences can produce empirically founded statements about realities prior to the emergence of consciousness and even of life in Earth puts in question the epistemic bases of correlationism, for Meillassoux, insofar as these very statements seem to instantiate the existence of an object of knowledge prior to its manifestation for a thinking subject. In order to deal with this object of knowledge, correlationism must, according to Meillassoux, either weaken the literal meaning of ancestral statements or operate through retrojection of the past on the basis of the present. In both cases, what results is a falsification of the true – non-correlationist – meaning of ancestral statements. – This is one of the most criticized elements of Meillassoux's thinking by Kant scholars. According to them, Meillassoux incurs here in a confusion between the empirical and transcendental. For a response to these criticisms, see Meillassoux, 2008, p. 34ff.

that is, a radically nonrelational reality, severed from the scope of thought by critique.

Obviously, however, it is not a question here – the diagnosis follows – of going back to a pre-critical matrix of thought, such as pre-Kantian metaphysics or any kind of naive ontological realism. Rather, the challenge of the ontological turn consists, as already mentioned, of overcoming correlational thinking *without* falling into a reheated variant of dogmatism. In a sense, it is a matter of formulating a new model of post-critical or post-correlational ontological reflection that, at the same time, abandons and preserves criticism – if that is possible at all. Indeed, for those who seek to think with their ears, the very concept of *post-critical ontology* already poses a hard tension. Then it seems to belong to one of the most elementary meanings of the concept of critique, as it has been formulated at least since Kant, its emphatic *opposition* to the very idea of ontology. Before turning to a first effort of explaining what such an ontology can be, let us quickly remember the fundamental meaning of critique in its relation to the ontological discipline.

## 2 TWO CORRELATIONAL CRITICISMS OF ONTOLOGY

### 2.1. KANT

Kant also develops a diagnosis about the exhaustion of the thought of his time – the famous alternative between dogmatism and skepticism – in order to open a third way for philosophy. Kant called this third way the *critical path*, and sentenced: “[...] the critical path is the only one which is still open.” (KrV, B884). As is well known, the critical procedure consists in using the self-reflective dimension of rationality to investigate the formal limits of its properly cognitive function – limits, however, which are systematically exceeded by the ordinary use of reason. In other words, to the extent that rationality itself is endowed with a self-reflective function allowing it to turn on itself and investigate its own formal procedures regardless of its application to objects, it becomes possible to establish a second-order discourse that will draw a dividing line between the *thinkable* and the *knowable*. This second-order discourse is the critical investigation itself in its Kantian sense. And it is precisely this dividing line between the thinkable and the knowable, in turn, that will allow us to avoid the consequences of both the dogmatic path and its inability to demonstrate the foundations of its own assertions about

transcendent objects, on the one hand, and the skeptical path and its virtual dissolution of the cognitive potential of rationality, on the other.

This mere summary description of the Kantian critical project already allows us to visualize its profound consequences for virtually all philosophical disciplines. Let us limit ourselves to ontology. In determining the limits of the knowable in relation to the functions of our epistemic faculties – now understood as *constituents* in the knowledge process –, the critical procedure submits the classic philosophical question about *what it is* to the critical question par excellence about *how it is possible to know*. As a result, a reconversion or, more precisely, a virtual *replacement* of ontology by epistemology takes place. As Kant stated in a famous passage: “[...] the proud name of ontology, which presumes to offer synthetic *a priori* cognitions of things in general in a systematic doctrine (e.g., the principle of causality), *must give way* to the modest one of a mere analytic of the pure understanding.” (KrV, A247 / B304, our emphasis). In the place once occupied by ontology, Kant introduces this new discipline that cannot research “being qua being”, but only the concepts of understanding through which any predicative relation to entities is possible at all. In contrast to traditional ontology, moreover, analytics of understanding cannot relate its concepts to things in general, but only to objects of possible experience. Accordingly, its function consists in presenting the principles of the exposition of phenomena, and not the fundamental laws of being as such. Also in contrast to rationalist metaphysics, an analytics of pure understanding presupposes a transcendental aesthetics that can only provide understanding with the material of phenomena; both are required for knowledge production.

In other words: one indeed couldn't say goodbye more clearly to traditional ontology. Kant seems to insist here that an ontology as theory of the modes of being as such is simply not possible according to critique. Indeed, an analytics of understanding is a completely redesigned discipline that now substitutes traditional ontology, taking its systematic role and especially making completely different knowledge claims. Of course, this does not mean that “being *qua* being” (or, in Kant's terminology, the thing itself) is not thinkable and, even more, not thinkable without contradiction – as it is declared non-knowable as such, however, critique carries out a *dissolution* of the ontological discipline that had it as its object, at least in its traditional configuration.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> The concept of ontology has undergone several architectural changes from the pre-critical Kant until the formulation of his critical project. During the 1770s, for example, the very concept of “transcendental philosophy” was alternatively called “criticism” and “ontology”. This terminological

If the Kantian critique undermines the foundations of traditional ontology comprehended as a discipline imbued with extracorrelational traction, it cannot be said, however, that it avoids the formulation of any ontology at all. In fact, the very immediate history of the effects of Kantian critique saw the emergence of modified concepts of ontology that were still understood *under the auspices of criticism* – think, in this regard, of the Hegelian Absolute Idealism, which gives ontological status to logic, or of the great ontologists of the 20<sup>th</sup> century already mentioned, such as Heidegger and Quine.

Is it the same ontology here that “must give way to the modest one of a mere analytic of the pure understanding”? In other words, are these ontologies intended to demonstrate a truly *extracorrelational* dimension or should they rather be called “ontologized epistemologies”? In this latter case, why should we call them ontologies at all? As Herbert Schnädelbach states:

Is all ontology that respects Kant’s saying that “the critical path is the only one which is still open” – and the new ontology intends to do so – not condemned to failure? Any answer to the question of whether there was an ontology in general, after Kant, which is more than the dogmatic conservation of outdated positions, will depend on what is understood under the term “ontology”. (SCHNÄDELBACH, 1983, p. 235).

## 2.2 ADORNO

In general, it is this kind of questioning from which departs Adorno in his dialectic modality of critical theory; dialectics, moreover, which didn’t understand ontology merely as an object of criticism among others, but which understood itself in a structural mediation with ontology: “[...] the transition to dialectics must, in fact, reside in the critical self-reflection of ontology.” (ADORNO, 2008, p. 12s).

Let us summarize the main steps of Adorno’s criticism of ontology. Despite all polemics against Heidegger, his criticism is not intended to be directed against an ontology among others, but to the very conditions of possibility of ontology in a post-Kantian theoretical environment. It is

---

oscillation, which only stabilizes with the *Critique* itself, is already an indication of a structural transformation in the very concept and scope of what classical ontology was. It is also at that moment, in fact, that Kant uses for the first time the concept of *Kategorie*, originally from Aristotle’s ontology, in order to designate the concepts of understanding. In this regard, see Hinske (2009), Rivero (2014) and Pucciarelli (2019).

directed, therefore, both against a fundamental ontology of Heideggerian matrix and against an eventual materialist ontology of the “social being”, for instance, such as that of the last Lukács.<sup>8</sup> It is supposed to challenge, in other words, the very conditions of ontology understood as second (or third) order discourse, logically superior in relation to the different discourses of ontic sciences.

In terms of Heidegger’s technical terminology, Adorno believes he can demonstrate a fallacy underlying the very idea of an *ontic-ontological difference*. The core of his argument is eminently correlationalist: any sphere of meaning supposedly detached from the ontic can only be understood, Adorno argues, as an abstraction of the latter – the ontological, in other words, cannot be rationally explained except in terms of a *hypostasis* of ontic elements, which are extracted from its specific ontic constellation and raised to ontological status. This holds true for the concept of “being” operative in any ontology, whose necessarily mediated character Adorno seeks to unveil through a categorical analysis of the logical functions – copula and position – of the concept:

“Is” establishes a context of existential judgment between the grammatical subject and the predicate, thus suggesting something ontical. Taken purely by itself, however, as a copula, it means at the same time the general, categorical fact of a synthesis, without representing anything ontical. Hence it can be entered straightways on the ontological side of the ledger. From the logicity of the copula, Heidegger gets the ontological purity that suits his allergy to all things factual, and from existential judgment he gets the memory of things ontical – which will permit the categorial achievement of the synthesis to be hypostatized, then, as given. (ADORNO, 1973, p. 100 - 101).

The critique consists in unveiling the operations of abstraction and hypostasis which turn ontology possible, bringing its supposed ontological categories back to the ontic sphere from which they came. In other words: unveiling its undeniably *correlational* dimension, which entails its *ontological neutralization*. As Adorno states unequivocally: “[...] the seeming jailbreak [of ontology] terminates in what the flight is from; the Being it flows into is *θέσει*.” (ADORNO, 1973, p. 85).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> See in this respect the work of Nicolas Tertullian (2009) and his disciple Bourahma Ouattara (2000), that develop the differences and similarities between Heidegger and Lukács, also in relation to Adorno’s critique.

<sup>9</sup> Here, as in virtually all critique of ontology of his *Negative Dialectics*, Adorno echoes the work *Kritik der neueren Ontologie* by his student Karl Heinz Haag, published in 1960 and quoted a few times in

Finally, we should mention that the consequences of this criticism of any ontology lies at the heart of Adorno's own critical theory. It is this critical self-reflection of ontology, in short, that leads to the very idea of dialectics Adorno wants to sustain: against all ontology, negative dialectics is an essentially autarchic and anti-systematic structure of mediating subject and object, which is not to be confused with any type of foundationalism or first philosophy: "In criticizing ontology we do not aim at another ontology, not even at one of being nonontological. If that were our purpose we would be merely positing another downright 'first' – not absolute identity, this time, not the concept, not Being, but nonidentity, facticity, entity." (ADORNO, 1973, p. 136).

### 3 POST-CORRELATIONAL ONTOLOGIES?

Let's recapitulate our argumentation so far. Despite the heterogeneity of positions which characterize the various currents of thought associated with the so called ontological or speculative turn, it is possible to unify them based on the diagnosis of the exhaustion of correlationism, understood as the hegemonic horizon of post-Kantian philosophy. So correlationism is highly multifaceted and has been developed concretely in a series of subtypes – what is common to them all, however, is the thesis about the essential *relatedness* of thinking and being, and therefore the procedure of a consequent dissolution of the absolute understood as an extracorrelational ontological stance. With regard to the ontological discipline in particular, we can see the theoretical effects of this correlationist device, on the one hand, in Kant's dissolution of ontology as *metaphysica generalis* and its consequent substitution by an analytical of understanding; and, on the other hand, in the criticism of any ontology in its very claim to base a logically superior discourse in relation to the ontic, as seen, for instance, in Adorno's critical theory. As we have tried to show, the very idea of critique involved in these two thinkers nurtures an essential relation of opposition to ontology. Taken together, both intend to refute not only the possibility of a traditional discourse about the in-itself independent of thought, but also the ontologization of any intracorrelational concepts or categories. Hence, the fate of correlationism is an eminently post-

---

*Negative Dialectics*: "The ontological discussion of our days silences that question that no one can avoid unless he openly professes dogmatism. It is the question of whether ontological structures are something in themselves, φύσει, or whether they are merely products of thought, θέσει. As long as it deviates from this issue, ontology will renounce the discussion of its own validity." (HAAG, 1960, p. 7).

foundational thought (“anti-systematic”, in Adorno’s terms; or “factual”, in Meillassoux’s).

What divides the representatives of the ontological turn is precisely the question concerning *how* to deal with this exhaustion of correlationism or even to overcome its thinking matrix altogether. As we already mentioned, in addition to the speculative ontology of Meillassoux, there are also naturalistic (Iain Grant), object-oriented (Harman, Garcia), perspectivist (Viveiros de Castro), neorealist (Gabriel), nihilist (Ray Brassier) attempts, among others. *Mutatis mutandis*, all of them seem to endorse the same imperative to leave correlationist modes of thinking without regressing to pre-critical dogmatism; in other words, any eventual post-correlationist ontology has to retain, in some way, the critical component – and it is this apparently paradoxical operation that is our object of analysis.

### 3.1. MEILASSOUX: THE NECESSITY OF CONTINGENCY

For Meillassoux, there is only one way to follow the imperative of abandoning the correlationist thinking matrix without falling back in dogmatism, namely: to *radicalize* the theoretical decisions of correlationism and, *from within*, extract a principle of absolute grounding that is simultaneously distinct from the absolute principles of traditional metaphysics and immune to the critical device of correlationism. In other words, it will be necessary to conceive a theoretical procedure that accesses an absolute which is simultaneously *extracorrelational and non-metaphysical* from *within* correlationism. As the book’s subtitle already indicates, this is the necessity of contingency.

Let us summarize Meillassoux’s demonstrative argumentation. First of all, it starts with the very procedure of de-absolutization of the most radical (strong) correlationisms, which converts any supposed *in-itself* into a *for-us* without reconverting this *for-us* into a new type of absolute. What is at stake in this procedure? Well, the fact that one might demonstrate the *relativity* of a supposed absolute to the one who knows it. In other words, the fact that one might demonstrate that this supposed absolute *could be otherwise*, if also the related instance were also different – which means that this supposed absolute is not absolute at all. Think of Kant’s and Adorno’s criticisms of ontology outlined above: in both cases, what is at stake is, in general, a demonstration of the relativity of ontology to epistemology, the relativity of any doctrine

of “being *qua* being” to the knowing subject – and, therefore, that ontology is not *really* ontology in its classical sense, since it *could be otherwise* if the related instance were also different. Now, Meillassoux concludes, this *could-be-otherwise* is nothing more than contingency, which is already internally operative in all critical-correlationist thinking.

Indeed, one of the most elementary meanings of critique, as we have seen, is the dissolution of pseudo-objectivities and the demonstration of their mediated character. Or, in other words, the demonstration that supposed facticities are not absolute, but related to (or mediated by) a knowing subject, a certain collectivity or a sociocultural formation – and that, as such, they *could be otherwise*, or even (especially for critical theory) are essentially open to transformation. In other words: they are contingent. According to this reasoning, it can be said that contingency is, therefore, the (ontological) condition of possibility of critique itself. But, unlike all objects of critique – and this is Meillassoux’s decisive *non-correlationist* step –, contingency *can only be necessary*. In other words, Meillassoux believes he can demonstrate via an indirect – anhypothetical – argument that the very refutation of the necessary character of contingency necessarily presupposes it. In fact, in order to think contingency as relative to us, as contingent only for us, we need to assume that what we conceive as a contingent *could be otherwise*; well, here we see contingency again under this very assumption. It is possible to show, therefore, that it is necessary to assume that contingency is a non-correlational absolute in order to try to demonstrate that it is relative to us.<sup>10</sup>

If we follow Meillassoux, contingency is, therefore, the *Great Outdoors* of correlationisms. Basically, it is the necessity of contingency (and only of contingency) that they implicitly access when they postulate the relativity of any in-itself to a certain for-us. It is the experience of the maximum potency of thought – that is, that of touching a non-correlational absolute – which is indirectly done when correlationism believes only to draw its supposedly insurmountable limits. And what is contingency? It is precisely the necessary could-be-otherwise of another being, an ontological regime of the *pure possible*

---

<sup>10</sup> “The sceptic is only able to conceive of the difference between the ‘in-itself and the ‘for-us’ by submitting the ‘for-us’ to an absence of reason which presupposes the absoluteness of the latter. It is because we can conceive of the absolute possibility that the ‘in-itself could be other than the ‘for-us’ that the correlationist argument can have any efficacy. Accordingly, the anhypotheticity of the principle of unreason pertains to the ‘in-itself as well as to the ‘for-us’, and thus to contest this principle is already to have presupposed it. Similarly, to query its absoluteness is already to have presupposed the latter.” (MEILLASSOUX, 2008, p. 101).

that is an unavoidably condition of the being of every entity. Every entity, every intramundane being, the very laws that govern this world as well as the world itself – in short, everything that is must be thought of as necessarily contingent. In order to illustrate this concept of contingency, Meillassoux draws on the concepts of an *omnipotent time* capable of creation and annihilation of virtually everything *ex nihilo*, as well as on the concept of *hyper-Chaos* not subjected to (almost) any law or regularity. It is this contingency thus conceived, in short, that will occupy the position of primary (that is, foundational) absolute in Meillassoux's ontology.

I will not elaborate further on the exposition and eventual criticism of this demonstration; a lot of material has been published about it in the last decade.<sup>11</sup> It can already be foreseen that a large part of Meillassoux's effort consists in demonstrating the structural compatibility of a chaotic universe with the phenomenal stability of the world and, therefore, with experience and rationally articulated discourse. Let us emphasize once again that Meillassoux's ultimate goal is to ground the ontologically realistic vector of science, and thereby to radicalize the project of modern rationalism. The demonstration of this compatibility will be the task of a *factial* or *derivative ontology*, which should deduce secondary and tertiary absolutes from that primary absolute which is contingency and that will also operate as a *normalization* of the power of chaos. I will develop the principles of this derivative ontology very briefly – only to the necessary extent to explore the idea of critique within it.

### 3.2 ELEMENTS OF DERIVATIVE ONTOLOGY

What characterizes a derivative ontology is, first of all, its positivity. Unlike certain correlationist ontologies that believe to infer *ex negative* some kind of knowledge about the absolute, Meillassoux's derivative ontology claims to be nothing less than a positive knowledge about the in-itself. Although the principle of the necessity of contingency is conquered by an anhypothetic method, a derivative or factial ontology should positively elaborate it from

<sup>11</sup> We could schematically summarize the criticisms on the concept of absolute contingency according to two orders of questions. On the one hand, we have criticisms that challenge its own absolute character based on some variation of the argument of the finitude of human knowledge (JOHNSTON, 2011); on the other hand, we have arguments that challenge the terms in which Meillassoux make the concept itself explicit, such as the reference to the idea of a virtually omnipotent temporality or to hyper-Chaos (HÄGGLUNG, 2011). The second type of criticisms seems to me to be pertinent and relevant; the first, in most cases, and in particular in Johnston himself, seems to me to disregard the core of Meillassoux's argument.

there.<sup>12</sup> Secondly, what differentiates derivative ontology from the traditional one is precisely the procedure whereby this positive development of the principle of absolute contingency is rendered possible: the principles taken from the absolute contingency are extracted from it precisely by *derivation*, that is, they clarify *a posteriori* the conditions of the primary absolute itself and, as such, they normalize it as well. However, they are not “less absolute” or less potent than the primary absolute. Although we are dealing here with a type of robust neofoundational ontology, it does not follow from there a neoplatonic ontology which explains the Hypostases derived from the One in terms of its progressive ontological weakening.

Meillassoux believes he can derive three absolute principles from the necessity of contingency, namely: the principle of non-contradiction (1), the principle of the existence of “something in general” (2) and the Cantorian transfinite (3). The derivation of the latter, however, was only indicated in his published work and remains to be done. Taken together, Meillassoux argues, they render possible to reconcile an ontology of hyper-Chaos not only with our ordinary experience and the possibility of rational discourse, but also with the conditions of possibility of modern science.

1. The derivation of the absolute character of the principle of non-contradiction is counterintuitive, but very sophisticated. It goes like this: if only contingency is necessary, then the principle of non-contradiction must also be absolutely true, because a contradictory entity would be necessary. In other words: a contradictory entity, that is, an entity being A and non-A at the same time and under the same aspect, would contain in itself its own otherness, including its own non-being, which means that it could not become otherwise nor could cease to be. In other words: it would be necessary. Therefore, if only contingency is necessary, then the principle of non-contradiction is absolutely true (MEILLASSOUX, 2008, p. 110ff).

2. Here is the derivation of the second principle: if only contingency is necessary, then it is also necessary that there is at least one contingent entity. In other words: the necessity of contingency imposes the existence of a contingent entity, because otherwise contingency would itself be contingent, which is

---

<sup>12</sup> A factual or derivative ontology “[...] is not intended to be a ‘negative ontology’ – we do not wish to confine ourselves to maintaining that contingency as we understand it is not accessible to this or that type of reasoning; rather, our aim is to elaborate an ever more determinate, ever richer concept of contingency. Accordingly, every difficulty encountered by factual speculation should be converted into a means for identifying a determinate condition of chaos capable of allowing us to overcome the obstacle.” (MEILLASSOUX, 2008, p. 163).

self-refuting according to the anhypothetic demonstration above. This is to say: the necessity of contingency imposes the existence of contingent entities. Therefore, if only contingency is necessary, then it is absolutely necessary that there is something contingent and not nothing (MEILLASSOUX, 2008, p. 116ff).

3. With these two derivations Meillassoux claims to have an argument for the principle of non-contradiction and for the existence of something in general (therefore, for the degree zero of rational discourse). Meillassoux still needs, however, to explain how it is possible for the outside world to be phenomenally stable, since physical laws are necessarily contingent. To do so, it would be necessary to demonstrate that it is absolutely false to infer the necessity of the laws governing the physical world from their stability.

Following Jean-René Vernes (1981), Meillassoux believes that this inference is of probabilistic nature and lies at the heart of the problem of causality by both Hume and Kant. It is the following premise, implicitly present in the two philosophers: if physical laws could change without reason, then they would change *frequently* without reason, so that its change would make experience impossible (Kant) or would be attestable within experience (Hume). For Meillassoux (and Vernes), this premise is nothing more than a probabilistic calculus that takes the universe as the totality of the possible and our stable world as a random case within that totality. Given the reiteration of this same random case, that is, given the phenomenal stability of our world, it follows that *there must be an extra-mathematical reason* that explains this highly improbable reiteration of the same case in a potentially unlimited range of possibilities. Hence the necessity of laws is inferred without a rational explanation of this extra-mathematical reason.

Now, if we demonstrate that the possible is *untotalizable*, that is, transfinite, then we will have also demonstrated that this probabilistic calculation cannot be applied to the universe as a whole, precisely because the range of possibilities is not totalizable. It is true that this can be demonstrated by means of the standard axiomatic (ZFC) of the Cantorian set theory – which prohibits the existence of a set of all sets –, but nothing prohibits the use of other axiomatics that allow a totalization of the possible.<sup>13</sup> In other words,

<sup>13</sup> Although Alain Badiou's *Being and Event* is Meillassoux's explicit reference of the philosophical treatment of the Cantorian thought, we must remember that Meillassoux himself does not subscribe his former professor's thesis which equates mathematics and ontology. In fact, Badiou argues that only Cantor's invention would make it possible to fulfill the conditions of existence of a discourse about being *qua* being which were not subjected to the primacy of the One. For Badiou (1996, p. 16f), this

Meillassoux believes to demonstrate that the procedure that authorizes the application of the probabilistic calculus to the universe as a whole and then to the necessitarian inference *is not the only possibly one* (and not even the most rational one, since it generates an insurmountable explanatory deficit that is the extra-mathematical ratio indicated above). But it would be necessary to derive the Cantorian transfinite itself from the contingency in order to demonstrate that this probabilistic calculus is absolutely false. This derivation has not yet been made by the philosopher. His partial solution of the problem via ZFC axiomatic, however, already suggests a consistent compatibility of absolute contingency with the phenomenal structure of our world according to laws (contingent, but stable).

### 3.3 THE FATE OF CRITIQUE

If we follow Meillassoux, this ontology and its derivative principles correspond to the only possibility of rehabilitating a full-blown ontology in a post-correlational environment. According to his claim, exclusively through this whole procedure we would have incorporated what is essential to critique from a speculative point of view and, at the same time, demonstrated the fallacy inherent to the speculative (critical) decision all correlationisms share.

Now it is easy to see why this ontology claims not to be dogmatic. First, its primary absolute – contingency – is of essentially distinct nature of both the absolute of metaphysics and the intracorrelational absolutes. In effect, unlike the absolutes of traditional metaphysics, contingency is not an entity whose necessary existence one may attempt to deduce from a variant of ontological argument, as it occurs with virtually all metaphysics (if we agree, like Meillassoux, with Heidegger's well known assertion that metaphysics is

---

implies that ontology itself is an axiomatic and non-philosophical discipline. Differently, Meillassoux uses Cantor almost strategically to conceive of the transfinite. For Meillassoux, mathematics, in its formal and above all “meaningless” dimension, has a specifically speculative scope, but they *are* not ontology. – Johnston (2011, 105s) formulates four major criticisms to the use made by both Meillassoux and Badiou of mathematics. According to him, both incur in a fetishization of mathematics with its supposed speculative potential (1); they collapse the basic categorical distinction between pure and applied mathematics (2); moreover, they circumscribe in an unjustified and even dogmatic way the terrain of “mathematics” (in the plural) to the Cantorian thought (3) and, within the latter, to the axiomatic of ZFC, as a privileged subdiscipline of its ontologies (4). It is not my aim to discuss these criticisms individually. It must be said, however, that if all of them can be effectively attributed to Badiou, only (2) could be consistently attributed to Meillassoux. As for the others, Meillassoux is well aware that his use of ZFC is strategic for his argumentative purposes, and this does not seem to pose a problem for his argument.

essentially reducible to ontotheology<sup>14</sup>). In other words, it is not intended to affirm the necessity of contingency based on an argument of the type “X being an entity of type A, therefore X necessarily exists”. The principle of the necessity of contingency is thus immune to the Kantian demolition of the metaphysical absolutes, according to which existence is not a real predicate one could impute to a certain entity based on the mere concept of that entity.<sup>15</sup> It seems that we are here, effectively, at a higher level of reflexivity.

Furthermore, unlike the intracorrelational absolutes (like the idealist, for example, or any ontologized intracorrelational principles), one could demonstrate that contingency can only be thought of as extracorrelational, because any attempt to the contrary is self-refuting. It is equally immune, therefore, to Adorno’s critique on the abstract and hypostasizing character of all ontology outlined above. One could demonstrate, moreover, that the same goes in relation to the secondary principles (non-contradiction and the existence of a contingent entity) derived from the primary absolute: strictly speaking, they are little more than *a posteriori* explanations of the ontological conditions of that absolute, which are also immune to the counterargument that they are projections or hypostases of epistemology onto ontology.

If it is true that the main lessons of critique, at least from the speculative point of view, are incorporated in the very constitution of Meillassoux’s ontology, it is also worth asking what is lost here of critique. Some interpreters<sup>16</sup> claim that the speculative ontology ends up *depoliticizing critique*, to the extent that it leads us back to a principle of intelligibility that is entirely oblivious to human powers: contingency as such, with its emergencies and annihilations *ex nihilo*. Indeed, a consequence of correlationism, especially in its widespread postmodernist caricature, seems to be a kind of *hyperpoliticization of knowledge* – since, if radicalized, correlationism itself not only replaces ontology by epistemology, but also tends to equate epistemology and politics (or truth and power). From this point of view, there is no doubt that speculative ontology is in fact depoliticizing. This hyperpoliticization of knowledge is even generally seen by speculative philosophers as a *symptom* of the exhaustion of correlationism. It will be necessary to consider, not only in epistemic but

<sup>14</sup> See in this regard, for instance, the second part of the work published in 1957 entitled *Identität und Differenz* (HEIDEGGER, 2002, pp 51-79), in which Heidegger discusses the “onto-theo-logical constitution of metaphysics” (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*).

<sup>15</sup> In this regard, see Pucciarelli, 2018, p. 89f.

<sup>16</sup> Like Johnston (2011) and Hägglung (2011).

also in political terms, whether this is effectively a symptom of exhaustion or, rather, of the very potency of correlationalist forms of thought.

Finally, it is also worth mentioning an apparently inevitable consequence of speculative ontologies with regard to the *sciences*. For one of the great goals of Meillassoux's endeavor is, as already said, to give an ontological foundation to the realistic vector – that is: in its truly extracorrelational dimension – of modern science. In order to do this, the third derivation of contingency – namely: the transfinite – would have a decisive function, namely: to ground the ontological potential of mathematics. There is no doubt that Meillassoux sees this as an antidote against the perverse fusion of correlationism – which is always skeptical-fideistic – with different forms of contemporary obscurity and *New Age* religiosity, which seem to dominate even the political scene of several countries today. One could wonder, however, if we would not hereby end up by rehabilitating a kind of neopositivist conception of science, which, ultimately, would be placed beyond the scope of rational criticism. These are the questions, I believe, that must be addressed to speculative ontology from the point of view of critique.

PUCCIARELLI, D. Sentido e destino da crítica na virada ontológica. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 95-114, Jan./Mar., 2022.

**Resumo:** O objetivo do artigo é escrutinar o sentido geral e o destino da categoria de crítica, no interior do pensamento ontológico contemporâneo, particularmente no quadro da assim chamada “virada ontológica” ou “giro especulativo”. Considerando que essas vertentes de pensamento pretendem reabilitar a ontologia em um ambiente filosófico não dogmático, pergunta-se: em que se converte a crítica, em seu interior? Para tal, o artigo aborda primeiramente a questão de saber o que poderia dar consistência ao conceito de uma tal virada ontológica ora em curso, para então apresentar a relação tensa que vigora desde Kant entre crítica e ontologia. Por fim, investiga-se, a partir sobretudo da obra de Quentin Meillassoux, a possibilidade de se fundar uma ontologia que se queira simultaneamente não dogmática e imune à neutralização da ontologia efetivada pela crítica.

**Palavras-chave:** Crítica. Ontologia. Correlacionismo. Virada ontológica. Giro especulativo

## REFERENCES

- ADORNO, T. W. **Negative Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, T. W. **Negative Dialectics**. Translated by E. B. Ashton. London and New York: Routledge, 1973.
- ADORNO, T. W. **Ontologie und Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- BADIOU, A. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Zahar/Editora UFRJ, 1996.
- BRYANT, L. *et al.* (ed.). **The speculative turn: contemporary realisms and materialisms**. Melbourne: Free Press, 2011.
- COOLE, F. (ed.). **New materialisms: Ontology, agency, and politics**. Durham: Duke University Press, 2011.
- DOLPHIN, R.; VAN DER TUIN, I. **New materialism: Interviews and cartographies**. Michigan: University of Michigan Library, 2012.
- GABRIEL, M. **O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico**. Tradução de Bernardo Romagnoli Bethonico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- HAAG, K. H. **Kritik der neueren Ontologie**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960.
- HÄGGLUNG, M. Radical Atheist Materialism: A critique of Meillassoux. *In*: BRYANT, L. *et al.* (ed.). **The speculative turn: contemporary realisms and materialisms**. Melbourne: Free Press, 2011.
- HARMAN, G. **Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- HEIDEGGER, M. **Identität und Differenz**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.
- HINSKE, N. Kants langer Abschied von der Ontologie. *In*: Esposito, C. (ed.). **Origini e sviluppi dell'ontologie (secoli XVI-XXI)**. Turnhout: Brepolls, 2009.
- JOHNSTON, A. Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux? *In*: BRYANT, L. *et al.* (ed.). **The speculative turn: contemporary realisms and maerialisms**. Melbourne: Free Press, 2011.
- KANT. I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Meiner, 1998.
- MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Seuil, 2006.
- MEILLASSOUX, Q. **After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingence**. Translated by Ray Brassier. London: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Q. Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign. *In*: AVANESSIAN, A.; MALIK, S. (ed.). **Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism**. London: Blumsbury, 2016.

PUCCIARELLI, Daniel.

NUNES, R. O que são ontologias pós-críticas?. **Revista EcoPós**, v. 21, n. 2, p. 111 - 142, 2018.

OUATTARA, B. **Adorno et Heidegger**: Une controverse philosophique. Paris: L'Harmattan, 2000.

PUCCIARELLI, D. Ontologie und Ontologiekritik bei Kant. *In*: KISNER, M. *et al.* (org). **Das Selbst und die Welt**. Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2019.

RIVERO, G. **Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant**. Kantstudien-Ergänzungshefte Band 180. Berlin: De Gruyter, 2014.

SCHNÄDELBACH, H. **Philosophie in Deutschland**: 1831 - 1933. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

TERTULIAN, N. L'ontologie chez Heidegger et Lukács: Phénoménologie et dialectique. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 119, 2009.

VERNES, J.-R. **Critique de la raison aléatoire**. Paris: Aubier-Montagne, 1981.

---

Recebido: 23/8/2020

Accito: 17/9/2021

## COMMENTARY ON “MEANING AND FATE OF CRITIQUE ON THE ONTOLOGICAL TURN”

*Julian Alexander Brzozowski*<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: PUCCIARELLI, Daniel. Meaning and fate of critique on the ontological turn. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 95-114, 2022.

In the article by Daniel Pucciarelli (2022) the author seeks to establish a theoretical framework for philosophical critique in contemporary thought. He presents the state of the art of contemporary philosophy, concerning mainly the ontological exhaustion diagnosed in Quentin Meillassoux’s work *Après la Finitud* (2018), which carries a suggestive subtitle (“an essay on the necessity of contingency”).

The referred work brings forth several consequences to historic philosophical prepositions of stability, ontic-ontological order and, therefore, objective access to either the reality of thought or the reality of the world itself. Such impossibility, stresses the author, was greatly expressed by Kant, in whose work the resulting entanglement between thought and world (focused, thereafter, on the parameters of its knowability) is aptly named by Meillassoux as correlationism.

Pucciarelli (2022) does a great work in summarizing Meillassoux’s line of thought, as well as the main implications surrounding it. He then proceeds

<sup>1</sup> Doctor of Literature at the Federal University of Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-4387-0121>. E-mail: [brzozowskijulian@gmail.com](mailto:brzozowskijulian@gmail.com)

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p115>



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

to apply the consequences of such thinking process towards two philosophers that are considered milestones to the historical tradition of critique – namely, Kant and Adorno. In doing so, he comes up with an interesting question, on which I will concentrate the efforts of this commentary:

[...] if radicalized, correlationism itself not only replaces ontology by epistemology, but also tends to equate epistemology and politics (or truth and power). From this point of view, there is no doubt that speculative ontology is in fact depoliticizing. This hyperpoliticization of knowledge is even generally seen by speculative philosophers as a *symptom* of the exhaustion of correlationism. It will be necessary to consider, not only in epistemic but also in political terms, whether this is effectively a symptom of exhaustion or, rather, of the very potency of correlationist forms of thought. (PUCCIARELLI, 2022, p. 111-112).

This quarrel seems to lie on the very core of the presented question and it is – for the delight of some and the angst of others – very intimately linked to the so-called ontological turn, at least in terms of its undeniable consequences in academia and general Western culture. Because if, in short, we are taking contingency to the highest of (an)ontological orders, then the ‘*could be otherwise*’ argument would necessarily overflow to/from every aspect of readable reality – be that the laws of physics, currently replaced by entropic probabilities; be that political hierarchies and power structures.

In short: contingency is something both correlationist and post-correlationist thought has to deal with, regardless of the terms of their intellectual handling. That implies a meta-diagnostic of contemporary philosophy, as Pucciarelli stresses that the latter category of theoretical approach (i.e. post-correlationalism) does not exactly shape the outlines for a consistent framework, but rather encompasses several distinct approaches towards a philosophical knot. One of Meillassoux’s decisive contributions, in this case, is precisely offering a name to such problem, that once christened enters intellectual visibility.

In this direction, without losing sight of the political implications previously mentioned, I would like to comment on one specific thinker that is listed in Pucciarelli’s array of “representatives of the ontological turn” (10): Eduardo Viveiros de Castro, cited in the paper as the herald of the perspectivistic approach. I would like to demonstrate how Viveiros de Castro’s awareness towards correlationism does not necessarily imply a theoretical

demonization of it; however, the cultural/political turn of perspectivism makes it just as potent in terms of handling its referred philosophical exhaustion.

One of the main fenomenontological distinctions pointed out by the anthropologist lies between Western multiculturalism and Amerindian multinaturalism. While the first understands the world as something devoid of representations, which are culturally forced on top of nature's inaccessible objectivity (that is, multiple cultures perceive one unchanging nature differently), the latter understands the point of view as a purely pronominal stance of cosmological subjectivity, entangled in radically different realities of nature (that is, one culture which perceive multiple different natures). In short: "[...] perspectivism is multinaturalism, because a perspective is not a representation." (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65).<sup>2</sup>

That is to say: there is no room for an absolute outside or a homogeneous thing-in-itself; not because our flawed perception forces cultural representations on top of its outside entity, but primarily because there is no 'naked' nature-in-itself devoid of perspective – however fractal such cosmological arrangement might turn out to be: "[w]hat exists in multinature are not auto-identical entities differently perceived, but rather multiplicities immediately relational [...]" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 67)<sup>3</sup>. Furthermore, to address the precise point of Pucciarelli's article: "[...] perspectivism assumes a constant epistemology and variable ontologies: the same representations, but other objects; same sense [meaning/direction], but multiple references." (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 68).<sup>4</sup>

This is but a short example of how a cultural/political intellectual angulation might well address the core issues of Meillassoux's diagnosed historical exhaustion – namely, the *for-us* as a "compensation" for the *in-itself*, as well as the necessity of contingency – without exactly demonizing

<sup>2</sup> No original: "O relativismo cultural, um 'multiculturalismo', supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante ('isto existe, logo isto pensa'), isto é, como 'ativado' ou 'agenciado' por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação."

<sup>3</sup> No original: "O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais."

<sup>4</sup> No original: "Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas."

the source of its christened term: correlationism and the correlation between thought and world.

In the case of Viveiros de Castro's perspectivism, the *for-us* is tightly related to the notion of cultural relativism, or multiculturalism, from which the author establishes a significant distance: *us*, in this case, means Western traditional phenomenology and its central notion of a single Nature dressed up differently by different cultures. As for the necessity of contingency, the fractal cosmos derived from perspectivistic multinaturalism also implies an internal difference to every entity, which radicalizes the argument that it *could be otherwise*. Even so, perspective and (multi-)nature are irredeemably entangled, and access to an absolute outside remains impossible – although the transit between perspectives lies at the core of its shamanic structure.

## REFERENCES

MEILLASSOUX, Quentin. **Después de la finitude**: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, Trad. de Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

PUCCIARELLI, Daniel. Meaning and fate of critique on the ontological turn. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 95-114, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

---

Recebido: 11/10/2021

Accito: 21/10/2021

## LA INTERPRETACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA “VISIÓN ESCOTÓPICA” EN ARISTÓTELES (*DE ANIMA II 7*)

Desiderio Parrilla Martínez<sup>1</sup>

**Resumen:** La “visión escotópica” (o “visión de la oscuridad”) desarrollada por Aristóteles en *De Anima* II 7 es la primera formulación sistemática de este fenómeno clave para las actuales neurociencias. En la teoría aristotélica surge una aparente contradicción entre el “compromiso ontológico” de la oscuridad como privación y el “realismo gnoseológico” que considera visible esa misma oscuridad. Tomás de Aquino en su *Sententia libri De Anima* propone una interpretación que establece la relación analógica entre luz y oscuridad a través del color. Esta estrategia permite disolver cualquier contrariedad y establecer una percepción visual de la oscuridad en sentido realista.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino. Aristóteles. *De Anima*. Visión escotópica.

### INTRODUCCIÓN

La visión escotópica, o percepción visual en condiciones de iluminación baja o nula, es una disciplina básica de la actual neurociencia<sup>2</sup>. Se opone a la visión fotópica que se da en condiciones de iluminación adecuada. En este tipo de visión no es posible una discriminación del color: para algunos autores es una visión monocromática, para otros supone una visión acromática<sup>3</sup>. En el siglo XIX

<sup>1</sup> Profesor Titular de Ética en el Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Murcia (UCAM), Murcia – España.  <https://orcid.org/0000-0001-7203-5630>. Email: dparrilla@ucam.edu.

<sup>2</sup> MONSERRAT, 1998, p. 220-229; BRUCE GOLDSTEIN, 1988, p. 29-84; ARTIGAS, 1995, p. 13-111; MATLIN, 1996, p. 59-67; URTUBIA VICARIO, 1999, p. 97-122; AGUILAR, 1993, p. 266-279.

<sup>3</sup> El color de la oscuridad fue denominado por la psicofísica del siglo XIX como “Eigenlicht” (“luz propia” en alemán), o “Eigengrau” (“gris intrínseco”, “gris propio”) para identificar el fondo gris oscuro uniforme que muchas personas reportan estar viendo en ausencia de luz. El triplete hexadecimal de

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p119>



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

la psicofísica y la neurofisiología ofrecieron diferentes interpretaciones del mismo fenómeno. Los debates científicos recuperaban temas que habían sido tratados previamente por la filosofía, aunque este hecho fuera ignorado por los propios científicos.

En este artículo analizaremos el comentario de Tomás de Aquino a la primera teoría sobre la visión escotópica: la formulada por Aristóteles en *De Anima* II 7 (418a26 - 419a25). En la teoría aristotélica surge una aparente contradicción entre el “compromiso ontológico” de la oscuridad considerada como privación (*stéresis*) y el “realismo gnoseológico” que considera visible esa misma oscuridad. Tomás de Aquino en su *Sententia libri De Anima* propone una interpretación que establece una relación analógica entre la luz y la oscuridad a través del color. Esta estrategia permite disolver la mencionada contrariedad y establecer una percepción visual de la oscuridad en sentido realista. Siendo éste un asunto clave para la filosofía de la mente en Tomás, sin embargo apenas ha recibido atención por parte de la crítica. En el presente artículo nos disponemos a subsanar esta deficiencia.

## 1 LA VISIÓN ESCOTÓPICA SEGÚN *DE ANIMA* II 7

En su comentario al *De Anima*, Tomás de Aquino realizó una labor de aclaración muy meritoria del texto aristotélico. Esta capacidad explicativa se hace especialmente efectiva en lo referido a la visión de la oscuridad, donde la exposición literal del Estagirita se hace particularmente oscura (LISSKA, 2016, p. 151 - 164). Como puso de relieve Joseph Pilsner (2006, p. 97) Tomás desarrolla en su comentario acerca de la visión de la oscuridad una teoría innovadora acerca de los objetos y actos sensibles, donde está implicado el color, la luz y el medio. Jörg Alejandro Tellkamp (2006, p. 275 - 289) detecta en esta explicación tomista una aplicación de la “*immutatio spiritualis*” desarrollada en *Summa de Creaturis* por su maestro Alberto Magno, cuyo antecedente es Averroes (TELLKAMP, 1995, p. 45 - 68). La visión de la oscuridad sería un caso de percepción sensible de una privación sin inmutación material del órgano visual (MOYA, 1999, p. 87 - 123). Como tal, supone la recepción de

---

este color es #16161d. No hay acuerdo sobre quién acuñó primero el nombre de este color, unos consideran que fue Gustav Theodor Fechner (“*Elemente der Psychophysik*” 1860), otros lo atribuyen a Hermann von Helmholtz (“*Die Störung der Wahrnehmung kleinster Helligkeitsunterschiede durch das Eigenlicht der Netzhaut*”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1, 1890). Otros lo retrotraen hasta Hermann Aubert (“*Physiologie der Netzhaut*”, 1865). La primera síntesis de la cuestión fue la de Trumbull Ladd (1894, p. 351-355).

especies sensibles donde la materia no cumple ningún papel (TELLKAMP, 1998, p. 181 - 210; 1999, p. 75 - 76). La interpretación de Tomás, sin embargo, no se aparta del sistema aristotélico de referencia (HALDANE, 1983, p. 233 - 239). Este aspecto de la inmutación espiritual del órgano y el medio ha sido ampliamente estudiado y discutido (HERNÁNDEZ, 2020, p. 39 - 53). Sin embargo, el tema de la visión escotópica considerado en sí mismo no ha sido aún objeto de análisis.

El alcance de la teoría escotópica de Aristóteles fue objeto de una gran discusión entre los comentaristas griegos y bizantinos (Alejandro de Afrodisias, Temistio, Simplicio de Cirene, Juan Filópono y Sofonías). Los comentaristas medievales, tanto musulmanes (Avicena, Averroes) como cristianos (Alberto Magno, Tomás de Aquino), contribuyeron a desarrollar este sistema que ha llegado hasta nosotros mediante la labor de los ópticos y filósofos de la naturaleza, pero sobre todo gracias a Goethe y su *Farbenlehre*, quien ejerció una influencia decisiva en la incipiente neurofisiología de Hermann von Helmholtz y sus discípulos (Wilhelm Wundt, Ewald Hering, etc.). Determinar el proceso de esta "catena aurea" es indispensable para comprender la consolidación de la visión escotópica en la actual neurociencia.

En primer lugar, vamos a exponer de manera canónica las tesis de Aristóteles en relación a la visión en general y la visión de la oscuridad en concreto. Dejamos constancia de que esta exposición es posible precisamente gracias a la contribución clarificadora de Tomás y los demás comentaristas, pero dejamos al margen todas las cuestiones polémicas o sometidas a discusión, limitándonos a exponer de forma ordenada las tesis comúnmente aceptadas. Será en la parte crítica dedicada al desarrollo del comentario de Tomás donde consignaremos los dos puntos más controvertidos y cómo encuentran su debida explicación en el comentario del Aquinate.

## 1.1 LA VISIÓN ESCOTÓPICA SEGÚN ARISTÓTELES

El acto de visión demanda dos pre-requisitos indispensables para darse: tanto un medio transparente como la presencia de un foco de luz (fuego, sol) en ese medio transparente (418b14 - 20). Respecto de la luz Aristóteles insiste en afirmar que no es un cuerpo ni un efluvio del fuego (418b14 - 20). Porque entonces dos cuerpos (lo transparente y la luz) ocuparían un mismo lugar y esto es físicamente imposible. La luz se identifica con lo transparente en acto, mientras que lo transparente en potencia calificaría a la oscuridad (418b9 -

11). La luz denotaría así la presencia de un foco de luz en lo transparente, mientras que la oscuridad (*skótos*) se referiría a la ausencia o privación (*stéresis*) de la luz en el medio transparente (DA 418b18s., DS 439b16ss., 442a25ss., Meteor. 374b12ss., GA 780a34; Metaph. 1053b30s). Como tal, la luz es un estado o disposición (*héxis*) de lo transparente en cuanto que está transparente. La transparencia, en consecuencia, es una propiedad o naturaleza (*physis*) que comparten algunas entidades tales como el aire, el agua, el éter o minerales como el cuarzo (439a22 - 25).

La luz sería responsable tanto de causar la actualización de lo transparente en cuanto transparente (418b9), como de causar la actualización del color en cuanto visible (419a10). La luz no comporta movimiento local en el tiempo sino un movimiento cualitativo en el instante (418b20 - 26). Lo transparente en potencia pasa al estado de transparente en acto por causa de la luz. Esta primera causación de la luz convierte a lo transparente en receptivo al color. Pero el acto de visión implica además que la luz actualice al color haciéndolo susceptible de ser visto. La luz, en esta segunda causación, mueve al color que inmuta lo transparente en acto. Cuando el color que inmuta lo transparente en acto alcanza e inmuta a su vez el ojo entonces se da el acto de visión. Pero el acto de ver y el color visible en acto no son dos actos diferentes sino que son sólo uno y el mismo acto. En consecuencia, la actualidad de la visión y la actualidad del color visible son simultáneos, ambos se co-actualizan a la vez en un único acto (425b26 - 426a18). Por tanto, para Aristóteles no hay colores visibles en acto en el estado de oscuridad. La aparición de los diversos colores a partir del blanco y el negro se explican, no por yuxtaposición de los mismos, sino por su mezcla perfecta, que genera un color específicamente diferente de los mezclados (439a1 - 440b25).

La consecuencia de que se den efectivamente todos estos requisitos previos es que los colores en acto de los cuerpos son el único objeto de la visión en lo transparente iluminado (418a25 - 28, 437a24 - 437b11). En el estado de lo transparente en potencia, o sea, en la oscuridad, el objeto de la visión son los cuerpos fosforescentes, pero en la oscuridad los colores resultan invisibles. Aristóteles niega incluso que veamos en la oscuridad el color de los cuerpos fosforescentes; sólo vemos su brillo (419a6). La esencia del color consiste en su capacidad para producir un cambio cualitativo (alteración) en lo transparente iluminado (419a9 - 11). En un cuerpo que tiene superficie estable el color es el límite de lo transparente (439a30). La oscuridad no es el color de un cuerpo sino la privación de las condiciones lumínicas que imposibilitan la visibilidad

de cualquier color en el medio transparente (460b29 - 32). Por tanto, hay que distinguir entre las tinieblas (oscuridad parcial o total) y lo oscuro: "[...] lo excesivamente brillante (*tó sphódra lamprón*) u oscuro (*tó sopherón*) destruye la vista en el caso de los colores (*en chrómasi*)." (426b1 - 2). Aristóteles no se refiere aquí a las tinieblas (*skótos*), a la privación de la luz, sino a lo oscuro (*sopherón*) que se opone a lo deslumbrante (*lamprón*), incluidos uno y otro en el ámbito de los colores (*en chrómasi*). Aristóteles caracteriza la oscuridad (*skótos*) bien como invisible (422a 20 - 28) bien como apenas visible (418b 28 - 31). "Incoloro (*áchroun*) - precisa Aristóteleses-es, por lo demás, tanto lo transparente (*diaphanés*) como lo invisible (*aóraton*) o bien a duras penas visible (*mólis horómenon*), por ejemplo, lo oscuro." (418b28 - 419a1). Siendo el color lo visible, lo incoloro será invisible. Sin embargo, "[...] la vista tiene por objeto lo visible (*horatón*) y lo invisible (*aóraton*), y lo mismo ocurre con los demás sentidos respecto de sus objetos." (424a10 - 12).

Por tanto, la oscuridad es considerada por Aristóteles como invisible o como apenas (dificilmente) visible. Los comentaristas arrojan diversas interpretaciones acerca de esta doble consideración cuasi-antitética de la oscuridad como objeto de la visión. Considerada desde el polo objetivo, como objeto de la visión, la oscuridad total es invisible (425b20 - 24), dado que 1) la luz no puede hacerla accesible al ojo (de hecho, la hace desaparecer) y 2) la oscuridad impide la actualización de los colores (TEMISTIO, *Epítome De Anima* 346,8 - 11). Considerada desde el polo subjetivo, desde el sujeto vidente, la oscuridad total parece visible en cierta medida o de algún modo, aunque difícilmente, ya que es la facultad de la visión, y no la fantasía post-perceptual o el sentido común, la que discrimina entre la oscuridad y la luz. La oscuridad es visible, aunque difícilmente, porque es la visión la potencia que distingue entre día y noche en el ciclo diurno (422a19 - 21). De modo que la oscuridad no es un producto de la sensibilidad interna, bien sea la imaginación o el sensorio común. En consecuencia, el sujeto cognoscente percibe la oscuridad por la vista, lo cual implica que ésta sea de algún modo visible. Por último, aunando el polo objetivo y subjetivo, la oscuridad parcial también puede ser visible, aunque con dificultad (*mólis horómenon*), dado que los colores más o menos iluminados se perciben siempre con cierto grado de sombreado (419b29 - 33, 439b15 - 18, 442a25).

Esta teoría general se formula de manera polémica tanto contra las teorías visuales de la emisión (o extromisión) de Empédocles y Platón como contra la teoría visual de la intromisión de Demócrito. Según el modelo activo de la visión (teoría de la emisión), que se ha atribuido tradicionalmente a

Pitágoras y Euclides, el ojo (el “ojo ígneo”) emite un haz de rayos (“rayo visual”) que viaja por el espacio y toca los objetos provocando la sensación de visión. Según esta tesis el ojo poseería un fuego propio y una naturaleza ígnea. El ojo sería una fuente de luz distinta a la del sol o el fuego. Para Platón esto viene exigido por el principio de afinidad en la teoría del conocimiento: sólo lo igual puede conocer lo igual. Si la visión es capaz de percibir la luz física entonces el ojo debe poseer una luz propia e interior que guarde cierta afinidad con esta luz exterior y adventicia. La visión sería la conjugación de esta luz interior con la luz exterior. La asunción de Empédocles de la tesis de esta “luz intraocular” del ojo ígneo deriva de su intento de explicar el fenómeno de los fosfenos que surgen de la manipulación mecánica del globo ocular. El propio Aristóteles en su rechazo de esta tesis (418b20 - 26, 437a18 - 438a6) se esfuerza en reinterpretar el fenómeno de los fosfenos excluyendo la introducción de las variables inherentes al “ojo ígneo” y la “luz ocular”.

La explicación alternativa a la que Aristóteles también se enfrenta es el modelo pasivo de la visión (teoría de la intromisión) que fue defendido entre otros por Demócrito y Lucrecio (438a6 - 438b2, 440a15 - 20). Según esta teoría, los objetos envían imágenes (*emphasis*) de sí mismos hacia el espacio que los rodea. El aire estaría atravesado por estas imágenes que se proyectan en todas direcciones, siendo el ojo un órgano pasivo cuya función consiste en recibirlas. Empédocles planteó una combinación de la teoría de la extromisión con la teoría de la intromisión: la visión se produce por la confluencia de los rayos de luz que emiten nuestros ojos y los rayos de otra fuente de luz, como el sol, en el objeto que observamos (fig. 430, Aecio IV 12, 1). En caso de ser cierta la teoría de la emisión, podríamos ver durante la noche igual que vemos durante el día, así que Empédocles postuló la interacción de ambos.

## 1.2 LA VISIÓN ESCOTÓPICA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Tomás dedica las lecciones XIV y XV de su *Sententia libri De Anima* a la interpretación de *De Anima* II 7. Tomás comentó el *De Anima* sobre la base de una traducción latina y en su comentario remite a ella. Gérard Verbeke demostró que Tomás manejó la paráfrasis de Temistio traducida por Guillermo de Moerbeke, quien también había revisado la *traslatio vetus* de Jacobo de Venecia al *De Anima*, lo que se conoce como su *recensio nova*. De modo que el comentario del libro II se redactó a partir de 1267 en París con un conocimiento directo de las tres traducciones latinas (TORRELL, 2002,

p. 190 - 196). Tomás emplea los términos establecidos en estas traducciones: “*tenebra*” designa en sentido propio la oscuridad como tinieblas o privación de luz (“*skótos*”); “*obscurus*” se usa indistintamente tanto en referencia al sustantivo (el griego “*skótos*”) como al adjetivo (el griego “*tó sopherón*”); “*diaphanum*” designa lo transparente y “*lumen*” la luz o a la iluminación.

Como veremos a continuación la reflexión que el Aquinate desarrolla se sostiene en un sutil juego de analogías que son sucesivamente propuestas y analizadas según un criterio lógico de composición. Construye una matriz combinatoria que expone los diversos modos en que cabe combinar luz y oscuridad con sus correspondientes receptáculos: los cuerpos y lo diáfano. Esta matriz genera diferentes entrecruzamientos, algunos imposibles y otros promisorios, que permiten agotar todas las posibilidades del “universo de discurso” acerca de la visión en la oscuridad. Como tal, la propuesta de santo Tomás garantiza una exposición sistemática del asunto en cuestión, cerrando todas las alternativas bajo condiciones de rigor lógico y de exhaustividad explicativa, con una asombrosa simplicidad y economía de medios.

En el parágrafo 404 de la lección XIV Tomás determina qué es lo visible distinguiendo dos tipos de visibles: los cuerpos coloreados (color) y los cuerpos lúcidos (fosforescencias). El color es visible sólo en la luz. La fosforescencia es visible sólo en la oscuridad. Por tanto, el brillo de los fosforescentes no puede ser un color en contra de lo sostenido por Averroes. En el punto 406 recoge la analogía aristotélica según la cual “[...] la luz es como un color de lo diáfano”<sup>4</sup> mediante la cual admite que lo diáfano sea visible (418b11 - 13). Esta analogía presupone una tesis aristotélica más general según la cual la visión y lo visible son conceptos análogos que admiten modalidades diversas: lo visible se dice de muchas maneras:

Queda, con todo, una dificultad: puesto que «percibir con la vista» es «ver» y lo que se ve es un color o bien algo que tiene color, si aquello que ve puede, a su vez, ser visto, será porque aquello que primariamente ve posee color. Por lo pronto, es evidente que «percibir con la vista» tiene más de un significado: incluso cuando no vemos, distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, aunque no de la misma manera. Pero es que, además, aquello que ve está en cierto modo coloreado, ya que cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia. De ahí que queden las sensaciones e imágenes en los órganos sensoriales aun en ausencia de las cualidades sensoriales. (425b 18 - 25).

<sup>4</sup> “Et propter hoc dicit, quod lumen est quasi quidam color diaphani.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2 l. 14 n. 7).

La analogía en cuestión pone en relación la luz y el color con respecto a sus receptáculos: lo diáfano es receptivo de la luz y los cuerpos son receptivos del color.

En la lección XV parágrafo 427 rechaza esta analogía, entendida de modo estricto: “Ahora bien, lo que es receptivo del color es preciso que exista sin color [...] pues nada recibe lo que ya posee. Por ello se evidencia que lo diáfano es preciso que exista sin color.”<sup>5</sup> No obstante, admite la analogía en sentido lato: lo diáfano no “[...] es visible del modo como son visibles las cosas luminosas y coloreadas, sin embargo, puede decirse visible al modo como apenas se ve la oscuridad.”<sup>6</sup> La analogía resulta aceptable porque lo diáfano es semejante a lo oscuro, en el caso de lo diáfano en potencia. La misma naturaleza de lo transparente es a veces sujeto de la oscuridad, otras de la luz, no sólo de modo absoluto sino en diversos grados de oscuridad e iluminación.

Si se comparan entre sí, cabe establecer diversas proporciones entre luz y oscuridad con respecto al color y lo diáfano, a causa de lo cual existirán diversos grados de mayor y menor visibilidad, según tengamos colores más o menos iluminados u oscurecidos. Sin luz lo diáfano y el color son tan invisibles como la oscuridad, ambos resultan absolutamente igual de invisibles. Pero la analogía puede entenderse de manera relativa según proporciones simultáneas de luz y oscuridad. Con más oscuridad el color es menos visible que con más proporción de luz. La luz, por tanto, es más visible que el color: “[...] la luz, pues, como es más eficaz que el color para mover a lo diáfano, es más visible porque puede verse con una inmutación menor de lo diáfano.”<sup>7</sup> También es un hecho que lo diáfano es menos visible que el color y menos visible que la luz en comparación con el estado de oscuridad parcial o total, pero se manifiesta también como visible en cierta medida: “Ahora bien, es diáfano lo que no tiene color propio [...], sino que es receptivo de un color ajeno por lo cual es visible de algún modo.”<sup>8</sup> Lo diáfano es visible analógicamente cuando recibe algún color. Pero lo diáfano, ¿puede ser visible cuando no está iluminado? Sin

<sup>5</sup> “Quod autem est susceptivum coloris, oportet esse sine colore, [...] nihil enim recipit quod iam habet: et sic patet quod diaphanum, oportet esse sine colore.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2 l. 15 n. 1).

<sup>6</sup> “Licet igitur diaphanum secundum se careat colore et lumine, quorum est susceptivum, et sic secundum se visibile non sit, eo modo quo sunt visibilia, lucida et colorata, tamen potest dici visibile, sicut videtur tenebrosum quod vix videtur.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2 l. 15 n. 2).

<sup>7</sup> “Lux enim, cum sit efficacior ad movendum diaphanum, quam color, et magis visibilis, cum minori immutatione diaphani videri potest.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2 l. 15 n. 4)

<sup>8</sup> “Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem, [...] sed est susceptivum extranei coloris, secundum quem aliquo modo est visibile.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2, l. 14 n. 6).

duda, la luz es más visible que la oscuridad, en sentido absoluto y relativo. Pero de este modo, la oscuridad resulta ser en cierta manera visible. La oscuridad es menos visible que el color, de hecho, resulta ser lo menos visible de todo, pero es de algún modo visible en cierta medida respecto a los colores más o menos iluminados. “Por lo tanto, aunque lo diáfano por esencia carece de color y de luz, de los que es receptivo, y así por esencia no es visible del modo como son visibles las cosas luminosas y coloreadas, sin embargo puede decirse visible al modo como apenas se ve la oscuridad.” (*Sentencia De Anima* 2. 1, 15, n. 428).<sup>9</sup>

De esta manera se resolvería la aporía que plantea Aristóteles al admitir que la oscuridad es absolutamente invisible (422a20 - 28) pero también visible, aunque difícilmente (o apenas) visible (418b28 - 31). La oscuridad total, en cuanto ausencia absoluta de luz, se caracteriza por la invisibilidad pues impide distinguir unos colores de otros<sup>10</sup>. La oscuridad absoluta es invisible en la medida en que no permite ver ni distinguir la pluralidad de colores.<sup>11</sup> Pero la oscuridad relativa posee cierto gradiente de visibilidad según los intervalos de mayor o menor iluminación<sup>12</sup>. Incluso la oscuridad total (tiniebla) resulta visible, pese a ser una privación de la presencia (*parousía*) de la luz en lo transparente (418b18 - 20): “Las tinieblas son una privación de tal hábito, a saber, de la luz en lo diáfano, y así el sujeto de las tinieblas es lo diáfano. Por lo tanto, la presencia de dicho hábito, a saber, de la luz, es luz.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 1. 14, n. 408).<sup>13</sup>

Posteriormente, en el parágrafo 425 del capítulo XV, Tomás recurre a una analogía alternativa que considera más precisa a la hora de enunciar la prioridad de la luz sobre el color, dada su virtud más perfecta para actualizar

<sup>9</sup> “Licet igitur diaphanum secundum se careat colore et lumine, quorum est susceptivum, et sic secundum se visibile non sit, eo modo quo sunt visibilia, lucida et colorata, tamen potest dici visibile, sicut videtur tenebrosum quod vix videtur.”

<sup>10</sup> “De hecho, no vemos muchas cosas a las que alcanza nuestra vista, por ejemplo, lo que está en la oscuridad.” (*Problemas* 911b 17-19).

<sup>11</sup> “El <arco> iris se forma de día, y los antiguos creían que no se produce de noche y originado por la luna; esto le ocurrió a causa de la rareza <del fenómeno>: pues les pasó inadvertido; se produce, pero pocas veces. La causa es que los colores quedan ocultos por la oscuridad y es preciso que concurran muchas otras <circunstancias>.” (*Meter* 372a 25-26).

<sup>12</sup> “La vista, al extenderse, se vuelve cada vez más débil y escasa; en tercer lugar, que lo oscuro es como una negación: pues al fallar la vista parece oscuro: por eso todas las cosas lejanas aparecen más oscuras, porque no llega <a ellas> la vista.” (*Meter* 374b 11-16).

<sup>13</sup> “Tenebra est quaedam privatio huius habitus, scilicet luminis in diaphano; et sic subiectum tenebrae est diaphanum; ergo et praesentia dicti habitus, scilicet lucis, est lumen.”

lo diáfano: “el color es como la luz del cuerpo”. La analogía en cuestión es formulada por Tomás de la siguiente manera: “[...] el color no es otra cosa que una luz en cierto modo obscurecida por la mezcla con el cuerpo opaco.”<sup>14</sup> Esta nueva analogía manifiesta que la luz actualiza los colores, pero también lo diáfano y la oscuridad. Esta analogía expresa que la luz actualiza lo visible en sentido propio o *simpliciter*, a saber, los colores, pero también actualiza lo visible en sentido impropio o *per accidens*: los cuerpos, lo diáfano y también lo oscurecido parcialmente.

Como ha puesto de relieve Anthony J. Lisska (2016, p. 162) los extraños pasajes de *Summa Theologica* (I q. 79 a.3 ad. 2)<sup>15</sup> y “*Quaestiones Disputatae de Anima*” (q. 4 ad. 4)<sup>16</sup> en que Tomás considera el color como necesariamente visible, no niegan esta analogía, sino que la subrayan todavía más si cabe, pues ambos pasajes apuntan a que el color es visible en la luz, pero no por la luz. De hecho, en el *Suplemento a la Summa Theologica*, Tomás afinó aún más la analogía en curso: “[...] luz y color se reciben en un objeto transparente, siendo la luz al color como la forma es a la materia.” (*Summa Theologiae*, Supp. III, q. 92 a. 1). Cuando el color que inmuta lo transparente iluminado inmuta el órgano visual se cumple esta analogía. El color como especie sensible se co -

<sup>14</sup> “Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2l. 14 n. 27).

<sup>15</sup> “Sobre la acción de la luz hay una doble opinión. Unos dicen que para ver es necesaria la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores. Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender. Otros, en cambio, dicen que la luz es necesaria para la visión, pero no por el color, para hacerlo visible en acto, sino para que el medio se haga luminoso en acto, como dice el Comentarista en II *De Anima*.”

<sup>16</sup> “Como el comentarista [es decir, Averroes] escribe en el Libro II del *De Anima*, hay dos teorías sobre la luz. Porque hay quienes dicen que la luz es necesaria para ver porque la luz da a los colores el poder de poder mover el sentido de la vista, como si el color no fuera visible por sí mismo sino únicamente por la luz. Aristóteles parece rechazar esta posición cuando afirma, en el Libro III del *De Anima*, que el color es esencialmente visible, y esto no sería así si el color tuviera visibilidad únicamente por la luz. Por otro lado, otros ofrecen lo que parece una mejor interpretación, es decir, que la luz es necesaria para ver en la medida en que la luz acciona lo transparente, provocando que sea realmente luminoso. Por tanto, el Filósofo [es decir, Aristóteles] escribe, en el Libro II de *De Anima*, que el color tiene el poder de poner en movimiento lo que en realidad es transparente. Tampoco se puede objetar que quienes están en la oscuridad pueden ver las cosas que están en la luz y no al revés. Esto sucede porque es necesario que lo transparente, que envuelve las cosas que se ven, se ilumine para que reciba las especies de lo visible. Ahora bien, una especie permanece visible en la medida en que la acción de la luz que ilumina lo transparente extiende su influencia, aunque cuanto más cercana está la luz, más perfectamente ilumina, y cuanto más lejos está, más débilmente ilumina lo transparente. Por tanto, la comparación entre la luz y el intellectus agens no es válida desde todos los puntos de vista, ya que el intellectus agens es necesario para hacer que los objetos potenciales inteligibles se vuelvan realmente inteligibles. Y esto es lo que Aristóteles quiere decir en el Libro III del *De Anima* cuando dijo que el intellectus agens es de alguna manera como la luz.”

actualiza con el acto de ver. Pero esta forma sensible es inmaterial, a diferencia de la cualidad cromática que inhiere el cuerpo. La luz coloreada del medio es inmaterial sin óbice de que sea también una sombra o luz oscurecida. En este sentido el color, en cuanto luz oscurecida o luz coloreada, es visible por sí mismo en lo diáfano iluminado, cosa que no es cierto en el caso del color como cualidad que inhiere en los cuerpos materiales. Esto lo corrobora Tomás en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*: “[...] así como la luz perfecciona el color, también el color perfecciona la superficie junto con la superficie del cuerpo, que es el punto terminal [de este rayo de luz activo].” (*Scriptum super Sententiis*, II d. 27 q. 1 a. 2).<sup>17</sup>

Joseph Pilsner defiende este uso analógico del color como “luz oscurecida” del modo siguiente:

How does light play an active role in the perception of colour? If Aquinas’s Commentary on *De Anima* is reflective of his thinking on this topic, then his understanding of light’s role in perception is markedly different from our own. We think of light as possessing wavelike qualities. When light reflects off a surface, its frequency is changed, and this alteration is sensed and then interpreted by our minds in such a way that it leads to our perception of colour. In the scheme of Aristotle and Aquinas, however, colour is not a perception of such a frequency; colour is light itself in so far as it has been obscured by its mixture with something opaque. (PILSNER, 2006, p. 98, n. 75).

Finalmente, en el párrafo 426 Tomás concluye con una última analogía para mostrar que el color no resulta por la luz extrínseco a lo visible en acto: “la luz es en cierto modo sustancia del color”<sup>18</sup>. Esta analogía final corrige y sustituye la analogía que Tomás, siguiendo a Aristóteles, rechazó en el párrafo 406. Tomás considera inválida la analogía que afirma que la luz sea como el cuerpo del color o el cuerpo de lo diáfano. El color es una cualidad que inhiere en los cuerpos<sup>19</sup> y la luz no puede ser cuerpo si tiene que

<sup>17</sup> “Sicut lux perficit colorem, et color perficit superficiem et superficies corpus, cuius terminus est.”

<sup>18</sup> “Con el sonido, pues, sucede como con la luz: también la luz se refleja siempre – en caso contrario no se produciría claridad por todas partes, sino que habría oscuridad fuera de la zona soleada – pero no siempre con la misma intensidad con que es reflejada por el agua, el bronce o cualquier otro objeto pulido: en este caso llega incluso a producir sombra, fenómeno por el cual solemos caracterizar a la luz.” (419b 27-34).

<sup>19</sup> “Lux sit quodammodo substantia coloris.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2 l. 14 n. 28).

actualizar lo transparente.<sup>20</sup> Ciertamente, la luz no puede ser fuego ni ningún otro elemento dotado de cuerpo ya que tampoco puede tener movimiento local. Sin embargo, esta analogía alternativa refuerza la tesis de que tampoco la oscuridad es extrínseca al color, es decir, a lo visible en acto. Si la luz es en cierto modo la sustancia del color y el color es en cierto modo una luz oscurecida en los cuerpos opacos, el color puede ser una cualidad inmaterial de una sustancia inmaterial (en lo diáfano iluminado), y no sólo la cualidad material de una sustancia material (en los cuerpos opacos). La luz en cierta medida es la sustancia de los colores más o menos oscurecidos, es decir, en mayor o menor grado iluminados.

A nuestro modo de ver esta consideración analógica de la luz como un tipo de color o de los colores como un tipo de oscuridad persigue subrayar la continuidad entre luz y oscuridad a través del color, a pesar de reconocer la infinita desemejanza entre ambas. Con esta estrategia analógica Tomás pretende resolver un problema que surge en el sistema aristotélico de la visión escotópica. Esta anomalía surge de dos premisas explicativas que Aristóteles mantiene en *De Anima* II 7 acerca de la visión de la oscuridad. Estas premisas que entran en aparente contradicción entre sí son las siguientes:

- A) Premisa ontológica, la “ortodoxia aristotélica” sostiene la tesis de que la oscuridad es un tipo de privación (*stéresis*), en cuanto la oscuridad sólo es la ausencia de una fuente de luz en el medio transparente. La oscuridad, por tanto, carece ontológicamente de cualquier tipo de actualidad (*entelechia*) y de actividad propia (*dynamis*);
- B) Premisa gnoseológica, la “visión escotópica” es una forma de percepción sensible dependiente del sentido externo de la vista, no de la sensibilidad interna (memoria, fantasía reproductiva o sensorio común). Esta percepción visual de la oscuridad presupone una capacidad reflexiva de la visión, por la cual la vista ve que ve, discriminando entre luz y tinieblas, entre el día y la noche

---

<sup>20</sup> “Manifestum est quod lumen, neque est ignis, ut quidam dicebant, ponentes tres species ignis, carbonem, flammam, et lumen: neque est aliquod corpus omnino, neque aliquid defluens ab aliquo corpore, sicut posuit Democritus, lumen esse quasdam decisiones defluentes a corporis lucidis: scilicet atomos quosdam. Si essent aliqua defluentia a corpore, sequeretur quod essent corpora vel aliquod corpus, et sic nihil aliud esset lumen quam praesentia ignis, aut alicuius huiusmodi corporis in diaphano: nihil ergo differt dicere quod lumen est corpus, aut quod est de fluxu corporis.” (*Sentencia De Anima*, lib. 2 l. 14 n. 8).

La conciliación de estas dos premisas es la parte más problemática de la teoría aristotélica. Entre el “compromiso ontológico” de (A) y el “realismo gnoseológico” reivindicado en (B) da la impresión de surgir una dificultad insalvable. Los comentaristas griegos no profundizaron en esta aporía que surge al tratar de vincular la tesis de la premisa (A), donde la oscuridad ontológicamente sólo es una privación carente de entidad real, con la premisa (B) según la cual existe una percepción visual de la oscuridad mediante el sentido externo de la vista, se entienda esta percepción como se quiera. Los comentaristas Prisciano de Lidia y Simplicio de Cirene confirieron actualidad a la oscuridad, que no era una mera privación de la luz sino una actualidad semejante a la de la luz (EVRARD, 1985, p. 177 - 189; STEEL, 1997, p. 132 - 133), en un intento de responder a esta aporía. Para estos comentaristas griegos la oscuridad es visible en virtud de su actualidad, lo mismo que la luz, ya que ambos son una cierta disposición (*hélixis*) del medio transparente. La exégesis contemporánea ha captado, sin embargo, claramente esta aporía, que se ha convertido en el punto inflamado de sus reflexiones (JOHANSEN, 2005, p. 255 - 276).

Creemos que Tomás era enteramente consciente de esta dificultad y trató de resolver la anomalía con la explotación de su planteamiento analógico entre luz y oscuridad a través de los colores. Un planteamiento éste que no fue utilizado nunca por ningún comentarista anterior y que fue asimilado por Goethe en su *Farbenlehre* a través de los escolásticos renacentistas y barrocos (Telesio, De Dominis, Kircher) a los que estudia en su parte histórica del tratado. Luz y oscuridad establecen relaciones analógicas de proporcionalidad en los colores, pero también relaciones analógicas de atribución porque las proporciones graduales de luces y sombras son las causantes de los distintos colores físicos. Como caso extremo de esta analogía cabe considerar a la oscuridad total como un caso de color negro *sui generis*. De modo que Tomás secunda la consideración de la oscuridad como color negro de la tradición peripatética (*De mundo* 395a30, *De Coloribus* 791a13 - 791b1). La oscuridad total sería un color *per accidens* que se actualiza en la vista y no en el sensorio común, aunque sea éste - y no la vista - el responsable de su percepción consciente (JOHANSEN, 2005, p. 255 - 276).

Para Tomás, la percepción que discrimina entre oscuridad e iluminación supone una capacidad reflexiva, o autopercepción, que acompaña al acto de ver, entendida como una capacidad reflexiva de la vista sobre sí misma (OSBORNE, 1983, p. 401 - 411; KOSMAN, 1975, p. 499 - 519;

ROSEMAY, 2019, p. 147 - 180; MCCABE, 2007, p. 143 - 177). La vista es capaz de ver no sólo el color como su objeto, sino también su privación, gracias a la percepción visual que ve que ve: “[...] además, porque la misma potencia es cognoscitiva de los opuestos, se sigue que la vista que conoce la luz, conoce también la oscuridad.” (*Sentencia De Anima* 2. 1, 15, n. 428).<sup>21</sup> Dentro del objeto propio de cada sentido, resultan imperceptibles las cosas que, o bien por exceso o bien por defecto de la cualidad sensible, escapan del umbral perceptivo. Aunque sensibles *per se*, estos objetos resultan imperceptibles *de facto*. Otro ejemplo son privaciones como la oscuridad, la cual es invisible *per se*. La oscuridad en sentido propio no se ve. Sin embargo, la oscuridad se discierne *de facto* mediante el sentido de la vista. Los sensibles excesivamente intensos y en los demasiado débiles no son percibidos en modo alguno, o se perciben con dificultad. Sin embargo, las privaciones como la oscuridad se perciben perfectamente, no hay una percepción débil o deficiente de ella (422a20 - 28).

Por tanto, lo invisible es objeto de la visión en dos circunstancias: 1) cuando se trata de algo que, pese a ser visible de suyo, no puede verse por defecto o por exceso, como algo tan pequeño o de color tan tenue que en algunos casos no llega a verse<sup>22</sup>, y lo mismo ocurre con el resplandor que llega a ser invisible por exceso; y 2) lo invisible también es objeto de la vista cuando es la privación de su objeto propio. La vista ve el color iluminado, pero percibe también la oscuridad total o tinieblas. Las tinieblas, no siendo algo absoluto y positivo como el color, tampoco poseen actualidad como la luz, pero pueden ser conocidas en relación a aquello de lo que son privación, lo cual es visible *per se* (CASTON, 2002, p. 751 - 815).

Por tanto, la oscuridad es visible *per accidens*, o en sentido analógico amplio, y en ese mismo sentido puede ser considerado como un color *per accidens*. Sin embargo, aunque la oscuridad total sea un color *per accidens* no se sigue de ello necesariamente que sea percibido *per accidens* por la fantasía post-perceptual o el sensorio común. No son lo mismo las tinieblas que perciben un hombre ciego y un vidente inmerso en la oscuridad. El ciego en sentido estricto no percibe las tinieblas exteriores, puesto que tampoco ve la luz. De modo que las tinieblas (*skótos*) son conocidas por relación a la luz, como su privación. Tampoco la percepción de las tinieblas se realiza con la fantasía o el

<sup>21</sup> “Quia vero eadem est potentia cognoscitiva oppositorum, sequitur, quod visus qui cognoscit lucem cognoscat et tenebram.”

<sup>22</sup> “Para la vista, el máximo de la sensibilidad está determinado por el objeto más pequeño percibido.” (*De Coelo*, 281a 25-26)

sentido común, ya que el ciego tiene intactos los sentidos internos de la fantasía y el sensorio común y, aun así, no percibe la oscuridad envolvente. De modo que la oscuridad del medio transparente sólo puede percibirse mediante el sentido externo de la vista. Esta tesis realista de la visión escotópica desafía con sus argumentos el sesgo idealista dominante en las actuales neurociencias.<sup>23</sup>

Comentando las palabras de Aristóteles en *De Anima* III, 2 (425 b 18 - 19 y 20 - 22) el Doctor Angélico expone los diversos sentidos que corresponden a la expresión “percibir con la vista”. Por un lado, percibir con la vista es sentir, o ser consciente, de que vemos. Por otro lado, es ver colores como objeto propio de la vista. En ocasiones afirmamos que percibimos con la vista cuando ésta es inmutada por lo visible, a saber, por el color. Otras veces distinguimos con la vista las tinieblas y la luz, aunque no veamos colores propios de objetos. Esto no requiere una inmutación que procede de algo exterior y sensible, pues percibimos las formas sensibles sin su materia (COHEN, 1982, p. 193–209; JOHANSEN, 1997; BURNYEAT, 2001, p. 127 - 153; KALDERON, 2015), según estableció Aristóteles (424b9 - 12). Percibir con la vista no se dice siempre del mismo modo. En un caso el acto de ver consiste en percibir el color y requiere la inmutación del órgano por un sensible externo. En el otro caso, el acto de ver consiste en que la vista discierne sobre la propia percepción del órgano a partir de lo sensible, incluso cuando esté ausente lo sensible o falte la inmutación del órgano. En este último sentido, la vista no ve sólo el color, sino que percibe la visión del color o, incluso, la ausencia de éste (*Sentencia De Anima* I. II, n. 588). Lo invisible no se ve como se ve el color, ni tampoco la vista ve el órgano cuando se ve a sí misma, pues ninguno de los dos posee color. No obstante, ambos son percibidos o juzgados mediante la vista, la cual no sólo ve colores, sino que también auto-percibe que ve, ya sean colores, ya sea la oscuridad.

<sup>23</sup> La actual neurociencia reduce el color de la oscuridad a un tipo de “fenómeno entóptico retinogénico”, o una “alucinación a ojo cerrado” (CEV), porque condiciona la percepción del color a la captación de un cromóforo. En consecuencia, se rechaza *a priori* la posibilidad real del “eigengau” entendido de modo realista (como cualidad del medio transparente en ausencia de luz). La percepción de la oscuridad sería una ilusión producto de la fantasía, entendida de modo idealista, como *qualia* mental (FILEHNE, 1885, p. 1-30). Este modelo ha sido criticado desde planteamientos realistas por numerosos autores, entre los que cabe destacar a Roberto Saumells (1992, p. 123-126). Para la cuestión del debate entre realismo e idealismo en la constitución de las neurociencias remito a la síntesis de Parrilla Martínez (2014, p. 271-291).

## CONSIDERACIONES FINALES

Aristóteles dejó apuntada esta combinación entre luz y oscuridad para la generación de colores secundarios en analogía con la mezcla de colores primarios (DA 419b29 - 32, DS 439b15 - 18 y 442a25), pero no desarrolló esta doctrina lo más mínimo. Entre los comentaristas griegos sólo Prisciano de Lidia y Simplicio de Cirene la asumen en sus comentarios cuando mencionan de pasada el color como una “luz oscurecida” (*Paraphrasis Theophrastus De sensu*, 6, 26; 8,2210,34, *Simpl. De Anima* 129,30 - 1; 135,35) bajo el presupuesto neoplatónicos de su teoría de la actualidad de la oscuridad no reducible a mera privación. Corresponde a Tomás de Aquino, por tanto, ser el primer autor en desarrollar sistemáticamente esta teoría analógica del color como mezcla de luz y sombra, donde el color físico resulta ser una luz oscurecida.

Tomás sería el responsable de formular esta doctrina que según Manlio Brusati (1997, p. 71 - 135) posibilitó el paso hacia el estudio óptico-experimental de los “colores físicos” desde el estudio meramente doxográfico de los “colores filológicos” (es decir, el comentario de lo que Aristóteles, Teofrasto, o quien fuese, dejó escrito acerca de los colores). La consideración del color como un resultado de medios dióptricos con grados diversos de luz y sombra requiere la sistematización previa de esta doctrina que concibe el color físico como mezcla de ambos. No se detecta en ningún comentarista anterior a Tomás una teorización semejante, desarrollada con tal grado de detalle y exhaustividad.

Para Manlio Brusati (1997, p. 81) este tratamiento extratextual del color como combinación de luces y sombra será retomada por los escolásticos renacentistas y barrocos, los cuales la introducirán en el contexto de la dióptrica. Bernardino Telesio la retoma en su “De coloribus generatione” (1570) para acabar con las taxonomías abstractas de Aristóteles. Será Marco Antonio de Dominis en “Tractatus de radiis visus et lucis in vitris, perspectivis et iride” (1611) quien planteó el nacimiento del color a partir de una mezcla uniforme de luz y oscuridad en medios dióptricos. La culminación de este proceso será la obra de Atanasio Kircher “*Ars Magna Lucis et Umbrae*” (1646), la cual concibe el color como “*lumen opacatum*”. Goethe asumirá a través de Kircher la teoría tomista del color como composición de luz y sombra mediante analogía de atribución. Por tanto, debemos a Tomás de Aquino la formulación de estos desarrollos teóricos que determinaron los protocolos de construcción de los experimentos cruciales con prismas.

Goethe no menciona la teoría analógica de Tomás de Aquino en su parte histórica de la *Farbenlehre*. Sin embargo, en su parte didáctica y polémica usa dicha teoría cuando establece su célebre definición: “el color en sí mismo es un grado de la oscuridad” (1992, p. 69). Para Goethe el color físico es un fenómeno que se manifiesta en la luz sombreada, que combina luz y opacidad. Por tanto, los colores son sombras (1992, p. 139 - 145, 370, 502, 573, 591). Goethe no representa la doctrina tomista que convierte el color en una relación analógica entre luz y oscuridad, pero asume en ejercicio esta doctrina tanto en la *pars construens* de su tratado (la parte didáctica) como en la *pars denstruens* del mismo (la parte polémica).

Por nuestra parte hemos querido subrayar que Tomás no sólo aclara el texto Aristotélico sino que también lo desarrolla y lo libera de sus anomalías, manteniendo el realismo, tanto en su tratamiento analógico del color como combinación de luz y oscuridad, como en su consideración de la visión escotópica como una percepción del sentido externo de la vista.

MARTÍNEZ, D. P. Thomas Aquinas’s interpretation about the “scotopic vision” In Aristotle (De Anima II 7). *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 119-138, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** The “scotopic vision” (or “vision of darkness”) developed by Aristotle in *De Anima* II 7 is the first systematic formulation of this key phenomenon for current neurosciences. In this theory an apparent contradiction arises between the “ontological commitment” of darkness as deprivation and the “gnoseological realism” that considers that same darkness visible. Tomás de Aquino in his *Sententia libri De Anima* proposes an interpretation that establishes the analogical relationship between light and darkness through color. This strategy allows to dissolve any annoyance and establish a visual perception of darkness in a realistic.

**Keywords:** Thomas Aquinas. Aristotle. *De Anima*. Scotopic vision.

## REFERENCIAS

AGUILAR, M. *et al.* Óptica Fisiológica. Tomo I. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 1993.

ARISTÓTELES. *In: BEKKER*, Immanuel. **Aristotelis Opera** edidit Academia Regia Borussica. Berlín: Berolin, 1831.

ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Madrid: Gredos, 1978.

ARISTÓTELES. **Acerca de la generación y la corrupción**. Tratados breves de Historia Natural. Madrid: Gredos, 1998.

ARTIGAS, J. M. *et al.* Óptica Fisiológica. Psicofísica de la visión. Madrid: McGraw Hill, 1995.

BRUCE GOLDSTEIN, E. **Sensación y Percepción**. Barcelona: Debate, 1988.

BRUSATIN, M. **Historia de los colores**. Barcelona: Paidós, 1997.

BURNYEAT, M. F. Aquinas on “Spiritual Change” in Perception. *In*: PERLER, D. (ed.). **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**. Leiden: Brill, 2001. P. 129 - 153.

CASTON, V. Aristotle on Consciousness. **Mind**, v. 111, p. 751 - 815, 2002.

COHEN, S. M. St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. **Philosophical Review**, p. 193 - 209, 1982.

DE AQUINO, T. **In De caelo**. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886.

DE AQUINO, T. **Comentario sobre el alma**. Comentarios al “Libro del alma” de Aristóteles. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.

DE AQUINO, T. **Sentencia De Anima**. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sentencia libri De Anima. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984a.

DE AQUINO, T. **Sentencia De sensu**. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/2: Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984b.

DE AQUINO, T. **Questiones Quodlibetales De Anima**. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae De Anima. Ed. B. C. BAZÁN. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996.

DE AQUINO, T. **Cuestiones disputadas sobre el alma**. Pamplona: EUNSA, 1999.

DE AQUINO, T. **Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo**. Pamplona: EUNSA, 2002.

EVARD, É. Philopon, la ténèbre originelle et la création du monde. *In*: **Aristotelica**. Mélanges offerts à Marcel De Corte. Brussels-Liège: Ousia, 1985.

FILEHNE, W. Ueber den Entstehungsort des Lichtstaubes, der Starrblindheit und der Nachbilder. **Albrecht von Graefes Archiv für Ophthalmologie**, v.31, n. 2, p. 1 - 30, 1885.

GOETHE, J. W. **Teoría de los colores**. Murcia: Colegio Oficial de Arquitectos Técnicos de Murcia, 1992.

HALDANE, J. Aquinas on Sense-Perception. **Philosophical Review**, v. 92, n. 2, p. 233 - 239, 1983.

HERNANDEZ, F. El debate en torno a la noción de "inmutación espiritual": ¿contradicción o síntesis en la gnoseología de Tomás de Aquino? **Tópicos**, v. 58, p. 39 - 53, 2020.

JOHANSEN, T. K. **Aristotle on the sense-organs**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

JOHANSEN, T. K. In Defense of Inner Sense: Aristotle on perceiving that one perceives. **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, v. 21, p. 235 - 276, 2005.

KALDERON, M. E. **Form without Matter: Empedocles and Aristotle on Color Perception**. Oxford: OUP, 2015.

KOSMAN, L. A. Perceiving that we perceive: On the soul III. **Philosophical Review**, v. 84, n. 4, p. 499 - 519, 1975.

LISSKA, A. J., **Aquinas's Theory of Perception**. An Analytic Reconstruction. Oxford: OUP, 2016.

MATLIN, M. W. **Sensación y Percepción**. Méjico DF: Prentice Hall Hispanoamericana, 1996.

MCCABE, M. M. Perceiving that we see and hear: Aristotle on Plato on judgement and reflection. In: MCCABE, M. M. ; TEXTOR, M. (ed.). **Perspectives on Perception**. Frankfurt: Ontos, 2007. p. 143 - 177.

MONSERRAT, J. **La percepción visual**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

MOYA, P. Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible: una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del "De Anima". **Tópicos**, v.16, p. 87 - 123, 1999.

OSBORNE, C. Aristotle, De Anima 3. 2: How do we perceive that we see and hear? **Classical Quarterly**, v. 33, n. 2, p. 401 - 411, 1983.

PARRILLA MARTÍNEZ, D. Realismo contra idealismo en las neurociencias de la visión. **Thémata**, v. 49, p. 271 - 291, 2014.

PILSNER, J. **The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ROSEMAY, T. Aristotle on Joint Perception and Perceiving that We Perceive. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 13, n. 1, p. 147 - 180, 2019.

SAUMELLS, R. **Una teoría de la visión**. Madrid: Visor, 1992.

STEEL, C.; HUBY, P. **Simplicius, Priscian: On Aristotle on the Soul 2.5 - 12. On Theophrastus on Sense Perception**. Londres: Bloomsbury, 1997.

MARTÍNEZ, D. P.

TELLKAMP, J. A. La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: fuentes y doctrina. **Universitas Philosophica**, v. 25, p. 45 - 68, 1995.

TELLKAMP, J. A. Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino. **Tópicos**, Revista de Filosofía, v. 15, p. 181 - 210, 1998.

TELLKAMP, J. A. **Sinne, Gegenstände und Sensibilia**: zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin. Leiden: Brill, 1999.

TELLKAMP, J. A. Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind. **Intelligence and the Philosophy of Mind**: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, v. 80, p. 275 - 289, 2006.

TORRELL, J. - P. **Iniciación a Tomás de Aquino**. Su persona y su obra. Pamplona: EUNSA, 2002.

TRUMBULL LADD, G. Direct control of the retinal field. **Psychological Review**, v. 1, n. 4, p. 351 - 355, 1894.

URTUBIA VICARIO, C. **Neurobiología de la visión**. Barcelona: Universidad Politécnica de Cataluña, 1999.

VON GOETHE, J. W. **Zur Farbenlehre**. 2 Bde. Tübingen: Cotta, 1810.

---

Recibido: 03/3/2021

Accito: 22/5/2021

# CINISMO E INDIFERENCIACIÓN: LA HUELLA DE GLUCKSMANN EN EL CORAJE DE LA VERDAD DE FOUCAULT

Juan Horacio de Freitas<sup>1</sup>

**Resumen:** En *Le courage de la vérité*, justo antes del análisis en torno de la filosofía cínica, se hace referencia a una serie de textos que han abordado en alguna medida la cuestión del influjo del cinismo helenístico más allá de los márgenes de la Antigüedad. El único de los textos mencionados que no es alemán y que tiene como autor a alguien que pertenece al escenario intelectual de Foucault es *Cynisme et passion* de André Glucksmann, trabajo que ha sido obviado por las diferentes investigaciones en torno a la filosofía cínica y por los estudios sobre la “vuelta” foucaultiana a los griegos. En el presente ensayo no procuraremos apenas dejar en evidencia la originalidad y pertinencia de la concepción glucksmanniana del cinismo, sino, además, mostraremos los elementos en los que se descubre un paralelismo entre dicha concepción y lo sostenido por Foucault en el último de sus seminarios impartidos en el Collège.

**Palabras clave:** Glucksmann. Cinismo. Foucault. Sade. Indiferenciación

## INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad de *Le courage de la vérité* (2009), el último de los seminarios impartidos por Michel Foucault en el Collège de France, se manifiesta la urgencia de emprender un estudio en torno a la posteridad del cinismo, siendo ésta justificada por la escasez de investigaciones que al respecto se habían hecho hasta 1984, fecha en la que se imparte dicho seminario. Si bien en los años ochenta del siglo pasado no eran pocos ni despreciables los

<sup>1</sup> Colaborador honorífico del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid – España, e Investigador Asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas y Humanísticas de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Caracas – Venezuela.  <https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>. E-mail: [defreitas.jh@gmail.com](mailto:defreitas.jh@gmail.com); [jdefreit@ucm.es](mailto:jdefreit@ucm.es).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p139>



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

trabajos –especialmente de carácter filológico– hallables sobre el movimiento cínico helenístico, no deja de ser cierto que, efectivamente, los estudios sobre su influencia existencial, ética y política más allá de los márgenes de la Antigüedad sí fueran escasos para ese entonces. No obstante, Foucault alude a unos pocos textos germánicos de mediados del siglo XX que tratan la cuestión del cinismo a lo largo de la historia y, especialmente, la relación entre el *Zynismus*, es decir, el cinismo como cierta actitud difusa propia de la cultura europea en la modernidad, y el *Kynismus*, que es el vocablo alemán con el que se reconoce al movimiento filosófico que tiene a Diógenes el sinopense como emblema. En la segunda hora de la clase del 29 de febrero son cuatro los libros mencionados: *Der Mut zum Sein* (1953) de Paul Tillich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie* (1966) de Klaus Heinrich, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969) de Arnold Gehlen, y uno sobre el que Foucault confiesa tener apenas noticias de su llamativo título y del nombre de su autor, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983) de Peter Sloterdijk. En la clase siguiente (7 de marzo de 1984) se hace referencia a dos textos más: el primero de ellos es también alemán y Foucault lamenta conocerlo solo a medias, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus* (1979) de Niehues-Pröbsting; el otro, por su parte, tiene una doble particularidad respecto a los antes aludidos: en primer lugar, no es un libro alemán, y, segundo, entre su autor y Foucault se dio un interesante y polémico intercambio intelectual, nos referimos a *Cynisme et passion* (1981) de André Glucksmann.

De todos estos textos, este último es al que se le dedican menos palabras en el seminario; se le menciona solo de pasada y aparece junto a la solicitud de una disculpa: “Agrego –y aquí les pido, claro, que perdonen mi error– que no les hablé del libro de Glucksmann (*Cinismo y pasión*), donde se trata de una reflexión sobre la posibilidad, las significaciones y los valores que podría tener el cinismo en la hora actual” (FOUCAULT, 2010, p. 207). Aunque Foucault no se detiene a comentar ningún detalle sobre este texto –quizás, como advierte Chaves (2013, p. 50), por querer poner el acento en la relación del fenómeno cínico con la experiencia extrema del nazismo en Alemania–, el excusarse por haberlo obviado previamente es un indicativo de su relevancia, y una vez que nos adentramos en él no podemos dejar de advertir una serie de ideas, algunas nada tradicionales, que sin lugar a duda influyeron en el análisis sobre los cínicos que encontramos en el último de los seminarios impartidos por Foucault en el Collège.

Si bien son tantísimas las coincidencias entre el capítulo segundo del texto de Glucksmann titulado “Cinismo. O como me pienso a mí mismo en tanto que certidumbre”, y la segunda mitad de *El coraje de la verdad*, la cual es dedicada exclusivamente al cinismo, pensamos, no obstante, que se pueden resumir todas ellas a cuatro puntos generales: primero, la cuestión del cinismo como absoluto dominio de sí, como la práctica de un poder total ejercido sobre la mismidad, en definitiva, como la radicalización de la tradicional *enkrateia*; segundo, el platonismo como punto de confrontación para entender al fenómeno cínico; tercero, la relación entre el cinismo y la literatura del Marqués de Sade –vale recordar que Foucault dice no estar seguro de que Pröbsting aborde a Sade en su investigación, cosa que en efecto no hace–; y, por último, la consideración del cinismo moderno como un despliegue del cinismo antiguo, y no, en cambio, como un fenómeno antitético, en tanto que indigno, respecto a la filosofía antistélica y diogénica. Si bien este último punto sería particularmente importante considerando que es una opinión recurrente entre los especialistas, que suelen hablar de una degeneración de los principios del cinismo ya en el seno del imperio romano (GOULET-CAZÉ; BRACHT BRANHAM, 2000, p. 16; SLOTERDIJK, 20003, p. 267 - 270), muy en concordancia con los propios contemporáneos de los cínicos de la época imperial para los cuales *todo cínico pasado fue mejor*, o *todo cínico bueno era una idea*, o, finalmente, *todo cínico auténtico no parecía cínico*; no obstante, nosotros procuraremos desarrollar cada uno de los cuatro puntos de coincidencia ahora mencionados para intentar captar las ideas glucksmannianas que podrían haber resultado influyentes en la perspectiva de Foucault.

## 1 CULTO A LA LUZ Y DOMINIO DE LA MUERTE

Vayamos, pues, al punto inicial. En el perfil que realiza Glucksmann (1982, p. 96) del cínico lo primero que se destaca es el impulso de éste hacia la autotransparentación: “[...] la fuerza del cínico no reside en la indecencia exhibida sino en la desnudez”. Se podría pensar que este “¡Todo está abierto! ¡Nada está oculto!” (GLUCKSMANN, 1982, p. 97) es la característica distintiva del cínico glucksmanniano, un sujeto que se ha sometido a un culto total de la luz en el que lo principal sería practicar incesantemente una ascesis para la eliminación sistemática de “las sombras y el polvo” (GLUCKSMANN, 1982, p. 97). No obstante, esta desvergonzada exposición del cuerpo y todos sus quehaceres, así como el resto de los rasgos tradicionales que se le

atribuyen al cínico, tales como su cosmopolitismo, su franqueza, su optar por la *physis* en detrimento del *nómos*, etc., serían tan solo, según Glucksmann, las consecuencias, formas y matices de una característica fundamental: el ejercicio del poder sobre sí mismo. Cuando el sabio diogénico se despoja de todos los ornamentos, incluyendo entre estos sus miedos y deseos, el cínico, más que simplemente escenificar un impúdico aleccionamiento social, lo que hace es consumir sobre la materialidad de su existencia un experimento filosófico: se trata de la práctica de una reducción fenomenológica en la cual el filósofo perruno pueda dar con un núcleo fundamental dominable, un principio antropológico sobre el cual tener control –también Foucault (2010, p. 184 - 185) hablará de la función “reductora” del modo de vida cínico para dar lugar a la verdad–. Sin embargo, dado que este ejercicio cínico de reducción no es meramente intelectual –como en cierto sentido ocurre en la prosecución estoica de la *phantasia kataleptiké* (HADOT, 2013, p. 187 - 191)–, sino material, el cínico no puede expresar –ni realizar, dado que el pudor, los muros y las puertas son también ornamentos que deben ser sometidos a la reducción– su metodología ni sus resultados de otra forma que a través de la autotransparencia de cada acto de su vida, y es en ese sentido que el cínico glucksmanniano puede decir: “[...] yo te hago una escena y no soy nada más que esa escena.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 99). Es justo por esto por lo que el cinismo solo logra comunicar su sentido –más allá de su experimentación directa en primera o segunda persona– por medio de “[...] historietas, de escenificaciones rápidas, de agudezas, de comportamientos inesperados y de apotegmas.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 100).

Para Glucksmann, que la filosofía se exprese más en obras y acciones cotidianas que en lecciones doctrinales no es algo específicamente diogénico, y en esto el cínico sería más bien un buen heredero de Sócrates, del cual se decía que también cuando jugaba, bebía y comía, cuando estaba en el campo o en negocios, y, finalmente, mientras estaba en la cárcel y bebía la cicuta, siempre se manifestaba en él el uso de la filosofía (PLUTARCO, 2003, p. 274). Por lo tanto, lo distintivo de los cínicos, estos desfachatados mendigos con manto que han hecho de la plaza pública su hogar, no se encontrará en la continuidad ininterrumpida del quehacer filosófico en cada instante de la existencia, y su trabajo de someterlo todo a la luz, en especial a sí mismo, haciéndose transparente y especular a la vez –“miradme, miraos” (GLUCKSMANN, 1982, p. 115)–, sería una más de las formas que toma lo realmente característico del cínico: una despiadada voluntad de poder filosófica que no permite el secreto ni el misterio, que hace de sí mismo un simulacro

del mundo, pero bajo el foco omnisciente de la consciencia filosófica que lo ve, desnuda y controla todo. Dice Glucksmann (1982, p. 116): “Diógenes, la cumbre de un pensamiento convertido en puro dominio, el absoluto dominio puro de cualquier pensamiento oculto [...] La forma al fin encontrada de la identidad sin sombra del amo y del pensador”; y en otro momento: “El universo del cínico gira en torno a ese centro en el que el amo y el pensador resultan ser finalmente la misma persona.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 119). También Foucault (2010, p. 242), inspirado en los textos diogénicos de Dión Crisóstomo (1988, VI, p. 315 - 334) y, seguramente, en el libro de Glucksmann, desarrolla esta inusitada idea del cínico como figura soberana y hasta tiránica, que en *El coraje de la verdad* sería la “continuidad carnavalesca” de uno de los rasgos tradicionales de la “[...] vida verdadera (*bíos alethés*)” según se entendía en la Antigüedad: la vida que se mantiene en la identidad de su ser gobernándose a sí misma, y que en la radicalización del cinismo toma la forma del “rey miserable e irrisorio.” (FOUCAULT, 2010, p. 297).

Pero si Foucault (2010, p. 184) se detiene en describir los ejercicios de poder cínico sobre la vida, caracterizados por una regia militancia universal que practica la vigilancia (*episkopountes*), el espionaje (*katáskopos*) o la mensajería (*ángelos*); Glucksmann, en cambio, da un paso más allá, viendo en el cínico el deseo de dominar no solo la vida, sino, sobre todo, la muerte. Un verdadero soberano absoluto no puede ser tal si no puede ejercer su poder sobre la muerte; reinar por encima de ésta sería el punto álgido del auténtico dominio de sí mismo, y una de las teorías sobre la muerte de Diógenes sugiere ese augusto intento por parte del sinopense: “[...] sus discípulos [...] conjeturaron la contención del aliento.” (DIOGENES LAERCIO, VI 77, 2010, p. 230)<sup>2</sup>. De esta manera, el cínico pretendía hacerse dueño de la muerte a través de un gesto de intenso dominio sobre su impulso vital; “mientras se mordía los labios – dice Glucksmann (1982, p. 123) la vida más intensa abrazaba a la muerte más viva”. Así, el cínico, en el gesto definitivo de unir obstinadamente los labios y los dientes<sup>3</sup>, mientras que acercaba la vida a la muerte y viceversa,

<sup>2</sup> Sobre las diferentes teorías en torno a la muerte de Diógenes conviene revisar las anécdotas recogidas por Martín García en el apartado E de su libro recopilatorio (2008, p. 253-270).

<sup>3</sup> La alusión a los dientes y los labios en la anécdota de la muerte de Diógenes se encuentra ya narrada en Laercio, el cual recoge un pasaje atribuido a Cértidas de Megalópolis:

“[...] el diente en el labio hincado El alma misma se cortó [...]” (DIÓGENES LAERCIO, VI 76-77, 2010, p. 230).

al punto de hacerlas talesianamente<sup>4</sup> indistinguibles la una de la otra, unía a su vez al pensador que hace de su vida una preparación para la muerte y al amo que hace de su muerte la prueba de un dominio total de la vida. Tenemos, entonces, la estructura cínica glucksmanniana: un poder total ejercido de forma corporal y transparente sobre la (propia) existencia – “[...] los filósofos del tonel son el símbolo de una sabiduría que ha conseguido la absoluta posesión de sí mismo” (GLUCKSMANN, 1982, p. 174)–, que al extenderse a los dominios de la muerte termina por borrar las diferencias entre ésta y aquélla hasta hacerlas idénticas.

## 2 DIÓGENES VS. PLATÓN<sup>5</sup>

El segundo punto que aborda Glucksmann respecto al cinismo, como ya adelantamos, es la confrontación de éste, representado en la figura icónica de Diógenes, con el que seguramente sea el autor más representativo de lo que entendemos hoy por filosofía occidental, Platón. Este enfrentamiento es ilustrado a través de diez *escenas* que no son más que una continua profundización de una de las anécdotas más célebres entre las varias que narran un encuentro entre el sinopense y el fundador de la Academia: “Como Platón había definido al Hombre como «un animal bípedo sin plumas», y fue celebrado por ello, Diógenes desplumó un gallo, lo metió en la escuela de aquél y dijo: «Éste es el hombre de Platón.»” (DIÓGENES LAERCIO, VI 40, 2010, p. 220). Frente a la escenificación diogénica, el ateniense consideró conveniente complementar su concepto añadiendo que además de ser bípedo e implume era *platuónycho* (de uñas anchas) (DIÓGENES LAERCIO VI, 40, 2010, p. 220), que claramente hace alusión lúdica al nombre del propio Platón, lo que indicaría, según Glucksmann, que el autor de *La República* no despreció totalmente la objeción diogénica. El sabotaje del cínico, sin embargo, no iría dirigido específicamente a Platón, sino a un fenómeno mucho más general, a “[...] la locura que duerme en toda doctrina, [a] la paranoia que pretende entender al hombre contenido en su definición.” (GLUCKSMANN, 1983, p. 105).

<sup>4</sup> “(Tales de Mileto) decía que la muerte en nada difiere del vivir. Alguien le preguntó: «Y entonces tú ¿por qué no te mueres?». Y respondió: «Porque en nada difiere.»” (DIÓGENES LAERCIO, I 35., 2010, p. 40).

<sup>5</sup> Conviene señalar que, si bien hay una serie de reflexiones sugerentes en torno a la relación entre el cinismo y el platonismo en *El coraje de la verdad*, el texto foucaultiano en el que se desarrolla con más precisión la confrontación cinismo-Platón es *El gobierno de sí y de los otros* (2009, p. 300-301).

La estrategia cínica para poner en evidencia dicha locura, a pesar de tomar en este caso la forma escandalosa y extravagante de la martirización de un pollo, responde a una lógica modesta y llana gracias a la cual también se puede explicar la retención voluntaria de la respiración del sinopense, así como sus refutaciones a la teoría eleática de la ausencia del movimiento a través de la exhibición de una serena caminata (SEXTO EMPÍRICO *apud* MARTÍN GARCÍA. 2008, p. 188), o la contestación al silogismo megárico –“Lo que no hayas perdido, lo tienes; y no has perdido los cuernos: por tanto, tienes cuernos” (DIÓGENES LAERCIO, VII 187, 2010, p. 293)– llevándose las manos a la cabeza y diciendo “yo no los veo” (DIÓGENES LAERCIO, VI, 38, 2010, p. 220); se trata de la simple ejecución práctica de la definición sobre un cuerpo, o, en otras palabras, de la unión desengañadora de la teoría y la práctica. En este sentido, el cínico no se opone, sino que se limita a *mostrar* lo que se hace. Los recortes metafísicos que ha realizado el creador de definiciones –“[...] no es inanimado, no es cuadrúpedo, no es pájaro...” (GLUCKSMANN, 1982, p. 107)– para hablar de una idea indiscutible de hombre, Diógenes los efectúa sobre la materialidad de la existencia evidenciando así que el sueño de la definición perfecta lleva consigo un violento fracaso que se deja ver en el mismo momento en que se la escenifica corporalmente o, en palabras de Foucault (2010, p. 242)<sup>6</sup>, en el que se la obliga a “gesticular”. Empero, este sujeto –pensador en tanto hombre de acción y hombre de acción en tanto pensador– no es apenas un delator histriónico del error teórico de las doctrinas filosóficas; el Diógenes de Glucksmann es una figura de utilidad para el hombre de conocimiento, en este caso el propio Platón. Frente al peligro de que el “pensador enamorado de su idea” se enclaustre narcisistamente en ésta, el filósofo perruno le salva arrojándole “[...] una indefinición dotada de análogas propiedades reflexivas que se precipita sobre aquél a quien interrumpe”, mostrando de esta manera “[...] que su testamento no está cerrado”, que aún tiene “que engendrar unos cuantos conceptos más.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 110).

A pesar del señalamiento de esta complementariedad filosófica, Glucksmann, al igual que Foucault, advierte, gracias a la contraposición entre el intelectual académico y el pensador perruno, un paradigma que sirve para entender dos formas fundamentales y autónomas en la que se desarrolló el espíritu occidental. Mientras el autor de *Las palabras y las cosas* divide estas

<sup>6</sup> La descripción del quehacer cínico como una práctica gesticuladora, como un hacer muecas, aparece en *La filosofía analítica de la política* (1978), donde se hace la primera referencia a la filosofía cínica en el itinerario intelectual de Foucault (1999, p. 786).

formas en “metafísicas del alma” – representada sobre todo en el neoplatonismo (FOUCAULT, 2010, p. 176) – y “estéticas de sí” –que vincula a varias de las doctrinas helenísticas (FOUCAULT, 2005, p. 239 - 240) –, Glucksmann (1982, p. 130 - 131), por su parte, distingue la “mentalidad órfica” de la “mentalidad dionisiaca”. Ambas mentalidades esquivarían los modos de vida convencionales del mundo griego: éstos escaparían *por abajo*, por el lado animal; y aquéllos, por su parte, *hacia arriba*, a través de una ascética del ayuno y la abstinencia sexual, lo que Foucault (2010, p. 139) denominará luego “catártica de la verdad”. Dichos modos radicales de pensamiento que dan la espalda a la vida social tendrían a su vez “unos dobles menos extremados” (GLUCKSMANN, 1982, p. 131): por el lado órfico están los pitagóricos, más comedidos en su prohibición; por el dionisiaco encontramos a los cínicos que, según Glucksmann, paradójicamente infringen la prohibición más de palabra que de acto<sup>7</sup>. Pero la distinción fundamental de estos herederos respecto a sus báquicos antecesores es que los filósofos caninos permanecen en la ciudad – “[...] acampan al borde del abismo, centro de la ciudad, no dentro” (GLUCKSMANN, 1982, p. 131)– y pretenden generar una influencia sobre ésta a través, como antes dijimos, de un *abuso de la luz*, convirtiendo “[...] los comercios más privados en exhibiciones públicas” (GLUCKSMANN, 1982, p. 131), mientras que los pitagóricos funcionan en lo oculto, en el misterio, en las iniciaciones y en los rituales, haciendo de la oscuridad el *topos* de su ejecución intelectual. Por esto, a pesar de socrático, el cinismo no se materializará sobre la máxima oracular con la que se abanderó el platonismo, el *gnothi seautón* (conócete a ti mismo), con la respectiva psiconáutica de la penumbrosa interioridad que supone, sino sobre la relación con el prójimo y el placer de “[...] la palabra, la imagen y la escena.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 131).

### 3 LA TRANSHISTORICIDAD GLUCKSMANNIANA DEL CINISMO

Es a partir de esta bipartición entre formas de mentalidad que Glucksmann emprende, antes que Foucault, una especie de lo que en *El coraje de la verdad* fue denominado “tranhistoricidad del cinismo” (FOUCAULT, 2010, p. 187), es decir, una exploración de las diversas reapariciones de los elementos fundamentales que constituían al cínico antiguo en épocas posteriores bajo otros nombres, otros contextos y otras formas, siendo dicha

<sup>7</sup> Este paradójico parecer también sería el de Onfray (2004, p. 136), según el cual Diógenes “[...] solo promueve las transgresiones en el plano verbal y teórico.”

exploración uno de los asuntos más sugerentes de *Cinismo y pasión*. Al respecto, Glucksmann (1982, p. 99) se pregunta: “¿Podemos sin excesivo anacronismo perseguir el hilo de Ariadna de una continuidad cínica corriendo a través de la historia de occidente? Por qué no”. En las primeras páginas de su capítulo sobre el cinismo, Glucksmann cita a Léonce Paquet, quien publicó la primera recopilación notable de fragmentos de y sobre los filósofos cínicos en lengua francesa, con el fin de mostrar a través de éste la relevancia del cinismo más allá de los márgenes de la era grecorromana:

[...] los imperativos fundamentales del cinismo antiguo –la libertad interior, el espíritu de independencia, la franqueza, la contestación de las opiniones corrientes, del orden social y de los poderes establecidos, la “huida del mundo”, el retorno a la naturaleza, el cosmopolitismo– reaparecen, en diferentes grados, entre las ideas-fuerza que han inspirado el monaquismo primitivo, las órdenes mendicantes de la Edad Media, los reformadores del siglo XVI, y algunos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX. Hay que admitir asimismo que estas ideas están lejos de ser ajenas a algunas aspiraciones muy características de nuestro mundo contemporáneo. (PAQUET, 1975, p. 19).

Aunque en algún momento Glucksmann (1982, p. 97) advierte una influencia del cinismo sobre la tradición monacal<sup>8</sup> basada ante todo en la franqueza (*parrhesía*) –“[...] con la que el monje medieval apostrofa a su Dios”–, el lugar de enlace será otro, justamente aquel que, según su parecer, mejor caracteriza al cinismo: el triunfo de la identificación entre el amo y el pensador a través de un proceso de indistinción activa entre la vida y la muerte y, como consecuencia de ésta, también de todas las demás cosas entre sí. Un ejemplo privilegiado de este mecanismo lo encuentra Glucksmann (1982, p. 97) –y también Sloterdijk (2003, p. 274 - 284) – en la figura del Mefistófeles goetheano, quien “nos obliga a alzar la mirada hacia el poder secreto de un cinismo que no elige el mal contra el bien, sino que concluye con la imposibilidad de distinguirlos”. Pero en tanto activo, este severo ejercicio intelectual *adiáforico*, de indiferenciación de todas las cosas ante ese plano de homogeneización total que es la nada, no se queda en una mera resignación pasiva e inmóvil, sino que sustentándose sobre la identificación de saber y poder “[...] procede a las ejecuciones «críticas».” (GLUCKSMANN, 1982, p. 143). A partir de este nihilismo activo, que también se asoma en la interpretación que hacen sobre el cinismo los autores alemanes que mencionamos al principio,

<sup>8</sup> En esto Foucault también se muestra heredero de Paquet (2010, p. 194-195), a quien sabemos que leyó.

Glucksmann realiza una maniobra retórica en la que se permite pasar, a través de un gran salto, de la escandalosa masturbación diogénica en la plaza pública a la figura de Napoleón Bonaparte. El culto a Napoleón no se basaba en lo absoluto, según Glucksmann (1982, p. 144), en una adoración de la fuerza bruta o el éxito – “Waterloo no quita nada a la fascinación continuada”–, sino, ante todo, en el entusiasmo de hacer pasar toda intención a la acción, de que todo mundo interior se efectúe en el exterior, de que todo se haga visible, de liquidar toda moral ideal enfrentándola con las participaciones del mundo y la inmundicia:

¡Qué nada permanezca oculto! ¡Qué se abola cualquier diferencia entre lo exotérico y lo estérico! La luz de Austerlitz anuncia el mediodía del cinismo: detrás de la verdad espiritual investida en Napoleón, nos sonríe Diógenes. Las mentes más especulativas, admirando en la Gran Batalla lo que no se atreven a distinguir en la masturbación pública. (GLUCKSMANN, 1982, p. 144).

El espíritu conquistador napoleónico, en tanto expresión moderna del cinismo, le sirve a Glucksmann para enfrentar la imagen muy habitual del cínico en donde se lo representa como un sujeto acurrucado en un escepticismo desilusionado y pasivo. Frente a la imagen tradicional del cínico como un ateo, Glucksmann contrapone al Gran Inquisidor de Dostoiévsky – otras de las figuras del “gabinete de los cínicos” sloterdijkiano (SLOTERDIJK, 2003, p. 285 - 303)– que es un personaje eclesial; el cínico entendido como un insensible ante las manifestaciones de la belleza, es confrontado con el cínico poeta decimonónico que, en obvia alusión a Rimbaud, sienta la belleza sobre sus rodillas y la insulta. El cínico glucksmanniano, al igual que el de Sloterdijk, es reconocido en la refinada escenificación de un poder que se ha inmunizado por medio de un proceso previo de autorreflexión. No obstante, a diferencia del filósofo alemán, para Glucksmann no se puede entender este cinismo como un brote exclusivo de las altas esferas sociopolíticas, sino como la consecuencia de una consciencia que tiene su origen en los *pequeños* de la plaza pública.

No fueron pocos los intentos, ya desde la Antigüedad, de descalificar, ocultar y, aún más importante, ningunear la grotesca y singularísima dramaturgia cínica y su descarado arrojito napoleónico a la exterioridad, sosteniendo con falso elogio que tras toda la grosera e impúdica actividad del cinismo se *escondía* un saber que era común a todas las filosofías, logrando así

disimular el rostro más despótico de la canalla filosófica. Un claro ejemplo de este proceso de esoterizar –en el sentido de suponer un adentro furtivo más allá de lo que se manifiesta a la vista– el soberbio exoterismo del cinismo se halla en las palabras que usa el emperador Juliano para describir a Diógenes – al que convierte en “un Platón popular” (GLUCKSMANN, 1982, p. 147) –, que no son otras que las que dedica Alcibiades a Sócrates en el *Banquete*: “[...] la filosofía cínica «es lo más parecido a esos silenos que hay en los talleres de los escultores y a los que representan los artesanos con la siringa o la flauta y, al abrirlos, parece que tienen en su interior imágenes de los dioses».” (JULIANO, 1979, p. 126)<sup>9</sup>. El emperador “apóstata” se encargó de trivializar burlonamente los elementos estéticos, materiales y externos del cínico, tales como la mendicidad, la grosería, el báculo, los cabellos largos y desaliñados, el insulto, etc., para, en cambio, destacar de éste su elección por la virtud y su aversión hacia el vicio; “A un lado la apariencia, la mala yerba. Al otro, la realidad, las flores del saber.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 146). A través de la lectura que realiza Glucksmann (1982, p. 147) de Juliano, que “[...] pretende eliminar la subversión (aparente) para alcanzar la unidad (interior) de todas las sabidurías”, nos encontramos con una idea que será, a nuestro parecer, la cuestión fundamental de la tesis foucaultiana sobre el cinismo, a saber, la comprensión de éste como un fenómeno que reúne en sí los elementos más comunes, corrientes y banales de la tradición filosófica clásica: la vida virtuosa, el rechazo del desenfreno, el conocerse a sí mismo, etc. No obstante, solo se devela la importancia crucial de esta idea cuando se la considera junto al hecho de que este cinismo también ha sido considerado al mismo tiempo como algo extraño e inaceptable. Ya advierte Glucksmann (1982, p. 146): “[...] el cinismo no puede quedar reducido a la simple empresa de una benévola vulgarización, popularizando el tesoro común de todas las filosofías.”

Es la combinación de estos dos elementos, común y escandaloso, lo que Foucault (2010, p. 243) denominará “la paradoja cínica” o “el cinismo como banalidad escandalosa de la filosofía”. Foucault explica la paradoja sin desechar ninguno de los elementos que la constituyen: el cínico no deja nunca de ser la representación de los ideales más tradicionales de la virtud filosófica, pero con tan solo encarnarlos y teatralizarlos invierte escandalosamente dichos principios haciéndolos inadmisibles; esa sería la clave del *parakharattein to*

<sup>9</sup> Aunque Juliano es el ejemplo predilecto de Glucksmann para hablar de esta edulcoración del cinismo, podemos encontrar el mismo mecanismo en autores como Epicteto (III, 1993, p. 321), en la descripción que hace Séneca de su amigo cínico Demetrio (1986, p. 348) o la que hace Luciano de su maestro Demonacte (1981, p. 130-145).

*nómisma* diogénico. Cuando Glucksmann (1982, p. 147 - 148) se pregunta sobre la influencia de cinismo en la cultura occidental llega a una conclusión similar:

¿Acaso el impudor mostrado, durante diez siglos, por los discípulos de Diógenes no desvela la faz oculta de los valores establecidos, el negativo del positivo, el medio sangrante de la pureza de la causa? Los cínicos saben que muestran la otra cara permanente de las medallas [...] Una de sus cualidades principales es la franqueza, la falta de disimulo; al respeto de la costumbre oponen menos la falta de respeto que la verdad, la hacen circular, incluso cuando no es bueno decirla ni agradable verla.

#### 4 EL PERRO DE SADE

Para Glucksmann (1982, p. 149), así como para Foucault, la misión oracular de alterar la moneda (*parakharattein tó nómisma*) dada a Diógenes refiere más una revaloración soberana de la moneda –“el arte de gobernar los intercambios”– que una falsificación reactiva de la misma –“acuñar monedas falsas”–, y dicha misión, que reaparecería en el siglo XIX bajo la fórmula de la transmutación de los valores y en el XX con la consigna de la revolución cultural, no se ejecuta por medio de una negación o ruptura respecto a las creencias vigentes, sino “[...] acentuando el radicalismo implícito de toda filosofía.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 149). El ejemplo predilecto de Glucksmann (1982, p. 133) para dar cuenta de este mecanismo propiamente cínico de *radicalización de lo mismo* en la Modernidad no se encuentra en Napoleón ni en las obras de Goethe o Dostoievsky, sino en la literatura del Marqués de Sade: “No es posible concebir el cinismo occidental sin imaginarlo sadiano.” Sade hereda del cinismo clásico su capacidad de convertir en grotesca e infame cualquier tradición en el proceso mismo de afirmar y hacer funcionar hasta las últimas consecuencias las tradiciones filosóficas más dignas de Occidente convirtiéndolas, de esta manera, en grotescas e inaceptables. Glucksmann ejemplifica con dos de las nociones más importantes que hemos recibido de la filosofía antigua: la *apatheia* (apatía / no-pasión) y, por supuesto, la *alétheia* (verdad / no-olvido o no-oculto). La impasibilidad socrática que heredará el padre del cinismo (DIÓGENES LAERCIO, VI 2, 2010, p. 209) y que luego se convertirá en el blasón de los filósofos del pórtico gracias, según cuenta la tradición, a la influencia del cínico Crates sobre el fundador del estoicismo (DIÓGENES LAERCIO, I 15, 2010, p. 34), en los textos de Sade (1797, p. 149) tomará la forma, activa y gélida, del crimen no-pasional:

Por desgracia, es demasiado común ver que la lujuria extingue la piedad en el corazón del hombre; su efecto común es el endurecimiento: sea porque la mayor parte de sus extravíos necesitan la *apatía* del alma, sea porque la violenta sacudida que esta pasión imprime a la masa de los nervios disminuye la fuerza de su acción; lo cierto es que un libertino raramente es un hombre sensible.

Y el autor agrega una sugerente nota a este pasaje: “Y eso, por la única razón de que la sensibilidad prueba debilidad, y el libertinaje fuerza” (SADE, 1797, p. 207). Ahora bien, se podría objetar que el héroe sadiano, a diferencia del sabio estoico o incluso el cínico, actúa siempre en función del placer, por lo que su *apatía* tendrá como excepción la sensación de gozo – “Mi alma es impasible, dijo; desafío a cualquier sentimiento que la alcance, excepto el del placer” (SADE, 1797, p. 109)–, o será una paradójica herramienta al servicio de su hedonismo – “[...] en esta cruel *apatía* sus abominables pasiones se sienten tan voluptuosamente estimuladas que nada les excita tanto.” (SADE, 1797, p. 142)–. En ambos casos la *apatía* queda fuera del juego en el momento en que se realiza el objetivo sádico. A Glucksmann (1982, p. 133) no se le escapa esta cuestión, bien sabe que “[...] el héroe sadiano se apunta al placer, no a la vida”. No obstante, habría que preguntarse qué tan distinto es el caso del cínico sinopense quien decía, según cuenta Diógenes Laercio (VI 71, 2010, p. 228), que “[...] el desprecio del placer mismo es de lo más placentero.” No son pocos los autores, antiguos y contemporáneos, de Máximo de Tiro (XXXII 9, *apud* MARTÍN GARCÍA, 2008, p. 296 - 297) a Michel Onfray (2004, p. 62, 147), que advierten en el cinismo un tipo de hedonismo que, paradójicamente, no excluye una ascética en pro del endurecimiento de la sensibilidad hasta pasar “[...] ante los ojos del vulgar como una auténtica piedra.” (EPICTETO, III, 1993, p. 335).

Con el objetivo de mostrar de manera aún más nítida la cercanía entre el cínico clásico y el héroe sadiano, Glucksmann (1982, p. 136) señala que el placer que ostentan los personajes libertinos de Sade se basa, no en el ardor de la carne y la mera satisfacción del apetito sensual, sino en el cumplimiento exitoso de una “disciplina intelectual” (*askesis*), que pretende un dominio total de sí mismo (*enkrateia*) y del otro bajo “[...] la amenaza (pero también chantaje, excusa o certeza) de la muerte.” No hay en Sade una loa del *dejarse llevar*, lo que se encuentra es una corrección continua y meticulosa de cada impulso, una voluntad que interviene incesantemente sobre la espontaneidad de las pasiones. Se trata, en definitiva, del placer que brinda el ejercicio de un

poder intelectual –incluso sobre el placer mismo– que procura la manifestación de la verdad al hacer funcionar dicho poder en la materia. Es claro que estamos bajo una cuestión –*el gobierno de sí, el gobierno de los otros* y su relación con el discurso verdadero– que en tanto idea problemática es previa al cinismo –insistimos que lo cínico en Sade es la forma en que toma la recepción de los principios más tradicionales–, por ello Glucksmann (1982, p. 135) afirma que el pensamiento sadiano “en el fondo es de lo más clásico”, y que Sade “[...] se preocupa muchísimo de no pensar distintamente que Sócrates o Platón, ni peor que Cristo o Buda.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 139).

Unas páginas atrás habíamos señalado la forma en que Glucksmann entiende el suicidio diogénico, a saber, como la pretensión de ejercer un poder más allá de los márgenes de la propia vida intentando extender su dominio hasta la muerte en un gesto de férrea voluntad en la retención del hálito vital, de este modo el sinopense haría coincidir el impulso vital más vigoroso con la muerte más serena al punto de la indistinción. El héroe sadiano, en su avanzada cínica, descubre una ingenuidad en Diógenes: no importa que tan sublime, glorioso, perfecto o ejemplar sea el acto de darse a sí mismo la muerte, nunca se logra realmente dominarla, ella termina reduciendo todo gesto, no importa cuál, a la nada, a una conclusión homogeneizadora; “al final, rey o peón, todos a la misma caja”, dice un célebre proverbio italiano, y podría agregar Sade con saña: “[...] y sin importar que haya hecho uno u otro a lo largo del juego.” Frente a esta consciencia, también cínica, el héroe sadiano no desiste de su voluntad de dominio, pero ahora comparte su soberanía con la muerte –gobernando a su lado, sirviéndole como su ángel o, en el más ideal de los casos, encarnándola–, es decir, decide ejercer “[...] el único poder al que nadie resiste” (GLUCKSMANN, 1982, p. 135), el de matar. Pero este poder que se materializa en el asesinato se sostiene sobre un saber del que el cínico sadiano presume ser el único beneficiario: “[...] no se considera diferente, cree que todo el mundo se cree diferente a él, y que puede, mediante el chantaje de la muerte, reducir esa diferencia a cero.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 136). Así pues, el homicidio aparece como prueba de verdad del sadiano, de la misma manera que el defecar, masturbarse o copular expuesto a la luz pública es la prueba de verdad del filósofo diogénico; en ambos casos se banaliza toda diferenciación, sea nómica, moral o estética, confrontándola con una instancia que suele presentarse como evidente –siendo tan ambigua– y superior: la Naturaleza (*Physis*):

¿No añadirán, con cierta certeza, que es *indiferente* al plan general que esto o aquello sea preferentemente bueno o malo; que si el infortunio persigue a la virtud, y la prosperidad acompaña al crimen, *siendo ambas cosas iguales para las intenciones de la Naturaleza*, es infinitamente mejor tomar partido entre los malvados que prosperan, que entre los virtuosos que fracasan? (SADE, 1797, p. 2 - 3).

La aparentemente inofensiva exposición pública que hace Diógenes de sus expulsiones humorales, que no tienen nada de escandalosas, grotescas o extrañas en sí mismas, no es más *natural* ni *indistingue* más, desde la perspectiva de Sade, que el homicidio. Ya André Bretón descubría, según observamos en su *Antología del humor negro*, una línea que conecta al cínico clásico con Sade – entre uno y otro estaría Swift –, en donde el humorístico y humoralista precepto “[...] en la Naturaleza todo está en todo” (DIÓGENES LAERCIO, VI 73, 2010, p. 229), que profesa el filósofo sinopense y que servirá de inspiración a los posteriores discursos de temática antropofágica, con Sade se transforma en “un discurso-de-la-muerte” que dicta “*todo es uno*” (GLUCKSMANN, 1982, p. 165), y que desemboca en el precepto: a los ojos de la Naturaleza todo tiene el mismo valor (SADE, 1797, p. 210 - 211), máxima que se eruirá en cada instante en que el homicidio se asome en el horizonte de la trama.

Cualquier forma es igual a los *ojos* de la naturaleza, nada se altera en el inmenso crisol donde se llevan a cabo sus variaciones, todas las porciones de la materia que caen en ella se repiten incesantemente bajo otras figuras, y cualesquiera que sean nuestros procedimientos al respecto, sin duda nadie la ultraja, nadie puede ofenderla; nuestra destrucción revive su poder, mantiene su energía; pero nadie la atenúa, nadie la frustra; y qué le importa a su mano creadora que esa masa de carne que hoy conforma al individuo bípedo, se reproduzca mañana en forma de mil insectos diferentes; ¿Nos atrevemos a decir que la construcción de este animal de dos patas le cuesta más que la del gusano, y que debe interesarse más por ella? Entonces, si este grado de apego, o más bien de inferencia, es lo mismo, ¿qué le puede afectar que, por la espada de un hombre, otro hombre se convierta en mosca o en hierba. (SADE, 1797, p. 210).

Si la realidad es entendida cínicamente, es decir, como una materia caótica, cambiante, porosa, permeable a sí misma, donde todo se junta indistintamente, entonces, desde esta perspectiva, el homicida en realidad no acaba con nada en su quehacer; “[...] el poder de destruir no se le concede al hombre, tiene como mucho el de variar formas” (SADE, 1797, p. 209).

Estamos en el seno de la estrategia cínica de la indiferenciación, “donde no reina ni lo mayor ni lo menor, a fin de cuentas todo es equiparable.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 137). En el cinismo de la Antigüedad los ejemplos de esta estrategia son incontables: lo que es bueno, lo es en privacidad o frente a terceros (ELÍAS, 111, 1 - 32, *apud* MARTÍN GARCÍA. 2008, p. 141), si no está mal comer en privado, entonces no tiene nada de malo hacerlo en público (DIÓGENES LAERCIO, V I 69, 2010, p. 228); si cuando se tiene hambre, que es una necesidad natural, se come, entonces, cuando se tiene apetito sexual, que también lo es, se copula, y si no se tiene la compañía necesaria, afortunadamente la naturaleza puso la solución a los hombres al alcance de la mano (Epístola pseudodiogénica *apud* MARTÍN GARCÍA. 2008, p. 425); si todo está en todo, entonces importa poco si se come pan o carne humana, dado que uno y otro se contienen (DIÓGENES LAERCIO, VI 73, p. 229); si todos los dedos de nuestra mano son apenas dedos y nada más, ¿por qué el escándalo si se lleva el dedo cordial extendido? (DIÓGENES LAERCIO, VI 35, 2010, p. 219); si todo en el mundo tiene el mismo valor a los ojos de la Naturaleza, entonces el asesinato, que no aniquila nada, sino que tan solo transforma, no es censurable en absoluto:

[...] si nada muere, si nada se destruye, si nada se pierde en la naturaleza, si todas las partes descompuestas de cualquier cuerpo esperan la disolución para reaparecer tan pronto en nuevas formas, ¿qué *indiferencia* no habrá en la acción del asesinato? ¿Y qué tonto sería ser quien se atreviera a encontrar un crimen allí! (SADE, 1797, p. 323).

Allí donde todas las cosas son “[...] mortales, manejables, iguales” (GLUCKSMANN, 1982, p. 137) el asesinato es banalizado para ser justificado, al tiempo que su efectución prueba la verdad justificante. Para el sadiano, en el acto de matar no hay heroísmo, valor, hazaña, coraje ni nada destacable –en cualquier caso, “[...] la muerte ya está siempre allí” (GLUCKSMANN, 1982, p. 137)–, así como tampoco hay nada de esto en el cínico clásico cuando éste se dispone a defecar, masturbarse o copular; lo haga privada o públicamente, argüirá siempre que son apenas movimientos naturales que se realizan cuando la necesidad apremia. El cinismo entendido de esta manera no crea nunca nada –ya decía Tillich (1969, p. 143) que el cinismo es una postura existencialista no-creativa–, solo cuenta, hace listas, reduce a números, “[...] tanto si hace como si deja de hacer, se lava las manos” (GLUCKSMANN, 1982, p. 137), y por ello puede pasar a la acción desapasionadamente, sin pena ni gloria. Más frío y flemático que un anatomista que califica y *distingue* con gravedad las

malolientes entrañas de un cuerpo con el fin de permitir que nos reconozcamos a nosotros mismos en ese saco de casquería, solo lo es un contador de “la cultura burocrática” que se limita a “levantar acta” (GLUCKSMANN, 1982, p. 137) de la realidad a la que él pertenece como cualquier otro, no para que nos reconozcamos, sino para indistinguarnos.

## CONSIDERACIONES FINALES

Vemos, entonces, que el cínico glucksmanniano en tanto maestro adiafórico, genio de la indiferenciación, ángel de la muerte homogeneizadora, difuminador de toda frontera moral, “[...] no cae en el error de la contraingenuidad de privilegiar el mal contra el bien.” (GLUCKSMANN, 1982, p. 140). Por ello, en *Cinismo y pasión* el ejemplo paradigmático del cínico moderno no será Baudelaire, el gran antólogo (recolector de flores) del mal, ni ningún otro autor del malditismo decimonónico, sino Sade, que no se detiene en la virtud o el vicio, ni intenta ir «más allá» de uno u otro, sino que “[...] le basta con plantearlos indiscernibles” desde el “punto de vista del saber” (GLUCKSMANN, 1982, p. 140).

A partir de este análisis glucksmanniano de la obra de Sade, el filósofo logra articular un esquema final de lo que para él son las cuatro tesis fundamentales sobre las que el cínico emprende su quehacer, y a partir de las cuales es posible seguir un hilo transhistórico del cinismo. Primera tesis: se ejerce un poder autoafirmante a través de la posibilidad de la muerte que lo iguala todo (GLUCKSMANN, 1982, p. 141) suicidio diogénico / homicidio sadiano. Segunda tesis: “[...] confunde, en lo indiscernible, bien y mal” (GLUCKSMANN, 1982, p. 157) “todo está en todo” / “todo es igual”. Tercera tesis: su poder, aunque parezca “animal, salvaje, sin gracia” (GLUCKSMANN, 1982, p. 139), realmente se sostiene sobre un conocimiento refinadísimo de sí mismo; para decirlo con terminología sloterdijkiana, es un poder amortiguado –también podríamos decir *inmunizado*– autoreflexivamente (GLUCKSMANN, 1982, p. 145). Por último, cuarta tesis: todo pensamiento debe realizarse en el exterior, debe encarnarse, debe ser exoterizado y ponerse en relación con los otros; solo así se transvalora la moneda, en los intercambios (GLUCKSMANN, 1982, p. 157). Son estas las cuatro tesis cínicas que, según Glucksmann, enlazan a Diógenes con Sade y con una parte fundamental de la cultura occidental. No obstante, todas éstas podemos reducirlas a un solo movimiento: el juego de la adecuación indiferenciadora, en donde se

encuentran, mezclan y confunden la destrucción y la autoafirmación, el bien y el mal, el conocimiento del yo y del mundo, y lo esotérico con lo exotérico. Al igual que en Foucault, no se trata aquí de ruptura, de contraposición, de antítesis o de rebelión; sino de inaceptable continuidad, intolerable repetición, grotesca coincidencia, lo que en el *Coraje de la verdad* se denomina: “eclecticismo de efecto invertido” (FOUCAULT, 2010, p. 244).

FREITAS, J. H. Cynicism and Undifferentiation: Glucksmann's Mark on Michel Foucault's the courage of truth. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 139-158, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** In *Le courage de la vérité*, just prior to his analysis of Cynicism, Foucault refers to a series of texts that have addressed, to some extent, the influence of Ancient Cynicism beyond the margins of ancient times. Among the texts mentioned, there is only one that is not German, whose author belongs to Foucault's intellectual environment: André Glucksmann's *Cynisme et passion*. This work has been ignored by both different pieces of research on Cynicism, and the studies regarding Foucault's "return" to the Greeks. The present article will not merely highlight the originality and relevance of Glucksmann's conception of Cynicism, but it will also reveal the elements in which parallels can be found between such conception and what Foucault claims in his last course at the Collège de France.

**Keywords:** Glucksmann. Cynicism. Foucault. Sade. Undifferentiation.

## REFERENCIAS

BRETÓN, A. **Antología del humor negro**. Barcelona: Anagrama, 2005.

CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas, Sp: Editora PHI, 2013 (Trad. personal).

DIÓGENES LAERCIO. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Trad. Luis-Andrés Bredlow. Madrid: Lucina, 2010.

DIÓN DE PRUSA. **Discursos I - XI**. Madrid: Gredos, 1988.

EPICTETO. **Disertaciones por Arriano**. Madrid: Gredos, 1993.

FOUCAULT, M. “Gendai no Kenryoku wo Tou”. Conferencia pronunciada en Tokio el 27 de abril de 1978. *Asahi Jaanaru*, 2 de Junio de 1978 (Trad. cast. «La Filosofía Analítica de la Política», en: **Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales** - v. III. Barcelona: Paidós, 1999).

FOUCAULT, M. **L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981 - 1982.** Paris: Seuil/Gallimard, 2001 (Trad. cast. **La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Colegio de Francia (1981 - 1982).** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).

FOUCAULT, M. **Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France, 1982 - 1983.** Paris: Seuil/Gallimard, 2008 (Trad. cast. **El gobierno de sí y de los otros I. Curso en el Collège de France (1982 - 1983).** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

FOUCAULT, M. **Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France: Le Courage de la vérité, 1983 - 1984.** Paris: Seuil/Gallimard, 2009 (Trad. cast. **El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983 - 1984).** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

GEHLEN, A. **Moral und Hypermoral.** Eine pluralistische Ethik. Frankfurt am Main: Athenäum, 1969 (Trad. port. **Moral e hipermoral.** Uma ética pluralista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984).

GLUCKSMANN, A. **Cynisme et passion.** Paris: Grasset, 1981 (Trad. cast. **Cinismo y pasión.** Barcelona: Anagrama, 1982).

GOULET-CAZÉ; BRACHT BRANHAM. Introducción. *In:* BRANHAM, B.; GOULET-CAZÉ, M.-O. (ed.). **Los cínicos.** El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Barcelona: Seix Barral, 2000.

HADOT, P. **La ciudadela interior.** Introducción a la *Meditaciones* de Marco Aurelio. Salamanca: Alpha Decay, 2013.

HEINRICH, K. **Parmenides und Jona.** Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1966 (Trad. cast. del apartado sobre los cínicos: **Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo.** Santiago de Chile: Escritos breves. Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 1972).

JULIANO. **Discursos I – V.** Madrid: Gredos, 1979.

LUCIANO. **Obras I.** Madrid: Gredos, 1981.

MARTÍN GARCÍA, J. A. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca.** Madrid: Akal, 2008.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. **Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus.** Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

ONFRAY, M. **Cinismos.** Retrato de los filósofos llamados perros. Buenos Aires: Paidós, 2004.

PAQUET, L. **Les Cyniques grecs: fragments et témoignages.** Ottawa: L'Université d'Ottawa, 1975.

FREITAS, J. H.

PLUTARCO. Sobre el anciano debe intervenir en la política. *In: Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Gredos, 2003.

SADE, D. A. F. **La nouvelle Justine, ou les malheurs de la vertu suivie de L'histoire de Juliette, sa sœur**. Hollande: 1797 (Trad. cast. Personal).

SENECA. **Epístolas morales a Lucilio I**. (Libros I - IX, epístolas 1 - 80). Madrid: Gredos, 1986.

SLOTERDIJK, P. **Kritik der zynischen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Trad. cast. **Crítica de la razón cínica**. Madrid: Siruela, 2003).

TILLICH, P. **Der Mut zum Sein**. Steingrüben: Stuttgart, 1953 (Trad. cast. **El coraje de existir**. Barcelona: Estela, 1969).

---

Recebido: 17/11/2020

Accito: 09/8/2021

## COMENTÁRIO A “CINISMO E INDIFERENCIACIÓN: LA HUELLA DE GLUCKSMANN EN EL CORAJE DE LA VERDAD DE FOUCAULT”

Helrison Costa<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: FREITAS, J. H. de. Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en *El coraje de la verdad* de Foucault. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 139-158, 2022.

No ano de 1984, Foucault dedica, naquele que seria seu último curso no Collège de France, algumas aulas para tratar do cinismo antigo. Como se sabe, o modo de vida cínico é evocado como exemplo notório do exercício da coragem da verdade – que dá título ao curso daquele ano. De fato, o cinismo antigo parece ser um ponto incontornável da genealogia da *parresia*, já que estabelece sua conduta sobre a prática “[...] do dizer-verdadeiro ilimitado e corajoso, que extrema sua coragem e ousadia até se transformar em intolerável insolência.” (FOUCAULT, 2009, p. 153). No entanto, há muito ainda a ser explorado sobre esse tema, nas pesquisas foucaultianas, o que justifica a escolha de Freitas (2022) em abordá-lo por uma entrada nada óbvia, chamando atenção para uma análise exterior à encontrada no curso de 84. Freitas (2022) parte de uma dimensão contextual, não tanto histórica, mas do estado da arte, da qual Foucault se serve, explicitada pelo próprio francês, no momento em que inicia suas considerações sobre o cinismo. Trata-se de uma série de textos,

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1061-3818>. E-mail: [hcosta.fil@gmail.com](mailto:hcosta.fil@gmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p159>



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

todos eles de autores alemães, exceto por um: *Cynisme et passion* (1981) de André Glucksmann.

O artigo pretende destacar a presença de Glucksmann nas considerações foucaultianas sobre o cinismo, fato que pode passar despercebido em uma leitura apressada do curso de 84, porque Foucault apenas menciona o título do livro, no momento em que se desculpa pelo esquecimento em referenciá-lo. Para Horacio, esse acontecido parece indicar precisamente a importância do livro de seu contemporâneo. Apesar disso, Horacio não percorre um caminho centrado em nos demonstrar quais os pontos de aproximação e distanciamento entre os dois autores, esquivando-se de uma análise comparativa. O caminho do autor é muito mais profícuo, ao indicar que Foucault compartilha da leitura do modo de vida cínico no cenário francês, junto com Glucksmann. Dessa forma, o procedimento adotado no texto será o de evidenciar o “paralelo” entre o cínico glucksmanniano e o cínico foucaultiano, não significando, de modo algum, uma proposta de identificação entre um e outro. Essa opção metodológica é, ao nosso ver, bastante feliz, pois não força nenhuma interpretação aproximativa entre os autores.

Nessa abordagem, Freitas (2022) analisa o livro de Glucksmann, tomando o texto foucaultiano como pano de fundo, o que serve para estruturar os quatro pontos sobre os quais o paralelo entre os autores se forma: o cinismo como domínio de si; o platonismo como ponto de confrontação; a relação entre cinismo e a literatura de Sade; o cinismo moderno como desdobramento do cinismo antigo. Isso posto, queremos ressaltar, brevemente, neste comentário, alguns aspectos da análise de Foucault sobre os cínicos, os quais, no artigo de Freitas (2022), devido ao seu propósito, estão apenas indicados.

Acerca do cinismo como domínio de si, Glucksmann assinala o impulso de um sujeito em constante elaboração de práticas ascéticas, o que confere aos cínicos uma característica fundamental: o exercício do poder sobre si mesmo. Com efeito, o cínico produz uma filosofia que se expressa mais como ações em vez de doutrinas, sendo essa postura herdada de Sócrates.

Interessa perceber aqui o ponto de encontro com a perspectiva foucaultiana que entende a atitude do cínico como prática sobre si mesmo, uma ascese que produz a ativação de um modo de vida filosófico. Destaca-se a ideia de uma vida filosófica que persegue a verdade, não como um elemento teórico de iluminação para a vida, mas como algo que se produz na própria transformação e no exercício sobre si mesmo. Esse tema conduz à discussão da

vida verdadeira, sendo o cínico aquele que encena a manifestação de sua vida (aleturgia). Com esse deslocamento, a coragem da verdade cínica é encarnada em seu próprio modo de vida, o que expõe de maneira radical a concepção de que a filosofia não é apenas *logos*. No limite, o cínico chega mesmo a dispensar o *logos*, pois a verdade que declara é manifestada em sua atitude e em seu corpo. O cínico manifesta a verdade até o ponto no qual a palavra não mais a suporta, até o ponto em que o discurso se torna excesso e a verdade se manifesta em seu corpo e em sua existência material.

A emergência da verdade do cínico, manifestada em sua forma de vida como uma aleturgia, é capaz, então, de alterar os valores morais. A *alethes bios*, pensada tradicionalmente como a vida virtuosa e conforme ao *nomos*, recebe do cinismo outro sentido, pelo fato de que o cinismo procura alterar o valor da moeda (*parakharattein to nomisma*). Com esse gesto, os cínicos esticam o entendimento da verdadeira vida até o seu limite, até o ponto de torná-la uma caricatura. Chega-se, assim, à ideia de que a “[...] vida verdadeira é a vida outra” (FOUCAULT, 2009, p. 153), uma vida que não aquela comumente aceita, inaugurando uma importante inflexão na história da filosofia e da ética ocidental, concernente ao abandono da perseguição de um outro mundo, o qual cede lugar ao propósito de afirmação, nesse mundo, de uma vida outra.

Sobre isso, Freitas (2022) ainda aponta que a abordagem de Gluksmann avança em suas considerações, ao indicar que o cínico procura dominar não apenas a vida, mas também a morte. A soberania do cínico se daria no exercício do domínio absoluto de si mesmo, de sorte a exercer poder sobre a morte (dá os exercícios de contenção da respiração). Nessa constante preparação para a morte, ao exercer um domínio sobre a vida, o cínico apaga as fronteiras entre uma e outra.

Tratando do segundo ponto, o enfrentamento cínico ao platonismo, Freitas (2022) enfatiza que essa tópica se desdobra, em Gluksmann e em Foucault, numa distinção entre intelectual acadêmico e o pensador cínico. Enquanto esse último vai falar em uma separação entre metafísicas da alma ligadas ao neoplatonismo e uma estética de si vinculada às escolas helenísticas, Gluksman se refere a uma separação entre “mentalidade órfica” e “mentalidade dionísica”. As duas leituras acabam por mostrar a novidade que essas duas vertentes de pensamento implicaram no modo de vida grego: a filosofia platônica vai se voltar aos aspectos elevados da natureza humana, enquanto o cinismo desce até a animalidade da existência.

Todavia, é na abordagem do cinismo moderno e da relação com Sade que o argumento de Horacio ganha força. Em Gluksmann, a figura do cínico é continuada no sistema monacal e até mesmo em Napoleão Bonaparte, aludindo também ao Inquisidor de Dostoievsky, a despeito do ateísmo comumente atribuído aos cínicos. Comum a todas elas está a prática de transformação de valores, de onde Gluksmann vai tomar a literatura de Sade como exemplo privilegiado de “radicalização do mesmo”, na Modernidade. Assim como o cínico torna inaceitável qualquer preceito filosófico, Sade herda a capacidade de tornar grotesca e infame qualquer tradição que se impõe.

O caráter transhistórico dado aos cínicos não deveria ser motivo de espanto para os leitores de Foucault, pois apenas erroneamente se pode dar a ele a prerrogativa de fundar-se na descontinuidade. Esse aspecto designa que a experiência cínica da *parresia* é capaz de assumir formas diversas e objetivos distintos, os quais perpassam a história do pensamento e da subjetividade no Ocidente.

Em nosso entendimento, essa continuidade precisa ser colocada sob a égide do projeto crítico foucaultiano. Nesse sentido, consideramos que a existência do cínico foucaultiano, na atualidade, se liga ao problema da verdade. O cínico assinala um modo de existência manifestado como dizer-verdadeiro capaz de fazer a crítica do jogo da política da verdade e seus efeitos de poder. Assim, Foucault percebe, na atitude do cínico, o exercício da fala livre e corajosa, ativado na filosofia, em nossos dias.

Em ambos os autores, o que permite afirmar uma atualização do cínico diz respeito a uma certa atitude. Dessa consideração, Foucault extrai muitos elementos para pensar o seu próprio projeto de construção de uma filosofia crítica. Está em jogo, portanto, não a afirmação de um atributo correspondente à natureza do cínico que teria permanecido ao longo do tempo, mas a constatação de que a prática inaugurada pelos cínicos é reativada em diversos contextos da história ocidental, trazendo como marca o enfrentamento às convenções às suas últimas consequências.

Ao fim do percurso conduzido por Horacio, nós nos lembramos de que o fazer-se de um trabalho genealógico devora, por onde quer que passe, pesquisas, registros históricos, arquivos. Entretanto, até que ponto Foucault se mantém mais ou menos fiel ao que vê não é possível afirmar. O olhar atento aos discursos produzidos se movimenta em espiral do presente para o passado, tentando entender a atualidade. O encontro com Gluksmann se realiza nesse

trajeto de uma genealogia que procura, na história, nas produções discursivas, em diversas épocas, as condições de possibilidade dos acontecimentos.

## REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité**. Le Gouvernement de soi et des autres II: cours au Collège de France, 1983 - 1984. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FREITAS, J. H. de. Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en *El coraje de la verdad* de Foucault. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 139-158, 2022.

---

Recebido: 03/11/2021

Accito: 11/11/2021



## COMENTÁRIO A “CINISMO E INDIFERENCIACIÓN: LA HUELLA DE GLUCKSMANN EN EL CORAJE DE LA VERDAD DE FOUCAULT”: POR UMA INDIFERENCIAÇÃO CÍNICA

Miguel Ângelo Oliveira do Carmo <sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: FREITAS, J. H. de. Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en *El coraje de la verdad* de Foucault. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 139-158, 2022.

O texto que nos apresenta Freitas (2022), “Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en *El coraje de la verdad* de Foucault”, tem uma fantástica singularidade: a (re)colocação em cena de um livro (*Cynisme et Passion*, de André Glucksmann) que ganha pouca referência no curso de Michel Foucault (*A Coragem da Verdade*), mas que tem importância pelo seu paralelismo exacerbado com essa obra. No entanto, sua singularidade vai além, quando traz o fundamental no cinismo: a questão da indiferenciação. Assim, gostaria de refletir um pouco sobre os pontos elencados por Juan de Freitas, na relação temática entre os textos.

Sabemos que o curso *A Coragem da Verdade*, de Michel Foucault, com a sua análise do cinismo, revela a tentativa de vermos a atividade filosófica como uma manifestação aléurgica do *bíos*. A prática cínica é a manifestação da verdade como modo de vida, o escancaramento da verdade no fazer, na corporificação dos discursos. A verdade discursiva ganha prática nos atos

<sup>1</sup> Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-4793-325X>. E-mail: mguel@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p165>



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

revelados em plena luz. Com eles, a atividade filosófica continua tendo uma busca de cuidado de si, seu traço marcadamente socrático, contudo, é acrescentada, pelas ações, essa indiscernibilidade com a natureza. O cinismo lança tudo à luz, externaliza todas as necessidades e faz da atividade filosófica a indiferenciação entre vida (*bíos*) e verdade (*alethéia*).

Se, com a *parrhesia* (dizer-a-verdade) socrática, o cuidado de si, através de uma “metafísica da alma”, eleva o espírito à autonomia, a uma estética na qual o prazer intelectual nos traz felicidade, com a *parrhesia* cínica, a vida ganha qualidade estética no ato de dizer a verdade. Isso figura uma “verdadeira vida” em um “mundo outro”. O que Foucault nos chama a atenção com esse curso é que a filosofia não precisa (nem sempre precisou) se fechar nas capacidades metafísicas de apresentação discursiva da verdade, pois o discurso, a veridicção discursiva, é um modo de vida, entre outros possíveis. O cinismo, com Diógenes, o cão, cobra um modo de vida no qual o trabalho ético, subjetivo, é marcado pela fala franca. A coragem da verdade é a da prática ética em seu acontecimento (extra)discursivo, a criação de um *ethos*, crítica que não se limita ao conhecimento como modelo da verdade. Não se trata, aqui, de uma contemplação modelar da verdade, de uma elevação da alma aos parâmetros reflexivos exigidos por uma verdade de caráter lógico, mas de uma indignação diante das convenções que recusam o dizer-a-verdade como pertença das subjetivações de todo e qualquer indivíduo.

A filosofia como metafísica foi e é um apagamento dos escândalos da vida. Esse ser e fazer despojado, os quais vão além da *psykhé* (alma) que fundamenta o discurso da metafísica, radicalizam “[...] a maneira como se vive, a maneira como se viveu.” (FOUCAULT, 2011, p. 139). Um pisar descalço, um cajado como acompanhante, uma simples sacola, uma masturbação em praça pública, um manto que mal esconde o sexo e os virulentos discursos dão a provação de uma existência não dissimulada, a qual prova que a “[...] sabedoria não faz somente que possamos conhecer, mas faz ‘ser’ diferentemente.” (HADOT, 2014, p. 263). O afastamento das convenções é requisitado, e toda indistinção para com a natureza é cobrada e exigida. São esses comportamentos rústicos, nos quais nada ganha importância, que são colocados em trabalho, nesse último curso do Collège de France, por Foucault.

Entretanto, Juan faz-nos ver, com seu texto, que o livro de André Glucksmann, antes de Foucault, já tinha atravessado essa problemática do cinismo, quando lançado, em 1981. Mas não só isso, Juan deixa evidente, a partir de quatro pontos, como há certo paralelismo, ou proximidade, entre

o tratamento dado por Glucksmann e a parte em que Foucault se desdobra, no curso do Collège de France, sobre o cinismo. Esses quatro pontos não só mostram a proximidade entre os textos, já que Foucault só evidencia uma breve fala sobre *Cynisme et Passion*: “[...] uma reflexão sobre a possibilidade, os significados e os valores que poderia ter o cinismo na hora atual” (2011, p. 170), como firma a caracterização central no modo de vida cínico — a prática da indiferenciação. Vejamos, *en passant*, esses pontos.

O cinismo, na cultura helênica e romana, sempre evidenciou este elemento que marcou muito fortemente a cultura clássica com Sócrates, Platão e Aristóteles: a *enkrateia*, o poder sobre si mesmo, o autocontrole. Com a Grécia clássica, temos esse trabalho de autonomia muito presente nos modos de vida; com os cínicos, o que encontramos é uma “[...] radicalização da *enkrateia* tradicional.” Da heteronomia para a autonomia, e desta para a sua potencialização vital – nunca se praticou de maneira tão séria e evidente o domínio sobre si mesmo! A vida passa a ser realizada a partir de um domínio exacerbado sobre as próprias emoções e desejos, sobre a *psykhé* que é preciso formar. É essa “absoluta posesión de sí mismo”, essa “autotransparentación”, trazida por Glucksmann, que Juan de Freitas muito bem sinaliza com um “culto da luz” que domina a morte.

O segundo ponto colocado não é necessariamente a oposição, já tradicional, entre Platão e Diógenes, mas a tomada da filosofia platônica como elemento de compreensão de que, com a prática cínica, se deseja mais mostrar, fazer vir à luz a própria vida do que o conhecimento da vida. Diógenes é o teatro visível, escancarado, desse espetáculo que não quer se esconder nos confins da consciência, das ideias, de um “mundo inteligível”. O mostrar cínico, o seu tornar evidente “a vida como ela é”, não deve ser visto como oposição à contemplação tranquila das ideias do mundo platônico, porém, apenas como um “ato” a mais em toda encenação da existência. Há uma cena a mais, um viver a mais, o qual escapa ao modo de vida platônico e vai além da pura oposição com Diógenes o cínico.

A “tranhistoricidad glucksmanniana del cinismo” evidencia bem o fato de encontrarmos, de maneira paradoxal, fundamentos do cinismo antigo em filosofias mais modernas e até atuais. Esse terreno prepara a ideia de que é infrutífero mantermos uma visão de rebaixamento do cinismo, diante de outras filosofias, até porque aquilo que, durante a tradição filosófica, foi tão festejado (a retidão da virtude, o controle das emoções, a manutenção dos princípios etc.) também foi praticado, por outras perspectivas, pelos cínicos.

Esse “paradoxo cínico”, realçado pela transhistoricidade que lhe é própria, acentua a capacidade prática de alteração da moeda (*parakharattein to nóμισμα*), de falsificação e transformação dos princípios da cultura. A criação de uma “outra vida”, que elucida o jogo da verdade. O cinismo moderno, com alguns exemplos (Napoleão, Goethe, Dostoiévsky), ainda exhibe algo do cinismo antigo.

O último ponto que Juan de Freitas traz em seu texto é a apresentação do “cão de Sade”, um imbricamento entre o cinismo e a literatura do Marquês de Sade. É aqui que Glucksmann centraliza o cinismo, em sua feição moderna, para termos a radicalização das filosofias tradicionais. Encontramos, não o reducionismo simplista ao prazer pelo prazer, como comumente se percebe a obra sadiana, mas o trabalho determinado no exercício do prazer. Aqui, o prazer, na literatura de Sade, é caracterizado pelo domínio de si, pelo prazer intelectual. O exemplo do homicídio, por mais difícil que seja a sua aceitação em nossa cultura, afasta toda diferenciação diante da vida, pois ressalta como força maior a Natureza (*Physis*). Ou seja, o que se quer dizer é que tudo, até o homicídio, tem o mesmo valor diante da natureza. O “cão de Sade” é como a indistinção das coisas humanas em face do natural. Nesse sentido, o poder de variar as formas é irrisório, diante do fato de que nada muda para a finalidade natural das coisas.

É essa indiferenciação cínica que Juan de Freitas realça muito bem, na obra de André Glucksmann, em sua aproximação com o último curso de Michel Foucault. Indiferenciação entre vida e morte, entre as ideias e os sentidos, enfim, entre os dois lados da moeda. Talvez essa expressiva característica cínica force a boa representação daquilo que Pierre Hadot, em relação a certas práticas da filosofia helênica, tenha chamado de “consciência cósmica”: “[...] um exercício destinado a nos fazer ultrapassar, uma vez mais, nosso ponto de vista tendencioso e fragmentado.” (2016, p. 126).

## REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983 - 1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FREITAS, J. H. de. Cinismo e indiferenciación: la huella de Glucksmann en *El coraje de la verdad* de Foucault. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 139-158, 2022.

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. **A Filosofia como Maneira de Viver**: entrevistas com Jeanne Carlier e Arnold L. Davidson. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

---

Recebido: 14/12/2021

Aceito: 23/12/2021



## BERGSON Y EL ACONTECIMIENTO: EL CASO DE LA DEMOCRACIA<sup>1</sup>

Miguel Ruiz Stull<sup>2</sup>

**Resumen:** Este artículo pretende abordar aspectos esenciales del pensamiento de Henri Bergson en la dimensión de las prácticas políticas. Específicamente, esta indagación se centrará en un análisis del sentido de la democracia en *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, en las escuetas, pero decisivas porciones de texto donde esta es abordada. Bajo este objetivo, se podrá extender una discusión de fondo, de carácter ontológico, en torno al rendimiento de una noción de Acontecimiento que pretende servir de reflexión basal en torno al dominio de un concepto de lo político atribuible a este filósofo francés.

**Palabras claves:** H Bergson. Acontecimiento. Democracia.

### INTRODUCCIÓN

De qué modo se podría extender una teoría política desde una posición moral y religiosa tal como es presentada en la obra última de Henri Bergson. Bajo cuáles operaciones, bajo qué modalidades es factible hacer extensiva una propuesta para una peculiar forma para lo político a partir de la puesta en decurso de elementos y definiciones tanto morales como religiosas que son señalados paulatinamente en *Les Deux Sources de la morale et de la religion* publicada en 1932 (BERGSON, 2008a). Si tomamos una premisa simple que envuelve de modo definitorio el proyecto filosófico de Bergson, esta estriba en

<sup>1</sup> Este artículo pertenece a la investigación FONDECYT Regular 1180370 titulado “Bergson y el acontecimiento. Hacia una filosofía política en Henri Bergson”. El autor de este artículo es el Investigador Responsable de este proyecto.

<sup>2</sup> Universidad de Chile, Facultad de Artes; Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-7655-2480>. E-mail: [ruizstull@gmail.com](mailto:ruizstull@gmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p171>



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

que el problema fundamental que piensa la obra de este filósofo francés es sin mayores dudas plantear la cuestión a partir de la facticidad del movimiento. Este aserto que por su evidencia inmediata no convendría ser tomado para nada por dogmático, se vuelve crítico en esta obra señalada, en la medida en que se hace extensivo en calidad de clave de apertura para pensar el movimiento propio de las sociedades, tanto desde un punto de vista histórico como político. En esta línea habría que comprender la eficacia de la introducción de pares operacionales que intentan recorrer dicho movimiento de los pueblos con el fin de consignar, pero también proyectar la fisonomía tanto actual como virtual que afecta sin duda a la realidad moviente de toda comunidad o pueblo. Estos pares son extensamente conocidos: para comprender el movimiento de una sociedad esta vacila entre la puesta en régimen a partir de sus propias costumbres hacia una modalidad abierta o cerrada; para comprender la puesta en movimiento de ese pueblo bajo una guisa religiosa se habrá de seguir las dosis estáticas o dinámicas que tal o cual precepto religioso promueve como forma de regulación de esas mismas costumbres que definen la fisonomía actual y específica de una comunidad. En este marco bien podría ser entendido este par de pares, que comprenden lo moral y también lo religioso, como una forma específica de lo extensivo<sup>3</sup> tanto del devenir de la historia, pero también del devenir de lo político, lo cual en apariencia cabría de concebir como coincidentes (LEFEBVRE; WHITE, 2012). Bajo este índice, se puede plantear el problema general de que Bergson cada vez que piensa una moralidad de las costumbres estaría pensando la historia y que cada vez que piensa en algún detalle de lo religioso no estaría sino pensando lo político.<sup>4</sup> En este campo general resaltan dos cuestiones límites en el diseño

<sup>3</sup> Sobre lo extensivo en el pensamiento de Bergson, que sin duda es familiar con la noción célebre de *élan vital* de *L'Évolution créatrice*, señala un proceso complejo, y no tan solo un instante, donde las virtualidades de la memoria se actualizan o pasan al acto en la percepción efectiva la cual interviene directamente en la materia de las cosas, tal como es dispuesto en el capítulo tercero de *Matière et mémoire* (BERGSON, 2008b). En cierto sentido es un asunto de un devenir, el cual en la óptica de Bergson es la instancia donde emerge la creación. O bien, como lo ha señalado Deleuze (2002) en "La conception de la différence chez Bergson" es un proceso que involucra el polo virtual deviniendo al polo actual, la emergencia productiva de una diferencia que ya no es solo de grado si no de naturaleza por el puro flujo moviente del devenir.

<sup>4</sup> A modo de una esquemática revisión de las referencias fundamentales, tanto reseñas (ver la edición más actual de esta última obra de Bergson por Worms) como de capítulos de libros que intentan ofrecer una visión sistemática de la obra de Bergson, por ejemplo, antes Jankélévitch en 1931, después Deleuze en 1966 y el más reciente Worms en 2004, *Les Deux Sources*, en general, ha tenido una recepción directa sobre los asuntos morales y religiosos, sobre todo con la extensión de la compleja noción de mística. Sobre este último término, el de mística, Camille Riquier (2009) en *Archéologie de Bergson* realiza interesantes análisis, sobre todo atendiendo al acento psicológico de su interpretación que intenta volver a ajustar el pensamiento de Bergson con la fenomenología, nuevamente. Todos

del argumento del propio Bergson, cuestiones que sin duda afectan a la forma de comprensión tanto de la historia como de la política. Querría en este lugar elucidar dos problemas que afectan tanto a la historia como a la política que se actualizan en una noción simple, pero a la vez compleja, de Acontecimiento (*Événement*) en el contexto de esta obra de Bergson. Dar luz a esta noción, que ha sido una inquietud de la filosofía continental contemporánea, permitiría examinar de otro modo operaciones determinante como son lo abierto y lo cerrado, pero más profundamente las de lo estático y lo dinámico que se actualizaría en una comprensión de la práctica que es la democracia. Dilucidar la naturaleza dinámica de este problema del Acontecimiento en Bergson habrá de ser el impulso, para ofrecer claridad sobre la relevancia de la dimensión de lo político en esta forma de hacer filosofía que intenta capturar lo moviente concomitante de los estados de cosas determinables o ya determinados por otras formas de entendimiento. Y bajo esta guisa la cuestión del sentido del caso de la democracia habría de tomar especial relevancia, en la justa medida en que esta puede ser tomada como un Acontecimiento en cuanto tal.

Sin embargo, antes de introducir la cuestión del acontecimiento, que en lugares cruciales Bergson usa sin más con mayúscula, cabe plantear un asunto anterior que dice relación con una suerte de discurso del método para este proyecto filosófico. El método, para seguir a Deleuze (1966) en *Le Bergsonisme*, coincide con el movimiento del pensamiento que es empujado por la intuición. Clarificar su sentido, pero más profundamente el uso que se le da a esta compleja noción de intuición, resulta crucial para comprender lo que Bergson promueva como una especie, veremos que bastante peculiar, de Acontecimiento en la medida en que se piensa su realidad en términos efectivos. El Acontecimiento es la efectividad misma, a pesar de que muchas veces opere como una *presencia invisible* o como una *presencia eficaz*, tal como lo señala el mismo filósofo francés. De esta forma el Acontecimiento siempre estuvo ahí, a pesar de su modalidad imperceptible que deviene en ocasiones dramáticamente eficaz a la experiencia, arrebatando su actual estructura producida por nuestros hábitos contraídos. El Acontecimiento bajo este aspecto es tan fáctico que se hace necesario constatarlo, pero que esta constatación habrá de alterar por la actualidad de su potencia todo un régimen de significación con que invertimos una línea o una serie de estados

---

estos estudios bordean nuestro asunto que intenta por comprender una filosofía de la historia y de la política a la vez, bajo la clave de este par extremo dada en la realidad de la guerra y de la práctica democrática (Soulez para el asunto de la guerra y Ochoa Espejo para la democracia en LEFEBVRE; WHITE, 2012).

de cosas habitualmente ya significados, o bien, movimientos canalizados por las estructuras institucionales del poder. La importancia de la intuición como forma de torsión de la propia estructura de la experiencia hace viable esta forma de configurar una filosofía para ese extraño ser que queremos comprender acá como Acontecimiento. En suma, el Acontecimiento es una constatación ya que es indesmentible su realidad efectiva y una facticidad por la recursividad y retorno más o menos permanente como lo muestra la historia de la humanidad. Sin embargo, esto se puede comprender más profundamente por un carácter radicalmente virtual, un estar latente que permitiría dar lugar al despliegue de su propia potencia de actualización, cosa que también implica a la intuición como un efectivo suceso para el pensamiento.

## 1 DE LA INTUICIÓN AL MÉTODO

La intuición deviene en método cuando es entendida más allá de un mero sentimiento o un tipo extremo de experiencia, que bien podría ser comprendida como mística en su sentido más habitual del uso del término. Nada de lo escrito por Bergson podría ser puesto en evidencia para este tipo de interpretaciones y es quizá esta controversia lo que haya motivado a Deleuze (1966) en su célebre comentario dar inicio a su propia interpretación empezando por esta cuestión eminentemente metódica, pero que implica todo este proyecto filosófico dado en la obra de Bergson.

La intuición podemos entenderla inmediatamente como un tipo específico de experiencia que se abre por su coincidencia con la noción de duración a las fluctuaciones de lo real. Esta fórmula que intenta expresar una especie de síntesis a las otras múltiples formulaciones que el propio texto de Bergson provee no deja de ser, por su simple enunciado, problemática. Dice Bergson en reiteradas, aunque paulatinas ocasiones, que pensar intuitivamente es pensar en duración y aquello que caracteriza de modo inmediato a la duración es la presentación del cambio, de las articulaciones de lo real que se hallan en concomitancia a la línea de hechos que se nos presenta de modo evidente a la experiencia en general. La intuición, se podría así decir, es la presentación de las virtualidades que se alojan en la actualidad de un determinado objeto que asiste a la experiencia: una suerte de fugaz imagen-recuerdo que arregla de otro modo los marcos de lo efectivamente perceptible. Una suerte de cambio de dirección del pensamiento mismo de las cosas que arregla de otro modo la experiencia de que ellas se tienen habitualmente.

No obstante esto, la intuición, lejos de estas complejas operaciones que vinculan sin duda al tiempo y la experiencia, al tiempo de la experiencia y también a la experiencia misma del tiempo, la intuición habría de ser algo que debe operar de modo objetivo en la forma específica de producción de un discurso que se reconoce como metafísico. Lo que quiero decir es que la intuición no sería nada en absoluto sin esta condición eficaz de realización a través del discurso; quedaría tan solo comprendida en alguna clase, por lo demás muy peculiar, de una vivencia de lo inefable. Lejos de ello, si la intuición es un método para la filosofía, esta operación singular del pensamiento habría de ser puesta en evidencia en aquello que de modo muy preciso pone en obra. Lo que hace fundamentalmente la intuición es reorientar el sentido de los problemas clásicos de la filosofía, desplazando su siempre inteligente disposición y despliegue a través de un pensamiento previamente ya conducido u orientado.<sup>5</sup>

De modo definitivo es en el capítulo tercero de *L'Évolution créatrice* donde tendrá por postulación más acabada como la única vía posible de investigación para la filosofía. Lo relevante es indicar que la operación de la intuición desborda los marcos inteligentes con que opera el formato típico de la experiencia científica. Podemos hacer memoria de esto: la ciencia opera a partir de análisis y de composición de datos tomados ciertamente desde la experiencia, sin embargo, aquellos datos empíricos ya vienen dados por una modalidad específica que ofrecen una significación antepuesta, pero ante todo pragmática a su configuración. En una palabra, la inteligencia actúa en virtud de fines previamente apostados que limitan necesariamente la forma en que toma la experiencia de modo que esos objetivos sean así cumplidos y subsumidos en la identidad significativa de cualquier objeto. Se entiende así que la inteligencia en sus múltiples expresiones y usos, desde el diseño primitivo de instrumentos hasta los códigos más complejos de simbolización, esté siempre abocada a la fabricación de mediaciones, necesarias y suficientes, que intentan prever en diversos contextos definidos o simples parámetros el comportamiento aislado de una serie de fenómenos que son objeto de su actuar inteligente, esto tanto en la práctica como en la teoría. No es que la intuición intente rivalizar con

---

<sup>5</sup> Sobre la intuición frente al estatuto del problema, tanto considerado como falso y posteriormente como planteado en relación con el dato fundamental de la temporalidad de la duración, resultan ser esenciales los dos primeros capítulos con que se abre la obra *La pensée et le mouvant* (BERGSON, 2009). Sin embargo, nuestra actual decisión es relevar desde ahora lo dicho por Bergson, quizá de modo más enfático e incluso definitivo, en importantes páginas de *L'Évolution créatrice* (BERGSON, 2007), en virtud de las relaciones complejas entre el instinto y la inteligencia que allí se pondrán en detalle. Un análisis más pormenorizado sobre esta cuestión axial para apuesta filosófica de Bergson, se puede leer nuestro estudio *Tiempo y experiencia* (RUIZ STULL, 2013, p. 242ss.).

la experiencia científica que desarrolla una forma inteligente de disponer y resolver los problemas, sino más bien, sirviéndose de sus resultados, da ocasión para una nueva dirección de sentido a estos, lo cual implica necesariamente contravenir la generalización que indudablemente caracteriza las conclusiones que una determinada teoría científica ofrece como resultado. La intuición, si hemos de considerarla un método, ha de reclamar una configuración de la propia experiencia que no esté supeditada al cumplimiento de fines prácticos, a tratar la materia como una fuente inagotable de usufructo, sino tomar la materia en su aspecto más improductivo, pero por ello mismo más vacilante y feraz de novedad.

Dicho esquemáticamente, si la inteligencia fabrica los medios para la solución efectiva de problemas, la intuición, por su parte, deberá inventar los problemas de modo que los medios habituales de resolución devengan inoperantes por la inadecuación de los términos en que algo se presentaba con anterioridad como una cuestión disputada y hasta cierto punto ya juzgada. Esta contrariedad entre medios y fines es lo que la intuición habría de resolver en su propia operación metódica. Cómo la resuelve: a mi juicio, esto solo podría haber tenido una sola forma de proceder. La intuición puede sin duda ser dicha de una forma violenta de curvar la experiencia que, deshaciendo los marcos habituales que la constituye y la constriñe, se expresa por medio de un arte sutil de las distinciones conceptuales (BERGSON, 2007, p. 201ss.). Pero inevitablemente este deshacerse había de retornar, por vía de la misma inteligencia, a una forma de arreglar las cosas del discurso que cabría indicar como una lógica del matiz que capta el detalle de la variación de las formas y la determinación de la estabilidad de esas mismas formas que acaecen a la experiencia. Si para Bergson (2009) la intuición solo podría interesarle el cambio, como es dicho en más de alguna ocasión en *La Pensée et le Mouvant*, esta noción de cambio no podría si no ser el proceso siempre fluctuante de alteración que produce la novedad de las formas que todo evolucionismo toma por objeto de estudio, a saber, una efectiva actualidad de la potencia en tanto que potencia, de una potencialidad que se despliega por dosis de actividad y pasividad alternantes en el flujo que es la experiencia misma de las cosas.

## 2 PRESENCIA Y ACONTECIMIENTO

Quizá la intuición pueda ser considerada un Acontecimiento puesto que es un cambio de dirección del movimiento del propio pensamiento.

Parece ocurrir lo mismo en la política y ahora intentaré extraer y analizar el modelo por medio del cual Bergson estaría introduciendo otro tipo de causa para comprender el movimiento de lo político que ulteriormente nos entregaría una forma peculiar de pensar la democracia. La hipótesis en este sentido se rearticula en considerar el Acontecimiento como una nueva forma de comprender la imprevisibilidad que afectaba a sus consideraciones en torno al *élan vital*, de la forma en que este procedimiento de cambio y de transformación de las formas sirva para definir los contornos siempre variantes y flexibles que afectan a las costumbre políticas que expresa cualquier comunidad.<sup>6</sup> Cito entonces un fragmento extraído del capítulo “La religión estática” de *Les deux sources de la morale et de la religion* que nos parece decisivo para estos efectos puesto que es una memoria de un recuerdo expresado por la escritura de William James:

El miedo que paraliza nace de la idea de que fuerzas formidables y ciegas se aprestan a pulverizarnos inconscientemente. Es así como aparece a la pura inteligencia el mundo material. La concepción científica del terremoto, a la que alude James en sus últimas líneas<sup>7</sup>, es la más inquietante de

---

<sup>6</sup> Del mismo modo en que he podido observarlo y analizarlo en virtud de mi inspección frente a otra faz del Acontecimiento, el de la guerra: “Esta presencia que se anuncia en la guerra, su carácter inminente como quiero insistir, no posee una imagen, no es fruto de la puesta en marcha de una representación que done figura o un esquema a su virtual realidad. Es ante todo un hecho efectivo del discurso: la guerra siendo una presencia no presente no podría sino ser dado por una expresión de un discurso que falta en todo momento a la imagen de su referencia. Pero se constata, se informa, se titula el momento de su acontecimiento: que Alemania declara la guerra a Francia, significa ante todo una nueva enunciación de la inminencia y el despliegue incierto aún de la puesta en operación del propio acontecimiento del conflicto que da lugar a la serie de conjeturas dispuestas por otros tantos enunciados que remiten y constatan un inminente y quizás devastador en cuanto incierto futuro. Esa presencia invisible, como es mentada por Bergson, actualiza en clave significativa toda la serie de hechos pasados que habrían acoyuntado la coyuntura que es la guerra: la guerra es una facticidad ciertamente por su poder articulador de una serie de hechos que no poseían una determinada estabilidad significativa en su acaecer presente. La guerra es, en fin, un Acontecimiento: que Cuarenta y tres años de inquietud confusa habían contribuido a componer este cuadro, el cuarto con su mobiliario, el diario desplegado sobre la mesa, yo de pie ante ella, el Acontecimiento impregnándolo todo con su presencia, significa ante todo que la realidad de la guerra impone un orden específico a las cosas en el momento preciso de su emergencia, impone a su vez un sentido que reparte de modo significativa una serie de otros hechos que se consideraban hasta ese instante totalmente insignificantes, por lo tanto, invisibles, obvios e inútiles para el propio presente. Inminencia y sentido, en suma, articularían el lugar de la guerra en Bergson en cuanto constatación, facticidad y acontecimiento.” (RUIZ STULL, 2017, p. 172-173)

<sup>7</sup> Solo para contextualizar damos una cita a la experiencia de James en el contexto del terremoto de San Francisco de 1906: “Para la ‘ciencia’, cuando las tensiones de la corteza terrestre alcanzan el punto de ruptura, y los estratos sufren una modificación de equilibrio, terremoto es simplemente el nombre colectivo de todos los crujidos, de todas las sacudidas, de todas las perturbaciones que se producen. Todos estos hechos son el terremoto. Pero para mí, era el terremoto la causa de las perturbaciones [...] Ahora comprendo mejor cuán inevitables eran las antiguas interpretaciones mitológicas de catástrofes

todas mientras la ciencia, que nos da la idea precisa del peligro, no nos procura algún medio de escapar de él. Contra esta concepción científica, y más generalmente contra la representación intelectual que ella ha venido a precisar, se produce una reacción defensiva ante el peligro grave y repentino. Las perturbaciones a que hacemos frente, cada una de las cuales es completamente mecánica, se resumen en un Acontecimiento (*Événement*) parecido a alguien que puede ser un mal sujeto, pero no deja de ser de nuestro mundo, por decirlo así [...] Se explica, pues, la existencia de un sentimiento con el miedo. Se comprende también que el temor sea proporcionado con la gravedad del peligro [...] Ciertamente nuestra facultad de sentir no podrá ser modificada; sigue siendo lo que era pero la inteligencia, bajo la presión del instinto, transforma para ella la situación. Suscita la imagen que da seguridad. Da al Acontecimiento una unidad y una individualidad que hacen de él tal vez un ser malicioso o malvado, pero próximo a nosotros, con algo de sociable y humano. (BERGSON, 2008a, p. 164 - 165).

Sin lugar a duda para el planteamiento de Bergson (2007) vuelve a ser más que operativa la distinción efectuada en *L'Évolution créatrice* entre instinto e inteligencia. Pero con un matiz o un vector de variación relevante y que en este lugar no podría hacerse más preciso y claro: no existe en los hechos, pero sí para la lógica de un análisis, en estado puro tanto del instinto como de la inteligencia. Las tendencias son puras para su existencia solo para efectos de extremar umbrales de la experiencia, pero que, en la simplicidad de su hecho, el advenimiento del pánico frente a un terremoto para retomar la anécdota invocada, se halla una complejidad concomitante entre inteligencia e instinto que no podría en lo inmediato ser determinada y menos analizada de un modo razonable. He ahí un signo inequívoco del acaecer de un Acontecimiento: a saber, ocurre, simplemente acaece y en su acaecer alienta un retorno de nuestra inteligencia habitual de hechos hacia el instinto que primitivamente le impelía. Ese es todo el punto de Bergson para este cuadro de experiencia hasta acá descrito. La cuestión del Acontecimiento suscita sentimientos y emociones que, lejos de ser extraordinarias, son complejidades virtuales que tal o cual ocasión dan lugar a una reacción inusitada para nuestros propios hábitos de entendimiento general y sin duda inteligentes de los estados de cosas. Es por ello que el Acontecimiento tras su disolución emergente alienta las interpretaciones que promueve tal cual

---

de este género y cuán artificiales son, y cómo van en sentido contrario de nuestra percepción espontánea, los hábitos ulteriores que la ciencia imprime en nosotros por la educación.” (BERGSON, 2008a, p. 162). A nuestros ojos está distinción de James entre nombre/hecho/causa se halla una pertinente forma de comprender la emergencia de un acontecimiento, sugerencia que en nuestro planteamiento tomaremos muy en serio.

estado de nuestra inteligencia, la cual puede proceder en términos o míticos o religiosos, o bien, en términos de una acumulada observación empírica de aquellos hechos que habitualmente damos el nombre de conocimiento que genera tal o cual ciencia en su dominio particular.

Este es un punto relevante para poder comprender los movimientos con que opera la naturaleza de lo político: este es promovido, en cuanto que moviente, por un complejo entramado de fuerzas y tendencias que dan lugar a tal o cual forma o tal configuración del comportamiento de lo político. Es por esta vía que es posible sostener que la política y las formas por medio de las cuales se despliega son más bien efectos que causas, son más articulaciones de fuerzas específicas y diversas que hechos simples, sin duda también afectiva o cognitivamente constatables y, finalmente, en cuanto constatación, podría implicar la creación de nuevos nombres o al menos una rearticulación de sus significaciones lo que habría de operar en la emergencia de un acaecer cualquiera. Entonces el Acontecimiento lejos de ser interpretado o interpretable, tomado desde su ocasión, suscita nuevos cuadros y parámetros para comprender o hacer tolerables a nuestra existencia el momento de su simple e inmediato acaecer. Bajo esta premisa, el Acontecimiento en cuanto acaecer es un motor de la experiencia humana que abre nuevas vías de resolución de la presencia eficaz de su puesta en problema y requiere para ello desviarse de las formas naturalizadas por nuestros hábitos para entenderlas y determinarlas en cuanto tal.

El desarrollo de análisis que adopta Bergson es sin duda otra vez bastante escueto e incluso podría recordar en muchos aspectos la estética de lo sublime desarrollada por Kant.<sup>8</sup> Puede ser sin duda una opción más que válida de interpretación de esta secuencia de análisis y de argumentos que se puede leer desde este fragmento de Bergson y desde la escritura de la crónica de este

<sup>8</sup> Sin duda este sigue siendo un campo abierto para el análisis, a saber, las relaciones complejas entre Kant y Bergson, si se toma la lectura que existe en Bergson para las operaciones de *magnitudes intensivas* y del *esquematismo* kantianos (RUIZ STULL, 2013, p. 65ss. y p. 145ss.). En lo que atañe a este fragmento escogido, ulteriormente, podría comprometer al estatuto de la mística en *Les deux sources de la morale et de la religion*. Un interesante avance de esta posibilidad de lectura la encontramos en “*Les Deux Sources de la morale et de la religion suite de L’Evolution créatrice? Genèse d’un choix philosophique: entre morale et esthétique*” de Brigitte Sitbon-Peillon (WORMS, 2008), el cual brinda importantes elementos para un análisis de una experiencia inefable que pondría en tensión normas de comportamiento morales y la creación de las artes. Sin duda es un asunto que atraviesa varias aristas y dimensiones de la obra de Bergson que exceden nuestro asunto en particular dado en la democracia y su sentido, pero a mi juicio resulta decisivo en este enfoque citado el texto de *L’énergie spirituelle*, donde se vincula vida y conciencia que el concepto de memoria preparando el desarrollo del élan vital en la propia obra del filósofo.

evento singular por parte de James. Sin duda existe un momento de tensión de nuestras facultades que no logran apropiarse adecuadamente de este marco de experiencia sensible que ni se alienta como matemática, pero que sí subraya el carácter dinámico de esta forma de presentación del Acontecimiento mismo. Pero existe una gran diferencia: tanto para Bergson como para James, lo único que cabría de ser tomado por espontáneo para efectos de una subjetividad tan radicalmente afectada habría de ser un imperioso retorno a la matriz instintiva de nuestras propias capacidades o facultades de percepción de las cosas y no así de la idealidad como en el caso de Kant. La secuencia entonces habría de ser propuesta de esta manera: el Acontecimiento es un hecho pleno de concomitancias; el Acontecimiento es un efecto de un haz de virtuales que se hallaban invisibles para nuestra percepción; el Acontecimiento produce un nuevo espacio para la creación de significaciones por venir y que más decididamente logren explicar nominalmente aquello que ha ocurrido. El Acontecimiento entonces señala que ahí ha ocurrido algo, pero que aún no sabemos nada sobre la forma de determinación para su propio acaecer: es por ello que, a veces, parece ser una causa, otras, parece ser inexistente y alguna vez aparece expresa nominalmente en tal o cual consigna que habría de arrastrar el movimiento mismo de lo político: el Acontecimiento disyunta la estabilidad conferida a una línea de hechos con la emergencia de una realidad efectiva de la contingencia.

Lo que sí puedo decir es que el Acontecimiento en su tendencia a la actualización de virtuales habría de tener un carácter decidido de una hendíadis, de un uno que procede por dos. Bergson pienso no lo podría entender de otra manera puesto que el Acontecimiento en ocasiones se presenta, o bien, como una invisible presencia que se espera contra toda esperanza como es el caso de la guerra, o bien, como una presencia eficaz que alienta nuevas formas de configuración comunitaria que en extremo van más allá de la propia condición humana, prácticas que a la mirada de Bergson habrían de devenir casi inmediatamente en democráticas.<sup>9</sup>

El Acontecimiento bajo un carácter de hendíadis es el ser mismo puesto que siempre estuvo ahí, incluso antes de su eficaz emergencia, incluso

<sup>9</sup> Un interesante y muy reciente artículo de MA Camargo Capello (2017), titulado “Democracia em as duas fontes da moral e da religião: Resistência e Aspiração”, revisa interesantes conexiones para comprender el movimiento de la potencia política que para nosotros será la democracia por medio de la incrustación eficaz del *élan vital* desarrollado por Bergson. Sin duda nuestra propuesta es compatible con la de investigadora, pero hemos decidido subrayar la relación entre democracia y acontecimiento, introduciendo novedad en la comprensión del despliegue de su movimiento potencial.

si notamos que ha demorado al paso actual de una imagen, puesto que el Acontecimiento es esta misma demora, es tiempo, es la duración misma que, al fin y al cabo, disyunta una moviente realidad.

### **3 EL CASO DE LA DEMOCRACIA**

Hemos visto, hasta ahora, que el Acontecimiento sugerido por Bergson habría de ser comprendido, desde la facticidad propia del movimiento, bajo los rasgos de una hendíadis: es necesario repetir, el Acontecimiento es un uno que procede por dos: una invisible presencia que es el caso de la guerra; una presencia eficaz que es el caso de la democracia; en ambos casos se trata de tendencias de movimiento que aquí se actualizan en virtud de las condiciones que pueden llegar a afectar a alguna comunidad.

Cabe, entonces, plantear nuevamente el problema: ahora, desde los estados de cosas efectivos, qué quedaría para los intervalos de paz y cómo esta podría tomar efectivamente lugar ante aquella imposición de reparto y de sentido con que la guerra interviene violentamente en los hechos efectivos como lo ha planteado Bergson. Si la guerra se ha comprendido como la expresión más eminente de una sociedad que se cierra frente a la alteridad de otra sociedad para cuadrarse en pos de su asimilación o destrucción ulteriormente; si la consigna que además obedece a este particular movimiento que se impone en potencia a una sociedad, que Bergson identifica con el lema “Autoridad, jerarquía, inmutabilidad”, la paz habrá acontecido, de un modo inverso, en el entusiasmo por declarar aquel otro lema regulado hacia la fórmula de “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. Este entendimiento, de efectiva extensión jurídica, siempre en proceso de realización, pondría en movimiento un gesto permanente de protesta ante la asimilación unilateral y vertical de las diferencias, que Bergson conviene consignar en su última obra con el nombre simple, pero pleno de complejidades de democracia: movimiento de desafío arrojado a los abusos para acabar de una vez por todas con la presencia de sufrimientos intolerables, que en último término expresan los efectos más sensibles de aquella otra extraña presencia con que se hace manifiesta la guerra. En cierto sentido se puede decir que la democracia no es distinto de su propio acaecer, y en cuanto que acaecer esta deviene en un presencia que hace efectiva una alteración de los estados de cosas en conformidad con la constatación de un abuso y una consecuente declaración que asegura que estos sufrimientos no

retornen<sup>10</sup>: promoción de una especie de libertad, reivindicación por alguna clase de igualdad y todo esto empujado por el Acontecimiento mismo de una eficaz presencia de un sentimiento tal como la fraternidad, sellarían el ímpetu de lo democrático que actualiza cada vez su propia potencia a través del despliegue de sus propias prácticas en el seno de cualquier comunidad. Volvamos a Bergson:

Las objeciones basadas en la vaguedad de la fórmula democrática provienen de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso. ¿Cómo pedir una definición precisa de la libertad y de la igualdad, cuando el porvenir debe estar abierto a todos los progresos, especialmente a la creación de condiciones nuevas, y cuando estas condiciones pueden hacer posibles formas de igualdad y de libertad hoy irrealizables, quizá inconcebibles? No se puede hacer otra cosa que trazar los marcos, y estos se llenarán cada vez mejor con ayuda de la fraternidad. *Ama et fac quod vis*. La fórmula de una sociedad no democrática, que quisiera que su lema correspondiese palabra por palabra a la de la democracia, sería “Autoridad, jerarquía, inmutabilidad”. He ahí a la democracia en su esencia. No hay que decir que en ella debe verse simplemente un ideal, o más bien una dirección hacia donde encaminar a la humanidad. Por lo pronto, se ha introducido en el mundo más bien como protesta. Cada una de las frases de la Declaración de los Derechos del Hombre es un desafío arrojado a un abuso. Se trataba de acabar con sufrimientos intolerables. Resumiendo las quejas presentadas en las actas de los Estados Generales, Émile Faguet ha escrito en alguna parte que la Revolución no se hizo por la libertad y la igualdad, sino simplemente “porque la gente se moría de hambre”. (BERGSON, 2008, p. 300 - 301).

Volvemos así de otra manera al inicio. El problema fundamental que plantea *Les deux sources de la morale et de la religion* es la naturaleza de la historia desplegada en dos direcciones tan divergentes como complementarias, *hendiadys tantum*: la cultura histórica y la praxis política. Si la perspectiva que implica materiales tomados de una historia de las ideas o de las mentalidades,

---

<sup>10</sup> Sin embargo, retornan bajo muchas y diversas maneras. Quizá en el debate actual la más importante reflexión sea la que se conjunta en el libro *Radical democracy. Politics between abundance and lack* (TONDER; THOMASSEN, 2005). Ciertamente lo que retorna acá es un grave problema de desigualdad, la cual es abordada de múltiples y novedosas perspectivas. Destacamos la entrada realizada por Paul Patton a partir de la obra de Deleuze, que por cierto es la más aquiescente al pensamiento de Bergson y también la crítica de Roman Coles frente a una afirmación de una ausencia/falta/deuda que se puede observar en la entrada más lacaniana llevada a cabo por Zizek. A mi juicio, y volveremos sobre ello hacia el final, habremos de esperar la reflexión de Balibar (2012) que se hace cargo de astringencias más contemporáneas aún que colocan estos esquemas en una suerte de jaque respecto de la indagación de este tema complejo que llamamos democracia.

como se quiera entender esto, estos se hallan en conformidad de suministrar una clave de inteligibilidad para poder despejar el sentido que toman las costumbres en un determinado momento, cosa que habitualmente se le ha llamado moral. Pero también los efectos que se observan en dichas posiciones cuando pretenden regular las acciones que definen el singular comportamiento que toman en un momento cualquiera los pueblos, cuestión que se nombra habitualmente como política. Se entiende así que tanto la moral como la religión poseen dos fuentes inmediatas que confirman el aspecto específico de cada virtual emergencia en lo actual: las fórmulas extendidas por Bergson en lo abierto y lo cerrado, lo estático y lo dinámico, abren un modelo de comprensión de los eventos y actitudes que dan una figura determinada a un pueblo, ulteriormente a lo que se entiende por nación desde la discusión sociológica, pasando por la construcción del mito hasta el aporte de la etnografía.<sup>11</sup> Se anuncia nuevamente que el concepto de *élan vital* habrá de ser el central para poder explicar el devenir cerrado o abierto, estático o dinámico que puede acontecer a los pueblos.<sup>12</sup> Los ejemplos convocados son diversos: para las culturas, desde la Grecia clásica pasando por Roma, hasta los pueblos hebreos e islámicos; para la política, desde el pensamiento político del contrato hasta los regímenes de corte imperial, monárquico y déspota, todo esto en concomitancia a la presencia alternante de una especie de teoría instintiva de las especies a configurar sociedades, brindan una compleja estructura y densidad a los argumentos desplegados por este singular libro de Bergson. Dejando despejado, pero necesariamente en suspenso, la función específica de todas las diversas modalidades que toman las costumbres y la política, esta mentada fórmula de presentación de la democracia nos podría invitar en sus articulaciones esenciales a pensar el bergsonismo como una filosofía del acontecimiento propiamente tal, cosa que coincide nuevamente con la dirección de sentido de aquello que quiero decir. Se otea también la necesidad de recurrir a la eficacia de la intuición para poder comprender el acaecer de la potencia moviente que se halla en el despliegue de lo democrático que por nuestra lectura envolvería la naturaleza de la emergencia en clave de

<sup>11</sup> Un importante aporte en este sentido de investigación se encuentra en el libro *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson* de Brigitte Sitbon-Peillon (2009). Ciertamente nuestro enfoque reside más en orden filosófico, quizá metafísico, pero sin duda ontológico al relevar la noción de acontecimiento como capital para la interpretación de un pensamiento político en la clave abierta por Bergson.

<sup>12</sup> Este aserto se ve bastante confirmado por el texto de Florence Caeymaex “La société sortie des mains de la nature. Naturalisme et biologie dans Les deux sources” editado por Worms (2012), cuestión que ya hemos visto su aplicación para el caso de la guerra, pero que sin duda implica a la variante abierta de la práctica democrática que, citando y retornando correctamente a Canguilhem, habría de ser entendida esta práctica bajo el signo de una exigencia permanente de la vida al viviente mismo.

un Acontecimiento: una suerte de movimiento *contra-natura* para la propia naturaleza humana.

La democracia para Bergson no es un régimen político específico más, que puede alternar aquí y allá con otras formas de gobierno que pueden ser tomadas como competentes para la resolución específica de la vida social de los pueblos. La democracia aparece inmediatamente no como una obra racional o consensuada al modo de las democracias liberales actuales.<sup>13</sup> La democracia comporta más bien un carácter tan definitorio como específico en el paso al acto de la protesta frente a los efectos de lo intolerable. No la realización en conformidad a un ideal, sino el ejercicio práctico de exponer de modo público abusos y sufrimientos que, por su presión o coerción, llegan a ser intolerables.<sup>14</sup> Si la democracia posee los rasgos de un Acontecimiento es en virtud de que esta es en todo momento declarada a partir de una determinada facticidad que resulta ser adversa en un momento y un lugar determinado.

Sin embargo, esta declaración no es meramente la puesta en comunicación de una serie de enunciados que intentan colocar cotos a determinados abusos, sino más bien articula un determinado régimen de distribución donde se limitan aquellas acciones que son consideradas ilegítimas por los efectos que estas provocan y que a su vez devienen intolerables. Si lo pensamos ahora desde el Acontecimiento, el acto democrático no podría ser entendido simplemente como un nuevo arreglo de las cosas que por una extraña espontaneidad simplemente emerge: eso restaría eficacia a la presencia misma de su acaecer efectivo. Un Acontecimiento se articula a través del movimiento de una facticidad que las más de las veces permanece invisible a

<sup>13</sup> Un importante capítulo de *Cittadinanza* de Balibar (2012) es el titulado “Dalla cittadinanza sociale allo Stato nazional-sociale”. Relevante, ya que pone en juego importantes ingredientes económicos que afectan a la comprensión y al comportamiento ulterior de un Estado que intenta ingresar equidad entre individuos que habitan una comunidad, puesto que la forma de la economía implica una forma renovada, neoclásica, del propio movimiento del capital. La inferencia de Balibar es simple, aunque problemática, al fin y al cabo: si bien las clases obreras y asalariadas lograron conquistas de orden social importantes, la pérdida paulatina e insensible de estos mismos beneficios de seguridad y progreso, hace volver de una manera nueva antiguas inequidades, donde los mismos afectados son víctimas y actores a la vez dentro de un sistema del capital que funciona como una prestación de servicio y una garantía de derecho a la vez. En palabras de Wendy Brown, recogidas por Balibar, un fin de la democracia que se instauro por la forma de una economía política que aún impera globalmente y que se ha de indagar bajo una inspección crítica del concepto de exclusión (BALIBAR, 2012, p. 83ss.).

<sup>14</sup> Sobre el carácter eminentemente práctico del pensamiento político atribuible al propio Bergson que ciertamente consideramos correcto puesto que habría que actualizar los términos del propio Bergson para comprender la extrema complejidad del escenario histórico-político de nuestra actualidad, que coincide de modo general con esta propuesta, ver un interesante artículo de David Amalric “Ouvrir le clos. Politique bergsonienne et sens pratique des Deux sources”, en Worms (2012).

su propia presencia, como es el caso de la guerra, pero que se efectúa como una cosa que concierne inmediatamente a la dimensión abierta del lenguaje. Ahora bien, si la democracia en el fragmento se articula a través de la declaración de la protesta, esta produce inmediatamente nuevas condiciones de visibilidad de aquello que sostenemos han de significar valores tales como la libertad y la igualdad. Por ello para Bergson estas formas siempre se hallarán en una constante variación de sí en relación con su sentido específico, pues sus caracteres siempre situados responden justamente a la condición variante de la facticidad. La facticidad, la puesta en variación de sí de los hechos, no podrían ser una cosa de interpretación bajo esta perspectiva, sino más bien es algo que intenta ser significado aquí y allá de modo contingente y, por ende, de modo provisional en la situación de emergencia de problemas concretos que ponen en crisis a una comunidad cualquiera. Bajo este aspecto la democracia siempre se está haciendo a sí misma, no porque permanezca lanzada a un porvenir o fundada en una supuesta idealidad aporética, sino más bien se sostiene en una constante y variante práctica de amistad cívica que acá Bergson consigna con el término de fraternidad y otras veces bajo el intraducible término francés de *politesse*.<sup>15</sup> insisto, si la democracia se la considera como la instalación de un ideal para la sociedad, bajo signo resolutivo o problemático, esta pierde de modo inmediato su carácter de presencia eficaz, como hemos querido subrayar y, por consecuencia, no podría ser considerada un acontecimiento que rebasa por cierto la condición específica de la naturaleza humana.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Y es por ello también que la democracia en Bergson, por este carácter fundamentalmente práctico, no podría tener una teoría ni mucho menos una definición precisa y categórica. Es por ello que no podríamos estar de acuerdo con Paulina Ochoa Espejo que, si bien en su capítulo “Creative Freedom: Henri Bergson and Democratic Theory” (LEFEBVRE; WHITE, 2012) es relevante para la discusión en general de la democracia fundada en una teoría de los Derechos Humanos o en un principio de Justicia, para Bergson es evidente que no podría haber una teoría de la democracia justamente por este actual enfrentamiento que su práctica sostiene frente a situaciones calificadas de adversas e intolerables que coincide con la perspectiva que intentamos seguir en esta aproximación.

<sup>16</sup> He aquí un texto que nos parece decisivo para sostener esta inferencia. Bergson escribe sin más: “La verdad es que si una aristocracia cree naturalmente, religiosamente, en su superioridad nativa, el respeto que inspira no es menos religioso, no es menos natural. Se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia sino muy tarde (pues las ciudades antiguas, fundadas en la esclavitud, y desembarazadas, por esta iniquidad fundamental, de los mayores y de los más angustiosos problemas, fueron falsas democracias). En efecto, de todas las concepciones políticas, es la democracia la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, en intención al menos, las condiciones de la ‘sociedad cerrada’. Atribuye al hombre derechos inviolables; y estos derechos, para no ser violados, exigen a su vez, de parte de todos, una inalterable fidelidad al deber.” (BERGSON, 2008a, p. 299). En este marco comienza la reflexión bergsoniana sobre la democracia, que citamos en su momento más decisivo al inicio de este apartado. En esta línea, cabe pensar que, en virtud del método de la intuición en sus operaciones aproximativas, la democracia se transforma en una suerte de *maior* a la naturaleza humana misma, en la

#### 4 DE LO POLÍTICO HACIA UN SER DE PURO ACAECER

La democracia en este sentido, tomada desde su inherente acaecer, deviene en una forma de regulación de los pueblos que consigna y afirma por la constatación en su propia facticidad de los rasgos siempre transformacionales de las relaciones humanas que se afirman ante todo en hacer visibles aquellas prácticas que la colocan cada vez en riesgo. Si la democracia, que en el texto de Bergson aparece signada originalmente bajo un halo religioso, no es por un signo de relación con alguna forma de la trascendencia que se quiera, sino porque esta obra siempre observando la variación de las relaciones que dan una determinada forma al cuerpo comunitario que es inmanente y que emana, en efecto, a partir de la expresión de sus propias prácticas: he ahí el carácter eminentemente fáctico de toda la reflexión sobre la obligación con que comienza este libro. No sabemos qué efectos expresan nuestras prácticas, como tampoco qué efectos pueden realizar ciertos hábitos contraídos por una comunidad cualquiera: hábitos o conjuntos de prácticas que ciertamente está obligada esta comunidad a contraer. Al parecer la protesta que expresa o manifiesta la democracia, su siempre variante actualidad, está ahí para vigilar este tipo de régimen de los comportamientos que en potencia pueden acaecer: he ahí la eficacia que su presencia habría de expresar en el devenir actual de prácticas que yacían virtuales a su propia presentación. De este modo, cualquier filosofía del acontecimiento y la expresión específica extensiva para una teoría política no podría ser entendida sino por un estar permanentemente articulada por una simultaneidad variante de flujos entre una facticidad que siempre está en fuga y el intento a la vez variante de constatar, esto es, tanto declarar como describir su sentido, a pesar del peso y la insistencia de algún régimen de significación política que siempre buscará cerrar la potencia de alteración, que domina en la práctica, lo real. Una suerte de estado de tensión entre instintos e instituciones que se configuran en un movimiento que tiende a la satisfacción de sí. Sin embargo, esta satisfacción otra vez se presenta al modo de una hendíadis: el instinto se despliega bajo un índice inmediato de incrustación de cambio y de

---

justa medida en que debe exceder, para ejercerla en los hechos, la condición efectivamente natural de lo humano que no es sino actualizar aquí o allá, más temprano o más tarde, el instinto guerrero que impele a todo conflicto bélico. La guerra en este sentido es algo esperable en lo humano, un *minus* de lo humano, pues está inscrita en su propia naturaleza, como ya hemos escrito; sin embargo, la democracia en la eficacia de su presencia habrá de contravenir ese mismo instinto en vista de la pervivencia en los hechos y no en la idea de la vida misma de los miembros de toda comunidad: es por ello que la Revolución, como se recuerda desde Faguet por Bergson, no se ha hecho, no tuvo presencia eficaz, sino porque la población moría de hambre, facticidad que se volvió necesaria bajo cualquier medio alterar. Este punto es axial en nuestra reflexión: un Acontecimiento es una potencia radical de alteración para pretendidos y supuestos hechos consumados por razones cualesquiera.

alteración de los estados de hechos a los que responde; la institución responde de modo mediato regularizando el movimiento mismo que ha impelido por acaecer nuevamente. En esta otra línea de observación, lo virtual se actualiza y en esta actualización nuevamente se genera una virtualización de las demandas que se han expresado inmediatamente en el gesto de esta protesta que toda comunidad proyecta en las prácticas que efectivamente la constituyen cada vez.<sup>17</sup> El Acontecimiento entraña, entonces, una potencia de lo actual en tanto que actual, potencia que se expresa en un nuevo curso de movimiento que consigna la eficacia misma de su tiempo.

De este modo, el Acontecimiento habría de comprender tanto una nueva ontología que piensa lo real como la variación y la incrustación de inestabilidad en lo supuestamente estable y la efectividad de lo político como el juego abierto y variante de las formas de regulación de las relaciones humanas que supone cualquier idea de pueblo que se aprecie en cuánto tal: una comunidad que no requiera de demasiadas leyes, si no instituciones que, variantes de ellas mismas, decidan cada vez encauzar el flujo moviente de una comunidad que insiste en cada ocasión en democratizar sus propias prácticas sociales bajo el signo de una democracia variante en cada caso a su vez de ella misma.

STULL, M. R. Bergson and the event the case of democracy. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 171-188, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** This article aims to address essential aspects of Henri Bergson's thought in the dimension of political practices. Specifically, this inquiry will focus on an analysis of the meaning of democracy in *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, in the succinct, but decisive portions of the text where it is focussed. Under this point, it will be possible to extend a substantive discussion, of an ontological nature, around the performance of a notion of Event that aims to serve as a basal reflection on the domain of a concept of the political attributable to this French philosopher.

**Keywords:** H Bergson. Event. Democracy.

<sup>17</sup> Para Deleuze este juego es clave para comprender los procesos coalescentes que expresan la virtualidad y la actualidad de las cosas, de los estados de cosas desde donde emerge la eficacia del Acontecimiento y que ciertamente habremos de consignar como la insistencia capital de su propio proyecto filosófico. Es por ello que para Deleuze (2002) la democracia, en el ensayo "Instincts et institutions", es la invención constante de instituciones, donde las leyes y sus aparatos jurídicos no afectarían tanto a los individuos que configuran las variaciones de una comunidad como a las estructuras que subtienden el movimiento de lo político por parte de aquellas mismas instituciones. Es por ello que una tiranía se replica a partir de leyes que oprimen directamente y limita la creación de instituciones que sin duda configuran el ímpetu de cualquier forma de expresión de lo republicano.

**REFERENCIAS**

- BALIBAR, É. **Cittadinanza**. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- BERGSON, H. **L'Évolution créatrice**. Édition critique de F. Worms. Paris: PUF, 2007.
- BERGSON, H. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Édition critique de F. Worms. Paris: PUF, 2008a.
- BERGSON, H. **Matière et mémoire**. Édition critique de F. Worms. Paris: PUF, 2008b.
- BERGSON, H. **La pensée et le mouvant**. Édition critique de F. Worms. Paris: PUF, 2009a.
- BERGSON, H. **L'énergie spirituelle**. Édition critique de F. Worms. Paris: PUF, 2009b.
- CAMARGO CAPPELLO, M. A. Democracia em as duas fontes da moral e da religião: Resistência e Aspiração. **Trans/Form/Ação**, v. 40, n. 2, p. 139 - 162, 2017.
- DELEUZE, G. **Le Bergsonisme**. Paris: PUF, 1966.
- DELEUZE, G. **L'île déserte et autres textes textes et entretiens**. Paris: Minuit, 2002.
- LEFEBVRE, A.; WHITE, M. (ed.). **Bergson, Politics, and Religion**. London: Duke UP, 2012.
- RIQUIER, C. **Archéologie de Bergson**. Paris: PUF, 2009.
- RUIZ STULL, M. **Tiempo y experiencia**. Santiago de Chile: FCE, 2013.
- RUIZ STULL, M. Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra. **Trans/Form/Ação**, v. 40, n. 2, p. 162 - 174, 2017.
- SITBON-PEILLON, B. **Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson**. Paris: PUF, 2009.
- TONDER, L.; THOMASSEN, L. (ed.). **Radical democracy**. Politics between abundance and lack. Manchester: Manchester UP, 2005.
- WORMS, F. (ed.). **Annales bergsoniennes IV: L'Évolution créatrice 1907 - 2007**. Paris: PUF, 2008.
- WORMS, F. (ed.). **Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique**. Paris: PUF, 2012.

---

Recebido: 24/3/2021

Accito: 06/5/2021

## COMENTÁRIO A “BERGSON Y EL ACONTECIMIENTO: EL CASO DE LA DEMOCRACIA”

Maria Adriana Camargo Cappello<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: **RUIZ STULL, M.** Bergson y el acontecimiento el caso de la democracia. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 171-188 2022.

*A guerra, em sentido bergsoniano, pode ser pensada como uma variação do movimento da política, que se opõe à democracia, ou como a própria interrupção desse movimento?*

O artigo de Ruiz Stull (2021) insere-se em um bem-vindo movimento de retomada da obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, enquanto um desdobramento, no âmbito do social – e, portanto, também no âmbito da história e da política –, do conceito fundamental do pensamento bergsoniano, o conceito de duração. Integra-se a essa retomada, com a grande virtude de refletir a dinâmica própria à duração, no acontecer político, aqui batizado de “Acontecimento”. Tal dinâmica, justamente, envolve a atualização – ou, como quer o autor, a “presença efetiva”, que se impõe como irrefutável “constatação” – de uma realidade virtual, de uma “presença invisível”, “imperceptível”, “latente”; atualização do virtual, que, então, torce a “estrutura da experiência” habitual, muda o “rumo do nosso pensamento”, ressignifica nosso passado e abre nosso futuro. De fato, se seguirmos a dinâmica da duração, na interioridade

<sup>1</sup> Docente na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9982-2474>. E-mail: [adrianacappello@uol.com.br](mailto:adrianacappello@uol.com.br).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p189>



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

da consciência de cada pessoa, na interioridade das consciências artísticas, no elã de vida interior à consciência cósmica, encontraremos esse movimento de atualização nas torções, ressignificações ou aberturas que emergem de nossos atos livres, das obras de arte, das múltiplas e diversas espécies vivas e de seus específicos modos de consciência. Por que não encontraríamos um movimento de atualização semelhante naquilo que baliza os modos de interação dos seres vivos reunidos em sociedade ou, em escala mais reduzida, naquilo que baliza os modos de interação das sociedades humanas, os chamados valores?

É certo que, para serem duracionais, esses valores teriam de ser a atualização mesma de uma realidade virtual criadora, assim como aquela que explode em ato livre, em arte, em espécies de vida, em formas de consciência. E, nesse sentido, tais valores teriam de ser aqueles que caracterizam o que Bergson considera como uma verdadeira moral, uma *moral aberta*, ou seja, uma moral impulsionada pelo sentimento *religioso* da fraternidade universal, o qual afirma o valor incondicional de cada pessoa e, nesse sentido, desafia as estruturas sociais fechadas, instituídas com o objetivo máximo da sobrevivência de seus membros. Uma moral aberta que, portanto, impulsionada por essa emoção da fraternidade, afirma a liberdade e reclama a igualdade. Moral aberta que, por fim, se insurge contra “[...] a autoridade, a hierarquia e a imobilidade” das monarquias e oligarquias, justamente porque proclama o *ideal* democrático sob a divisa republicana da “liberdade, igualdade e fraternidade.” (BERGSON, 2008, p. 300).

Eis aqui, a meu ver, mais uma das grandes virtudes desse artigo, a saber, colocar o caráter “ideal” e “religioso” do pensamento bergsoniano sobre a história e a política, sob a luz do plano de imanência no qual essa história se desenvolve e no qual a própria política se afirma enquanto movimento. De fato, ao nos apresentar esse estado de espírito que chamamos de democrático, segundo a dinâmica de uma “ontologia do ser enquanto variação”, isto é, enquanto presença invisível que se atualiza de modo incontestável, dando origem a significações absolutamente novas, Stull (2022) nos lembra que, se há um “ideal”, ou valores ideais pelos quais Bergson pensa as sociedades – tais como os valores da igualdade e da liberdade –, esse “ideal” nunca é modelo a ser seguido ou alcançado, mas “[...] direção na qual se encaminhar a humanidade” (BERGSON, 2008, p. 301); e que, se esse ideal possui um caráter religioso, o religioso, em Bergson, tampouco é transcendência, aspiração a um outro mundo, mas criação imprevisível de novos mundos, na imanência do mundo atual.

De resto, é o próprio Bergson quem define esse caráter religioso do ideal democrático, apontando para a indefinição de seus valores fundamentais. De fato, Bergson reputa as críticas ao que seria um caráter excessivamente “vago” da fórmula democrática justamente ao desconhecimento desse seu caráter religioso, para, na sequência, afirmá-lo, lançando, com certo tom de admiração, a seguinte questão:

[...] como pedir uma definição precisa da liberdade e da igualdade quando o futuro deve permanecer aberto a todos os progressos, especialmente à criação de novas condições nas quais se tornarão possíveis formas de liberdade e igualdade hoje irrealizáveis, talvez mesmo inconcebíveis? (BERGSON, 2008, p. 300).

E é exatamente para enfatizar essa facticidade própria à política, que é preenchimento constante do sentido dessa liberdade e dessa igualdade na imanência do movimento da história, que o autor nos diz, em relação à democracia proposta em *As Duas Fontes*, que ela “[...] estabelece e afirma [...] os traços sempre transformacionais das relações humanas, sobretudo ao tornar visíveis aquelas práticas que a estão sempre colocando em risco.”

Contudo, justamente essa explicitação do caráter transformacional da democracia ou, poderíamos dizer, da verdadeira política, que então se colocaria ao lado da verdadeira moral e da verdadeira religião, levanta para nós uma questão, que, inicialmente, poderia ser assim enunciada: poderia essa mesma dinâmica da atualização de virtualidades, no sentido da criação de novos valores, ser aplicada não apenas à democracia mas também ao estado de guerra?

O autor aparentemente pensa que sim, se contarmos, por exemplo, a passagem em que ele caracteriza tanto a emergência da guerra quanto a emergência de práticas democráticas como Acontecimento:

[...] o Acontecimento às vezes aparece, seja como uma presença invisível que se espera contra todas as esperanças, como é o caso da guerra, seja como uma presença efetiva que incentiva novas formas de configuração comunitária que vão muito além da própria condição humana, práticas que, na visão de Bergson, quase imediatamente se tornam democráticas.

Essa impressão é reforçada, quando ele se refere ao caráter dúplice do Acontecimento, contando nele, mais uma vez, a guerra e a democracia:

[...] o Acontecimento é aquele que prossegue por *hendíadís*: uma presença invisível, como é o caso da guerra; uma presença efetiva, como é o caso da democracia; em ambos os casos, trata-se de tendências de um movimento atualizadas em virtude das condições dadas e que podem afetar a uma comunidade.

No entanto, se estamos compreendendo o Acontecimento como uma dinâmica duracional e, portanto, criadora da “imprevisível novidade”, não haveria um problema em considerar o estado latente ou emergente da guerra também como Acontecimento? De fato, o problema parece se colocar, se levarmos em conta que o estado de guerra é concebido por Bergson como um estado “natural” da humanidade “inteligente” e “fabricadora”, a qual se fecha em grupos sociais, para garantir os recursos necessários à eficácia técnica responsável por sua sobrevivência ou, ainda, se considerarmos que a inteligência é pensada por Bergson como uma forma de consciência coextensiva à matéria, cuja gênese se daria, juntamente com a da matéria, no mesmo sentido regressivo desta e, por conseguinte, oposto ao sentido do movimento criador do princípio cósmico-metafísico proposto no 3º capítulo de E. C. Ou seja, não haveria um problema em tomar o fechado e o regressivo como Acontecimento?

Em resumo, seria o estado de guerra, enquanto Acontecimento, um certo desenvolvimento da política e, nesse sentido, um “contrário complementar” à democracia, expressão algumas vezes utilizada por Bergson, e que implica uma realidade positiva que se opõe a outra realidade positiva da qual foi “separada” pela própria evolução de uma realidade ainda mais original da qual ambas decorreriam? Ou seria a guerra a própria estagnação da política, seu retrocesso ou, se quisermos, um contrário que é pura negatividade, pura ausência de Acontecimento? No que nos interessa aqui, seria a guerra, no âmbito de uma filosofia da duração, variação constitutiva do movimento da política ou seria a guerra interrupção e regressão da política?

## REFERÊNCIAS

BERGSON, H. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 2008.

RUIZ STULL, M. Bergson y el acontecimiento: el caso de la democracia. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 171-188, 2022.

Recebido: 20/11/2021

Accito: 01/12/2021

# LINGUAGEM E DENÚNCIA DA INTERIORIDADE EM NIETZSCHE E NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS* DE WITTGENSTEIN

Saulo Krieger<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo pretende trazer à luz a convergência entre dois modos divergentes de superação do paradigma por excelência da filosofia moderna, qual seja, o da interioridade do sujeito, como pedra de toque epistemológica. Mais precisamente, pretende-se evidenciar o rito de passagem de um filosofar moderno para o contemporâneo, segundo a vertente que se convencionou chamar de “filosofia continental”, a aqui ser visitada com Nietzsche – equacionada a uma hermenêutica –, e a “filosofia analítica” ou “anglo-saxônica”, a aqui ser visitada com o Wittgenstein dos §§ 143-178 das *Investigações filosóficas* –, equacionada a uma filosofia da linguagem. Em um e outro caso, cada qual à sua maneira, vai se pôr em questão o que até então se tinha como consciência pensante, transparente a si mesma e com acesso a seus próprios fundamentos e conteúdos (Nietzsche), ou, então, uma interioridade, a qual, por um viés o mais das vezes mentalista, associa significado a entidades ou processos mentais (Wittgenstein). Desse modo, sujeito e pensamento, em vez de tomados por núcleos duros, passam a ser desvelados como funções das condições que os suscitam – de sobrevivência, no caso de Nietzsche, de condições práticas, ou seja, do uso, no caso de Wittgenstein.

**Palavras-chave:** Signos. Vontade de potência. Interpretação. Uso. Regras.

## INTRODUÇÃO

O abismo a apartar filosofia continental e analítica já não é um fosso proibitivo e intransponível como foi um dia. Para ficar em dois exemplos, caros à abordagem que aqui se seguirá, adeptos da filosofia analítica debatem em profundidade questões nietzschianas – como também já há um tempo

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, PR – Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN).  <https://orcid.org/0000-0003-0251-645X>. E-mail: saulokrieger@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p193>



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

leem Hegel, aliás –, e outros estudiosos, da filosofia continental, debruçam-se sobre possíveis contribuições de Wittgenstein para seus próprios caminhos. E há aqueles que decidem abordar um e outro, em suas coincidências, colidências e desvios, nas luzes que cada um pode lançar ao outro. Nas peculiaridades de cada qual, há ressonâncias de uma época, do tempo filosófico que se está a abandonar, daquele em que se está a ingressar. Nesse sentido, contamos com contribuições importantes a relacionar ambos, para se pensar a questão da fé, em Martin Heidegger (CIMINO; HEIDEN, 2016), para se pensar a questão do suicídio (STELLINO, 2020).

Já se partiu da ideia de que ambos intentaram transformar nossa visão da filosofia, compartilhando da ideia de que uma representação perspicua só se faz possível se nos libertarmos de um anseio por generalidade, que tanto caracterizou a filosofia até eles (TURANLI, 2003). Nietzsche, assim, na *Genealogia da moral*, teria mostrado como os conceitos morais não podem ser analisados num vácuo. Wittgenstein ampliou essa concepção, a ponto de abranger todos os conceitos. No sentido dessa transformação, investigou-se a filosofia como atividade não doutrinal, em um e outro filósofo, já que as reflexões de ambos são responsáveis pelo solapar das últimas pretensões metafísicas, e por ambos fazerem atentar a outras possibilidades de pensamento (BARROS, 2016). Nesse diapasão, em sentido inverso, propositivo, mas com ambos os pensadores a se desviar entre si, em outra oportunidade se fez atentar para como Nietzsche e Wittgenstein, tendo cada qual deparado com uma cultura decadente, em declínio, propuseram diagnósticos pouco similares, respostas ou tratamentos diferentes, num paralelo com desdobramentos no mínimo interessantes (MILLS, 2021). E já se fez ver como eles se aproximam na identificação de um “disto” que se opõe à verdade, e que não é “[...] nem o não-ser, nem a falsidade, nem o erro, nem a ilusão, mas a *mentira em um sentido extramoral*.” (CARVALHO, 2013). Mais explicitamente, Nietzsche promoveria um deslocamento do debate sobre verdade e significação, o qual se reencontrará na base das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein (CARVALHO, 2013, p. 201).

Assim, em suma, vemos que Nietzsche e Wittgenstein assinalaram uma transformação da ideia de filosofia; personificaram a filosofia como atividade não doutrinal; empreenderam um deslocamento do debate sobre verdade e significação. Mas ora, cremos que esses tratamentos podem ser projetados em traços mais amplos, como vai se propor aqui, dado que todos se sobrepõem em um ponto: para além das diferenças todas, do referido “ex-” abismo entre

filosofia continental e analítica, tem - se Nietzsche e Wittgenstein a fazer colapsar noções-mestras as quais fizeram a filosofia que se convencionou caracterizar como moderna: além de sujeito, *mens*, também pensamento, intelecto, espírito, razão, eu; o lastro da moderna concepção de ideia como “imagem na mente” (mentalismo); os intermediários que interpolam sempre a pontuar sua compreensão equivocada, inflacionada, das operações mentais.

Todos esses procedimentos, na filosofia moderna, do *cogito* de Descartes ao espírito absoluto de Hegel, se equacionavam a uma interioridade à qual se teria acesso, entre direto, com o *cogito* cartesiano, observado passivamente ou, já por uma via formal e ativa, com o sujeito transcendental kantiano, pela via de um longo, não raro dramático percurso de apropriação, como no idealismo alemão. Em comum a todas essas versões sucessivas, porém, o pressuposto de um acesso, de um encontro transparente com sua própria interioridade – as ideias e o entendimento tendo um lastro mental – que lhe franquearia o conhecimento do mundo. De fato, algo bem diferente começa a se ter na filosofia contemporânea, fazendo-se-lhe marca registrada já desde a sua aurora, com a filosofia de Nietzsche, quanto ao tal sujeito, à tal interioridade, a que imaginava ter acesso direto, a qual passa a ser substituída pelas condições e determinantes do que um dia se mostrara à filosofia como sujeito claro e transparente, como entendimento claro e transparente. Do conhecimento dessas condições e desses determinantes advirá a derrocada da metafísica da modernidade, e os diferentes acenos, tanto em Nietzsche como em Wittgenstein, à filosofia como reflexão crítica aos aspectos e condições tidos como dados e não problematizados na filosofia moderna.

Quanto à tal “interioridade-pedra de toque”, marca registrada do que se convencionou tomar por filosofia moderna, no que concerne à “cauda mental” por ela imputada às operações do entendimento, estamos a propor que vertentes bastante díspares do que se convencionou chamar de filosofia contemporânea encontram um talvez inesperado traço em comum numa contraposição à tal relação com a pretensa interioridade – ao “mito” da interioridade, entendendo-se por mito uma interpretação ingênua e simplificada. É isso que pode aproximar, por exemplo – o nosso exemplo –, Nietzsche e Wittgenstein, ambos em momentos específicos de seus escritos da maturidade. Em dado instante, eles se aproximariam precisamente no modo como, a partir de suas concepções de atribuição de significado, um e outro põem em xeque as ideias de uma transparência do mental, de um lastro mental e do acesso imediato a uma experiência interior. Em outras palavras, entendemos haver uma consonância na

maneira como um e outro questionam a ideia de o sujeito ser dono e observador privilegiado de sua própria introspecção. Tem-se assim a filosofia contemporânea, em duas de suas vertentes, como contraposição à filosofia moderna e à sua ideia de acesso ao entendimento.

Para o caso de Nietzsche, num primeiro momento, e Wittgenstein, na sequência, pretende-se aqui chegar a desdobramentos semelhantes: fazer ver que a forma como cada um concebe o acontecer de um signo (Nietzsche) ou a atribuição de significado (Wittgenstein) redundará na concepção de uma “interioridade” que, de modo diferente do que rezava a imagem vigente na modernidade clássica, (1) não está oculta por trás de uma “exterioridade”, (2) não é autônoma nem independente dessa exterioridade, (3) não se oferece de maneira transparente e acessível.

Assim, no caso de Nietzsche, tem-se uma consciência que não está imune a um “fenomenalismo do ‘mundo interior’” (XIV 15 [90]),<sup>2</sup> isto é, de um processo continuamente equívoco e ilusório: encontram-se fenômenos ilusórios no interior, como se também se dá, no exterior. Já Wittgenstein apresenta, de modo crítico, uma vida mental, sobretudo no caso da filosofia, que se mistifica ao transpor para si estruturas gramaticais hauridas da interação com o mundo exterior, sem atentar para as suas sutilezas e diferenças categoriais. No limite, poderíamos dizer que já não se trata de propor que nossa experiência interior esteja *oculta* atrás da exterioridade e, transposta essa dimensão, tenha a si um acesso privilegiado; em vez disso, o quadro que se apresenta é o de uma interioridade, a qual, se se esconde, fá-lo por trás da própria concepção que se habituou a fazer de si, no marco do *cogito* cartesiano. Para Nietzsche e também para Wittgenstein, essa concepção, na verdade, desvirtuará o acesso da consciência a si própria, ao imaginá-lo mentalisticamente direto e inalienável.

## 1 SIGNOS E VOLATILIDADE EM NIETZSCHE

A primeira referência de Nietzsche à atribuição de significado – no caso em questão, a reflexão a respeito vale-se do termo *Zeichnen*, isto é, signos

<sup>2</sup> As citações das obras e fragmentos póstumos de Nietzsche virão no corpo do texto e passarão a ser grafadas da seguinte forma (inserindo-se a abreviação do original alemão e do português): “JGB/BM” para *Além de bem e mal*; “FW/GC” para *A gaia ciência*, acrescentando-se o número do aforismo (daí se ter, p.e., “FW/GC § 354”); “GM/GM” para *Genealogia da moral*, e neste caso acresce-se também o número da dissertação (p. e., “GM/GM II 12”). No caso dos fragmentos póstumos, são identificados mediante o número do volume da KSA (Kritische Studienausgabe) mais a numeração padrão codificada por Colli e Montinari (p. e., “KSA XII 2 [148]”).

– parece providencial para nossa finalidade aqui: em fragmento póstumo do outono de 1880, ele afirma que “[...] o pensamento é tal qual a palavra, apenas um signo.” E, em seguida, na mesma passagem, revela que não seria bem o caso de esse signo – seja pensamento, seja palavra, seja signo em quaisquer de suas formas – representar uma realidade: “[...] não se pode falar numa congruência entre o pensamento e a realidade” – aliás, ao menos desde Kant – até porque “[...] o real é algo como um movimento pulsional” (KSA IX 6 [253]) – ora, o pulsional,<sup>3</sup> em outros contextos, será referido pelo filósofo como “o acontecer”: o pulsional é uma abstração, e o que já é abstrato não pode ser representado enquanto tal; o acontecer é devir e movimento, e nessa condição não pode ser representado por signos, que são estáticos e o tornam estático.

Assim, em Nietzsche, como tampouco será o caso em Wittgenstein, não se trata de buscar uma imagem mental por trás de um signo, visto ser o próprio pensamento signo de alguma outra coisa, o qual, em última instância – embora não haja “última instância”, em Nietzsche – seria inapreensível,<sup>4</sup> não no sentido da coisa-em-si kantiana, mas no de algo que se constitui na medida mesma em que se o busca. Depreende-se já daí que o uso dos signos reveste-se a um só tempo de inédita leveza, despojado que é de objetos previamente dados a representar, e mobilidade, chegando mesmo à volatilidade. Assim, em Nietzsche, pode-se sustentar, de maneira expressa: volatilidade semiológica, sim, congruência nome-objeto, não.

No entanto, há de se convir que deve haver pelo menos um, como dizer, “sucedâneo de congruência”, entre signo e objeto, o qual, seja como for, tem garantido a sobrevivência da espécie humana, à medida mesma que esta faz uso de um pensamento racional. Na segunda dissertação de *Para a*

<sup>3</sup> Os impulsos devem ser compreendidos como (1) processos e em sua dimensão intrinsecamente relacional – eles não existem isoladamente; (2) sempre instáveis, provisórios e decomponíveis, opondo-se a todas as formas de fixidez; (3) se são tirânicos e querem tão-só a sua própria satisfação, no caso dos organismos animais e humanos, é a interação entre eles que se faz condição de existência; (4) seu estatuto é infraconsciente e, longe de ter um caráter cego em sua interação, esta é regida pela dimensão intrinsecamente interpretativa de todo e qualquer impulso – e a interpretação, como veremos, será uma noção importante em sua relação com a concepção de signos, segundo Nietzsche. Embora presente na passagem que inaugura as referências do filósofo aos signos, a noção de impulsos não tornará a aparecer em nosso percurso aqui, já que a ideia de volatilidade dos signos é apresentada na *Genealogia da moral* II § 12, onde Nietzsche não os conjuga à ação dos impulsos, mas à do acontecer e à de vontade de potência, à qual, aliás, os impulsos são redutíveis (XII 40 [61]). Para dar conta da relação dos signos com a linguagem para comunicação, a qual acaba por engendrar a consciência (*Bewußtsein*), somos remetidos à *Gaia ciência* § 354, onde a ação dos impulsos é apenas pressuposta.

<sup>4</sup> A referência de fundo aqui é à hipótese de vontade de potência, que aparecerá a seguir.

*genealogia da moral*, Nietzsche relaciona signos e volatilidade, de um lado, e o que seria o sucedâneo da congruência, de outro, ao tematizar um importante aspecto da vida humana em sociedade: a origem e a finalidade do castigo. Em vez de congruência, haveria “interpretações e ajustes” (GM/GM II § 12) que, jamais estáticos, sempre novos (GM/GM II § 12) e sempre “a se fazer”, configurariam “[...] uma ininterrupta cadeia de signos” (GM/GM II § 12); o “acontecer” de um signo se daria tal como “todo acontecimento do mundo orgânico” e, entenda-se: sob a forma de “[...] um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação.” (GM/GM II § 12). Assim, chegamos à ideia de “interpretação” – um processo ininterrupto de interpretação, que desconhece “bom termo” ou anteparos dados de antemão, sendo propriamente o sucedâneo da congruência entre signo e objeto, pela qual perguntáramos.

A interpretação é a noção que se mostra afinada à revisão radical dos questionamentos ontológico e epistemológico, por Nietzsche: no plano ontológico, ela é determinada não por objetos, mas “[...] pelo que somos e por nossas necessidades” (KSA XI 39 [14]); no plano epistemológico, em vez de representar ou congruir, ela tiranicamente impõe as formas que estão à sua disposição, das quais se vale segundo suas necessidades: “[...] a interpretação é um meio de tornar-se mestre de alguma coisa.” E como sucedâneo da referida congruência, a interpretação aproxima elementos que tinham sido apartados de modo arbitrário e artificial: com isso se quer dizer que, com a interpretação, aquilo que separa perceber e percebido, signo e objeto, é algo tão aderente quanto a satisfação mais imediata daquele que percebe: ele percebe o que o satisfaz ou o ameaça. De uma outra maneira, que também se mostrará aqui relevante, a interpretação aproxima o processo de atribuição de sentido dos processos orgânicos: já “[...] o processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar.” (KSA XII 2 [148]).

Os dois termos a que aqui chegamos, isto é, a interpretação como movimento perpétuo e a volatilidade dos signos, são relacionados na referida seção da *Genealogia da moral*: no ato de interpretar, tem-se “[...] um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.” (GM/GM II § 12). Da “finalidade” viria o “sentido” – e o uso das aspas denota que Nietzsche não crê nesses termos, ou ao menos no uso como deles até então se fez –, assim como, em civilizações antigas ou na Idade Média, um castigo só tinha sentido em vista da finalidade pela qual era aplicado; ocorre que os usos mudam e, com eles, também a finalidade: “[...]”

algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova”, assim como um sentido de uma palavra “migra”, passa de um âmbito para o outro, perde denotações, ganha conotações, pois afinal é “[...] requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior.” (GM/GM II § 12).

## 2 VONTADE DE POTÊNCIA E A COMUNICAÇÃO COMO ARTIMANHA

Se o que regeria essas migrações de sentido seria um “poder superior”, dessa superioridade não se deve depreender um poder hierarquicamente superior e apartado de sua esfera de ação. Esse poder remete a uma noção intimamente relacionada à interpretação, que é vontade de potência:<sup>5</sup> “todos os fins, todas as utilidades” – no mundo orgânico, no direito e no sistema penal, no modo como se usam as palavras – “[...] são apenas indícios de que uma vontade de potência se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função.” Também o sentido das palavras então seria função de seu uso, o qual é eminentemente mutável, dando-se ao sabor de, em última análise, subjugações: “[...] a sucessão de processos de subjugamento que nela [numa coisa, num uso, no sentido de um termo] ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram.” (GM/GM II § 12). E o que vale para os processos no interior dos organismos vale para o significado dos termos na linguagem: “[...] se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...” (GM/GM II § 12).

Sendo fluido o sentido, se ele não acontece propriamente para representar, como já vimos, ele é, isto sim, comunicar. Não se refere a algo que está “atrás dele”, mas a algo que ele pretende “logo à frente” e, como veremos, ao modo como pretende se assenhorear do acontecer. Para isso, ele lança mão de um signo, o qual intrinsecamente torna estático o que é vir-a-ser

<sup>5</sup> A vontade de potência, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não deve ser entendida como desejo de mando ou dominação, aspiração ao poder, pois tal conotação revelaria, antes de mais e de maneira flagrante, não potência e sim fraqueza, falta, uma vez que remeteria à ânsia por algo que não se tem ou não se tem de maneira suficiente; em segundo lugar, incidiria numa dualidade, isto é, de um lado, se teria vontade, desejo, aspiração, e, de outro lado, o objeto ao qual se visa – e dualismos como esses e muitos outros, até por reconhecer seu subsolo comum, Nietzsche terminantemente recusa. Portanto, com essa vontade, não se aspira a algo – atributo, estado... – exterior ou separado de si, mas ela se identifica a um irresistível movimento de crescimento (KSA XIII 11 [55]), um “sentir-se mais” (JGB/BM § 220), um processo de expansão (FW/GC § 349): se há ultrapassamento, e o há, este não se dá para algo outro, sendo um ultrapassamento de si. Trata-se de uma hipótese que almeja dar conta da dinâmica de todo acontecer, seja ele orgânico, seja inorgânico.

e abrevia o que é de complexidade inabarcável. À parte o fragmento póstumo com que iniciamos esta seção, Nietzsche mais se dedicará à questão dos signos anos depois, no período 1883-1885, e é quando salta aos olhos a frequência das referências à sua qualidade de abreviação ou simplificação do acontecer ou da experiência (sobretudo KSA XI 26 [92], 26 [114], 26 [227], 26 [407], 34 [131], 34 [249], 36 [27], 38 [13] e 1 [28]). Também relevante é a forma como refere o intelecto ou “aparato de conhecimento” que se vale de sinais, como meio de simplificação (KSA XII 26 [61], 34 [46]). Uma terceira classe de ocorrências associa os signos a um “apoderar-se” ou a um “apoderamento” (*bemächtigen/Bemächtigung*) das coisas, do mundo ou “[...] de uma enorme quantidade de fatos” (KSA XII 26 [407], 34 [131], 38 [13], 26 [61]).

Tudo isso, ou seja, a infundável assunção de signos pelos sentidos, não é por acaso: a vontade de potência – e o “acontecer interno” do qual os signos são indícios, é um modo de se referir a vontade de potência ou a seus efeitos – pode ser inexorável e incontornável, mas está longe de ser uma força bruta: com os sinais, o que se tem é um distanciamento dos fatos ou circunstâncias do mundo em sua singularidade, para, com isso, se apoderar “[...] de uma enorme quantidade de fatos” (KSA 34 [131]) –, e, dessa forma, a hipótese da vontade de potência *justifica* plenamente a redução da experiência a signos.

Certamente, a vontade de potência *justifica*, porém, não *explica* a relação entre o uso de signos, com o conseqüente distanciamento de um sentido originalmente buscado, e a sua incidência muito particular – a simplificação e a abreviação muito particulares, as quais só vieram a se dar com a espécie humana. E nesse ponto, precisamente, entramos na questão sobre a proveniência da consciência (*Bewußtsein*); aqui logo vamos deparar com mais duas noções que, não por acaso, são recorrentes: a *necessidade* (*Not*), que dá a tônica do aforismo 354 de *Gaia ciência* (pois a *necessidade* esteve na base do engendramento da consciência entre os homens), e o comunicar, que relaciona o uso dos signos (linguagem) à consciência. Assim, se a vontade de potência pode, como aqui já mencionamos, “[...] assenhorear-se de algo menos poderoso e lhe imprimir o sentido de uma função” (GM/GM II § 12, tradução ligeiramente modificada), aconteceu de, no caso dos homens, instados por uma renitente necessidade, terem-se valido de uma artimanha [*List*] para assenhorear-se não apenas de algo menos poderoso, mas mesmo de algo que lhes era muito mais poderoso – uma ameaça à vida de todo um agrupamento humano.

No aforismo 354, Nietzsche propõe uma hipótese para o que teria sido esse momento: “[...] o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e *como que* situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos.” (FW/GC § 354). A consciência surgiu no homem não por um movimento de introspecção, mas por um expressar coletivamente compreensível de suas próprias necessidades (FW/GC § 354) – por um movimento de exteriorização de um *pathos* interno, por um experimento de compartilhamento. Dali para adiante, “a sutileza e força da consciência” só fizeram crescer, à medida que, premida por uma necessidade, aumentava a capacidade de comunicação. A consciência era mais acionada, aperfeiçoava-se à medida que se intensificava o movimento para fora, o tal experimentado de compartilhamento, de sorte que interior e exterior não seriam apartados, mas mutuamente dependentes, interligados pela interface da consciência, com seu movimento que é, a bem dizer, centrífugo.

### 3 A LINGUAGEM COBRA SEU PREÇO

Sem dúvida, houve ganhos com a referida artimanha que se fez linguagem verbal articulada: além da própria sobrevivência da espécie, que era o objetivo inicial, Nietzsche associa a constituição do aparato intelectual, da ciência, da lógica e a própria espiritualidade com o dominar do maior número de fatos por signos (KSA XI 34 [131]). Porém, todos esses ganhos cobraram seu preço à espécie humana: uma vez que o movimento da consciência é “para fora”, nada menos do que a perda da singularidade, já que o acesso ao geral, e não mais “apenas” ao particular, se fez filtro de percepção do mundo e vedou o acesso ao individual. Em seu afã de abreviar, de querer rapidamente dar conta do maior número de fatos com o traço menor que fosse, e de rapidamente o querer comunicar, o acontecer do qual um interpretar a todo tempo produz signos é sempre mais abrangente, mais rico, mais nuançado, comportando uma particularidade e uma complexidade que o signo não transmite.

A partir daí, o homem social, que, com os signos, aprendeu a tomar consciência de si, ao querer perscrutar a si mesmo, perceber-se no que inferiu ser sua interioridade em oposição a uma exterioridade, passou a se munir dos mesmos signos linguísticos que usava para manipular, assenhorear-se do meio externo. Estes se interpunham de pronto e de modo alheio à sua vontade. Ora, se tais signos já eram sumamente parciais em suas referências ao meio externo

– expressando apenas o que delas pode ser compartilhável –, ao voltá-los para o que passa a reconhecer como sua interioridade, o homem social tem à mão tão-somente o que nela pode haver de mais gregário: a mesma linguagem para dar conta do corte mais longitudinal, ou seja, menos profundo das coisas. Para Wittgenstein, haveria – como haverá, e ele o analisará em seu respectivo contexto – uma transposição categorial que, por ser uma transposição, faz com que se perca o seu sentido – se se analisar rigorosamente – condicionado à particularidade gramatical que o originou.

Já Nietzsche vê esse problema de outra forma: os signos não apenas abreviam, mas com isso também generalizam, superficializam, corrompem, falseiam, de maneira radical. Se, para a sua noção de interpretar, não há verdades em contraposição à falsidade, o problema não está no “falsear” em si, por parte de uma suposta interioridade forjada a golpes de irrefletida linguagem – e lembremos que Nietzsche desvela a verdade como “vontade de verdade”, não a prefere ao erro e é crítico virulento de quem o faz (FW/GC § 344). O problema está no esquecimento de que dessa teia gramatical e linguística o próprio homem não está apartado a observá-la, todavia, é-lhe imanente e tecelão. Com esse esquecimento, o homem acaba por sublimar o que é mera utilidade (FW/GC § 354), como se ela não fosse fluida, como são fluidas a forma e o sentido (GM/GM II § 12), e assim cegamente se relaciona apenas com o corte longitudinal das coisas e de si mesmo, tomando-o pelo acontecer que o suscita.

#### 4 MIRAGENS, MITOS<sup>6</sup> LINGÜÍSTICOS E A BOA FILOLOGIA

Mais do que ser tributário direto da crença nesses contornos condicionados por uma linguagem, o que Nietzsche chama de “fenomenalismo do ‘mundo interior’” é estrutural à consciência. Na própria percepção do mundo exterior, há uma inversão: a parte dele da qual nos tornamos conscientes, percebêmo-la como causa, quando, na verdade, é um efeito projetado posteriormente (KSA XIV 15 [90]); no caso paradigmático da dor, ela é projetada numa parte do corpo sem ter ali a sua sede, de maneira que vemos numa picada a causa de uma dor transmitida ao cérebro, que, na verdade, é ali produzida, e não no local da picada. De modo semelhante, buscamos a causa de um pensamento antes de ele nos entrar na consciência (XIV 15 [90]) ou, mais ainda, somente

---

<sup>6</sup> Mantém-se aqui a ideia de mito como interpretação ingênua e simplificada de algo e também o equívoco engendrado por tal interpretação.

por isso, por ele ter entrado numa cadeia causal, ganha “visto de entrada” e, de impulso infraconsciente que era, ele se torna consciente.

Assim, toda nossa “experiência interior” seria dependente da busca de causas para estímulos nervosos, não percebidos pela consciência: se algum deles se impor, a ponto de fazer com que se procure sua causa, só assim ele terá sua representação consciente. Ora, para que causas sejam buscadas, é preciso que tal estímulo seja traduzível numa linguagem já conhecida pelo indivíduo, ou seja, a mesma linguagem usada para estados que anteriormente se deram; estes nunca são idênticos ao estado a se produzir, contudo, pela linguagem, fazem-no “assemelhado” – caso contrário, ele não entraria no registro consciente. E além do mais, eles são exteriores e, como tais, irrefletidamente se tornarão modelos para se pensar estados interiores e, com uma linguagem afeita ao seccional, à superficialidade, equivocadamente se tentará interpretar o profundo e insondável das interações pulsionais.

Se, para Wittgenstein, tudo é uma questão da linguagem e de bem compreender a sutil diferença das categorias gramaticais, para Nietzsche, tudo, mesmo nossa percepção, mundo externo e “mundo interno”, nada mais é do que um texto (KSA XIV 15 [90]). Tentar ler esse texto tomando grandezas como se fossem dele apartadas – a exemplo de itens caros à modernidade, como “sujeito”, “ideia”, “interioridade” –, ou sem se dar conta de que se está a interpretar, é “falta de filologia” (KSA XIV 15 [90]). Contudo, o filósofo alemão não descarta a “boa filologia” – tanto que ele próprio a exerce –, como não se limita a ver cegueira num homem que, animal linguístico, de fato se encontra fadado a lidar com abreviações e secções do processo mesmo – ou seja, do texto – no qual se insere: no aforismo 21 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche afirma que, de todo esse texto, a envolver “[...] causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a condição, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade” (JGB/BM § 21), somos tão-somente nós os criadores, “[...] e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.” (JGB/BM § 21). O homem, que, ao pretender dominar o mundo externo ou ao introspectivamente perceber seu “mundo interior”, ampliasse um pouco mais a consciência que engendrou, a ponto de se perceber a todo tempo criador de mitos linguísticos, não chegaria a propriamente se libertar da trama linguística em que se encontra – e dela se libertar não está em questão, ao menos enquanto ele se pretender consciente.

Contudo, um tanto teria mais domínio sobre ela, ao deixar de apenas repeti-la, reproduzi-la às cegas, trazendo perversamente a inconsciência a um âmbito que se pretende consciente, e de pleno e direto acesso a si mesmo; trazendo para um domínio insondável e singular o seccional e gregário da linguagem corrente. Para isso, ou se saberia criador da linguagem, dos anteparos, provisórios, do pensamento, e assim filósofo-poeta, ou bom intérprete do texto em que se insere, como bom filólogo. Como sabemos, Nietzsche, protagonizando o seu filosofar, foi ambas as coisas, num movimento que não é o das denunciadas interioridade e introspecção, nem traz consigo o peso das imagens mentais que nestas são projetadas. Leve, descarnado, isto é, solto de anteparos, dá-se a golpes de expressividade, e tanto pode olhar criticamente para os lastros da filosofia moderna quanto, positivamente, ser moto interpretante, ao filosofar.

## 5 DO *TAUMA* À QUESTÃO DO SIGNIFICADO: WITTGENSTEIN

Se a filosofia nasce mesmo do *tauma*, como proferem Platão<sup>7</sup> e Aristóteles,<sup>8</sup> esse maravilhamento sabidamente era uma reação desconcertada – e podemos dizer “protossapiente” – ao estado de eterno vir-a-ser das coisas, mas revela a tendência do que se reconhecerá ser nosso entendimento, a querer estancar o vir-a-ser, aprisioná-lo em fotogramas, a querer buscar ali o que, afinal, subsiste, e subsiste por si próprio, sem a concorrência de fatores outros, externos, algo que se faça, assim, substância. Entre variadas feições e configurações, a filosofia assim procedeu por cerca de mil anos, e eis que conheceu a modernidade – ou a modernidade à filosofia. Na passagem para a filosofia moderna, vislumbrou-se que haveria um movimento que precede a busca por essências, qual seja, trata-se da pergunta pelo que posso conhecer. E subjazendo a esse “o que posso conhecer” estava o sujeito, observador, no caso de Descartes, já ativo, como no caso do sujeito transcendental kantiano.

<sup>7</sup> “Pois o que estás a passar, o maravilhares-te, é mais de um filósofo. De facto, não há outro princípio da filosofia que não este, e parece que aquele que disse que Íris é filha de Taumanto não fez mal a genealogia. Mas compreendes já que estas coisas são assim, de acordo com o que afirmamos que Protágoras dizia, ou não?” (PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 212).

<sup>8</sup> “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e admiração reconhece que não sabe.” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine, 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11).

Na filosofia moderna, de nomes como Descartes, Locke e Kant, o ato de conhecer passou a assumir uma primazia e magnitude que até então não possuía, pois, desde o início da filosofia, era suplantado pela questão do que existe. Tudo se passa como se a questão de “o que existe”, premente quando, na filosofia, a ontologia era primeira e cimeira, se fizesse substituir pela questão “o que se entende”, agora que a epistemologia assumia maior magnitude. E em mais uma grande viragem, passados mais de dois séculos, da filosofia moderna para a contemporânea, a tal questão da primazia conhecerá ainda outro um deslocamento, para uma célula ainda mais ínfima e mais próxima de nós, para uma dimensão que mais nos atribui atividade, a saber, a questão da atribuição de sentido e valor, para Nietzsche – como representante da corrente continental da filosofia contemporânea –, e a questão do significado, para Wittgenstein – enquanto representante, que aqui elegemos, da filosofia analítica.

Em ação nem sincronizada nem concertada, da parte de Nietzsche e Wittgenstein, cumpria esvaziar sentido e valor, por um lado, significado, por outro, dos traços e laços que o mantinham dependente do sujeito, essa pedra fundamental da filosofia moderna, e no lugar do sujeito adviria um conjunto de forças, ou impulsos valorativos em inter-relação, em Nietzsche, como adiviriam conceitos em inter-relação no próprio Wittgenstein. Com efeito, libertar o conceito de significado de aspectos que o mantinham atrelado ao conceito de sujeito, de uma consciência centralizadora, implicava libertar a questão do significado de um lastro mental, dos problemas provocados por uma concepção mentalista segundo a qual, para a compreensão de uma palavra, se fazia necessária a imagem mental que estaria a representá-la.

Por esse paradigma da filosofia moderna, seria bem dessa imagem, desse lastro mental e subjetivo, que a palavra receberia a sua significação. E, se nos referimos a “subjetivo”, de fato, sob a égide de tal filosofia tomada em sentido amplo, o significado seria restrito ao sujeito, no sentido de que só mesmo ele seria o portador de tal significado, o qual estaria situado em sua interioridade, em seu espírito. As palavras seriam os correspondentes de ideias, que – ressalte-se-lhe ainda uma vez –, nada mais seriam do que imagens na mente de um indivíduo e, então, uma mente individual e indevassada seria a responsável pelo significado das palavras. Sim, e como o significado das palavras remetia a processos mentais, a compreensão necessariamente obedeceria a critérios internos, privados, o seu acesso sendo franqueado unicamente ao sujeito.

Ora, com isso, o fenômeno da compreensão, o qual só pode ser aferido mediante balizas externas, na verdade teria seu cerne, seu caráter, seu jaez e,

paradoxalmente, seu critério de aplicação, num processo mental de caráter subjetivo, insondável, imperscrutável. Se a filosofia avança por esforços de coerentização, conforme assim se deu na passagem da filosofia antiga para a moderna, o esforço de coerentização a franquear o limite da filosofia moderna para a contemporânea passaria, pela via de Wittgenstein, pela resolução desse paradoxo.

## 6 TORNANDO LEVE O SIGNIFICADO

Em suas *Investigações filosóficas*, o projeto de Wittgenstein gira em torno do desnudamento de problemas filosóficos e metafísicos (por ele considerados pseudoproblemas) que se conflagravam tão-só pelo fato de alguns filósofos não respeitarem as regras gramaticais de um determinado jogo de linguagem (IF § 93). Essa desatenção às regras, às categorias gramaticais estaria bem na raiz das confusões filosóficas. Se as categorias aristotélicas diziam respeito ao modo como as coisas funcionam, se as kantianas, ao modo como a nossa mente funciona, em Wittgenstein teremos de novo, de certa maneira, categorias, mas sob outro estatuto, sob outro modo de uso, e isso significa que a questão das categorias na verdade remete a uma série de *diferenças categoriais* entre regra e aplicação, habilidade e exercício, estados ou experiências psicológicas e suas manifestações. E acerca do afloramento da questão do significado precisamente na filosofia contemporânea, para a filosofia antiga, o significado jazia dado no mundo, tributário de um cosmo finito, perfeito e cerrado em si mesmo; na filosofia moderna, por exemplo, em Kant, significado e regras linguísticas jazem dados na mente do sujeito; já em Wittgenstein, com a linguagem concebida como uso, como instituição, como prática (IF §§ 143 - 147), o significado das palavras estará correlacionado com o uso que delas se faz, e não com uma imagem mental, a qual solipsisticamente lhe subjazeria como peso e como cauda.

A cauda mental que se quis fazer pesar sob o significado, trazendo à filosofia a ameaça de um disseminado psicologismo, foi evento que se deu uma vez que persistente no filosofar é a busca por essências – mesmo quando passada a vigência do paradigma ontológico das filosofias antiga e medieval. Persistiu, na filosofia moderna, da ideia cartesiana e lockeana como um conteúdo da mente e do pensamento humano, a impressão de que o entendimento se dava ao sabor de uma célula sob a qual haveria um interior escondido de todos, só não de seu detentor: um estado mental. O entender seria um estado ou processo interior, passível de ser reconhecido introspectivamente. Em contraposição a isso,

Wittgenstein proporá, no conceito de entendimento – âmago do conhecer, que aqui realçamos como paradigma da filosofia moderna – uma proximidade com o conceito de habilidade (IF §§ 143 - 148). Para o filósofo austríaco, o ato de compreender remeteria não à descrição de um estado anímico, mas a uma ação compromissada com operações futuras: trata-se o entendimento de agir de acordo com uma regra (IF §§ 143 - 155). Por exemplo, ao aprendizado de uma série matemática não se tem, a lhe corresponder, uma imagem mental, mas uma regra de aplicação – se se sabe a regra de uma série, pode-se continuá-la ao infinito (IF §§ 148 - 150).

Entretanto, como se aprende uma regra? Ela está ancorada em habilidades pré-conceituais, em habilidades pré-conceituais brutas (IF §§ 143 - 47) e por uma prática continuada – treinos, possibilitados pela existência de reações-padrão, reconhecimentos gerados por inclinação (“[...] e seu *reconhecimento* dessa imagem consiste no fato de que está inclinado a considerar um caso dado de uma maneira diferente”, IF § 144) –, e, por tal prática continuada, geram-se habilidades conceituais. Mais precisamente, ter-se-iam reações a habilidades normais de um tipo padrão, o reconhecimento de padrões recorrentes, daí se seguindo habilidades discriminatórias, chegando-se, assim, sempre por uma questão de graus, à maestria de uma técnica (IF §§ 145-148). Com isso se evita ou se corrige o caso de “[...] uma pessoa que, por natureza, reagisse a um gesto de apontar com a mão, olhando na direção que vai da ponta do dedo para o pulso em vez de olhar na direção da ponta do dedo para fora.” (IF § 185).

## 7 UM PROBLEMA DE DIFERENCIAÇÃO CATEGORIAL

A filosofia, preocupada em supor a palavra como item a correlacionar, sempre da mesma forma, objeto e imagem mental, até Wittgenstein parece não ter entendido que conhecer, entender, “ser capaz de fazer” são atos categorialmente diferentes dos estados mentais: não são experiências que se passam com o indivíduo por sob uma duração determinada, e sim são ações pautadas por usos, as quais, por sua vez, se assentam por meio de hábito, incrustado, por seu turno, como estávamos a dizer, em experiências brutas. Sim, Wittgenstein não é behaviourista, porém, nega que o entendimento seja um estado mental ao modo de um estado de alegria, de excitação intensa ou de sentir-se deprimido. Esses últimos são, justamente, estados que se prolongam

no tempo, que podem ser interrompidos e continuados depois, terminados pela perda de consciência ou interrompidos pelo sono.

No entanto, pode um interlocutor acrescentar que um ato de entendimento, como o de conhecer o ABC, como se tem na seção 149 das *Investigações filosóficas*, é um estado do aparelho psíquico, um estado disposicional do cérebro. Sim, mas ocorre que o critério para o conhecer e se saber se se conhece o ABC é o *desempenho*, não o aparelho psíquico (IF § 149). O entendimento, se não é um estado interior ou um processo observado em foro íntimo, tampouco será um dos processos que o acompanham, como o de um mecanismo subjacente à mente (BAKER; HACKER, 2005, p. 323).

Pela natureza do filosofar, antigo ou moderno, de irrefletidamente buscar essências, pressupor um interior escondido e elos intermediários a mascarar sua incompreensão, mesmo ao se propor que o entendimento se dá à medida que o pensamento é guiado por regras – como faz Wittgenstein, em muitas seções das *Investigações filosóficas* –, o “pensamento guiado por regras” tenderia a ser assolado por equívocos. É por isso quem nas seções §§ 156 - 78 da obra, Wittgenstein apresenta a experiência da leitura – o exame da leitura concebido como maestria – enquanto experiência prototípica do entendimento (BAKER; HACKER, 2005, p. 333). Desde a regra do alfabeto e da formação das palavras, passando pela comparação de letras com rabiscos, pelo caso de nossa sensibilidade à grafia alterada e, mais, pela familiaridade tanto com a imagem visual quanto com o som de uma palavra, e ainda pela comparação do ato de ler com o de fingir ler, ao assim proceder ao exame da leitura o filósofo austríaco elucida a natureza do entendimento como *habilidade*, ao tempo mesmo que busca destruir equívocos, entre mentalistas e material-mecanicistas, os quais se imiscuem na concepção do pensamento guiado por signos.

A seção 156 desnuda a tentação de se pensar o ato de ler como uma atividade consciente especial da mente: “Ora, o que ocorre quando ele, por exemplo, lê um jornal? – Seus olhos deslizam – diríamos – ao longo das palavras impressas; ele as pronuncia – ou as diz apenas para si próprio.” (IF § 156). Imagens alternativas para a experiência da habilidade são a partir daí arroladas, por exemplo, a de se ler com o sentimento do “agora eu leio” (IF § 157) pela via mecanicista – de um mecanismo interno ou neural – ou como atividade do cérebro ou do sistema nervoso, casos estes em que se confundem questões filosóficas com científicas (BAKER; HACKER, 2005, p. 335) – “[...] mas isto não se deve ao nosso conhecimento demasiado escasso dos processos que se

dão no cérebro e no sistema nervoso? Se os conhecêssemos mais exatamente, veríamos quais ligações foram produzidas pelo treinamento.” (IF § 158). São tentativas, dispositivos que Wittgenstein apresenta e rechaça, como rechaça, de modo geral, a tentativa de uma imagem mecânica neural da habilidade para a leitura – o caso da “máquina viva de leitura” (IF § 157), supervisionada por um treinador: “[...] agora ele *leu* essa palavra, agora a ligação de leitura foi produzida.” (IF § 158).

De §§ 159 a 161, tem-se um retorno do modelo mecanicista para o mentalista, (BAKER; HACKER, 2005, p. 336), com o foco se direcionando a experiências que acompanham a leitura, desveladas, porém, como não sendo suas condições necessárias nem suficientes, como não sendo critérios para a leitura – “[...] mas se refletirmos sobre isso, estamos tentados a dizer: o único critério efetivo de que uma pessoa lê é o ato consciente do ler.” (IF § 159). Ora, em que pese o mentalista dizer que o real critério de leitura é privado e mental, tal critério deve ser diferente das experiências de leitura, tem de ser público. Há ainda a tendência em se arrolar experiências acompanhantes, as quais não são necessárias nem suficientes: o que acompanha a leitura não é por ela responsável como em “[...] se apresentarmos uma série de signos escritos [...] a uma pessoa que se encontre sob a influência de uma certa droga [...]” (IF § 160).

O problema ganha dimensão adicional, ao se evidenciar a inexistência de um critério nítido para se distinguir “[...] o recitar de cor o que se deve ler” e “[...] o caso de se ler cada palavra letra por letra.” (IF § 161 – tradução ligeiramente modificada). No § 162, já se trata do problema de como a regra entra na atividade da leitura, subvertido no problema da busca de conexões para mediar a atividade: entre fatos operativos (letras) e a ação guiada por regras – como as regras entram na atividade de leitura e a influenciam? – tende-se a querer ver uma conexão associacionista, mentalista e, ao mesmo tempo, mecânica: “Alguém lê quando *deduz* a reprodução do modelo” (IF § 162, grifo nosso). Intenta-se aí introduzir um componente normativo: “[...] lê-se quando se *deduz* uma cópia de um original.” (IF § 162, grifo nosso). Ocorre que, como o filósofo logo dirá, deduzir e ler são conceitos com semelhança de família entre si, de modo que esse recurso não revela a essência de nenhuma atividade mental – “[...] o essencial da dedução não estava oculto sob a aparência desse caso, mas essa ‘aparência’ era um caso da família dos casos de dedução. E do mesmo modo, empregamos também a palavra ‘ler’ para uma família de casos.” (IF § 164).

Com a mesma intenção de desfolhar a alcaçofra para encontrá-la, a verdadeira (IF § 164), na seção 163, observa-se a regra como um intermediário, este que não se sustenta para dar sentido ao funcionamento daquela. Tem-se uma “dedução conforme a tabela” na qual a palavra “deduzir”, sem ter significação, parece se dissolver no nada (IF § 163). Em § 165, em mais uma tentativa de caráter mentalista da parte de seu interlocutor, a leitura é pensada como um processo particular, uma atitude consciente especial da mente: “Mas ler – diríamos – é de fato um processo inteiramente determinado!” (IF § 165), como se a palavra escrita nos fizesse lembrar do som que a ela corresponde (BAKER; HACKER, 2005, p. 339).

E seguem-se daí, até o § 178, experiências como palavras vindas de um modo especial, como houvesse ali experiência acompanhante – “Disse que, quando se lê, as palavras faladas vêm de um ‘modo especial’; mas de que modo?” (IF § 166) –; dando-se por um processo determinado, como se a compreensão fosse de natureza mental – “[...] ao ler, dá-se sempre um *processo* determinado que reconhecemos” (IF § 167, grifo nosso); (BAKER; HACKER, 2005, p. 341) têm-se incursões sobre o modo como a leitura é guiada – “[...] o olhar *desliza*, [...] e no entanto *não escorrega*” (IF § 168, grifo nosso) ou, como é vivenciada – “[...] consideremos a *vivência* do fato de ser guiado” (IF § 172; grifo nosso); aventa-se uma experiência de causação, inspirada na teoria causal do significado (BAKER; HACKER, 2005, p. 342) – “Mas quando lemos, não sentimos *uma espécie de causação* do nosso falar pelas imagens nas palavras?” (IF § 169, grifo nosso); ou uma influência: uma influência das letras ao ler, com o modelo mecanicista já se imiscuindo no modelo mentalista (BAKER; HACKER, 2005, p. 343) – “[...] jamais chegaríamos a pensar que sentimos a *influência* das letras ao ler, se não tivéssemos comparado o caso das letras com o dos traços arbitrários” (IF § 170, grifo nosso); propõe-se também uma sugestão, como se as palavras escritas intimassem o som (BAKER; HACKER, 2005, p. 344) – “[...] poderia dizer que a palavra escrita *me sugere* o som.” (IF § 171, grifo nosso).

Já o ato de traçar seria uma vivência com cautela, deliberada – “O que é a *vivência da cautela*? [...] É justamente uma vivência interior determinada” (IF § 174, grifo nosso), e ocorre que também o *deliberadamente* se dá sem a tão buscada experiência interna (BAKER; HACKER, 2005, p. 347) e, ao se fazer uma cópia de um traçado sobre a folha de papel, invoca-se a experiência de ser guiado, influenciado por algo – “Pois, sem dúvida’, digo-me, *fui guiado*’. É só agora que a ideia dessa influência etérea, intangível, se apresenta” (IF §

175, grifo nosso), e qualquer que seja o nome dado a essa experiência, está-se a interpor uma entidade; vivem-se influências (IF § 176); experimentam-se motivos – “[...] diria: ‘eu vivencio o porquê’” (IF § 177), como se houvesse um fenômeno vivido e como se o entender fosse provocado pela intermediação de uma imagem mental.

No § 178, Wittgenstein conclui que o movimento e a sensação em questão – ao ler, imitar um rabisco e, por extensão, compreender ou conhecer – não contém em si “a essência do conduzir” e, no entanto, a designação de conduzir –, de se postular uma influência, uma deliberação, um “movimento-‘guia’” – vêm impor o seu uso (IF § 178). Trata-se, enfim, com Wittgenstein, de fazer o movimento oposto ao de Sócrates e Platão, trazendo o significado dos termos de supostas Ideias, convertidas em essências, ocultas, para que venham coincidir com o que é menos oculto que um exemplo, com o não oculto e também isento do lastro mental tão caro à filosofia moderna. Trata-se enfim, de dissolver as miragens linguisticamente criadas e fazer o significado coincidir com o seu uso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse “momento Wittgenstein” que assim procuramos evidenciar, como autenticação de uma migração de paradigmas, como uma “consciência da passagem” da filosofia moderna para a contemporânea, revela que a filosofia – filosofias antiga e moderna, em traços muito amplos – tendeu sempre a buscar essências, a pautar-se pela impressão de que há um interior escondido de todos, a buscar ou postular itens intermediários, explicatórios. Se a filosofia moderna coerentizara a antiga com sua mudança de matriz ontológica para epistemológica, da antiga trouxera a busca de se ancorar em essências, a tendência a procurar ou postular os tais itens intermediários e explicatórios.

Tudo se passa como se o intelecto, então, em vez de desvelar, acrescentasse entidades, para com elas fazer frente à sua própria ignorância. Ora, se ler não é meramente pronunciar os fonemas que se sucedem, ao se ver as palavras apropriadas, o “não é meramente” converte-se num incômodo não saber e numa busca por uma experiência conectora especial ou que distinguiria, por exemplo, a leitura do fingir ler. Daí a própria noção da normatividade, proposta por Wittgenstein, para dar conta da questão do significado, ter sua compreensão ameaçada por uma irrefletida interposição de entidades: pelo viés mentalista, mecanicista ou por um entremeio de ambos, como se viu, para essa visão seguir

uma regra tenderá a ser, equivocadamente, interpor entre ela e quem a segue a experiência do ser por ela guiado, um ato de “deduzir”, como se este não fosse quase ler, um ser influenciado, um motivo para fazê-lo, um porquê.

Como intentamos fazer ver, o que entendemos ser chancelas, ritos de passagem da filosofia moderna à contemporânea, tanto em sua feição continental quanto analítica – um certo Nietzsche, um certo Wittgenstein –, teria algo de revelador acerca do movimento próprio da filosofia e do próprio entendimento humano. Ante o que é processo, ante o que é simplesmente um fazer-se, um dar-se, um seguir uma regra pela lembrança de um evento passado, com vistas ao domínio de um evento futuro, converte-se na busca por um cerne oculto, por uma razão oculta, contanto que fixa, contanto que provida de significado – significado esse dado pelo ser humano que ali pretendeu ocultá-lo e encontrá-lo como sentido. A cada incompreensão, um elo intermediário, a cada não saber, uma invenção, ou um irrefletido imiscuir de algo, a cada imediaticidade, a mediação do mediato, a cada processo, a fixidez que explica o processo, a cada ausência de sentido, a postulação do oculto – ou a cada fazer-se, um ente que faz. Não por acaso, a filosofia buscou a *arché*, o reino das ideias platônicas, as formas aristotélicas. Não por acaso, a partir de Porfírio, se travou a querela dos universais. E não por acaso, a pretensa emancipação da filosofia moderna se deu à custa da *ideia*, que, para Descartes ou Locke, traz consigo um lastro mental no qual essa mesma filosofia se embrenhou, crendo-se de posse de uma interioridade redentora.

Desse modo, o mito, a fabulação da interioridade moderna seria a face epistemológica do essencialismo antigo e medieval. Por certo que Nietzsche e Wittgenstein trilham caminhos bastante divergentes, diante do que, afinal de contas, podemos interpretar como o quadro acima. Da parte de Nietzsche, o fôlego, abrangência de visão, o tecer relações e correlações. Da parte de Wittgenstein, a precisão e a clareza da proposição, o abster-se. Num caso se tem a linguagem a voltar-se sobre si mesma em busca do estilo pelo qual o indivíduo singular expressará suas tensões e intenções, que outrora o fizeram postular o céu, o etéreo, o transcendente. No outro caso, a linguagem a vergar sobre si em busca de a si mesma ver com clareza, de distinguir gramaticalmente suas categorias, desfazer falsas construções e falsos problemas, e, no mais, silenciar.

Mas num caso como no outro, têm-se as proverbiais filosofias antiga/medieval, moderna, contemporânea, a passar das coisas do mundo ao sujeito e deste para os modos de expressar-se, ou então das essências para a interioridade moderna e desta para o ato de expressar – ou de simplesmente designar. Pela via

do expressar ou do revelar, pelo gesto expressivo como pelo uso, à linguagem, em filosofia, tem mesmo cabido a última palavra.

KRIEGER, S. Language and denouncement of interiority in Nietzsche and in the *Philosophical Investigations* of Wittgenstein. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 193-214, Jan./Mar., 2022.

**Abstract:** The purpose of this article is bringing to light the convergence between two diverging modes of overcoming the very paradigm of modern philosophy, namely, the interiority of the subject as an epistemological milestone, and thus emphasizing the rite of passage from a modern philosophizing to a contemporary one. This process will be addressed according to the strand known as “continental philosophy”, with Nietzsche, equated with a hermeneutics, and to the “analytical philosophy” or Anglo-Saxon philosophy, with Wittgenstein (here the Wittgenstein of §§ 143 - 78 of *Philosophical Investigations*), equated with a philosophy of language. In both cases we will put into question the conditions underlying the thinking consciousness, transparent to himself and with access to his own grounds and contents (Nietzsche), and an interiority approached most of times by a mentalistic bias, that relates meaning to entities or mental processes (Wittgenstein). In this way, subject and act of thinking, instead of being taken as a core, are unveiled as functions of their very conditions – condition of survey, for Nietzsche, conditions of practical experience, for Wittgenstein.

**Keywords:** Sign. Will to power. Interpretation. Use. Rules.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, V. 1, Part II). 2. ed. Oxford: Blackwell, 2005.
- BARROS, R. Filosofia como atividade não doutrinal em Nietzsche e Wittgenstein. *Discurso*, 46 n. 1, p. 205 - 229, 2016.
- CARVALHO, M. Mentira, ilusão, falsidade. Sobre Nietzsche e Wittgenstein. *Cadernos Nietzsche*, v. 33, p. 199 - 214, 2003.
- CIMINO, A.; HEIDEN, G. V. *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*. London: Bloomsbury Academics, 2016.
- DENAT, C.; WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013.
- HACKER, P. *Wittgenstein – Sobre a natureza humana*. Trad. João Vergílio Gallerani Cutter. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

KRIEGER, S.

JOHNSTON, P. *Rethinking the Inner*. London: Routledge, 1993.

MILLS, P. Nietzsche et Wittgenstein, la philosophie comme thérapie. Disponível em: [https://www.academia.edu/29992757/Nietzsche\\_et\\_Wittgenstein\\_la\\_philosophie\\_comme\\_th%C3%A9rapie](https://www.academia.edu/29992757/Nietzsche_et_Wittgenstein_la_philosophie_comme_th%C3%A9rapie). Acesso em: 6 jan. 2021.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke* – Kritische Studienausgabe (KSA). Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988 (15 v.).

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1978 (Col. “Os Pensadores”).

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

PEARS, D. *Ludwig Wittgenstein*. Cambridge, MS: Harvard University Press, 1986.

PETERS, M.; MARSHALL, J. *Wittgenstein: Philosophy, Postmodernism, Pedagogy*. Westport, CT: Bervin & Garvey, 1999.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PRADO, JÚNIOR, B. *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

STELLINO, P. *Philosophical Perspectives on Suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche and Wittgenstein*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

STERN, D. *As Investigações filosóficas de Wittgenstein – Uma introdução*. Trad. Marcelo Carvalho e Fernando L. Aquino. São Paulo: Annablume, 2012.

TURANLI, A. Nietzsche and the Later Wittgenstein: An Offense to the Quest for Another World. *The Journal of Nietzsches Studies*, n. 26, p. 44 - 63, out. 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. “Os Pensadores”).

---

Recebido: 07/01/2021

Accito: 03/3/2021

## COMENTÁRIO A “LINGUAGEM E DENÚNCIA DA INTERIORIDADE EM NIETZSCHE E NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN*”

Rogério Saucedo Corrêa<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: KRIEGER, S. Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 193-214, 2022.

Em “Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein”, Krieger (2022) pretende aproximar Wittgenstein e Nietzsche. À primeira vista, uma proposta desse tipo soa estranha, pois esses dois filósofos não parecem possuir nada em comum, do ponto de vista filosófico. Como o próprio título mostra, porém, há um elemento em comum entre eles. Na verdade, há dois aspectos em comum, que são a linguagem e a denúncia da interioridade. Isso o leitor infere, a partir do título do artigo. Nesse sentido, é uma virtude do mesmo, pois um título que torna claro o que o autor apresentará é muito importante.

O artigo contém sete seções, além da introdução e das considerações finais. Na primeira seção, intitulada “Signos e volatilidade em Nietzsche”, o objetivo é destacar as noções de interpretação e a volatilidade dos signos, pois elas articulam outras noções básicas do pensamento de Nietzsche, caras para as pretensões do artigo, e permitem que o leitor vislumbre certa familiaridade

<sup>1</sup> Docente na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3451-6446>. E-mail: rogerio.saucedo@ufpe.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p215>



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

entre a perspectiva nietzschiana e a wittgensteiniana, uma vez que ambos rompem com a ideia de que a linguagem funcione como um rótulo que atribuímos aos objetos e que o significado é relativo ao mundo mental do sujeito.

Na seção “Signos e volatilidade em Nietzsche”, Krieger (2022) mostra que um pressuposto básico da filosofia de Nietzsche é que pensamento e palavra são signos e que eles não representam a realidade, porque ela é o pulsional e este é o movimento. Assim, se o pulsional é movimento, então ele não pode ser representado por signos, já que os signos são estáticos. Consequentemente, não há uma imagem mental que esteja nas sombras de um signo, pois o pensamento é signo de alguma outra coisa, que é inapreensível, dado que só se constitui como tal quando é buscada. Portanto, o uso dos signos é volátil, no sentido em que não há congruência entre nome e objeto. Se é assim, é necessário que exista, ou melhor, que tenha existido algo que substituiu a congruência entre nome e objeto, em algum momento, visto que esse substituto garantiu a sobrevivência da espécie humana. Tal substituto é a interpretação, a qual, no nível ontológico, é determinada pelas necessidades humanas, e, no epistemológico, impõe formas que estão a sua disposição, de acordo com as suas necessidades. Por conseguinte, a interpretação aproxima signo e objeto e o faz por causa da vontade de potência.

Em função desse último ponto, a seção “Vontade de potência e a comunicação como artimanha” analisa a relação entre vontade e comunicação. O sentido das palavras é uma função do uso, o qual está submetido à vontade de potência. Enquanto tal, a função do sentido é comunicar e não referir, ou seja, é tentar se apoderar do devir, por meio do uso dos signos que imobilizam o movimento. A comunicação tenta encapsular o movimento, por causa da consciência em função da qual o homem expressa, de modo coletivo e compreensível, suas necessidades.

A seção “A linguagem cobra seu preço” mostra que o surgimento da consciência proporcionou ganhos, mas também apresentou uma fatura a ser paga. Trata-se da perda da singularidade, porque o acesso ao singular e ao geral se tornou filtro da percepção do mundo e do particular. Do meu ponto de vista, essa tese não é clara e mereceria ser mais bem explicada. De qualquer forma, como consequência da perda da singularidade, o homem social mudou o uso dos signos. Os signos com os quais ele manipulava os objetos passaram a ser usados para descrever a interioridade dos homens. Com isso, o homem

esqueceu que não é um mero espectador externo à construção linguística, contudo, é parte da mesma.

Com o problema acima em mente, a seção “Miragens, mitos linguísticos e a boa filologia” evidencia a importância da boa filologia, para Nietzsche. Do ponto de vista deste, tudo é texto. Como tudo é texto, a condição para se ler o texto é possuir uma boa filologia. Aqui, porém, o leitor só consegue entender o que é boa filologia por contraste com a má filologia. Nesse sentido, a boa filologia é ler o texto de sorte a não considerar a si mesmo como espectador externo do texto e ter consciência de que, ao lê-lo, se está interpretando.

A seção “Do *tauma* à questão do significado: Wittgenstein” descreve as mudanças que ocorreram da filosofia antiga até a contemporânea. A primeira mudança foi a passagem da ênfase nas investigações ontológicas da filosofia clássica para as investigações do conhecimento da filosofia moderna. A segunda mudança foi a troca do foco das investigações do conhecimento para a linguagem. Nietzsche e Wittgenstein enquadram-se aqui, pois o primeiro se dedicou à atribuição de sentido e valor, enquanto o segundo, ao significado. Nesse ponto, há mais um elemento em comum entre os dois filósofos. A atribuição de sentido e valor e a análise do significado separam-se do sujeito. Isso significa que a questão do significado, em última instância, é libertada do lastro mental.

Como o significado não diz respeito ao mundo mental do sujeito, a seção “Tornando leve o significado” esclarece que, para Wittgenstein, ele concerne a regras. Nessa perspectiva, entender ou compreender nada mais é do que agir com base em hábitos segundo regras. Por fim, a seção “Um problema de diferenciação categorial” aprofunda a discussão da seção anterior e frisa que, uma vez que a tradição filosófica correlacionou imagem mental e objeto, ela confundiu ações com estados mentais. Dito de outra forma, confundiu ações fundadas em hábitos como compreender e entender com experiências brutas.

Como afirmei no começo, o artigo de Krieger aproxima dois filósofos que aparentemente não possuem nada em comum. Em certa medida, essa aproximação é alcançada pelo autor, porque ele demonstra, por exemplo, que Nietzsche e Wittgenstein abordam a questão do significado desatrelado do lastro mental do sujeito. No entanto, Krieger não explica se, para Nietzsche, o sentido também diz respeito a regras, se o compreender está ancorado no hábito ou se ações diferem categorialmente de experiências brutas. Creio,

portanto, que o leitor interessado pode partir desse texto para avaliar questões como as que menciono.

Por fim, penso que esse aspecto do artigo está relacionado a outro mais importante. Na verdade, a aproximação proposta pelo autor não é propriamente um objetivo, mas uma pretensão do mesmo. Como se trata de uma pretensão, é difícil avaliar o seu alcance. Não fosse uma pretensão, mas uma conclusão a ser defendida, o leitor poderia concordar ou não. Em outras palavras, se o artigo contivesse um argumento, o leitor poderia concordar ou não com ele. Não é o caso que o leitor possa concordar ou não. Logo, não é o caso que o artigo contenha um argumento. O que resta ao leitor é propor uma pincelada aqui ou acolá, uma luz aqui ou acolá, intensificar ou não uma cor aqui ou acolá. Tudo se passa como se Krieger e o seu leitor estivessem pintando uma tela.

#### REFERÊNCIA

KRIEGER, S. Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 193-214, 2022.

---

Recebido: 22/11/2021

Accito: 26/11/2021

## COMENTÁRIO A “LINGUAGEM E DENÚNCIA DA INTERIORIDADE EM NIETZSCHE E NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN*”

Sebastião Alonso Júnior<sup>1</sup>

Referência do artigo comentado: KRIEGER, S. Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 1, p. 193-214, 2022.

O artigo de Krieger (2022) tem o mérito de estabelecer uma convergência entre o pensamento de dois filósofos caracteristicamente distintos. De fato, as filosofias de Friedrich Nietzsche e Ludwig Wittgenstein apresentam pontos de contato. Essa possibilidade de aproximação é explorada pelo autor via uma discussão clássica na epistemologia moderna, a saber, a interioridade do sujeito. Nietzsche posiciona o problema no advento da modernidade e trata-o como produto de uma interioridade caótica de conteúdo, traço marcante do homem moderno. Por certo, o pensamento de Nietzsche sintetiza a crise moderna dos grandes valores, como uma época de tensão e destruição. Entretanto, é na fecundidade da filosofia madura do austríaco Wittgenstein que importa ressaltar alguns aspectos relativos à questão da “interioridade”.

No artigo “Linguagem e denúncia de interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein”, o autor nos oferece um fio condutor que percorre os parágrafos 143 a 184 das *Investigações Filosóficas*

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7411-1358>. E-mail: [junioralonso17@gmail.com](mailto:junioralonso17@gmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p219>



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

de Wittgenstein, qual seja, a discussão sobre “compreensão e habilidade”. Segundo Krieger (2022, p. 14), Wittgenstein sustenta que a “compreensão” não pode ser resumida a um estado ou processo de ordem mental e, portanto, privado. “Compreender” remete mais a um tipo de habilidade em realizar ações futuras.

No mencionado bloco de parágrafos, é estabelecida uma discussão dialógica que revela um cuidadoso esforço em afastar a ideia de “compreensão” das ocorrências ou processos de natureza mental. Tal empenho decorre do descontentamento do filósofo austríaco frente a uma argumentação que resume o “compreender” a uma ocorrência interna e, por conseguinte, como um fenômeno de natureza mentalista. Nesse caso, vale a pena notar a importância estratégica do parágrafo 151, no contexto em discussão. No parágrafo indicado, é focalizado um modelo descritivo que correlaciona a autoatribuição exclamativa “agora compreendi!” a “algo que surge em um instante”, como uma “sensação” ou uma “leve e rápida aspiração”. Observe-se o trecho a seguir:

Agora, existe também este emprego da palavra “saber”: nós dizemos “Agora eu já sei!” – e, do mesmo modo, “Agora eu já consigo!” e “Agora eu já compreendo!”. Imaginemos este exemplo: A anota séries de números; B o observa e tenta encontrar uma lei na sequência de números. Ele consegue, e então exclama: “Agora eu posso prosseguir!” — Essa capacidade, essa compreensão, é, portanto, algo que ocorre em um instante. [...] Talvez ele tivesse uma sensação que se pode chamar de “isto é fácil!”. (Uma sensação como essa seria, por exemplo, uma ligeira e rápida retração da respiração, semelhante a quando se toma um leve susto.) (WITTGENSTEIN, 1997, parágrafo 151).

A passagem indica a posição que Wittgenstein rejeita, repetidamente, em face do modelo explicativo mentalista de ocorrência de “compreensão”. Essa é uma visão herdada do modelo dualista clássico e precisa ser afastada. Da mesma maneira, há outros trechos (parágrafos 152, 153, 154), nos quais o filósofo austríaco reforça o quão enganadora é a versão mentalista de “compreensão”. Há uma forte inclinação no imaginário popular em supor que uma autoatribuição com função exclamativa (“agora compreendi!”; “agora eu já sei!”) é instantânea a uma “vivência” mental que corresponda à compreensão. Nesse sentido, é preciso ter em mente que a “experiência característica”, a qual, supostamente, acompanha o proferimento exclamativo, não é essencial nos esforços de caracterização.

Na ótica wittgensteiniana, o ponto de vista descrito acima está eivado de senso comum, o que acaba por afastar a possibilidade de um entendimento filosófico. Isso se deve à predisposição intuitiva em determinar uma relação entre a declaração de compreensão e uma ocorrência interna. É como se houvesse uma experiência mental característica, que, concomitante ao enunciado “agora eu já sei fazer!”, fosse capaz de representar a fonte do entendimento que o declarante afirma possuir. Para o filósofo vienense, mesmo que haja uma ocorrência privada que acompanha os casos nos quais o declarante autoatribui entendimento, isso não consiste na compreensão. Do mesmo modo, tal vivência não garante que o autoatribuidor tenha, efetivamente, compreendido a série numérica.

Da mesma forma, o filósofo vai rechaçar uma variação do mesmo argumento, ou seja, a caracterização da “compreensão” agora como um processo mental. Ocorre que Wittgenstein oferece argumentos bem próximos daqueles já mencionados na fracassada tentativa de redução da ideia de “compreensão” a uma ocorrência instantânea, por outras palavras, nenhuma experiência mental característica é logicamente necessária, ou essencialmente condicionada à compreensão. No caso de uma ocorrência processual em desdobramento na mente do indivíduo, os mesmos problemas de ordem lógica se impõem: como identificar o processo? Como comparar o “meu” processo mental de compreensão com aqueles que se dão em outras (e insondáveis) mentes?

Há, nos parágrafos 152 e 153, uma boa mostra da inquietação que esse traçado argumentativo causa, ocasião na qual o filósofo alerta: mesmo que algo (instantâneo ou processual) supostamente aconteça na mente de um falante, que, repentinamente, entende uma série numérica, não faz sentido comparar se o que acontece na mente de um é o mesmo que ocorre na mente de todos os outros. Segundo Wittgenstein, “[...] mesmo supondo que tenha encontrado algo que acontecesse em todos aqueles casos de compreensão – por que isto seria a compreensão?” (parágrafo 153). É um erro supor que a “compreensão” possa, simplesmente, ser resumida a tal ocorrência. Da mesma maneira, é enganoso supor que haja um “processo mental” (*seelische Vorgänge*), ou um “processo oculto” (*Vorgang versteckt*)<sup>2</sup>, por trás da evidência externa comportamental da compreensão.

---

<sup>2</sup> Nos parágrafos 152 e 153, o filósofo alude, ainda, a “fenômenos/acompanhamentos ocultos” (*Begleiterscheinungen versteckt*) ou “processos concomitantes” (*Begleitvorgänge*), “manifestações” (*Äusserung*).

Por certo, não poderia ser exaustivo, quanto à perspectiva do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, com o espaço de que disponho neste comentário. A intenção é, de fato, destacar que o posicionamento mentalista rechaçado pelo austríaco é produto de uma confusão cujas raízes estão fundamentalmente conectadas à tradição filosófica. Além disso, o senso comum fortalece demasiadamente essa visão, em virtude da disposição natural em procurar atribuir uma relação de correspondência entre dimensões distintas (física e mental). É como se o mesmo tratamento semântico dispensado à realidade objetiva pudesse ser estendido à pura subjetividade. Em resumo, os tratamentos instantaneísta e processual-mental rejeitados por Wittgenstein são equívocos que procuram resumir a ideia de “compreensão” a vivências de natureza mental.

## REFERÊNCIAS

- ALONSO JÚNIOR, S. Contribuições da ideia de “autoridade epistêmica” na viabilidade de uma linguagem privada na filosofia de Wittgenstein. **Peri**. Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 1 - 17, 2019.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: understanding and meaning** (part II - Exegesis). V. 2. Oxford: Blackwell, 2005.
- BUDD, M. **Wittgenstein's Philosophy of Psychology**. 2. ed. Padstow: Routledge, 1993.
- HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: mind and will**. Oxford: Blackwell, 2000.
- KRIEGER, S. Linguagem e denúncia da interioridade em Nietzsche e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. **Trans/form/ação: revista de Filosofia da Unesp**, v. 45, n. 1, p. 193-214 2022.
- WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology I**. Oxford: Basil Blackwell, 1980a.
- WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology II**. Oxford: Basil Blackwell, 1980b.
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations**. Translated by G. E. M. Anscombe. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1997.

---

Recebido: 20/9/2021

Aceito: 05/10/2021

## POSTCOLONIAL MOVEMENT AND PHILOSOPHIES OF DIFERENCE: A MINIMAL MAP

*Thiago Mota*<sup>1</sup>

**Abstract:** This paper discusses the relation between the philosophies of difference and the so-called postcolonial movement of thought. Our main sources are, on the side of the postcolonial studies, Frantz Fanon, Edward Said, and Homi Bhabha and, on the side of the philosophies of difference, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze, and Félix Guattari. We show that the authors belonging to the postcolonial movement are, to large extent, heirs of a way of thought already practiced by the philosophers of difference. However, the postcolonial authors also reinforce the conceptual apparatus of the philosophies of difference with original contributions and, above all, an attentive consideration of the problem of colonial difference, which remains a big gap for critical thought. Regarding that, with no intention of approaching in depth the singularity and complexity of the ideas of each of the mentioned authors, we draw a minimal map of the points where the philosophies of difference and the postcolonial thought intercept each other. This map also shows points where the postcolonial movement complements the perspective of the philosophies of difference, precisely addressing one of its blind spots: the colonial question.

**Keywords:** Archeo-genealogy. Colonization. Inbetween. Postmodernity.

### INTRODUCTION

The aim of this paper is to explore possible relations or intersections between the postcolonial movement and the philosophies of difference. To begin with, it is clear that this is a two-way relation. On the one hand, the problems posed by the postcolonial studies are largely fed by a way of thought that was put into circulation by the so-called “philosophers of difference”.

---

<sup>1</sup> Docente na Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2285-5013>. E-mail: [thiago.mota@uece.br](mailto:thiago.mota@uece.br).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p223>



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

On the other hand, the postcolonial movement reinforce, with original contributions, much of the analyses developed by the same philosophers of difference. That is why the conceptual apparatus and stile of problematizing made available for the humanities by the philosophers of difference is often present in the debates about colonization. What is not so frequent is the acknowledgment of the impact that this postcolonial debate has or should have on the philosophies of difference nowadays.

A number of questions is obviously implied in the discussions of the postcolonial movement. For example, what is the role of colonization in the formation and transformations of modernity? What are the differences of the colonized way of life and thought? How do they differ? What is the colonial difference? What is its becoming? The lack of answers to these questions, not only among the philosophers of difference, but overall, shows very emphatically a gap in the analyses of modernity that are conducted today. In view of this, this article tries to fill the gap in the consideration of colonial difference, examining some points of intersection where the postcolonial reflections converge with the philosophies of difference as well as some points where they tear apart from it and go further.

In order to think the overlapping of these two epistemologically compatible though diverse perspectives of analysis, this paper deals with two classics of postcolonial studies: first, *Orientalism: Western conceptions of the Orient* (1978), by Edward Saïd, and second, Homi Bhabha's *The location of culture* (1994). In the midst of it, ideas of these postcolonial classics are connected with ideas of some philosophies of difference, namely Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze and Félix Guattari.

Bearing in mind that it would be impossible to deeply analyze the specificities and the complexity of the thoughts of all these authors in a paper, we chose to try to elaborate a panoramic approach, drawing a minimal map of the possible articulations between these two different theoretical frames, which intersect each other in many aspects, although they also remain different.

However, before approaching the mentioned authors, we need to make a slight, but important detour by the Martinican psychiatrist and phenomenologist Frantz Fanon, author of, for example, *Black skin, white masks* (1952) and considered, for many reasons, one of the "founding fathers" of the postcolonial movement.

## 1 FANON AND THE BASIS OF THE POSTCOLONIAL MOVEMENT

In general, the postcolonial movement develop a global critique of modernity, which finds one of their main impulses in the “black diaspora”, that is, the involuntary migration of black people around the world, since the beginning of modernity at least. Frantz Fanon’s work clearly exemplifies it. Natural from the French colony of Martinique, in the 1940’s, he studies medicine, psychiatry and philosophy in France, when he established an important connection with phenomenology. In the 1950’s, he takes part actively, as a physician, in the Algerian War of Independence and witness the atrocities perpetrated by the French colonial power. Radical political black intellectual, among other things, Fanon was interested in the psychopathological consequences of colonization and decolonization on the colonized as well as on colonizer. In his late works, always turning around the problem of colonization, he establishes a constant dialogue with the Marxist tradition.

The major contribution of Fanon (1959), which can be considered as a fundamental ground for the post-colonial studies, is perhaps the critique he addresses to the phenomenological tradition and in particular against Martin Heidegger’s existential analytics. Even assimilated, regarded as white among whites or simply as equal, as a man, as a participant of a shared human nature, in short, as a skilled user of the universal discourse of modernity, he is still recognized as black, for example, by a child in the street. Thus, Fanon realizes that he speaks as a black, he has always spoken as a black and that it *has to be done*. In a sense, he discovers that he cannot be the *Dasein*, since this one is not black. Fanon’s perception of the “fact of blackness”, that is, the “lived experience of the black” (*l’expérience vécue du noir*) is phenomenologically and existentially fundamental for the definition and the construction of a non-universal place of speech where the black can talk. Therefore, referring to blackness, Fanon is showing the tension between the black-being as a result of the actual process of subjectivation and to the becoming-black as a possible differential process of singularization.

Already in Fanon, the postcolonial critique of modernity is based on a thesis that will latter become famous, mainly due to the influence of post-structuralism that all enunciation comes from somewhere. We should note that this is also a perspectivist these, in Nietzsche’s (1980, XII, 7[60]) sense. Claiming that all enunciation comes from a place of speech equals claiming that all enunciation comes from a perspective. Now, it is precisely this “provenance

of enunciation” what must be erased or omitted, in favor of the articulation of a universal, necessary, a-perspective discourse that modern philosophy and science intend to enforce. The price of universal discourse, the ontology of the modern subject, the anthropology of the being-man, the condition that must be satisfied in order for us to be able to speak of all or on behalf of all the black it is just to forget the black (and the universal subject and object finally meet each other). The black must be forgotten so that there is a universal field of enunciation, which does not break down itself into places and which cannot be occupied by the black in its difference. Moreover, by erasing the singular place from which, for example, the black speaks, the discourse intends to assume the universal point of view and erases its own records.

In this sense, postcolonialism incorporates the thesis of postmodernity, that is, the idea that we live in a condition of decentralization of discourses and subjects, at least since the narrative crisis (*Grundlagenkrise*), announced by Jean-François Lyotard (1986). In general, there is a big misunderstanding about the prefix “post” and this is the starting point for many of the critiques addressing the notion of a postmodern condition. In terms such as postmodernity or postcolonial movement, “post” does not mean “after”. It is not about saying that we are after modernity. Therefore postmodernity is not an age that succeeds modernity; it is not the “Postmodern Age” that comes after the “Modern Age”.

Postmodernity is a moment within modernity when people notice that modernity is at its end, when its end is already visible, although what comes after this end is not yet arrived, nothing has replaced it yet. Postmodernity is this interstice between modernity and what comes after modernity; postmodernity is what is in-between. Occurs that seeing the end of modernity, we can also start thinking on what comes after it. In this sense, postmodernity has also a relation with future and does not refer exclusively to our present lives.

On its turn, the postcolonial movement of thought does not locate itself after modern colonization. Nevertheless, for these authors, everything that cloud legitimate the continuity of colonization has come to an end. The modern world is still colonized, but as well as we can already see the end of this world, we can also see the end of colonization and we can try to think beyond it. This is why postcolonial thinkers does not to state that we live in a period after colonization or after modernity. Neither they search to advance the ideological-political program of a postcolonialism that would decolonize

modernity, nor defend a postmodernism that could finally modernize modernity itself. For these authors, what is at stake is the problematization of the place itself where emerge the universal discourses and especially the colonial one. In turn, “colonialism” should not be taken in the narrow sense of metropolis/colony, colonizer/colonized, oppressor/oppressed relations, but more broadly, including the full range of border oppressions of gender, race, class, and other intersectional oppressions (DAVIS, 1981), which have been intensified in the present context of crisis of modern universalism. We should not forget that the names of these oppressions also designate the struggles, which unfold on the borders between the times, on the borders of the present.

From the political point of view, the result of the crisis of universal discourses is the multiplication and dispersion of the “pragmatic valences” that, according to Lyotard, come to take the place of the foundation. Among other things, the postmodern condition is a “postcolonial condition” or, as Bhabha says, a “postcoloniality”, that is, the condition of those who live, not after, but at the very end of the colonial narrative, in the crisis of its foundation. At the same time, the postcolonial subject is witnessing the emergence of other multiple valences, other valuations arising from the strategic conditions of the struggles that take place in these spatial, temporal and human frontier regions.

## 2 SAID AND THE ARCHAEO-GENEALOGY OF AN INVENTION

Undoubtedly, one of the greatest merits of Palestinian literary critic and political activist Edward Said is that he has shown, in a striking and incontestable way, that the “East”, as it appears to Western consciousness, is merely an invention. An invention, which is by no means gratuitous. On the contrary, it was a key element, for example, in the strategy of power composed by the 19th-century Anglo-French neocolonialism as well as by the 20th-century North American imperialism. In general, we can say that the neocolonial strategy was built to reach a number of political targets, which were situated on the part of the globe that the West had unilaterally defines as the “East”. This is exactly what Said names *Orientalism*.

The invention of the East by the West is not only a political problem, but also an epistemological and ontological problem. Regarding the ontology assumed by Orientalism, Said (2003, p. xi) notes: “neither the term ‘East’ nor the concept of ‘West’ has ontological stability; both are constituted by human effort – part affirmation, part identification of the Other”. In other words, the

ontology presupposed by Orientalism works with categories such as “West”, “East”, “Europe”, “America”, “Islam”, etc., which do not designate anything in reality, although they fulfill a considerable political function. Such terms serve a process of strategic reduction of the colonized object, the colonial objectification. They function as “unifying rubrics”, forming “collective identities”, categories referring to “[...] multitudes of individuals who are really very different from each other.” (SAID, 2003, p. xxii). In this process of reduction and unification, the “Orientalist ontology” becomes genocidal, or even necropolitical, as Said’s work seeks to denounce.

Thus, from the analytical point of view, what is at stake is not the reference to the world that would correspond to the category “Orient”, but Orientalism, as discursive strategy, as discourse-institution, as a “regime of truth” that produces the concept of East. In this case, the use of Foucaultian terminology is not accidental. Said’s work can be largely understood as a critique of what Foucault (1966, p. IX) called “our millennial practice of the Same and the Other”, meaning that West is the “Same” and East is “the Other”. The archeo-genealogical demarche developed by Foucault was conceived to show the other in the Same, that is, the difference in the Westerns themselves. The question would be: is it possible to use the archeo-genealogical apparatus to think also the other in the Other, that is, the difference in the so-called Orientals?

Said’s works allow us to answer this question affirmatively. The author himself understands it, at least in part, as an application of Foucault’s archaeo-genealogy in the study of problems such as colonization and decolonization, relations West and East, Islam, migration, refugees, terrorism, colonial and postcolonial differences etc. Here is something that Said (2003, p. iii) says about it in the first pages of the introduction to *Orientalism*:

Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient-dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short. Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. I have found it useful here to employ Michel Foucault’s notion of a discourse, as described by him in *The Archaeology of Knowledge* and in *Discipline and Punish*, to identify Orientalism.

In this context, the allusion to Foucault's concept of discourse, which is not simple at all, is fundamental. On the contrary, in the writings of the French thinker the notion of discourse undergoes several modifications, each time the axis of inquiry moves from the formations of knowledge (which are the object of archeology) to the power relations (which are the object of genealogy) and from this to the relation with oneself (which is the object of ethics). Two aspects, however, remain constant although the modifications of Foucault's concept of discourse. First, its pragmatic character: the notion of discourse is articulated in a way that avoids, from the outset, the theory/practice dichotomy. From the point of view of archeology – but it is not different in genealogy or in ethics – discourse is a practice, a use, which may be theoretical or not, but, more importantly, theory is always a discursive practice. Not much different than it is for the second Wittgenstein or Richard Rorty, for Foucault, statements are actions or acts, speech acts (*Sprechakte, actes de parole*). This does not imply that there is nothing but speech. On the contrary, genealogical analysis does not cease to show how discursive elements combine with non-discursive elements in order to compose the strategic configurations we call institutions and to perform both disciplinary, biopolitical, and ethical-aesthetic subjectivation processes. Foucault's aim is not, once again, to understand the relation between the discursive (the words) and the non-discursive (the things), language and world, but, in a manner which is increasingly clear from *The order of discourse* on, the way these elements interact to produce the truth effects that govern the subjects.

Secondly, in Foucault, the concept of discourse is tailored to explicitly avoid the use of the notion of ideology, that is, a false representation of reality. The notion of ideology is not equivalent to the Foucaultian notion of discourse (nor *episteme* nor *dispositif*) that Said appropriates, because ideology belongs to a binary register. "Ideology" stands for "science" just as "falsity" stands for "truth". Ideology supposes a true, correct, scientific representation of reality, which classical Marxism calls "scientific socialism" and Louis Althusser practices under the form of the structuralist critique of the ideological state apparatuses. From the archaeo-genealogical point of view, science is, by the same title as ideology, a kind of discourse. For discursive analysis, it does not matter to distinguish ideology from science, as it is not to distinguish falsity from truth. This is simply not the question of an archaeo-genealogy, for which what is at stake is to describe, by means of a discourse, the way in which various discourses operate in and with reality, producing the effects of power.

The critique of the analysis centered on the notion of ideology implies not only abandoning the true/false epistemological dichotomy, “de-ideologizing” the analysis, but the good/bad moral dichotomy, “demoralizing” the analysis. Therefore, it is about assuming an perspective, which is, at the same time, extra-moral and extra-ideological. Indeed, one of the greatest dangers to the analysis is to believe that all subjection is by nature evil and that all singularization is by nature good. This means that the judgment cannot be based on an ideological *a priori*, but have to derive from a contextual perception of reality, that is, a perspective, which results from the researcher’s concrete analysis and engagement in a given correlation of forces.

Epistemologically, it is not a question for either Foucault nor Said to operate in a binary way. Of course, it is important to discern the true and the false, this is, the truth is an issue. But the point is that the truth is simply not the issue that matters. It is a problem, but it is not the problem that archaeo-genealogy deals with. For archaeo-genealogy, what is at stake is to analyze how these truths work as truths for the subjects who are convinced of them, and what are the effects such truths have on their behaviors. In a word, discourse is not ideology because archaeo-genealogy is perspectivist.

As far as Said is concerned, it must be said that orientalism is not an ideology, but a discourse. It is in this sense that the East is an invention. Orientalism is a discursive strategy of domination of some other that is objectified (or subjectivated) as the East. This also explains the meaning in which Said employs the term West. This is the form of subjectivation of a Western “us” (subject of power), which opposes and overlaps a “them”, the Orientals (subjected to power). In this respect, the Iraq war, begun in 2003 by the George W. Bush administration, is a prime example of how, for Said, the discursive connects with the non-discursive, within a strategy of power and subjectivation. He writes that

[...] were Iraq to have been the world’s largest exporter of bananas or oranges, surely there would have been no war, no hysteria over mysteriously vanished weapons of mass destruction, no transporting of an enormous army, navy and air force 7000 miles away to destroy a country scarcely known even to the educated American, all in the name of “freedom”. Without a well-organized sense that these people over there were not like “us” and didn’t appreciate “our” values – the very core of traditional Orientalist dogma as I describe its creation and circulation in this book – there would have been no war. (SAID, 2003, p. xv).

The Washington DC-based power would not have invented, in the name of freedom, “democratic wars”, with their “human rights loaded missiles”, if the polarity between “us who live here” (*chez nous*) and “those people who live there” (*chez eux*) had not been discursively organized long ago and in the smallest details.

Other authors who are part of the postcolonial movement read the problematization of the West/East dichotomy introduced by Said even more broadly. This is the case of the Jamaican sociologist and anthropologist Stuart Hall (1996), who, from a methodological point of view, opts for the use of the archaeo-genealogical analytic operator of discourse, instead of the notion of ideology. In doing so, he recodes the West/East opposition in terms of the West/Rest opposition, where “Rest” stands for the entire world except the West, all the rest of the world. Thus, the civilized, developed, and modern West is opposed to the wild, underdeveloped, or in the process of modernization “rest”. In Hall’s perspective, this broader dichotomy is what enables the “quest of the rest” to be perceived as the same for all humanity.

It should be noted that the West presupposes a modernity that is already in action, already exists. The East (“the rest”) tries to think, on the contrary, a modernity that is not yet present, but only possible, and may or may not come to existence (“the country of the future”). For the rest of the world, modernity is viewed, from the perspective of modernization, as a destiny, an ideal, a goal to be achieved. The question here is how to reach the level already reached by developed countries? How to modernize? How to get their level? Regarding this attempt, Homi Bhabha (1994, p. 7) says that it is about of “touching the future from this side”. However, here we are dealing with a very restricted interpretation of Bhabha’s beautiful expression, namely, the modern one. In this context, whether it concerns the problems of modernity or the problems of modernization, the future is not grasped as radical difference, but is always already codified in modern terms and for modern use. Therefore, although the dichotomy remains, the ideal, conscious or not, of the East, according to Orientalism, is the same ideal of the West. In both cases, modernity is the same.

One of the most relevant points of Said’s book is his critique of marxist humanism. According to him, not even Marx was able to escape the modernist and orientalist reductionist trap:

Karl Marx identified the notion of an Asiatic economic system in his 1853 analyses of British rule in India, and then put beside that immediately the human depredation introduced into this system by English colonial interference, rapacity, and outright cruelty. In article after article he returned with increasing conviction to the idea that even in destroying Asia, Britain was making possible there a real social revolution. [...] Marx's economic analyses are perfectly fitted thus to a standard Orientalist undertaking, even though Marx's humanity, his sympathy for the misery of people, are clearly engaged. Yet in the end it is the Romantic Orientalist vision that wins out, as Marx's theoretical socio-economic views become submerged in this classically standard image: England has to fulfill a double mission in India: one destructive, the other regenerating – the annihilation of the Asiatic society, and the laying of the material foundations of Western society in Asia. [...] Similarly, the age-old distinction between “Europe” and “Asia” or “Occident” and “Orient” herds beneath very wide labels every possible variety of human plurality, reducing it in the process to one or two terminal, collective abstractions. Marx is no exception. (SAID, 2003, p. 153-155).

It is largely known that Marx's reasoning is based on a dialectics that opposes the bourgeois rule of law to the proletarian revolution, ideology to science, falsity to truth. The unexpected side effect of this dialectics is the nullification of human plurality and difference, reducing it to two abstractions – the bourgeoisie and the proletariat – and, at the limit, in the plan of the ideal, to only one – the classless communist society. In Marxist utopia, by internationalizing itself, the Revolution would eliminate all inequalities – and differences – in both the West and the East. Indeed, as Said shows, for Marx, the very dialectics of neocolonial capitalism was already setting this process in motion. Said's analysis thus reveals how much the “flat” image of the East is worth to Western thought, even to the humanist left which, in postmodern times, stands on the side of difference.

Instead of the dialectical (binary) antagonism between “ideologies” or “classes”, which always tends to a synthesis, the philosophies of difference operate with agonistic struggles, which are never synthesized. On the contrary, they tend to multiply, replicate, and complexify, internally and externally, like rhizomes. Moreover, the cross-cutting way in which archeo-genealogy pursues power relations in the intimacy of discourse is at work in the whole Said's dissection of the overwhelming abstractions of Orientalism. In this sense, the philosophies of difference find proofs for their hypothesis in Said's deconstruction of Western ontology of East.

Said's work shows, strikingly, that the East is an invention of the West, that a colony is an invention of a metropolis and that, even more generally, the Other is an invention of the Same. Thinking from the analytical matrix of power-knowledge archeo-genealogy, he finds the appropriate conditions to a critique of Orientalist discourse, which emphasizes the difference of human multiplicities, which is irreducible to the Same, no matter what it could be. It is around this difference that emerge the various forms of resistance practiced by the so-called Orientals, which are often incomprehensible to Westerners. Only by paying attention to their difference can we understand them. On its turn, understanding the Orientals practices of resistance is a necessary condition to analyze the full range of the aspects of racism in contemporaneity.

### 3 BHABHA AND THE POSTCOLONIAL ASSEMBLAGE

Another member of the postcolonial movement that develops an argument that is close to the philosophies of difference is the Indian literary critic and philosopher Homi Bhabha. In his book *The location of culture*, which is considered a classic of postcolonial studies, he starts from Lyotard's (1986) diagnosis of the postmodern condition, that is, the crises of the foundations (*Grundlagenkrise*). Bhabha notices a general destabilization and decentralization of discourses, subjects and even objects. The loss of the founding narrative that creates a sensation of disorientation and vertigo, a nausea, a seasickness that is obviously not a cause of celebration for either Lyotard or his postcolonial readers. According to Bhabha (1994, p. 1 - 2):

Our existence today is marked by a tenebrous sense of survival, living on the borderlines of the 'present', for which there seems to be no proper name other than the current and controversial shiftiness of the prefix 'post': postmodernism, postcolonialism, postfeminism... The 'beyond' is neither a new horizon, nor a leaving behind of the past... Beginnings and endings may be the sustaining myths of the middle years; but in the fin de siècle, we find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion. For there is a sense of disorientation, a disturbance of direction, in the 'beyond': an exploratory, restless movement [...].

To be sure, we live in the time of "post" (postmodernism, postfeminism, postcolonialism etc.), but that does not mean that we live "after" modernity

and its “isms”. On the contrary, the mere proliferation of “isms” proves that modernity, strictly speaking, has not been surpassed. Indeed, we struggle against the borders of the present, in the permanent perception that modernity has come to an end. What characterizes our *Zeitgeist* is a deep sensation of disorientation, a disorder of direction, a drift. However, this disturbance is of modernity itself, or even of modern discourse. The thread of the modern narrative, the progressive myth of Man, has not been diverted or reversed, but has lost its way, due to an event, an interruption, a stoppage or, more rigorously, a “disruption” within the modern narrative itself, the short circuit of modernity.

According to Bhabha, this disruptive event had as its counterpart the shift of the human sciences demarche from the substantial, essentialist and *a priori* conception of the subject to the idea of subjectivation, that is, the idea that subjects do not precede, but are rather results, effects or consequences of a production.

What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences. These ‘inbetween’ spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood – singular or communal – that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself. (BHABHA, 1994, p. 2).

The epistemological shift toward subjectivation strategies gives rise to the question of the history of modes of subjectivation (how someone is subjectivated?), which is thoroughly studied at both the micropolitical and biopolitical levels by Foucault (1976). Nevertheless, it gives also rise – and it is from this perspective, that Bhabha follows – to the question of the modes of resistance (how to subjective oneself, or rather do I subjective myself, how do we subjective ourselves?) In terms of this second kind of questions, the strategies of subjectivation become strategies of empowerment or acquisition of power. This is the passage from the “know-how” (*savoir-faire*) to a “know-power” (*savoir-pouvoir*), which is acquired by the subjects.

This discussion relates to the poststructuralist question of the place of provenance of the enunciation. Bhabha’s proposal is not exactly to investigate the provenance of modern discourse, although this remains in question in the background. However, he proposes to think about the conditions of possibility

of a postcolonial discourse in which a differential collective experience of the “nationess”, that is, a “postcolonial nationalism” can be narrated. The basic condition for this is what Bhabha calls “inbetween”. Hence the question: “How are subjects formed ‘inbetween’, or in excess of, the sum of the ‘parts’ of difference (usually intoned as race/class/gender, etc.)?” (BHABHA, 1994, p. 2) Therefore, we can say that the central problem in Bhabha is how is a postcolonial nationality possible?

These places inbetween already exist. They are the interstitial perspectives that settle between the conventional places of class, race, gender, nationality. They are also trans-historical places, where the various historical lines of classes, genres, races and nationalities intersect. They are the crossroads in which radical change takes place. These places are constituted by border struggles and cultural hybridisms, that is, by a constant movement of miscegenation, which destabilizes modern conceptual schemes. Indeed, a trans-historical place is a transition zone, an area of modification, in which the “between” takes the form of the “trans”, that is, of the relation as transformation. In turn, the subjects who inhabit these places are themselves crossroads, mestizos, nomads, impure, mixed, unclassifiable types, subjects who would be foreigners everywhere and remain refugees even in their own homelands.

The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, on-going negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation. [...] The borderline engagements of cultural difference may as often be consensual as conflictual; they may confound our definitions of tradition and modernity; realign the customary boundaries between the private and the public, high and low; and challenge normative expectations of development and progress. (BHABHA, 1994, p. 3).

Therefore, the inbetweens are performative situations that, in principle, can be both consensual and conflictual. In Heideggerian terms (HEIDEGGER, 1967), we could say that, while being-possible, the hybrid being-with (*Mit-Dasein*) entails both the possibility of integration and possibility of dissent (*agon*). The point to be emphasized here is that the strategies of empowerment of minor becomings imply tactics of struggle not in the sense of a dialectics, but in the strict one of an agonistics, which uses war as analytical operator of power relations.

In this respect, a prime example for Bhabha (1994, p. 236) is Fanon's "phenomenological performance", the lived experience of the black (*expérience vécue du noir*), whose meaning is manifested in the gesture "It is a Negro!", made by an innocent child, who situates a certain discourse in a certain place, or even in the "no place" that is the place of the black. By giving phenomenological consciousness a determination both aprioristic and entirely contingent – the fact of blackness –, Fanon collapses the dialectical idea of a late character of the black (*Spät-Schwarz*). In Fanon, a postcolonial phenomenology is articulated, which starts from the perception that the black is not, that is, the black is non-being (*Nicht-Sein*) and continues to be not there (*Nicht-Dasein*). The black is not only a moment to be overcome, but also a "late" moment that should have already been surpassed, within the ontology of Man as negation of white as negation of black. In short, the problem is that although they should no longer be, blacks are still, they exist, there they are. Thus, by claiming that there are blacks, Fanon introduces a profound caesura into the teleology of modern narrative (which includes not only dialectics, from Hegel to Marx, but also even Heideggerian phenomenology).

The project carried out by Bhabha (1994, p. 6) is a critique of modernity formulated as "counter-modernity". Just as postmodernity does not come after modernity, postcoloniality does not come after colonialism. In this sense, it is a critical attitude against modernity, within modernity, that is, within the "institution" where resistance makes the "guerrilla". It is precisely a matter of criticizing modernity by taking a perspective "outside" modernity (*dehors de la pensée*), but which installs itself "within" modernity, as a disruptive stop or inter-time.

But the most notable of Bhabha's contribution lies in his use of the concept of "inbetween" (*entre-deux, Inzwischen*). An entire epistemology unfolds from here. The whole conception of the subject/object relation changes and differs from that which marks modern epistemology (especially in what concerns the human sciences). As Deleuze and Guattari says, it is a matter of thinking things as multiplicities or according to the logic of the "rhizome". It is not a matter of thinking from the point (one-dimensional infinity), but from the lines (dimensionless infinity). The idea is to suppress the point, the atom, the monad, the substantial unity to deal directly with the difference: "To subtract the one from the multiplicity to be constituted; write to n-1. Such a system could be called a rhizome." (DELEUZE; GUATTARI 1980, p. 13).

A rhizomatic thought, which works at n-1, that is, by exclusion of pure unity or identity, does not seek an ultimate foundation, but neither does it stop at its nihilistic negation. Instead, the concept of rhizome allows to split up any pretended unity to which the search for an ultimate foundation can reach, pluralizing the points of problematization and affirming the multiplicity. In other words, when we think we have gotten to the root of a problem, the thought of the difference shows that this so-called “root” is still a bifurcation. Indeed, it is nothing more than a rhizome. By the way, the concept of rhizome applies, in a very interesting way, to the problem of coloniality, since it makes possible to think of the multiplicity found in the birth of each people. For example, traditionally, it is said that the Brazilian people have three sources: white, Indian and black. Therefore, what is found in the birth of the Brazilian people is not a root (a single origin), but a rhizome (multiple provenances).

Besides, to a philosopher of difference like Deleuze (1977, p. 151), “[i]ndividuals or groups, we are made of lines.” It means that we are pure movement. We are never at the begging or the end of things, but always in its middle. The middle is the whole thing. Explicitly stated: “A rhizome neither begins nor concludes, it is always in the midst, between things, inter-being, *intermezzo*.” (DELEUZE; GUATTARI 1980, p. 36). In other words, for the philosophy of difference, relations take precedence. We must think the relation at first: it is not about thinking the relation from its terms, but, on the contrary, thinking the terms from their relations. In other words, it is a matter of starting from the lines, which only has middle, the curve, the fold. Therefore, the subjects/objects of the human sciences, as the philosophies of difference show, and as the postcolonial studies ratify, are relations, lines, middles. Moreover, they are tensions, since they contain in themselves a certain agonism, must be generally thought of as processes of subjectivation, that is, as processes that are both of subjection (*assujettissement*) and singularization.

From this ontology of lines stems a politics of resistance, which tries to break effectively the modern speech. In this sense, Bhabha (1994, p. 241) speaks of a “postcolonial writing”, that is, the narrative of a postcolonial nationalism, the future community, as a kind of “agency”. In general, agency is understood as the human capacity to act in a certain social environment, with a greater or lesser degree of reflexivity and freedom. For Bhabha, in its maximum degrees of freedom and reflexivity, the post-colonial agency takes the form of writing. This notion of writing agency brings us very close to the concept of collective assemblage of enunciation developed by Deleuze and

Guattari, although we should not confuse agency and assemblage. Indeed, they are different concepts. In order to clarify this distinction, let us look at the following quote:

The important thing is not that the flows produce the “One or multiple”, we are no longer in this: there is a collective assemblage of enunciation, a machinic assemblage of desire, one in the other, and linked in a prodigious outside that makes multiplicity of all way. (DELEUZE; GUATTARI 1980, p. 34-35).

In the sense of Deleuze and Guattari, an assemblage (*agencement*) is a grouping of heterogeneous elements, which can be convergent or divergent. From the grouping between these different components, certain properties emerge, which none of the elements has in isolation and which are attributes of the assemblage between them. On the one hand, the elements, which constitute an assemblage, are also smaller assemblages, that is, they are composed of other heterogeneous particles. On the other hand, each assemblage is also part of a larger assemblage, that is, of compounds from other heterogeneous assemblages, and so on. In these terms, from an ontological point of view, the difference crosses, from one end to the other, the reality, which is basically constituted of assemblages.

Assemblages can be of various types. In the passage quoted, Deleuze and Guattari refer to two: the assemblage of desire and the assemblage of enunciation. An assemblage of desire is a grouping of affective elements, drives, wishes, dreams, imagination, ambitions, which articulate with each other, searching for the satisfaction. An enunciation agency is a grouping of linguistic elements, words, concepts, theses, arguments, speeches, which are linked to each other having as objective an enunciation. An assemblage of desire can be organic, if it is only reproductive, or machinic, if it is, above all, productive. An enunciation assemblage can be individual, if it is articulated by an individual (ethical micro-assemblage), or collective, if it is articulated by a group (political macro-assemblage). It is also worth mentioning that there are several other types of assemblage.

From a political point of view, what is at stake, according to Deleuze and Guattari, is the assemblage between the two types of assemblage just described. It is a matter of linking the machinic assemblage of desire to the collective assemblage of enunciation, thus making a powerful connection between the political and the affective dimensions of the human praxis. In

other words, it is a matter of enunciating the productive desire by means of collective human machines. It is at this point that the concept of agency crosses that of assemblage. The maximum degrees of freedom and reflexivity, that is, the effective agency can only be achieved by a collective assemblage, both of enunciation and desire. Consequently, the grouping of the different, the disjunctive, rhizomatic union, is the only viable strategy for an effective post-colonial agency.

On the other hand, Bhabha's contributions make possible to specify an important aspect of the discussion about the collective assemblage of enunciation in Deleuze and Guattari. This type of assemblage needs to be formulated in a place that is in permanent becoming. Based on Bhabha, we can say that this place in becoming, that is, the place of enunciation of this type of assemblage, is the disrupting inbetween. Post-colonial territories are privileged examples of these places of tense union, conflictive cooperation, and problematization. It is in these places that resistance movements can emerge, with all their power, at the same time, as experimental collective assemblages and desiring machines. It is there that post-colonial resistance can effectively become action and enunciation.

## **FINAL CONSIDERATIONS**

The influence of the philosophies of difference on postcolonial thinking is very clear. There is, however, a big gap in the philosophers of difference, and not just in them, in relation to the colonial question. We can say about them the same that Said (1978, p. 155) says about Marx: the philosophers of difference are no exception. This gap does not result from the impossibility of using the conceptual apparatus of philosophies of difference to think of problems such as colonization and decolonization. As we have argued, this is perfectly possible. Rather, this gap is due to the impossibility of a same author to address all issues and to the framing options that every author is obliged to do. To be sure, there is a lack here, but there is no mystery. We cannot find the colonial question in Foucault or Deleuze because they, while acknowledging its existence, chose not to address it. Nevertheless, nothing obliges us to simply repeat them. In fact, just repeating their questions would be the worst way of not following precisely their lessons.

If we want to find the colonial question, we have to resort to the writings of the thinkers who are part of the so-called postcolonial movement.

It is in them that this question arises most acutely. This is the merit of authors such as Fanon, Said and Bhabha, among others. Nevertheless, in addressing this issue, these authors make maybe the most significant contribution that is being made nowadays to the philosophies of difference. To synthesize, we can say that postcolonial thought makes a major contribution to the development of the philosophies of difference, as long as it puts on its agenda the problem of colonial difference.

MOTA, T. Movimento pós-colonial e filosofias da diferença: um mapa mínimo. *Trans/formação*, Marília, v. 45, n. 1, p. 223-242, Jan./Mar., 2022.

**Resumo:** Este artigo discute a relação entre as filosofias da diferença e o chamado movimento de pensamento pós-colonial. Suas fontes principais são, do lado dos estudos pós-coloniais, Frantz Fanon, Edward Said e Homi Bhabha, e, do lado das filosofias da diferença, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Mostra-se que os autores do movimento pós-colonial são, em grande medida, herdeiros de um pensamento já praticado pelos filósofos da diferença. No entanto, os autores pós-coloniais também reforçam o aparato conceitual das filosofias da diferença com contribuições originais e, sobretudo, uma consideração atenta do problema da diferença colonial, que permanece uma grande lacuna para o pensamento crítico. Tendo isso em vista, sem pretender abordar, de maneira aprofundada, a singularidade e a complexidade das ideias de cada um dos autores mencionados, traça-se um mapa mínimo dos pontos onde as filosofias da diferença e o pensamento pós-colonial se interceptam. Esse mapa também mostra pontos onde o movimento pós-colonial complementa a perspectiva das filosofias da diferença, abordando justamente um de seus pontos cegos: a questão colonial.

**Palavras-chave:** Arqueo-genealogia. Colonização. Entre. Pós-modernidade.

## REFERENCES

- BHABHA, H. **The location of culture**. London/New York: Routledge, 1994.
- DAVIS, A. **Women, race and class**. New York: Vintage Books, 1981.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2**. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1977.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1959.
- FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: Maspero, 1961.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité**, v. 1 – La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

HALL, S. **Modernity**: introduction to modern societies. Oxford: Blackwell, 1996.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

LYOTARD, J.-F. **La condition post-moderne**. Rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979.

LYOTARD, J.-F. Grundlagenkrise. **Neue Hefte für Philosophie** (Vandenhoeck & Ruprecht), Göttingen, n. 26, p. 1-33, 1986.

SAID, E. **Orientalism**. London: Penguin, 2003.

---

Recebido: 21/11/2020

Accito: 12/4/2021



## TRADUÇÃO

# SISTEMA DO CARECIMENTO, ECONOMIA ESTATAL [SYSTEM DES BEDÜRFNISSES. STAATSÖKONOMIE] NAS LIÇÕES SOBRE DIREITO NATURAL E CIÊNCIA DO ESTADO EM HEIDELBERG NOS ANOS 1817 - 18 (CONFORME O MANUSCRITO DE P. WANNENMANN - §§ 93 - 108) - HEGEL, G. W. F.<sup>1</sup>

*Apresentação e tradução:*

*Thiago Ferreira Lion<sup>2</sup>*

### APRESENTAÇÃO

Em meio a uma pilha de papéis de um antiquário em Heidelberg, na década de 1950, foi encontrado um antigo manuscrito abordando temas filosóficos. Esse manuscrito foi então levado para o *Deutsches Literaturarchiv*, em Marbach am Neckar, onde foi anexado por engano a uma série de notas de conferências proferidas por Martin Heidegger e assim permaneceu

<sup>1</sup> Tradução realizada durante estágio de Doutorado-Sanduiche Exterior na *Freie Universität Berlin*, com Bolsa CAPES-PDSE. Título original: HEGEL, G. W. F. SYSTEM OF NEED, STATE ECONOMY [SYSTEM DES BEDÜRFNISSES, STAATSÖKONOMIE] IN THE LECTURES ON THE NATURAL LAW AND STATE SCIENCE IN HEIDELBERG IN THE YEARS 1817-18 (According to the manuscript of P. Wannenmann-§§ 93-108).

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, SP – Brasil, mestrando em *Theorie und Geschichte der Wissenschaft und Technik*, na *Technische Universität Berlin*, Berlin – Alemanha.  <https://orcid.org/0000-0002-7185-843X>. E-mail: thiagoflion@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p243>



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

despercebido, pelas três décadas seguintes. Apenas em 1982 se descobriu que ele havia sido redigido por Peter Wannemann, quando este foi aluno do primeiro curso de Filosofia do Direito ministrado por Hegel, em Heidelberg, no inverno de 1817/1818. A aula era ditada a partir de um texto pré-estabelecido e o *Manuscripto Wannemann* continha sua detalhada transcrição, bem como adendos redigidos pelo discente, conforme comentários de Hegel.

As anotações de *Wannemann* seriam retrato da base então existente para a redação das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, livro publicado dois anos depois, em 1820. Há várias outras versões manuscritas de tal obra por alunos de Hegel, as quais foram reunidas por Karl-Heinz Ilting, na publicação em 6 volumes de *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818 - 1831)*, em 1973 e 1974 (HEGEL, 1973 - 1974), portanto, antes da descoberta do *Manuscripto Wannemann*, que constitui a primeira versão do clássico do pensamento jurídico político hegeliano, em sua forma minimamente acabada. Diante de sua importância para a compreensão do pensamento hegeliano, já em 1983, foram publicadas duas edições diferentes do *manuscripto Wannemann*, em Stuttgart e Hamburg (HEGEL, 1983a e 1983b). A versão que utilizamos para a tradução é a *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft in Die Philosophie des Rechtes. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)*, organizada por Ilting e publicada em Stuttgart,, pela editora Klett-Cotta, na qual também se encontra transcrito, de maneira separada, o *manuscripto* de outro aluno (Homeyer) referente às lições de Hegel no ano de 1818/1819. Na década de 1990, foram também realizadas traduções do *Manuscripto Wannemann* para o inglês e para o francês (HEGEL, 1995, 1998).

A parte do *Manuscripto Wannemann* agora traduzida é o “Sistema do carecimento, economia estatal” [*System des Bedürfnisses, Staatsökonomie*], pertencente à segunda seção, “A sociedade civil-burguesa” [*Die bürgerliche Gesellschaft*], da terceira parte do *Manuscripto*, “A Eiticidade” [*Die Sittlichkeit*], que correspondente ao trecho do parágrafo 93 ao 108.<sup>3</sup> Aqui, como o nome indica, Hegel está preocupado com o sistema do carecimento, em outras palavras, com o entrelaçamento dos carecimentos individuais no sistema de escassez que caracteriza a economia mercantil, e, assim, com a estrutura da mercadoria e do capital, a qual mais tarde seria analisada por Marx. Diferentemente da versão final das *Linhas Fundamentais da Filosofia do*

<sup>3</sup> Importante registrar que a seção “A sociedade civil-burguesa” conta com uma introdução, nos §§ 89-92, e continua, depois, nas subseções: B) A administração da Justiça, §§ 109-116, e; C) A Polícia, §§ 117-121.

*Direito*, no *Manuscrito Wannemann*, a análise de diversos elementos e, em especial, do valor, é detalhada de maneira mais concreta e exemplificativa<sup>4</sup> em comparação ao que depois será formulado de forma densamente conceitual e, por vezes, hermética.

O Manuscrito, em geral, e essa parte agora apresentada, em especial, fornecem uma boa base de comparação entre o pensamento de Hegel e de Marx, como apontou Jean-Philippe Déranty (1998, s/p.), o tradutor da versão francesa do manuscrito:

[...] se os *Grundlinien* [*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*] promovem assim a noção de valor ao posto de conceito orgânico, eles permanecem bem atrás em comparação com a primeira lição no que concerne o detalhe das análises sobre sua natureza e a lógica de seu funcionamento. Não seria necessário concluir disso que precede que os *Grundlinien* são o primeiro texto que introduz o conceito de valor. No último esboço do sistema de Iena, Hegel já dava uma caracterização próxima daquela de 1820. O manuscrito Wannemann distingue explicitamente a definição especulativa do valor de suas outras significações, e a caracteriza como abstração quantitativa. A inovação de 1820 consiste somente na acentuação da identidade entre a medida abstrata das coisas e da essência social dos indivíduos, identidade capturada na homonímia do termo e que comanda sua promoção especulativa e arquitetônica. Mas os *Grundlinien* não analisam em parte alguma a expressão concreta na qual se encarna a abstração do valor, a saber, o dinheiro. Ao contrário, a lição de Heidelberg contém páginas extremamente densas e atuais, anúncios substanciais dos trabalhos de Marx nos escritos econômicos de 1857 e no *Capital*, sobre a natureza abstrata do dinheiro, a criação do capital a partir da circulação e os efeitos econômicos, sociais e políticos do desenvolvimento da especulação capitalista. As novas pesquisas sobre a aplicação da lógica especulativa às questões econômicas em referência às lições sobre a filosofia do direito, e em particular a primeira entre elas, serão sem dúvida muito fecundas.

Segundo também indicado no nome dessa seção traduzida, em sua segunda parte, onde se lê “Economia estatal” [*Staatsökonomie*], essa economia do valor e da escassez não é analisada de modo abstraído do poder político, mas como sua parte integrante indissociável. Esse sistema do carência é parte da eticidade que compreende a sociedade civil-burguesa e, assim,

<sup>4</sup> Conforme enfatiza *Silvio Rosa Filho* (2009, p. 172-173): “Entre o curso de Heidelberg (1817) e a edição dos *Grundlinien* (1820) da qual ele fornece uma das preparações, o primeiro tende frequentemente a nos parecer mais concreto que o segundo, sobretudo no que respeita às ilustrações colhidas quer à vida social inglesa, quer à alemã. O mesmo não se poderá dizer, contudo, do rigor dedutivo, sobretudo no que respeita às inferências que têm lugar no interior das esferas estamentais.”

só pode existir em conjunto com a forma estatal, correspondendo a um momento histórico em que a relação da satisfação dos carecimentos se torna cada vez menos natural e mais mediada pelo trabalho dos outros, por meio do mercado. Como o meio universal, que é o dinheiro, constitui pura diferença quantitativa, e como com ele se obtêm as coisas que satisfazem os diferentes carecimentos, a busca pelo lucro se torna o principal de todo o processo.

Hegel aponta a instabilidade social e a precarização que surgem com o processo de industrialização, mencionando inclusive a triste situação do trabalho nas fábricas, que o torna o cada vez mais parcial, reduzindo assim o conhecimento do trabalhador a essa parcialidade. Desse processo de industrialização decorre a miséria, a qual, na visão de Hegel, deve ser combatida pelo Estado e não por uma caridade subjetiva. No manuscrito de sua aula, para além do alcance da censura estatal,<sup>5</sup> aparece, pois, um Hegel desconhecido de muitos, que já no ano do nascimento de Marx enfocava problemas capitalistas ainda muito atuais, demonstrando-se preocupado com a justiça social, com a função do Estado, no combate dos efeitos deletérios do vício pelo lucro, com as políticas sociais e com o apoio estatal para professores e para a ciência.

Em relação à tradução em si, tentou-se mantê-la o mais fiel possível ao texto alemão, apesar de algumas passagens exigirem uma tradução não literal, de maneira a se preservar o sentido. É o caso, por exemplo, da tradução da palavra *Wilkiür*, a qual, por vezes, designa o livre arbítrio do sujeito e, por vezes, o arbítrio externo ao qual o sujeito está submetido. A tradução inglesa, em geral, o faz apenas como *free choice*, o que pode levar a erros de interpretação. Certas palavras alemãs, como *Bedürfniss*, *Not* e *Notwendig*, que, na tradução inglesa, normalmente se traduzem indistintamente como *need*, aqui foram traduzidas seguindo o padrão estabelecido no Glossário alemão-português, anexo à tradução brasileira do *Filosofia do Direito. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (HEGEL, 2010).

Assim, *bedürfen* e *Bedürfnis* foram traduzidos por “carecer” e “carecimento”; *notwendig* e *Notwendigkeit*, por “necessário” e “necessidade”, e *Not* e *Notdurf*, por “miséria” e “estado de miséria”. A tradução à qual o leitor deve permanecer mais atento, no entanto, é a do vocábulo *Stand*. Ele pode denotar muitos diferentes significados, como “posição”, “posto”, “estar em

<sup>5</sup> Essa censura, logo após, culminaria nos decretos de Karlsbad, confirmados pelo *Bundestag*, em Frankfurt, em 20 de setembro de 1819, unindo os diferentes Estados Alemães na repressão ao direito de manifestação, à liberdade de opinião, à liberdade de imprensa e de cátedra.

pé”, “categoria profissional”, “estado” etc. Nesse manuscrito, ele foi traduzido, seguindo-se a tradução francesa, como “estamento”. Poder-se-ia, contudo, na maior parte das passagens, ser substituído pela noção sociológica de “posição”, ou mesmo pela noção econômica de “setor produtivo”, já que o enfoque é, por vezes, justamente o desenvolvimento, na sociedade, do setor agrícola, o qual impele o surgimento do setor manufatureiro, que, por sua vez, faz surgir o setor comercial e depois desenvolve a classe industrial etc. É conveniente, assim, lembrar que “estamento” é por Hegel explicitamente diferenciado de casta, implicando mobilidade do indivíduo em poder decidir em que setor deseja exercer sua atividade e ser socialmente útil.

## REFERÊNCIAS

DÉRANTY, Jean-Philippe. **Genèse des Grundlinien der Philosophie des Rechts**: traduction et commentaire de la première leçon de Hegel sur la philosophie du droit, Heidelberg 1817 - 1818. 1998. Tese (Doutorado) – Universität Paris-Sorbonne, Paris, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831**. Ed. und Kommentar in Sechs Banden/von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973-1974.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft in Die Philosophie des Rechtes. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)**. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Karl-Heinz Ilting. Heidelberg 1817/18. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18**. Mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann. Herausgegeben von Claudia Becker, Wolfgang Bonsiepen (†), Annemarie Gethmann-Siefert, Kurt Rainer Meist, Friedrich Hogemann, Hans Josef Schneider, Walter Jaeschke, Christoph Jamme und Hans Christian Lucas. Mit einer Einleitung von O. Pöggeler. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1983a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lectures on Natural Right and Political Science**. The First Philosophy of Right, traduzida por J. Michael Stewart e Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do Direito**. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Leçons sur le droit naturel et la science de l'État (Heidelberg, semestre d'hiver 1817 - 1818) suivies des Remarques de l'Introduction aux leçons de 1818 - 1819.** Traduction, présentation de Jean-Philippe Deranty. Paris: Vrin, 2002.

ROSA FILHO, Sílvio. **Eclipse da Moral: Kant, Hegel e o Nascimento do Cinismo Contemporâneo.** São Paulo: Ed. Bacarolla, 2009.

## TRADUÇÃO

### ***DIREITO NATURAL E CIÊNCIA DO ESTADO. REALIZADAS POR G. W. F. HEGEL EM HEIDELBERG NO SEMESTRE DE INVERNO DE 1817 - 18. "AS LIÇÕES SOBRE FILOSOFIA DO DIREITO I. HEIDELBERG 1817/1818. CONFORME O MANUSCRITO DE P. WANNENMANN" - §§ 93 - 108.***

*[Naturrecht und Staatswissenschaft. Vorgetragen von G. W. F. Hegel zu Heidelberg im Winterhalbjahr 1817/18. "Die Vorlesung über Rechtsphilosophie I. Heidelberg 1817/1818. Nach der Mitschrift von P. Wannenmann" - §§ 93 - 108].*

#### **A. SISTEMA DO CARECIMENTO, ECONOMIA ESTATAL**

##### **§ 93 [SATISFAÇÃO DOS CARECIMENTOS NO HUMANO E NO ANIMAL]<sup>6</sup>**

O animal tem um círculo determinado de carecimentos. O humano demonstra também nessa esfera de dependência o seu ultrapassar-se [*Hinausgehen darüber*] e sua universalidade [*Allgemeinheit*]. A imediata *universalidade* na unidade dos carecimentos concretos é sobretudo *multiplicação* dos mesmos, aproxima o decompor e o diferenciar em partes e lados individuais, os quais, por esse caminho, se tornam diferentes, mais particularizados e menos concretos, carecimentos mais *abstratos* [*abstraktere Bedürfnisse*].<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Os subtítulos apresentados nesta tradução de encontram entre colchetes também na publicação alemã. Trata-se, no entanto, de acréscimos do organizador Karl-Heinz Iltng.

<sup>7</sup> Seguimos a formatação da edição em alemão e, para marcarmos a diferença entre o que é o *caput* de um artigo e o que é uma anotação, o primeiro será distinguido do segundo por uma letra e espaçamento maiores.

Aqui se deve considerar o carecimento o meio pelo qual os carecimentos são satisfeitos. Os carecimentos das pessoas são mediados por intermédio de outras pessoas. O meio de satisfação, o trabalho, é um trabalho para um outro, para a si mesmo trabalhar; todos satisfazem seus carecimentos através de outro. O humano como universalidade deve ser por sobre seus carecimentos individuais imediatos e ultrapassá-los. Esse ultrapassar é, em primeiro lugar, apenas multiplicação, a particularidade. A universalidade é [ainda não aqui] a total universalidade.

A multiplicação dos carecimentos contém formalmente o caráter da racionalidade. O carecimento natural de, por exemplo, se vestir, é algo de concreto.

A natureza se preocupou com o animal. O humano se levanta do chão, ele é capaz de viver sobre todo o chão da Terra. Hércules tinha uma pele de leão como vestimenta, a qual é uma maneira simples de satisfação. A reflexão quebra esse carecimento simples e o decompõe em muitas partes; cada uma das partes do corpo recebe, conforme sua especificidade, uma vestimenta específica, a cabeça, o pescoço, o pé, e assim um carecimento concreto é decomposto em muitos carecimentos, e esses novamente em outros. Conforto [*Bequemlichkeit*] é precisamente o meio adequado para encontrar a satisfação. O decompor dos carecimentos os faz uma universalidade, algo mais abstrato. A procura [*Die Sucht*] para encontrar o meio do carecimento é novamente tensionada [*gereizt*] por todos os outros meios. Através dessa multiplicação do meio, o conforto é promovido; mas o desconforto entra em cena por conta do carecimento de muitos meios.

#### §94 [A MEDIADA SATISFAÇÃO DOS CARECIMENTOS]

Esse multiplicar é mediado, porque o círculo determinado dos carecimentos é o carecimento imediato ou natural. A mediação é o relacionamento de uma consciência de si consigo, por meio da identidade com uma outra. Essa universalidade tem

1. um conteúdo *limitado, finito*, porque os indivíduos estão como independentes, particularmente uns em relação aos outros. (Então, isso não é em sua substância, na qual eles são idênticos, porém, apenas como um neles pertencendo, mas como totalidade do conteúdo diferente deles.) Por isso é
2. Essa unidade apenas uma *representada* e isso apenas na *opinião* [*Meinung*]. (O representar é nomeadamente o saber subjetivo, no qual o conteúdo toma a forma de um outro, um estranho, e essa unidade representada é apenas *igualdade*.)

Também em consideração aos seus carecimentos, a humanidade expressa o caráter da universalidade. Visto que consciência independente são os homens essencialmente [em] relação [com outro] e a consciência da identidade é apenas um isolar, um limitar, porque ela separou um em oposição ao outro, são essencialmente diferentes. Cada um tem mais como seu próprio lado, que a ele pertence.

A consciência entra com isso na representação e na esfera do ter uma opinião; o representar é o saber de um conteúdo limitado. A identidade do saber no representar não é colocada por mim. Ela é a simples unidade do representar, não do saber. A consciência da identidade refere-se a algumas representações, a alguns carecimentos, é também, então, somente uma opinião. A unidade é aqui apenas uma igualdade. A igualdade de uma coisa com outra é um relacionar exterior.

## §95 [IMITAÇÃO E MODA]

Essa mediação tem seu começo sobretudo na contingência [*Zufälligkeit*] e na desigualdade, as quais se encontram em diferentes indivíduos, em relação às modificações e carecimentos, em particular sobre a forma em que encontra sua satisfação ou fruições [*Genüsse*]. Essa percepção contém a contradição da desigualdade com os outros, na consciência da igualdade, e fundamenta a pulsão para se colocar e produzir sua igualdade com os outros – a pulsão para imitar, na qual está o estímulo de proporcionar a si mesmo a fruição desconhecida ou de qualquer forma de também ter aquilo que o outro tem. A repetição das fruições faz delas algo de subjetivo-universais [*Subjektive-Allgemeinen*], um hábito e uma necessidade. Do mesmo modo, é necessário, pois, produzir essa igualdade como ser-aí [*Dasein*] para os outros, e dar a si a consciência de ser considerado como igual, tanto pelos outros quanto para ele, de ser *reconhecido*.

Esta é a conhecida pulsão [*Trieb*] de ser reconhecido pelos outros como igual. A pulsão e a força devem ser consideradas conforme o estabelecido na racionalidade. Nessa esfera, mostra a si a universalidade [*Allgemeinheit*] nesse caminho, que se percebe no outro: “Esses têm essa fruição particular”, e o carecimento aparece como carecimento particular. Lá os carecimentos estão no campo da naturalidade, do acaso, e entra por meio disso a diferença dos carecimentos. A contradição é o fundamento da pulsão. Isso é disponibilizar a consciência da identidade com o outro e, ao mesmo tempo, da desigualdade. Entra a pulsão do mimetismo e a confiança de que aquilo que o outro tem também deve nos ser agradável. A criação das crianças toca nessa pulsão: “Os adultos fazem assim, e nós queremos fazer assim também”. Essa é a pulsão do mimetismo e de se dar a representação de que o outro nada a mais tenha. A isso pertence a moda e, segundo ela, o direcionamento de si é o mais racional; mas a preocupação pelas novas modas se pode deixar para os outros. Não se deve anteceder e também [se deve] evitar a particularidade. A repetição de uma fruição traz o hábito, um carecimento colocado por si mesmo, como com o fumo do tabaco. Afirma-se, através disso, ser igual aos outros.

## §96 [PRESTÍGIO SOCIAL]

Os outros, aqui simplesmente ligados ao lado que é oposto, nomeadamente o de suprasumir [*aufzuheben*] essa igualdade, se dão um valor como *particular*, para se destacar na competitividade [*Wetteifer*], mas também igualmente num caminho universalmente válido, quando ele também é apenas algo agradável.

Também é uma pulsão se dar um valor como particular, quando se está em igualdade com os outros. Mas esse vício [*Sucht*] de ser particular [*Besonderes*], guia para o maior absurdo, porque o que é ridículo é sempre algo particular. Mas tudo o que é particular deve ter algo de agradável. Essa pulsão de se colocar como particular [está] também em abundância, e esse é um momento da formação [*Bildung*], no qual a particularidade na particularidade se supere [*aufhebt*]. O sacrifício da vaidade é, ao mesmo tempo, uma satisfação da vaidade, do mesmo modo que com os cumprimentos e a formação [*Bildung*] das maneiras sociais de entreter-se. Essa urbanidade se constitui disso, de se fazer interessante, por meio de sua representação e do respeitar a validade dos pensamentos dos outros. Na cortesia, a vaidade se autossacrifica e se satisfaz. Também dentro do particularismo [*Besonderung*] deve ainda a universalidade aparecer.

## §97 [OS MEIOS DE SATISFAÇÃO DOS CARECIMENTOS]

Os *meios* de satisfação são coisas exteriores específicas – a *utilidade* [*die Nützlichkeit*] da natureza. Entre eles estão, tanto quanto o carecimento esteja dado [*vorhanden ist*], uma ampla escolha. Inversamente, parte também de sua particularidade a especificação das fruições e dos carecimentos, assim como então a pulsão do mimetismo e a distinção, a partir dos meios, novamente leva para a multiplicação dos carecimentos.

Os meios são coisas naturais, e as qualidades particulares são o essencial de cada coisa, na natureza. As coisas naturais são úteis, desde que [*insofern*] os humanos se coloquem um fim [*Zweck*] e as coisas naturais o sirvam como meio, (A natureza inorgânica é por isso o não vivo, porque o conceito é apenas algo interno. Em algo realmente vivo, toda parte é necessária para a independência). O ser da coisa natural é perecer [*zugrunde zu gehen*] e a humanidade deve trazer para a manifestação essa finitude das coisas; a humanidade deve-se permitir não ter nenhuma consciência pesada, por usar as coisas naturais. A humanidade procura por toda a Terra para encontrar o meio mais adequado para seus carecimentos, também para os menores objetivos. A especificação da coisa natural é novamente um primeiro e, conforme essa especificação, confirma, por outro lado, a fruição. É novamente contingencial que alguém se torne conhecido por uma particular utilização das coisas naturais dos outros (filosofia sobre a características das classes [*Klassen*]). Aqui vem a mimese e a pulsão em um uso particular. O fim aqui não é o de apresentar a satisfação, mas o meio, que os homens conhecem para uso.

## §98 [A PARTICIPAÇÃO NO PRODUTO SOCIAL: LUXO E MISÉRIA [NOT]]

Essa multiplicação não tem limite, assim como não há nenhum entre o que é um carecimento *natural* e o que se apresenta na representação como um carecimento *imaginário* [*eingebildetes*]. A direção da situação [*Zustand*] social em tal multiplicação indeterminada e especificação dos carecimentos e fruições, tanto quanto do meio, *o luxo*, obtém uma também infinita multiplicação da miséria [*Not*], a qual, ao mesmo tempo com uma urgência impenetrável, tem a ver com a infinita resistência da matéria utilizada, nomeadamente com uma natureza como meio, a qual está na posse do livre-arbítrio. Onde essa miséria (e também sua satisfação) tem sua mediação, ela é sobretudo o retirar da imediata necessidade natural [*Naturnotwendigkeit*], no reino da representação elevada e coisa do arbítrio interno, ao invés de necessidade exterior e coincidência – tornando-se um sistema de uma universal, permanente *faculdade* [*bleibende Vermögen*], no qual todos tem o direito e a possibilidade, especialmente por meio de destreza e de formação [*Bildung*], para alcançar aquilo que cada um de si mesmo faz, por sua capacidade de participar.

Aqui tratamos da forma patrimonial [*eigentümlichen Gestalt*] da miséria nessa esfera.

Carecimentos e meios são algo exterior, algo natural; assim se supõe novamente a dividida natureza da exterioridade e ela é novamente repartível. Beber vinho é um carecimento simples; mas o conhecimento que os moradores de regiões vinícolas têm é excepcional, prolongado. O carecimento imaginário [*eingebildete*] tem sua origem no carecimento natural; entretanto, o espírito tem o carecimento, é [o carecimento] de ir para além da natureza. Essa direção para o ilimitado do carecimento é o luxo. Sobre esse multiplicar dos carecimentos proferiam injúrias os satíricos dos Romanos, onde muitas vezes centenas devem agir para satisfazer um carecimento momentâneo, e [negligenciar] que, desse modo, essas centenas satisfazem seus carecimentos. Sobre essa abundância dos meios e dos prazeres está fundado todo o sistema de subsistência do todo. Onde o luxo é menor, falta mais na forma da universalidade e da formação e na possibilidade de subsistência para muitos.

A miséria [*Not*] dos carecimentos [*Bedürfnisses*] depende não apenas do afastar-se do arbítrio do singular [*einzelnen*]; mas ele tem a ver com uma matéria, a qual está na propriedade de um outro. A miséria, no entanto, acaba também sendo uma miséria da necessidade [*Notwendigkeit*] imediata e é miséria no representar, fundado no arbítrio [*Willkür*]. Vale, pois, no reino das representações, na linguagem do nome para a coisa – usa-se apenas os nomes das coisas –, então, com a mediação dos carecimentos, os quais, no sistema das mediações, pertencem ao reino do arbítrio. O homem como tal tem a ver com a arbítrio dos outros.

Por intermédio disso, a naturalidade do meio é supressumida [*aufgehoben*] e a natureza se torna continuação [*dauernd*], e uma capacidade geral é aqui disponibilizada; não é a natureza em sua transformação, porém, a riqueza da sociedade construída independentemente dela,

que sempre prevalece. A participação nessa riqueza não é, no entanto, como na natureza, simplesmente dependente de seu apoderar-se [*Bemächtigen*], mas de sua formação, isto é, sua capacidade de, por meio de sua habilidade, satisfazer seus carecimentos. Através disso o homem é assinalado por si mesmo a dar essa formação [*Bildung*] a si mesmo, a se dar a habilidade. Mas a possibilidade para se dar essa formação requer um capital [*Kapital*], o qual possuir é novamente um acaso, um acaso que deve ser suprasumido por meio do Estado.

## §99 [A MULTIPLICAÇÃO DAS ATIVIDADES]

A multiplicação da miséria é imediata, assim como a excitação multiplicada e a infinitamente incontável e tensa atividade, a qual teoricamente partilha da rapidez da representação, do apanhar envolvente dos relacionamentos universais, da formação do entendimento e da língua, partilham, no entanto, [também] de um carecimento de ocupação e são mais como um trabalhar o qual em si encerra que ele seja adequado aos carecimentos dos outros, e que se dê por uma formação, devendo assim ser uma forma universal.

Toda atividade tem seu fundamento em alguma miséria. A atividade é uma contradição de uma exigência contra o ser-aí [*Dasein*] do espírito. Essa contradição é o sentimento de carecimento.

O formado deixa-se, através disso, reconhecer que ele tem, em um curto tempo, uma interminável linha de representações e que ele passa rapidamente de uma representação para a outra; por isso, nos formados, a representação é mais geral, enquanto os não formados permanecem na particularidade da representação. Um homem de negócios, um ministro, deve ser capaz de poder, num piscar de olhos, trocar do objeto mais importante para o menos importante. O contraste é enorme entre a rapidez com a qual um ministro e com a qual um pastor passam para outro pensamento. O passar de um para o outro faz do particular um momento, e o universal da Coisa emerge. A idade mais avançada, a qual já conhece os objetos, vê o universal, se segura nele e esquece a singularidade do aparecer sensível, que já não desperta mais um interesse particular; a idade infantil, entretanto, o acha impressionante e o conserva melhor no pensamento. A palavra “exemplo”<sup>8</sup> contém que o universal seja o principal e que o singular do que se trata, o acessório. As pessoas vivem no reino das representações: o som na linguagem vale como coisa, não como som. Palavra tem ser-aí [*Dasein*], mas apenas ser-aí por meio do representar e para o representar. A linguagem é sobretudo o sistema de como as coisas são, no reino das representações, e ela ganha em universalidade, na qual retrocede sua expressão para os objetos sensíveis. A verdadeira riqueza de uma Coisa [*Sache*] é a riqueza, não para o aparecer sensível em sua particularidade, mas para as relações [*Verhältnisse*] universais e para as determinações das relações.

<sup>8</sup> Nota da tradução: Em alemão, *Beispiel*, palavra que contém a preposição *bei*, que significa “ao lado”, e *spiel*, o verbo “jogar”. Hegel afirma, assim, que o exemplo é o que se joga ao lado, o acessório, sendo o principal o universal, o propriamente conceitual.

Através da miséria surge a necessidade da ocupação. A atividade é parcelada e o desassossego de sempre ter algo para se fazer torna-se carecimento próprio. O selvagem seguir em frente permanece sempre por cima da pele preguiçosa, e somente a coerção o traz para a atividade. O desassossego é um perpétuo ultrapassar [*übergehen*]. Essa atividade, no Estado, é apenas um trabalho que se relaciona com os carecimentos dos outros. A própria indeterminação, imaginação e opinião devem ser abandonadas, devendo ser trabalhadas em direção a um fim determinado, para [atender] a um carecimento. Por isso, o trabalhar com um fim determinado é agora tão bom para a educação dos homens, pois nele se deve abandonar sua subjetividade.

### **§100 [A PRODUÇÃO DOS MEIOS DE PRODUÇÃO]**

A contingência da abundância de um meio por uma pessoa leva à *troca* contra o meio que o outro tem em abundância. Todavia, a multiplicação dos carecimentos requer o preparo de meios específicos para sua satisfação, e a racionalidade exprime a si mesma em que o usar das coisas naturais não é mais imediatamente apropriação e fruição, mas que esse usar é parcialmente já através do *trabalho anteriormente feito*, parcialmente porque esse foi mediado por *ferramentas*, com as quais o indivíduo especifica sua atividade e, ao mesmo tempo, se protege do desgaste das condições mecânicas.

A miséria traz adiante sobretudo a atividade. A troca toca, no entanto, na contingência da abundância, a qual uma [pessoa] tem de um objeto; mas acarretar uma tal abundância se torna aqui o fim [*Zweck*] e, para esse fim, é requerido o preparo de meios específicos.

Em nosso modo de vida, existem muito poucos tipos de meio que são usados diretamente como retirados da natureza; a maioria – mesmo os para os carecimentos naturais, que os animais têm em [comum] conosco, como comida – os humanos utilizam raramente como já formados [*geformt*]. Ele já lhe deu sua forma, já lhe retirou a estranheza, [algo] por meio da mistura com outros produtos naturais que a ele são opostos. Assim, para o preparo da comida para a fruição é retirada a gordura da animalidade [*animalismus*]. Porém, ao mesmo tempo, devem as comidas reunidas ser homogêneas. Logo, a humanidade faz a natureza ela mesma homogênea; ele a assimila a si, e não se pode chamar a isso de suavização, esse evitar das funções animais, como, por exemplo, a digestão.

O caráter da racionalidade no humano se mostra nos meios, ferramentas, que ele usa. Por meio dessas ferramentas, a atividade se torna mais específica. Através da ferramenta, o humano empurra entre si e a natureza um meio e impede, dessa maneira, o desgaste de suas forças, o qual o desgaste do meio revela, enquanto se preserva a si mesmo. O racional é sobretudo o que se preserva, que se retira da transformação. A razão inventou essa mediação, por intermédio de ferramentas, e a sua própria conservação se torna para o humano um dever.

## §101 [DIVISÃO DO TRABALHO E INDUSTRIALIZAÇÃO]

A preparação dos meios específicos exige ainda uma habilidade e costumes particulares, dos quais a uma o indivíduo deve se limitar. Com isso, entra [em cena] a *divisão do trabalho*, por meio do qual, perdendo em concretude, esse se torna mais leve e simples, de forma que, com o mesmo tempo, uma quantidade muito maior de produtos pode ser preparada. Quando ela [a divisão do trabalho] houver adquirido sua última abstração, ela se tornará mecânica, por sua simplicidade, e o humano poderá colocar uma máquina para agir em seu lugar, onde ele deixa um princípio do movimento natural, ao invés de seu agir, regular sua uniformidade e seus fins.

Aqui se fundamenta todo o trabalho de fábrica e manufatura; cada manipulação singular é dividida para um indivíduo singular. Numa pequena fábrica de dez pessoas, fazem essas por dia 4.800 pregos, e uma singular [*einzelner*] poderia no máximo, se ela fizesse tudo sozinha, fazer apenas 20 pregos. A mudança subjetiva das representações para o trabalho, esse passar de um ao outro têm a necessidade de um tempo consciente, e de mais tempo do que quando um sujeito particular sempre repete a nomeada manipulação. Então, o trabalho se torna abstrato, monótono, e assim se torna mais fácil, no qual o exercício é apenas um, apenas um conhecimento, o qual o sujeito particular pratica, [necessário é] e então pode obter mais habilidade nesse manipular particular. Todo trabalhador artesanal [*Handwerker*] carrega adiante somente uma obra concreta; ele precisa constantemente passar de um a outro, e seu conhecimento necessita ser múltiplo e se estender sobre muitos objetos. Nisso toca que o trabalhador de fábrica aborrecidamente se torna preso à sua fábrica e dela dependente, ao mesmo tempo que não consegue ir para nenhum outro lugar com essa habilidade particular. Esta é uma triste imagem do degradar [*Abstumpfung*] das pessoas, numa fábrica; por isso, desperdiça-se e se dissipa também rapidamente o salário semanal nos domingos.

Quando, no entanto, o trabalho de fábrica tiver então alcançado a perfeição [*vervollkommnet*], ele será tão simplificado que, ao invés do trabalho humano regulado por máquinas, é a máquina que trabalha, e esta é a transição habitual nas fábricas. Logo, o humano se torna, por meio da consumação dessa marcha controlada pelas máquinas, novamente livre. Uma fábrica floresce principalmente em uma nação onde os humanos estão em grande miséria e, assim, devem se contentar com pouco. Mas, na Inglaterra, são os trabalhadores terrivelmente caros e, não obstante, prosperaram as fábricas; lá a maquinaria faz o trabalho humano se tornar sobressalente; e, então, os ingleses podem fornecer mercadorias mais baratas que os outros povos nos quais o trabalhador é muito mais barato. Também ferramentas mecânicas, usadas pelos humanos, são máquinas, as quais não demandam toda a atividade humana, mas nas quais o mecânico substitui muito da força. Entretanto, por todo o movimento de controle das máquinas, a uniformidade não é contínua – uma mola de relógio é sempre no começo mais fortemente tensa do que posteriormente – e o humano deve colocar nisso a uniformidade do movimento. O humano é primeiro sacrificado e, então, novamente libertado por um mais alto nível das máquinas.

## §102 [A DESIGUALDADE SOCIAL E A CONSTANTE DIVISÃO DA SOCIEDADE]

A contingência foi transformada em contingência da natureza exterior, na forma do arbítrio, e contém uma infinitamente crescente difusão [*Ausdehnung*], por meio da desigualdade dos condicionantes [*Anlage*] naturalmente corpóreos e espirituais e do ilimitado emaranhar das circunstâncias, pela qual sobretudo está fundada a indeterminada *desigualdade das capacidades*. A desigualdade essencial que toca nesse sistema dos carecimentos e meios, no entanto, é feita pela *diferença dos estamentos* [*Stände*] – o particular, no sistema universal dos carecimentos, que contém sistemas nele mesmo, do tipo de seus meios e trabalho.

Ao invés da dependência dos humanos da natureza externa, entra em cena apenas a contingência subjetiva. O todo é elevado por cima da imediata dependência natural; mas, então, entra a contingência subjetiva, o arbítrio dos humanos em respeito aos seus condicionantes espirituais e corporais, e essa contingência é infinitamente maior que a da natureza. O participar e o efeito conjunto [*Mitwirkung*] dos singulares [*Einzelnen*] na e para as capacidades gerais dependem de suas circunstâncias. Todo indivíduo [*Individuum*] tem nisso um destino particular, para cada estamento [*Stand*] de que venha, dependendo parcialmente de sua circunstância e parcialmente de sua propensão e contingência. O humano tem pouca escolha em respeito ao que ele quer determinar para si; as ocasiões de aprender as habilidades [*Geschicklichkeit*] não são também muitas, e as propensões particulares pelas áreas do saber não são igualmente grandes; mas ainda maior é o caráter contingente. Isso funda agora a *diferença das faculdades* subjetivas, as quais em oposição são uma quimera insípida; porquanto, o sistema todo toca na subjetividade das condições e da contingência, as quais também têm novamente as condições subjetivas.

A mais determinante diferença é a *diferença dos estamentos* [*Stände*]. O Estado deve respeitar o momento da desigualdade, porque esse é um momento da arbitrariedade na contingência e a liberdade dos indivíduos. Um universal deve se esforçar livremente para evitar as consequências prejudiciais que disso podem surgir. A totalidade deve se estruturar, e essa estruturação deve ser em respeito ao tipo e variedade dos carecimentos; o trabalhar é a necessidade dos estamentos, os quais estão fundados em uma necessidade maior da razão, de que cada ser vivo deve ser diferente. A pena de que um humano deva sofrer mais por seus carecimentos do que os outros é um sentimento insípido.

## §103 [O ESTAMENTO AGRÍCOLA]

Esses estamentos se determinam, conforme o conceito, como estamento substancial, formal e universal.

1 - O estamento imediato satisfaz seus carecimentos com um patrimônio [*Vermögen*] como um bem – o *estamento agrícola* [*ackerbauende Stand*].

A agricultura restringe o nomadismo, faz a vida selvagem em busca de subsistência do nomadismo descansar tranquila no chão. Também limita o caráter contingencial das trocas exteriores, na marcha da lei da natureza elementar, como a aquisição dos meios em uma determinada época particular, e desse modo faz permanência momentânea do fornecimento e chama o carecimento de possuir uma propriedade, através do reconhecimento. A forma que o trabalho produz determina, por um lado, o produzir vivo da natureza, e não tem, por outro lado valor, para si, mas é apenas um meio, e os produtos naturais reunidos têm o objetivo principal de uma subsistência imediata posterior.

No setor agrícola, é trazida para dentro [*hereingezogen*] a esfera que nós descrevemos na família.

A época da nascente agricultura é para todos os povos, em sua história e em sua religião, uma época principal [*Hauptepoche*]; assim nascem os segredos de Ceres. A reflexão da distância, o caráter circunstancial traz o selvagem de volta e o encaminha para aquilo que está colocado diante dele, para o solo. A caçada contém esse retorno ao nomadismo [*Umherschweifende*], onde os meios de satisfazer os carecimentos dependem das circunstâncias, conseguir algo depende de achar algo, do mesmo modo que na pesca. Na agricultura, a vida nômade termina, onde se alternam a terrível miséria e a abundância momentânea, a qual não pode ser conservada para o futuro.

Na agricultura é também livremente disponível o mais elementar da Natureza, contudo, não mais a natureza em seu caráter contingencial, mas sim a natureza na sua transformação necessária, que sempre se repete. Também no tempo pode ela apenas em uma estação fornecer os meios de subsistência, de sorte que emerge a provisão para os outros tempos do ano e, assim, emergem para o agricultor o passado e o futuro, o carecimento da propriedade aparece. Por isso, a propriedade contém o momento da liberdade e do universal, isto é, um, que deve ser respeitado por todos, para a posse interna de ideias, a formação dos campos assinala minha posse, e esta forma deve ser respeitada. Ceres e Triptolemos não somente criaram [*gestifted*] a agricultura, mas também fundaram a propriedade legítima. O campo é uma posse permanente, duradora, particularmente tão longe quanto a universalidade interna deva ter um ser-aí [*Dasein*]; o direito deve ser conhecido e respeitado.

O agricultor não faz da forma que torna o campo cultivado ou que deve alimentar o animal uma coisa de todo importante, mas isso acontece apenas para multiplicar a própria vida da natureza, para facilitá-la. São dádivas da natureza, as quais garantem a existência do camponês; o vivente aqui se relaciona com o vivente, não para o próprio invento dos humanos; ele agradece tudo não a si mesmo, mas observa sobretudo a vivacidade [*Lebendigkeit*]. Por isso, ele é mais o estado da inocência [*Unschuld*] da criança; a mente [*Gemüt*] não tem ainda a consciência da culpa, que o que tem é a si próprio [*was es habe, das seinige sei*]. É ainda uma pouca mediação que entra no sistema da satisfação dos carecimentos. A família mesma prepara as ferramentas manuais, o vestido etc. A consciência-de-si da singularidade [lacuna no original]. A subsistência não depende do trabalho e dos carecimentos de todos os outros.

**§104 [O ESTAMENTO MANUFATUREIRO] [DER GEWERBESTAND]**

2 - Na *manufatura* [*Gewerbe*], o setor da reflexão, o momento central é a forma e um mais abstrato, isto é, não imediato benefício [*Gewinn*], que serve à satisfação. O *artesão* [*Gewerbsmann*] trabalha a matéria-prima e a forma que ele lhe dá é por meio da qual a coisa [*Sache*] obtém valor. Ele está assim à sua reflexão, bem como em consideração aos seus carecimentos de troca de seu trabalho, como também suas ferramentas, inteiramente [*durchaus*] assinalado [*gewiesen*] à mediação com outros. A classe [*Klasse*] mais abstrata dos *fabricantes* tem tanto a ver com a matéria morta quanto com uma forma mecânica, e quanto mais aperfeiçoada [*vollkommener*], isto é, quanto mais limitada a habilidade é, mais o valor de sua produção depende do caráter contingente do aperfeiçoamento das destrezas dos demais e de outras condições exteriores. O dinheiro, o valor abstrato da mercadoria [*Ware*], se torna carecimento para a troca universal e o patrimônio [*Das Vermögen*] se multiplica pela sua circulação por caminhos indeterminados. O *estamento do comércio* [*Handelstand*], no qual o negócio é a mediação universal como troca uns contra os outros dos produtos preparados acumula riqueza, a riqueza não tem nenhum limite quantitativo em si; o vício [*die Sucht*] da mesma vai por isso para o indeterminado e desencadeia, de seu lado, novamente o multiplicar dos carecimentos e meios.

O setor dos fabricantes contém a abstração do trabalho, e o terceiro setor contém novamente a universalidade, e aqui surge a riqueza [*Reichtum*].

Na manufatura [*Gewerbe*], faz-se da forma, da própria habilidade [*Geschicklichkeit*] a coisa principal, todavia, essa forma não produz a natureza e sim a ela própria. No setor manufatureiro, os meios não são feitos para servir os carecimentos do produtor, mas seu fim é o lucro [*Gewinn*] universal, com o qual ele pode adquirir para seus carecimentos. (Aqui [*bei uns*] é que agora o setor agricultor também veio a encontrar [*hinübergetreten*] o setor manufatureiro, no qual a coisa principal não é o conter a satisfação dos agricultores; mas ele olha para aquilo que traz o lucro, para trocar seus produtos pelos de outros, e também tais artigos de cultivo, os quais menos precisam, já que ele não vê os humanos em seus serviços mais como pertencentes à sua família). A forma é para o setor manufatureiro a coisa principal, a qual, por meio da atividade dos trabalhos, é produzida, não o material cru; ele tem que agradecer tudo à sua própria atividade. Este é o setor da reflexão do reconhecimento de si mesmo e de sua atividade. Ele manufatura [*verfertigt*] apenas meios, para obter os meios para satisfação de seus carecimentos; nesse setor, o indivíduo [*Individuum*] tem o sentimento de si de que ele é sua própria atividade, através da qual ele subsiste, e este é o momento de ser não dependente da natureza externa; mas o lado de sua dependência é esse no qual ele deve obter matérias-primas e ferramentas dos outros, as quais, para ele as produzem; e que os carecimentos dos outros faz possível a venda de seu trabalho e, quanto a isso, ele é dependente. Mas primeiro isso de que ele tem uma abundância de uma coisa e

o outro de uma outra faz a troca, e que isso requer um morar conjuntamente dos humanos; por isso, a manufatura está em casa essencialmente na cidade. Nas grandes cidades, os carecimentos são, por um lado, mais caros, entretanto, muitos carecimentos não imediatos, mas mediados, como ferramentas, são mais fáceis de aqui se obter.

O artesão [*Gewerbsmann*] se preocupa mais com sua necessidade singular [*einzelne*]; mas, em sua oficina, a abstração não está tão disponível como nos *fabricantes*, nos quais o mecânico penetrou mais; o fim essencial é nomeadamente simplificar [*vereinfacher*] o trabalho. Quanto mais mecânico o trabalho agora é, mais as pessoas dependem da fábrica, e, para garantir sua subsistência, entra a polícia em cena e dá privilégios e limita a quantidade [*Zahl*] de trabalhadores. Surgem as guildas, com as quais se diminui a grande concorrência. Todavia, para sofrimento próprio por excesso [*Überbesetzung*] de trabalhadores manuais, em uma cidade, os singulares [*einzelnen*] e a multidão [*Zudrang*] dos particulares se cancelam a si mesmos. Nas fábricas, o caso é outro, no qual seu trabalho é abstrato e precisa para seus produtos da grande falta de produtos em um mercado maior. Logo, ele precisa procurar um outro círculo, para dispor seus produtos. O artesão trabalha apenas para um círculo determinado. Aqui, nos fabricantes, estão disponibilizadas mais circunstâncias de que outras fábricas vão abrir [*sich aufstun*], que melhores máquinas serão inventadas, que serão os trabalhadores mais baratos, que os materiais serão obtidos mais facilmente e, por isso, vêm as fábricas abaixo, quando na área onde elas fazem suas vendas, ao mesmo tempo, se abrem novas fábricas. Assim, os ingleses quebraram a maior parte das fábricas holandesas. Lá, o trabalhador de fábrica, o que sempre tem apenas um singular [*einzig*] trabalho abstrato, pode muito dificilmente passar para um outro trabalho e, por meio das modas e de todas as outras circunstâncias acima referidas, as fábricas mais facilmente quebram e, então, facilmente a miséria [*Elend*] entra em jogo.

O *negócio* surge agora apenas como meio. O dinheiro se torna necessário como meio universal de troca dos carecimentos. (No setor camponês [*Bauernstand*], podem mais carecimentos ser trocados [*vertauscht*] contra carecimentos, e a troca nele é menor). Muito dinheiro em um país não faz sozinho a medida da riqueza do país, já que, quando no país o dinheiro é barato [*wohlfeil*], isto é, as mercadorias são caras. Onde o dinheiro é mais raro, ele é mais caro, e as mercadorias são mais baratas. A circulação é uma coisa essencial em relação ao dinheiro. Onde há pouco dinheiro, no país, a troca é dificultada. Onde a circulação do dinheiro é maior, lá a riqueza é maior. Quanto mais dinheiro circula, e tão rapidamente a mesma soma de dinheiro se torna um meio para cada um, através dessa mão vai, e a todos foi disponibilizada essa possibilidade de se beneficiar [*Gewinnen*], por meio desse mesmo dinheiro. Quando falta o dinheiro metálico, então o dinheiro de papel substitui essa muito pequena quantidade de meios de troca; a mercadoria se coloca em relação com o dinheiro de papel, mas a circulação se torna mais fácil. A riqueza de uma nação não é elevada por um aumento do dinheiro, contudo, apenas a circulação. Assim, a França foi, nos tempos antigos, muito elevada em sua riqueza, por meio do dinheiro de papel. É claramente melhor, quando o dinheiro de metal está lá; mas também o dinheiro de papel não deve ser visto como a desgraça da nação, ele apenas traz o aumento da circulação.

O *estamento do comércio* [*Handelstand*] gera, no estamento manufatureiro, o estamento universal; seu negócio é o mediar dos meios produzidos contra outros meios [e assim]

a troca da abundância de uns, isto é, agora os produtos artesanais ou naturais, contra a abundância dos outros. O lucro [*Gewinn*] é a coisa principal. O estamento do comércio tem a ver com o meio como meio universal; ele está relacionado com o meio universal, com o dinheiro e, nesse sentido, expande [*dehnt sich*] sua eficácia [*Wirksamkeit*] no universal. E os grandes comerciantes, que têm a ver com a universalidade dos carecimentos de uma nação e que colocaram a Carta [*Charta*] em sua frente, têm um grande estamento [*Stande*]. A riqueza, o lucro [*Gewinn*] se torna um vício [*Sucht*] indeterminado, não simples, de se satisfazer os carecimentos, e a relação com o próprio carecimento é mais ou menos universal (nas repúblicas, é perigoso o desmedido crescimento da riqueza, de sorte que os governantes a buscam neutralizar [*entgegenzuwirken*]; então, deve o mais rico de um povo promover os espetáculos [*die Schauspiele erhalten*]). Assim era [*ward*] a riqueza glória, mas ela deve evitar ou então limitar seu acúmulo [*Anhäufung*]. Contra isso havia também leis sobre a herança). Os comerciantes procuram, no entanto, despertar novos carecimentos nos povos, e assim os ingleses, por exemplo, dão à China grandes presentes de toalhas de lã, para lhe dar o carecimento e então ganhar [*Gewinnen*] um novo mercado para venda de mercadorias.

### §105 [O ESTAMENTO UNIVERSAL] [*DER ALLGEMEINE STAND*]

3 - O estamento universal tem sobretudo o próprio estado universal da sociedade como objetivo de seu trabalho; por conseguinte, deve o próprio universal mesmo se preocupar em consideração dos carecimentos, e ele foi criado [*erhoben*] principalmente para a miséria [*Noth*] e o trabalho direto para si mesmo.

O setor universal pertence ao ser [*Wesen*] da organização do Estado; ele tem seu ser-*ai* [*Dasein*] próprio na Constituição do povo.

Ele tem como finalidade o universal como tal, que é nomeadamente a distribuição do direito [*Recht geschehe*] e a segurança. Em todos os outros setores, é o fim de cada um uma preocupação individual; esse setor, no entanto, deve cuidar da miséria, o universal deve se preocupar com ela. A preocupação com seus carecimentos deve ser tomada pelo Estado. Cada um pode ter também suas finalidades, como salário [*Besoldung*] etc. Isso não é, no entanto, a finalidade essencial, mas deve ser visto apenas como meio para alcançar a finalidade universal. Para que essa finalidade seja pura finalidade de seu trabalho, deve-se trabalhar, não em função da miséria; através de seu ofício [*Amte*], ele deve ser independente em relação aos carecimentos. O comportamento deve ser tão determinado que, no cumprimento de seus deveres funcionais, não esteja ligado à consideração de seus carecimentos; porém, deve acontecer por meio da arrecadação ou da posse independente de propriedade, como por último acontecimento em estados mais antigos, onde muitos funcionários tinham patrimônio em função dos quais sua independência permitia sua eficácia para o universal.

Pertencem ao setor universal também os professores, os quais se colocam a si na ciência para o bem universal. É uma honra para um Estado, quando o apoio ao setor universal e

particularmente ao cultivo [*Ausbildung*] da ciência, nos indivíduos, que a si por toda uma vida exclusivamente se dedicam, permite alguns privilégios [*Privilegien*] ou independência patrimonial. Ao invés disso, cuida-se, na Alemanha, de se dar privilégios à nobreza, que se rendeu às paixões vergonhosas, às custas de seus poucos súditos.

### §106 – [O PRINCÍPIO DA ESCOLHA LIVRE DA PROFISSÃO]

Essa diferença de setores que está no conceito da coisa deve também apenas ser tal por meio da determinação legal do conceito – igualmente, por toda casualidade de nascimento e natureza, de qual ela depende, a qual estamento um indivíduo pertence, deve sua própria atividade permanecer em casa, a qual esse setor se quer pertencer, de modo que à contingência [*Zufälligkeit*] subjetiva, ao livre arbítrio [*Willkür*] e à consciência que determina a si mesma seja concedida maior honra e poder do que à contingência natural.

Deve ser contingente para o indivíduo a qual estamento ele pertence, ao nascer; mas tudo o que existe ao redor dele, em seu nascimento, são relações, através das quais ele imediatamente deve pertencer ao seu setor. Contudo, essa diferença conceitualmente necessária de estamentos foi, por exemplo, no Egito e nos indianos, vista como necessidade natural e assim fixada, fazendo surgirem as castas e, dessa forma, a liberdade de se colocar por cima dessas circunstâncias é retirada dos humanos. Todas as capacidades pessoais não conseguem levantar (*heben*) a parede divisória das castas, e a contingência subjetiva e a consciência da liberdade não podem mais ser realizadas. Também no Estado romano nós vemos as diferenças acentuadas entre patrícios e plebeus e, por isso, a contínua luta interna. Então, os privilégios [*Vorrechte*] em relação ao trabalho universal por um setor são muito opressivos. Assim, tinham antes na Prússia apenas os nobres o direito ao oficialato. Essa diferença de privilégios de casta, onde um setor tem maior parte no trabalho universal, é uma das condições mais danosas [*ist einer der Widrigsten*]. Grandes proprietários são tidos na Inglaterra e na França como uma verdadeira nervura do Estado, porque esses podem ser independentes do favor do príncipe e de todo o lucro, e essa é uma relação essencial.

### §107 – [JUSTIÇA E HONRA] [*RECHTSCHAFFENHEIT UND STANDESEHRE*]

No estamento, obtém-se a *particularidade* dos humanos, sobretudo o seu direito; a disposição espiritual ética [*die sittliche Gesinnung*], nesse sistema, é constituída pela *justiça* e a *honra*, por meio da atividade, diligência, habilidade e retidão de fazer de si membro de um desses momentos necessários da sociedade civil-burguesa e, por essa mediação com o universal, ser *algo* e ser *reconhecido* na sua representação e na representação dos outros. A moralidade [*Moralität*] está mais adiante nessa esfera da própria reflexão sobre o seu fazer,

onde também a contingência da miséria [*Noz*] dos indivíduos, de uma ajuda contingente e própria, se torna um dever individual.

Todos, enquanto indivíduos concretos, estão em circunstâncias externas particulares. Mas, além de sua particularidade, deve o humano ter também como sua finalidade a universalidade.

O outro lado é, no entanto, a atitude ética que consiste em que primeiramente todos devem ter um estamento: os humanos devem se formar para um estamento. Para qual ele se forma tem a influência de contingências, depende da opinião que o indivíduo tem do estamento, da situação patrimonial etc., de características que o qualificam para seu estamento. (No Estado platônico, os líderes colocam, segundo seu julgamento, as crianças no estamento ao qual elas parecem se adequar, e as formam em conformidade. Todavia, aqui o arbítrio subjetivo [*subjektive Willkür*], a autodeterminação, é reprimida). A liberdade na particularidade é nomeadamente o livre-arbítrio [*Willkür*]. De agora em diante, manter-se no estamento escolhido e cumprir seus deveres nesse estamento é a justiça. Cada setor é apenas um universal, e a justiça é a eticidade [*Sittlichkeit*], nessa esfera. Justiça não é ainda eticidade, porque os humanos ainda devem ter fins mais altos. Daqui pode a justiça ser vista, não como o objetivo [*Ziel*]; por conseguinte, deve-se ter nessa esfera afora ainda outros objetivos. A honra setorial é apenas a consciência da justiça vista a partir de seu setor e que assim vale. O humano precisa decidir ser um particular em relação ao estamento; ele deve dar a si mesmo um estamento. Ele se detém na limitação deste e dá a si o momento essencial da efetividade – um momento necessário para sua liberdade porvir. A justiça [*Rechtschaffenheit*] é isso: dar-se a um estamento e ter o direito de ser o que se é, em um estamento, e esse justo é o se elevar na esfera acima da esfera. Essa é a honra do estamento, na qual o indivíduo é um momento útil para o universal. “Útil”, “produtivo” concernem a uma pessoa assim, o que para outros é um meio. Daqui, em sua atividade, a pessoa sabe que é o seu objetivo, e não um meio, ser “útil”, “produtivo”. Mas a pessoa é, em sua atividade, tão bem seu próprio fim e, no entanto, sua atividade aqui se devora com os fins de todos os outros. Por intermédio de sua particularidade está o humano limitado à existência de todos os outros; contudo, nessa particularidade, deve ele a si mesmo se elevar. Nesse sentido, pergunta-se: “O que é essa pessoa, *i. e.* que estamento [*Stand*] tem ela?” E quem não tem nenhum estamento é ninguém; mas, por meio desse ser-aí [*Dasein*], deve a pessoa verdadeiramente se fazer e, nessa particularidade, se obter a si mesmo. Essa é a ética [*Sittliche*] desse estamento.

O ser-aí [*das Dasein*] da moralidade é, na realidade, essa esfera. Aqui deve o humano como ser moral fazer e querer seus deveres; porém, ela não mostra o que é o dever. A determinidade dos deveres não está ainda na moralidade. A etapa da moralidade entra em jogo, quando o humano quer entrar totalmente em si. O estamento é o verdadeiro conteúdo para o dever; existem deveres determinados que todos podem conhecer. Virtude contém fundamentalmente aqueles deveres do mesmo fim virtuoso que ela a si mesmo deu. Como é apenas um estamento [*Stand*] que dá a virtude, não é mais a virtude um acidente, não é mais dada pela individualidade; então, sua liberdade consiste simplesmente nisso, que ele deu a si seu estamento. Mas esse estamento prescreve os deveres para todas as pessoas desse estamento, e não a individualidade como tal. O caridoso tem a intenção

de ajudar os outros, e isso depende de seu livre arbítrio. Todavia, nesse sistema, a mediação é a de que aquele que se preocupa consigo, se preocupa com os outros; ele negocia para si e preocupa-se com outros. Simplesmente o que é do arbítrio se torna necessário nessa esfera de mediação, e o indivíduo recebe pouco desse benefício. Aquele que gasta seu dinheiro com seus carecimentos dá aos outros seu dinheiro, mas o faz a eles, sob condição de cumprirem seu dever, de serem industriosos, e ele dá a eles um correto sentimento a si mesmos, como o que dá seu dinheiro aos pobres; mas o pobre que recebe esmola não tem o sentimento de sua independência. [Sentimento] que é uma parte componente dessa mediação – nomeadamente que aquele que se preocupa consigo, também se preocupa com os outros. Mas pode também algo contingente entrar em jogo, a miséria, no qual não se preocupa com os outros. Em geral, deve o Estado, por meio de suas instituições, prevenir [*vorbeugen*] a miséria; pode ocorrer também uma miséria subjetiva, na qual a atitude deve ser a de ajudar com conselhos e ações; mas melhor é quando o Estado também cuida da miséria individual. Normalmente, as pessoas preferem talvez deixar a ajuda de outros em situação de miséria ao seu livre-arbítrio, ao invés de deixar o Estado ajudar, pela regulamentação universal – e aqui também entra o livre-arbítrio, quando o individual dessa preocupação do Estado é visto como um racional e, então, pode ele ser caridoso, tirando proveito desse regulamento. A ajuda subjetiva deve o tanto quanto possível ser evitada, porque pode causar danos, ajudando subjetivamente, ao invés de ser útil.

### §108 – [PASSAGEM À SEGUNDA SUBSEÇÃO]

Na universalidade da formação, por meio da qual o singular trabalha adiante sua imediata subjetividade, e para fora da mediação das trocas universais do trabalho, o meio *se torna e vai* como livre-arbítrio, subjetividade do querer, a qual, no entanto, é em si um universal, para si mesmo afora. Vem à representação o *direito formal*. Tão essencialmente ele está entrelaçado nos fins dos carecimentos e daí tem seu conteúdo essencial, simplesmente ele deve receber como essa substância uma existência livre para si – a *Administração da Justiça* [*Rechtspflege*].

Essa negatividade da singularidade contém o emergir da universalidade, e essa universalidade é essencialmente, sobretudo, momento do meu querer como querer livre. Cada um é, tem, trabalha, frui, conquanto tudo que ele faça, tenha, frua, esteja mediado pelo outro; entretanto, nessa mediação, ele se vira de volta para dentro, é para si. Esse ser para si [*Fürsichsein*] é um momento do direito. Toda essa esfera consiste apenas em que é um direito; cada um se apresenta como uma pessoa jurídica, e que seja assim reconhecido é o momento subjetivo.

---

Recebido: 18/4/2020

Aceito: 28/7/2021



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](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](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](http://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](mailto:transformacao.marilia@unesp.br)

. *E-mail* do editor da revista:

[marcos.a.alves@unesp.br](mailto: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.

