

K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA
Fundada em 1947

NÚMERO FINANCIADO COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas



Ministério
da Educação

Ministério da
Ciência e Tecnologia



Publicação realizada com recursos CAPES/PROEX do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG.

K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

VOLUME LXI

Nº 145 janeiro a abril / 2020

ISSN 0100-512 X

KRITERION B.HORIZONTE V.LXI Nº 145 p. 1-268 Jan. a Abr./2020

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

Solicita-se permuta

Exchange desired

As opiniões expressas em artigos assinados
são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

FICHA CATALOGRÁFICA

Kriterion, Revista de Filosofia, v. 1 - , 1947 - Belo
Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
v. ilust. 23 cm. semestral
Título anterior: Kriterion, Revista da Faculdade de
Filosofia da Universidade de Minas Gerais.
1. Filosofia - Periódicos
CDD
CDU

SUMÁRIO

ARTIGOS	7
LA CUESTIÓN JUDÍA Y LA CARENCIA DE MUNDO EN LA MODERNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT	7
Anabella Di Pego	
WITTGENSTEIN, FORMALISM, AND SYMBOLIC MATHEMATICS	31
Anderson Luis Nakano	
LAW AND MORAL JUSTIFICATION	55
Andrea Faggion	
O CÁLCULO E O RISCO: HEIDEGGER E BECK	73
Angela Luzia Miranda	
ARE NECESSARY IDENTITIES EVER DISBELIEVED?	99
Ari Maunu	
DAS POTÊNCIAS DA MEMÓRIA. A afirmação da <i>transitoriedade</i> histórica e da <i>eternidade</i> das ideias	107
Augusto B. de Carvalho Dias Leite	
PUNTOS DE VISTA DE LA VERDAD: SOBRE EL CARÁCTER POLIFÓNICO DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO	131
Cristián De Bravo Delorme	
CHRISTIAN THOMASIU E A <i>AUFKLÄRUNG</i>	151
Diego Kosbiau Trevisan	
SOBRE A DETERMINAÇÃO CONTEXTUAL DO QUE É DITO	
Uma comparação de duas versões do contextualismo radical	173
Eduardo Marchesan	
NOTAS SOBRE A TEORIA DA NORMATIVIDADE TÉLICA: UM NOVO CAPÍTULO DA EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES DE ERNEST SOSA	195
João Carlos Salles	

SEIN UND ZEIT: LA LIBERTAD DEL DASEIN PARA SER-LIBRE COMO MISMIIDAD. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA LIBERTAD Y LA MISMIDAD EN EL § 44	213
Juan José Garrido Perinián	
ONTOLOGIA E CIÊNCIA NA CRÍTICA DE NIETZSCHE À METAFÍSICA EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i>	231
William Mattioli	
Normas para publicação	261

ARTIGOS

LA CUESTIÓN JUDÍA Y LA CARENCIA DE MUNDO EN LA MODERNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT*

*Anabella Di Pego***

<https://orcid.org/0000-0002-5338-4779>

anadipego@yahoo.com.ar

RESUMEN *En este trabajo esperamos mostrar la relevancia del análisis arendtiano de la cuestión judía, y en particular de las políticas de asimilación y del proceso de secularización, para abordar el problema de la carencia de mundo en la época moderna. De este modo, la cuestión judía nos permite delinear una incisiva crítica a la configuración del mundo moderno, a la vez que esbozar una concepción ampliada del mundo a través de la reconstrucción de la tradición oculta de los judíos parias. Así, tomando distancia de las interpretaciones que conciben el mundo en Arendt como un espacio de interacción ideal o formal, este recorrido por la problemática judía posibilita el despliegue de los aspectos materiales, culturales e históricos concretos que sustentan el mundo común.*

Palabras clave *Carencia de hogar, carencia de mundo, asimilación, secularización, paria*

ABSTRACT *In this paper I try to show the relevance of the Arendtian analysis of the Jewish issue, and especially of the assimilation policies and the process of secularization, in relation with the problem of worldlessness in modern age. Through the Jewish issue, it is possible to delineate a criticism to the modern world's configuration, while at the same time, following the*

* Artigo submetido em 06/05/2019. Aprovado em 26/07/2019.

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina.

reconstruction of the hidden tradition of pariah Jews, an expanded conception of world could be illuminated. Taking distance from the interpretations that conceive the world in Arendt's perspective as an ideal or formal interaction space, the study of the Jewish problematics, makes possible to highlight the material, cultural and historical concrete aspects of the common world.

Keywords *homelessness, worldlessness, assimilation, secularization, pariah*

Introducción

El concepto de mundo sin lugar a dudas ocupa un lugar central en los escritos de Hannah Arendt y una de sus obras fundamentales, a saber, *La condición humana*, podría haberse titulado “Amor Mundi”.¹ Efectivamente en este libro, la pérdida de mundo [*loss of world*] y la carencia de mundo [*wordlessness*]² constituyen uno de los problemas estructurales de la época moderna [*modern age*] y del mundo contemporáneo [*modern world*].³ La expansión del fenómeno de la carencia de mundo erosiona la posibilidad de lo político en la medida que el mundo es ese espacio que ofrece las condiciones para la interacción a la vez que constituye un “horizonte de sentido” (Taminioux, 1994, p. 127). El mundo común evita el hundimiento de la acciones humanas “en el ciclo vital” (Ibíd) y asegura su perdurabilidad por encima de la lógica teleológica de la fabricación en la que los fines devienen incesantemente medios para otros fines. Emerge

- 1 Así se lo expresa Arendt a Jaspers en una carta del 6 de agosto de 1955: “He comenzado muy tarde, sólo en los últimos años, a amar verdaderamente al mundo [...] Por gratitud, quiero llamar a mi libro sobre teoría política ‘Amor Mundi’” (1993, p. 264. La traducción me pertenece). Véase también la referencia de Elisabeth Young-Bruehl al respecto (1993, p. 17).
- 2 En inglés Arendt utiliza *worldlessness* y en alemán *Weltlosigkeit* que pueden ser traducidos como “carencia de mundo”. La traducción castellana opta por “no mundanidad” (2001a, p. 63) y erróneamente vierte este concepto como “mundanidad” (2001a, p. 62) en relación con la caridad o amor al prójimo cristiano, cuando Arendt está señalando por el contrario su “carencia de mundo” (1958, p. 53; 2007a, p. 66). La expresión “pérdida de mundo” [*loss of world*; *Weltverlust*] aparece una sola vez en inglés (1958, p. 115) y en alemán (2007a, p. 134) pero resulta fundamental para comprender que el *animal laborans* no emprende una “huida del mundo” [*Weltflucht*] como en el caso del *homo faber* a través de la ciencia y la tecnología, sino que más bien es expulsado del mundo permaneciendo recluido en la actividad de su propio cuerpo (1958, p. 118; 2007a, p. 134; 2001a, p. 128). Así el concepto de “pérdida de mundo” constituye la radicalización de la carencia o falta de mundo que suele acompañar a la actividad de la producción, inscribiéndose ambos en el proceso moderno que conduce a la paulatina alienación del mundo, fenómeno que se encuentra a la base de la erosión de la política en el mundo contemporáneo.
- 3 La época moderna comienza en el siglo XVII y se extiende hasta principios del siglo XX, mientras que el mundo contemporáneo desputa con las primeras explosiones atómicas al finalizar la Segunda Guerra Mundial (Arendt, 2001a, p. 18). De acuerdo con Etienne Tassin nos encontramos en el umbral de “una época aún sin nombre, de la que podemos decir, al menos, que es la época de un mundo sin mundo, una época que no puede hacer mundo” (1996, p. 319. La traducción me pertenece).

así un “horizonte de fenomenalidad”, gracias al cual “se instituye el sentido más allá de la necesidad y de la utilidad” (Taminiaux, 1994, p. 132), a través de las palabras y de la acción en concierto.

Así, diversas aproximaciones al pensamiento de Arendt (Campillo, 2013, pp. 71-80; Kiess, 2016, pp. 99-138; Canovan, 1992, pp. 150-154) han abordado el concepto de mundo y las implicancias del fenómeno moderno de la carencia de mundo (Tassin, 1999),⁴ centrándose en la mayoría de los casos en su libro sobre la vida activa. En este trabajo, procuramos reconstruir el concepto de mundo pero a partir del análisis del problema de la asimilación y la secularización en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* retomando su libro sobre Rahel Varnhagen y los *Escritos judíos* que reúnen textos de las décadas precedentes a su primera obra publicada. Debemos advertir, no obstante, que el concepto de carencia de mundo no aparece todavía en estos textos y que la noción de mundo se usa genéricamente no detentando la posterior especificidad que adquiere en su libro sobre la vida activa. Sin embargo, consideramos que situar al concepto de mundo en relación con la cuestión judía nos permite advertir la materialidad del mismo frente a ciertas lecturas que enfatizan visiones idealizadas (Beiner, 2003, pp. 157-270) o formalistas (Wellmer, 2000, pp. 259-280). En su libro *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Benhabib advertía que los textos sobre la cuestión judía constituían “fuentes poco conocidas de los conceptos de mundo, de mundaneidad y de espacio público” (1996, p. 47)⁵ en el pensamiento arendtiano. No obstante, no indaga en mayor profundidad en la cuestión y lo que encuentra en estos escritos es un “compromiso con el modernismo político y con el universalismo” (Ibíd), cuando en realidad Arendt lleva a cabo una crítica radical de ambos – piénsese en su análisis incisivo de la proclamación del Estado de Israel (2009, pp. 484-499)⁶ o en su renuencia a la política moderna de asimilación (2009, pp. 97-104)⁷ como veremos en el primer apartado.

En nuestro caso, nos interesa retomar la cuestión judía en relación con el concepto de mundo para esclarecer sus dimensiones culturales y políticas a

4 Véase especialmente el capítulo IV de *Le trésor perdu*, en donde analiza el abordaje arendtiano de la carencia de mundo y la alienación del mundo, caracterizando la época posmoderna paradójicamente por un “mundo acósmico”.

5 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

6 “Salvar la patria [*homeland*] judía” se encuentra en consonancia con su crítica al Estado-nación en su libro sobre el totalitarismo (1999, pp. 343-384). Asimismo, es preciso aclarar que *homeland* (2007b, p. 388) no es la patria en el sentido nacional europeo puesto que no remite a los ancestros sino más bien al hogar de nacimiento o de acogida en donde la identidad se forja proyectándose de modo compartido.

7 “La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen”. Puede apreciarse cierto paralelismo entre la asimilación y los derechos del hombre, en tanto ambos se sustentan en concepciones en apariencia genéricas del ser humano. Ahí reside precisamente el núcleo del carácter fallido de la asimilación y de la “perplejidad de los Derechos del Hombre” (Arendt, 1999, pp. 368-384) con sus limitaciones respecto de su pretendido universalismo.

través de la problemática de los sin hogar [*homeless*] en el mundo moderno.⁸ Nuestra hipótesis es que el caso de los judíos permite poner de manifiesto las limitaciones de las formas de constitución del mundo en la modernidad a la vez que a partir de la secularización inconclusa y de la tradición oculta de los judíos parias, avizorar otras maneras posibles de forjar mundo, alternativas a las vías nacionalistas predominantes.

El primer apartado se aboca al análisis de las políticas de asimilación en relación con la cuestión judía en el siglo XIX, a partir de las cuales se configura un mundo sustentado en un modo de ser en apariencia genérico que en realidad resulta renuente a lo distinto, a la diversidad, a los modos de existencia de las minorías religiosas y étnicas, forjando el vínculo social en la pertenencia a una nación dominante en el marco de un Estado-nación. En el segundo apartado, reconstruimos la tesis arendtiana de la secularización inconclusa del judaísmo en la modernidad con el objeto de esbozar otras formas posibles de constitución del mundo. Por último, profundizamos esta tentativa a través del estudio de los judíos parias y de la denominada tradición oculta del judaísmo moderno. Nos focalizaremos en los elementos de esta tradición que permitirían prefigurar un mundo compartido susceptible de acoger a los desfavorecidos y a las minorías.

1 Asimilación y carencia de hogar

El caso de los judíos resulta relevante para analizar el fenómeno moderno de la carencia de hogar [*homelessness*] que se encuentra a la base de lo que, con posterioridad, Arendt denomina carencia de mundo [*worldlessness*]. Esta problemática requiere ser esclarecida remontándose al siglo XIX y a la política de asimilación de los judíos con las limitaciones y paradojas que acarrea. La asimilación de los judíos a la sociedad implicaba que se volvieran indistinguibles para que les sea reconocida igualdad legal y política. En un principio, la aceptación social de los judíos se basaba en el reconocimiento de determinados individuos que se destacaban por su formación y cultura o por su éxito en el plano económico. Así estos “judíos de excepción” (Arendt, 1999, p.

8 En su libro sobre el totalitarismo, en la parte sobre antisemitismo especialmente se encuentran referencias a los sin hogar [*homeless*] y a la carencia de hogar [*homelessness*] vinculada con la falta de arraigo [*rootlessness*] (1951, pp. vii, 3, 52). Neus Campillo (2013, p. 72) ha reparado en la relevancia de estas problemáticas en su tentativa por diferenciar el abordaje arendtiano respecto de la concepción del mundo de Heidegger. Sin embargo, apenas realiza este señalamiento, advierte que “eso no significa que no haya un problema filosófico” (Ibíd), por lo que deja de lado estas cuestiones apenas mencionadas y se aboca a analizar el vínculo del concepto filosófico de pluralidad con la cuestión del mundo.

120) se distinguían y separaban de su propio pueblo para abrazar la asimilación social. Esta tendencia se vio fortalecida por la exaltación bien intencionada de los judíos cultos occidentalizados por parte de algunos escritores, tales como Lessing y Herder. El hecho de que los judíos cultos a pesar de que provenían de un pueblo atrasado pudiesen enarbolarse como “especímenes de la Humanidad” –según la vulgar y desacertada interpretación de *Nathan el sabio* de Lessing (Arendt, 1999, p. 109) – parecía confirmar que debían tener algo superior. Así los judíos cultos que sobresalían y demostraban su particular grandeza desempeñaron un rol protagónico en los salones de reuniones que congregaban a aristócratas ilustrados e intelectuales de clase media hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Uno de estos salones pertenecía a Rahel Varnhagen, sobre cuya vida Arendt comenzó a escribir cuando, motivada por su interés en el Romanticismo alemán, encontró su vasta correspondencia en la que se plasma su inteligencia, su apasionamiento y su carácter no convencional.⁹ Esta correspondencia fue editada de manera sesgada por su esposo, Karl August Varnhagen, quien encubrió la lucha que Rahel mantuvo a lo largo de su vida con su identidad judía. En su libro sobre esta mujer judía, Arendt realiza una reapropiación de las categorías de paria [*pariah*]¹⁰ y advenedizo [*parvenu*]¹¹ del francés Bernard Lazare, para analizar el estatuto social de los judíos. Ambas nociones serán retomadas también en su libro sobre el totalitarismo (1999, pp. 107-120), caracterizándose el advenedizo por no tener escrúpulos en negar su identidad como judío para ser admitido en la sociedad, en tanto que el paria se rebela contra esas exigencias y permanece en los márgenes de la sociedad. Arendt advierte que “Rahel es ‘interesante’ porque, con ingenuidad manifiesta y absolutamente desprejuiciada, ella permaneció justo en el medio entre paria y advenediza” (Arendt y Jaspers, 1992, p. 200).¹² Esa fue también la situación

9 En 1929, Arendt emprende su estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1771-1833) en el marco de su disertación (*Habilitationschrift*) para acceder a la carrera universitaria alemana. Arendt había culminado su trabajo al momento de tener que exiliarse de Alemania con el ascenso del nazismo en 1933. Sin embargo, estando en París hacia mediados de la década del 1930, decide incorporar dos capítulos finales al manuscrito, uno titulado precisamente “Entre paria y *parvenu*” (2000, pp. 259-279) y el último “No se escapa del judaísmo” (2000, pp. 281-296).

10 Respecto de la noción de paria, Arendt también retoma los desarrollos de Max Weber en torno de los judíos como pueblo paria. Abordamos esta cuestión en el tercer apartado, abocado al análisis de la tradición oculta de los judíos como parias.

11 En *Los judíos y Alemania*, Traverso (2005, p. 188) realiza un estudio en torno del judío como paria y como *parvenu* o advenedizo. Los siguientes rasgos destacan de su caracterización del *parvenu*: se encuentra obsesionado por ser aceptado socialmente, busca adaptarse al sistema sin cuestionarlo, trata de reprimir su identidad judía e incluso, a veces, llega a la autonegación o autofobia, y la presencia de los judíos del este (*Ostjuden*) le resulta intolerante.

12 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

de muchos judíos en el transcurso del siglo XIX, por lo cual, el caso de Rahel Varnhagen resulta particularmente ilustrativo de una de las posibles derivas de los judíos de excepción.

La asimilación de los judíos a la sociedad es un proceso fuertemente activo que requiere renunciar a la propia identidad, a los impulsos naturales y a la pasión misma (Bernstein, 1996, p. 20). Y por esta renuncia, se paga el precio de vivir en la mentira y el autoengaño. Pero además la lógica de la asimilación requiere también incorporarse a la sociedad tal como ella es, inclusive con su antisemitismo.¹³ A pesar de los esfuerzos del advenedizo siempre subsiste una sensación de no pertenecer a la sociedad, de seguir siendo un *outsider* que no puede ser cabalmente asimilado. Rahel Varnhagen manifestó en reiteradas ocasiones su voluntad de ser reconocida por la sociedad aun a costa de la negación de su historia y de su carácter judío.¹⁴ La asimilación supone así una política renuente a todo tipo de diferencia, que no acepta lo distinto sino al precio de que se vuelva indistinguible, es decir, de que se renuncie a su singularidad, o en el mejor de los casos, se la preserve oculta en el fuero privado. Este mundo excluye lo diverso como lo otro irreductible y por eso mismo resulta refractario a las minorías religiosas y culturales (Arendt, 2009, pp. 199-207).¹⁵ El ámbito común que se forja a través de la asimilación procede a integrar sólo a través de la exclusión de lo diferente, remitiendo lo común a una cultura, religión y nación dominantes bajo la fachada de un supuesto modo de ser genérico. Por eso, resulta preciso recuperar la materialidad del mundo y evitar sus reducciones a un marco formal y universal de interacción que encubre la primacía de los grupos mayoritarios y dominantes.

A su vez, estos intentos de asimilación resultaron siempre fallidos, por lo que no resulta posible establecer vínculos perdurables con la sociedad, cuestión que vivenció la propia Rahel Varnhagen más allá de la época de

13 "Si uno quiere asimilarse, no puede escoger desde fuera a qué querría asimilarse, lo que le gusta y lo que no; no se puede, por tanto, rechazar el cristianismo, como tampoco el antisemitismo contemporáneo, ambos partes integrantes del pasado histórico de Europa y elementos vivos de la sociedad en la que vivía Rahel. [...] En una sociedad que es, en su conjunto, antisemita – y antisemitas fueron hasta nuestro siglo todos los países en los que vivían judíos –, sólo es posible asimilarse asimilándose también al antisemitismo" (Arendt, 2000, p. 291). De ahí que se manifiesta incluso un odio hacia sí mismos [*Selbsthass*] por parte de los judíos (Traverso, 2005, p. 188).

14 "Para formar parte de la nueva comunidad, Rahel sólo necesita anularse – a sí misma, su origen, su existencia 'sensible' –, cosa que, por muchos motivos, desde hace tiempo se esfuerza por conseguir. 'Debemos extirpar de nosotros al judío', le escribe a su hermano; 'es una verdad sagrada, aunque nos vaya la vida'" (Arendt, 2000, p. 176).

15 En "La cuestión de las minorías", Arendt advierte "los judíos [...] se tuvieron que despojar de su nacionalidad para asimilarse. El siglo XX nos ha mostrado las consecuencias finales del nacionalismo, evidenciadas por los horribles realojamientos de los pueblos y las diversas masacres, comenzando con los pogromos en Armenia y en Ucrania" (2009, p. 205).

esplendor de su salón berlinés. Esto revela “una doble imposibilidad: la de ser normalmente aceptado por un entorno impregnado de antisemitismo, y la de vivir el judaísmo como una totalidad” (Traverso, 2005, p. 134). Esta doble imposibilidad conduce a Rahel a rebelarse y consecuentemente asumir la posición del paria, proclamando en su lecho de muerte: “lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas – haber nacido judía –, no quisiera ahora que me faltara por nada en el mundo” (Arendt, 2000, p. 21). A Rahel Varnhagen le había tocado vivir la introducción de la legislación napoleónica en Prusia a partir de 1807, que instaló la discusión sobre la emancipación de la totalidad de los judíos. Esto despertó el rechazo de los nobles y resucitó su antisemitismo hasta ese entonces solapado (Arendt, 2000, p. 168), a la vez que generó inquietud entre los judíos acomodados, puesto que significaba la eliminación de la distinción entre los judíos cultos y el resto del pueblo judío, con la consecuente pérdida de estatus social de los primeros. Además frente a los paulatinos avances de los judíos en la integración social y política, la sociedad reaccionaba cada vez con mayor virulencia.

Hacia 1808 las reuniones en los salones de los judíos fueron reemplazadas por encuentros en las casas de la burguesía aristocrática. Arendt advierte que esta transformación de los salones lejos de constituir una ampliación del espacio público acentuó su exclusividad, puesto que ahora en lugar de intelectuales, los salones eran copados por funcionarios políticos encumbrados y por influyentes hombres de negocios, que modelaron este espacio en sintonías con las sociedades patrióticas secretas (Arendt, 2000, p. 167). Se imponen las *Tischgesellschaft* como sociedades con estatutos definidos que “prohíben el ingreso de mujeres, franceses, filisteos y judíos” (Ibíd).¹⁶ De este modo, los judíos acomodados quedaron también en una “situación de aislamiento [*Isolierung*]” (2000, p. 169; 2008, p. 137) sin un espacio compartido de interacción y reconocimiento social. Por eso es que los judíos pueden ser caracterizados como sin hogar [*homeless*] aun cuando sean reconocidos sus derechos e incluso cuando no sean apátridas [*stateless*]. Frecuentemente se ha pasado desapercibido que estos conceptos no se identifican plenamente en la perspectiva arendtiana. La noción de sin hogar remite precisamente a la carencia de mundo por la imposibilidad de asimilarse plenamente subsistiendo siempre una diferencia irreductible – aun cuando nieguen rotundamente sus orígenes –, y a la vez por la separación de su propio pueblo al ser aceptados en su calidad de ejemplares excepcionales.

16 Traducción levemente modificada. Se ha reemplazado “excluye” por “prohíbe” puesto que en alemán Arendt utiliza el verbo *verbieten* (2008, p. 135).

El judío sentía simultáneamente el pesar del paria y el no llegar a ser un advenedizo y la mala conciencia del advenedizo por haber traicionado a su pueblo y haber trocado la igualdad de derechos por los privilegios personales [...] Ser judío significaba pertenecer o bien a una clase alta superprivilegiada, o a una masa subprivilegiada. (Arendt, 1999, p. 119).

La falta de hogar resulta asimismo una carencia de mundo más radical que el no reconocimiento por parte del Estado, puesto que incluso detentando derechos y perteneciendo a un Estado, los judíos carecían de hogar. La carencia de hogar [*homelessness*] se encuentra íntimamente vinculada con el desarraigo [*rootlessness*]:¹⁷ “estar desarraigado significa no tener lugar en el mundo reconocido y garantizado por otros; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigo puede ser la condición preliminar de la superfluidad” (Arendt, 1999, p. 576).¹⁸ De modo que la carencia de hogar y el desarraigo, productos de la asimilación, remiten a la falta de un ámbito común de reconocimiento e interacción con otros y constituyen las experiencias básicas de los judíos en el siglo XIX. Incluso cuando dejaron de ser apátridas, los judíos siguieron careciendo de hogar [*homelessness*] y continuaron de este modo hasta que volvieron a verse privados del reconocimiento estatal en el transcurso del siglo pasado. Así aun cuando la asimilación significara el reconocimiento político de los judíos por parte del Estado, a su vez los sumía en una carencia de hogar, por el doble desarraigo debido a la imposibilidad plena de integración social y a la separación respecto de su propio pueblo.

2 Secularización inconclusa, cultura y mundo

En contraste con Rahel Varnhagen que culminó por asumirse como paria, Benjamin Disraeli es un paradigma de los “judíos de excepción” que procuraron siempre consumarse como advenedizos, tratando continuamente de escapar de su estatus de paria a costas de mentirse y engañarse a sí mismos (Bernstein, 1996, p. 17). El caso de Disraeli nos permitirá adentrarnos en la particular secularización del judaísmo en el marco de las políticas de asimilación. Nacido en Inglaterra y bautizado por sus padres para convertirlo en una persona común, Disraeli aprendió a servirse de su condición de judío para ingresar en los ámbitos políticos y culturales más estrechos de su época. Aunque ignorante

17 Arendt utiliza los términos *rootlessness* (1951, pp. vii, 196, 197, 202, 232, 236, 385, 417, 459) y *uprootedness* (1951, pp. 3, 236, 475), también los adjetivos *rootless* (1951, pp. 239, 378, 459) y *uprooted* (1951, pp. 239, 242, 353, 475).

18 El devenir superfluo de los judíos en la ideología nazi del siglo pasado se inscribe en las experiencias precedentes de la carencia de hogar y del desarraigo producto de las políticas de asimilación.

de la tradición judía, Disraeli “se consideró a sí mismo el ‘hombre elegido de la raza elegida’” (Arendt, 1999, p. 123), puesto que sin nombre ni riquezas reconocidas, había logrado forjar una exitosa carrera política así como insertarse en selectos círculos sociales londinenses¹⁹.

Originalmente el judaísmo significaba una religión, una nacionalidad, recuerdos y esperanzas propias, pero la asimilación alteró la conciencia de los judíos cultos de manera tal, que del judaísmo sólo quedó el recuerdo de pertenecer a un pueblo elegido. Esta idea de superioridad degenera en un chauvinismo judío, que “atribuye cualidades humanas generales a un pueblo particular, conduciendo así a los miembros de ese pueblo a idolatrarse ellos mismos al idolatrar a su pueblo” (Leibovici, 2005, p. 75). En este contexto, Disraeli introduce la idea de “razas” naturales como factor de articulación política en contra del orgullo de castas, coadyuvando de este modo al desarrollo de doctrinas raciales que estuvieron después a la base del antisemitismo del siglo veinte.

Asimismo, este derrotero de la idea de pueblo elegido se sustenta en una seudosecularización (Leibovici, 2005, p. 68), por la cual se separa el “concepto de pueblo elegido de la esperanza mesiánica, cuando en la religión judía esos dos elementos eran dos aspectos del plan divino de redención de la Humanidad” (Arendt, 1999, p. 127). Este desacoplamiento constituye uno de los hechos que tendrán consecuencias fatídicas, puesto que posibilita la perversión de la noción de pueblo elegido en la superioridad racial de los judíos, acarreado una distorsión que no “habría permitido tomar en cuenta las significaciones propias del dominio político” (Leibovici, 2005, p. 68). En el seno de la religión judía, no obstante, la idea de elección divina se inscribe en una concepción mesiánica que aspira a través del pueblo judío a la redención de toda la humanidad, por lo que “en el fin de los tiempos cesará también la separación con respecto a los otros pueblos de la tierra” (Leibovici, 2005, p. 70). En este sentido, Arendt advierte que “las doctrinas raciales de Disraeli, no fueron tanto el resultado de su extraordinaria comprensión de las normas de la sociedad como el desarrollo de la secularización específica de la judería asimilada” (1999, p. 126). Por eso resulta preciso profundizar en el particular proceso de secularización del judaísmo en la modernidad.

La secularización implica dos vertientes diferenciadas que Arendt denomina: secularización política y secularización espiritual. La secularización política “no significa nada más que el que los credos y las instituciones religiosas

19 Disraeli llegó a ser Ministro de la Reina, adquirió gran popularidad y fue admitido en la sociedad aristocrática.

carecen de toda autoridad públicamente vinculante y que, a la inversa, la vida política carece de sanción religiosa” (Arendt, 2005, p. 449).²⁰ La secularización espiritual consiste en la reapropiación de esquemas y motivos religiosos pero “abstrayéndolos de su relación con la trascendencia divina, [lo] que de alguna manera los descontextualiza, para transformarlos en esquemas culturales” (Leibovici, 2005, p. 16).

Respecto de la vertiente política, Arendt destaca que “la secularización no se limitó a separar la política de la religión en general, sino muy específicamente a separarla del credo cristiano [*Christian creed*]” (2005, p. 459; 1994, p. 380). A partir de esto, Leibovici indaga las particularidades del proceso de secularización del judaísmo, bajo la hipótesis de que éste se encuentra “a prueba de la secularización” (2005), es decir, que el judaísmo sólo fue parcialmente secularizado. Efectivamente el proceso de secularización del judaísmo quedó inconcluso, pero no en relación con la secularización política, como sugiere Leibovici, sino en relación con la secularización espiritual. La religión judía nunca estuvo vinculada con un Estado, y los judíos tampoco ocuparon cargos políticos determinantes. Los judíos acomodados establecieron una estrecha relación con el Estado, pero no obstante, nunca de manera tal que pueda sostenerse que la religión judía contribuía a la estructuración del Estado. Por el contrario, Arendt advierte que los judíos acomodados no estuvieron mayormente interesados en ocupar cargos en el Estado y que siempre mantuvieron su religión como una cuestión privada. En consecuencia, no es posible hablar de secularización política del judaísmo, porque éste último no se encontraba imbricado con el Estado moderno.

La secularización inconclusa en los escritos de Arendt, por tanto, no remite a la secularización política sino a la espiritual. En su artículo de 1947 “La creación de una atmósfera cultural” (2009, pp. 389-393), Arendt sostiene que la secularización es una transformación, en cuyo proceso los conceptos religiosos adquieren nuevos significados, forjando un ámbito cultural impregnado de motivos religiosos, pero en el que éstos ya no ocupan un papel predominante. Esta secularización espiritual consiste en la reapropiación de motivos religiosos en el ámbito socio-cultural, con lo cual se produce un sincretismo entre los motivos religiosos originarios y las significaciones que éstos adquieren en el proceso de inserción en el nuevo ámbito.

20 En el texto “Religión y política” (pp. 443-469). Asimismo remitimos al ensayo “El concepto de historia antiguo y moderno”, en donde Arendt sostiene que con la secularización “el hecho es que se produjo la separación de Iglesia y Estado y que así se eliminó la religión de la vida pública, con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política, y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio romano” (1996, p. 79).

La secularización transformó los conceptos religiosos y los resultados de la especulación religiosa de tal modo que recibieron un nuevo significado y una nueva relevancia independiente de la fe. Esta transformación marcó el comienzo de la cultura tal como la conocemos, es decir: a partir de entonces la religión se convirtió en una parte importante de la cultura, pero dejó de tener el dominio sobre todos los logros del espíritu. (2009, p. 389)

El problema es que esta secularización se llevó a cabo sólo a partir del cristianismo, por lo cual el ámbito cultural que se forjó era inminentemente cristiano, y cuando los judíos abrazaron la cultura ilustrada, tuvieron que abandonar por completo el judaísmo, conservando sólo la conciencia de sus orígenes. Frente a esto, la alternativa que se mostró viable era la reclusión en posiciones ortodoxas para preservar la tradición. Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, Arendt brega precisamente por una consumación de esta secularización fallida. De este modo, recreando en su seno motivos centrales del judaísmo, se podría conformar una cultura con rasgos propios, que acoja lo diverso y marginal por provenir ella misma de un pueblo paria, dando lugar a una perspectiva inclusiva del mundo – frente al restringido mundo moderno con sus políticas de asimilación.

La secularización del judaísmo podría aportar a una hibridación de la cultura y del mundo compartido que a partir de ella se conforma. En *La condición humana*, Arendt (2001a, pp. 191-198) advierte la importancia de las obras de arte y de la cultura para el establecimiento y la perdurabilidad del mundo compartido. En su ensayo de 1961 “La crisis en la cultura: su significado político y social”, sostiene que: “todo arte es secular” dado que “reifica y transforma en una presencia mundana, objetiva y tangible, lo que antes había existido fuera del mundo” (1996, p. 220). De modo que, la secularización resulta nodal en la conformación de la cultura y del mundo que, por tanto, siempre tendrá una materialidad concreta vinculada a elementos y caracteres de esa cultura. Nuestro “hogar terreno [*earthly home*] llega a ser un mundo en el sentido propio de la palabra sólo cuando la totalidad de las cosas fabricadas se organiza de modo que pueda resistir el proceso consumidor de la vida de las personas que habitan en él” (Arendt, 1996, p. 222).²¹ Esta totalidad de cosas fabricadas que perdura y sobrevive a las personas, constituye precisamente la cultura.

21 He modificado la traducción consignando “hogar terrenal” en lugar de “hogar mundano” y he agregado la expresión faltante en la edición española “in the proper sense of the word” (Arendt, 1961, p. 210). Asimismo quisiera destacar la referencia al “hogar” para destacar el vínculo con el problema de la carencia de hogar de los judíos producto de la asimilación.

La relevancia de volver al texto de 1947 sobre la atmósfera cultural judía reside en que nos permite vislumbrar la materialidad concreta de la cultura en lo que respecta a la estructuración del mundo compartido, de manera que pueden esbozarse diferencias entre una cultura forjada exclusivamente a partir del cristianismo y otra que retome el proceso de secularización inconcluso del judaísmo. La cultura no aporta sólo estabilidad al mundo sino que determinará en parte los rasgos de ese mundo, las formas de interacción y de consideración de los otros. En el próximo apartado analizaremos la tradición oculta del judaísmo, que permite esbozar algunas características de un ámbito cultural sincretizado y en consecuencia de un mundo que, inspirado en la experiencia de los parias, resulte proclive a lo diverso y acogedor de las minorías.

3 Pensar el mundo desde una tradición oculta: los judíos parias

Aunque la figura que prevaleció en el siglo XIX fue la de los judíos de excepción advenedizos,²² Arendt advierte que hay otra tradición oculta y subterránea, que remite a los judíos que se rebelaron contra las implicancias de la asimilación y aceptaron su condición de parias. Para la caracterización del judío paria, Arendt se remonta a los escritos de Max Weber, quien se refería a los judíos como un pueblo paria, caracterizándolo como “un pueblo forastero, segregado ritualmente, de manera formal o de hecho, de su entorno social” (1998b, p. 16).²³ Weber se centra en la segregación social como una de las condiciones decisivas en la conformación de los rasgos judíos y de su modo de vida como reacción al entorno hostil.

Al no ser aceptados por la sociedad, según hemos visto, los judíos se encuentran desarraigados y en una posición marginal, que Arendt caracteriza como “carencia de hogar” [*homelessness*], es decir, de falta de un espacio perdurable de reconocimiento e interacción. Esta situación social se encuentra agravada en el caso de los judíos parias que son asimismo apátridas [*stateless*],

22 Dentro de esta corriente dominante entre los judíos acomodados, Traverso (2005, pp. 189-195) distingue tres tipos: el *parvenu* económico (la familia Rothschild, Gershon Bleichröder), el *parvenu* político (Hans-Joachim Schoeps, Leo Baeck, Walter Rathenau), y el *parvenu* intelectual (Ernst Kantorowicz).

23 Arendt suscribe a esta caracterización pero enfatizando ciertos rasgos positivos de la existencia paria. Asimismo toma distancia respecto de Weber en su análisis del advenedizo o *parvenu*. Weber sostiene que “llega un día [...] en que el origen social se olvida y la aceptación social se realiza plenamente, aun cuando siga pesando por largo tiempo sobre los *parvenus* un resto de desclasamiento social” (1998a, p. 19). En cambio, Arendt se muestra mucho más escéptica respecto de la aceptación social de los *parvenus* que, a su entender, nunca puede realizarse plenamente. Aunque por momentos históricos esto parezca posible, la existencia del *parvenu* siempre se encontrará amenazada. Posiblemente la posición de Arendt se haya radicalizado después de la política de exterminio de los nazis, pero sus reservas respecto de la asimilación social de los judíos, como hemos visto, ya se encontraban desarrolladas en su estudio sobre Rahel Varnhagen.

por lo que no poseen derechos ni se encuentran contemplados dentro de la ley. De este modo, a la carencia de mundo compartido de los sin hogar [*homeless*], se suma la falta de reconocimiento político y la consecuente carencia de derechos. En este sentido, como advierte Carmona Hurtado, los judíos “son los *sin lazo*, los desvinculados” (2018, p. 244) y la radicalidad de la figura del paria hunde sus raíces en esta ausencia de lazo.

Frente a esta situación, una tradición ciertamente invisibilizada de judíos se han erigido como parias conscientes procurando desarrollar ciertas cualidades para la subversión de ese mundo que los segregaba. Así, siguiendo a Lazare, Arendt pretende dar cuenta específicamente de la situación existencial de los judíos en la modernidad rastreando caracteres con potencialidad política en sus prácticas y delimitando un “espíritu revolucionario” decisivo para la “transformación de la sociedad” (Lazare, 1981, pp. 152 y 163).²⁴ En su ensayo de 1944 titulado precisamente “La tradición oculta” Arendt llama la atención sobre el modo en que los parias han respondido a la hostilidad social desarrollando rasgos y conceptos propios que ameritan ser rescatados.

La existencia política como pueblo se reflejaba en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos. Por eso los poetas, escritores y artistas judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna [...] Retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, fundamentalmente el mismo, pero cada vez más extenso (Arendt, 2009, p. 367).

A continuación procuramos caracterizar la tradición oculta, esclareciendo algunas de las cualidades forjadas por los parias frente al entorno adverso. Arendt analiza cuatro casos de judíos de esta tradición, en los que es posible advertir la potencialidad política de la forma de existencia de los parias: Heinrich Heine y el señor del mundo de los sueños, Bernard Lazare y el paria consciente, Charles Chaplin²⁵ y el sospechoso, y por último, Franz Kafka y el hombre de buena voluntad.

La poesía de Heine y especialmente sus canciones sobre el pueblo judío recrean un mundo de ensueños donde él es el rey de los poetas, y donde con humor presenta, en otra realidad posible, la inversión de las jerarquías

24 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

25 A pesar de las controversias en torno del origen judío de Charles Chaplin y de la afirmación de su principal biógrafo de que no era judío, Enzo Traverso advierte que “tanto su nombre (Kaplan pasado al inglés) como su obra parecen desmentir esta hipótesis. Es evidente el carácter típicamente judío de un personaje como Charlot” (2005, p. 131n).

sociales imperantes. Con esa “mezcla de cuento de hadas y avatares humanos cotidianos”, Heine ha conquistado un “arrollador carácter popular. Ni la crítica artística ni el odio a los judíos han podido con esta popularidad emanada de la cercanía primordial del paria al pueblo” (Arendt, 2009, p. 370). Esta proximidad al pueblo es muestra de su solidaridad con los excluidos. Pero al mismo tiempo por permanecer “fuera” de la sociedad, puede ver todo “desde más lejos y con más precisión, como a través de las lentes de un telescopio” (Arendt, 2009, p. 372), para así impugnar lo que le resulta inadmisibile de esa realidad.

Arendt ve en Heine un espíritu libre que con su arte lleva a cabo una “verdadera amalgama” entre la tradición judía y la alemana, vertiendo a ésta última “innumerables palabras judeo-hebraicas” (2009, p. 372), a pesar de la resistencia de la sociedad. Por eso, Arendt entiende que Heine fue el único caso en la historia de asimilación exitosa, puesto que podía decir de sí mismo que era alemán y judío a la vez. Heine no sólo nunca abandonó su identidad judía sino que “se aferró a su pertenencia a un pueblo de parias y *Schlemihl*²⁶ y por eso se cuenta entre los que lucharon en Europa por la libertad sin claudicar (precisamente en Alemania ha habido pocos que lo hicieran tan desesperadamente)” (Arendt, 2009, p. 373).

Bernard Lazare introduce la noción de “paria consciente” con explícitas pretensiones políticas. Los judíos parias se encuentran bajo una doble servidumbre respecto de la hostilidad de la sociedad que no los acepta, pero también respecto de los judíos acomodados, que en función de la protección de sus intereses se han aliado con los primeros. Lazare pretende que los judíos parias se organicen políticamente para enfrentar tanto a la sociedad que los rechaza como a los judíos advenedizos. Sin embargo, el fracaso de su iniciativa no se debió a la oposición que presentara la sociedad, sino a la propia negativa de los parias a desafiar el modo de existencia de los judíos advenedizos. Así, los judíos se han rebelado contra la persecución externa pero no contra la opresión interna de los judíos acomodados. “El *parvenu*, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria, que espera poder aún llegar a *parvenu*, están de acuerdo y tienen razón en sentirse unidos” (Arendt, 2009, p. 376).

De este modo, Lazare caracteriza a los judíos como “revolucionarios en la sociedad de otros, pero no en la suya propia” (citado por Arendt, 2009, p. 433).²⁷ No obstante esta falta de radicalidad, el “espíritu revolucionario del judaísmo”

26 Según la perspectiva arendtiana, el *Schlemihl* es aquel que se encuentra marginado de la sociedad como el paria pero todavía no ha alcanzado la conciencia de la necesidad de rebelarse contra ella y acepta su destino con cierto fatalismo. Sin embargo, Traverso objeta que Arendt pasa por alto ciertas características que distinguirían a la figura del *Schlemihl* de la tradición *yiddish*, del paria judío de occidente (2005, pp. 137-140).

27 En el texto “Herz y Lazare”, de junio de 1942.

resulta decisivo porque no sólo enarbola las ideas de justicia, igualdad y libertad (Lazare, 1981, p. 160), sino que los judíos procuran trabajar activamente por su realización en la tierra y para todos los pueblos. Así, las esperanzas forjadas en derredor de estas tres ideas “finalmente cristalizaron en torno a una idea central: la de los tiempos mesiánicos, la de la venida del Mesías, que iba a ser enviado por Yahvé para establecer su potestad en el reino terrestre” (Lazare, 1981, p. 161).

Debido a su existencia como parias, los judíos desarrollan una “extraordinaria solidaridad” que les permite advertir las injusticias y opresiones de la sociedad más allá de las propias y a su vez “esta misma solidaridad los previene de disolverse y desaparecer como pueblo” (Lazare, 1981, p. 20). Precisamente en tanto que judíos pertenecientes a minorías segregadas por la sociedad y oprimidas por los sectores acomodados de su propio pueblo es que pueden bregar contra las injusticias de otros grupos y pugnar por un mundo que acepte la diversidad. Así, el judío en tanto paria consciente “debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa” (Arendt, 2009, p. 374). A partir de la existencia del pueblo judío, Lazare fue el único que concibió una categoría política que retomara cualidades subjetivas – solidaridad, espíritu revolucionario, sentido de la justicia – que permiten esbozar un mundo compartido acogedor y hospitalario. Sin embargo, Arendt observaba que de su vida y de su obra “ni siquiera ha quedado el recuerdo” (2009, p. 376).²⁸

Las películas de Charles Chaplin adquirieron gran popularidad tomando como protagonista a una figura de un encanto irresistible que Arendt considera característica del pueblo judío: el pequeño hombre de pueblo. “Ya en sus primeras películas, Chaplin nos presenta a este pequeño hombre chocando siempre inevitablemente con los defensores de la ley y el orden, los representantes de la sociedad” (Arendt, 2009, p. 377). Este personaje es un paria que, por su ajenidad a la sociedad, es visto siempre como sospechoso sin importar en absoluto lo que haga o deje de hacer. Para él, castigo y delito son absolutamente independientes porque puede ser castigado sin haber cometido delito alguno. La figura del sospechoso pone de manifiesto que el funcionamiento excepcional de la ley constituye una dinámica cotidiana para los sectores desfavorecidos

28 Tal era la situación en el momento en que Arendt escribe y habiendo transcurrido más de cuarenta años desde la muerte de Lazare. Esto se ha revertido en las últimas dos décadas con la publicación en Francia de sus escritos póstumos bajo el cuidado de Philippe Oriol así como también con la aparición de biografías de Lazare, la primera de ellas obra de Oriol.

que quedan a merced de la policía, y cuando la ley los contempla es para controlarlos y limitarles su accionar.

En este judío pequeño, inventivo y abandonado del que todos sospechan se vio reflejado el hombre pequeño de todos los países. Al fin y al cabo también éste había estado siempre obligado a esquivar una ley que en su sublime llaneza ‘prohíbe a pobres y ricos dormir bajo los puentes y robar pan’ (Anatole France). En el pequeño Schlemihl judío veía a su igual, veía grotescamente exagerada la figura que él mismo era un poco (como bien sabía). Y así pudo reírse inofensivamente de él mismo, de sus desventuras y sus remedios cómico-astutos. (Arendt, 2009, p. 379)

El carácter sospechoso se conjuga así con la inocencia del paria, y ambas se complementan con su audacia y astucia que le permiten rebuscárselas para sortear los escollos que la sociedad le presenta y al mismo tiempo, su posición marginal le otorga grados de libertad, con los que puede escabullirse de ciertas normas y controles sociales. Sin embargo, estos recursos individuales resultan impotentes para hacer frente a los fenómenos estructurales de la crisis y el desempleo. En ese entonces decae la popularidad de Chaplin, arrasada por la pérdida de confianza en la sabiduría del hombre pequeño, y en su lugar se impone la salida del “gran hombre”, a saber, Superman. Y desafortunadamente Chaplin apenas si fue entendido cuando en “El gran dictador” advirtió respecto “del carácter prácticamente brutal del ideal del superhombre” (Arendt, 2009, p. 379).²⁹

En *El castillo* de Franz Kafka, Arendt encuentra la figura del paria en K., su protagonista, que arriba al castillo y del que no sabemos nada de su vida anterior ni de su procedencia. K. es un extraño que no pertenece al gobierno del castillo ni al pueblo, y por tanto, como no es del lugar, se le hace sentir que no es nada. “Continuamente se le echa en cara ser superfluo, ‘sobrante y estar de paso en todas partes’, que al ser un extraño tiene que conformarse con dádivas y que sólo se le tolera por misericordia” (Arendt, 2009, p. 382). Por eso, K. quiere llegar a ser indistinguible para ser aceptado y esto era precisamente lo que la asimilación exigía a los judíos: que renuncien a todos sus atributos judíos y se vuelvan un ser humano como cualquier otro. K. aspira a lo universal y a lo que “es común a todos los seres humanos [...]”; si se le quisiera describir, difícilmente podría decirse nada excepto que es un hombre de buena voluntad” (Arendt, 2009, p. 383), que trata por todos los medios de ser aceptado por la sociedad y reconocido por el gobierno.

29 Traducción corregida. En la versión castellana dice que en su película sobre Hitler, “Chaplin intentó [...] hacer el papel del Superman monstruoso-bestial”, mientras que el texto en inglés sostiene: “the comedian tried [...] to show the almost brutal character of the Superman ideal” (2007b, p. 288).

Lo más destacado de la novela de Kafka en relación con la problemática de los parias es que la sociedad puede hacerlos sentir “nadie” y mostrar que su existencia es completamente superflua. Hay dos tipos de “nadies” en la historia de Kafka, aquellos que viven bajo el yugo del castillo en una sociedad burocratizada y homogenizada que hace indistinguibles a los individuos, y los “nadies” como K. que ni siquiera son reconocidos por el gobierno, por lo cual, como señala Arendt, su problema no es la opresión política sino que ningún Estado quiera reconocerlos ni siquiera para oprimirlos. En este doble sentido, la sociedad se encuentra compuesta de “absolutos nadies [...] de etiqueta” tal como advierte Kafka (1999, p. 35). Estos absolutos nadies ponen de manifiesto un problema político fundamental de nuestro tiempo, a saber, el devenir superfluo de ciertas minorías y grupos sociales. Erigiéndose así Kafka como “el pensador de lo sin-lazo, de lo humano que vive desvinculado de la sociedad” (Carmona Hurtado, 2018, p. 247).

A través de estos casos, Arendt esclarece y caracteriza la noción de paria, que constituye la tradición oculta del judaísmo, pero, como objeta Bernstein (1996, p. 29), no queda claro cuál es su carácter específicamente judío. Carmona Hurtado ha profundizado en la perspectiva arendtiana, mostrando la relevancia de la noción de paria para pensar la política contemporánea,³⁰ no sólo en la medida en que expone las aporías del Estado-Nación y los derechos humanos (2018, p. 286), sino también porque incluso desde esa precariedad de los parias puede emerger el milagro de la acción política, es decir, “ese lazo de los sin-lazo que es capaz de hacer aparecer un-mundo en el seno mismo del desierto” (2018, p. 288). En consonancia con Bernstein, Carmona Hurtado no encuentra rasgos particulares judíos en la concepción arendtiana del paria, advirtiendo que “lo asombroso es que *lo religioso brilla por su ausencia*” (2018, p. 235). Por nuestra parte, quisiéramos rescatar el modo en el que operan en la noción de paria ciertos elementos judíos que se remontan a esa tradición religiosa, y más precisamente a una tradición oculta del judaísmo que a través de la secularización ha esbozado un ámbito cultural propio.

Esta tradición parece delimitarse en torno del modo de existencia del paria, lo que no es una particularidad del judaísmo porque han existido y existen otros pueblos parias. Sin embargo, resulta sumamente llamativo que en su libro dedicado a la cuestión judía en Arendt, Bernstein no aborde en absoluto el problema de la secularización.³¹ Arendt está pensando en los elementos

30 Remitimos especialmente a la sección “Política de los pueblos sin Estado” (2018, pp. 229-302).

31 Encontramos apenas dos referencias puntuales en una página del libro de Bernstein (1996, p. 200) a la secularización de la idea de pueblo elegido en los judíos asimilados y en particular en Benjamin Disraeli.

de la tradición judía que podrían aportar al ámbito cultural dotándolo de características particulares aunque debido a que toda cultura es secularizada, los elementos religiosos se encontrarían trasmutados. De este modo, la tradición oculta no remitiría sólo a rasgos vinculados con el modo de ser de los parias sino también a ciertos contenidos de la herencia judía que vía la secularización podrían ser resignificados dando lugar a un ámbito cultural singular.

La tradición oculta es un esbozo por parte de algunos judíos prominentes de llevar a cabo una secularización que rescate del judaísmo elementos propios para el ámbito cultural. Por eso mismo, Arendt señala respecto de Lazare y de los otros nombres vinculados a esta corriente minoritaria, que: “se mantenían al margen de la tradición religiosa del judaísmo y ninguno [...] deseaba volver a ella” (Arendt, 2009, p. 432). Así entendemos que lo religioso no aparezca explícitamente en Arendt – como advierte Carmona Hurtado (2018, p. 235) – pero también se hace manifiesto la importancia de rastrear sus huellas secularizadas. Es decir, la tradición oculta es una tradición secular en sí misma que no pretende volver a la religión judía sino reapropiarse de motivos decisivos para forjar una cultura impregnada de judaísmo. La tradición oculta es así una especie de tercera vía para la recuperación de la “herencia espiritual judía” (Arendt, 2009, p. 390), que se encuentra entre los extremos del abandono del judaísmo a través de la asimilación y la reacción de aferrarse a la religión judía a través de la ortodoxia.³² Así, la tradición oculta de los parias no es una corriente religiosa pero se encuentra impregnada de teología judía aun cuando su presencia no resulte visible.³³

Frente a las opciones dominantes del abandono del judaísmo para adherir a la cultura ilustrada, o el apego ortodoxo a la religión judía, Arendt encuentra esbozada una tradición subterránea de escritores y poetas judíos, que se embarcaron en la recuperación de elementos de la teología judía para ampliar el ámbito cultural imperante. Aunque las corrientes religiosas hayan resultado históricamente prevalecientes, la tradición del judaísmo no se restringe a las mismas. En este sentido, Arendt llama la atención respecto de que antes de la

32 Arendt destaca que el abandono de su tradición por parte de los judíos asimilados tuvo como consecuencia que la preservación del judaísmo pasara a ser exclusivo “monopolio de los rabinos”, transformándose la herencia de esta tradición “en el mejor de los casos, [en] una colección de objetos de museo” (Arendt, 2009, p. 390).

33 Aunque aquí no podemos profundizar en este aspecto, quisiéramos señalar cierta confluencia en la forma en que se presenta la teología en las obras de Arendt y de Benjamin. En este sentido, consideramos que resulta esclarecedora la célebre descripción benjaminiana en la *Obra de los pasajes*: “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está empapado en ella. Pero si pasara al papel secante no quedaría nada de lo escrito” (2005, p. 473, N7a7). En ambos pensadores es necesario reconstruir las huellas de lo teológico – en su carácter específicamente judío –, resultando esta dimensión insoslayable para comprender sus perspectivas, aun cuando esto resulte todavía más solapado en el caso arendtiano.

asimilación hacia finales del siglo XVIII, “el judaísmo había significado una religión específica, una nacionalidad específica, la participación en recuerdos específicos y esperanzas específicas” (1999, p. 125). En esta cita, puede apreciarse que el judaísmo era originariamente una tradición que abarcaba no sólo cuestiones religiosas sino también una nacionalidad, una historia y un porvenir compartidos, todos ellos transidos por la dimensión teológica.

La tradición oculta abreva en esta concepción amplia del judaísmo, con un ímpetu secular que afronta la recuperación de motivos judíos de relevancia para la revisión de la cultura establecida y del mundo común. Sustentándose en un conjunto de disposiciones subjetivas, en un pasado común y en la reapropiación de motivos teológicos, se esboza así una tradición minoritaria y oculta de judíos parias. Asimismo, su posición social marginal promovió entre los judíos parias determinadas cualidades o disposiciones de gran potencialidad para el funcionamiento del mundo común, que ya aparecen mencionadas en su artículo de 1943, “Nosotros, los refugiados”:

[...] la tradición de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, de Bernard Lazare, Franz Kafka o incluso Charles Chaplin [...] [e]s la tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, que prefirieron el estatuto de ‘parias conscientes’. Todos exhibieron cualidades judías: el ‘corazón judío’, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada son todas cualidades de parias. (2009, p. 364)

En una carta a Jaspers, Arendt agrega también a estas cualidades “un extraordinario sentido de la justicia, gran generosidad, ausencia de prejuicios y aprecio considerable por la vida del espíritu” (1992, p. 200). Al encontrarse en los márgenes de la sociedad, los judíos parias poseen una mirada distanciada que habilita un pensamiento amplio y desinteresado que se mueve sin ataduras para observar la realidad desde una vasta perspectiva contemplando a las minorías y grupos rezagados. La estrecha mirada nacional puede así ser desplazada por una aproximación inclusiva que procura captar los diversos posicionamientos (Traverso, 2005, p. 136). Así, el paria puede advertir los vejámenes de la sociedad y solidarizarse con aquellos que se encuentran segregados y excluidos como él. Esta solidaridad es a la que Arendt se refiere con el “corazón judío”, que estrecha vínculos con otros humillados, forjando de esta manera una fraternidad que se sustenta en la noción de humanidad. De acuerdo con Arendt (2005, p. 165)³⁴ “debemos la primera concepción de la idea de humanidad” a los ancestros de los judíos. Esta relación entre los pueblos parias y un tipo de

34 En “Culpa organizada y responsabilidad universal” (pp. 153-166).

humanidad vinculada con la fraternidad es retomada por Arendt en ocasión de la entrega del premio Lessing en 1959.³⁵

La noción de humanidad también hunde sus raíces en el mesianismo, según hemos visto, en tanto el pueblo judío llevará a cabo la redención de todos los pueblos. Sin embargo, es una humanidad que supone la distinción entre los pueblos, la diversidad de culturas y modos de existencia, en tanto es proclamada precisamente por un pueblo.³⁶ Así, los judíos parias carentes de hogar y de mundo, en asociación con otros pueblos oprimidos y otras minorías marginadas, pueden rebelarse contra los ultrajes de la sociedad y desafiar los cánones sociales establecidos. El humor y una inteligencia desinteresada han permitido mostrar los condicionamientos sociales y el funcionamiento arbitrario de la ley, despertando simpatías que reconfiguran la escena política.

Un ámbito cultural que abrevara en esta tradición oculta del judaísmo se erigiría como espacio de discernimiento frente al conformismo de la sociedad y daría lugar a un mundo que, en vez de perseguir una asimilación que anula las diferencias, resultaría hospitalario de las minorías y de los sectores excluidos. Así, el recorrido por la cuestión judía en la modernidad nos ha mostrado que el mundo como espacio de interacción y de reconocimiento detenta condiciones no sólo formales y procedimentales, sino también una materialidad basada en la cultura que requiere de una reconstrucción histórica crítica que posibilite ampliar los estrechos límites de la concepción del otro y del modo de existencia en apariencia genérico del mundo moderno.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos reconstruido el análisis arendtiano de la cuestión judía en la modernidad procurando mostrar su relevancia para el

35 En su discurso de recepción titulado "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing", Arendt sostiene: "La humanidad bajo la forma de fraternidad aparece invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados; y en la Europa del siglo XVIII tenía que ser bastante natural detectarla entre los judíos, que entonces eran los nuevos integrantes de los círculos literarios. Este tipo de humanidad es el gran privilegio de los pueblos parias [...] Sin embargo, este privilegio tiene un precio muy alto; a menudo va acompañado de una pérdida tan radical del mundo [*loss of the world*] [...] que en casos extremos [...] podemos hablar de una verdadera carencia de mundo [*worldlessness*]" (2001b, p. 23; 1968, p.13)

36 En su artículo "¿Un Estado binacional?", Arendt se refiere a una "comunidad de pueblos [*community of peoples*]" (2009, p. 278; 2007b, p. 197). Encontramos esta misma expresión en otros dos artículos "Por el honor y la gloria del pueblo judío" (2009, p. 282; 2007b, p. 201) y en "El sionismo reconsiderado" (2009, p. 464; 2007b, p. 369), en este último caso la versión castellana traduce de manera imprecisa por "convivencia armónica de pueblos". Junto con la comunidad árabe-judía [*Jewish-Arab community*] (2009, p. 497; 2007b, p. 400), la noción de "comunidad de pueblos" constituye, podríamos decir, una propuesta política frente a las limitaciones del Estado-nación.

esclarecimiento del concepto de mundo. Para ello abordamos tres problemáticas: la asimilación, la secularización y la denominada tradición oculta. El estudio de la asimilación nos ha permitido poner de manifiesto algunos rasgos del mundo compartido configurado en la época moderna. En la medida en que la asimilación de los judíos no implicó la amalgama de dos culturas, sino la renuncia a la tradición judía para ser aceptados por la sociedad, se configuró un ámbito cultural, que, a pesar de su apariencia de generalidad, funcionaba de manera excluyente. La asimilación inscrita en la tradición moderna liberal no toleraba las singularidades culturales y pretendía solucionar la cuestión judía, aceptándolos sólo si se volvían socialmente indistinguibles. Este mundo compartido no acepta las diferencias, y por tanto se muestra refractario para los judíos en tanto judíos así como para cualquier otra minoría cultural. Por eso mismo, uno de los problemas políticos modernos será la carencia de hogar de pueblos y sectores marginados, en tanto no son aceptados en el mundo establecido que ofrece un espacio de interacción y reconocimiento.

El mundo común no remite así a un espacio formal de interacción sino que se sustenta en prácticas, en costumbres y en una proyección compartida que se cristalizan en la cultura. La misma se conformó a través de la secularización de la religión cristiana, sin incorporar a la tradición judía que permaneció en un proceso inconcluso de secularización. A su vez, como consecuencia del carácter fallido de la incorporación de motivos religiosos judíos en la conformación de un ámbito cultural propio, algunos de los motivos que fueron reapropiados, resultaron descontextualizados y desacoplados de su espíritu mesiánico. En el mesianismo, Arendt encuentra una noción de humanidad que a sabiendas de la diversidad de pueblos que habitan la tierra aspira atendiendo a sus singularidades a estrechar los lazos entre ellos. Por eso, la secularización del judaísmo puede aportar a la cultura dominante configurando un mundo susceptible de acoger distintos pueblos y tradiciones.

Esta materialidad del mundo sustentada en las culturas particulares, sus historias, sus prácticas y modos concretos de vincularse y tratar a las personas vuelve al mundo irreductible a “una comunidad ideal” (Beiner, 2003, pp. 198, 208).³⁷ El derrotero de la cuestión judía en la modernidad nos muestra que el mundo como espacio político de interacción requiere de condiciones particulares, históricas y culturales, que reconozca a los individuos en tanto pertenecientes a grupos sociales y culturales específicos. En este sentido, estas reflexiones sobre el mundo resultan cruciales para abordar el posterior

37 Beiner también se refiere a una “comunidad formal” (2003, p. 235).

problema del juicio,³⁸ desafiando a aquellas visiones que objetan la persistencia de una posición “formalista” en Arendt (Wellmer, 2000, p. 264). La cuestión judía muestra que el reconocimiento legal de los individuos no conlleva su incorporación al mundo compartido, por lo cual la tarea política es constituir un mundo que pueda acoger a los pueblos y grupos concretos con su historia y su cultura.

El recorrido por los problemas de la asimilación y la secularización permite esclarecer la concepción moderna del mundo, sus sustentos formales y sus limitaciones frente a las minorías. Asimismo, a través de la reconstrucción de la tradición oculta de los judíos parias es posible delimitar elementos que resultan relevantes para sentar las bases de un mundo común acogedor de las diferencias y sensible a las injusticias. Los reparos frente al funcionamiento de la ley, la solidaridad con los más desfavorecidos y su carácter de sin hogar ponen de manifiesto el problema de la superfluidad de las minorías y la tarea inminentemente política de constitución de un mundo común inclusivo y hospitalario que logre horadar las estrechas identidades nacionales. De este modo, el abordaje de la problemática judía constituye un aporte para esbozar un mundo sustentado en historias y culturas diversas, un espacio plural y transido de conflictos, que afronte las injusticias cimentado en un horizonte compartido y revisable.

Referencias

- ARENDR, H. “Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought”. New York: The Viking Press, 1961.
- ARENDR, H. (1968). “Men in Dark Times”. London: Jonathan Cape, 1970.
- ARENDR, H. (1951). “The Origins of Totalitarianism”. New York: Harvest Book, 1979.
- ARENDR, H. “Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism”. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 1994.
- ARENDR, H. “Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política”. Traducción de Anja Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDR, H. (1958). “The Human Condition”. Chicago: University of Chicago, 1998.
- ARENDR, H. “Los orígenes del totalitarismo”. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1999.
- ARENDR, H. “Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía”. Ed. Jerome Kohn. Traducción de Daniel Najmías. Barcelona: Lumen, 2000.

38 Al respecto véase “La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant” (Di Pego, 2016).

- ARENDT, H. “La condición humana”. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001a.
- ARENDT, H. “Hombres en tiempos de oscuridad”. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001b.
- ARENDT, H. “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”. Traducción de Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- ARENDT, H. “Ensayos de comprensión 1930-1954”. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.
- ARENDT, H. “Vita activa oder Vom tätigen Leben”. München: Piper, 2007a.
- ARENDT, H. “The Jewish Writings”. Eds. Jerome Kohn y Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007b.
- ARENDT, H. “Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik”. München: Piper, 2008.
- ARENDT, H. “Escritos judíos”. Eds. Jerome Kohn y Ron H. Feldman. Traducción de Miguel Cancel, Rosa Sala Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Eduardo Cañas. Madrid: Paidós, 2009.
- ARENDT, H. y JASPERS, K. (1992). “Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969”. Eds. Lotte Kohler y Hans Saner. Traducción de Robert Kimber. New York: Harvest Book, 1993.
- BEINER, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. In: H. Arendt, 2003. pp. 157-270.
- BENHABIB, S. (1996). “The reluctant modernism of Hannah Arendt”. Walnut Creek: Altamira Press, 2000.
- BENJAMIN, W. “Libro de los pasajes”. Ed. Rolf Tiedemann. Traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- BERNSTEIN, R. “Hannah Arendt and the Jewish Question”. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers, 1996.
- BIRULÉS, F. (comp.). “Hannah Arendt. El orgullo de pensar”. Traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2000.
- CAMPILLO, N. “Hannah Arendt: lo filosófico y lo político”. Valencia: Universidad de Valencia, 2013.
- CANOVAN, M. (1992). “Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought”. Cambridge: University of Cambridge, 2002.
- CARMONA HURTADO, J. “Paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de asambleas”. Madrid: Akal, 2018.
- DI PEGO, A. “La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Nr. 54, 2016. pp. 541-572. Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/936/935> (Accedido el 30 de julio de 2019).
- HILB, C. (comp.). “El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt”. Traducción de Nora López, Viviana Quiñones y Jorge Tula. Caracas: Nueva Sociedad, 1994.
- KAFKA, F. “Obras completas”. Tomos I-IV. Barcelona: Edicomunicación, 1999.
- KIESS, J. “Hannah Arendt and Theology”. London: Bloomsbury, 2016.

- LAZARE, B. “L’antisémitisme, son histoire et ses causes”. Paris: Éditions de la différence, 1981.
- LEIBOVICI, M. “Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización”. Traducción de Esther Cohen y Silvia Rabinovich. México D.F.: UNAM, 2005.
- TAMINIAUX, J. “Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt”. En C. Hilb (comp.), 1994. pp. 125-146.
- TASSIN, É. “La phénoménologie de l’action et la question du monde. Essai sur la philosophie de Hannah Arendt” (Tesis de doctorado). Paris: Université de Paris VIII, 1996.
- TASSIN, É. “Le trésor perdu. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique”. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- TRAVERSO, E. “Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la ‘simbiosis judío-alemana’”. Traducción de Isabel Sancho García. Valencia: Pre-textos, 2005.
- WEBER, M. “Ensayos sobre sociología de la religión”. Tomo II. Traducción de Julio Carabaña y Jorge Vigil. Madrid, España: Taurus, 1998a.
- WEBER, M. “Ensayos sobre sociología de la religión”. Tomo III. Traducción de José Almaraz. Madrid, España: Taurus, 1998b.
- WELLMER, A. “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”. En F. Birulés (comp.), 2000. pp. 259-280.
- YOUNG-BRUEHL, E. “Hannah Arendt”. Traducción de Manuel Lloris Valdés. Valencia: Alfons el Magnanim, 1993.

WITTGENSTEIN, FORMALISM, AND SYMBOLIC MATHEMATICS*

*Anderson Luis Nakano***

<http://orcid.org/0000-0002-2221-2333>

andersonnakano@gmail.com

ABSTRACT *In a recent essay, Sören Stenlund tries to align Wittgenstein's approach to the foundations and nature of mathematics with the tradition of symbolic mathematics. The characterization of symbolic mathematics made by Stenlund, according to which mathematics is logically separated from its external applications, brings it closer to the formalist position. This raises naturally the question whether Wittgenstein holds a formalist position in philosophy of mathematics. The aim of this paper is to give a negative answer to this question, defending the view that Wittgenstein always thought that there is no logical separation between mathematics and its applications. I will focus on Wittgenstein's remarks about arithmetic during his middle period, because it is in this period that a formalist reading of his writings is most tempting. I will show how his idea of autonomy of arithmetic is not to be compared with the formalist idea of autonomy, according to which a calculus is "cut off" from its applications. The autonomy of arithmetic, according to Wittgenstein, guarantees its own applicability, thus providing its own raison d'être.*

Keywords *Wittgenstein, formalism, symbolic mathematics, applicability, autonomy of arithmetic.*

RESUMO *Em um recente artigo, Sören Stenlund procura alinhar a abordagem de Wittgenstein em relação aos fundamentos e à natureza da*

* Article submitted on 15/10/2018. Accepted on 07/05/2019.

** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

matemática com a tradição da matemática simbólica. A caracterização da matemática simbólica feita por Stenlund, de acordo com a qual a matemática é logicamente separada de suas aplicações externas, a aproxima da posição formalista. Isto naturalmente levanta a questão de se Wittgenstein defende uma posição formalista em filosofia da matemática. O objetivo deste artigo é dar uma resposta negativa a esta questão, ao defender que Wittgenstein sempre pensou não haver separação lógica entre a matemática e suas aplicações. Atenção especial será dada às observações de Wittgenstein sobre a aritmética pertencentes ao seu período intermediário, pois é neste período que uma leitura formalista de seus escritos é mais sedutora. Mostrarei como sua ideia de autonomia da aritmética não deve ser comparada à ideia formalista de autonomia, segundo a qual um cálculo é “cortado” de suas aplicações. A autonomia da aritmética, para Wittgenstein, garante ela própria sua aplicabilidade, provendo, assim, sua própria raison d’être.

Palavras-chave *Wittgenstein, formalismo, matemática simbólica, aplicabilidade, autonomia da aritmética.*

1. Introduction

In his essay “On the Origin of Symbolic Mathematics and Its Significance for Wittgenstein’s Thought”, Sören Stenlund tries to align Wittgenstein’s approach to the foundations and nature of mathematics with the tradition of symbolic mathematics, which dates back to the works of Franciscus Vieta and René Descartes. According to Stenlund, “the symbolic view of mathematics offers us a perspective from which the unity of Wittgenstein’s philosophy of mathematics becomes apparent” (2015, p. 25). This unity refers not only to a systematic coherence of Wittgenstein’s remarks about mathematics, but also to a genetic continuity of his thought. Stenlund holds that Wittgenstein already defended a symbolic conception of mathematics in the *Tractatus*, and continues to defend such a view in his middle and late period as well.

The symbolic view of mathematics is contrasted in Stenlund’s essay with the Greek or the so-called “ontological conception” of mathematics.¹ This contrast is developed in three interrelated levels: the level of mathematical objects (numbers, in particular), the level of mathematical systems (e.g., arithmetic, algebra) and, finally, the level of the relation between mathematics

1 The terminology is due to Klein (1968).

and ordinary verbal language. In each of these levels, the symbolic approach to mathematics is meant to be illuminated by means of a comparison with the ontological approach.

The conception of number is characterized in the ontological approach by its essential relation to a determinate multitude of things. Central to this conception is the idea that numbers do not exist *per se* as elements of a calculus, but are always numbers *of* a given plurality of things. On the other side, the symbolic view holds (according to Stenlund) that numbers are nothing but symbols within a calculus, determined by how we operate with numerals in arithmetic. Because numerals are identified as pieces inside a calculus, arithmetic is not considered to be a theory or doctrine *about* something, but as an activity, a “pure calculus”. And this holds true in the symbolic view for all mathematical systems, including logic and geometry. This implies that, on one side, logic does not hold any special position among the calculi, and cannot be a theory *about* “correct reasoning” or “correct inferring”. On the other side, geometry is not a theory about space (physical or phenomenological), but only a calculus side by side with others. Another consequence of this view is that the notion of truth in mathematics does not gain its significance through the relations that a mathematical system could possibly maintain with what it is about. The notion of truth is, therefore, internal to the system, and it is related to the operational practices that constitute it.

Regarding the relation of mathematics and ordinary verbal language, the ontological approach present in Greek mathematics is characterized by a continuity and proximity with language in its verbal form. Stenlund argues that this view is still present in foundational writers, which have the tendency “to give meaning and significance to basic notions in mathematics and formal logic by translation or paraphrase into verbal language” (2015, p. 37). And this tendency is, for Stenlund, responsible for the phenomenon that Wittgenstein labels “prose” (*Prosa*), the “everyday prose that accompanies the calculus” (WWK, p. 129), which is regarded by Wittgenstein as the main source of the confusions about the foundations of mathematics. Stenlund presents the symbolic conception of mathematics in sharp contrast to this tendency. According to him, the symbolic conception holds that mathematical symbols have content only because (and just to the extent that) they are part of a mathematical system, of a calculus, and not because they are related to and continuous with ordinary language. Mathematics is, therefore, autonomous and independent of everything that is external to the calculus, including its possible external applications. In Stenlund words: “an essential feature of the symbolic point of view was the *logical separation* of a symbolic system from

its application to some subject-matter outside pure mathematics” (2015, p. 46, emphasis mine).

This characterization of symbolic mathematics raises naturally the question of whether the symbolic view coincides with formalism, in the sense of Thomae (and not in the sense of what is called “Hilbert’s formalism”). Stenlund argues that the problem with this identification is the superficial and pejorative sense that the word “formalism” is used by authors like Frege and Brouwer. If, however, we disregard this negative attitude towards the word “formalism” and the misconstruals of this conception², then the identity between symbolic mathematics and formalism is, according to Stenlund, appropriate. He goes on to say that that Thomae’s concept of “formal arithmetic” is “one of the most clear and distinct examples of the use of the symbolic point of view” (2015, p. 49).

If the symbolic conception of mathematics is identical with formalism and is, at the same time, the perspective from which we can consider the unity of Wittgenstein’s remarks on mathematics, the question to be asked is whether Wittgenstein holds after all a formalist position in philosophy of mathematics. The present paper addresses this question, with a particular emphasis on Wittgenstein’s views in his middle period. Although the discussion of the relations between Wittgenstein’s views and formalism is certainly not a novelty, I think that there is no presentation in the literature that adequately explains Wittgenstein’s trains of thought in his middle period about the applicability of arithmetic (this point being the crux of the debate between Frege and the formalists). I shall not argue here with Stenlund’s characterization of symbolic mathematics, but only take, as point of departure, his reading according to which “formal”, as used by Thomae, is *essentially synonymous* with “symbolic”, as this word has been used in the tradition of symbolic mathematics.³ However, the way I will try to show why Wittgenstein should not be read as a formalist *could be useful* for a better appraisal of the relations between Wittgenstein’s views on mathematics and symbolic mathematics. In his characterization of symbolic mathematics, Stenlund focuses too much, I think, on the *operational* aspects

2 Frege, for instance, tries to put Thomae’s views together with Heine’s views, according to which arithmetic is about the signs themselves. This is clearly a misconstrual of Thomae’s views, and this misconstrual is the responsible for the dichotomy Frege sustained between arithmetic conceived as referring to abstract objects and arithmetic conceived as referring to the signs used in arithmetical calculations. See, in particular, §88 and §§95-6 of Frege (1903). Shapiro (2000) distinguishes Thomae’s views from Heine’s by calling the first a “game formalism” and the second a “term formalism”.

3 See Stenlund (2015, p. 49): “One of the most clear and distinct examples of the use of the symbolic point of view is the mathematician Johannes Thomae’s concept of “formal arithmetic” [...]. As Thomae uses the word ‘formal’ it is essentially synonymous with ‘symbolic’, as this word has been used in mathematics ever since Vieta”.

of the symbolism, and very little on the *esthetic* aspects of it and its relations with the notions of scheme, paradigm and aspect. These notions will play an important role in my argument against the characterization of Wittgenstein as a formalist.

In the next section, I will start with some remarks about the approximation of Wittgenstein's philosophy of mathematics and formalism, indicating why the reading of Wittgenstein as a formalist is most inviting when we consider the writings from his middle period. Section 3 tries then to remove the temptation to regard the middle Wittgenstein as a formalist. Section 4 casts light on the reasons Wittgenstein had, in his middle period, to think that arithmetic guarantees alone its applicability, and shows that Wittgenstein's idea of the autonomy of arithmetic is not the formalist idea of autonomy according to which a calculus is logically separated from its applications. Section 5 turns to the case of algebra, which is contrasted with arithmetic in that, unlike arithmetic, it is not an autonomous mathematical system. Section 6 is devoted to some concluding remarks.

2. Wittgenstein and formalism

Stenlund was not the first to characterize Wittgenstein's attitude towards mathematics as closer to formalism. Rodych (1997) is even more explicit and suggests that Wittgenstein is to be read as advocating a formalist stance. Rodych, however, points out that there are some subtleties that need to be considered to properly characterize the development of Wittgenstein's views about mathematics. For this reason, he draws a distinction between two varieties of formalism: strong formalism and weak formalism⁴. They are defined as follows:

Strong Formalism (SF): A mathematical calculus is defined by its accepted or stipulated propositions (e.g., axioms) and rules of operation. Mathematics is syntactical, not semantical: the meaningfulness of propositions within a calculus is an entirely intrasystemic matter. A mathematical calculus may be invented as an uninterpreted formalism, or it may result from the axiomatization of a "meaningful language." If, however, a mathematical calculus has a semantic interpretation or an extrasystemic application, it is inessential, for a calculus is essentially a "sign-game" – its signs and propositions do not refer to or designate extramathematical objects or truths.

Weak Formalism (WF): A mathematical calculus is a formal calculus in the sense of SF, but a formal calculus is a mathematical calculus only if it has been given an extrasystemic application to a real world domain. (Rodych, 1997, pp. 196-7)

4 Rodych (1997) also defines other two varieties of formalism, namely, extreme formalism and radical formalism, but these variants of formalism are not attributed to Wittgenstein.

Rodych argues that both in the *Tractatus* and in RFM Wittgenstein adopted weak formalism, whereas in his middle period Wittgenstein espoused strong formalism. In this essay, I will focus on criticizing the view that, in his middle period, Wittgenstein was a formalist (strong or weak), because it is in this period that a formalist reading of his writings is more tempting. With regard to the late period, even if Rodych is right on characterizing Wittgenstein's position as a weak formalism,⁵ from this it would follow, contrary to what Stenlund says, that there is no "logical separation" of a mathematical system from its application to some subject-matter outside pure mathematics, because it is only by being "logically connected" with (at least one of) its applications that a formal system deserves to be called mathematics. In this connection, Rodych quotes the well-known passage of RFM in which Wittgenstein states that "it is the use outside mathematics, and so the *meaning* of the signs, that makes the sign-game into mathematics" (RFM V, §2). Now, Stenlund also recognizes that, for the late Wittgenstein, "the use of mathematical signs in applications outside mathematics contributes to the meaning of mathematical signs" (2015, pp. 63-4). But then it is unclear what is the "logical separation" of a symbolic system from its application to some subject-matter outside pure mathematics. We should then conclude that Wittgenstein was not in agreement with this "essential feature of the symbolic point of view" according to Stenlund and, therefore, that this view is not a good perspective to consider the unity of Wittgenstein's thought about mathematics.

A second misgiving one might well have about calling Wittgenstein a formalist arises from his characterization of mathematical propositions as *grammatical*. In his essay, Stenlund argues as if the grammatical view of mathematical propositions reinforced Wittgenstein's "symbolic, non-ontological conception of mathematics" (2015, p. 25). But in which sense "grammar" can be said to be logically separated from its applications? As far as I can see, Stenlund's chain of reasoning throughout his essay is roughly the following: because mathematics is symbolic, and therefore non-ontological (not about something), it is cut off from its extra-mathematical applications. This reasoning in turn could be regarded as a kind of *modus tollens* of Frege's view about mathematics. For Frege, because mathematics has to guarantee all its applications (whether internal or external), mathematics has to be about something. Now, the conception of mathematical propositions as grammatical, far from leading us to accept this implication and conclude by the contrapositive that mathematics does not need to account for its applicability, allows us to

5 But see Mühlholzer (2010, pp. 72ff) for some misgivings about this characterization.

resist it. Wittgenstein may be read, thus, as pointing out that it does not follow from the non-descriptive character of mathematics that mathematics is cut off from its applications. If we conceive of mathematical propositions as rules of grammar, it is just not the case that pure mathematics is non-descriptive and applied mathematics is descriptive. As Doring puts it: “it is as long as mathematics is applied that it does not deal with anything” (Doring, 2005, p. 203, my translation).

The view that mathematics does not need to be descriptive to guarantee its applicability (*Anwendbarkeit*) was already Wittgenstein’s view in the *Tractatus*. Now, it is controversial whether the *Tractarian* view of mathematics could be called “formalist” even in the weak sense given by Rodych. For it is not that there is a formal system, namely, arithmetic, that becomes mathematics when one shows that it has an extrasystemic application. When numbers are introduced in section 6.02, they are already defined *in the context of their application*. The number zero is introduced by the definition “ $x = \Omega^0 x$ Def.”. In this definition, Ω is a variable whose values are given by the general form of an operation, which is defined in section 6.01. Other numbers are introduced by the recursive definition “ $\Omega^v \Omega^v x = \Omega^{v+1} x$ Def.” and abbreviated by means of additional definitions, like “ $0+1+1 = 2$ Def.”. These definitions set the sole context in which numbers can occur: they can only occur as exponents of operations. This context is present even in proofs of mathematical propositions such as $2 \times 2 = 4$, as the proof Wittgenstein gives in section 6.241 shows. Therefore, numbers in the *Tractatus* are not syntactic symbols waiting for a semantic bridge to become mathematical. The applicability of numbers and of arithmetic is arguably not an *additional* feature of a pure formal calculus, but is *a priori* guaranteed by the way arithmetical symbols are presented.

In the writings from Wittgenstein’s middle period, however, there are some passages that seem to support Rodych’s interpretation according to which Wittgenstein defended (in that period) a strong formalism about mathematical calculi. In PR, for instance, Wittgenstein wrote:

You could say: Why bother to limit the application of arithmetic, that takes care of itself. (I can make a knife without bothering which sorts of material it will cut: that will show soon enough.) (PR X, §109j)

It’s always a question of whether and how it’s possible to represent the most general form of the application of arithmetic. And here the strange thing is that in a certain sense it doesn’t seem to be needed. And if in fact it isn’t needed then it’s also impossible. (PR X, §110b)

It is worth noting that, in the *Tractatus*, Wittgenstein thought it was possible to represent the most general form of the application of arithmetic. In

fact, if numbers are exponents of operations, the specification of the general form of an operation is the representation of the most general form of the application of arithmetic. So, in the passage above, Wittgenstein is apparently giving up the *Tractarian* account of the applicability of arithmetic, saying that “to represent the most general form of the application of arithmetic [...] doesn’t seem to be needed. And if in fact it isn’t needed then it’s also impossible”. Therefore, this last passage seems to suggest that Wittgenstein is changing his mind about the relations between arithmetic and its applications: we do not need to define arithmetic symbols in the most general context in which they are applied, because the limits of applicability of arithmetic take care of itself. The space within which arithmetic can be applied will “show soon enough”: we do not need to bother about it. Wittgenstein can be read here as saying that we cannot (and need not) guarantee *a priori* that a mathematical calculus could be applied, but at most say that it “can be applied only to what it can be applied to” (WWK, p. 104). The applicability of a formal calculus of mathematics would then be a *contingent* matter, and not something that could be guaranteed beforehand. Before the particular applications “show up”, what we have is only a formal calculus defined by the rules for the manipulation of signs and nothing guarantees that it can be applied to something “outside”, in the “real world”. But the calculus as a calculus (and thus as a piece of mathematics) is all right as it is, because its life as a “sign-game” does not depend on its capacity to be applied to some external domain.

It is, thus, tempting to read the middle Wittgenstein as a strong formalist. In what follows, I shall argue that this temptation should be resisted, however. While it is true that, in his middle period, Wittgenstein came to realize that the *Tractarian* account of the applicability of arithmetic is not needed, I shall argue that this change in his thought does not imply that he started to regard the applicability of arithmetic as a contingent or external matter. As we shall see in the next section, Wittgenstein still sticks in his middle period to the idea that the applicability is an essential component of mathematics.

3. The applicability as a criterion for mathematics proper

Let me return for a moment to Stenlund’s characterization of symbolic mathematics and its relation to formalism. One page after having raised the question whether the symbolic view of mathematics coincides with formalism, Stenlund quotes a nice passage from Couturat and qualifies this passage as a “very pertinent formulation of the symbolic view of mathematics” (2015, p. 52). The passage in question is the following:

A mathematician never defines magnitudes [or numbers] in themselves, as a philosopher would be tempted to do; he defines their equality, their sum and their product, and these definitions determine, or rather constitute, all the mathematical properties of magnitudes. In a yet more abstract and more formal manner he lays down symbols and at the same time prescribes the rules according to which they must be combined; these rules suffice to characterize these symbols and to give them a mathematical value. Briefly, he creates mathematical entities by means of arbitrary conventions, in the same way that the several chessmen are defined by the conventions which govern their moves and the relations between them. (Quoted in Bell, 1937, p. 624)⁶

This characterization of the symbolic view of mathematics somewhat coincides with strong formalism as defined by Rodych. Under this picture, mathematical signs are, like chess pieces, elements of a calculus-game and they receive their content as symbols by means of the rules that define this game. In this sense, it is enough to determine the operations with mathematical signs to fill these signs with mathematical content and give them mathematical citizenship. In arithmetic, for example, there is no need to say what numbers are, but only how they are moved in the arithmetic-game.

Now, if the middle Wittgenstein is read as a strong formalist, then it is difficult to understand some passages in which he is apparently not satisfied with the fact that some rules for the manipulation of signs are laid down, that he thinks this is not enough to consider a symbol or an operation as *mathematical*. Commenting on intuitionistic choice sequences, for instance, he states the following:

If Weyl believes that [a freely developing sequence] is a mathematical structure because I can derive a freely developing sequence from another by means of a general law, e.g.,

$$m_1, m_2, m_3, \dots \\ m_1, m_1 + m_2, m_1 + m_3, \dots$$

then the following is to be said against this: No, this shows only that I can add numbers, but not that a freely developing sequence is an admissible mathematical concept. (WWK, p. 83)

The last sentence would be a very curious remark from the perspective of a formalist. Indeed, if we are given laws for manipulating choice sequences, for computing their sum, their product, and so on, what else is required from a formalist standpoint? Another example is Wittgenstein's resistance to accept the so-called pseudo-irrationals (such like π' , P and F⁷) and pseudo-operations

6 The addition between brackets is from Stenlund.

7 In BT, §139, Wittgenstein defines these pseudo-irrationals as following: " π' is a rule for the formation of decimal fractions; specifically, the expansion of π' is the same as the expansion of π except where the sequence 777 occurs in the expansion of π ; in that case the sequence 000 replaces the sequence 777. There is no method

(like \times^8) as *bona fide* arithmetical symbols. It is unclear why a formalist should have any qualms with these perfectly computable objects.

A further difficulty to read the middle Wittgenstein as a formalist is that, contrary to what is expected from a formalist, he seems to answer what a number *is*, i.e., he seems to succumb to the temptation warned by Couturat in the passage above. In PR we are told that “numbers are pictures (*Bild*) of the extensions of concepts” (PR X, §100a), that “a cardinal number is an internal property of a list” (PR XI, §118d) and that “a real number is: an arithmetical law which endlessly yields the places of a decimal fraction” (PR XVII, §186b). Why should a formalist bother defining what numbers are? Are not numbers just what is determined by how we manipulate numerals?

Still, if the middle Wittgenstein is not a formalist about mathematics, what does he think that is required for mathematics besides a system of rules for manipulating signs? I think that here Wittgenstein would repeat Frege almost *verbatim*: it is the applicability alone which elevates a system of rules from a game to the rank of mathematics (see Frege, 1903, §91).⁹ Contrary to Frege, however, Wittgenstein does not require that mathematical sentences express thoughts in order to be applied. As I shall argue, in his middle period Wittgenstein thought that arithmetic could guarantee its applicability completely *a priori* by being its own application. In this sense, the lemma “the application of arithmetic takes care of itself” is not to be read as saying that the applicability of arithmetic is a contingent matter, but as saying that arithmetic is autonomous (*autonom*), and so it guarantees by itself its own applicability (thus providing its own *raison d'être*).

At this point, it may seem that I am being unfair to Rodych’s characterization of Wittgenstein as a formalist. This is because Rodych does not deny that, for a formalist, a mathematical system could have internal or intrasystemic interpretations. He also emphasized Wittgenstein *dictum* that “arithmetic is its own application” (see Rodych, 1997, p. 199). However, Rodych interprets this *dictum* in such a way that it becomes valid for all system of rules for

known to our calculus for discovering where we will encounter such a sequence in the expansion of π . P is a rule for the construction of binary fractions. At the n th place of the expansion there occurs a 1 or a 0, depending on whether n is prime or not. F is a rule for the construction of binary fractions. At the n th place there is a 0, except when a triple x, y, z from the first 100 cardinal numbers satisfies the equation $x^n + y^n = z^n$.

⁸ See fn. 10 for the definition of this pseudo-operation and Section 4 below for further discussion.

⁹ See Medina (2002, p. 87): “Despite the influence of formalist ideas on Wittgenstein’s view, the primary concern of his discussion of rules is the issue of applicability emphasized by Frege. In this respect Wittgenstein’s view of rules is more indebted to Frege’s critique of formalism than to formalism itself”. Medina, however, does not provide, in my opinion, a satisfactory reading of the passages where Wittgenstein says that arithmetical constructions themselves guarantee their applicability. His reading, for instance, is unable to explain Wittgenstein’s qualms about the applicability of a pseudo-operation like \times' .

manipulating signs whatsoever. The idea of an internal or intrasystemic application is, for him, “the strong formalist idea that the meaningfulness and the truth or falsity of propositions within a calculus are determined entirely by the axioms and rules of operations of that calculus, without any necessary reference to an extrasystemic application” (1997, p. 200). In this sense, the requirement of applicability of a calculus becomes tautologous, because it is satisfied by any calculus. I shall argue, on the contrary, that the idea that arithmetic is its own application is a substantial feature of arithmetic and, moreover, that this feature is important to understand Wittgenstein’s thought about mathematics in his middle period.

There is a passage in PR where the non-tautologous character of the applicability of a calculus becomes apparent, namely: “It is clear that were I able to apply \times ’ all doubts about its legitimacy would be dispelled. For the possibility of application is the real criterion for arithmetical reality”¹⁰ (PR XVII, §186f). It is obvious that I can apply the rule \times ’ in Rodych’s sense. For the formalist, the (pseudo-)operation \times ’ should be an operation for manipulating signs in equal footing with any other operation. If Wittgenstein raises doubt about the applicability of this rule, then his notion of application is not the same as the application of a rule inside a calculus-game. In the same passage, Wittgenstein says, I repeat, that the applicability is *the real criterion for arithmetical reality*. I would say that this criterion holds, in Wittgenstein’s middle period views, not only for arithmetic, but for mathematics in general. This point will become particularly evident when we later consider the case of algebra, because algebra, unlike arithmetic, is not “its own application”, depending for its “mathematical existence” on the donation of sense (applicability) for its formulae. Arithmetic, by contrast, guarantees its own existence by being its own application. Arithmetic is, in this sense, autonomous, not because it is cut off from its external applications, but because it is *causa sui*. The next section is devoted to explain this idea of autonomy of arithmetic.

4. The autonomy of arithmetic

The idea that arithmetic is autonomous is explored in PR together with the idea that arithmetic is a “kind of geometry”. Both in the case of arithmetic and in the case of geometry it is possible to say, according to Wittgenstein,

10 By “ \times ” Wittgenstein means the operation which is the same as ordinary multiplication except for the fact that, in the result, every occurrence of the digit ‘7’ is replaced by ‘3’.

that they are their own application. This shows that they alone guarantee their own applicability:

One always has an aversion to giving arithmetic a foundation by saying something about its application. It appears firmly enough grounded in itself. And that of course derives from the fact that arithmetic is its own application. (PR X, §109a)

You could say arithmetic is a kind of geometry; i.e. what in geometry are constructions on paper, in arithmetic are calculations (on paper). – You could say it is a more general kind of geometry. (PR X, §109h)

The point of the remark that arithmetic is a kind of geometry is simply that arithmetical constructions are autonomous like geometrical ones, and hence so to speak themselves guarantee their applicability. / For it must be possible to say of geometry, too, that it is its own application. (PR X, §111a)

The main difficulty of these passages is to explain in which precise sense arithmetic (and geometry) could be said to be its own application. The following passage from the conversations with the Vienna Circle recorded by Waismann, where Wittgenstein says that this idea is “tremendously important”, can be helpful:

Mathematics is its own application. This is tremendously important. A lot follows from it. When I say ‘3 plums + 4 plums = 7 plums’, ‘3 men + 4 men = 7 men’, etc., I do not apply numbers to different objects; it is always the same application that I have before my eyes. Numbers are not represented by proxies; numbers *are there*. Only objects are represented by proxies. / The correctness of an arithmetical proposition is never expressed by a proposition’s being a tautology. In the Russellian way of expressing it, the proposition $3 + 4 = 7$ for example can be represented in the following manner:

$$(E3x)\phi x . (E4x)\psi x . \sim(\exists x)\phi x . \psi x : \exists (E7x) . \phi x \exists \psi x .$$

Now one might think that the proof of this equation consisted in this: that the proposition written down was a tautology. But in order to be able to write down this proposition, I have to *know* that $3 + 4 = 7$. The whole tautology is an application and not a proof of arithmetic. Arithmetic is used in constructing this proposition. The fact that a tautology is the result is in itself inessential. For I can apply an arithmetical equation both to propositions with sense and to tautologies. (WWK, p. 35)

In the passage above, Wittgenstein is saying that from the fact that mathematics is its own application, two important things follow, namely:

1. all applications of arithmetical equations are, in a sense, the *same* application (this being connected with the non-surrogative character of numbers).

2. the tautology correspondent in Russell’s symbolism is not the proof of the equation, but an application of the equation. As a consequence, the tautology is not needed to apply the equation, since it is already one of its applications.

It is important to stress here the direction of the reasoning. It is not because the tautology in Russellian symbolism is not needed for the application of arithmetic that arithmetic is its own application, but quite the opposite: it is because arithmetic is its own application that we do not need to bridge a supposed gap between arithmetic and its applications by means of a logical schema like the tautology above. The same direction is emphasized in the following passage of PR: “Every mathematical calculation is an application of itself and only as such does it have a sense. *That* is why it isn’t necessary to speak about the general form of logical operation when giving a foundation to arithmetic” (PR X, §109e). Again, it is *because* arithmetic is its own application that the *Tractarian* explanation for the applicability of arithmetic is not needed.

When Wittgenstein says, in the passages above, that “mathematics is its own application” and that “every mathematical calculation is an application of itself”, the term “mathematics” should be read, according to my interpretation, contextually as “arithmetic”. This is because, according to the reading I will suggest to these passages, it is simply not true that *every mathematical calculation* is an application of itself. Algebraic calculations, for instance, are not their own application (I will return to this point later). The context in which these sentences are inserted does allow this reading: in section 109 of PR Wittgenstein is dealing with the applicability of arithmetic and in page 35 of WWK (fn. 1) the examples mentioned are arithmetical ones. The justification for such a reading, however, will only come to light when we consider further the case of algebra.

Another point worth noticing in this last quotation from PR is that the idea of mathematics being its own application is rephrased and interpreted as the self-applicability of mathematical calculations to themselves. This is a bit puzzling, since this notion of self-applicability, as far as I know, does not occur elsewhere in the writings from the middle period, *except* for a single passage of MS 107 where Wittgenstein says that “the calculation with strokes is also, at the same time, an application of the calculus. This ceases to be the case in this direct way in decimal system”¹¹ (MS 107, p. 68; Wi2, p. 40, my translation). Despite the scarce textual evidence, I think that this last passage provides an important hint to the direction where the answer to the question “what does it mean to say that arithmetic is its own application?” could be searched for. For it tells us that this idea of self-applicability is present in a “direct way” in

11 Original: “Das Rechnen mit Strichen ist zugleich auch eine Anwendung der Rechnung. Das hört in dieser direkten Weise im Dezimalsystem auf”.

calculations with strokes and that this immediacy is lost when we calculate in decimal system.

In a short text entitled “What is a number” written between 1929-30¹² (and intended to present Wittgenstein’s views), Waismann presents this immediacy feature of the stroke-notation in connection with the idea of pictoriality (*Bildhaftigkeit*), this idea being earlier related in the text with the notion of form (*Form*):

We are no doubt able to understand a sign of this kind: |||| plums. [...] The sign contains a *picture* but not the specification of a *property* or a *relation*. [...] *Numbers are forms*. The expression of a number is a picture that occurs in propositions. (WWK, p. 223)

In speaking of 5 men I can represent the men by strokes. But those men’s being 5 is not represented; it manifests itself in the fact that the number of strokes is 5. Here the number sign is *immediately* conceived as a picture. (WWK, p. 225, last emphasis mine)

This in turn helps us to understand Wittgenstein’s remark, mentioned earlier, that numbers are “pictures of the extensions of concepts”: they are, as Waismann says, *forms*¹³ which present themselves both in the fact (in the symbol) we use to represent the extension of a concept and in this extension itself. In stroke-notation, these forms are at the same time symbolized *by means of* the notation and exemplified *in* the notation. That is, in stroke-notation these forms are *ostensively* exhibited in the notation. This feature is lost (in this direct way) when we work in decimal notation. In the continuation of his text, Waismann makes clear, however, how and in which sense this feature is present even in decimal notation, albeit indirectly:

The usual way of representing the numbers by means of the system of digits rests on exactly the same principle. At first blush the number 387 does not seem to be a picture of the quantity it means. We must, however, take into account that in addition to the signs there are the rules of syntax too. The signs 3, 8, 7 are defined. If we reduce them to their definitions, that is, if we analyse these signs step by step, then they assume the very multiplicity they mean; e.g. $3 = 1+1+1$. Second, the position of figures, too, depicts something. Our number signs contain the possibility of being transformed into other signs that are pictures in an immediate way. That is, our number signs, together with the rules of syntax, are instructions for the construction of picture-like symbols. There must always remain a clear way back to a picture-like representation of numbers leading through all arithmetical symbols, abbreviations, signs for operations, etc. The

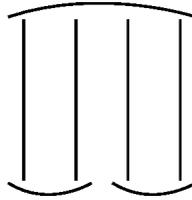
12 See WWK, pp. 20-1.

13 The idea that numbers are forms also occur in PR (X, 113): “The natural numbers are a form given in reality through things, as the rational numbers are through extensions etc. I mean, by actual forms. In the same way, the complex numbers are given by actual manifolds. (The symbols are actual.)”.

symbolism of the representation of numbers is a system of rules for translation into something picture-like (*Bildhafte*). (WWK, pp. 225-6)

In short, numbers are *forms* and they occur in arithmetical symbolism either directly (in stroke-notation) or indirectly (in decimal notation plus the rules of syntax). These forms are not represented by proxies, but they “*are there*”. In each application of numbers, these forms are there *in the same way* that they are there in arithmetical symbolism itself. It is this sameness of form alone that makes the application possible and justify it. The symbolism itself is, thus, an application of these forms (an instantiation of them).

Now, when we calculate with strokes in stroke-notation, the manipulation of these strokes (grouping some of them together, separating others, etc.) can function as pictures of possible states of affairs. This is because the form of these possible states of affairs is represented as a structure in the symbolism itself. For instance, if I demonstrate that $2 + 2 = 4$ in stroke-notation by means of the following diagram:



then this diagram could be used as a propositional sign for the projection of a situation in which 4 objects are grouped in 2 and 2, i.e., the diagram can *picture* such a situation. As in the *Tractatus* (cf. aphorism 2.201), the picture depicts (*das Bild bildet*) reality by representing a possibility of existence and non-existence of a determinate state of affairs, in this case, the grouping of four things in two and two. But for this to be possible both the picture and the state of affairs must share the *same* pictorial form (*Form der Abbildung*). This form is presented as an actual structure in the symbolism and as the possibility of this structure at the level of the things themselves.¹⁴

In Chapter X of PR, Wittgenstein insists on the fact that it is not necessary for a multitude of things to be presented as the actual extension of a concept. They could be presented by means of a list, and a list of things is not necessarily

¹⁴ See PR (X, §100d). Note, however, that the “things” are not objects in the Tractarian sense, but ordinary things (plums, men, apples, and so on).

the extension of a material concept. This point is important for his critique of Frege's idea according to which an ascription of number (*Zahlangabe*) always refers to a concept.¹⁵ In section 102 of PR, for instance, he says: "Only 3 of the objects a, b, c, d have the property φ . That can be expressed through a disjunction. Obviously *another case where an ascription of number doesn't refer to a concept* (although you could make it look as though it did by using an '='.)" (emphasis mine, translation slightly modified). The disjunction mentioned above is the following: " $\varphi a \cdot \varphi b \cdot \varphi c \cdot \oplus \cdot \varphi a \cdot \varphi b \cdot \varphi d \cdot \oplus \cdot \varphi a \cdot \varphi c \cdot \varphi d \cdot \oplus \cdot \varphi b \cdot \varphi c \cdot \varphi d$ " (where the sign " \oplus " is used for exclusive disjunction). In this case, the proposition ("only 3...") does not ascribe the number 3 to a concept, but the number 3 is an internal property of the list of objects being referred in each disjunct.¹⁶ Thus, even if this proposition is true, say, because $a, b,$ and c (but not d) have the property φ , the number 3 is not a picture of an extension of a concept (for there is no such a concept in this case), but just an internal property of the list $\{a, b, c\}$.¹⁷

That is why it is more generally valid to say that the cardinal number is an internal property of a list than to say that cardinal numbers are "pictures of the extensions of concepts". When an extension is given by means of a concept, then the cardinal number is such a picture, but when we have just a list of things, the cardinal number is an internal property of this list.¹⁸

In stroke-notation, these internal properties are exemplified in the symbolism for numbers. If we say that a "scheme" or a "paradigm" is the "explicit symbolic exemplification of an internal property" (Narboux, 2001, p. 583) and if we say, moreover, that an "aspect" is the "internal relation exemplified within a scheme by the scheme itself" (*ibid*, p. 583), then we can say that, in stroke-notation, numbers are aspects of number-schemes or number-paradigms. That is, in stroke-notation numbers are symbolized by means of an application of them, namely, to strokes.¹⁹ In stroke-notation, number-schemes and calculations with them display the form of their applications. If I am right, it

15 If we remember that it was precisely by means of this idea that Frege presented the most general form of the application of number, Wittgenstein's critique of it can be understood simply as a way to further justify his point that the representation of the most general form of the application of arithmetic is not needed.

16 For Wittgenstein, a property is internal to an object just when "it is unthinkable that its object should not possess it" (*Tractatus*, 4.123).

17 Frege would of course understand the same proposition ("only 3...") as ascribing the number 3 to the concept " $\varphi(\xi) \cdot (\xi = a \vee \xi = b \vee \xi = c \vee \xi = d)$ " but, as Wittgenstein remarks in other occasion, "if identity drops out, however, nothing remains" (WWK, p. 165).

18 It could be said, however, that the symbol for, say, the cardinal number 3 is a picture of every list with three elements.

19 Frascolla (1994, pp. 44-54) also points out the relation between the arithmetic of strokes and the notions of paradigm and aspect. However, Frascolla (2004) does not draw the connection between these notions and Wittgenstein's remarks about the autonomy and self-applicability of arithmetic.

is this paradigmatic feature of arithmetic (presented directly in stroke-notation or indirectly in other notations) that is being targeted by Wittgenstein when he says that “arithmetic is its own application”. And this is, in turn, what makes arithmetic autonomous and guarantees *a priori* its applicability.

When we work in other notations (like the decimal system), the paradigmatic feature of arithmetical operations is not immediately present, but is present if we consider calculations and rules for manipulating symbols in these notations. These calculations, however, need to be always translatable in stroke-notation. The problem with a pseudo-operation like \times' mentioned above is that there is nothing corresponding to it in stroke-notation. In this case, the decimal system ceases to be a mere mode of presentation of what is being considered (namely, arithmetical relations) and becomes itself an object of consideration. But then the whole symbolic chain that connects this notation with stroke-notation is lost and, as a result, it becomes doubtful what is the application of such symbolic manipulations.

5. The case of algebra

At this point, let me first summarize the main conclusions reached so far:

(1) The autonomy of arithmetic comes from the fact that it is its own application. The same holds for geometry.

(2) Arithmetic is its own application because arithmetic calculations can be applied to themselves.

(3) The sense in which arithmetical calculations can be applied to themselves is that these calculations display (directly or indirectly) in the notation forms that occur in *each one* of their applications. Arithmetic is, therefore, a paradigm of *all* its applications.

(4) All applications are, in a sense, the *same* application (they all have the same form).

(5) This feature, namely, the identity of forms displayed by the symbolism and occurring in every application of arithmetic is *enough* to justify the applicability of arithmetic to these applications.

In what follows, I will try to show briefly that these conclusions do not hold for algebra, according to Wittgenstein. My strategy will be to argue that, for Wittgenstein, algebraic equations by themselves are not *enough* to justify their applicability whenever it is possible to apply them. In particular, they are not enough to justify their applicability to arithmetic, but must be supplemented with inductions. This implies, if I am right, that these equations do not display in algebraic notation the forms that occur in each one of their

applications. A *justification* is, then, needed for why they can be applied to a particular domain. Notice that it is enough to show that *one* application stands in need of justification to show that algebra is not autonomous, because in this case it would not be true that algebraic equations are paradigms of all their applications.

But why, it may well be asked, the fact that the applicability of algebra to arithmetic stands in need of justification *implies* that its applicability *simpliciter* stands in need of justification? Could not algebraic calculations display “general forms”, which (i) would explain why the application of algebra to the particular forms of arithmetic stands in need of justification (because in this case the possibility of application is not explicable by the identity of forms) and (ii) would satisfy the requirement of self-applicability? Is there not an intermediate case in which a calculus is autonomous and its applications do not share the same *particular* form, but share instead a *general* form, a “super-form”?

Waismann’s text is once again useful here. Soon after having emphasized that the application of arithmetic is the same everywhere and that there is no “problem of application” for arithmetic, Waismann says: “This is connected with the fact that one form cannot fall under another (super- and subordination exist only for concepts.) *The method of representing numbers is the method of picturing*. A number shows itself in a symbol” (WWK, p. 225).

As I understand him, he is pointing out that, if I could represent a form without displaying it in a symbol, two consequences would follow: (i) arithmetic would not necessarily display the forms of its possible applications and, thus, there would be a “problem of application” for arithmetic; (ii) a hierarchy of forms would be possible. But if, on the contrary, the only method of representing a form (in particular, a number) is the “method of picturing”, then this explains the nonexistence of the problem of “application for arithmetic” and, at the same time, the nonexistence of super- and subordination for forms. That a form cannot fall under another is, then, just a consequence of the picture theory. I presuppose, thus, that Wittgenstein retained in PR the main features of his picture theory of language, and explored the novelty of considering numbers as forms (I take these assumptions to be the same as Waismann’s in the text “What is a number”).

If this is right, then either algebraic notation displays forms and then arithmetic, not having these forms, cannot be even a candidate for the application of algebra (and nothing further could make algebra applicable to arithmetic), or they do not display forms and then, by virtue of additional means, they can be applied to arithmetic. In general terms: either a calculus is autonomous and its applications share the same form (this form being displayed in the symbolism

of this calculus), or its applications do not share the same form and the calculus is not autonomous. Consequently, there is not an intermediate case in which a calculus is autonomous and its applications do not share the same form.

One particular consequence of this reasoning is that the question of the *applicability* of arithmetic and the question of the *limits* of the application of arithmetic are two sides of the same coin: the fact that arithmetic is applicable (to itself) settles the question of the domain of the applicability of arithmetic, because each other application will be of the same form, and we could say that arithmetic is applicable to anything that shares with it this same form: *this* is the domain where it can be applied. The identity of form is, in this case, enough to justify the applicability of arithmetic to them. This is not the case of algebra in relation to arithmetic, as I will now show.

Wittgenstein discussed the relation between arithmetic and algebra for the first time in his middle period in the occasion of his detailed discussion of Skolem's recursive proof of the associative law: $a + (b + c) = (a + b) + c$ (abbreviated by Wittgenstein as "A(c)"). This discussion was undoubtedly regarded by Wittgenstein as extremely relevant to the philosophy of mathematics, and it would be later exposed in many writings from his middle period, most importantly in Chapter XIV of PR and the whole Section of BT entitled "Inductive Proofs. Periodicity". I shall here consider just some passages of PR that are important for the reading I am suggesting of the autonomy of arithmetic.

The upshot of the discussion of inductive proofs in PR is that induction is not to be conceived as the proof of an algebraic proposition, but as what shows the applicability of algebraic formulae to arithmetic²⁰. In this vein, Wittgenstein warns us against confusing "the infinite possibility of its application with what is actually proved" (PR XIV, §163e). The so-called inductive or recursive "proof" only gives us the unlimited possibility of applying an algebraic formula to numbers, but it does not *prove* a general proposition about all numbers:

A recursive proof is only a general guide to an arbitrary special proof. A signpost that shows every proposition of a particular form a particular way home. It says to the proposition $2 + (3 + 4) = (2 + 3) + 4$: 'Go in this direction (run through this spiral), and you will arrive home.' (PR XIV, §164a)

To what extent, now, can we call such a guide to proofs the proof of a general proposition? (Isn't that like wanting to ask: 'To what extent can we call a signpost a route?') Yet it surely does justify the application of A(c) to numbers. (PR XIV, §164b)

20 On this point, see also WWK, pp. 33-4 and LWL, pp. 18-9.

An induction doesn't prove the algebraic proposition, since only an equation can prove an equation. But it justifies the setting up of algebraic equations from the standpoint of their application to arithmetic. (PR XIV, §167d)

Notice that, in the last two passages above, Wittgenstein is saying the application of the algebraic formula $A(c)$ to numbers is *justified* (*rechtfertigt*) by the induction. In this sense, the applicability of $A(c)$ here does not "take care of itself". We need the induction in order to justify the applicability of $A(c)$ to numbers. In contrast to this, we do not need anything beyond the arithmetical equations to justify the application of them to, say, plums or men.

In the sequence of the same chapter, Wittgenstein remarks that the algebraic formula only obtains its sense (its mathematical *existence*) by means of induction:

An algebraic schema derives its sense from the way in which it is applied. So this must always be behind it. But then so must the inductive proof, since that justifies the application. (PR XIV, §167a)

Through them alone the algebraic system becomes applicable to numbers. And so in a particular sense they are certainly the expression of something arithmetical, but as it were the expression of an arithmetical existence. (PR XIV, §167f)

If we remember that Wittgenstein equated mathematical existence (mathematical reality) with applicability, then it is clear from this last passage that Wittgenstein is saying that algebraic formulae, unlike arithmetical and geometrical, do not themselves guarantee their applicability in this case, but need to be supplemented with inductions.

In the same paragraph 167 of PR, Wittgenstein uses the pair of notions "sense / truth" to characterize the relation of induction to algebraic axioms. On one side, algebraic equations are not proved by induction and therefore do not acquire their truth through it. On the other side, induction gives *sense* to algebraic equations: it makes possible the application of algebra to arithmetic. Another pair of notions used by Wittgenstein to explain this relation is the pair "name / proposition". As stipulations, algebraic axioms like $A(c)$ are more like *names*: they are not bipolar like propositions (another reason to say that the induction does not prove it). But a name is only a name when it "denotes" something, that is, it receives its content only by pointing to its reference. Analogously, $A(c)$ only receives its content by pointing to an induction.

I conclude that, for the middle Wittgenstein, algebra is not "its own application" in the sense arithmetic and geometry are and, thus, algebra is not autonomous (its existence does not follow from its essence). That is why, in

the case of algebra, we need to bridge the gap between its formulae and its applications. According to Wittgenstein, it is induction that bridges this gap between algebra and arithmetic.

6. Concluding remarks

In the preceding sections, I have intended to show why Wittgenstein should not be read as advocating a formalist view of mathematics. While he did use the formalist metaphor of a game with signs to dispel some misconceptions about the nature of mathematics, he still maintained (even in his middle period) Frege's idea that the applicability is something essential to mathematics proper. If I am right, Rodych's interpretation of the middle Wittgenstein as a (strong) formalist is misconceived. Arithmetic is autonomous not in the sense that it is essentially a sign-game with contingent applications, but in the sense that it displays the common form shared by each one of its applications in its own symbolism.

To return to Stenlund's characterization of Wittgenstein's conception of mathematics as "symbolic", it must be emphasized that it does not follow from the fact that mathematics is not "ontological" (not a theory about an independent reality) that it is logically separated from its applications. The assumption behind this implication is that the axioms of a mathematical systems become true (descriptive) propositions when applied to a "real world domain", that we are able to find many applications of a mathematical system by finding true relations in some domain that "match" those axioms. And then, if mathematics is not about something, it has to be cut off from its applications. But it seems to me that it is precisely this picture of the notion of application that Wittgenstein is trying to oppose:

If we say "it must be essential to mathematics that it can be applied" we mean that its applicability isn't the kind of thing I mean of a piece of wood when I say "I will be able to find many applications for it". (PG, p. 319)

As a final remark, I would like to suggest that the approximation made by Stenlund between symbolic mathematics and formalism was the result of an overemphasis on the operational aspect of mathematical symbols to the detriment of their pictorial character as symbols. While it is completely adequate to say that "a symbol is determined by how we operate with the sign for it" (Stenlund, 2015, p. 70) and that "it is the *operational* aspect of a symbol, its function in the calculus, its role in the manipulation and transformation of expressions, which *constitutes it as a symbol*" (*ibid*, p. 23), we must bear in

mind that the manipulation of symbols in arithmetic is not an end in itself, neither a means to “win” in the arithmetical game, but a means to call our attention to certain *aspects* of the symbolism. The function of an arithmetical proposition, as Wittgenstein conceived it in his middle period, is to “draw our attention to a particular aspect of the matter” (PR X, §114b). And the function of an arithmetical proof is to display this aspect in the symbolism itself.

Acknowledgments: I am grateful to FAPESP (2015/25646-6) for the financial support for this work. I am also grateful to an anonymous reviewer for very helpful comments.

References

- BELL, E. T. “Men of Mathematics”. London: Victor Gollancz LTD, 1937.
- DURING, E. “Ni ‘pure’ ni ‘appliquée’: les usages de la géométrie chez Wittgenstein et Poincaré”. *Revue de métaphysique et de morale*, 46 (2), 2005, pp. 197-214.
- FRASCOLLA, P. “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”. London, New York: Routledge, 1994.
- FREGE, G. “Grundgesetze der Arithmetik”. Band II. Jena: Hermann Pohle, 1903.
- KLEIN, J. “Greek mathematical thought and the origin of algebra”. 2nd ed. trans. by E. Brann, 1992. Cambridge: MIT Press, 1968.
- MEDINA, J. “The Unity of Wittgenstein’s Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity”. Albany: State University of New York Press, 2002.
- MÜHLHÖLZER, F. “Braucht die Mathematik eine Grundlegung? Ein Kommentar des Teils III von Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik”. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2010.
- NARBOUX, J-P. “Aspects de l’arithmétique”. *Archives de Philosophie*, 3, 2001, pp. 569-591.
- RODYCH, V. “Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application”. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 38 (2), 1997, pp. 195-225.
- SHAPIRO, S. “Thinking about Mathematics”. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- STENLUND, S., 2015. “On the Origin of Symbolic Mathematics and Its Significance for Wittgenstein’s Thought”. *Nordic Wittgenstein Review*, 4 (1), pp. 7-92.
- WITTGENSTEIN, L. (1921) “Tractatus Logico-Philosophicus”. Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- _____. [PG] “Philosophical Grammar”. R. Rhees (ed.). Trans. A. J. P. Kenny. Oxford: Blackwell, 1974.
- _____. [PR] “Philosophical Remarks”. 2nd ed., R. Rhees (ed.), trans. R. Hargreaves and R. White. Oxford: Blackwell, 1975.

_____. [RFM] “Remarks on the Foundations of Mathematics”. 3rd ed., G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds.), trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1978.

_____. [WWK] “Ludwig Wittgenstein and the Viena Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann”. B. McGuinness (ed.), trans. J. Schulte and B. McGuinness. Oxford: Blackwell, 1979.

_____. [LWL] “Wittgenstein Lectures, Cambridge, 1930-1932: From the Notes of John King and Desmond Lee”. D. Lee (ed.). Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1980.

_____. [Wi2] “Wiener Ausgabe”. Band 2. Philosophische Betrachtungen, Philosophische Bemerkungen. Hg. von Michael Nedo. Wien, New York: Springer, 1994.

_____. [BT] “The Big Typescript: TS 213”. German/English Scholar’s Edition, trans. C. Grant Luchart and M. E. Aue. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.



LAW AND MORAL JUSTIFICATION*

*Andrea Faggion***

<http://orcid.org/0000-0003-4260-1771>

andreaaggion@gmail.com

ABSTRACT *Many prominent legal philosophers believe that law makes some type of moral claim in virtue of its nature. Although the law is not an intelligent agent, the attribution of a claim to law does not need to be as mysterious as some theorists believe. It means that law-making and law-applying acts are intelligible only in the light of a certain presupposition, even if a lawmaker or a law-applier subjectively disbelieves the content of that presupposition. In this paper, I aim to clarify what type of moral claim would be suitable for law if law were to make a claim to be morally justified. I then argue that legal practice is perfectly intelligible without moral presuppositions – that is, that the law does not necessarily make moral claims.*

Keywords *law, justification, authority, justice.*

RESUMO *Muitos filósofos do direito proeminentes acreditam que o direito levanta algum tipo de pretensão moral em virtude de sua natureza. Embora o direito não seja um agente inteligente, a atribuição de uma pretensão ao direito não precisa ser tão misteriosa como alguns teóricos acreditam que seja. Significa que atos pelos quais fazemos e aplicamos leis são inteligíveis apenas à luz de uma certa pressuposição, mesmo se um legislador ou um aplicador do direito não acreditar subjetivamente no conteúdo dessa pressuposição. Neste artigo, eu busco esclarecer que tipo de pretensão moral seria adequada ao direito*

* Article submitted on 11/04/2019. Accepted on 25/06/2019.

** Universidade Estadual de Londrina. Londrina, PR, Brasil.

se o direito levantasse a pretensão de ser moralmente justificado. Eu então argumento que a prática jurídica é perfeitamente inteligível sem pressuposições morais – isto é, que não é necessário que o direito levante pretensões morais.

Palavras-chave *direito, justificação, autoridade, justiça.*

Introduction

Why is law not the “gunman situation writ large”? Does it make a difference to the concept of law that our rulers usually claim that they are coercing us for our own good? Is it essential to law that the use of force is always accompanied by a moral claim, which is to be objectively attributed to law itself? If the law claims to be morally justified in its interference with our lives, what kind of moral justification would be appropriate to it? Is it enough that the law claims to do the right thing? This paper is a reflection on these questions.

In the first section, I present an overview of Robert Alexy’s thesis that the law necessarily makes a claim to correctness that embraces a moral claim, along with preliminary objections to this thesis. The next section concerns Philip Soper’s thesis that law necessarily makes a claim to justice. I choose Alexy’s and Soper’s views as examples of the thesis that the law’s moral claim is related to the content of its norms. In the third section, I introduce Joseph Raz’s thesis that the law necessarily makes a moral claim but that this is a claim to a content-independent obligation held by the norm-addressee, i.e., a claim to moral authority. In this section, I develop a Hobbesian argument to show that in order to morally justify law, it is necessary to justify the authority of law roughly in Raz’s sense. In other words, I argue that Alexy and Soper are wrong to believe that the law can make ordinary moral claims. In the final section, I argue that, despite being right in maintaining that the law’s moral claim would have to be a claim to authority, Raz is wrong in defending that the law necessarily makes such a claim. This being so, the fourth and final section deals with the thesis shared by Alexy, Soper, and Raz that the attribution of a moral claim to law is necessary for the distinction between the law and the “gunman situation writ large”. Following in the footsteps of Frederick Schauer and Matthew Kramer, I argue that this essential part of Alexy’s, Soper’s, and Raz’s jurisprudence is misguided.

1. Alexy and the Claim to Correctness

According to Alexy (1989, p. 173), “in the process of enacting and applying law, a claim to correctness is necessarily made by the participants, a claim which embraces a claim to moral correctness”. Some remarks are in order here. Firstly, we are told that participants in legal practice necessarily make a claim to correctness by making and applying law. This means that such a claim is supposed to be a presupposition that is necessarily connected to the sense of those practices. Put differently, Alexy’s point is that it is impossible to make sense of legal practice without attaching an implicit claim to correctness to each act of creating or applying law. This holds true even if individual participants do not actually make a claim to correctness, for the hypothesis concerns not the mental state of actual participants but the practice’s intelligibility conditions. Such a distinction between objective claims made by the law and subjective claims made by legal officials is essential to making the thesis that law makes claims something more than an empirical generalization that is easy to refute by counterexamples.¹ Secondly, the claim to correctness is not restricted to a claim to conformity between a participant’s action and a positive norm that applies to her. Let us call a “weak claim to correctness” a claim that legal practice is in accordance with norms whose membership in the legal system at hand is warranted. Alexy argues that the claim to correctness is stronger than that; for him, it embraces a claim to moral correctness. Thus, it is not enough that the practice is guided by rules. The claim to correctness is a claim that “the practice is right, because it serves some higher purpose” (Alexy, 1989, p. 177). This being so, the question is why such a stronger claim to correctness should be thought of as “a necessary element of the concept of law” (Alexy, 1989, p. 177).²

Alexy (1989, pp. 178-180; 1998, p. 209) offers two examples, in which he applies the method of performative contradiction in order to refute the objection that the stronger claim to correctness is not conceptually connected to the

1 See, for instance, Alexy (2000, pp. 141-142; 2007, pp. 334-335), Soper (2002, p. 56) and Gardner (2012, p. 131). Frederick Schauer (2015, pp. 95-96) is one of the major opponents of the thesis that law necessarily claims some kind of moral legitimacy. He provides empirical examples of regimes (“kleptocracies”) whose claims do not go beyond the demand of obedience based on force. These examples, however, are useful only to show how restrictive the concept of law held by philosophers like Alexy, Soper, and Raz is. They do not amount to a refutation of the thesis that the law claims moral legitimacy, since that thesis’s advocates could reply that, if those regimes actually do have law, their legal officials are subjectively contradicting objective claims that are implicit in their practices.

2 In this paper, I am not discussing the methodological question of whether there are necessary elements in social concepts like law in general. My objections against the thesis that law necessarily makes some kind of moral claim does not depend on the refutation of the essentialist view held by its proponents.

law. The first example is a constitutional article of a state, X , in which it is proclaimed that X is unjust (Alexy, 1989, p. 178). In this case, the relevant claim to correctness necessarily made by constitutions is the claim to justice (Alexy, 2000, p. 139). It is implicit in the constitution. Thus, there is a contradiction between the claim implicit in the practice of creating a constitution and the explicit claim made in the content of that constitution (Alexy, 1989, p. 179). This contradiction between implicit and explicit claims is what Alexy calls “performative contradiction”.

In the second example, a judge announces a verdict in which it is admitted that the defendant is wrongly sentenced to life imprisonment (Alexy, 1989, p. 179). In a later work, Alexy clarifies that the judge in his example claims that the imprisonment is “wrong, because the valid law was interpreted incorrectly” (Alexy, 1998, p. 212). But the implicit claim always present in judicial decisions is that such decisions apply the law correctly (Alexy, 1989, p. 180). Therefore, there is another performative contradiction here.

Nonetheless, in this second example, the claim to correctness seems to merely amount to what I have called above a weak claim to correctness. This is why Alexy needs to add that such a claim to correctness “implies a claim to justifiability” (Alexy, 1989, p. 180). Although a claim to justifiability allows for different kinds of justification, for Alexy it also means that a critical perspective is opened, such that the initial claim to correctness ends up being a claim to morality in the form of justice. After all, “[j]ustice is correctness with respect to distribution and balance [...], and law, in all its ramifications, cannot do without distribution and balance” (Alexy, 2000, p. 146). As we will see in section 4, Alexy seems to be making a point that is quite similar to Raz’s reasoning that the appeal to a rule to justify a judicial decision for the enforcement of a legal obligation implies an appeal to a particular type of reason. Reasons that apply only to the enforcer of rules, such as those that concern her self-interest, do not qualify for that justificatory role.

According to Alexy (1989, p. 181), “[the aspect] which is more important here, is that a legal decision which applies unreasonable or unjust law correctly, in no way fulfils the claim to correctness necessarily raised by it in every respect”. Alexy appeals to the alleged necessity of a stronger claim to correctness to justify why the bare proof that a judicial decision is in accordance with an authoritative rule is not enough to legally justify it. Nevertheless, it is hard to see how Alexy can prove the necessity of a stronger claim to correctness as part of the concept of law without circularity, since it appears that the only ones willing to admit that a judge’s denial that her sentence is correct can involve a performative contradiction that goes beyond bare conformity to authoritative

rules are those who are already convinced that a stronger claim to correctness is necessarily connected to the law.³

Alexy says that performative contradictions are merely a means of showing the necessary presuppositions implicit in legal practice. They work by exposing an “inevitable absurdity” that can only be explained by the existence of a certain necessary presupposition in the practice (Alexy, 1998, p. 213). But why would it be absurd for a judge to admit that her sentence is not correct in any other sense than the sense of being in conformity with current positive law? Indeed, there are examples of official statements in which judges regret their decisions while legally supporting them (for instance, Heidemann, 2005, p. 138; MacCormick, 1978, pp. 20-21, 36-37), and these are perfectly intelligible.

As for the first of Alexy’s examples, a constitution that did not purport to be just would indeed be odd, but this unusualness may be explained by requirements of political rhetoric rather than logical consistency. Moreover, it would be odd for anyone – even a criminal – to announce that her aim is to be unjust, since being unjust is not usually a purpose. Instead, injustice is usually a byproduct of an egoistic purpose, and the egoist simply does not care about whether her action causes injustice. As Matthew Kramer (1999, p. 108) says, between self-approbation and moral self-denunciation there may be “the silence of utter unconcern”.

To sum up, Alexy (2000, p. 141) notes that, in a performative contradiction, “only one part of the contradiction stems from what is explicitly stated by performing the legal act, whereas the other part is implicit in the claim necessarily connected with the performance of this act”. What I am saying in reply is that the implicit part in his examples is a matter of interpretation. We can detect such performative contradictions only if we assume that there is only one possible interpretation of enactments or applications of law: they must be acts that attend some purpose that is higher than bare egoistic purposes. Therefore, there are no such performative contradictions if we can make intelligible the utility of legal practice to serve openly egoistic purposes. That is what I intend to do in section 4.

In addition to the method of performative contradiction, Alexy (1998, p. 215) offers an argument for the stronger claim to correctness based on his view of the law’s open texture, which is wide enough to include basically all cases of legal indeterminacy, such as “the vagueness of legal language, the possibility of

3 Besides, as Heidemann (2005, p. 145) says: “even if we concede – and this is plausible – that it is a general postulate of rationality that true sentences must be justifiable ‘absolutely’ (meaning that their justification transgresses all subsystems), it would not follow that a justification which sticks to the criteria of positive law alone is legally faulty or leads to a result that is not legally valid”.

a conflict between norms, the gaps that exist in the law, and the possibility of deciding a case contrary to the language of a statute in special cases". According to Alexy, since we are in the sphere of openness, legal decisions cannot be made only on the basis of legal standards. Thus, Alexy concludes:

[C]onsiderations on utility and the recognition of tradition and value of the respective community do have without doubt a legitimate place in judicial rulings. Yet, if the claim to correctness is to be met, the question of correct distribution and correct balance must have priority. Questions as to correct distribution and as to correct balance are questions of justice. Questions of justice are, however, moral questions. Therefore, the claim to correctness produces a necessary methodological or argumentative connection between law and morality. The claim to legal correctness is on no account identical with the claim to moral correctness but it includes a claim to moral correctness. (Alexy, 1998, p. 216)

Firstly, as Heidemman (2005, p. 144) argues, this strategy for connecting law and morality does not seem to work, for according to Alexy, law is necessary as a special case of practical discourse precisely because general practical discourse is indeterminate. Therefore, in the sphere of legal openness, it is not clear that Alexy's theory allows for further reasoning such that moral discourse ends up settling the legal issue. On the contrary, given the indeterminacy of general practical discourse, Alexy's theory seems to require that an authoritative choice be made in the sphere of legal openness.

Be that as it may, we should ask why the practice of law necessarily embraces a claim to correct distribution and correct balance in the sphere of openness rather than merely giving rise to discussions about the course of action that is most beneficial to the elite who control the system and to the system's beneficiaries in general. If the elite controlling the legal system are powerful enough not to fear rebellion from the oppressed, would they not be expected to be open about their self-concern by bringing considerations of self-interest to settle matters in cases of legal indeterminacy? If there is such a possibility, the argument from open texture is no better than the argument from performative contradictions. Thus, we should provisionally conclude that Alexy cannot provide anything beyond the bare assertion that a stronger claim to correctness is necessarily connected to the law.

Regarding the open texture of law, Soper (2002, p. 58, n. 12) makes a point similar to the one criticized here. Let us now turn to Soper's other arguments for the necessary connection between claims of justice and the law.

2. Soper and the Claim to Justice

According to Soper (2002, p. 4), we are confronted by two exhaustive alternatives in theory of law: either law is a normative system in the sense that it makes implicit moral claims to justify the use of force, or law is not normative at all but rather “a system of organized and effective coercion”. Soper supports the first alternative. His thesis is that law necessarily makes ordinary moral claims regarding the content of its norms. Soper (2002, pp. 12, 54-55, 57; also 1996, p. 218) calls this the “claim to justice”: based on the content of the norm being enforced, law claims a right to decide and a right to enforce the norms it has chosen, but it does not necessarily claim a correlative obligation to obey. In other words, according to the law, the norm-addressee should comply with the norm that is being enforced because the norm-content is just, not necessarily because he or she has an obligation to obey the law *qua* law. This thesis regarding the “claim to justice” is to be opposed to the influential and stronger thesis (discussed below, in section 3) that the obligation that the law imposes on the norm-addressee is independent of the norm-content, which amounts to a claim to moral authority.

Soper’s aim in rejecting the claim to moral authority as part of law’s nature is to make legal theory consistent with political theory, since he is unsatisfied with a certain tendency in legal theory to attribute to the nature of law a claim that is too strong to be vindicated by political theory (Soper, 2002, pp. 12-13; 1996, p. 231). It should be stressed that Soper is not denying that the law *has* authority. He is denying that the law necessarily *claims* authority. Thus, if a system can have authority even though it does not claim authority, the unity of both legal and political theory can be restored by Soper’s theory (Soper, 2002, p. 53).

Nonetheless, it is not clear that it would be a problem if our legal theory were to attribute to law a claim that political theory considers invalid. After all, it seems that just as law can have authority without claiming to have authority, as Soper argues, law can also claim to have authority without actually having authority. Leslie Green makes a nice analogy regarding this point:

Compare the case of papal authority. Suppose a sceptical argument to the conclusion that popes lack the infallibility they claim – suppose that atheists or the reformed Christian churches are right in thinking this an unjustifiable pretence. Would this in any way undermine our confidence in the *character* of the claim? Would it suggest that the pope doesn’t really claim any such authority after all? (Green, 2002, pp. 542-543; see also 2008, p. 1049).

Since I agree with Green, I will view the question of whether a legal theory supports or denies the law's claim to authority as irrelevant. In the next section, I will advance an argument in favor of the law's claim to authority as the right type of claim to be made by law if it is to claim to be morally justifiable (or merely defensible) at all. In the remainder of this section, I will examine Soper's arguments for his conception of legal normativity as necessarily connected to a moral claim.

According to Soper (2002, p. 31), denying that law necessarily makes moral claims amounts to asserting that legal systems are indistinguishable from coercive systems, which leads to inconsistencies with the language of guilt and blame that we associate with lawbreaking. This is a very common argument among defenders of the view that the law is necessarily associated with moral claims. In replying to this line of reasoning, it is important to note that what is at issue is whether the meaning of terms such as "right", "obligation", and "guilty", when qualified as "legal", remains the same as the meaning they have in moral discourse. Thus, Soper's terminological argument seems to beg the question. There is no inconsistency between the denial that law necessarily makes moral claims and the normative language of law if the meaning of normative terms changes depending on whether the term is being used in a legal or a moral context.

Leaving aside the linguistic question, another of Soper's arguments runs as follows:

The natural response to one who suggests that law makes no moral claim is simply to call attention to common features of social life: the kinds of things that law does when it imposes sanctions – taking property, liberty, or life – are such serious invasions of another's interests that it is impossible to exempt them from the normal assumption that a morally conscientious agent will commit such acts only in the belief that they are justified. Only if one thought that the law did not purport to be a morally conscientious agent (if it purported, for example, to be no more than a "gunman writ large") could one fail to see that the practice of law belongs in the same category of other social practices that purport to be morally defensible. (Soper, 2002, p. 57; see also 1996, p. 219)

A morally conscious agent who enforces the law will indeed do so only if he or she believes that such an act is morally justified. But this does not prove that, by virtue of the nature of law, only morally conscious agents can create or apply laws, and thus that all actions performed in the name of the law implicitly and objectively make a moral claim. It can be proven that this is not the case if we can show that agents who are unconcerned with morality would have good reason to make laws and make decisions according to those laws. This hypothesis will be developed in section 4 with the help of Matthew Kramer.

First, however, we need to analyze arguments in favor of a stronger moral claim that is allegedly made by the law in order to understand the type of moral justification that the law needs to claim if it indeed claims moral justification.

3. Raz, Hobbes, and the Claim to Authority

From the start, we need to keep in mind that, contrary to what Soper (1996, p. 230; 2002, p. 78) says, the thesis that law makes a claim to moral authority is not a mere assertion or an empirical assertion, but a thesis about the nature of law (Raz, 2009, p. 97). This being so, we need to explain why, because of the nature of law, a more ordinary moral claim to justice (Soper) or correctness (Alexy) cannot be the type of claim that is suitable to law if law indeed claims to be morally justified.

To handle this issue, we need to understand the difference between the claim to moral authority and ordinary moral claims. Whereas the latter are about the content of law, the claim to authority is a content-independent claim to obedience. In other words, the claim to authority is a requirement of obedience based on the existence of a directive as law.

We can argue for the claim that morally justifying the law hinges on justifying the *authority* of law by pointing out that the law does not allow just any kind of substantive argument to be used in defense of someone's suffering the imposition of a legal obligation. If law merely claimed to enforce a right or just decision when it claims to be moral, it would have to accept as a defense every kind of sound argument that is capable of proving that the content of the norm being enforced is wrong or unjust.

Nevertheless, Soper has a solid reply to this argument. For Soper (2002, pp. 75-76), when law demands that a decision be made according to a pre-existing rule, excluding consideration of substantive arguments about the merits of the case, law is claiming that, in that particular field, it is better to regulate actions by rules than on a case-by-case basis. In short, there are contexts in which we should decide what it is right to do by applying rules, and there are contexts where we should decide in accordance with a substantive assessment of the merits of the case. For Soper, the moral claims of law are also claims to the right to decide which model of decision is best suited to which field.

Soper's reply sounds plausible enough. But I believe there is a stronger argument to consider in support of the idea that if law is to be morally justified, then its claim to moral justification is a claim to moral authority and not merely a claim to enforce correct or just decisions.

When Soper (2002, p. 59; see also 1996, p. 221) says that law makes claims “about its actions that are no different in kind from those of any ordinary conscientious individual”, he commits himself to what Raz (1986, p. 30) calls the “no difference thesis” regarding law. According to the no difference thesis, the norm-addressees’ reasons to act are always content-dependent; i.e., the bare fact that a certain norm is legally valid cannot change what the norm-addressee ought to do. But this is the main thesis of philosophical anarchism. For the philosophical anarchist, law is at most the occasion for an agent to become aware of her duty, a role that can be filled by a friend or the agent’s own conscience (Wolff, 1998, p. 6). Thus, our question is whether it is conceptually possible to view law as morally justified if law itself accepts such a thesis.

In order to assess this hypothesis, we need to note that Soper (2002, p. 59) is aware that a claim of justice made by law entails further claims drawn from political philosophy. For Soper (2002, p. 76), these further claims amount to “the right to make the ultimate decision and act on it”. I shall argue that this is a misunderstanding of the relevant points made by political philosophy regarding the issue.

If political philosophy has to explain how the coercive interference of law in people’s lives is to be justified, it is not enough to account for an entity that claims the right (understood as the license or liberty) to make (even ultimate) decisions and act on them. After all, in a state of nature, what prevents any individual from making (ultimate) decisions and acting on them? Indeed, like Hobbes, we should understand the state of nature as a state in which there is no option for individuals but to act on their own best judgement. It is a state of nature because there is no public pattern available to assess decisions or actions. As Hobbes (1998, p. 27) says, “[b]y natural law one is oneself the judge”. The result is that I need to enforce my own judgement while allowing the other the right (liberty) to resist – that is, the right to enforce her own judgment against me. I cannot claim to be more justified than the other to use force, and vice versa.

This being so, leaving the state of nature cannot be a general acceptance of a claim to the license to make and enforce ultimate decisions on the part of a specific agent. For, in the state of nature, such an agent always had such a liberty, just like everybody else. On the contrary, it is the renouncement or transference of certain liberties that constitutes the departure from the state of nature (Hobbes, 1998, p. 34). The main liberty to be transferred or abandoned by those who seek to leave the state of nature is the liberty to make every kind of decision and act on it.

Now if the origin of law depends not on the acquisition by someone of the license to make and enforce ultimate decisions but on the transference or renouncement by others of such a liberty such that civil law becomes the public pattern allowing distinctions between right and false reason, it makes no sense to assert that it is possible to morally justify law without justifying its claim to create content-independent obligations. From the point of view of law, if a reason is a right reason, this is because it is a legal reason. For law, rightness itself is not content-dependent. If it were, there would not be a moral point to having law. Law is necessary, from this perspective, because without it every judgment about right and false reason made in good faith is as good as any other.⁴

Therefore, how is it possible for law to claim that the norm-addressee should comply with its directives because of their content? To claim this would be equivalent to bringing back the state of nature, in which everyone is a judge who claims to be able to distinguish right from false reason, and who grants the same presumption to others. Hence, what law is actually claiming if law claims moral justification for its use of force is that the norm-addressee ought to substitute her own judgments regarding the right thing to do with legal judgments⁵ because they are legal judgments – the common pattern of judgment we were in need of to make peace – and not due to the content of those judgments. But this would be a claim to moral authority: it would be a claim to an obligation to obey law *qua* law, not an ordinary claim to justice or correctness.

Now it should be pointed out that my option of following Hobbes's lead with regard to this issue of political theory is not coincidental. First, the main elements of Raz's concept of authority – pre-emption and content independence – are essentially Hobbesian. Second, Soper appears to wrongly believe that his own conception of law's claims is Hobbesian. Soper (2002, p. 55, n. 7) says that “the only claim the state makes is the claim of a ‘justification right’ (the right to use coercion to enforce its norms), which need not entail a further claim of a duty to obey law *qua* law” (at this point Soper refers to Robert Ladenson's famous paper, “In Defense of a Hobbesian Conception of Law”, which is a failure as a reading of Hobbes).

4 Even if moral realists are right, and thus there are objectively right answers to all moral problems, there is still no universally accepted methodology that can allow us to discover whose opinion is objectively right. Therefore, the truth of moral realism is indifferent to Hobbes's point. See Jeremy Waldron (1999, ch. 8).

5 Raz calls this “the pre-emption thesis”. See Raz (1986, pp. 46-47).

Ladenson's theory is in fact anti-Hobbesian. Whereas Hobbes starts from a state of nature where everyone has the liberty to use force (the use of force is not immoral for anyone), and the sovereign arises when the others abandon their liberty and acquire (through a promise) an obligation not to resist the sovereign, Ladenson (1990, pp. 36-37) starts from a context in which, for some reason, nobody has the liberty to coerce anyone at all (the use of force is immoral for everyone), and the sovereign arises when it acquires the exclusive liberty to coerce. In short, Ladenson's view is Hobbes's view, only upside-down.

Hobbes gives us good reason to believe that if law is to be morally justified, its claim to authority must be warranted. This means that – *pace* Alexy, Soper, and other theorists – if we should attribute moral claims to law, those should not be ordinary moral claims like claims to justice or correctness. But now it is time to deal with the question of whether we should attribute moral claims to law at all. This is the object of our final section.

4. On the Possibility of Law Without Moral Claims

We saw in the first section that, for Alexy, it is absurd to conceive of law as limited to a weak claim to correctness, i.e., a claim to conformity with the internal rules of the legal system, without embracing a claim to justice. The claim to justice as defended by Soper was the object of our second section, whereas our third section argued that an ordinary claim to justice is not appropriate to law. Raz is right in holding that the task of morally justifying law would require the justification of law's moral authority, but he is wrong in sharing with Alexy and Soper the thesis that law necessarily claims moral legitimacy, or so I will argue in this section.

I have already presented Alexy's and Soper's main arguments for this thesis, along with some preliminary objections. Nonetheless, a satisfactory reply to those arguments depends on a plausible account of law-applying and law-creating acts that are compatible with openly egoistic purposes. The aim of this section is to advance this account in replying to what I take to be the rationale behind the Razian thesis that law necessarily makes moral claims. Raz writes:

It is well understood that no one can impose a duty on another just by expressing his will that the other have that duty. If governments can do so, this can only be because and to the extent that there are valid principles that establish their right to do so. Those principles, the principles establishing the legitimacy of man-made laws and of the governments that make them, are themselves, whatever else they are, moral principles. (Raz, 2009, p. 188)

Raz's point is that, if they lead to the enforcement of duties, law-creating and law-applying acts can only be understood as resting on reasons that transcend the system of positive norms, whatever the legal official's subjective beliefs. Furthermore, according to Raz (1984, p. 130), legal officials' self-interest is not capable of providing these extra-systemic reasons, for the interest of a subject A that a subject B ϕ is not a reason capable of justifying that B ought to ϕ unless B has a duty to promote A's self-interest. As a consequence of this line of reasoning, which seems to be in perfect harmony with Alexy's and Soper's arguments, Raz claims:

It is not [...] possible to think of the law as a ground of reasons independently of morality. Given that much of it is man-made, at least man-made legal duties bind their subjects only if moral principles of legitimacy make them so binding. (Raz, 2009, p. 188)

Therefore, if a legal duty is based on an enacted rule, on a custom, or on a judicial precedent, it is only possible to think of it as a reason for B to ϕ if there are moral principles of legitimacy that validate that legal duty. We have seen that, for Alexy and Soper, these moral principles must be connected to the content of the legal duty at issue, while Raz maintains that these moral principles are supposed to ground a content-independent duty of obedience. But all of them would agree that law cannot be a reason for B to ϕ if it is conceived as a source of reasons independently of morals. Hence, they agree that law necessarily claims to be morally legitimate.

I believe that the argument explained above is unobjectionable, provided we accept its premise: that a legal duty is a reason providing that B ought to ϕ . But this begs the question. The point at issue here is whether a legal duty can be conceived as an imperative in the sense explained by Kramer (1999, pp. 83-89). Kramer distinguishes between prescriptions (practical "ought" judgments) and imperatives (practical "must" judgments). Prescriptions "necessarily lay down or presuppose reasons-for-action for their *addressees*" (Kramer, 1999, p. 84), whereas imperatives "do not in themselves (i.e., in isolation from attached penalties) constitute such reasons-for-action" (Kramer, 1999, p. 85). This implies that if a legal duty is based on an imperative, legal officials' subjective reasons to enforce that duty can be self-interested or prudential reasons, and there is no reason to attribute to their law-creating and law-applying acts a different and implicit objective claim in order to make them intelligible. But does this mean that, *pace* Raz, one can impose a duty on another simply by expressing her will that the other have that duty? Soper thinks so.

According to Soper (2002, p. 68), Kramer's suggestion amounts to a regress to the model of law as orders backed by threats that Hart successfully

replaced with a model of rules accepted by officials. In other words, Kramer's account of legal duties is incapable of distinguishing between a situation in which one is being obliged from a situation in which one has a legal obligation.⁶ Is this true?

Being able to discriminate between law and the raw use of force is important for a theory of law, but it does not mean that the attribution of a moral claim to law helps us to learn what is special about law. Indeed, if our arguments in section 3 are reasonable, we should expect that Soper's thesis regarding an ordinary claim to justice made by law will be unable to capture a typical feature of law. Now the question is whether the bare introduction of a complex system of rules is enough to lead us to understand something that is relevant to the difference between law and what Hart (1994, p. 7) famously called "a gunman situation writ large".

Perhaps conservative minds will be unsatisfied with (or shocked by) Schauer's suggestion that even a Mafia organization can be considered a legal system, since, besides having primary rules determining actions to be exacted from subjects, "it has rules of recognition [...]; it has other secondary rules governing the processes of rule and regime change; and it has rules about the procedures to be followed when it is suspected that the rules have been broken" (Schauer, 2015, p. 136),⁷ such that "[w]e are no longer talking about a lone gunman jumping out from behind the bushes and demanding money" (Schauer, 2015, p. 160). But if there is something unsatisfying about a concept of law that allows for the Mafia to have law, this seems to have more to do with the Mafia's lacking certain characteristics commonly associated with state law – such as the comprehensiveness, durability and efficacy of its norms (Kramer, 1999, pp. 95-97; Schauer, 2015, p. 137) – and less to do with a deficiency on the part of the concept that the addition of a moral claim might fix.

This being so, the difference between being obliged and having a legal obligation can be roughly explained in terms of the existence of actions that may be properly demanded from a subject according to a positive norm regulating demands for action. By contrast, a subject is merely being obliged if an action that is exacted from her is not specified under a system of rules that is capable of justifying that requirement. This is Hart's account of legal obligations in his "Essays on Bentham" (1982, pp. 159-160), a view that Soper (2002, p. 58, n. 12; pp. 68-69) considers a retreat from his previous distinction between having

6 For the distinction between being obliged and having an obligation, see H. L. A. Hart (1994, pp. 82-87, 167-180).

7 For the distinction between primary and secondary rules, see Hart (1994, ch. 5).

an obligation and being obliged. From what I understand, there is no retreat, since Hart never explained legal obligations as moral obligations or purported moral obligations.

That being the case, it is still worth considering whether it makes sense to justify the exaction of actions by appealing to rules if the actions being exacted do not correspond to moral obligations or to the self-interest of the subject from whom those actions are exacted. In other words, is the practice of creating and applying rules consistent with lower purposes as the self-interest of legal officials, or do we need to presuppose an implicit moral claim made by legal officials *qua* legal officials in order to make sense of such a practice? Kramer's reply to this question runs as follows:

The official may well explain their heinous decisions by reference to people's legal obligations, but their purposes in doing so will not necessarily be to demonstrate the decisions' moral warrantedness; rather, their purpose might be to make clear that violations of applicable legal requirements will indeed trigger punishments and that punishments are not inflicted on anyone who abstains from such violations. In emphasising the connection between the breaching of duties and the incurring of penalties, the officials need not be motivated by a desire to establish that their rulings are fair. They may simply want to sustain people's incentives for conformity to the law's evil demands. (Kramer, 1999, p. 90)

This is a possibility, and demonstrating possibility is enough to refute a necessity. Therefore, it is not necessary to attribute a moral claim to law in order to understand the use of force under systematized rules. Certainly, legal officials will be able to obtain a higher level of cooperation if they are able to convince the addressees of legal norms that those norms themselves are practical reasons for them. But this is an empirical matter, not a conceptual truth.

Indeed, we can go even further than Kramer by conceiving imperatives being applied by legal officials whose interests are not satisfied by such law-applying acts. Certainly, an objection against this possibility is David Hume's "Praetorian Guard Argument" (Hume, 1994, pp. 17-18; see also Lagerspetz, 1995, pp. 75-76). This counter-argument runs as follows. If citizen B is coerced to ϕ by official A, it is possible that A coerces B just because she is coerced to do so by another official C, and so on. But, at some point in this chain, an uncoerced coercer is to be assumed in order to avoid an infinite regress. Thus, since a single tyrant would be unable to solely coerce a large group, in large societies, there must be a large group voluntarily enforcing imperatives. How large is the group of enforcers supposed to be? As Hart (1994, p. 201) says, the answer depends "on the means of coercion, solidarity, and discipline available"

to the enforcers, and “the helplessness or inability to organize” of the coerced group.

Even though the “Praetorian Guard Argument” is empirically plausible, it is not conceptually necessary, as has been demonstrated by Gregory Kavka’s hypothesis of a perfect tyranny:

Rational citizens may obey a frail and universally disliked ruler out of fear of one another. That is, each citizen is obedient out of fear that some of his fellow citizens would answer the ruler’s call to punish him if he were not. So citizen A obeys out of fear of citizen B, C et al., B obeys out of fear of A, C, et al., and so on. In this situation, the beliefs of rational citizens that their fellows will punish them for not following the ruler’s orders constitute a network of interlocking mutual expectations, a ‘net of fear’ that provides each citizen with a sufficient motive of obedience. (Kavka, 1986, p. 257)

Even though Kavka’s hypothetical scenario is highly unstable due to its dependence on a frail structure of mutual ignorance, its conceivability allows us to take Kramer’s theory to the next level, because it dispenses with sincerity being necessary in those (pretendedly) voluntary acts of imperative-application. Nevertheless, since imperative-appliers in perfect tyrannies still have to *pretend* to accept the system voluntarily, there is an important difference between self-interested reasons and moral reasons regarding law-application. A perfect tyranny works if and only if coerced officials’ unwilling intentions to apply imperatives are covered as if they had self-interested reasons to maintain the legal system running, whereas they do not even have to pay lip service to morality. Therefore, though law does not need to make any kind of moral claim, when it does not, it does need to claim to serve a large group’s self-interested reasons.

Conclusion

According to this paper, Soper (2002, p. 85) is wrong in two ways when he interprets law as necessarily saying to the citizen: “I think the norm is just and I am entitled to act on my own judgment...”. First, this could be anybody’s speech in the state of nature – that is, in a condition devoid of law. What law needs to claim before its citizens if it claims to be morally justified at all, and not merely stronger than ordinary citizens in enforcing its decisions, is that citizens *qua* citizens are not entitled to decide whether the norm is just and to act on their own judgment. Second, the creation and application of law are equally comprehensible if there is only a threatening voice saying that it is preferable to comply with the legal norm than to suffer the consequences. This amounts to concluding that Alexy must also be wrong when he asserts that legal

practices without purposes that go beyond the accomplishment of the ruler's self-interests involve performative contradictions, and, by the same token, Raz must be wrong when he says that, in enforcing law, governments necessarily presuppose moral principles regarding their right to do so. It may be difficult to account for the difference between law and the "gunman situation writ large" if we are not satisfied with a connection between primary and secondary rules in the Hartian sense, which is present in the first and absent in the last situation. But morals cannot help us to escape such difficulties in any case.

References

- ALEXY, R. "Law and Correctness". *Current Legal Problems*, Oxford, Vol. 51, Nr. 1, 1998.
- _____. "On Necessary Relations between Law and Morality". *Ratio Juris*, Vol. 2, Nr. 2, 1989.
- _____. "On the Thesis of a Necessary Connection between Law and Morality: Bulygin's Critique". *Ratio Juris*, Vol. 13, Nr. 2, 2000.
- _____. "Thirteen Replies". In: G. Pavlakos (ed.), 2007. pp. 333-366.
- COLEMAN, J., SHAPIRO, S. (eds.). "The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law". Oxford: Oxford University Press, 2002.
- COYLE, S., PAVLAKOS, G. (eds.). "Jurisprudence or Legal Science? A Debate about the Nature of Legal Theory". Oxford: Hart Publishing, 2005.
- GARDNER, J. "Law as a Leap of Faith: Essays on Law in General". Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GEORGE, R. P. (ed.). "The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism". Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GREEN, L. "Law and Obligations". In: J. Coleman and S. Shapiro (eds.), 2002. pp. 514-547.
- _____. "Positivism and the Inseparability of Law and Morals". *New York University Law Review*, New York, Vol. 83, 2008.
- HART, H. L. A. "Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory". Oxford: Clarendon Press, 1982.
- _____. "The Concept of Law". 2^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HEIDEMANN, C. "Law's Claim to Correctness". In: S. Coyle and G. Pavlakos (eds.), 2005. pp. 127-146.
- HOBBS, T. (1642). "On the Citizen". Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HUME, D. "Political Essays". Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. (1741). "Of the First Principles of Government". In: D. Hume, 1994. pp. 16-19.
- KAVKA, G. "Hobbesian Moral and Political Theory". Princeton: Princeton University Press, 1986.

- KRAMER, M. "In Defense of Legal Positivism: Law without Trimmings". Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LAGERSPETZ, E. "The Opposite Mirrors: An Essay on the Conventionalist Theory of Institutions". London: Springer, 1995.
- LADENSON, R. "In Defense of a Hobbesian Conception of Law". In: J. Raz (ed.), 1990. pp. 32-55.
- MACCORMICK, N. "Legal Reasoning and Legal Theory". Oxford: Clarendon Press, 1978.
- PAVLAKOS, G. (ed.). "Law, Rights and Discourse: The Legal Philosophy of Robert Alexy". Oxford: Hart Publishing, 2007.
- RAZ, J. (ed.). "Authority: Readings in Social and Political Theory". New York: New York University Press, 1990.
- _____. "Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason". Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. "Hart on Moral Rights and Legal Duties". *Oxford Journal of Legal Studies*, Oxford, Vol. 4, Nr. 1, 1984.
- _____. "The Morality of Freedom". Oxford: Clarendon Press, 1986.
- SCHAUER, F. "The Force of Law". Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.
- SOPER, P. "Law's Normative Claims". In: R. P. George (ed.), 1996. pp. 215-248.
- _____. "The Ethics of Deference: Learning from Law's Morals". Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- WALDRON, J. "Law and Disagreement". Oxford: Oxford Clarendon Press, 1999.
- WOLFF, R. P. "In Defense of Anarchism". 2^a ed. Los Angeles: University of California Press, 1998.

O CÁLCULO E O RISCO: HEIDEGGER E BECK*

*Angela Luzia Miranda***

<http://orcid.org/0000-0002-4516-7301>

angelalmiranda@gmail.com

RESUMO *O propósito deste artigo é aproximar o significado do pensar calculador de Heidegger e a teoria sobre a sociedade do risco de Beck, considerando suas interpelações com o significado da técnica na modernidade. Porém, mais que tratar das aproximações entre ambos os pensadores, este estudo pretende também demonstrar a importância da filosofia da técnica de Heidegger para pensar o sentido do cálculo do risco e do risco do cálculo na sociedade do risco. Assim, argumenta-se que a teoria do risco de Beck confirma e atualiza o pensamento de Heidegger sobre a técnica moderna, quando se observa que o pensar calculador, que dirige e controla o modo de ser na era do técnico, manifesta-se hoje com toda claridade na sociedade do risco global.*

Palavras-chave *Heidegger, Pensar Calculador, Beck, Sociedade do Risco, Técnica Moderna.*

ABSTRACT *The purpose of this paper is to bring the meaning of Heidegger's calculative thinking and Beck's risk society theory closer, as well as their interpellations with the meaning of technique in modernity. Nevertheless, more than dealing with the convergences between both thinkers, this study also intends to demonstrate the importance of Heidegger's technique philosophy in*

* Artigo submetido em 14/02/2019. Aprovado em 28/05/2019. Este trabalho é resultante dos meus estudos de Pós-Doutorado (2017-2019) realizado no Departamento de Filosofia da Universidad del País Vasco (UPV/ES), sob a supervisão do Professor Emérito e Catedrático em Filosofia Dr. Nicanor Ursua Lezaun.

** Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, RN, Brasil.

order to investigate the meaning of risk calculation and of calculation risk in risk society. Therefore, it argues that Beck's risk theory confirms and updates Heidegger's thinking on modern technique, as one observes that calculative thinking, which directs and controls the way of being in the age of technicality, clearly manifests itself nowadays, in the global risk society.

Keywords *Heidegger, Calculative Thinking, Beck, Risk Society, Modern Technique.*

I. Introdução

Desde seus escritos sobre a filosofia da técnica no século passado, em que Heidegger afirmava que a resposta sobre a técnica não é técnica e sim filosófica, e o lugar a partir de onde deve ser pensada a técnica compreende a esfera da metafísica como história acontecida do ser e não simplesmente desde a esfera instrumental do simples fazer, o filósofo alemão tem sido frequentemente atacado por seus detratores. Ora consideram-no um pensador típico dos humanistas românticos da filosofia da técnica; ora buscam enquadrá-lo na corrente dos intelectuais pessimistas da tecnologia.¹ Seja por um argumento ou por outro, o fato é que muitos estudiosos do assunto julgam Heidegger um pensador ultrapassado ou pouco expressivo, quando o assunto é fazer filosofia da técnica no tempo presente. E há ainda outro agravante: em tempos em que saem à luz os famosos *Cadernos Negros* [*Schwarze Hefte*], publicados como os últimos tomos das *Obras Completas* [*Gesamtausgabe*] de Heidegger, essa posição parece que se vê ainda mais ameaçada, posto que se reacende “o caso Heidegger” e o perigo de sua filosofia, decorrente da sua relação com o nacional-socialismo da Alemanha em sua época².

Em que pesem estas acusações contra Heidegger, este estudo pretende ir na contramão deste movimento, demonstrando a importância e a atualidade de seu pensamento, sobretudo, quando se trata de analisar o tempo presente. Para tanto, haveremos de traçar um paralelo entre o que já havia afirmado Heidegger em seu tempo, no que se refere à técnica como controle e planificação, e o que confirma Beck mais recentemente, no que se refere à sociedade baseada no risco como controle social e global. Dito isso, apresenta-se o principal propósito

1 A propósito do assunto, conferir o escrito *Correntes e correntezas: o lugar de Heidegger na filosofia da técnica* (Miranda, 2009).

2 A propósito, veja-se a importante análise crítica de Babich, em seu artigo mais recente “The ‘new’ Heidegger” (2015, pp. 167-187).

deste estudo: identificar e aprofundar as aproximações entre o pensamento calculador, apontado por Martin Heidegger em sua ontologia sobre a técnica moderna, e a teoria da sociedade do risco, formulada por Ulrich Beck em sua crítica sociológica sobre a sociedade tecnocientífica³.

A tese construída por meio deste estudo comparativo indica que a teoria do risco de Beck e sua análise sobre a atual sociedade do risco global, que requisita mais e mais a estimativa das consequências da atividade tecnocientífica, corrobora o postulado de Heidegger sobre o pensamento que calcula, posto que esse exige cada vez mais um mundo planejado, de acordo com os ditames da técnica. Contudo, mais que demonstrar o que aproxima ambos os pensadores, o propósito é também o de expor os riscos do cálculo condicionado pelo pensar calculador. Nessa espécie de simbiose entre o cálculo do risco e o risco do cálculo, ao final, haveremos de reforçar a importância do pensamento heideggeriano para compreender filosoficamente o tempo presente, assinalado como a era do técnico.

II. O pensar calculador e a técnica moderna como controle e planificação

Em sua obra *Gelassenheit* (GA 16),⁴ escrita ainda na metade do século passado (1959), Heidegger considera que uma das principais características do homem moderno reside no seu modo peculiar de pensar com base no “pensamento calculador” [*das rechnende Denken*]. Tal modo de pensar se encontra condicionado ao atuar como “produzir efeitos” (GA 9, p. 313); um modo de ser pragmático e instrumental que condiciona nosso agir no mundo

3 A bem da verdade, e já de início, vale aclarar que a crítica ao pensar calculador não é exclusividade do pensamento de Heidegger. Antes mesmo, Nietzsche (e recordemos que Heidegger é seu leitor assíduo), já chamava a atenção sobre a “medida” do cálculo, sobretudo, em seu escrito *Humano, demasiado humano*. Georg Simmel (2010), com a publicação da importante obra *Philosophie des Geldes*, escrita ainda no ano de 1900, dá especial destaque ao assunto, quando observa que a economia monetária da época moderna exige o cálculo no comportamento social do dia a dia. Para ele, a vida moderna é preenchida de certas operações, tais como: fazer, calcular, estimar e reduzir valores ao âmbito do quantitativo. Essa é a diferença elementar que Simmel vê no modo de vida das épocas anteriores. Ou seja, se nas épocas anteriores predominava o caráter qualitativo, emotivo e de totalidade do valor na economia, na era do dinheiro predomina o caráter racional e calculista como elemento de socialização do indivíduo. No caso de Heidegger, o pensar calculador deve ser compreendido situando-o também no âmbito da técnica. Assim, precedida da leitura de Simmel (sobre o pensar calculador circunscrito na cultura baseada no dinheiro), a leitura de Heidegger (sobre o pensar calculador circunscrito na era baseada na técnica) ganha especial interesse em relação ao nosso estudo, por se tratar da intrínseca relação entre o pensar que calcula e a sociedade que necessita estimar os riscos, e que, portanto, requisita cada vez mais tecnologia assim como examina Beck e veremos a seguir. Em suma, o que está no cerne da discussão aqui é o cálculo do risco e o risco do cálculo moldados pela era do técnico. Daí por que o sentido do pensar calculador conferido por Heidegger se torna tão essencial para o nosso propósito.

4 As obras de Heidegger citadas das *Obras Completas* [*Gesamtausgabe*] serão identificadas neste trabalho como “GA”, procedido do tomo e, quando couber, da página.

sempre em vista do utilitário, da ação prática previamente calculada (GA 9, p. 353). Assim, pensamos para fazer e agir, mas já não mais pensamos para meditar sobre aquilo que fazemos – ao que o mesmo Heidegger denomina a “reflexão meditativa” [*besinnliche Nachdenken*]. E explica: o pensar calculador “não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe” (GA 16, p. 520). Simplesmente pensamos para agir instrumentalmente, como depois constatou Habermas (1981) em sua “teoria da ação comunicativa”, ao considerar que o nosso modo de pensar está direcionado ao “agir-com-respeito-a-fins”; uma racionalidade instrumental e não emancipatória da condição humana no mundo contemporâneo.

Segundo Heidegger, a técnica moderna é o mensageiro mais visível deste modo de pensar que impele tudo ao cálculo e à planificação. O distinto da técnica moderna é que o atual modo de *technè*, isto é, de produção material [*poiésis*], não é somente deixar que o produzido saia à luz, num ato de desvelamento do ser das coisas, próprio do sentido de técnica para os antigos. O distinto agora é o ato de provocação da natureza: “uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (GA 7, p. 15). Ou seja, com a técnica moderna, mais que produzir, o fundamental é provocar a natureza de modo que ela nos dê o que queremos dela, ou até que ela admita consistir de recursos mensuráveis e se inscreva num sistema de informações que podemos controlar por meio da planificação. É assim que o pensar calculador se situa no domínio da essência da técnica moderna. Heidegger explica:

O que é agora, encontra-se marcado pelo domínio da essência da técnica moderna, domínio que já se manifesta em todos os campos da vida, por meio de características que podem receber distintos nomes, como: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização e informação (GA 11, p. 60).

Desse modo, o pensar calculador encontra-se em perfeita consonância com a técnica em seu sentido moderno, pois o característico da técnica agora é sua forma de atuação, cujo funcionamento equipara-se a uma grande engrenagem. Heidegger utiliza o termo alemão *Gestell*,⁵ que indica essa estrutura inventiva condicionada pela técnica; uma espécie de armação que sustenta o nosso modo de pensar e agir condicionado ao técnico. É assim que, na era da demanda do

5 Sobre o sentido de “*Gestell*”, termo tão peculiar em Heidegger porque designa o modo de ser da técnica moderna, vejam-se, em especial, as *Conferências de Bremen/1949* [*Bremer Vorträge 1949*] e *Das Ge-Stell* (GA 79, pp. 24-45); *A pergunta pela técnica* [*Die frage nach der Technik*] (GA 7, pp. 5-35); *Identität und Differenz* (GA, 11) e os *Seminários* [*Vier Seminare/Zürcher Seminar*], sobretudo, *Le Thor/1969* e *Zähringen/1973* (GA 15, pp. 271-400 e pp. 423-440).

mundo tecnificado, impõe-se mais e mais tecnologia. E, aos problemas da técnica, pensamos tecnicamente, logo, resolvemos com mais técnica. Heidegger chega a dizer que se trata de uma “maquinação [*Machenschaft*] da tecnologia” (GA 96, p. 46).⁶ Nessa posição de devoção e entrega à técnica, outorgamos a ela nosso sim incondicionado, retratado por Heidegger nos seguintes termos: “o feitiço da técnica e seus progressos, que permanentemente se avantajam entre si, são só um signo deste encantamento que, em consequência, impele tudo a cálculo, utilização, cultivo, manejo e regulação” (GA 65, p. 124).

É assim que o modo de proceder do pensar calculador tem gerado uma sociedade altamente tecnificada e corresponde a um movimento que atinge escala planetária, posto que o pensar calculador atua de forma planejada e dirigida (GA 7, p. 78), em que todas as zonas do ente vão obedecendo ao planejamento e ao ordenamento técnico (GA 67, pp. 148 e ss.). Em outros termos, o mundo transformado em quantidades e medidas, que podem ser previamente calculadas e estimadas, é o resultado do “imperativo da uniformidade técnica” (GA 14, p. 11), cujo movimento sempre crescente vai demarcando todas as zonas do existente (do ente) e atinge a todos os rincões do planeta. Trata-se, portanto, da “tecnificação” em escala planetária. E é assim que a técnica moderna representa a própria ocidentalização do mundo na medida em que requisita uma civilização do mundo uniformemente tecnificada (Miranda, 2017, pp. 253 e ss). Heidegger conclui: “Por toda parte, assegura-se o controle. Pois, controle e segurança constituem as marcas fundamentais do descobrimento explorador” que vai desbravando e conquistando a terra inteira (GA 7, p. 17).

E o próprio uso da razão deve funcionar em vista do cálculo e da planificação da natureza, considerada agora um grande fundo de reserva:

6 A propósito do que já anunciávamos na introdução, aqui reside um dos pontos da polêmica que tem suscitado o debate em torno do “caso Heidegger”. Especificamente no caso da postura heideggeriana sobre a técnica, Faye (2005; 2013), por exemplo, adverte que toda a filosofia de Heidegger está contaminada pelos ideais do nazismo e de sua postura antissemítica. Sobretudo quando o filósofo acusa os judeus de serem propagadores do “pensar calculador”, próprio do modo metafísico da modernidade. Efetivamente, como apareceu nos cadernos publicados a partir de 2014, para Heidegger o judaísmo estaria em sintonia com o espírito da técnica moderna ou da maquinação [*Machenschaft*] da tecnologia (GA 96, pp. 46 e ss). Porém, Peter Trawny, encarregado de editar estes tomos dos *Cadernos Negros* de Heidegger, alega que o antisemitismo em sentido heideggeriano deve ser tomado a partir de uma perspectiva filosófica e não como uma animosidade racista ou biológica. Trata-se de uma postura antissemítica de tipo “histórico-ontológica” (Trawny, 2014, p. 21). Do mesmo modo, Escudero, diz: “Heidegger se distancia claramente dos princípios de purificação racial do nacional-socialismo. Porém, ao mesmo tempo, interpreta o judaísmo mundial (*Weltjudentum*) como a cúspide da manifestação onto-histórica da calculabilidade e da maquinação [...]”. Há que ter claro que as manifestações de Heidegger não devem ser interpretadas em termos políticos. Trata-se, melhor dizendo, de sua particular interpretação filosófica da história do ser” (Escudero, 2014, p. 11, Nota 12). Seguindo essa linha de pensamento, o autor italiano Stefano G. Azzarà (2015) argumenta que se trata de um antisemitismo de tipo cultural e não naturalista. Como se pode notar, a polêmica, recém-servida, muito ainda dará o que falar nos banquetes filosóficos em que se reabre “o caso Heidegger”.

matéria-prima transformada em produto, disponível ao ser humano. Basta observar que até mesmo nas situações mais cotidianas e triviais de nossa vida estamos diante deste ordenamento técnico, planejado e calculado. Assim, sem muito esforço, enquanto despreziosamente tomamos o café da manhã, é possível saber, ao ler o rótulo dos produtos disponíveis na mesa, quantas calorias estamos consumindo, de que quantidade de açúcar nosso organismo necessita diariamente etc., etc. Isso significa que, de maneira antecipada, o cálculo representa o ente por meio da calculabilidade [*Berechenbarkeit*] (GA 5, p. 289). O cálculo se inscreve no modo de proceder de todo ato humano, como se fosse uma “lei fundamental de comportamento” (GA 65, p. 121). Daí que o ideário da organização e da planificação se tornem tão fundamentais nesse sistema de compreensão do mundo. Não por acaso, Heidegger chega à conclusão de que a técnica “é a irmã gêmea da organização” (GA 94, p. 364). O ser, visto desde o calculável, requer o progressivo crescimento do próprio ato de calcular e mensurar, como possibilidade de aceder a ele. Trata-se da única via de se chegar ao conhecimento pela contínua enumeração organizada, como explica ele mesmo na *Carta sobre o Humanismo*:

Qualquer cálculo reduz todo o numerável ao enumerado, a fim de utilizá-lo para a próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa senão o enumerável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode enumerar. O que a cada momento é enumerado assegura o progresso da enumeração (GA 9, p. 308).

É deste modo que o pensar calculador, que age na esfera do calculado tecnicamente, pretende se mostrar como certo e preciso, num processo sempre crescente e progressivo em seu sentido instrumental. Por isso, costumamos afirmar que a técnica obedece a um padrão evolutivo, que progressivamente vai avançando no decorrer da história da humanidade. Nada partidário desta visão linear e progressista, nem muito menos meramente instrumental da técnica, Heidegger, pelo contrário, considera que a técnica moderna representa o próprio modo metafísico de ver e pensar o ser.⁷ Ela determina nossa visão de mundo e como nos relacionamos com as coisas, pois a era é técnica não somente porque existam máquinas, mas porque o modo de pensar se tornou eminentemente técnico. Desse modo, a técnica se tornou o próprio destino do ser e, por conseguinte, do homem. Heidegger se refere a este “destinal”,

7 Sobre a técnica como questão filosófica e metafísica em Heidegger, vejam-se especialmente seus escritos: *Die Frage nach der Technik* (GA 7); *Beiträge zur Philosophie* (GA 65); *Nietzsche* (GA 6.1/6.2); *Überwindung der Metaphysik* (GA 7); *Naschwort zu “Was ist Metaphysik* (GA 9); *Identität und Differenz* (GA 11); *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). *Die Überwindung der Metaphysik* (GA 67). *Vier Seminare. Zürcher Seminar* (GA 15); *Bremer Vorträge/1949* (GA 79); *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 51).

configurado pela maquinação e imposição, como uma forma de metafísica que se consoma, posto que já não há outra via de pensar e conceber o ser senão pela via do técnico. E conclui:

No interior deste destino, o homem passou da época da objetividade à época da disponibilidade: nesta época, nossa futura época, tudo está constantemente a disposição, mediante *o cálculo de uma imposição*. Rigorosamente falando, já não há objetos; somente ‘bens de consumo’ à disposição de cada consumidor, que se situa, por sua parte, no mercado da produção-consumo (GA 15, p. 388, grifo nosso).

O modo de proceder da técnica moderna que impulsiona o pensar calculador apontado por Heidegger, pode ser experimentado, como vimos, no mais trivial do nosso cotidiano e do nosso espaço privado. Mas, na atualidade, também se tornou uma exigência pública e política, posto que requisita cada vez mais um modo de proceder social e politicamente responsável, baseado na necessidade de estimar as consequências das ações humanas; o que tem promovido aquilo que hoje se costuma dizer da “sociedade do risco”.

III. A sociedade do risco e o controle social e global

Surgido no âmbito da probabilidade, na modernidade, o risco representa a possibilidade das incertezas, das ameaças, daquilo que há de se precaver. No campo da ciência e da tecnologia, trata-se de ter em conta as incertezas e prever as ameaças das ações produzidas pela tecnociência, por um lado, e, por outro, trata-se de estimar as consequências futuras deste modelo civilizatório baseado na sociedade tecnocientífica.⁸ Obviamente que as ameaças e os perigos sempre fizeram parte da nossa história de sobrevivência, como é o caso das situações de epidemias, doenças, catástrofes naturais etc. Arriscar-se tampouco é uma atitude que pertence somente aos humanos do tempo presente. Mas o risco, em

8 Do ponto vista científico e tecnológico, vale dizer que a teoria do risco ganha especial destaque ainda nos anos setenta do século passado, quando surgem os estudos sobre as relações entre a ciência, a tecnologia e a sociedade (CTS). Mitcham (1989) sustenta que foi a partir do contexto e do debate sobre a responsabilidade dos cientistas e tecnólogos que se impulsionou o avanço dos estudos sociais de CTS e as estimativas dos riscos da sociedade tecnocientífica. Já na década de oitenta do século passado Elster (1983), por exemplo, observava que a teoria do risco surge por considerar que o proceder responsável e racional no âmbito da ciência e da tecnologia não pode deixar de prever as consequências das diferentes alternativas da ação científica e tecnológica. Para aprofundamento do assunto que veicula riscos e estudos de CTS vejam-se, ainda os estudos de Jasanoff (2006) e Areosa (2016). Sobre a teoria do risco em seu sentido mais amplo (além da leitura de Beck, objeto específico de nossa análise) conferir a leitura de Giddens (2000), Lash (2000) e Luhmann (1991, 2005). Mais recentemente, os estudos de ibero-americanos, por exemplo, de Galindo (2015), Neto (2013) e Areosa (2016), também aportam dados relevantes para o propósito deste artigo. Isso sem desconhecer ou desmerecer vários outros estudos que tratam do assunto.

seu sentido moderno, atua como decisões humanas, com o intuito de prever as ameaças ou perigos decorrentes das próprias ações humanas.

Ulrich Beck, considerado um dos grandes pesquisadores desse assunto na atualidade,⁹ avalia que o risco ocupa um papel decisivo nas configurações sociais, influenciando os rumos não só da ciência, mas também da política, da economia, das relações de trabalho e do próprio sentido de natureza nas sociedades modernas (Beck, 2008, p. 23). Sua especificidade é demarcada por certas diferenças elementares em nossa época. Por exemplo: “Riscos” não são o mesmo que “ameaças” ou “perigos”, adverte Beck. No caso dos riscos – e isso já é especialmente relevante para o nosso propósito – surge o “cálculo do risco”, que, por sua vez, requisita a tecnologia, por meio da necessidade de estabelecer probabilidades, estimativas, seja por parte das ciências naturais, seja por parte das ciências sociais. Assim, o cálculo do risco pode ser aplicado em fenômenos completamente distintos e nos mais variados âmbitos do conhecimento, como: o cálculo da gestão sanitária, a estimativa dos prejuízos ambientais, o quantitativo de perdas e danos do desemprego etc. (Beck, 2008, p. 24).¹⁰ Tampouco “risco” pode ser confundido com “catástrofe”. Diz Beck com todas as letras: “o risco não é a catástrofe; é a antecipação da catástrofe” (2008, p. 27; 2011, p. 362). E a antecipação obriga a prevenção. Esta, por sua vez, exige o cálculo e a planificação: “se pagas um centavo agora, vais economizar dinheiro amanhã”, como insinua Beck, “supondo que o perigo que (ainda) não existe, exista” (2008, p. 256). Também é preciso ter presente que, na modernidade, os riscos atingem escalas globais. Logo, há que situar também a diferença entre “riscos pessoais” e “riscos globais”.¹¹

9 É conhecida a vasta bibliografia de Beck sobre o assunto. No entanto, em vista do propósito deste trabalho, interessam-nos em especial seus escritos: *Risikogesellschaft*, 1986 (aqui citado da tradução para o português *Sociedade do risco*, 2011); *Gegengifte*, 1988 (citado da tradução espanhola *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*, 1998); *World Risk Society*, 1999 (citado da tradução espanhola *La sociedad del riesgo global*, 2002b). E mais recentemente, *Weltrisikogesellschaft*, 2007 (citado da tradução espanhola *La sociedad del riesgo mundial*, 2008). Nesse último, o próprio autor busca fazer uma leitura revisitada e atualizada da sua obra *Sociedade do risco* publicada ainda em 1986, e um de seus capítulos (IX) utilizados neste estudo também foi publicado como artigo intitulado “Critical Theory of World Risk Society”, 2009. Também formam parte do nosso referencial bibliográfico outros textos publicados como capítulos de livros, artigos, ou entrevistas esparsas concedidas pelo próprio Beck.

10 Tal noção também aparece em Giddens, quando esclarece: “Risco não é o mesmo que acaso ou perigo. O risco refere-se a perigos calculados em função de possibilidades futuras. Somente tem uso corrente numa sociedade orientada para o futuro, uma sociedade que vê o futuro precisamente como um território a ser conquistado ou colonizado” (2000, pp. 32 e 33).

11 O próprio Beck, ilustra a diferença: “Quem – como Colombo – saiu em busca de novas terras e continentes por descobrir, assumiu riscos. Estes eram, porém, riscos pessoais, e não situações de ameaça global, como as que surgem para toda a humanidade com a fissão nuclear ou com o acúmulo do lixo nuclear. A palavra ‘risco’ tinha, no contexto daquela época, um tom de ousadia e aventura, e não o da possível autodestruição da vida na Terra” (2011, p. 25).

Essas diferenças indicam que a modernização dos riscos é evidenciada por algumas características que lhe são peculiares segundo Beck (2011, pp. 25-27). (i) Os riscos tendem a um incremento, cujas ameaças e situações sociais atingem a larga escala, por isso; (ii) afetam e são distribuídos em termos civilizatórios e requerem cada vez mais o desenvolvimento da ciência e da técnica como forma de conhecimento e domínio sobre eles. (iii) Isso porque também se caracterizam pela sua irreversibilidade e invisibilidade, logo, necessitam ser interpretados como um conhecimento causal e científico. (iv) Os riscos transformam a esfera do privado em público e o que antes era apolítico se transforma em político. (v) Daí que representam o potencial político da catástrofe, que requisita uma nova forma de organização social de poder e de responsabilidade. “O conflito que agora eclode é um conflito de responsabilidade”, diz Beck (2001, p. 380), que não somente diz respeito ao indivíduo, mas também diz respeito à sociedade, transformados, agora, em novos direitos. Identificados como “difusos”, tais direitos não pertencem a um indivíduo ou a um coletivo em específico, mas pertencem a todos e encontram-se disseminados tanto no âmbito da sociedade quanto no da natureza.

Identificados estes elementos sobre os riscos – os quais serão, pouco a pouco, elucidados em vista do propósito deste estudo –, observa Beck: “o risco é o enfoque moderno da previsão e do controle das ações humanas com respeito ao futuro” (2002b, p. 5). Com a intenção de “colonizar o futuro”, o risco atua como uma espécie de “mapa cognitivo” da condição humana no mundo, ao que o sociólogo denomina a “sociedade do risco” (Beck, 2002b, p. 5). Nesse modelo social as ações são estimuladas, sobretudo, pelo ideário de progresso social surgido desde o processo de industrialização. Daí deriva o sentido da modernidade reflexiva,¹² posto que esta representa os próprios reflexos da industrialização em seu processo de modernização. Como explica Beck (2011, p. 24), o “reflexivo” da modernização é que seu processo se converte, em si mesmo, em tema e problema. Por isso, a “sociedade de risco não é uma opção passível de aceitação ou rejeição no curso de disputas políticas. Surge na continuidade dos processos de modernização autonomizada, que são cegos e surdos em relação aos seus próprios efeitos e ameaças” (Beck *et al.*, 2000, p. 5). Assim, quanto mais se aumenta a produção de riqueza, mais se aumentam os riscos dela derivados (2008, pp. 25 e ss); quanto mais produção tecnológica,

12 O termo é cunhado por Beck em conjunto com Lash e Giddens (2000), cuja obra aparece pela primeira vez em 1994. Vale lembrar ainda que o conceito “modernização reflexiva” ou “modernidade reflexiva”, no sentido empregado por Beck, mais que indicar os reflexos da sociedade industrial, cujos desdobramentos desembocam na sociedade do risco, indica também a confrontação entre ambos os modelos sociais; ou seja, um como consequência do outro (Beck *et al.*, 2000).

mais riscos. O surgimento do automóvel, por exemplo, implicou, em si mesmo, o surgimento de novos riscos, e assim por diante. Portanto,

a sociedade do risco designa uma época em que os aspectos negativos do progresso determinam cada vez mais a natureza das controvérsias que animam a sociedade. O que inicialmente ninguém via e, sobretudo, desejava, a saber, colocar a si mesmo em perigo e a destruição da natureza, está cada vez mais se tornando o motor da história (Beck, 2001, p. 376).

Tal projeto social tende a um incremento expansivo e global, como já mencionado antes, à medida que a sociedade do risco vai demarcando uma espécie de planificação que envolve todas as dimensões sociais. Daí o sentido da “sociedade do risco mundial” [*Weltrisikogesellschaft*], identificado por Beck (2008). Nessa sociedade, o risco é incorporado como um elemento estruturante em seu sentido social e político. “A categoria da sociedade de risco tematiza o processo de questionamento das ideias centrais para o contrato de risco, a possibilidade de controle e a possibilidade de compensação de incertezas e perigos fabricados industrialmente”, constata Beck (2008, p. 24). Por meio da possibilidade do controle, o contrato de risco – que passa a fazer parte da lógica social da sociedade do risco – fabrica a incerteza e, em contrapartida, vende a possibilidade da sua compensação. Portanto, neste modelo societário há uma “incerteza fabricada”, cujo Estado sanciona e possibilita os contratos de risco, garantindo, assim, a institucionalização da segurança ante um futuro desconhecido.¹³

Mas se, por um lado, existe o aspecto negativo da incerteza fabricada – que, inclusive, promove uma certa “paranoia social”, posto que induz à antecipação da incerteza por meio do diagnóstico cada vez mais “preciso” do cálculo adquirido pelo conhecimento científico e tecnológico –,¹⁴ por outro lado, na avaliação de Beck, há outra característica menos conhecida do risco global, porém mais destacável e significativa em seu aspecto positivo. Ou seja, o risco atua como “uma espécie de ‘cosmopolitismo forçoso’; um ‘aglutinador’ da diversidade e pluralidade em um mundo que está por criar e cujas fronteiras, ao menos desde um ponto de vista comunicativo e econômico, parecem-se

13 Não por acaso, no contexto desta sociedade, as empresas seguradoras adquirem especial relevância social, com a promessa sempre crescente da expansão de seus negócios.

14 Basta observar o número de adeptos das cirurgias como forma de prevenção de possíveis enfermidades. O diagnóstico médico derivado do conhecimento técnico probabilístico, em que se estima que determinado indivíduo possui predisposição genética para desenvolver determinada enfermidade no futuro, já é razão suficiente para se antecipar ao problema, por meio de intervenções cirúrgicas como forma de prevenção. Sobre tais conhecimentos técnicos e probabilísticos, indicamos o interessante estudo de Gigerenzer (2005, pp. 18 e ss).

muito mais a um queijo suíço: estão cheias de buracos” (Beck, 2008, p. 256). O risco torna-se aglutinador na medida em que nos obriga a agir conjunta e solidariamente em vista de suas consequências globais. Mesmo que na atualidade somos confrontados geopoliticamente com cisões de tipo cultural, étnico ou religioso, o risco força o atuar local em vista do global, argumenta Beck em vários de seus escritos (2005; 2006; 2009).

Assim, a teoria do risco, *a priori* de caráter sociológico e político, estende-se também ao âmbito do horizonte normativo, incluindo a própria ética. Trata-se daquilo que há que proteger, isto é, daquilo sobre o qual devem ser creditados seus efeitos nocivos. Portanto, os riscos são as imagens negativas de seus efeitos novíços que passam a ser incorporados por todos, independente de sua realização ou não. Trata-se da aceitação social, tacitamente imposta pela modernização dos riscos, e ratificada por questões, do tipo: “como queremos viver?”; “quão responsáveis somos todos por isso?”. Daí que a estimativa dos riscos exige uma racionalidade científica e social que trata de dar conta do cálculo estimado daquilo que há que proteger (Beck, 2011, p. 34). Ocorre que a determinação do quantificável em vista das probabilidades e riscos oferecidos, requisita a manuseabilidade técnica, cujo cálculo é a realidade em função de uma determinação axiológica de proteção valorativa. Ou seja, a dimensionalidade do risco, mais que um cálculo matemático, oculta seu caráter ético. Desse modo, evidencia-se o arcabouço da lógica experimental da ciência empregada para determinar os riscos civilizatórios, que acaba por referendar também um determinado tipo de economia, de política. E, inclusive, de modelo de ética: uma espécie de “concubinato não declarado” entre a ciência e a ética, diria Beck (2011 p. 35).

Como ilustração, cita-se o surgimento dos atuais modelos de ética de responsabilidade planetária e orientadas para o futuro, como é o caso da proposta de Jonas e Apel. Ao postular o princípio da responsabilidade como ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, Jonas (1997, 2008), por exemplo, avalia que a tecnologia moderna introduziu ações de tal magnitude, que urge pleitear uma ética na era da civilização tecnológica capaz de prever as consequências e os riscos das ações humanas. Apel (1988), a igual modo, observa que a civilização moderna tem se confrontado com um desafio sem precedentes na história da condição humana. Pela primeira vez na história, teremos de assumir a responsabilidade pelas consequências de nossas ações que já alcançam dimensões globais, como é o caso da aplicação industrial da ciência e da técnica.

No caso da proposta de Jonas, o “concubinato” entre a ciência e a ética (para usar a mesma expressão de Beck), pode ser visto na própria condição

elementar do agir ético baseado na responsabilidade, ao que Jonas denomina a “heurística do temor” (2008, pp. 65 e ss). Para o filósofo da ética, a ciência necessita tanto da representação do bem quanto do mal. E toda ação científica ou tecnológica deveria implicar, em si mesma, tanto a estimativa da sua necessidade e utilidade quanto a estimativa de seus riscos e consequências. Daí a máxima jonasiana: age de tal modo que sua ação leve em conta a continuidade da vida no futuro (2008, p. 40). Para tanto, requisita-se também da ciência e da técnica a capacidade de desenvolver, cada vez mais e com mais propriedade, as condições epistemológicas com vistas à estimativa dos riscos. Trata-se da ação cautelosa que deve ser garantida, sobretudo, pelo desenvolvimento científico e tecnológico, avalia Jonas (1997, p. 12; 2008, pp. 200 e ss).

Disso tudo, conclui Beck: “o risco é o fundamento de uma política de prevenção” (2008, p. 256). Assim, ao referendar a teorização dos riscos, a ética da responsabilidade também requisita uma política preventiva. Porém, na avaliação de Beck, nisso se desvanece qualquer ética prestada a distinguir o bem e o mal, porque, em verdade,

o risco atua como um banho de ácido e as veneráveis distinções clássicas se desvanecem. No horizonte do risco não existem “codificações binárias” (permitido ou proibido, legal ou ilegal, verdadeiro ou falso, nós e os outros). No horizonte do risco não existem pessoas boas ou más, senão que pessoas que se comportam em maior ou menor risco... Ninguém é um risco, todos somos, como temos dito, um maior ou menor risco para todos. [Assim], as ações não são nem boas nem más, são mais, ou menos, arriscadas (Beck, 2008, pp. 255-256).

IV. Os paradoxos da sociedade do risco e as armadilhas do pensar calculador

A esta altura, já podemos ir avistando os problemas identificados nas ambivalências e paradoxos da sociedade do risco, os quais perfeitamente coadunam com a leitura crítica de Heidegger e as artimanhas do pensar calculador. O princípio da prevenção e da responsabilidade, evidenciado nos modelos de éticas que requisitam a estimativa dos riscos, é um deles. No caso dos riscos tecnológicos e ecológicos, quanto mais se busca saídas para enfrentar o problema, mais se necessita desenvolver uma racionalidade de acordo com o ordenamento técnico, capaz de desenvolver mecanismos de controle altamente tecnológicos. É o que confirma o próprio Ulrich Beck, em seu importante estudo sobre as *Políticas ecológicas na idade do risco* (1998). A tese sustentada por Beck sugere que, em realidade, as políticas ecológicas hoje referendam muito mais a “tecnocracia ecológica” do que o “protesto ecológico”. Basta ver

como se comportam os movimentos ambientalistas, conhecidos por sua crítica ao processo desenfreado de desenvolvimento tecnológico: as soluções que propõem requisitam cada vez mais o desenvolvimento de altas tecnologias de controle dos recursos naturais e suas estimativas de risco. Para o sociólogo, a contradição reside na própria dinâmica deste processo. Contra a contaminação, por exemplo, os movimentos ecologistas exigem cada vez mais empresas de descontaminação. No fundo, trata-se de mais e mais tecnocracia. Quando isso acontece, adverte Beck (2008, p. 306), inclusive os mais críticos da cultura se tornam caricaturas de si mesmos.

Aplicado ao caso da ética de Jonas, isso significa dizer que a heurística do temor atua como uma filha não desejada da ética da responsabilidade, posto que põe em evidência sua situação paradoxal. Ou seja, ao propor uma ética para a civilização tecnológica com vistas às estimativas dos riscos das ações humanas, a ética jonasiana não faz mais que referendar uma sociedade altamente tecnológica, inicialmente objeto de sua própria crítica. Nisso se justifica a leitura ontológica realizada por Heidegger sobre a identidade da técnica moderna, posto que confirma a armadilha do pensar calculador ou a grande armação da técnica moderna [*Gestell*], cuja postura solicitadora requer mais e mais o pensar que calcula, ou, em outros termos, mais e mais técnica.¹⁵

Postulada tal situação paradoxal da sociedade dos riscos do ponto de vista ontológico e sociológico, também é importante mencionar seus limites do ponto de vista tecnológico, isto é, aqueles limites implicados na própria execução da estimativa dos riscos. O primeiro deles é o reconhecimento da ciência e da tecnologia de que há uma dificuldade inerente em conhecer e determinar todos os efeitos das ações científicas ou tecnológicas. Como prever todos os seus efeitos em longo prazo? Como afirma Beck: os perigos não podem ser limitados nem espacial, nem temporal, muito menos socialmente; eles extrapolam as fronteiras, seja dos Estados, das camadas sociais, das gerações, e produzem, “por sua magnitude, desafios completamente novos para as instituições encarregadas de vigiá-los” (1998, p. 7). É o caso da identificação de todos os efeitos possíveis de uma usina nuclear. Isso por um lado, porque, por outro, a limitação dos riscos também está presente no que diz respeito aos seus efeitos colaterais. Sobretudo, aqueles derivados das ações tecnocientíficas, isto é, aqueles efeitos que sequer poderiam ser previstos dada a sua imprevisibilidade de conhecê-los de antemão. Como prever todas as consequências e riscos do “efeito estufa”, por exemplo?

15 A propósito dos limites da ética jonasiana, conferir meu outro escrito, ¿Uma ética para la civilización tecnológica? (Miranda, 2012).

Segundo Beck, trata-se de perigos que se incrementam e se constituem em sua crescente autonomia.

Portanto, aos riscos tecnológicos e suas estimativas se impõem limites claros em sua execução. Beck traz outro exemplo significativo a propósito: como seria possível dialogar com o futuro, supondo que deveríamos alertar as gerações futuras dos perigos dos lixos atômicos produzidos pela sociedade atual? Numa descrição curiosa e com certa dose de ironia, Beck (2008, pp. 291 e ss) esclarece que tal situação se torna simplesmente inviável se pensamos em longo prazo.¹⁶ Sua inviabilidade se dá, inclusive, pela própria linguagem: como transmitir e identificar tais sinais de advertência sobre a periculosidade no futuro? Nisso se confirma o que Beck diz ser o paradoxo da modernidade reflexiva: as vitórias da modernidade são também o reflexo de sua própria crise. E o que antes supostamente representava o esplendor da racionalidade tecnocientífica converte-se agora na mais pura irracionalidade tecnológica. Ou seja, no caso dos riscos tecnológicos, ainda que finalmente conseguíssemos identificar pelo avanço da ciência e da tecnologia os seus perigos, ainda assim estes mesmos perigos se tornariam incomunicáveis para as gerações futuras e, portanto, cairiam no silêncio (Beck, 2008, p. 291).

O paradoxo, por conseguinte, reside nisso: nascido da crítica ao modelo baseado na civilização tecnológica, o risco atua como uma espécie de filho não desejado, concebido, ou pela própria ideia de precaução (como reação da crítica social e política ao processo de modernização), ou pelo princípio da responsabilidade (como reação da crítica ética à sociedade tecnológica). Adotado por um ou por outro, o fato é que, em ambos os casos, o risco atua

16 O fato curioso, ironicamente relatado por Beck, traz como exemplo a limitação temporal da teoria do risco. Pensando numa ética baseada na responsabilidade para com o futuro das gerações, o Congresso dos EUA havia encomendado uma pesquisa para que cientistas tentassem identificar e desenvolver uma linguagem de símbolos a fim de que, num prazo de dez mil anos, as gerações pudessem identificar as advertências dos períodos dos lixos atômicos. Tratava-se de uma comissão que reunia *experts* dos mais variados ramos da ciência (entre eles: físicos, antropólogos, linguistas, químicos, sociólogos, arqueólogos, psicólogos etc.), cujo propósito era identificar, com a maior gama possível de informações destes especialistas, um modelo confiável e seguro de comunicação futura, logrando criar uma linguagem comum que pudesse ser compreendida dentro do longo prazo de dez mil anos. O problema inicial postulado foi: existirá EUA nos próximos dez mil anos? De modo irônico, Beck, relata: a resposta parecia fácil “*USA forever!*” (2008, p. 291). Aparentemente superado o obstáculo desta fase inicial, o grupo de estudiosos não conseguiu dar o passo seguinte que tratava de buscar um modelo que pudesse servir de processo comunicativo entre estes grupos sociais num prazo tão largo de tempo. Mesmo quando buscavam os símbolos mais antigos da humanidade (como: pirâmides, símbolos sagrados, caveiras etc.), estes documentos não remontavam há mais de dois mil anos e poderiam, em diferentes circunstâncias, representar informações distintas (por exemplo: uma caveira no rótulo de uma garrafa poderia indicar perigo, mas, numa parede, poderia indicar um pirata, alertavam os psicólogos). Assim, argumentavam os linguistas, no máximo poderíamos lograr estabelecer um processo comunicativo com futuras gerações até os próximos dois mil anos. Na conclusão de Beck, até mesmo nossa linguagem fracassa na hora de informar ao mundo do futuro sobre os perigos do uso de determinadas tecnologias que temos desenvolvido no tempo presente.

como uma espécie de emboscada: a afirmação da sua necessidade – seja pela via da política ou da ética – implica provar de seu próprio veneno. Admiti-lo é cair na armadilha da grande engrenagem da técnica moderna, diria Heidegger, ou, como diria Beck, o risco tecnológico seria ele mesmo um produto tematizado da razão tecnocientífica.

Ocorre que o risco, ainda que revestido e possuído de razão científica, possui alta dose de irracionalidade sob a mesma perspectiva científica. Em relação à experiência do passado, nem sempre o que se prevê para o futuro obedece aos mesmos padrões do que já ocorreu. Num artigo muito interessante sobre “o que significa viver numa sociedade ameaçada pelo risco mundial e ter de lidar com isso”, Beck ilustra tais equívocos da racionalidade tecnocientífica do seguinte modo:

O que há de irônico no risco é que a racionalidade – ou seja: a experiência do passado – estimula a previsão de um tipo errado de risco, daquele que nós supomos poder calcular e dominar, mas o desastre provém daquilo que nós não conhecemos, nem podemos calcular (Beck, 2013, p. 31).

Assim, a pretensão de determinar “objetivamente” o teor do risco, traduzindo-o em normas prescritivas, como visto anteriormente, nada mais é, do que um “castelo de cartas de conjeturas especulativas” (Beck, 2011, p. 35), que se inscreve unicamente no âmbito das probabilidades. Atuando na esfera da probabilidade, o risco, em realidade, não é uma grandeza mensurável do ponto de vista da realidade do presente, como reconhecem os próprios especialistas no assunto – incluindo aqueles do âmbito jurídico, quando tratam de avaliar o critério objetivo do risco. Qual seria, então, a “realidade do risco”? E responde Beck: “A realidade do risco reside no seu caráter duvidoso, discutível. Riscos não possuem uma existência abstrata em si mesmos. Eles se tornam reais nas avaliações contraditórias de grupos e populações” (2008, p. 32). Isso significa admitir que a percepção do risco não obedece somente a um padrão de critério científico e objetivo. Daí por que Beck faz uma dura crítica àqueles que tentam racionalizar a incerteza, principalmente os economistas, quando buscam calcular o risco e tornar a incerteza calculável.

Nisso reside outro limite claro da estimativa dos riscos, que é a irreversibilidade de certas ações tecnocientíficas, tal como já fora anunciado antes. Ou seja, uma vez desencadeadas tais ações, não há mais volta. A exemplo, cita-se o aquecimento global, cujos efeitos são já processos irreversíveis. Nestes casos, afirma Beck:

Os perigos podem ser minimizados, porém, jamais poderão ser excluídos. Inclusive o acontecimento menos provável pode se fazer realidade e – pensando de forma imanente

– acabará fazendo-se realidade devido ao tempo transcorrido e ao incremento em escala mundial dos macrossistemas técnicos. A tecnocracia dos perigos fica presa nas ramas de suas próprias promessas de segurança (Beck, 1998, pp. 7-8).

Sobre a situação de irracionalidade e irreversibilidade dos riscos e a busca incessante de estabelecer um padrão com critérios objetivos, controlável e manipulável (numa tentativa forçada de transformar a incerteza calculável, diria Beck), também é oportuno trazer à colação o que já antecipava Heidegger, antes mesmo que Beck: “o pensar calculador não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo já é, antes de suas somas e produtos calculados, um todo, cuja unidade, sem dúvida, pertence ao incalculável, que se subtrai a si e à sua estranheza das garras do cálculo” (GA 9, p. 309).

V. Para concluir: o cálculo do risco e o risco do cálculo

Olhando de longe, há, sem dúvida, uma grande diferença entre os temas dos quais se ocupam Heidegger e Beck, incluindo seus métodos de análise. Enquanto Heidegger, como filósofo e metafísico e utilizando-se de uma leitura ontológica, ocupa-se da pergunta pelo ser e de como a técnica se apresenta na história acontecida do ser na modernidade, Beck, por sua vez, na condição de estudioso da sociologia política e utilizando-se de uma leitura crítica sobre a teoria do risco, busca compreender a modernidade e seus desdobramentos reflexivos na sociedade do risco e, por conseguinte, o papel que ocupa a técnica nesse contexto. Mas um olhar mais atento, partindo da proximidade ou quando acercamos o pensamento de ambos, dá conta de perceber que esse caminho que parece distanciar é o mesmo que pode aproximar o filósofo do sociólogo.

A tese sociológica de Beck sobre o risco global na sociedade atual evidencia o prognóstico da leitura ontológica de Heidegger sobre a identidade e a essência da técnica moderna. É assim que a modernidade técnica de Heidegger, em seu sentido metafísico, encontra-se refletida com toda claridade na modernidade reflexiva de Beck, em seu sentido sociológico. Em outros termos, se a técnica moderna requisita cada vez mais uma sociedade tecnificada, a ponto de já não sermos capazes de pensar fora do esquema técnico, Beck ratifica a tese de Heidegger ao identificar que a sociedade do risco é o próprio reflexo do processo da modernização, cujo confronto consigo mesma, materializado na relação proporcional entre produção de riqueza e risco, exige a estimativa e o cálculo das suas consequências, produzindo, assim, mais e mais tecnocracia.

E se Heidegger observava, já na metade do século passado, que vivemos uma era correspondente à tecnificação em escala planetária e que o “imperativo da uniformidade técnica” (GA 14, p. 11) impele tudo ao cálculo, à regulação e

à planificação (ao qual ele denominava “pensamento calculador”), Beck, por sua vez, identifica, justamente no fenômeno da “globalização dos riscos” (2008, pp. 207 e ss) da sociedade atual, o enfoque moderno da previsão e do controle das ações humanas com respeito ao futuro; uma espécie de planificação que envolve todas as dimensões sociais (ao que ele denomina “a sociedade do risco global”). Ora, a globalização dos riscos diagnosticada na teoria de Beck nada mais é do que um dos sintomas do domínio planetário da técnica anunciado por Heidegger. A técnica, que ocupa a forma da metafísica do tempo presente, posto que corresponde ao modo unilateralizante de compreender o ser pela única via do calculável, é a mesma que atua no âmbito do risco da sociedade global constatada por Beck, posto que agora se exige a estimativa das consequências das ações humanas e se requer um conhecimento cada vez mais capacitado tecnicamente, capaz de calcular e planificar as incertezas fabricadas pela modernidade reflexiva.

Se a leitura sobre a modernidade parece aproximar ambos, filósofo e sociólogo, do mesmo modo, justifica-se tal proximidade quando se trata de analisar o tempo do homem da técnica (identificado por Heidegger) como um tempo que também se vê refletido no contexto da sociedade do risco (assinalado por Beck). O tempo atordoado pela modernização reflexiva de Beck, cuja civilização é uma ameaça para si mesma (2011, p. 12), coincide com o tempo que dá que pensar anunciado por Heidegger da era do técnico, cuja ameaça já atingiu o homem em sua essência, a ponto de que já não somos capazes de reivindicar sequer uma teoria da ação, uma ética capaz de escapar das garras do cálculo. Por isso, cada vez mais requisitamos “uma estabilidade suficientemente segura, mediante uma ordenação de acordo com a técnica”, diz Heidegger (GA 9, p. 353).

E se Beck faz uma dura crítica aos paradoxos da modernidade reflexiva – que se nutre das incertezas fabricadas, daquilo que há que proteger e de suas irracionalidades tecnocientíficas, incluindo o discurso da ética –, Heidegger por sua vez, faz uma alerta: é necessário prestar toda atenção a esse “modo peculiar de atuar da técnica moderna” que, com sua “verdade metafísica”, conduz um processo civilizatório que se deixa “dominar totalmente pela essência da técnica, a fim de poder, desse modo, dirigir e utilizar precisamente os diferentes processos e possibilidades da técnica” (GA 6.2, p. 146).

E se, neste contexto, o decisivo do risco é a antecipação da catástrofe, isto é, se na gênese do risco “o decisivo são as antecipações do fazer-se real” (Beck, 2008, p. 268), cuja produção do novo destino está baseada em função do perigo, então, o risco atinge o âmago da teoria da ação do tempo presente, na medida em que também se exige uma nova ética, baseada na responsabilidade

planetária e orientada ao futuro (como é o caso da ética de Jonas e Apel). A pergunta agora é: “que poderei eu proteger de mim mesmo e dos meus?”, avalia Beck (2011, p. 8). Mas é aqui que Heidegger vê o perigoso deste “destinal” da técnica. Ou seja, quando a própria técnica passa a reivindicar uma ética, então há que desconfiar do próprio discurso da teoria da ação. Afinal, trata-se de uma armadilha do pensar calculador que reivindica, inclusive, uma teoria da ação de acordo com os ditames da técnica, sempre dentro do horizonte da calculabilidade.

O sentido de proteção edificada pela sociedade do risco tão bem assinalado na crítica de Beck – que, conforme vimos, sob a insígnia da racionalização da incerteza (Beck, 2013, p. 31; 2008, p. 32) e por meio da racionalidade tecnocientífica busca, em vão, tornar a incerteza calculável e quantificável –, é o mesmo que faz Heidegger desconfiar da segurança prometida pelo pensar calculador edificado na técnica moderna. Em *Para que poetas* (GA 5, pp. 285 e ss), Heidegger já observava que o que nos protege não está na segurança oferecida pela racionalidade tecnocientífica. Como funcionários da técnica, agora não estamos somente desprotegidos; estamos, inclusive, desamparados. E o que ameaça o homem em sua essência é seguir confiando que o pensar calculador põe ordem ao mundo, e a técnica, em seu modo de ser uniforme, salva-nos de todos os perigos (GA 5, p. 295). Por isso, insiste Heidegger, paradoxalmente estar protegido é estar fora de toda segurança prometida pelo pensar técnico calculador. E conclui: somente estaremos seguros “fora da proteção” oferecida pela racionalidade tecnocientífica (GA 5, p. 299).

A essa altura, sim, notamos claramente o que diferencia o filósofo do sociólogo. Muito embora Beck seja um crítico contundente da sociedade do risco, revelando suas incoerências e paradoxos, cujas incertezas são fabricadas em prol de um modelo social, e ainda que ancorado na ideia de que quanto mais racionalização do risco, mais aumentam suas incertezas, ainda assim, ele mantém uma postura, digamos, esperançosa quanto aos seus rumos. Para Beck, a “incerteza incalculável também pode ser uma fonte de criatividade, uma razão para permitir o inesperado e experimentar o novo” (2011, p. 361).¹⁷ Se o risco não é a catástrofe e sim sua antecipação, Beck vê nessa dinâmica social um certo modo de pressão da sociedade que condicione políticas preventivas. O que há que evitar, segundo Beck, são as incertezas puramente fabricadas, que se distanciam dos riscos, já que estes “pressupõem decisões humanas,

17 A afirmação de Beck faz parte de uma entrevista concedida a Arthur Bueno no ano de 2010, intitulada “Diálogo com Ulrich Beck”, e inserida como anexo quando do lançamento no mesmo ano da edição brasileira de sua obra *Sociedade do risco*, referenciada neste trabalho.

futuros humanamente produzidos (probabilidade, tecnologia, modernização)” (2011, p. 362). Ele justifica sua postura avaliando que quanto mais aumenta a consciência do risco global, mais poderão surgir movimentos que reivindicuem a cultura civil da responsabilidade solidária, que transcendam as fronteiras nacionais e alcancem dimensões globais. Num mundo onde se diz das diferenças irreconciliáveis (sejam elas econômicas, culturais, sociais, políticas ou religiosas), a percepção pública do risco exige um novo reordenamento mundial, no qual a agenda política do local não pode ser concebida sem levar em conta o global (Beck, 2009). Trata-se, portanto, de criar futuros alternativos já que o risco nos obriga a ser solidários.

Pois bem, aqui já vai fazendo sentido a nossa suspeita: acaso este “cosmopolitismo forçoso”, que Beck vê com certa simpatia realizando-se no movimento da globalização, não ratifica a constatação de Heidegger sobre o movimento sempre crescente da ocidentalização do mundo, cujo processo de uniformização, impulsionado pela técnica moderna, condiciona todas as zonas do ente que vão sendo moldadas pelo pensar calculador?¹⁸ Mas, por enquanto, deixemos a pergunta aí repousando e sigamos com as expectativas de Beck sobre as possíveis saídas.

A princípio, sua posição sobre os “futuros alternativos” gerados pela sociedade do risco parece salutar. Muito embora – e isso também temos que ressaltar aqui – o próprio Beck observe com certa desconfiança algumas posturas otimistas (e também simplistas), que veem no movimento aterrador do colapso total da vigilância da sociedade do risco uma saída pela simples via das reformas nacionais ou das ofensivas de inovação tecnológica. Ele mesmo insinua: “seria ótimo se os cantos litúrgicos do mais mercado, mais tecnologias, mais crescimento e mais flexibilização ainda pudessem estabelecer a segurança em tempos conturbados” (Beck, 2011, p. 370). Contudo, por mais que a postura de Beck soe simpática, principalmente aos olhos da crítica da

18 Vale dizer que a tese da globalização e da ocidentalização do mundo, em seu sentido cultural e econômico, também é sustentada por Serge Latouche (1989). E Beck já havia se pronunciado contra (sobretudo com o surgimento da obra de mesma conotação de Ritzer, *McDonalitzation of Society*). Para Beck, melhor seria abandonar categorias simplistas de globalização em seu sentido tradicional e linear –que considera a globalização cultural um rolo compressor que produz a “ocidentalização” do mundo – e adotar a perspectiva da “globalização reflexiva”. Distinta da primeira, a segunda admite “a coexistência de formas de vida diferentes”, que ultrapassam os amálgamas sociais controlados pelos estados nacionais na atualidade. Beck explica: “Na perspectiva da concepção reflexiva da globalização a própria definição de sociedade muda radicalmente. Viver juntos não significa mais residir juntos em lugares geograficamente contíguos. Pode significar também viver juntos atravessando fronteiras estatais e também continentais” (2002a, p. 10). De todo modo e ainda assim, sustentamos a pergunta aqui por considerar que, em sentido filosófico, haveria de ponderar que o fenômeno da ocidentalização do mundo pela técnica moderna, ultrapassa as barreiras da cultura, da economia ou da geopolítica e alcança seu sentido metafísico, porque diz respeito a como vemos o ser e como nos relacionamos com o mundo. O metafísico aqui diz respeito ao movimento da tecnificação do ser em escala planetária.

sociologia política na atualidade ou da chamada corrente da “teoria crítica da tecnologia” (Mitcham, 1989; Feenberg, 1991, etc.),¹⁹ resta saber se o aumento da percepção pública do risco seria suficiente para superar as contradições e os paradoxos da sociedade do risco. Acaso a posição de Beck sobre tais “futuros alternativos”, cujas decisões humanas continuam embasadas nas probabilidades e no aumento de tecnologia, não significa confirmar que seguimos atuando dentro dos moldes do pensar calculador? Ou, dito de outro modo, acaso tal posição não continua insistindo na postura solicitadora da técnica moderna, que insere o mundo e todas as coisas existentes nele num sistema de informação em vista de uma finalidade calculada? A propósito, cabe aqui uma reflexão muito oportuna de Heidegger:

Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais desenfreadamente aumenta a quantidade de informação, mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira para os fenômenos. Mais ainda: quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno se torna cada vez mais cego e se transforma num calcular sem visão (GA 89, p. 96).

Dissemos antes, também referendados por Heidegger (GA 67), que a racionalização tecnocientífica que domina a época atual, cujos efeitos ainda são imprevisíveis, justifica-se pela sua pretensão de certeza e efetividade. Porém, isso não significa nada mais além do que se possa pretender de tal racionalidade. Ou seja, a efetividade prova tão somente a racionalidade calculadora e tecnocientífica – que, de quebra, ainda vende a falsa sensação de que estamos protegidos do risco –, mas isso não significa que, com ela, nos aproximamos da verdade do ser, ou que estamos seguros daquilo que há que proteger. Dito de outro modo, se o pensar calculador insiste em afirmar sua exatidão pela racionalidade tecnocientífica, essa não será, porém, a saída. Até porque, como bem disse Heidegger, “o que aparentemente sempre se apresenta como calculável completamente, torna-se, precisamente por isso, incalculável!” (GA 5, p. 95). Somente ultrapassando a barreira do técnico, do horizonte da calculabilidade, poderemos enxergar o que está por pensar e que escapa às garras do cálculo.

Portanto, o que precisa ser pensado é como podemos superar a barreira do meramente calculado, da mera representação da realidade objetivada e, assim,

19 O que não significa ignorar seus críticos. As críticas às teses de Beck vão desde a sua nomeação como um teórico da catástrofe, passando pelo teor apocalíptico de seu pensamento que conduz a certo alarmismo social, até chegar à acusação de que sua teoria circula, por vezes, muito mais na esfera da profecia do que da verdade (Mol e Spaargaren, 1993; Lash, 2000; Elliott, 2002; Guivant, 2001), ou como um certo modismo social, como insinua Niklas Luhmann (1991). Isso somente para citar alguns autores.

chegar à compreensão, pelo pensar meditativo, do que realmente importa ser pensado. O que importa ser pensado é a relação essencial das coisas, não apenas como utilidade e objeto aí disponível para ser calculado e consumido, produto da mera serventia da relação sujeito e objeto – sujeito que calcula e subtrai todo o existente como um cálculo. Como diz Heidegger, “até isso, o fato de que o homem se converta em sujeito e o mundo em objeto, é uma consequência da essência da técnica moderna, que se estabelece a si mesma e não ao contrário” (GA 5, p. 290). Para se chegar ao pensar meditativo, é necessário, antes de tudo, conceber os entes como algo que está aí diante, num cara a cara (GA 15, *Le Thor*/1969, pp. 367-368). O pensar meditativo – que, diga-se de passagem, nem de longe representa uma atitude meramente passiva –, contrariando o pensar calculador, é aquele que medita sobre o próprio pensar, e não apenas opera em vista do agir racional para uma finalidade calculada.

Por isso insistimos na suspeita: mesmo sendo um crítico contundente da modernidade e seus reflexos – no sentido daquilo que se vê refletido no próprio produto tematizado da razão instrumental e tecnocientífica –, será que Beck também não caiu na armadilha do pensar calculador? Enquanto persistirmos em seguir abraçados à promessa salvadora da tecnologia, sem mais, o problema continuará a existir. Ou, como bem adverte Heidegger, permaneceremos encantados pelo feitiço da técnica, que insiste em garantir a nossa segurança pelo discurso do pensar que calcula. E, no entanto, seguiremos desprotegidos, ou, ainda “sem salvação”, parafraseando aqui o próprio título da obra de Sloterdijk depois das marcas deixadas pelo filósofo do ser: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (2001).

A questão proposta, no entanto, não se presta a cobrar de Beck uma leitura que transcenda à sua própria crítica da modernidade, até porque essa definitivamente não era sua pretensão ao elaborar a teoria sobre a modernidade reflexiva. De todo modo, e ainda que corroborando a leitura crítica de Beck sobre a modernidade e suas contradições, ainda assim, haveria de indagar se seu pensamento pretensamente crítico não acaba também ele circulando na esfera da instrumentalidade da razão técnica. É isso que dá o que pensar a partir da leitura de Heidegger e da ótica deste ensaio, e é o que faz confirmar a atualidade do seu pensamento e sua importância, apesar de muitos persistirem em propagar que seu pensamento está “contaminado” ou que sua filosofia sobre a técnica está desatualizada.

Dito de outro modo, sob um olhar heideggeriano entendemos que enfrentar o perigo do destino da técnica moderna – que, conforme a tese que temos defendido aqui, em seu desdobramento atual, diz-se da sociedade do risco –, implica pensar justo o arriscado do risco. Talvez o risco do risco,

evidenciado pela ácida crítica de Beck sobre os limites, os paradoxos e até mesmo as paranoias das incertezas fabricadas da sociedade do risco, é o que efetivamente deva ser pensado. Até porque, diria Heidegger, no contexto da era da tecnificação em escala planetária, a ciência moderna e o Estado nada mais são do que as consequências e as próprias sequelas dessa condição humana tecnificada (GA 5, p. 291), moldada agora na sociedade do risco global. Nesse contexto, mais que se dedicar ao cálculo do risco, haveria de se pensar no risco do cálculo.

O risco mais arriscado, portanto, é seguir com medo de arriscar a se desprender dessa “tábua de salvação” chamada pensar calculador. Quiçá, por outra via, que é a do pensar meditativo, seja possível se desgarrar das garras do cálculo.²⁰ E assim vai recobrando sentido o poema de Rilke, citado por Heidegger em *Para que poetas*, “...o que finalmente nos resguarda é a nossa desproteção...” (GA 5, p. 299). Do mesmo modo que também vai fazendo sentido outro poema, desta vez de Hölderlin, citado por Heidegger em *A pergunta pela técnica*: “quanto mais nos acercamos ao perigo, com maior claridade começarão a iluminar os caminhos que levam ao que salva e mais intenso será o nosso perguntar. Porque o perguntar é a devoção do pensar” (GA 7, p. 36).

Referências

- ADAM, B., BECK, U., VAN LOON J. (eds.). “The Risk Society and beyond. Critical Issues for Social Theory”. London: Sage, 2000.
- APEL, K.-O. “Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

20 Aqui vale insistir, uma vez mais, na advertência já feita anteriormente: o “pensar meditativo” em Heidegger nada tem a ver com uma atitude passiva ou alienada diante da técnica. Se, por um lado, não se trata de produzir tecnofilia (endeusando a técnica, atribuindo-lhe um sim incondicional), por outro, tampouco se trata de demonizá-la, produzindo tecnofobia (mantendo uma relação distante dela, como se não nos dissesse respeito). Em *Gelassenheit*, Heidegger chama a atenção para a necessidade de se ter uma relação livre com a técnica, mas isso não implica deixar o problema nas mãos dos burocratas e dos tecnocratas de plantão, enquanto que, aos filósofos, cabe-lhes somente meditar ou recitar poesia. E isso não porque se desconfia da capacidade transformadora dos poetas – que, segundo Heidegger, são os verdadeiros guardiães de seu tempo –, e sim porque, enquanto mantivermos a postura solicitadora que os problemas da técnica se resolvem com mais técnica, decididamente não sairemos do círculo vicioso do pensar calculador. O esforço filosófico, portanto, consiste em não somente sustentar o discurso da insustentabilidade do modo de vida baseado na modernidade reflexiva, mas também o de apontar que as saídas pensadas dentro do esquema da técnica tampouco nos “salvam” dos perigos apontados pelos seus críticos. Ou seja, uma reflexão mais profunda do problema da técnica e da paranoia da sociedade do risco – diga-se de passagem, tão bem postada por Beck –, em contrapartida, deveria exigir um pensar capaz de suplantar o círculo vicioso do técnico. É isso que está por pensar e deve ser pensado pela Filosofia da Técnica do tempo presente e é essa também a modesta pretensão deste escrito, ainda que com a ressalva que deva ser tratado como um breve ensaio sobre o risco do cálculo.

- AREOSA, J. “A globalização dos riscos sociais e os acidentes tecnológicos”. *Pensamiento Americano*, Vol. 9, Nr. 17, pp. 139-164, 2016.
- AZZARÀ, S. G. “Heidegger ‘innocente’: un esorcismo della sinistra postmoderna”. *MicroMega: Almanacco di filosofia*, Nr. 2, pp. 116-125, 2015.
- BABICH, B. “The ‘New’ Heidegger”. In: T. Georgakakis, P.J. Ennis (eds.), 2015, pp. 167-187.
- BECK, U. (2010). “Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade”. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BECK, U. “Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision”. *Constellation*, Vol. 16, Nr. 1, pp. 2-22, 2009.
- BECK, U. “La politique dans la société du risque”. *Revue du MAUSS*, Vol. 1, Nr. 17, pp. 376-392, 2001.
- BECK, U. “La sociedad del riesgo global”. Tradução de Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo XXI, 2002b.
- BECK, U. “La sociedad del riesgo mundial: En busca de la seguridad perdida”. Tradução de Rosa S. Carbós. Barcelona: Paidós, 2008.
- BECK, U. “Las políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos de la irresponsabilidad organizada”. Tradução de Martin Steinmetz. Barcelona: Editorial El Roure, 1998.
- BECK, U. “Power in the Global Age”. Cambridge: Polity Press, 2005.
- BECK, U. “The Cosmopolitan Vision”. Cambridge: Polity Press, 2006.
- BECK, U. “Viver na sociedade do risco mundial e lidar com ele”. In: D. Innerarity e J. Solana (eds.), 2013, pp. 31-39.
- BECK, U. *et. al.* “Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna”. Tradução de Maria Amélia Augusto. Oeiras: Celta Editora, 2000.
- BECK, U. “A sociedade global do risco. Um diálogo entre Danilo Zoloe Ulrich Beck”. *Prim@ Facie*. Nr. 1, pp. 1-21, 2002a.
- ELLIOTT, A. “Beck’s sociology of risk: A critical assessment”. *Sociology*, Nr. 36, pp. 293-315. 2002.
- ELSTER, J. “Explaining technical change”. Cambridge: University Press, 1983.
- ESCUADERO, J. A. “Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista”. *Apeiron: Estudios de Filosofía*, Nr. 1, pp. 1-33, 2014.
- FAYE, E. “Heidegger o la destrucción de la ética”. *Stoa*, Vol. 4, Nr. 8, pp. 11-31, 2013.
- FAYE, E. “Heidegger: L’introduction du nazisme dans la philosophie”. Paris: Albin Michel, 2005.
- FEENBERG, A. “Critical Theory of Technology”. Oxford: University Press, 1991.
- GALINDO, J. El concepto de riesgo en las teorías de Ulrich Beck y Niklas Luhmann. *Acta Sociológica*, Nr. 67, pp. 141-164, 2015.
- GEORGAKIS, T., ENNIS, P.J. (eds.). “Heidegger in the Twenty-First Century. Contributions to Phenomenology 80”. Netherlands: Springer Science, 2015.
- GIDDENS, A. “O mundo na era da globalização”. Tradução de Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

- GIGERENZER, G. “Calcular o risco – Aprender a lidar com a incerteza”. Lisboa: Gradiva, 2005.
- GUIVANT, J. “A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Nr. 16, pp. 95-112, 2001.
- HABERMAS, J. “Theorie des kommunikativen Handelns”. Tomo I, II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HEIDEGGER, M. (GA 11). “Identität und Differenz”. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, M. (GA 14). “Zeit und Sein”. In: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, M. (GA 15). “Vier Seminare (Le Thor/1969, Zähringen/1973)”. “Zürcher Seminar”. In: *Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, M. (GA 16). “Gelassenheit”. In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, M. (GA 40). “Einführung in die Metaphysik”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. (GA 5). “Die Zeit des Weltbildes”. “Wozu Dichter?”. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M. (GA 51). “Grundbegriffe”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, M. (GA 6.1/6.2). “Nietzsche”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996/1997.
- HEIDEGGER, M. (GA 65). “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, M. (GA 67). “Die Überwindung der Metaphysik”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, M. (GA 7). “Die Frage nach der Technik”. “Überwindung der Metaphysik”. In: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, M. (GA 79). “Bremer Vorträge/1949”. In: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. (GA 89). “Zollikoner Seminare”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. (GA 9). “Naschwort zu “Was ist Metaphysik””. “Brief über den Humanismus”. In: *Wegmargen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, M. (GA 94). “Überlegungen V”. In: *Schwarze Hefte (1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, M. (GA 96). “Überlegungen XII-XV”. In: *Schwarze Hefte (1939-41)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- INNERARITY, D., SOLANA, J. (eds.). “A humanidade ameaçada: a gestão dos riscos globais”. Lisboa: Teodolito, 2013.
- JASANOFF, S. “Risk in Hindsight – Towards a Politics of Reflection”. In: Richter, I. K., Berking, S., Muller-Schmid, R. (eds.), 2006, pp. 28-46.

- JONAS, H. (1995). “El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”. Tradução de Javier M. F. Retenaga. Barcelona: Herder, 2008.
- JONAS, H. “Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de la responsabilidad”. Tradução de Carlos F. Gil. Barcelona: Paidós, 1997.
- LASH, S. “Risk Culture”. In: B. Adam, U. Beck e J. Van Loon (eds.), 2000, pp. 47-63.
- LATOUCHE, S. “L’Occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portée et les limites de l’uniformisation planétaire”. Paris: La Découverte, 1989.
- LUHMANN, N. (1990) “Risiko und Gefahr”. *Soziologische Aufklärung* 5, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, pp. 126-162.
- LUHMANN, N. “Soziologie des Risikos”. Berlin: de Gruyter, 1991.
- MIRANDA, A. L. Correntes e correntezas: o lugar de Heidegger no âmbito da filosofia da tecnologia. *Revista Tecnologia e Sociedade*, Vol. 5, Nr. 8, pp. 1-16, 2009.
- MIRANDA, A. L. “Técnica y ser en Heidegger”. Salamanca: Editora de la Universidad de Salamanca, 2017.
- MIRANDA, A. L. “¿Una ética para la civilización tecnológica? Posibilidades y límites del principio de la responsabilidad de Hans Jonas”. Alemanha/España: Lap Lambert/EAE, 2012.
- MITCHAM, C. “¿Que es la filosofía de la tecnología?” Barcelona: Anthropos, 1989.
- MOL, A.; SPAARGAREN, G. “Environment, modernity and the Risk- Society: The apocalyptic horizon of environmental reform”. *International Sociology*, Vol. 4, Nr. 8, pp. 431-459, 1993.
- NETO, H. V. “Construção social do risco e da segurança do trabalho em contexto organizacional”. Vila do Conde: Civeri Publishing, 2013.
- RICHTER, I. K., BERKING, S., MULLER-SCHMID, R. (eds.). “Risk Society and the Culture of Precaution”. New York: Palgrave, 2006.
- SIMMEL, G. (1900). “Philosophie des Geldes”. Charleston: Nabu Press, 2010.
- SLOTERDIJK, P. “Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- TRAWNY, P. “Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung”. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

ARE NECESSARY IDENTITIES EVER DISBELIEVED?*

*Ari Maunu***

<http://orcid.org/0000-0003-0259-5493>

arimaunu@utu.fi

ABSTRACT *The purpose of this paper is to bring out, by means of a simple thought experiment involving demonstratives, a discrepancy between what is expressed and what is believed (which contradicts the Theory of Direct Reference), and to consider some consequences of this – most notably, whether we might hold, for example, that the ancients never believed that Hesperus is not Phosphorus.*

Keywords *Necessary identity, Beliefs, Indexicals, Proper names, Direct Reference Theory*

RESUMO *O objetivo deste artigo é apresentar, por meio de um experimento mental simples envolvendo demonstrativos, uma discrepância entre o que é expresso e o que se acredita (o que contradiz a Teoria da Referência Direta), e considerar algumas consequências disso – principalmente se podemos sustentar, por exemplo, que os antigos nunca acreditaram que Hesperus não é Phosphorus.*

Palavras-chave *identidade necessária, crenças, índices, nomes próprios, Teoria da Referência Direta.*

* Article submitted on 06/11/2018. Accepted on 06/03/2019.

** University of Turku. Turku, Finland.

1. Introduction

The purpose of this paper is to bring out a discrepancy between what is expressed and what is believed, and to consider some consequences of this – most notably, whether we might hold, for example, that the ancients never believed that Hesperus is not Phosphorus.

My strategy is to devise, by means of demonstratives, a clear case in which somebody expresses something but (arguably) believes something different by making a (nonlinguistic) mistake about the proposition expressed. In such a case, the agent doesn't believe what she expresses, pace what we should expect direct reference theorists (and perhaps also cognitive externalists) to hold. Indeed, in such a case direct reference theorists (unlike Fregeans) have insuperable difficulties in explicating just *what* believers believe.

2. Multiplicity of Indexical Propositions

Ann raises her left hand at *t*. Thus, the proposition *p*, expressed by “Ann raises her left hand at *t*”, is true. Ann had within her power, let us assume, to raise, instead, her right hand at *t*. Had she done so, the proposition *p* wouldn't have been true.

Imagine that an agent, call him Speaker, expresses a proposition, call it ‘Tist’, by first holding a pen in his left hand, saying, “This” (nodding to the pen), then bringing the pen behind his back, saying, “Is identical with”, to his right hand, saying, “This” (with a nod).¹ Assuming that Speaker had in his back pocket another, exactly similar pen, he had (we may suppose) within his power to switch the pens behind his back. Had he done so, the proposition Tist would not have been true. Right?

No, the proposition Tist is a necessarily true proposition, and Speaker could not have acted in such a manner that this necessarily true proposition would not have been true. So, it wasn't within his power, after all, to switch the pens? Yes, it was: The solution is, of course, that had he switched the pens, he would not have expressed Tist by his “This ... is ... this” but another, false (and even necessarily false), proposition, call it ‘Tisu’.

1 This thought experiment is adapted from Kaplan, 1989, p. 514.

3. What is Expressed vs. What is Believed

Imagine that another person, call her Hearer, is present when Speaker expresses Tist by means of his demonstrative sentence “This ... is ... this” described above. Hearer thinks, incorrectly, that Speaker switches pens behind his back. Nevertheless, what Hearer hears is of course an expression of Tist. It is even the case that if Hearer utters, simultaneously with Speaker’s “This ... is ... this”, “That ... is ... that” (with appropriate demonstrations) she herself expresses Tist. (Or so at least holds, in my view plausibly, the proponent of the Theory of Direct Reference, aka the Millian Theory, according to which the semantic function of certain expressions – e.g., proper names, indexicals and demonstratives – is only to pick out an object (referent).)

Hearer *expresses* Tist but does she *disbelieve* it *when* she claims, “What Speaker and I expressed isn’t true”?² No, I do not think so. What happens here is that Hearer makes a mistake about the demonstrations (“different pens are demonstrated”) and, thus, about the proposition Speaker and she herself express, Hearer thinks a proposition of the sort of Tisu (introduced above) is expressed, and it is *this* proposition she disbelieves (instead of Tist). To put this another way: Imagine that Hearer asserts, sincerely, “That ... is *not* ...that”. In spite of her asserting this, she does not *mentally* accept what this *in fact* expresses (viz., a necessarily false proposition) – and “mentally” is here crucial as to what she *believes*. She is just mistaken about what she expresses and asserts.

In sum, Hearer does hear and express Tist and does claim, “That’s not true”, but nevertheless (in so claiming) does not disbelieve this trivially, necessarily true identity proposition. Note that I am *not* appealing to anything like “nobody has contradictory beliefs”. The case just presented does not turn on rejection of the well-known consequence of Millianism that somebody may believe that p and also believe that not-p (when the expression of p contains directly referential devices such as demonstratives, indexicals and proper names).³

2 By ‘disbelieves p’ I mean “believes that not p”.

3 Interestingly, developing Russell’s (1905) well-known “paradox” about George IV and Sir Walter Scott, Alonzo Church (1988) has come, on logical grounds alone, to a parallel surprising conclusion involving quantifiers:
For every x and y, if x=y, then George IV does not believe that x≠y.

or, formally,

$$\forall xy(x=y \rightarrow \sim Bx\neq y),$$

where ‘Bp’ means “George IV believes that p”. (Equivalently, “For every x and y, if George IV believes that x≠y, then x≠y”, or, “ $\forall xy(Bx\neq y \rightarrow x\neq y)$ ”.)

The argument for this is simple: By an application of Leibniz’s Law, we have

$$\forall xy(\sim Bx\neq x \ \& \ x=y \rightarrow \sim Bx\neq y),$$

and the conclusion “ $\forall xy(x=y \rightarrow \sim Bx\neq y)$ ” follows directly from this and the (apparently) extremely plausible

$$\forall x\sim Bx\neq x,$$

Is this just the hackneyed distinction between “semantic meaning” and “speaker meaning”? No, Hearer is just mistaken about the proposition her “That ... is ... that” expresses – being a Kaplan-style direct reference theorist herself (as we may assume), she hasn’t, here or anywhere, a deviant “speaker meaning” for expressions like “That ... is ... that” or “This ... is ... this” (as used with appropriate demonstrations): The *content* of such an expression, she says, is a function from circumstances (possible worlds) to truth values, and its *character* is a function from contexts to contents (Kaplan, 1989, pp. 500-6). We might even say that it is just because Hearer believes that her “That ... is ... that” does not express Tist that she does not here disbelieve Tist.

That Hearer does not disbelieve Tist but believes something else suggests some questions:

- (i) Is the falsity of the proposition Tist *conceivable*? (See Gendler & Hawthorne, eds., 2002.)
- (ii) Is its falsity even *imaginable* – in trying to imagine its falsity, is one bound to imagine some other proposition? (See Kripke, 1980, pp. 102-5, 108-9, 112-5, 126-7, 131-5, 141-4; Yablo, 2006.)
- (iii) Real communication presupposes that the parties involved use the expressions with the same *understanding* – so, do Hearer and Speaker really *communicate* with each other in connection with Speaker’s “This ... is ... this”?
- (iv) Disagreement between A and B of the truth of something means that A believes something (some proposition) that B disbelieves – thus, do Speaker and Hearer *disagree* in connection with Tist?⁴

4. Direct Reference Theory

Direct reference theorists (i.e., Millians) have great, or, I believe, insuperable difficulties in explicating what is here the proposition believed by Hearer. Because we can just as well suppose that in our main case Speaker does not have any other pen at his disposal when he does his “This ... is ... this” trick, the proposition believed by Hearer cannot be, for example, a Russell-Kaplan singular proposition: there simply isn’t a second pen that could serve as a component in such a proposition.⁵

or, “For every x, George IV does not believe that $x \neq x$ ”.

- 4 Let there be another hearer, Believer, who believes, correctly, that Speaker did not switch any pens. Do Hearer and Believer disagree, that is, is there a proposition (about the pen(s?)) one of them believes whereas the other disbelieves? Do they communicate with “That ... is ... that”?
- 5 This may be compared to the case with a very skillful pickpocket standing behind Speaker. When Speaker is about to bring the pen from one hand to another, the pickpocket replaces that pen with another without Speaker noticing it. Then, I gather, by his “This ... is ... this” Speaker expresses the necessarily false Tisu while believing the necessarily true Tist. Direct reference theorists do not have in this case any trouble with identifying the relevant propositions.

Could it be that the proposition believed should be understood in something like a Fregean manner – after all, Frege did relate his notion of a *Gedanke* to “cognitive significance” and it would, accordingly, be fitting to resort to Fregean *Gedanken* when we are dealing with what is believed, even if we didn’t do so when we are dealing with what is expressed? Such an approach would mean something like a two-theory account of content: Millian for what is expressed, Fregean for what is believed.

Something like this appears to be attempted in (some versions of) *two-dimensional semantics*. According to David Chalmers (2002, 609), an expression’s *epistemic intension* “pick[s] out a thought or concept’s extension across the space of *epistemic possibilities*”. As a “quick illustration”, Chalmers (*ibid.*) gives the following:

[F]or my concept *water*, the epistemic intension picks out H₂O in our world (the Earth world), and XYZ in a Twin Earth world. This reflects the fact that if I accept that my actual world is like the Twin Earth world (i.e., if I accept that the liquid in the oceans is and has always been XYZ), I should accept that water is XYZ.

I have no truck for this sort of view, for it seems clearly impossible that thinking of XYZ could ever be thinking of water (even though there may be cases in which a subject expresses something about water while believing it not to be about water). As applied to the main thought experiment in the present paper, the two-dimensionalist would say, I gather, that in (or with respect to) the “Two-Pen World” – i.e., the world Hearer mistakes for the actual world – Hearer expresses a falsehood by her utterance “That ... is ... that”: this falsehood is just the epistemic intension of her utterance. Again, to my mind this is erroneous because there are no worlds in which what Hearer *does* express by “That ... is ... that” is false (no more than there are worlds such that water is not H₂O, cf. Note 6 below). Perhaps a more transparent way to bring home my main claim about expression and disbelief is as follows: It is not true of the proposition Hearer expresses by “That ... is ... that” that she disbelieves *it*. It is irrelevant to this fact that Hearer might disbelieve some *other* proposition in some other circumstances. In any case, my concern in this paper is not what Hearer, for example, believes or disbelieves, but to argue for the surprising claim that necessarily true identities are never disbelieved.

5. Externalism

Another implication of the present case concerns a doctrine that has been propelled by the Direct Reference Theory, viz., *externalism*, or (roughly) the

view that content is dependent on the environments of speakers in such a way that speakers and thinkers are not in general the best authorities about what they say or think (or believe). It seems to me that externalists sometimes move too quickly from *linguistic* or *semantic* externalism to *cognitive* or *mental* externalism: due to various externalities (with respect to their minds), speakers are not always the best judges of what they in fact express, thus (it is inferred), they are not always in a position to determine what they think or believe, either. The present case (as far as it goes) shows that even though even linguistically fully competent speakers may, indeed, fail to know what they express (linguistic externalism), they need not by any means believe what they in fact (assertively) express (i.e., cognitive externalism does not follow).

6. Extension to Proper Names: The Ancients Didn't Believe that Hesperus is not Phosphorus?

Speaker expresses a true proposition, call it 'Eisf', by the following: "This (nodding to a pen in his left hand), let's call it 'Es' ... is identical with (moving the pen behind his back) ... this (nodding to the same pen in his right hand), let's call it 'Fos'". Hearer is still present, with the same attitude as earlier: "Speaker has two pens and he switched them." Accordingly, it seems that by "Es is identical with Fos" Hearer expresses Eisf but doesn't disbelieve it when she claims, "That's not true". (Proper names are, in respects relevant to the Theory of Direct Reference and externalism, similar to indexicals, including demonstratives.)

Now, it can be argued that, by the same token, the ancients never disbelieved the proposition that Hesperus is Phosphorus. Imagine a very sophisticated (and cautious) ancient direct reference theorist who reasons as follows (let's pretend that he spoke English):

I believe that what we in this Greek community refer to by 'Hesperus' is not the same as what we refer to by 'Phosphorus'. If, however, it is in fact the case that I am wrong about this, then, as against to what I believe, "Hesperus is Phosphorus" (as we use it) *expresses* a necessarily true proposition, call it 'Hisp'. Be this as it may, I most certainly don't presently *disbelieve* Hisp but disbelieve some other proposition in connection with "Hesperus is Phosphorus". I might even say that it is just because I believe that "Hesperus is Phosphorus" does not express Hisp, I do not disbelieve Hisp.⁶

⁶ An anonymous referee of this journal suggested, (i), that worries raised in this paper could be answered by applying Robert Stalnaker's well-known diagonalization approach (or, in general, the so-called two-dimensional semantics, cf. Section 4 above), according to which it is a contingent fact that an utterance of the sentence "Hesperus is Phosphorus" – or the sentence itself – is necessarily true, and, (ii), that on this approach "it

References

- BEALER, G. "Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance". In: *Conceivability and Possibility*. Ed. T. S. Gendler & J. Hawthorne. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 71-125.
- CHALMERS, D. J. "The Components of Content" (Revised Version). In: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Ed. D. J. Chalmers. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 608-33.
- CHURCH, A. "A Remark Concerning Quine's Paradox about Modality". In: *Propositions and Attitudes*. Ed. N. Salmon & S. Soames. Oxford: Oxford University Press, 1988. pp. 58-65. (Original Spanish version in 1982: *Analisis Filosófico*, 2, pp. 25-32.)
- GENDLER, T. S. & HAWTHORNE, J. (eds.). "Conceivability and Possibility". Oxford: Clarendon Press, 2002.
- KAPLAN, D. "Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals". In: *Themes from Kaplan*. Ed. J. Almog & J. Perry & H. Wettstein. Oxford: Oxford University Press, 1989 [1977]. pp. 481-563.
- KRIPKE, S. "Naming and Necessity". Cambridge: Harvard University Press, 1980 [1972].

would have seemed much less troublesome that the Hearer disbelieves the necessarily true proposition she actually expressed".

As for (ii), as I indicated in Section 3, I am not appealing to the (alleged) troublesomeness of "believing the impossible", such as the negation of what is necessarily true. (What is more, I do not in fact regard "believing the impossible" as problematic in connection with directly referential devices.)

As for (i), in a typical presentation of the (alleged) contingency, one is invited to imagine some other possible world, let's call it Mars-world, in which Mars appears in mornings where Venus actually appears, and in which thinkers, while referring by 'Hesperus' to Venus and by 'Phosphorus' to Mars, are in exactly similar epistemic position as are users of 'Hesperus' and 'Phosphorus' in the actual world (Stalnaker, 1978; 1987, pp. 123-7; 2006, p. 295). However, there are strong reasons to deny this alleged contingency, or at least regard it as irrelevant. One may, of course, say that the Mars-world utterance is "the same" as the actual utterance, or even that the same sentence is used actually and counterfactually, *if* one classifies utterances and sentences equiformally, i.e., orthographically or phonologically (cf. Stalnaker, 1987, p. 126: "If Daniels were to utter the *sounds* he is uttering in a possible world compatible with O'Leary's beliefs, what would the content of those sounds be?"; my emphasis). However, the Mars-world name 'Phosphorus', referring to Mars, is not *our* name 'Phosphorus': our name refers to Venus even with respect to Mars-world. Equiform names of different things – and thereby also sentences containing these names – must be regarded as semantically distinct (see, for instance, Kripke, 1980, p. 8; Kaplan, 1989, p. 562; Bealer, 2002, p. 100n34). Accordingly, both 'Phosphorus' and "Hesperus is Phosphorus" as used in Mars-world are semantically distinct from our 'Phosphorus' and "Hesperus is Phosphorus". An utterance of the pattern "Hesperus is Phosphorus" in Mars-world is not an utterance of what is semantically our sentence "Hesperus is Phosphorus"; the Mars-world name 'Phosphorus' refers to Mars and not to Venus, and the Mars-world sentence "Hesperus is Phosphorus" is about both Venus and Mars and is thus irrelevant to the modal status of our "Hesperus is Phosphorus", which is only about Venus. This appears to be Kripke's (1980, p. 109n51) position as well:

"Recall that we describe the situation in our language, not the language that the people in that situation would have used. Hence, we must use the terms 'Hesperus' and 'Phosphorus' with the same reference as in the actual world. The fact that people in that situation might or might not have used these names for different planets is irrelevant."

(See also *ibid.*, pp. 7-10 and pp. 102-5, and cf. Maunu, 2018.)

- MAUNU, A. “Necessary a Posteriori Identity Truths: Fregeanism Beats Direct Reference Theory”. *Axiomathes*, 28, 2018. pp. 73-80.
- RUSSELL, B. “On Denoting”. *Mind*, 14, 1905, pp. 479-93.
- STALNAKER, R. “Assertion”. In: *Syntax and Semantics, Vol. 9: Pragmatics*. Ed. P. Cole. New York: Academic Press, 1978. pp. 315-32. Reprinted in: *Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp. 78-95.
- STALNAKER, R. “Semantics for Belief”. *Philosophical Topics*, 15, 1987. Reprinted in: *Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp. 117-29.
- STALNAKER, R. “Assertion Revisited: On the Interpretation of Two-Dimensional Modal Semantics”. In: *Two-Dimensional Semantics*. Ed. M. Garcia-Carpintero & J. Macia. Oxford: Clarendon Press, 2006. pp. 293-309.
- YABLO, S. “No Fool’s Cold: Notes on Illusions of Possibility”. In: *Two-Dimensional Semantics*. Ed. M. Garcia-Carpintero & J. Macia. Oxford: Clarendon Press, 2006. Reprinted in: *Thoughts: Papers on Mind, Meaning, and Modality*. Oxford: Oxford University Press, 2008. pp. 151-70.

DAS POTÊNCIAS DA MEMÓRIA ***A afirmação da transitoriedade histórica e da*** ***eternidade das ideias****

*Augusto B. de Carvalho Dias Leite***
<http://orcid.org/0000-0001-6821-9074>
augustobrunoc@yahoo.com.br

RESUMO *A partir do exame da tradição heraclitiana e platônica sobre a transitoriedade e a imortalidade – conceitos compreendidos como universais – este artigo defende a seguinte antinomia como tese: para haver temporalidade é preciso haver eternidade. Essa tese é demonstrada por meio do estudo e atualização das noções de alma, espírito, ideia e memória, as quais estão conectadas invariavelmente ao tempo passado como princípio ontológico do fenômeno histórico. Para além do ponto de vista filosófico, portanto, da perspectiva específica do conhecimento histórico, este estudo expõe algumas implicações teóricas acerca das condições de possibilidade da história, que são discutidas, finalmente, em diálogo com Friedrich Nietzsche e Jacob Burckhardt.*

Palavras-chave *temporalidade, eternidade, ideias, espírito, memória.*

ABSTRACT *From the analysis of the Heraclitian and Platonic tradition on transience and immortality – understood as universal concepts – this essay defends the following antinomy as its thesis: if there is temporality there must be eternity. This thesis is demonstrated through the study and updating of the notions of soul, spirit, idea and memory, which are invariably connected to*

* Artigo submetido em 05/04/2019. Aprovado em 22/07/2019. Agradeço à CAPES e à FAPES pelo incentivo. Agradeço também aos colegas Tomaz Tassis e Walderez Ramalho pela leitura crítica do manuscrito deste artigo e pelas várias sugestões, bem como agradeço a Olimar Flores Júnior pelo auxílio com as referências a Diógenes, o Cínico. Não poderia deixar de agradecer também à Lorena Lopes e à Araci Setembrina pela cuidadosa revisão deste texto.

** Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, ES, Brasil.V

the past as the ontological principle of the historical phenomenon. Beyond the philosophical point of view, therefore, from the specific perspective of historical knowledge, this study exposes some theoretical implications about the conditions of possibility of history, which are finally discussed in dialogue with Friedrich Nietzsche and Jacob Burckhardt.

Key words *temporality, eternity, ideas, spirit, memory.*

*Na medida em que um novo céu inicia, e agora temos trinta e três anos de seu advento:
o inferno eterno revive.*

(William Blake, The Mariage of Heaven and Hell)

Para pensar a vida de uma pessoa é necessário traçar um plano que não se contenta em partir de seu nascimento, mas remonta há muito mais tempo; e não se interrompe no dia de sua morte, mas se estende além.

A vida de uma pessoa no mundo não deve se reduzir ao seu nascimento e morte. Ela nasce na grande sombra do círculo pessoal que a engloba e, após sua morte, tem-se ainda algo que subsiste e sobrevive.

(Kenzaburo Oe, M/Tと森のフシギの物語)

Ser imortal é insignificante; com exceção do homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é saber-se imortal.

(J. L. Borges, El Aleph)

Introdução ao problema da eternidade ou imortalidade das ideias

O tema da *alma* e seu caráter eterno já foi bastante estudado da perspectiva dos sistemas teológicos e filosóficos, especialmente para se pensar a doutrina das ideias platônicas. Não irei tratar do mito da alma eterna e das ideias como formas metafísicas primevas,¹ tal como podemos encontrar na réplica socrática em *Menōn*, nem da divisão dual do mundo, entre mundo *sensível* e *inteligível*, proposta por Platão no livro VII da *República*. Gostaria, destarte, de examinar uma lição específica que se extrai dessa reflexão mitológica já muito explorada pelos filólogos; uma questão particular presente especialmente no *Phaidōn*: a

1 Não se trata aqui de repetir ou compreender filologicamente a conhecida "doutrina das ideias" de Platão, pois dela se depreendem certos pressupostos míticos oriundos dos mistérios órficos e pitagóricos que não se relacionam com o argumento aqui desenvolvido. "[N]o *Fédon*, reconhecido como o 'mais religioso' dos diálogos platônicos, Platão empreende uma radical reconfiguração da 'doutrina' da transmigração órfico-pitagórica" (Nunes Sobrinho, 2016, p. 293) (Cf. Adluri, 2012).

pergunta pela *eternidade* das ideias em relação às potências da *alma*; ou melhor, da possibilidade do *conhecimento* ou das *ideias* sobreviverem ao fato da morte humana e se mostrarem, assim, de algum modo, imateriais e potencialmente eternas em detrimento da transitoriedade que sujeita os corpos e a matéria em geral ao tempo, logo, à necessária corrupção e finitude.

Da perspectiva do conhecimento histórico, estamos diante de duas situações que compõem as condições do fenômeno da história: a finitude da existência humana, a morte; e as potências da *alma* ou *consciência* em *conhecer ideias* que antecedem os limites de sua própria existência, o que coincide com as potências da *memória*.

As potências da *memória*, sobretudo o fato de *conhecermos ideias* que ultrapassam os limites finitos e naturais do tempo, portanto, colocam-nos a seguinte pergunta: como tal fenômeno é possível se partimos do pressuposto materialista heraclitiano que tudo é finito, temporal, ou histórico? Porque se é verdade que conseguimos conhecer *ideias* tão distantes temporalmente quanto cinquenta séculos ou gerações, é preciso haver algo que não seja necessariamente finito, temporal, e histórico, que nos conecte a tão antiga *ideia*; algo trans-histórico que a filosofia e a teologia nomearam *alma*, e o pensamento moderno *espírito* ou *consciência*,² conceitos que expressam a potência fundamental que possibilita o fenômeno da história, a *transmissão de ideias*, ou como a filosofia, a teologia e alguns sistemas religiosos chamaram, *transmigração* das almas ou *metempsicose* humana.³

- 2 É certo que há uma diversidade de conceptualizações do que seria *alma* e *consciência*, variando conforme a tradição (grega, cristã, renascentista, moderna), mas é igualmente correto que os fenômenos visados pelos conceitos são análogos, a saber, os dados intelectuais e sua natureza em relação à vida. Trata-se da *enteléquia* [potência principal] do corpo (Arist. *An.* 214b 5), conforme Aristóteles e Ibn Sina, e que tentarei nomear de outros modos mais precisos, como a *memória*. Da memória poderíamos extrair o princípio do que o próprio Estagirita chamou de *vida* (Arist. *An.* 402a1-7).
- 3 *Transmigração* e *metempsicose humana* são doutrinas que, presentes no mundo grego, remontam ao pitagorismo, ou mesmo ao Egito antigo e ao pensamento oriental anterior (Cf. McEvilley, 2002). No ambiente intelectual indiano-budista, por exemplo, Nāgārjuna, sem dúvida um dos mais importantes pensadores e compilador de doutrinas e pensamentos da antiguidade oriental, ilumina esse processo de transmigração das almas ou ideias (já se utilizando da interpretação aqui desenvolvida) em sua obra maior, *Mūlamadhyamakakārikā* [Versos fundamentais do Caminho do Meio]. Na seção de nome *Samsāragaparīkṣā* [Exame da transmigração], segundo a preciosa tradução e comentários do professor Giuseppe Ferraro, temos que há um “ciclo da existência e transmigração mundana”, fato que exige um sujeito transmigrador, o ātman [alma, espírito, consciência, o si pessoal, *Eu*] (Nāgārjuna, 2016, p. 273); o que atesta a *alma* e sua sobrevivência à condição material e mortal do mundo como princípio. Acrescenta-se ainda que o argumento de Nāgārjuna nesta seção é radicalmente antitemporalidade, pois se afirma que a natureza lógica do *samsāra* não possibilita algo como um antes e um depois, nem algum limite inicial, final, ou mesmo mediador, contradizendo de modo claro a *Física* de Aristóteles, cujos fundamentos temporais são analisados nestes exatos termos. Isto é, supõe-se a eternidade como real natureza do fenômeno analisado, não a temporalidade. É curioso notar que a noção de que há uma dupla natureza das coisas, da mortalidade e da imortalidade, conectadas ao corpóreo e ao não corpóreo, encontra-se também já no *Bṛihadaranyaka Upanishad* (Cf. Eliade, 1983, p. 186), dialética geral (eternidade-tempo;

Do conhecimento como superação da morte

“DA MORTE, do medo da morte surge todo conhecimento universal” (Rosenzweig, 2002, p. 3). Assim se inicia *Der Stern der Erlösung* (1921), de Franz Rosenzweig, obra que de modo sumário, segundo Stéphane Mosès, pretende demonstrar que a filosofia sempre se prestou à tarefa de “mascarar a realidade da morte ao afirmar que ela pode ser subvertida através da ideia do absoluto, pela ideia de totalidade, ou pela ideia de eternidade” (Mosès, 2011, p. 41). Há uma angústia ou preocupação própria à existência que a filosofia, então, contesta. A morte, experiência intraduzível em conceitos, como nos ensina Vicente Ferreira da Silva, “não pode ser por princípio explicitada em uma forma de conhecimento” (2009, p. 37) precisamente porque é em si o obstáculo e a interrupção a ser superada pelo ato intelectual de conhecer. E não apenas a filosofia responde a tal angústia, mas a própria atividade intelectual de conhecer contradiz o fato da finitude. A *imortalidade* seria, portanto, a *arché* ou o conceito mestre do conhecimento.⁴

O aparecimento do *ethos* histórico moderno, o anúncio da radical transitoriedade como real natureza do universo, proposta inicialmente pela historiografia alemã oitocentista, conforme nos mostram Ernst Troeltsch e o *Doktorvater* de Rosenzweig, Friedrich Meinecke,⁵ abala os fundamentos da tarefa que a filosofia havia se colocado há séculos, a saber, a descoberta dos fatores absolutos, eternos (Cf. Scholtz, 1989). Porque se o fundamental é o

krama-ksana) igualmente expressada na importante tradição dos *Yoga-Sutras* de Pantanjali (Cf. Tassis, 2018). Saliento, por fim, que minha leitura de Platão se assemelha à do professor Franco Trabattoni (2019).

- 4 Nota-se que Sócrates, no *Phaidôn*, e Arthur Schopenhauer, nos §§ 54 e 55 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), afirmaram que a morte é a finalidade e a musa da filosofia, respectivamente. Aliás, friso que apesar de se assemelhar à *vontade imortal* de Schopenhauer em variados pontos, a eternidade ou imortalidade das ideias que aqui se apresenta diverge em alguma medida do escopo do filósofo alemão, pois relaciono essa questão ao fenômeno histórico. Igualmente, pode-se averiguar uma relação argumentativa com a obra fundamental de Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), que, contudo, também não se interessa pelo lugar do fenômeno histórico.
- 5 Nas obras *Der Historismus und seine Probleme* (1922), de Troeltsch, e *Die Entstehung des Historismus* (1936), de Meinecke, encontram-se sob o signo das práticas e teorias operadas pelo historicismo alemão os fundamentos do que podemos nomear como a ideia de história moderna, que afirma principalmente, por um lado, tudo ser histórico e, por outro, todo momento do tempo em geral como particular e único. Nesse sentido, o historicismo é “a visão-de-mundo ela mesma” (Mannheim, 1970, p. 246). “De acordo com o historicismo, a natureza, essência ou identidade de uma coisa repousa em sua história. A revolução intelectual sem precedentes efetuada pelo historicismo nas décadas iniciais do século dezenove dotou toda a existência humana de uma dimensão temporal, com ramificações irreversíveis em relação a como concebemos nós mesmos e nosso mundo, fato que persiste até hoje. [...] Tudo o que o humano foi é agora percebido como sujeito a um desenvolvimento no tempo. E foi a augusta e sublime tarefa dos historiadores demonstrar como nosso mundo se parecia a partir dessa nova descoberta, por uma perspectiva essencialmente temporal. O tempo é a categoria mais básica do historicismo, e é improvável que os historiadores – abraçando ou não o historicismo – algum dia contestem o papel do tempo na escrita da história” (Ankersmit, 2012, p. 29). Ressalto ainda a obra de Michele F. Sciacca, *Morte e Immortalità* (1968), que possui algumas afinidades com este artigo.

tempo, o movimento e a demarcação finita de tudo, a manifestação por excelência deste universo absolutamente transitório é a história, não a filosofia, que se dedicaria à eternidade, não à temporalidade. De modo indireto, o que Leopold von Ranke e Wilhelm von Humboldt anunciam é precisamente a história, não mais a filosofia como a verdadeira descobridora do *ser* e da condição humana; a brutalidade dos fatos demonstraria a *condicio humana*, não as abstrações teóricas de filosofemas especulativos; isto é, o conhecimento em geral seria necessariamente um resultado histórico e assim elaborado de modo sempre temporal; sua natureza se relaciona com a temporalidade ou transitoriedade do universo, não havendo nenhuma forma de eternidade *a-histórica* possível.

Nestes termos, proponho-me a explorar a interpretação da tarefa filosófica de Rosenzweig a partir da hipótese específica que contradiz esse aspecto particular do vaticínio historicista, ao afirmar *a eternidade como um fato necessário para o advento do fenômeno histórico*.

A norma temporal universal, a transitoriedade ou a impermanência

Heráclito

Panta rhei! Tudo passa, tudo flui, tudo é temporal. Essa seria a máxima que resumiria uma das primeiras elaborações filosóficas que se conhece a respeito da ideia de tempo, feita por Heráclito de Éfeso, por isso compreendido como arauto dos historiadores modernos.

Conforme os fragmentos reunidos por Marcel Conche (1998), podemos encontrar de modo mais ou menos preciso a origem da ideia que afirma o pensamento de Heráclito como o princípio da transitividade. Simplicio, em seu comentário à *Física* de Aristóteles [*Aristotelis Physica commentaria*] diz que segundo os filósofos da natureza da escola de Heráclito, *tudo flui* [πάντα ῥεῖ] (Simpl. in Phys. 8 D, p. 1313), ou melhor, “tudo flui e nunca é o mesmo” (Simpl. in Phys. 1 D, p. 887). Tal interpretação geral do pensamento de Heráclito já aparece em Platão (*Pl. Theet.* 180d; *Crat.* 440) e Aristóteles (*Arist. Phys.* VIII, 3, 253b 10; *Top.* I, 11, 104b 21), bem como em Diógenes Laércio (D.L. IX.8).

Não se sabe exatamente como seria o livro de Heráclito, mas tal livro existiu. Sócrates, aliás, o leu. De toda forma, desde a primeira compilação de fragmentos dos primeiros filósofos, chamados pré-socráticos, feita por Hermann Diels, em 1903, estabeleceu-se que é de Heráclito a famosa frase que ao termo diz o mesmo: “Não se pode entrar no mesmo rio duas vezes” (B91) (Cf. Diels; Kranz, 1951-1952). Isto é, a transitoriedade é a norma de tudo; a lei fundamental é o movimento e a transição. Tudo se inicia e tudo acaba. Tudo que nasce morre. Nascimento e morte são limites inultrapassáveis. Não por acaso “o tempo é

uma criança que joga” (B 52), cujo jogo expressa a natureza mais elementar do universo, o que reina sobre tudo e todos: a temporalidade, compreendida como conceito que define tanto a transitoriedade quanto as limitações do que é propriamente tempo. Outro postulado de Heráclito diz respeito ao caráter instantâneo de tudo: “o relâmpago tudo governa” (B 64), isto é, o raio que cai sobre a terra em uma noite escura é tanto repentino quanto iluminador das formas que a escuridão esconde, mesmo que momentaneamente, nos ensina Hans-Georg Gadamer.

Tudo se move, porém, segundo uma norma imutável, a lei ou o *logos* do tempo. Assim, “na medida em que Heráclito é o primeiro pensador a compreender a ideia de transcendental ele é, antes de Parmênides, Anaxagoras e Platão, o fundador do idealismo na filosofia” (Diels, 1913, p. 592). Tudo passa, indiscutivelmente, pois a mutabilidade da natureza é imediatamente compreensível. O movimento que rege o universo seria, para Diógenes de Sínope, O Cínico, autoevidente.⁶ Há uma anedota a respeito de Diógenes, que ilustra de forma jocosa a questão. O filósofo cínico ao simplesmente se mover de um lado para outro diante dos conhecidos eleáticos, que discutiam fervorosamente se o movimento existia ou não, responde à pergunta discutida, então, se movimentando de pronto, imediatamente à vista de qualquer incrédulo ou cético (D.L. VI. 39; *Hegel-Werke*, VI, p. 559). Mas, apesar de o movimento ser um fato da natureza, o mesmo *logos* que rege a transitoriedade também disponibiliza ferramentas intelectuais e existenciais que permitem estabelecer a probabilidade de cruzar os limites de sua expressão física e metafísica, do tempo ou da temporalidade. A exemplo, tem-se o conceito de *psyché* [ψυχή], que podemos traduzir de acordo com a tradição como *alma* ou *espírito*, pois “[a]s fronteiras da alma não podem ser encontradas por mais longe que se vá” (B 45), ou melhor, da *alma* se sabe apenas que sua potência é infinita, quer dizer, sem forma, pois seus limites não são verificáveis, afirma, ainda, Heráclito.

6 A *transitoriedade* é um tema antigo, como se pode ver, e também muito discutido na tradição ocidental (Cf. Kaegi; Rudolph, 2001). Mas o princípio da *impermanência* é elaborado em outros ambientes intelectuais, tais como em tradições budistas ancestrais. *Anicca*, em Pali, ou *Anitya*, em sânscrito, significando ao termo “ausência de constância” [*a-nicca*], é uma das marcas da existência presentes no *Dhammapada* [o caminho das leis universais], conjunto de ditados do Buda segundo a tradição *Theravada*. A *impermanência* como princípio, portanto, será encontrada em toda sorte de culturas cuja tradição de algum modo foi afetada pelo budismo, tal como na China e Japão, onde se manifesta pelo axioma 無常 [*mujō*, em japonês, ou *wuchang*, em mandarim].

Conceitos primários para a tarefa de conhecer: alma, ideia e memória

Platão

Phaidōn é o diálogo de Platão conhecido por estabelecer perguntas sobre a imortalidade da alma, exatamente a partir da iminente morte de Sócrates, não por acaso um dos personagens da conversação. Sócrates, à beira da morte, quer demonstrar que a alma é imortal (Cf. *Pl. Phd.* 102a; 100b; 81a) a partir do seguinte princípio: *apesar de o corpo, ou, podemos ainda dizer, de a matéria ser notoriamente mortal, sujeita ao tempo e sua natureza corrosiva e destrutiva, a alma é potencialmente imortal, possui imortalidade.*

[a] alma é mais parecida com o divino e imortal, análoga ao pensamento, ao que é uniforme, ao que é indissolúvel e sempre imutável; o corpo, por outro lado, assemelha-se ao que é humano, mortal, análogo ao mutável e multiforme, ao que não é intelectual e dissolúvel. [...]

Sendo este o caso, não é natural para o corpo sua imediata dissolução e para a alma, ao contrário, a indissolubilidade ou algum estado semelhante? (*Pl. Phd.* 80b)

Ou seja, a alma possui as propriedades da *imortalidade* [ἄθανασία; *athanasia*] (Cf. Bailly, 2000, p. 33). Apesar de o termo aparecer no texto apenas uma única vez (*Pl. Phd.* 95 C), a imortalidade determina não somente a doutrina platônica ao alegar que toda alma sobrevive eternamente, sempre, mas antes disso afirma que a alma é potencialmente imortal, quer dizer, não está sujeita à morte imediatamente ao término de seu par, o corpo ou matéria. Particularmente, porque “a morte é a separação da alma do corpo” (*Pl. Phd.* 64c). O sufixo “idade” ao final da palavra em questão significando *potência* ou *possibilidade*, soma-se ao fato de o “i” (do português), com função negativa no início da palavra, condicionar a rejeição de sua raiz, a morte. Temos, portanto, que *imortalidade* quer dizer da *possibilidade de não morrer* ou da *potência de sobreviver a alguma morte*, no caso especial da existência humana, trata-se do fim do corpo.

Contestando, assim, de alguma maneira a noção heraclitiana de universo, nos termos aqui apresentados, Platão, por meio da dialética de Sócrates, demonstra dois fatos: há a possibilidade de superar a morte, pois uma parte de nós é potencialmente imortal, a *alma*, que não está necessariamente sujeita à mesma natureza finita da matéria; logo, a *imortalidade* da alma existe em detrimento da mortalidade do corpo ou da matéria. A alma pode continuar a existir mesmo após certa morte (*Pl. Phd.* 77b).

A alma nas tradições abraâmicas

Nas tradições religiosas e teológicas abraâmicas, cuja determinação para a cultura ocidental é patente, a *alma* ou *espírito* possui um papel fundamental e equivalente ao platônico. No ambiente hebraico, Moshe ben Maimon, em *Moreh Nevuchin* [O Guia dos Perplexos], ao estudar a palavra *nefesh*,⁷ que podemos ter como análogo de *alma* [*anima*, ψυχή], demonstra que entre os seus significados estão “o nome da alma racional [...] a forma do homem” (Maïmonide, 2012, p. 185), conforme Jer. 38:16. Segundo Maimônides, ainda, *nefesh* é o “nome daquilo que resta do homem após sua morte” (2012, p. 186), leitura evidentemente atravessada pela filosofia, que propõe a divisão fundamental entre corpo e *alma*. Apesar disso, *nefesh* já descreve a parte imaterial da vida humana no *Tanakh*, sua *consciência* (cf. Jó. 7:11). Interpretação reiterada por Simon Scheyer, em *Das Psychologische System Des Maimonides: eine Einleitungsschrift zu dessen More Nebuchim* (1845), obra que ilumina as afinidades entre a *psyché* de Platão (e Aristóteles) e a *nefesh* de Maimônides.

A tradição cristã continuará, de certa forma, a doutrina da *alma* platônica, pois notoriamente realiza as primeiras conciliações entre o platonismo e as doutrinas bíblicas. Agostinho de Hipona, não por acaso, estudioso de Platão, em *De Immortalitate Animae liber unus* [Da imortalidade da alma, livro um], afirma a potência anímica de sobreviver à morte do corpo (*August. De inmort. I.1*). Todavia, em *De quantitate animae* [Da potencialidade da alma], determina que somente a divindade é perfeitamente eterna, em seu sentido próprio de imortalidade ou eternidade *ad infinitum* (*August. De quant. II.3*).⁸

Da mesma maneira encontramos na tradição islâmica o nome *nafs*, não por acaso semelhante à *nefesh* por compartilhar a origem semita, cuja raiz *nūn-fā-sīn* se refere à mesma do hebraico. O termo, conforme o *Qur'an*, imediatamente significa o *eu* individual⁹ ou coletivo¹⁰. E a tradução corrente de *nafs* é precisamente *alma* ou *espírito*. Ibn Sina (Avicena), representante maior da *falsafa*, a filosofia feita em língua árabe e ambiente muçulmano, em sua enciclopédia *Kitāb al-Šifā* [O Livro da Cura], na seção *Al-Nafs* [A Alma], em diálogo direto não com Platão, mas Aristóteles, reitera boa parte dos princípios aqui elencados, sobretudo a potência em sobreviver à morte

7 Em Jó. 12:7, contudo, há uma conhecida conceitualização que divide a existência entre *ruah*, a existência coletiva, e *nefesh*, individual.

8 Ainda em relação à tradição cristã, deve-se esclarecer que “quando falamos em alma (em grego *psyché*; em latim *animus*), ou em espírito (grego *pneuma*; latim *spiritus*), falamos em uma só coisa vista sob dois aspectos: princípio vital e de animação (*animus*) e substância própria e imaterial (*spiritus*)” (Cf. Agostinho, 2013, p. 10), isto é, apesar das divisões esquemáticas aventadas, visa-se ao mesmo fenômeno, a atividade do intelecto.

9 “Tu estás encarregado de sua própria alma” (5: 105).

10 “Oh, humanidade! Cuida dos deveres com seu Senhor, Quem vos criou de uma única alma” (4: 1).

do corpo como propriedade fundamental da *alma*.¹¹ As relações entre a *alma* e a eternidade são afirmadas por importantes tradições como o antigo zoroastrismo e o ismaelismo. Nāsir Khusraw, por exemplo, em seu *Kitāb Zād al-Musāfirin* [Livro das provisões dos peregrinos], descreve como princípios a relação fundamental entre *dahr* e *zamān*, eternidade e tempo cronológico, respectivamente. De acordo com o poeta e filósofo do século XI da era comum, tempo é uma manifestação da eternidade, lei geral que se exprime por meio da alma, cuja natureza é imortal (Cf. Corbin, 1983, p. 147). Fato atestado igualmente pelo gramático e filósofo persa Al-Jurjānī, que em seu *Kitāb al-Ta'rifat* [O Livro das Definições], no século XIV da era comum compilou em seus verbetes de número 690 e 729 as definições de *eternidade* e *tempo*.

Alma como forma ideal, meio da manifestação da eternidade das ideias

Mas o que seria, afinal, a *alma*? E, mais importante, como e por que a *alma* sobrevive à morte do corpo?

A resposta, em diálogo com Sócrates, é a seguinte: a *alma* sobrevive à morte do corpo porque ela é uma *forma* [εἶδος; *eidōs*],¹² e, sendo assim, uma *forma*, a *alma*, além de ser a essência mesma do que se nomeia vida, a *ousia* [οὐσία] (Cf. *Pl. Phd.* 79d), obedece, por isso, às leis existências do intelecto, não apenas às leis físicas da matéria universal. E é desta maneira que se deve compreender sua natureza, pois a *alma* e as *ideias* pertenceriam imediatamente ao mundo do espírito, cujas *formas* são intelectuais, *formas ideais*. Com efeito, a *alma* ou *espírito*, a *psyché* de Platão e Sócrates, nada mais seria que um complexo de *ideias*. Trata-se da parte invisível (*Pl. Phd.* 79b) que compõe a nossa existência junto ao nosso corpo, a *alma* que nos *anima a vida*, as *ideias* que carregamos. *Ideias* que previamente já existiam antes mesmo de penetrar uma forma material, corporal e humana (*Pl. Phd.* 92b), que se herda por tradição ou decisão (Cf. Gadamer, 1990). Fato particular que, conforme o argumento aqui desenvolvido, poderemos chamar também de *consciência*.

A *forma* carrega uma dupla significação:

[...] do aspecto sensível e corporal (em 92b e 5 *eidōs kai soma* podem ser compreendidos como uma hendiáde) à representação formada no espírito, da dualidade dos modos de ser (de duas maneiras rigorosamente opostas de se manifestar na multiplicidade dos entes) à unidade da forma da vida, com todas as nuances possíveis que permitem

11 É preciso sublinhar, porém, que tal opinião não é exatamente compartilhada de modo pacífico entre os pensadores da *falsafa*. Ibn Rushd, por exemplo, afirma a alma como propriedade do corpo, sendo sua sobrevivência à morte assunto da *kalam* [teologia] e das doutrinas religiosas, não da *falsafa* (Cf. Taylor, 2012).

12 Sigo a interpretação de Parmênides de Eléia, quem entendia a *alma* como um análogo da *ideia* (D.L. IX.22), assim como Sócrates e Platão.

a transição de um sentido a outro. [...] Eidos se inscreve em um campo semântico múltiplo, o qual podemos variar entre o sensível, o psicológico, o lógico e o ontológico, a condição de perceber que o termo permite justamente operar a passagem de um campo semântico a outro, articulando sua diversidade, quer dizer, articulando ao mesmo tempo as diferentes maneiras de presença e de se apresentar. (Dixsaut, 1991, p. 486)

A *forma ideal*, deve obedecer aos limites *psicológicos*, logo, da *alma* ou *espírito*; ela é a representação formada pelo espírito que delimita um determinado ser, uma *forma* de vida que é, então, tanto sujeita ao sensível quanto à lógica. A *alma* significa, por fim, o *meio* [*medium*] ou a maneira pela qual as *ideias* podem se manifestar, de modo representacional, formal, finito. E exatamente por serem a *forma* da *alma*, as *ideias* podem sobreviver à morte do corpo que as carrega e, então, *perviver*, sobreviver por hábito ou linguagem, ser *objeto* de transmissão, quer dizer, de tradição; pois o que se chama tradição em seu sentido de cultura nada mais é que a expressão das formas ou modos de ser das *ideias* no intercurso de sua transmissão.¹³ Portanto, *o que se deseja demonstrar aqui não é a tese platônica da alma imortal, mas a imortalidade da alma.*

Do ponto de vista aqui estudado, isto é, ao se pensar qual seria o caráter das ideias em relação aos fenômenos telúricos do reino da *temporalidade*, torna-se claro que as ideias possuem uma vida própria, como qualquer outra vida. Elas estão sujeitas ao amadurecimento, contrações, tensões, interrupções, transformações; sempre, não obstante, participando da *eternidade* própria de sua natureza; pois as *ideias*, até mesmo quando aparentemente morrem, diferentemente da matéria ou corporiedade, podem sobreviver, o que significa tanto que superam sua condição histórica e temporal, mas também que uma eventual desapareção não significa o seu fim. A “ressurreição” (nas palavras de

13 Refere-se aqui aos atributos e à natureza mais primeva das ideias e da alma ou espírito. No âmbito investigado, G. W. F. Hegel, entre os filósofos modernos, é quem melhor desenvolve tal raciocínio, particularmente na segunda parte da *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), a qual trata da doutrina dos conceitos, mais particularmente na seção de nome «ideia» (*Hegel-Werke*, VI, 462-573), última da obra. Hegel expõe as ideias como fenômeno que conecta o subjetivo e o objetivo do mundo, unidade entre um conceito e a realidade, isto é, entre uma abstração intelectual subjetiva e a objetividade (potência em se objetivar) do real. As ideias, mesmo sendo algo imaterial ou precisamente por sê-lo, conectam a subjetividade à objetividade, o que também dá forma e origina o que nomeamos realidade. Assim, a ideia não deixa de ser uma forma de conceito; porém, uma forma particular, com a potência especial de conectar a interioridade do mundo com sua exterioridade, manifestando-se como realidade. A natureza fundamental da ideia em Hegel se deduz de forma clara em relação ao dito por Platão, com todos os atributos principais ali descritos (imaterialidade e imortalidade), de modo que as ideias são a expressão do ato de conhecer em geral, a possibilidade de manter-se em relação com o real, soma da subjetividade e objetividade, segundo Hegel. Isto seria algo próprio ao *logos*, à lógica. O que chamo de imortalidade ou eternidade das ideias, Hegel encontrou no caráter da *universalidade* [Allgemeinheit] ou da negatividade dos fenômenos em sua *Phänomenologie des Geistes* (1807); trata-se do seu fator intransitivo.

Jules Michelet) ou “superação” (diria Hegel) da própria morte é um fenômeno próprio da *vida das ideias*.

As ideias existem e sobrevivem porque há uma potência da alma, a memória

Qual potência ou capacidade humana permite tal trânsito das *ideias* ou *almas* entre diferentes corpos? Platão introduz a *memória* como tal potência, bem como a *rememoração* ou *anamnêsis* [ἀνάμνησις] como a ação de transmissão à qual nos referimos há pouco. A *memória* não é exatamente um órgão físico, uma propriedade fisiológica, apesar de se relacionar com essas propriedades enquanto conjunto de um corpo; bem ao contrário, a *memória* é um conceito que exprime uma potência da *alma*, mais precisamente a possibilidade de acolher ou apre(e)nder *ideias*, carregá-las consigo ou recuperá-las, mas sobretudo transmiti-las. Trata-se de uma potência aguardando ativação, conforme a fórmula de Gerald M. Edelman.

O ato de rememorar rememora precisamente *ideias*, ou, poderíamos dizer, *almas* que estão disponíveis para serem conjuradas na medida em que sobreviveram anteriormente na *forma* de *ideias*. A *memória*, portanto, é uma potência que se manifesta como composição de *ideias*, então, a rigor, de existências anteriores, ou dizemos também, do passado. As *almas* já existiam antes de encontrarem um corpo, afirma Platão (*Pl. Phd.* 76c). Aristóteles, no tratado *Sobre a memória e a recordação*, nos diz:

Vejamos, então, quais são os objetos aos quais se aplica a memória; porque é um ponto sobre o qual comumente se engana. Em primeiro lugar, não se pode lembrar do futuro; o futuro não pode ser objeto senão de conjecturas e de nossas esperanças; o que não quer dizer que não há uma ciência da esperança, como se dá por vezes à divinação. A memória não se aplica, além disso, ao presente: ele é o objeto da sensação; porque a sensação não nos faz conhecer o futuro, nem o *passado* [παρὸν; παρόν], ela nos concede o presente e nada mais. A memória não se relaciona a nada além que o passado [παρὸν] e não se pode jamais dizer que se lembre do presente quando ele é presente; por exemplo, que se lembre desse objeto branco no momento mesmo em que se lembre do objeto que o espírito contempla, no momento em que se contempla e quando se pensa; diz-se somente que se sente um e se conhece o outro. Mas, sem a presença dos próprios objetos, tem-se o saber e a sensação, então se trata da memória; [...] Com efeito, todas as vezes que se lembra, diz-se na alma que entendeu-se anteriormente a coisa, que a sentiu ou pensou-a. (*Arist. Mem.* 449b)

Argumento que se encontra de modo semelhante nas *Confissões* de Agostinho.

O que agora é evidente e claro, é que não há nem coisas futuras, nem passadas, nem se diz propriamente: há três tempos, passado, presente e futuro, mas talvez se diga propriamente: *há três tempos, o presente relativo às coisas passadas, o presente relativo às presentes, e o presente relativo às futuras* [tempora sunt tria, praesens de praeteritis,

praesens de praesentibus, praesens de futuris]. Esses três estão *na alma* [in anima] e não os vejo em outro lugar: *a memória é o presente relativo às coisas passadas; a intuição ou visão, o presente relativo às presentes; a expectativa, o presente relativo às futuras* [praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio].
(August. Conf. XI.26).

Se as *ideias* somente sobrevivem à sua origem ou objetificação material e visível por meio das potências da *memória*, Agostinho de Hipona nos ajuda a compreender qual seria a forma segundo a qual a *memória* se configura. A resposta de Agostinho é a mesma de Aristóteles: o tempo, mais precisamente o tempo passado como a *forma* manifesta e imediata da *memória*.¹⁴ Logo, o que se transmite segundo as potências da *memória* não são apenas *ideias*, mas *ideias do passado*. E tais *ideias* do passado possuem, portanto o caráter não do tempo, mas da eternidade, pois potencialmente sobrevivem aos condicionamentos temporais de sua elaboração ou reelaboração para sobreviver ou continuar a viver sempre, na medida em que são transmissíveis de uma *consciência* para outra.

“Anamnese é pois o termo técnico que Platão usa para indicar o processo da aprendizagem” (Casertano, 2016, p. 55); aprender ou conhecer é nada mais que lembrar, recordar ou reconhecer. O que se reconhece ou se lembra são sempre *ideias* que, transmissíveis, disponíveis para compreensão, cognoscíveis para além de seu próprio condicionamento temporal, passam a compor o mundo de determinada consciência sujeita a determinado tempo.

Sumariamente, a *ideia* é por definição uma *forma*, *êidos*, portanto, e enquanto tal é transmissível intelectualmente, isto é, passível de ser transmitida e adquirida precisamente pela potência fundamental chamada *memória*, ou segundo a ação da reminiscência, recordação ou *anamnésis*. Lembrar é animar *ideias*, invariavelmente do passado, trazer *ideias* à vida, recordar novamente *ideias* que carregamos por herança (cultural ou pedagógica) ou por decisão ativa.

Às potências da *memória* pertencem, pois, não apenas a possibilidade de acumular almas, espíritos ou *ideias*, experimentá-las e transformá-las; a *memória* nos permite ainda lembrar e transmitir para outras memórias tais *ideias*. Dito de forma mais precisa, *a alma sobrevive à morte do corpo porque ela é sujeito da memória, ou seja, ela existe através da memória e sua potência*

14 No livro X das *Confissões*, ou mesmo no XI, evidentemente, há uma imbricação entre passado, presente e futuro, o que para Agostinho se condensa animicamente no *modus* temporal presente. Embora seria ao passado que a memória pertenceria e ao passado ela se relacionaria (Cf. August. Conf. X.14).

fundamental é fazer o tempo sobreviver a seus próprios limites impostos por sua invariável passagem; a alma, portanto, faz do tempo eternidade ao operar o seu eterno retorno a cada nova existência. Tal fenômeno do retorno ao qual estamos condicionados, isto é, o ato de conhecer o tempo, sempre, tempo passado, podemos chamar de história.

Espírito como fundamento eterno da história, o fenômeno da transitoriedade

Atualizando as noções de alma e espírito

No ano de 2010, o colóquio *Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung* [O conceito tradicional de alma e o novo desafio naturalista], realizado em Innsbruck, Áustria, reuniu reflexões que, do ponto de vista de várias disciplinas, em suma, esforçaram-se por atualizar a noção de alma ou espírito. A partir de uma análise alternativa ao novo naturalismo,¹⁵ o colóquio em questão assume que “a alma foi considerada o princípio vital dinâmico até a era moderna, que, como a forma do corpo, determina a maneira pela qual a vida de um organismo vivo ocorre” (Gasser; Quitterer, 2010, p. 16). E se pergunta, finalmente: qual o papel que este termo, a alma, poderia desempenhar em discursos “cientificamente” sérios?

Markus Franz Peschl (2005) esclareceu recentemente que termos como alma ou espírito não figuram entre os conceitos científicos atuais, mas que os fenômenos aos quais estas noções se referem continuam a compor a gama de problemas enfrentados pela ciência, pois a alma e o espírito são noções que dizem respeito fundamentalmente ao que modernamente se chama consciência ou mente. Peschl afirma que a ciência em geral, mas especialmente a cognitiva, muitas vezes “arranha a superfície material dos fenômenos” (2005, pp. 13-14), que escondem dimensões impossíveis de se compreender apenas pelo método científico, cujos limites se expressam também pelo questionamento da consciência. Ao termo, a contribuição que o conceito de espírito filosoficamente empresta à reflexão sobre a vida circunscreve-se especialmente na afirmação de que, além da natureza ou da física do ser, há também suas características psicológicas. E um dos fatos eminentemente filosófico e não científico (em

15 O chamado novo naturalismo (ou simplesmente a postura metodológica dominante da ciência moderna) assume a imagem da realidade pré-científica, aquela cuja abordagem fenomenológica subjetiva nos mostra intuitivamente (que Hegel chamou de 'certeza sensível'), como insuficiente ou até mesmo descartável para explicar os fenômenos da vida (Cf. Gasser; Quitterer, 2010, p. 10). Evidentemente, aqui, não se trata de negar a ciência, mas de lembrar que seu método é, em alguns casos, limitado.

termos metodológicos) demonstrado por meio do conceito de espírito ou alma é precisamente a capacidade de sobreviver à morte do corpo própria à sua substância ou forma: as ideias.

Não se trata, enfim, de delimitar dualmente duas vidas diferentes do indivíduo, uma física e outra metafísica, um corpo e uma alma, mas de afirmar que a *vida total*, a *zoé*, *hayyīm* ou *hayāh*, o indivíduo corpóreo e físico é também anímico e psicológico. Afinal, “nossa vida *biológica* termina com a morte terrena – mas isso significa que nossa vida como indivíduo humano deve terminar?” (Gasser; Qwitterer, 2010, p. 19). Isto é, a *vida ou a existência psico-fisiologicamente pensada* é um fenômeno mais complexo que a biologia ou a *psicologia isoladas*. Nesses termos, a imortalidade ou eternidade das ideias como fenômeno real e averiguável pela transmissibilidade do conhecimento é, portanto, talvez a mais relevante afirmação da atualidade do conceito de espírito, que reitera a metafísica da *vida* ao encontrar no fenômeno da história uma de suas manifestações vitais.

Espírito e história na modernidade

Friedrich Nietzsche e Jacob Burckhardt, um filósofo e um historiador, são dois pensadores que de modo similar atualizam o conceito de *espírito* do ponto de vista do moderno conhecimento histórico. Ambos realizam uma reflexão única que tem como objetivo demonstrar que a transitoriedade heraclitiana da qual a história se serve somente é justificável na medida em que um estudo rigoroso sobre o funcionamento do *espírito* ou consciência seja, então, produzido. Apenas a partir do devido reconhecimento da *psicologia* humana a história também poderia ser teoricamente esclarecida.

Assim falou Nietzsche, pela boca de Zarathustra: “se eu quisesse agitar aquela árvore com as mãos, não seria capaz. Mas o vento, que não vemos, pode atormentá-la e dobrá-la como bem quer. Da mesma forma, por mãos invisíveis somos atormentados e dobrados da pior maneira” (1954b, p. 307). O invisível que nos atormenta e nos dobra como quer, exercendo um poder imperial sobre nossa existência pode ser chamado de *ideia*; as ideias que nos compõem, que herdamos ou que desejamos como nossas; *almas* ou *espíritos*, *formas ideais* de outrora, pois as *ideias* são sempre do passado. A história é o fenômeno que estabelece o confronto entre nossa existência e nossas *ideias*. O mesmo Nietzsche de Zarathustra reitera que, indiferente à consciência ou não das condições que possibilitam nossa existência e que configuram as *ideias*, que podemos chamar, então, de nossas, há o fato ou fardo preciso do passado como *ser* do tempo e átomo fundamental de nossa existência.

Pois, como somos os resultados das gerações anteriores, somos também os resultados de suas aberrações, paixões, erros ou crimes; e não se pode romper totalmente com essa cadeia. Se condenamos tais aberrações e nos consideramos isentos em relação a elas, o fato que procedemos delas não é eliminado. (Nietzsche, 1954a, pp. 228-229)

Da mesma forma que Peschl sugere para a moderna noção de mente, a fundamental noção moderna de *espírito* é nada mais que um desenvolvimento das noções de *alma*, *ideia* e *memória* oriundas de tradições teológico-filosóficas, que encontra no século XIX um de seus momentos decisivos de elaboração. Fala-se, então, que “a natureza do que nos é dado psicofisicamente não é, mas, ao contrário, vive, é o ponto seminal da *historicidade*. [...] Precisamente como sou natureza, sou também história” (Dilthey; Yorck von Wartenburg, 1923, p. 71). Isto é, conforme dito pelo conde Yorck, quem conceptualiza, assim, para Martin Heidegger, a noção de *historicidade* como a possibilidade em ser histórico própria da existência (GA, I, 2, 498),¹⁶ a vitalidade da natureza é também um problema dado pelas questões existenciais do fator histórico; quer dizer, ser que se lembra, necessariamente; ser que não escolhe estar ou não no tempo, pois a *memória* é uma propriedade existencial fundamental, inata, que não só diz respeito à fisiologia e à natureza, mas também à psicologia, à *psyché*, à *alma* ou ao *espírito* e à história. Do mesmo modo se fala de uma consciência relacionada a uma “memória [que] não tem relação com os nervos, com o cérebro. É uma propriedade originária. Porque o homem carrega consigo toda memória das gerações de outrora” (1978, p. 58),¹⁷ como registra Nietzsche no verão de 1872. E é precisamente nessas condições que a história surge como fenômeno heraclítico por excelência, como a demonstração de que *tudo passa*, que cada evento é singular e único, que nunca entramos num “mesmo rio duas

16 A *historicidade* “procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”; quer dizer, há uma identidade entre o fenômeno da história e o fenômeno do tempo.

17 Ainda que o tema da dualidade entre corpo e alma não seja o objetivo deste estudo, nota-se que são estes os termos em que Nietzsche trata o *espírito*, não se sujeitando ao dualismo platônico esquemático entre corpo e alma, mas sobretudo não endossando a tese da diferenciação entre mundo sensível e inteligível, que compreende este último como o real e verdadeiro. Nietzsche desenvolve seus argumentos de modo psicofisiológico, sempre. Contudo, Nietzsche não deixa de afirmar que há propriedades intelectivas próprias do *espírito* ou da *consciência* que devem ser pensadas em conexão com o fenômeno histórico, especialmente na segunda consideração inatural. Apesar de se autoproclamar adversário do idealismo no §5 da terceira parte (“Porque escrevo bons livros”) de sua autoanálise, *Ecce Homo*, obra cujas palavras finais são a expressão de qual platonismo é o seu autêntico adversário, o cristianismo (*dionísio contra o crucificado*), a noção de *espírito* se mantém como conceito fundamental em sua filosofia. No §8 da última seção (“Porque sou um destino”) da mesma obra, Nietzsche deixa novamente claro o objeto preciso de sua crítica: a divindade cristã, com especial ênfase na noção de mundo “além”, certa ideia de futuro descolada de conceitos telúricos, a soteriologia em detrimento da realidade terrena, a proclamação da morte como a tarefa final da vida e todo sistema religioso que envolve o cristianismo como neoplatonismo, os conceitos de “alma” e “espírito” que servem a estes propósitos salvacionistas e “idealistas”. Esta tarefa de superar uma noção de futuro idealista, nota-se, condiz com o argumento sobre a natureza das *ideias* aqui desenvolvido.

vezes”. Mas, ao mesmo tempo, é por meio do *espírito*, das potências da *memória* em acumular tempo e *ideias*, bem como transmitir *ideias* necessariamente do passado, que tal fenômeno se efetua e pode ser compreendido universalmente, isto é, ele não está restrito a uma determinada cultura; bem ao contrário, a transitoriedade e a transmissão são precisamente os fenômenos que possibilitam o que se nomeia cultura. Por isso se afirma que tudo é histórico, mesmo que *a transitoriedade seja dependente da eternidade do espírito*.

Da dependência lógica da história de certa noção de espírito ou memória

“Só o espírito continua sendo o elemento agitador e prossegue, portanto, ativo [...] Nesse ínterim, o espírito constrói novas estruturas, cuja arquitetura sofrerá, com o tempo, o mesmo fim” (1961, p. 15),¹⁸ ensina Jacob Burckhardt em uma de suas preleções na Universidade da Basileia, publicadas postumamente sob o título *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905/2005). *Espírito*, conceito habilitado pelo historiador suíço, não deve ser tomado como metafísica hermética de tom iniciático, mas significaria algo bastante preciso e claro e diz respeito a um fenômeno imediatamente sensível à ideia de história.

Como o próprio Burckhardt o diz, a “unidade de continuidade espiritual” (1961, p. 16) é precisamente o que nomeamos como passado, pois o “*espírito é a força por meio da qual se pode conceber idealmente todo elemento temporal*. Ele é um modo ideal, embora as coisas, em sua aparência externa, não o sejam” (Burckhardt, 1961, pp. 16-17, *grifo nosso*). O *espírito*, ao integrar em sua substância *ideias* necessariamente passadas por meio da fundamental potência da *alma*, a recordação, a capacidade de acumular tempo ou o ato de lembrar, produz, pois, a continuidade espiritual que agita ou, nas palavras de Nietzsche, atormenta a existência, dobra-a como quer, tendo como resultado a construção do que chamamos mundo histórico: o resultado sensível do movimento próprio ao espírito, que continua como tal precisamente por ser tempo, ou melhor, por ser passado.

Mas o que Burckhardt poderia querer dizer com isso?

O tema central da História parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatava consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual. A História revela possuir essas duas tendências básicas de tudo e parte da conclusão de que, primeiramente, toda manifestação espiritual, seja em que campo for, possui um aspecto histórico, no qual esse elemento espiritual surge, como mutação, como fator limitado, de importância momentânea, assimilado depois num Todo de grandes proporções e imensurável para

18 Cito diretamente a tradução brasileira (cf. 1961) com ligeiras modificações em relação ao original (cf. 2005).

nós, seres humanos. Em segundo lugar, *constatamos que todo acontecimento histórico possui um aspecto espiritual, por meio do qual ele participa da eternidade. Pois o espírito é passível de mutações mas não de transitoriedade.* (1961, p. 14, grifo nosso)

Isso posto, têm-se duas premissas e uma conclusão, ou seja, um silogismo. O *espírito* é o que permite às ideias sobreviverem; as *ideias* são sempre do passado; logo, o *espírito* é o que permite a própria noção de passado. Porque se o *espírito* é exatamente o meio pelo qual as ideias sobrevivem e, assim, continuam a viver, fato que produz a possibilidade de índole temporal de reencontrarmos o tempo ao existir, que disponibiliza o reencontro com o passado, o que Kierkegaard chamou de *retorno* ao passado como probabilidade constante,¹⁹ fenômeno que nomeamos como história; logo, o *espírito* não é passível de transitoriedade, em termos lógicos; pois, se não há *espírito*, não haveria a possibilidade de alguma ideia sobreviver às condições de sua própria origem, não haveria *retorno* a *ideias* passadas, não haveria a própria noção de passado, o que como consequência destrói o fenômeno da história, porque não há *historicidade: memória*.²⁰

19 Podemos nos referir aqui ao conceito de *retorno* ou *repetição* [Gjentagelsen] de Søren Kierkegaard. A *repetição* ou o *retorno*, nos ensina Kierkegaard, refere-se sempre ao “passado, do qual a alma pensou ter resgatado a si mesmo, ficou ali novamente com sua demanda, não como recordação, mas mais terrificante que nunca por ter conspirado com o futuro” (SKS V, 332). “Não, o tempo como tal não ajudará uma pessoa a se esquecer do passado, mesmo que ele mitigue a impressão; mas mesmo se uma pessoa – além de se auto-tormentar danificando a si mesma novamente para consumir sua amargura – permite o tempo, o tempo experimentado, a admoestar, o passado não está completamente esquecido, muito menos completamente aniquilado. Apenas a bênção da eternidade é capaz disso, porque a alma está inteiramente preenchida por ela” (SKS V, 327). Há, portanto, uma conexão com o que chamamos passado e o que nomeamos futuro que diz respeito a um fenômeno fundamental, o *retorno* ou a *repetição* como fundamento do próprio tempo (Cf. Quist, 2002, p. 80). Vicente Ferreira da Silva, em termos ontológicos, no que se refere ao conceito de passado, afirma algo análogo ao sugerido por Kierkegaard. Em um ensaio para o *Diário de São Paulo*, publicado em 21 de fevereiro de 1954, Ferreira da Silva esclarece: “Acreditávamos até há bem pouco tempo, que o que já se cumpriu constitui o reino do exânime e do não-existente. Entretanto, o não-existente pode significar ou a total carência de ser ou então (e é a eventualidade que aqui nos interessa) a não-existência do possível, o abismo do ‘eterno retorno’ das formas pretéritas. O passado, portanto, pode se pôr como futuro, um futuro que constituirá o cenário onde voltarão a se agitar as forças que uma vez já imperaram sobre a terra” (Ferreira da Silva, 2010, p. 261). Pessoalmente, permito-me ir além do argumento mitológico de Ferreira da Silva, e afirmo, em termos ontológicos, que as ideias nomeadas como futuro ou presente nada mais são que ideias cujo ser temporal se configura a partir de ideias invariavelmente do passado, o átomo fundamental do tempo, quer dizer, o verdadeiro “ser do tempo” (Cf. De Carvalho, 2018, pp. 104-105), conforme a lógica da vida das ideias, realizada pela sua imortalidade, compreendida de modo literal como potência ou capacidade de não necessariamente morrer.

20 A possível identidade entre os conceitos de historicidade (heideggeriano) e memória é explorada pelo filósofo Hans Ruin (2015) e pelo historiador Walderez Ramalho (2018). “[...] [N]os seus famosos *Cadernos Negros*, Heidegger escreve uma pequena nota dos tempos do ensaio sobre Nietzsche sobre a relação entre história e memória (*Erinnerung*), onde ele explicitamente diz que somente *Erinnerung* [memória] e não a *Historie* [conhecimento histórico] mantém o ter sido, no sentido de *das Gewesene*, cf. GA 95: 206. Em outras palavras, para o problema ontológico-existencial do *passado*, ou da *passeidade*, devemos nos voltar primeiro para a memória, e não para a história ou o histórico, pois o último presumivelmente designa um fenômeno secundário” (Ruin, 2015, p. 199). Adiciono que em proto-indo europeu o radical (*s)mer-*, que dá forma à palavra *memória*, já contém a carga semântica da noção mais corrente de “lembrar” ou “rememorar”, bem como também as

Há uma dependência fundamental e teórica que a ideia de história possui em relação ao conceito de *espírito*, pois o fenômeno ao qual o conceito se refere, o histórico, só é possível na medida em que há uma conexão espiritual entre nós e a história, ou seja, dado que só produzimos tempo pela possibilidade da lembrança ou da recordação, que somente se realiza enquanto ato porque existir é carregar *ideias* transmitidas, necessariamente *ideias* do passado. A “História”, à vista disso, “vestimenta exterior da vida espiritual”, exhibe-se como transitoriedade, expressa e demonstra a verdade da antiga máxima de Heráclito: *panta rhei*, tudo passa! Contudo, a transitoriedade não poderia se exprimir ou se exteriorizar sem participar da eternidade do *espírito*, remota lição de Platão que a história testemunha também como verdade.

Não por acaso, Johann Gustav Droysen (1977), em sua *Historik*,²¹ ao investigar a matéria do historiador como a “presença espiritual do passado” (§6), afirma que “o objeto da pesquisa histórica não são os passados, pois estes passaram, ao contrário são coisas que aqui e agora, persistem, podem ser suas memórias do que foi e aconteceu, ou os restos dos acontecimentos e eventos” (§5). Fato temporal que idealmente, nas palavras de Droysen, exprime-se como um análogo da eternidade (cf. §6), precisamente porque, *se não há a eternidade do espírito (Platão), não há transitoriedade ou temporalidade (Heráclito)*.

A história como ideia e conhecimento realizador da tarefa principal

História, ciência da existência

A tarefa principal, isto é, o princípio que anima o *conhecimento* é a contestação da finitude inultrapassável, a morte.

O conhecimento que modernamente se nomeia como história, quer dizer, a história enquanto uma *ideia*, deseja nada mais que superar, precisamente, os limites temporais que a existência individual e coletiva impõem com a morte por meio das potências que o *espírito* ou a *memória* disponibilizam, mais precisamente pela *transmissão* do esclarecimento das origens das *ideias* que carregamos.

Dito de outra forma, se conhecer é *compreender*, a potência compreensiva particular da história enquanto *ideia* é esclarecer as conexões que nossa

menos evidentes “cuidar” e “se preocupar” (Pokorny, 1959, pp. 969-970). Estas duas últimas são qualificações que Heidegger delimita como fundamentos do conceito de *historicidade*.

21 Faço a citação dos parágrafos conforme a numeração da derradeira versão do texto, de 1882. Noto que não me refiro aqui a nenhum aspecto epistemológico das teorias da história de Droysen e Nietzsche, cujas relações já foram estudadas (cf. Wittkau-Horgby, 2005).

existência possui com outras, coevas ou de outrora, na medida em que nós somos constituídos necessariamente por *ideias* que herdamos, de modo intencional ou não, isto é, por escolha ou por tradição.

As realizações espirituais das gerações passadas que se transformaram em *ideias*, cuja natureza ideal produz eternidade ou imortalidade, reclamam sua sobrevivência mediante as existências que se disponibilizam, assim, conformando o fenômeno histórico. O que de modo religioso se chamou reencarnação das almas, tal como a antiga doutrina egípcio-pitagórica da *metempsicose*, podemos chamar de atualização de *ideias*, pois é fato que as ideias podem sobreviver à sua conjuntura temporal, ao seu limite histórico material, à sua origem, e sobrevivem na medida em que são transmitidas porque são transmissíveis, pois possuem o caráter da eternidade. É disto que Nietzsche e Burckhardt falam ao delimitar que os discípulos de Heráclito, os historiadores e tudo aquilo que assume o histórico como fato inexorável da vida, perderam de vista o fundamento eterno da própria possibilidade de o universo ser transitivo por definição. Seria preciso reconhecer, portanto, a verdade de Heráclito, a afirmação da transitoriedade; mas também a verdade de Platão, que explica a eternidade da existência, pois “[s]em um horizonte de eternidade, há somente temporalidade isolada e sem referência ao todo” (Löwith, 2007, p. 183).²²

Não se trata de um desejo de imortalidade, tal qual se averigua no famoso diálogo entre Alexandre, o Grande, e os chamados Gimnosofistas, mas de, simultaneamente, reconhecer o princípio da impermanência de Heráclito, que tudo passa, que o tempo é de fato senhor de tudo, e assumir a verdade de Platão, que há imortalidade das ideias, pois elas podem sobreviver à morte da existência material na *forma* de existência ideal. Não obstante, deve-se estar atento a uma terceira verdade: só há tal coisa como a história, ou seja, este fenômeno que lembra coletivamente acontecimentos e fatos em forma de *ideias* ou representações, porque há *memória*, porque há transmissibilidade das *ideias*. Logo, volta-se à hipótese inicial aventada: *só há história porque há eternidade*, não somente temporalidade. *Temporalidade e eternidade são dois aspectos de um mesmo princípio: a imortalidade das ideias em detrimento da mortalidade da matéria física.*

22 No contexto brasileiro, Alceu Amoroso Lima, apesar de algumas incorreções analíticas sobre a Filosofia da Existência alemã, em *O existencialismo* (1956), afirma de modo ousado que “[t]odas as filosofias devem procurar aumentar e não diminuir a sua capacidade de apreensão das coisas. Fazer do tempo uma categoria única ou suprema é uma diminuição e, portanto, um empobrecimento. Todas as filosofias nas quais o tempo absorva ou rejeite a Eternidade, são tão insuficientes como aquelas que, em nome de um eterno presente, não levassem em consideração a historicidade e caíssem no falso abstracionismo, na dedução pura. Intemporalismo e temporalismo equivalem-se” (1956, p. 109).

Portanto, do ponto de vista do discurso filosófico esquemático e antiparadoxal de Immanuel Kant, o *paralogismo transcendental* (KrV, B399), isto é, uma antinomia metafísica ilusória, porque é física em sua realidade, chama-se simplesmente história e assegura sua lógica precisamente pelo caráter do tempo, que conjuga sem o prejuízo da contradição a física e a metafísica do tempo, a temporalidade e a eternidade.

Tudo é histórico! Anunciam de modo claro e verdadeiro os pais da historiografia moderna. Mas não o *espírito* ou a *ideia*, conceito intemporal e lei que faz da história tanto a expressão quanto a ciência da existência, demonstração tanto do princípio da transitoriedade como do princípio da eternidade por meio da dualidade januária do tempo, cuja face é composta tanto pela transitoriedade fática quanto pela imortalidade ideal.

Referências

- “Platonis Opera”. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- “Søren Kierkegaards Skrifter”. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, 1997. [SKS]
- ADLURI, V. “From Poetic Salvation to Immortality: The Myths of Ruru and Orpheus in Indic and Greek Myth”. *History of Religions*, 3, 2012.
- AGOSTINHO. “Sobre a potencialidade da Alma”. Petrópolis: Vozes de bolso, 2013.
- ANKERSMIT, F. “Meaning, Truth and Reference in Historical Representation”. New York: Cornell University Press, 2012.
- ARISTOTE. “De la mémoire et de la réminiscence”. In: *Petits traités d’histoire naturelle*. Paris: Belles Lettres, 2006.
- _____. “De l’âme”. (texte établi par A. Jannone, trad. et notes de E. Barbotin). Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- AUGUSTIN. “Confessions”. Tome II : Livre IX-XIII (Texte établi et traduit par : Pierre De LABRIOLLE). Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- BAILLY, A. “Dictionnaire Grec-Français”. Paris : Hachete, 2000.
- BURCKHARDT, J. “Reflexões sobre a História”. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- _____. “Weltgeschichtliche Betrachtungen”. Stuttgart: Alfred Kröner, 2005.
- CASERTANO, G. “A reminiscência no Fédon”. *Archai*, 18, 2016.
- CORBIN, H. “Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism”. In: *Man and Time. Papers from ERANOS Yearbooks*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- DE CARVALHO, A. “A descoberta do paradoxo fundamental da ideia de tempo e a constituição ontológica do conceito de passado”. In: DE CARVALHO, A. [et al.] (orgs.). *Sete Ensaios sobre História & Existência*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- DIELS, H. “Heraclitus”. In: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. (vol VI). Edinburg: J. Hastings, 1913.

- DIELS, H.; KRANZ, W. “Die Fragmente der Vorsokratiker”. Berlin: Weidmannsche Hildesheim, 1951-1952.
- DILTHEY, W., YORCK VON WARTENBURG, P. “Briefwechsel 1877-1897”. Halle: a.d.S., 1923.
- DIXSAUT, M. “« Ousia », « eidos » et « idea » dans le « phédon »”. *Revue Philosophique de la France Et de l’Etranger*, Nr. 181, 1991.
- DROYSEN, J. G. “Historik – Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857) Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)”. (Textausgabe von Peter Leyh). Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1977.
- ELIADE, M. “Time and Eternity in Indian Thought”. In: *Man and Time. Papers from ERANOS Yearbooks*. London : Routledge & Kegan Paul, 1983.
- ERROL, E. H. “Time and Eternity”. *The Review of Metaphysics*, 3, 1976.
- FERREIRA DA SILVA, V. A. “Dialética das Consciências”. São Paulo : É Realizações, 2009.
- _____. “Transcendência do Mundo”. São Paulo : É Realizações, 2010.
- GADAMER, H-G. “Wahrheit und Methode”. I Band – Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GASSER, G., QUITTERER, J. (Hrsg.). “Die Aktualität des Seelenbegriffs: Interdisziplinäre Zugänge”. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010.
- HEGEL, G. W. F. “Werke in 20 Bänden mit Registerband”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Hegel-Werke)
- HEIDEGGER, M. “Gesamtausgabe (102 Bänden)”. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, (1977-). (GA)
- _____. “Ser e tempo [Sein und Zeit]”. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. da Unicamp; Vozes, 2012.
- HÉRACLITE, CONCHE, M. “Fragments”. Paris: PUF, 1998.
- KAEGI, D., RUDOLPH, E. “Vergänglichkeit ; Vergehen.”. In: RITTER, J., GRÜNDER, K., GABRIEL, G. (Hgg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Basel: Schwabe & Co., 2001.
- KANT, I. „Kritik der reinen Vernunft“. In: KANT, I. *Sämtliche Werke* (Erster Band). Felix Meiner: Leipzig, 1919. (KrV)
- LAËRCE, D. “Vies et Doctrines Des Philosophes Illustres”. Paris: Livre de Poche, 1999.
- LIMA, A. A. “O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo”. Rio de Janeiro: Agir, 1956
- LÖWITZ, K. “Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933”. Weimar: J. B. Metzler, 2007.
- MAÏMONIDE, M. “Le guide des égarés”. Paris: Éditions Verdier, 2012.
- MANNHEIM, K. “Historismus”. In: MANNHEIM, K. *Wissenssoziologie*. Neuwied am Rheim: Luchterhand, 1970.
- MCEVILLEY, T. “The shape of ancient thought: comparative studies in Greek and Indian philosophies”. New York: Allworth Press, 2002.

- MEINECKE, F. “Die Entstehung des Historismus”. München: R. Oldenbourg, 1936.
- MOSÈS, S. “Figures Philosophiques de la Modernité Juive”. Paris : Les éditions du Cerf: Paris, 2011.
- NAGARJUNA. “Versos fundamentais do Caminho do Meio (Mūlamadhyamakārikā)”. São Paulo: Phi, 2016.
- NIETZSCHE, F. “Also Sprach Zarathustra”. In: *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1954b.
- _____. “Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida”. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2003.
- _____. “Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. In: *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1954a.
- _____. “Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe”. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- NUNES SOBRINHO, R. “A transmigração da causalidade no Fédon de Platão”. *Archai*, 16, 2016.
- PESCHL, M. F. (Hrsg.). “Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- PLATON. “Phedon (tome 4)”. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- POKORNY, J. “Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch”. Bern: A. Francke A. G. Verlag, 1959.
- QUIST, W. M. “When your past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition”. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: De Gruyter, 2002.
- RAMALHO, W. S. C. “Historicidade, historiografia, memória”. In: DE CARVALHO, A. [et al] (orgs.). *Sete Ensaios sobre História & Existência*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- ROSENZWEIG, F. “Der Stern der Erlösung”. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
- RUIN, H. “Anamnemic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory”. *Continental Philosophy Review*, Nr. 48, 2015.
- SCHEYER, S. B. “Das Psychologische System Des Maimonides: eine Einleitungsschrift zu dessen More Nebuchim”. Frankfurt am Main: Keßler, 1845.
- SCHOLTZ, G. “Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 2, 1989.
- SCIACCA, M. F. “Morte e Immortalità”. Milano: Marzorati Editore, 1968.
- SIMPLICIUS. “Aristotelis Physicorum libros commentaria”. In: DELS, H. (éd.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Vols. IX et X). Berlin: [s.n.], 1882-1895.
- TASSIS, T. “O Yoga do Eterno Retorno: Tempo e Eternidade na Tradição do Yoga Clássico”. Orientador: José Antônio Dabdab Trabulsi. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- TAYLOR, R. C. “Averroes on the Ontology of the Human Soul”. *The Muslim World*, 102, 2012.
- TRABATTONI, F. „Reminiscência e metafísica em Platão“. *Archai*, 26, 2019.

TROELTSCH, E. “Das Neuzehnte Jahrhundert”. In: *Gesammelte Schriften* (Bd 4). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

_____. “Der Historismus und seine Probleme”. In: TROELTSCH, E. *Gesammelte Schriften* (Bd 3). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

WITTKAU-HORGBY, A. “Droysen and Nietzsche: Two different Answers to the Discovery of Historicity”. In: KOSLOWSKI, P. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005.



PUNTOS DE VISTA DE LA VERDAD: SOBRE EL CARÁCTER POLIFÓNICO DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO*

*Cristián De Bravo Delorme***
<http://orcid.org/0000-0002-6363-9165>
cdebravo@us.es

RESUMEN *El siguiente artículo tiene como objetivo destacar el carácter polifónico del pensamiento platónico y poner en cuestión el sentido de la autoría de Platón. Suponer, a partir de obstinados prejuicios modernos, que Platón, tal como cualquier escritor moderno, habría expuesto su propia doctrina, es ignorar la importancia de la forma dramática de su pensamiento. El testimonio de la variedad de interlocutores y de puntos de vista que se suceden en los diferentes diálogos, nos invita a prestar atención a la compleja trama del pensamiento platónico, cuya variedad de funciones corresponde a los límites y al alcance del discurso de quienes en un determinado momento y situación cooperan en el diálogo.*

Palabras clave *Diálogo, verdad, polifonía, perspectiva.*

ABSTRACT *The following paper aims to highlight the polyphonic character of Platonic thought and to question the meaning of Plato's authorship. To assume, from obstinate modern prejudices, that Plato, like any modern writer, would have exposed his own doctrine, is to ignore the importance of the dramatic form of his thought. The testimony of the variety of interlocutors and points of view that take place in the different dialogues, invites us to pay*

* Artigo submetido em 21/10/2018. Aprovado em 06/05/2019. Este trabalho forma parte de una investigación financiada por el Programa Nacional de Becas de la República Eslovaca.

** Universidad de Sevilla. Sevilla, España.

attention to the complex plot of Platonic thought, whose variety of functions corresponds to the limits and scope of the discourse of those who, in a given moment and situation, cooperate in the dialogue.

Keywords *Dialogue, truth, polyphony, perspective.*

Introducción

Según Diógenes Laercio, Platón expone sus doctrinas a través de cuatro personas; Sócrates, Timeo, el extranjero de Atenas y el extranjero de Elea (III.52). No es diferente el enfoque de un considerable número de estudiosos modernos, quienes afirman que en los diálogos es Platón quien declara su propio pensamiento.¹ Sin embargo, según Gerald Press, “considerados como textos literarios, los diálogos, más que controlados por el ‘monológico’ punto de vista del autor, son ‘dialógicos’, textos en los que diferentes personajes ven el mundo y hablan desde su bien fundado punto de vista” (2000, p. 5). Según esto, si se considera el diálogo platónico como una obra literaria, entonces parece necesario reconocer variadas perspectivas acerca de los asuntos debatidos. Los diálogos platónicos, sin embargo, se presentan como una extraña mezcla de literatura y filosofía, por lo cual, si el diálogo se toma como una obra filosófica, resultaría ciertamente extraño asumir que los argumentos y afirmaciones, ante todo, de Sócrates o de aquel que resulta ser el orador principal, no constituyesen las opiniones del propio autor. Pensar que Platón no elabora su propia doctrina ni transmite una enseñanza unívoca en sus diálogos, parece una posición inaceptable. Por el contrario, una lectura que supone a Platón como autor de las doctrinas que pueden ser extraídas de los diálogos, pese a la variedad de interlocutores que las expondrían, no sólo parece una interpretación verosímil, sino que resulta forzosa, si no queremos dejar sin base todo el edificio de la tradición occidental. Disociar a Platón de su propia obra ¿no resultaría tan extravagante como disociar a Kant de la “Crítica de la razón pura”? En efecto, al haber escrito su obra, Kant nos demuestra haber hecho pública su propia razón (Cf. Kant, 2013, pp. 85-98). De hecho, podríamos afirmar lo mismo de todo autor moderno, incluso de aquellos que escribieron diálogos, como

1 Álvaro Vallejo, por ejemplo, afirma que “en la inmensa mayoría de los casos al lector no le quedan dudas acerca de cuáles son las ideas que defiende el propio Platón” (1996, p. 33). Julia Annas, a su vez, dice que “después de todo Platón pone en boca de Sócrates su propia visión” (1981, p. 9) y Gregory Vlastos, por último, supone que “Platón permite a la persona de Sócrates sólo lo que él [Platón], en tal momento, considera verdad” (1991, p. 117).

Giordano Bruno o George Berkeley. Parece indudable que, en estos casos, el autor, sea cual sea la forma o estilo en que escribe, expresa su propia doctrina.

Pese a lo anterior, Platón nos deja una inquietante duda, pues inmediatamente nos asaltan varias preguntas. ¿Por qué Platón, si quiso exponer su propia doctrina, eligió el diálogo como forma de comunicarla? ¿Por qué no hacerlo, para descartar cualquier ambigüedad, a través de un escrito en primera persona? ¿Es que acaso Platón pretendía con el enigma de sus diálogos, tal como James Joyce respecto a su “Finnegans Wake”, entretener a sus críticos durante cientos de años? Seguramente Platón no tenía tales motivaciones. Resulta muy significativo, sin embargo, que un anónimo comentarista del siglo VI de manera misteriosa aludiera a la elusividad del texto platónico. El comentarista dice lo siguiente:

Platón mismo, poco antes de su muerte, soñó que era un cisne que se movía rápidamente de árbol en árbol, causando gran confusión a los cazadores incapaces de cogerlo. Cuando Simias, el socrático, escuchó acerca de este sueño, él explicó que todos se esforzarían por captar el significado de Platón; ninguno, sin embargo, tendría éxito, pero cada uno lo interpretaría de acuerdo a sus propios puntos de vista (*Anon. Proleg. I. 28-35*).

Según este relato, ¿no serían los diferentes enfoques hermenéuticos al texto platónico resonancias y reverberaciones de los variados puntos de vista de los mismos diálogos? Si esto es así, entonces de las opiniones del propio autor no cabría afirmar nada.

El siguiente artículo tiene como objetivo, contra una dominante tradición hermenéutica, destacar la pluralidad vocal del pensamiento platónico y poner en cuestión el sentido de la autoría de Platón que por largo tiempo ha dominado los estudios de su obra. El testimonio de la multiplicidad de interlocutores y de puntos de vista que se suceden en los diferentes diálogos, la poesía, los lugares, las bromas y los juegos narrativos nos invitan a prestar atención a la compleja trama del pensamiento platónico, cuya variedad de funciones corresponde a los límites y al alcance del discurso de quienes en un determinado momento y situación cooperan en el diálogo. Esto significa que el cumplimiento del diálogo platónico resulta del todo diferente a lo propuesto por los filósofos posteriores al escribir sus obras. Para aproximarnos al problema, cabe en primer lugar exponer de manera esquemática la situación hermenéutica en la cual la siguiente propuesta se encuentra. Esto es importante en orden a contrastar mi análisis con la opinión tradicional. A partir de aquí será necesario destacar, dentro de unos determinados límites, una orientación conceptual para acceder al sentido del diálogo. Esto ofrecerá el horizonte para acreditar textualmente la pluralidad del pensamiento de Platón.

1. Esclarecimiento de la situación hermenéutica del pensamiento platónico

Resulta muy importante dejar en claro la situación hermenéutica en la que la interpretación del pensamiento platónico tiene su arraigo.² Primero, el pensamiento platónico se nos presenta de acuerdo a un *horizonte previo* y, por lo tanto, se nos da como un texto ya transducido,³ es decir, transmitido mediante una o varias interpretaciones que han, por así decir, inoculado en el cuerpo textual determinadas tendencias, prejuicios y motivaciones que resultan determinantes para su comprensión y cuya hegemonía depende, sobre todo, de factores político-institucionales. Bajo este horizonte el texto platónico se presenta como una obra inscrita entre la filosofía y la literatura, escrita por un autor que vivió en una determinada época de la antigüedad, en un *corpus* que ha sido establecido por la filología y, finalmente, ubicado dentro de una cierta historia de la filosofía.

Segundo, el texto platónico se presenta de acuerdo a una *visión previa* que, en términos generales, tiene dos enfoques.⁴ Un primer enfoque es el “dogmático”, que hunde sus raíces en la antigua Academia. Según este enfoque, el texto platónico contiene determinadas doctrinas, a saber, la doctrina de las ideas, de la inmortalidad del alma, del estado ideal, del conocimiento como reminiscencia y de los niveles del amor. Estas doctrinas se consideran la seria exposición del autor, por lo cual el aspecto dramático se pasa por alto o, si se advierte, no resulta un momento operativo dentro de la interpretación.⁵ Las doctrinas, además, se enmarcan dentro de un sistema, el cual, para unos, fue evolucionando desde diálogos “tempranos”, pasando por los “intermedios” y culminando con los “tardíos”. En correspondencia a esto se volvió necesario determinar con exactitud la datación de los diálogos, por lo cual se tuvo que recurrir a especulaciones biográficas, investigaciones filológicas y cálculos

2 Las siguientes coordenadas hermenéuticas las tomo de M. Heidegger (1976, p. 150).

3 El término lo he obtenido de la semiótica de la literatura (Lubomír Doležal, Jesús G. Maestro), aunque originalmente se acuñó dentro del ámbito de la bioquímica. El transductor, dice Maestro “cuya labor se orienta a interpretar la literatura *para los demás*, nunca actúa solo, sino en colaboración con otros transductores, desde una estructura mediática e institucional, con frecuencia estatal y preferentemente académica (*dialogismo*), y siempre lo hace desde la imposición de un sistema normativo avalado por un conjunto de superestructuras históricas, políticas y sociales (*normas*) [...] El transductor transmite y transforma para los demás la interpretación de las ideas objetivadas formalmente en los materiales literarios, y lo hace con la intención consumada de constituir un *canon*” (2014, pp. 418-419).

4 Para un análisis de estos dos enfoques véase Tigerstedt (1974, 1977), Novotný (1977) y Tarrant (2000).

5 Una notable excepción dentro del enfoque dogmático es dada por la interpretación neoplatónica y se encuentra, sobre todo, en Proclo, cuya sensibilidad para el contexto dramático y para los detalles textuales resulta ciertamente notable (Cf. Layne, 2014, pp. 80-96). Este enfoque, sin embargo, queda supeditado a la doctrina metafísica que orienta la interpretación (Cf. Remes, 2008, pp. 7-9).

computacionales para llegar a una conclusión verosímil. Para otros, sin embargo, la doctrina platónica tiene un carácter unitario, aunque expuesto de diferentes modos por motivos propedéuticos. Esta unidad de la doctrina platónica, por último, ha sido reconsiderada por algunos dentro de las llamadas “enseñanzas orales” (Escuela de Tübingen), con las cuales, considerados de modo estricto o moderado, los diálogos toman un carácter meramente protréptico.

El otro enfoque es el “escéptico”, que nace al final de la primera Academia (Cf. Tarrant, 1985) y que con cierta continuidad ha alimentado al pensamiento europeo (Cf. Popkin, 2003). Para este enfoque los diálogos platónicos funcionan como un ejercicio dialéctico siempre abierto y, como dice Cicerón, “nada se afirma y se discuten muchas cosas en un sentido y en el otro; se investiga acerca de todas las cosas, nada se dice como cierto” (*Academica*, I. 46).

Tercero, mediante la *aprehensión previa*, el texto platónico se vuelve accesible, lo que significa que se ha tomado una decisión acerca de los conceptos para hacerlo comprensible. De acuerdo al enfoque dogmático, los problemas, si bien han sido tomados del texto platónico, han resultado rearticularse a partir de un suelo conceptual ajeno y, a veces, anacrónico.⁶ La inspiración pitagórica⁷ y la orientación conceptual neoplatónica fueron los dos mayores auxiliares para comprender a Platón, pero, sobre todo, resulta significativo el apoyo encontrado en la conceptualidad aristotélica (Cf. Karamanolis, 2006, p. 3). Según el enfoque escéptico, la conceptualidad parece menos rotunda y, debido al carácter mismo de esta disposición, el texto platónico se vuelve fundamentalmente un índice de los problemas fundamentales de la filosofía.

Ahora bien, mi propuesta responde a un cierto contramovimiento, cuya fuerza reside en iluminar el texto platónico a partir de su aspecto dramático. Se trata de reconstruir y recuperar la experiencia original del texto platónico, evaluando la forma del texto y destruyendo su historia hermenéutica para reconocer los límites de los conceptos legados por la tradición. El propósito de esta lectura, ante todo, radica en la desestabilización del suelo desde el cual el texto platónico comparece.

1.1. Para despejar el horizonte de una visión originaria del texto platónico

Para acceder al texto platónico es necesaria una reapropiación cada vez más originaria de la situación hermenéutica. La originalidad de esta tarea, sin

6 Gregory Vlastos, por ejemplo, acusa a Platón de violar los principios de la doctrina de Frege (1973, p. 321, n. 9).

7 Es presumible que la influencia pitagórica haya determinado en gran medida la perspectiva respecto a Platón, lo cual, en último término, convirtió su herencia filosófica en un legado religioso. Para una aproximación al llamado “pitagorismo” véase Burkert (1972) y Huffman (2014).

embargo, no debe caer en el error de combinar el enfoque dogmático con el escéptico. Se trata, ante todo, de conquistar una visión que se encuentre en alerta constante de sus propias fuentes de luz y cuyo horizonte tiene que ser cada vez más transparente. Resulta necesario, por de pronto, partir reconociendo que Platón, el autor de los diálogos, es *sólo* un nombre que la tradición nos ha entregado. De la biografía de Platón sólo cabe decir lo que afirma Frederick Woodbridge: “Que la vida de Platón no pueda ser escrita como la vida de un hombre, es la única y sólida conclusión para ser establecida a partir de nuestras fuentes de información” (1879, p. 29). Cualquier intento de armonizar la “carrera intelectual” de Platón con los “hechos históricos” resulta ser sólo una especulación, a veces muy sugerente y atractiva en términos psicológicos modernos, pero en ningún caso provechosa para comprender el fondo de su pensamiento. Por lo tanto, sólo nos queda el texto platónico, pese a que los diálogos probablemente fueron revisados por Platón durante su vida y, tal vez, por otros luego de su muerte, por lo cual la línea entre los diálogos enteramente auténticos y los enteramente espurios no parece ser fácilmente distinguible (Cf. Thesleff, 2009, pp. 10-26 y Philip, 1970, pp. 296-308).⁸ Con todo, las preguntas acerca de qué doctrinas subyacen al texto platónico, cuál es la ordenación cronológica de los diálogos y cómo fue la evolución intelectual del autor no resultan ahora pertinentes. La pregunta nuclear es ¿qué clase de texto es el diálogo platónico y cómo debemos interpretarlo?

Tal vez no sea accidental que la escasa y ambigua información de Platón convenga con la propia estructura multívoca de su propio pensamiento, lo cual aproximaría su obra al teatro, en donde lo que importa no es la expresión de un autor, sino una imitación dramática de caracteres (Cf. Puchner, 2010). Esto debe hacernos advertir que aquel *dictum* de Aristóteles, “el ser es dicho de múltiples modos”, resulta corresponder plenamente al núcleo del diálogo platónico. Esto significa que en la pluralidad de voces del diálogo se traslucen, por una parte, los límites y el alcance del saber humano y, por otra parte, la parcialidad de la verdad.

Resulta ciertamente significativo que Nietzsche tempranamente se hubiese percatado del carácter “perspectivista” del pensamiento platónico, pese a que posteriormente su interpretación de Platón haya tomado un rumbo del todo distinto. Nietzsche en un escrito temprano acerca del *Banquete* considera errónea la afirmación según la cual en los discursos previos Platón habría “compilado sólo concepciones equivocadas sobre Eros, para oponerlas a la

8 Dejo abierto aquí el problema de las *Cartas*.

única concepción correcta de Sócrates”. Afirma, a su vez, que Sócrates “no escatima su aprobación a tales discursos, sino que vuelve sobre todos ellos reconociendo a cada particular concepción el lugar que le corresponde”. Y luego continúa:

Creo que desde el primero al último discurso tiene lugar una marcada progresión en la que cada nueva concepción aumenta y amplía a la precedente en algún aspecto esencial; los oradores ven cómo el concepto de Eros cobra forma ante ellos con creciente claridad: hasta que al fin Sócrates remata la cúpula del edificio que ellos gradualmente han erigido, no lo vuelve a derribar [...] Es claro que estos puntos de vista se refieren por igual a la filosofía y a la construcción artística del diálogo (KGW I, III, p. 384).

Nietzsche de ningún modo niega que en el pensamiento platónico haya experiencia de la verdad. Más bien, él pone de relieve que los distintos discursos dentro del *Banquete* son filosóficos y cada uno es tan relevante como el otro. Por consiguiente, ningún personaje reclama toda la verdad, sino que cada uno pone al descubierto un lado de la verdad.

Pero en el caso de que se objete que esta interpretación de Nietzsche supone prejuicios modernos, cabe advertir que ya tempranamente algunos comentaristas de Platón fijaron su atención en el carácter multivocal de su pensamiento. Una frase recogida por Estobeo dice lo siguiente: “Platón tiene muchas voces (*poluphōnos*), no, como algunos piensan, muchas doctrinas (*poludoxos*)” (citado por Julia Annas, 1999, p. 9). Ahora bien, no se trata de negar la coherencia, la intención educativa o la unidad del pensamiento platónico. Se trata, más bien, de dejar en claro que, si hay coherencia, si hay una intención educativa y si hay unidad en el pensamiento platónico, el fundamento de todo esto no hay que buscarlo en alguna doctrina o en un sistema, sino en el horizonte mismo dentro del cual el drama del diálogo tiene sus límites y posibilidades. La visión orientadora que, a mi juicio, es necesaria para enfocar el texto platónico no ha de dilucidar qué exactamente pensó Platón, pues el autor mismo expresamente se mantiene retirado, sino, más bien, exponer la “cosa misma” en cuestión. La *polifonía* del texto platónico nos remite al problema de la filosofía y a la filosofía como problema y no a la autoridad del escritor o a la expresión subjetiva de su pensamiento.

1.2. Para la construcción de una conceptualidad que oriente la aprehensión del texto platónico

Los diálogos platónicos resultan ser polifónicos y cabe situarlos dentro de un horizonte cuyos límites son determinados por un tiempo y un espacio. Esta polifonía, sin embargo, sólo es posible escucharla si previamente nos encontramos bajo una cierta disposición que sea receptiva a su resonancia.

La donación del fenómeno polifónico del diálogo tiene, a mi juicio, una triple estructura, cuyo principal punto de anclaje es el carácter de los interlocutores y su correspondiente estado anímico. De ahí que Aristóteles, a la hora de considerar la oralidad, tenga especial cuidado en comprender el pathos a partir de una triple estructura, a saber, cómo se encuentran dispuestos anímicamente los que hablan, en relación a quiénes se han habituado a hablar de tal modo y sobre qué hablan los que se encuentran en tal disposición (*Retórica*, 1378a 24). No parece diferente el enfoque de Heidegger al comprender la intencionalidad mencionando tres coordenadas, a saber, el sentido de referencia, el sentido de ejecución (maduración) y el sentido de contenido (1992, pp. 52-53). Esto significa que es necesario tener en cuenta *quiénes* son los interlocutores del determinado diálogo, a saber, si es un muchacho como Teeteto, un anciano como Céfalo o un sofista como Protágoras. Quién sea cada uno, empero, se revela en *cómo* cada interlocutor habla, lo cual depende de la relación que haya entre los que participan del diálogo. En efecto, de ningún modo es accidental que Sócrates se dirija a Calicles o a Polo de un determinado modo y a Laques o a Lisis de otro modo. Esta ejecución del diálogo, a través de la cual los interlocutores se muestran, condiciona, por último, el *qué* del debate, es decir, el asunto en cuestión. Así, por ejemplo, el sentido de lo bello resulta tener un alcance completamente distinto al hablar Sócrates con Hipias y al hablar con Fedro. Tales advertencias, sin embargo, resultarían insuficientes si no se considerase la estructura total del diálogo, es decir, si es un relato directo o indirecto y si es indirecto no pasar por alto la distancia temporal y los desplazamientos narrativos, si, además, es de noche o de día, si los interlocutores se encuentran bajo el amparo de una casa, reunidos en el gimnasio o bien en el ágora. Ahora bien, la dificultad mayor no radica en desentrañar lo dicho en cada caso, lo cual, por cierto, ya resulta complejo debido a las citas, alusiones míticas, sucesos históricos, bromas, todo lo cual para el oyente contemporáneo a Platón era algo tan familiar como extraño para nosotros. La mayor dificultad reside en la propia dialéctica del diálogo, del cual se retira el autor para dejar hablar a los interlocutores. Este silencio platónico, sin embargo, no es un mero mutismo, sino el hontanar desde el cual surgen los varios niveles significativos en los que el diálogo transcurre y a los cuales el intérprete debe estar atento. Por lo tanto, los puntos de vista del diálogo y sus límites y alcances no pueden ser ponderados en su simple expresión, sino bajo el complejo horizonte dentro del cual el fenómeno del diálogo discurre.

2. Múltiples caracteres, múltiples voces, múltiples perspectivas y ¿múltiples verdades?

Según Charles Kahn la forma del diálogo, con su diversidad de interlocutores y ocasiones, resulta adecuada para expresar una verdad que no puede ser captada por una formulación definitiva (2012, pp. 159-161). Por su parte, Francisco González afirma que el problema no radica en que no haya “doctrinas” en los diálogos de Platón, sino en que hay demasiadas, considerando que “cada una es verdadera *dentro de los límites de la función argumentativa que es introducida para servir y dentro del específico contexto dialógico*” (2017, p. 34). En efecto, Sócrates, por ejemplo, al tratar de dar cuenta del alma en la *República*, advierte acerca de la dificultad que ello implica y, por ello, afirma que la argumentación al respecto será en ese momento suficiente (435d). De este modo, Sócrates puede referirse a una estructura triple del alma (435e ss.) y de acuerdo a unos límites que previamente se habían esbozado a partir de una cierta analogía entre el alma y la *πόλις* (368c-3). Pero durante el diálogo y conforme el contexto va adquiriendo mayor complejidad, esta perspectiva del alma será revisada progresivamente, lo que, sin embargo, no implicará una negación del primer punto de vista, sino, más bien, su enriquecimiento. Por otra parte, en el *Fedro*, si bien aparentemente el alma es considerada también de acuerdo a una triple estructura, es expuesta no a través de argumentos, sino bajo una imagen, a saber, la del carro alado que es jalado por dos caballos, la cual resulta necesaria, pues, como Sócrates confiesa, saber cómo es el alma “requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece (*ἔοικεν*) es ya un asunto humano” (246a).⁹ Esto no da testimonio de la misma doctrina del alma, sino de *otro* enfoque acerca de lo mismo. En el *Fedón*, en cambio, el alma es vista enfatizando su contraste con el cuerpo y, por lo tanto, destacando su semejanza con la divinidad (80b). Tal perspectiva tiene sentido considerando el problema planteado, a saber, si el alma sobrevive al cuerpo luego de la muerte. El contexto total, sin embargo, no resulta ser simplemente el problema de la inmortalidad del alma. Más bien, la situación es el encuentro en la prisión entre Sócrates, cuya disposición ante su pronta muerte resulta ejemplar, y sus amigos; escena cuyo *pathos* general motiva la inquietud de Cebes y Simias, a quienes, por lo demás, Sócrates se dirige en correspondencia al bagaje pitagórico de ambos (Cf. Arieti, 1986, pp. 129-142). Por lo tanto, la determinada perspectiva de Sócrates respecto a un asunto planteado no puede

9 Las traducciones de los textos platónicos corresponden, aunque con leves modificaciones, a la edición *Platón. Diálogos I-II*, Gredos, Madrid, 2011.

considerarse sin tener presente el contexto total del diálogo, lo cual conlleva saber cuándo, dónde y a quiénes habla Sócrates. Tal situación, en suma, define *cómo* él se refiere al problema en cuestión.

Resulta, entonces, significativo que los propios discursos de Sócrates acerca de lo mismo sean diferentes, y diferentes sus funciones e intenciones de acuerdo a la situación y momento. Esto es importante, ciertamente, para poner de relieve una visión distinta a aquella según la cual las contradicciones o cambios de enfoque respecto a ciertos problemas serían explicables por una evolución en el pensamiento de Platón. Pero lo que debe ser ante todo destacado es que, si bien los discursos de Sócrates toman distintos enfoques dependiendo del contexto del diálogo, en cada ocasión se supone que aquello que se encuentra en juego es *la* verdad. Así, en el *Banquete*, al Agatón confesarle que le sería imposible contradecirle, Sócrates dice: “No, por cierto, a la verdad (ἀληθεία), mi querido Agatón, es a la que no puedes contradecir (ἀντιλέγειν), pues a Sócrates no es nada difícil” (201c). Pero ¿qué quiere decir aquí *la* verdad? Si reconocemos que los diálogos platónicos en cada caso exponen múltiples puntos de vista de la verdad, entonces la verdad en ningún caso puede ser captada por entero y de una vez, ni siquiera por Sócrates. Que la verdad no pueda contradecirse no conlleva que pueda ser conocida completamente, sino siempre bajo un determinado grado. En este sentido, si cabe considerar el pensamiento platónico bajo un carácter plural y perspectivista, es necesario comprender cuál es la relación entre la verdad y los respectivos puntos de vista.

2.1. Grados de la verdad

En el libro VII de la *República* Sócrates relata a Glaucón una imagen de la situación humana según la cual los hombres se encontrarían ante las cosas como prisioneros ante sombras. Tras describirle a Glaucón el modo de ser de estos prisioneros, quienes inmovilizados por cadenas no pueden ver más que las sombras de cosas proyectadas en una pared por la luz de una fogata que se encuentra detrás de ellos, Sócrates señala la posibilidad de que uno de los prisioneros sea liberado de sus cadenas, obligado a volverse hacia las cosas que proyectan sus sombras y, en suma, a estar más cerca de lo ente (μᾶλλον ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος). En ese momento, considera Sócrates, los ojos del prisionero seguramente se ofuscarían y, debido a ello, él tomaría las sombras que antes veía como más verdaderas (ἀληθέστερα). Y luego le dice a Glaucón: “Y si se le forzara a mirar la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras (σαφέστερα) que las que se le muestran? (515d-e). Dos cosas aquí son importantes. Primero, el sentido de la verdad (ἀληθεία) se encuentra en estrecha conexión con lo que es (ὄν) y, por lo tanto,

la verdad no corresponde a una propiedad del enunciado, sino al carácter de la cosa. En ese sentido, la verdad aquí es entendida como el desocultamiento de algo, es decir, como un evento que corresponde al sentido fenoménico del ser. Segundo, el uso de los comparativos “más verdadero” (ἀληθέστερον) y “más claro” (σαφέστερον) da testimonio de que hay “grados de verdad” o, mejor dicho, grados de desocultamiento dentro de la caverna. Esto confirma que la ἀληθεία no radica en una definición proposicional, la cual puede ser correcta o falsa, sino en una mayor o menor claridad del desocultamiento. De ahí que el prisionero en su encandilamiento pueda rechazar la luz y los objetos mostrados y considere las sombras “más desocultas”, pues dentro de la caverna las sombras no son meramente falsas, sino que, de acuerdo a sus límites, tienen cierta verdad. En otros términos, el parecer corriente de las cosas no resulta ser una opinión desconectada de una realidad objetiva, sino que, tal como las sombras se encuentran en una relación con la luz, las δόξαι, los pareceres, son modos de darse la verdad, modos oblicuos y a veces ambiguos, pero, en todo caso, instancias fenoménicas de la verdad del ser. Ahora bien, ¿no advierte Sócrates que al ascender hacia la entrada de la caverna el prisionero podría ver el sol, es decir, la idea del bien y las otras ideas, con lo cual todo lo anteriormente experimentado quedaría superado en su desocultamiento? Aparentemente, pero resulta muy significativo que Sócrates señale el ascenso del hombre liberado con cierta vacilación. De hecho, es revelador que Sócrates le diga a Glaucón luego de finalizar el *simil*: “Dios sabe si esto resulta ser verdadero; en todo caso, lo que se muestra me parece esto (τὰ δ’ οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται), que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la *idea* del bien” (517b-c). Por lo tanto, no sólo Sócrates advierte que sólo dios puede saber si lo relatado resulta ser verdad, sino que, además, afirma la dificultad de la contemplación de la *idea* del bien por parte del hombre liberado. Incluso, Sócrates asevera que sólo es algo que se le muestra bajo una imagen y, por lo tanto, que no pasa de ser más que un punto de vista de la situación.¹⁰ En este

10 Este punto es muy importante, pues podría pensarse que, según el *simil*, el hombre que asciende fuera de la caverna y, por lo tanto, el rey-filósofo, se identificaría con el propio Sócrates. Esto supondría que Sócrates es quien ha visto efectivamente la *idea* del bien. Pero, ante la exigencia de Glaucón y Adimanto de responder por el bien, Sócrates confiesa: “[M]e temo que no sea capaz, y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece (φαίνεται) un vástago del bien y lo que más se le asemeja (ὁμοιότατος), en cambio, estoy dispuesto a hablar” (506d-e). Es más, en ningún caso puede decirse que Sócrates cae preso de la ceguera, como quien retorna a la caverna, sino que él sabe muy bien acomodarse al lenguaje cotidiano de la πόλις (*Apología*, 17c-d). Cf. Fried (2006, p. 164): “Platón no representa a Sócrates como el tipo de filósofo que el argumento interno de la *República* establece como paradigmático”. Sócrates, por lo tanto, resulta estar a una notable distancia de los filósofos-reyes, tanto en lo concerniente a su temple como a sus motivaciones.

sentido, si bien es cierto que, por un lado, habría una supremacía de las ideas por sobre las cosas de acuerdo a una relación entre el aspecto original y sus copias, por otro lado, la idea del bien resulta ser sólo visible por dios, por lo cual al hombre sólo le quedaría la experiencia perspectivista del mundo.¹¹ De ahí que el pensamiento platónico sea especialmente atento a la experiencia cotidiana de las cosas. El diálogo da testimonio de ello al comenzar Sócrates toda disquisición desde las δόξαι, es decir, desde los distintos pareceres sobre las cosas.

Ahora bien, si un rasgo característico del diálogo es dar lugar a la pluralidad y a la diversidad de las opiniones, ¿esto significa que el diálogo platónico es democrático? Algunos ciertamente han reconocido esto (Cf. Euben, 1996, pp. 327-359 y Monson, 2000). Sócrates mismo, incluso, afirma que la democracia ofrece las adecuadas condiciones para la indagación filosófica (Cf. *República*, 557d). Sin embargo, no resulta del todo correcto deducir a partir de ciertos pasajes que, en el fondo, Platón sería un defensor de la democracia. Tal vez sería más acertado considerar el diálogo bajo un carácter *logocrático*, pues, pese a que todos los puntos de vista dentro del diálogo sean un aporte para la investigación filosófica, eso no quiere decir que todos tengan, en un sentido ético, igual dignidad y, en un sentido ontológico, igual grado de verdad.¹² Por lo tanto, en el diálogo platónico no prevalece la igualdad aritmética de la democracia, sino la igualdad geométrica del λόγος. De ahí que en el diálogo impere una jerarquía dentro de las perspectivas. La verdad acontece en múltiples puntos de vista, pero entre estos puntos de vista ciertamente hay grados de claridad y transparencia. Con todo, si la caverna es una imagen para señalar que la experiencia de la verdad es múltiple y gradual, esto debe resultar evidente en la experiencia dialógica de Sócrates y sus interlocutores. Sólo dos ejemplos bastarán para percatarnos de esto.

2.2. Insuficiencia, pero no falsedad de los puntos de vista

El diálogo *Laques* es testimonio de esta experiencia plural de la verdad. Aquí se ponen en juego dos puntos de vistas que, si bien entran en conflicto y parecen excluirse mutuamente, se mostrarán ambos verdaderos de acuerdo a

11 La dificultad de contemplar la idea del bien, en suma, conllevaría la imposibilidad de la "πόλις ideal". Pero, incluso, si fuese remotamente posible la contemplación de la idea del bien, Sócrates apela repetidamente al favor divino para que acontezca la coincidencia de filosofía y política en una misma persona (492a; 493a) o bien para que los actuales reyes o sus hijos puedan llegar a amar la filosofía (499c), pues no pareciera *humanamente* realizable el gobierno de los reyes-filósofos.

12 Esto es un signo de que, pese al carácter perspectivista del pensamiento platónico, sería posible, sin embargo, un siempre reapropiado y repetido conocimiento del ser a través del esfuerzo constante de la dialéctica (*Carta VII*, 334b-c).

sus determinados límites. El prólogo es muy importante para una dilucidación del diálogo entero. Para este propósito sólo será suficiente un breve bosquejo. El asunto en cuestión es la mejor educación para los hijos de Lisímaco y Melisias. Éstos, luego de contemplar una exhibición del manejo de armas por parte de un maestro, solicitan el consejo de dos generales, Laques y Nicias, en orden a determinar si aquel conocimiento debe ser aprendido por sus hijos. Sin embargo, Laques los remite a Sócrates, quien también se encuentra allí presente. Lisímaco, quien aparentemente no conoce a Sócrates, es pronto informado por Laques acerca de su familiaridad respecto a estos asuntos, indicándole que él mismo ha recomendado un maestro de música para su hijo. Pero Laques no sólo asegura que Sócrates es un buen consejero respecto a la educación, sino que, además, da fe de su valentía como soldado en la retirada de Delión. De ahí que Laques aconseje a Lisímaco que “no suelte ya a este hombre” (181a-b). Sócrates no duda en aportar al consejo, pero, a su vez, considera primero escuchar a Laques y Nicias, quienes, siendo mayores que él, contribuirán con una mayor experiencia.

Pues bien, Nicias sostiene que el saber combatir con armas es una provechosa enseñanza (μάθημα), porque, entre otros beneficios, hace a cualquier hombre no sólo más confiado y valeroso, sino también más temible ante sus enemigos (186c-d). Por lo tanto, Nicias considera que un aprendizaje tal puede proporcionar un saber (ἐπιστήμη) tal que haga a los muchachos disponerse mejor ante la batalla. Laques, por otra parte, se muestra suspicaz respecto a este aprendizaje, aludiendo a que los espartanos, quienes se caracterizan por su valentía en la guerra, desestiman tal conocimiento. Pero, además, pone como testimonio el comportamiento del mismo hombre que hace un momento exhibía las habilidades que presenciaron Lisímaco y Melisias. En efecto, se cuenta que Estesíleo, en el momento de mayor exigencia en una batalla, sufrió un percance con un arma que él mismo había inventado y, viéndose en un error de cálculo, no sólo cayó en ridículo frente al enemigo, sino también ante sus propios compañeros (183d-184a). Laques, por ello, considera que, en contraste a la opinión de Nicias, según la cual sólo bastaría la inteligencia para comportarse bien ante una situación de peligro, es necesario ponderar si un conocimiento de este tipo es beneficioso, pues ante las circunstancias inesperadas este saber resulta anulado. De ahí que, ante todo, sea más importante una disposición alerta a las contingencias que una habilidad cuya excesiva confianza puede poner en evidencia una cobardía natural (184b-c). Por una parte, entonces, tenemos que Nicias, confesando haber sacado provecho de anteriores conversaciones con Sócrates (194d), aunque aparentemente también familiarizado con los discursos de los sofistas, confía demasiado en las capacidades de la inteligencia reflexiva,

mientras que Laques, con cierta tendencia a la misología (188c), enfatiza de acuerdo a cierta orientación tradicional de las cosas, la preponderancia del carácter en toda acción.¹³

El asunto se presenta, así, bajo una evidente tensión, no sólo entre perspectivas, sino, sobre todo, entre caracteres. Por este evidente desacuerdo Sócrates entra en la discusión, apelando a que tal asunto no puede resolverse por el voto de la mayoría, sino de acuerdo al saber (ἐπιστήμη) y, por lo tanto, por el consejo de un entendido en el cuidado del alma. Sócrates, así, apela a un saber que pueda resolver el debate y, en ese sentido, parece estar cerca de la posición de Nicias, quien también apela a un saber correspondiente a la disposición valiente. Pero en el transcurso del diálogo se verá que aquel saber para decidir la cuestión y del que carece el mismo Sócrates, no es un saber que pueda enseñarse y aprenderse al modo de los otros saberes y, en ese sentido, no tiene un carácter técnico como el saber al que alude Nicias. Sócrates, no obstante, no desestimaré ninguno de los puntos de vista de los generales, aunque tendrá su tarea en moderar sus respectivos alcances.

Lo importante es considerar que las sucesivas respuestas de Laques a la pregunta por el ser de la valentía y las correspondientes intervenciones de Nicias, no son erradas, sino insuficientes. En efecto, al responder primeramente que ser valiente es mantenerse en su puesto y no huir (190e), Laques ignoraría otras disposiciones de combate que resultan ser, de hecho, opuestas a su afirmación, como es evidente por los ejemplos que ofrece Sócrates (191a-c). No obstante, su respuesta, aunque exigua, no yerra del todo. La segunda respuesta, a saber, que la valentía es cierta resistencia del alma, parece más acertada (192b). Se encuentra bien enfocada, dado que la resistencia abarca más ámbitos y no se restringe a una sola dimensión de la valentía. Ahora bien, si la valentía es algo bueno, la resistencia insensata sería reprochable, por lo cual cabe considerar, después de todo, que esta resistencia esté acompañada por un cierto conocimiento. De ahí que Laques modifique su respuesta al aceptar que la resistencia sea sabia (192d). Pero ¿qué tipo de sabiduría resulta necesaria junto a esta resistencia, sin la cual la valentía se volvería una audacia insensata? ¿Es acaso un saber técnico, cuya calculadora habilidad cancelaría toda contingencia y peligro? Si así fuese, la valentía se opondría precisamente a la vulnerabilidad propia de su carácter arriesgado (193c). Con todo, lo significativo en esta

13 Walter Schmid se refiere a Nicias como “un hombre de las matemáticas, un hombre de ciencia ateniense, un hombre de la ilustración sofística”, mientras que Laques es un hombre que cultiva las virtudes espartanas, un hombre con αἰδώς, lo cual “hace al soldado mantenerse en la línea de la batalla y luchar hasta la muerte” (1992, pp. 66-71).

aporética situación es percatarse que, al final del diálogo, si bien ninguno de los dos puntos de vista se presenta como el más verdadero, ambos mostrarán un importante grado de verdad, pero bajo determinados límites. Será evidente, por un lado, que es necesario un tipo de conocimiento para una buena disposición valerosa y, en general, para una disposición virtuosa y, por otro lado, se reconocerá también que cabe tener presente que el conocimiento al que apela Nicias no resulta del todo congruente, pues se requiere también la experiencia de la acción inmediata de un carácter osado. Por otra parte, la unilateralidad de Laques también se muestra insuficiente, debido a que su falta de atención a la reflexión conllevaría comprenderla valentía de acuerdo a un necio atrevimiento. En ese sentido, su apelación a la “armonía dórica”, según la cual es necesario combinar las obras y las palabras, no parece resultar justa en él, debido a su tendencia a menospreciar el discurso reflexivo (188c-189b). A pesar de todo, es fundamental tener presente que, sin esta interacción de los correspondientes puntos de vista en conflicto, el sentido del diálogo no sería claro. En efecto, los limitados alcances de ambas perspectivas resultan decisivos a la hora de comprender si efectivamente el diálogo termina en una irresolución o si, más bien, depende del lector saber cómo ambas perspectivas forman parte de la verdad del asunto en cuestión.

2.3 Purificación de los puntos de vista

En el diálogo *Cármides*, por otra parte, se muestra a éste mismo aproximándose a Sócrates por consejo de su primo Critias, quien le había dicho que aquel cuenta con un remedio para sus repetidos dolores de cabeza. Sócrates advierte al muchacho, entonces, que para cuidar de una parte del cuerpo hace falta atender el cuerpo entero y que, a su vez, para atender el cuerpo entero es necesario cuidar el alma. Por lo tanto, cabe preguntarse, ante todo, por la sensatez y la moderación en orden a ponderar lo que le ocurre a Cármides. Sócrates, al escuchar a Critias elogiar la moderación de Cármides, interpela a éste a que responda por la verdad de tales palabras, provocando, así, el rubor del muchacho, lo cual da una muy significativa indicación a Sócrates de su modo de ser. Luego de ello Cármides dice:

Si digo que no soy moderado estaría bastante fuera de lugar que uno mismo diga tales cosas contra uno mismo; por otro lado, haré que Critias, aquí presente, aparezca como embustero, y no sólo él, sino otros muchos a quienes, por lo que cuentan, parezco moderado. Pero si, a mi vez, digo que sí, y me alabo a mí mismo, es muy probable que esto parezca algo insufrible. De modo que no tengo nada que decirte (*Cármides*, 158c-d).

A esto Sócrates responde: “Me parece que dices algo verosímil”. Tras el gesto y las palabras de Cármides, Sócrates lo exhorta a que indague a partir de una

percepción inmediata de la moderación (159a), lo cual resulta muy importante, pues la dialéctica socrática apela aquí a una cierta intuición primera, aunque inarticulada, pero a la luz de la cual Cármides tiene la posibilidad de responder. Tras una cierta vacilación Cármides responde que la moderación es algo así como la tranquilidad (ἡσυχιότης) (159b). La respuesta no pareciera ser del todo errada. En efecto, Cármides, al ser heredero de un ilustre pasado (157e-158b), lleva en su sangre la antigua tradición del mundo ateniense, donde la tranquila superioridad del poder determinaba las maneras inmediatas de todo trato aristocrático. De ahí, entonces, las razones de su primera respuesta. Pero Sócrates la refuta, apelando a contextos y circunstancias donde es admirable precisamente un comportamiento opuesto a la tranquilidad (160b-d). En efecto, el vigor del cuerpo y la agilidad de la mente resultan ser en muchos casos algo mejor que la quietud y la lentitud.

Seguidamente, Sócrates apela a que Cármides se vea mayormente a sí mismo (εἰς σεαυτὸν), de lo cual resulta su segunda respuesta, a saber, que la moderación es como el pudor (αἰδώς) (160e). Parece comprensible que Cármides mencione al pudor como segunda respuesta, pues ya él mismo se había sonrojado al verse elogiado por su primo, lo cual había señalado a Sócrates una reserva adecuada para su edad. Pero esta respuesta también es refutada, pues en ciertos casos el pudor resulta bueno, pero en otros no (161a). La moderación, sin embargo, es admirable en cada ocasión.

En este momento resulta oportuno comprender que la refutación a Cármides no tiene la misma intención que la refutación a Laques. En efecto, la insuficiencia de la respuesta de Laques conlleva reconsiderar y modificar el enfoque acerca de la valentía, mientras que las dos respuestas de Cármides son dejadas de lado por su ambigüedad. Sin embargo, la refutación no esconde un rechazo por la falsedad de las respuestas. Más bien, la intención de Sócrates es que ocurra un giro en la conversación en orden a que las respuestas puedan ser eventualmente purificadas.¹⁴ Es precisamente la dialéctica del diálogo la que, pese a dejar fuera estas respuestas, las asume como dos momentos negativos sumamente importantes. En efecto, las dos respuestas de Cármides tienen que ser desestimadas, pues pueden ser más perjudiciales que beneficiosas para la terapia dialéctica que Sócrates intenta llevar a cabo con el muchacho. En efecto, la tranquilidad de Cármides en este caso podría resultar ser una disposición inconveniente, pues lo que necesita Sócrates ahora es una alerta constante del camino hermenéutico, por lo cual se vuelve mejor la prontitud de la palabra y

14 En ese sentido L. A. Kosman reconoce en la dialéctica del diálogo "un proceso de catarsis, de purificación de los elementos de una sabiduría ortodoxa y del entendimiento común arraigado en el *logos*" (1983, p. 209).

el ímpetu del alma. A su vez, el pudor tampoco resulta en este punto favorable, pues demasiada reserva y restricción en Cármenes podrían obstruirle la mirada a lo que Sócrates intenta mostrarle. Puede reconocerse, en este sentido, que el rechazo de las respuestas de Cármenes no proviene de una inadecuación proposicional con respecto al asunto, sino, antes bien, de una insuficiencia disposicional para los efectos terapéuticos de la dialéctica socrática.

Ahora bien, la purificación de las dos respuestas comenzará desde el momento en que Cármenes aluda al parecer de su primo Critias, para quien la moderación sería “ocuparse de sí mismo” (ἐαυτοῦ πράττειν). Este instante será decisivo, aunque Sócrates ya había indicado esa dirección al advertirle dos veces a Cármenes que indagase en “sí mismo” para responder por la moderación (159a, 160d5). Por defender su parecer, Critias releva a su primo en el diálogo, lo cual redundará en una situación del todo aporética. En efecto, la problemática naturaleza de “sí mismo” pondrá en cuestión el saber reflexivo correspondiente a la moderación. Pero, aunque el diálogo acabe sin una definición de la moderación, cabe considerar el enfoque a “sí mismo” como la clave para purificar el sentido de la tranquilidad y del pudor a través del recorrido del diálogo. Sólo aclarando la naturaleza de “sí mismo” a través de la dialéctica terapéutica del diálogo, será posible reconocer propiamente cuándo es necesaria la calma y cuándo la rapidez, y cuándo, a su vez, cabe ser pudoroso y cuándo es la ocasión de ser atrevido.

3. Conclusión

Platón, al retirarse del diálogo, abre el horizonte de la verdad a partir de distintos puntos de vista y, en ese sentido, podemos reconocer que el pensamiento platónico, más que exponer una doctrina, provoca la confrontación de diversas perspectivas en un juego polifónico donde cada voz tiene que ganarse su propio derecho. Las diferentes perspectivas de Sócrates sobre el mismo problema y, a su vez, los distintos puntos de vista de los interlocutores en su intercambio dialéctico con Sócrates, deben hacernos advertir, entonces, que el pensamiento platónico, lejos de fijar una serie de proposiciones que pueden ser memorizadas y aprendidas, pone de relieve que el pensamiento sólo se cumple en la dialéctica cooperativa del diálogo, cuyo carácter aporético revela el irrenunciable esfuerzo por conocer en conjunto los límites y el alcance del saber humano.

Referencias

- ANNAS, J. "Platonic Ethics, Old and New". Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- ARIETI, J. "A dramatic interpretation of Plato's *Phaedo*". *Illinois Classic Studies XI*, 1986, pp. 129-142.
- ARISTÓTELES. "Art of Rhetoric". Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.
- BURKERT, W. "Lore and Science in Ancient Pythagoreanism". Translated by E. L. Minar Jr. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1972.
- BURNET, J. "Platonis Opera", Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900-1907.
- CICERÓN. "Cuestiones académicas". Versión de Julio Pimentel Álvarez, México: Universidad nacional autónoma de México, 1990.
- DIÓGENES LAERCIO. "Lives of Eminent Philosophers". Vol. I. Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- EUBEN, J. P. "Reading democracy: 'Socratic dialogues and the political education of democratic citizens'". In: J. Ober and C. Hedrick (eds), *Dēmokratia*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 327-359.
- FRIED, G. "Back to the Cave: A Platonic Rejoinder to Heidegger". In: D. Hyland and J. P. Manoussakis (eds.), *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp. 157-176.
- GONZÁLEZ, F. "Plato's Perspectivism". *Plato Journal* 16. Coimbra: Coimbra University Press, 2017.
- HEIDEGGER, M. "Sein und Zeit". Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, M. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Einführung in die Phänomenologische Forschung". GA 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HUFFMAN, C. (ed.) "A History of Pythagoreanism". Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KAHN, C. "The philosophical importance of the dialogue form for Plato". In: J. Fink (ed.). *The development of dialectic form Plato to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KANT, I. "¿Qué es la Ilustración?". Traducción de R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- KARAMANOLIS, G. "Plato and Aristotle in agreement?". Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KOSMAN, L. A. "Charmides' first definition: *sophrosyne* as quietness". In: J. P. Anton and A. Preuss (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2, Albany: State University of New York Press, 1983, pp. 203-216.
- LAYNE, D. "The character of Socrates and the good of dialogue form: Neoplatonic hermeneutics". In: H. Tarrant and D. Layne (eds.), *The Neoplatonic Socrates*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- MAESTRO, J. G. "Contra las Musas de la Ira. El Materialismo Filosófico como Teoría de la Literatura". Oviedo: Pentalfa ediciones, 2014.

- MONOSON, S. "Plato's Democratic Entanglements". Princeton: Princeton University Press, 2000.
- NIETZSCHE, F. "Über das Verhältniss der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen *Symposions*" (Traducción de Sergio Sánchez). In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW I, III), herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2006.
- NOVOTNÝ, F. "The Posthumous life of Plato". The Hague: Martinus Nijhof, 1977.
- PHILIP, J. "The Platonic Corpus". *Phoenix*, Vol. 24, Nr. 4, 1970, pp. 296-308.
- PLATÓN. "Diálogos" I-II, varios traductores. Madrid: Gredos, 2011.
- PLATÓN. "Diálogos" VII, varios traductores. Madrid: Gredos, 1992.
- PRESS, G. "Introduction". In: G. Press (ed.), *Who's speak for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PUCHNER, M. "The Drama of Ideas". Oxford: Oxford University Press, 2010.
- REMES, P. "Neoplatonism". Stocksfield. Acumen, 2008.
- SCHMID, W. "On manly courage: A study of Plato's Laches Philosophical Explorations". Illinois: Southern Illinois University Press, 1992.
- TARRANT, H. "Scepticism or Platonism?". Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TARRANT, H. "Plato's first interpreters". Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- THESLEFF, H. "Platonic Patterns". Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- TIGERSTEDT, E. N. "The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato". Helsinki: Societas Scientiaru Fennica, 1974.
- TIGERSTEDT, E. N. "Interpreting Plato". Stockholm Sweden: Almqvist & Wiksell International, 1977.
- VALLEJO, A. "Platón. El filósofo de Atenas". Barcelona: Montesinos, 1996.
- VLASTOS, G. "Platonic Studies". Princeton: Princeton University Press, 1973.
- VLASTOS, G. "Socrates. Ironist and Moral Philosopher". Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WESTERINK, I. "Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy". Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962.
- WOODBIDGE, F. "The Son of Apollo. Themes of Plato". Cambridge: The Riverside Press, 1879.

CHRISTIAN THOMASIUS E A AUFKLÄRUNG*

*Diego Kosbiau Trevisan***

<http://orcid.org/0000-0002-0269-7847>

diegokosbiau@hotmail.com

RESUMO *O presente artigo discute o papel de Christian Thomasius como pioneiro da Aufklärung, bem como a especificidade desta no contexto mais amplo do Iluminismo. A partir de uma discussão sobre os recentes estudos acerca do Iluminismo, será extraída uma diretriz interpretativa para avaliar a peculiaridade política e filosófica da Aufklärung.*

Palavras-chave *Iluminismo, Aufklärung, Christian Thomasius, Política, Filosofia Eclética.*

ABSTRACT *This paper discusses the role of Christian Thomasius as a pioneer of the Aufklärung and the specific position of the latter in the broader context of the Enlightenment. Departing from a review of recent studies on the Enlightenment, this paper will draw an interpretative guideline to assess the political and philosophical peculiarity of the Aufklärung.*

Keywords *Enlightenment, Aufklärung, Christian Thomasius, Politics, Eclecticism.*

* Artigo submetido em 14/11/2018. Aprovado em 28/05/2019.

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

Christian Thomasius (1655-1728) é costumeiramente considerado o primeiro *Aufklärer*,¹ o responsável pela passagem da antiga tradição escolástica alemã para a modernidade filosófica e cultural marcada pela *Aufklärung* (cf. p.ex., Schröder, 1999; Schneiders, 2005). Com a consciência de que a sociedade, a política e a cultura alemãs careciam de uma profunda reforma, talvez similar àquela que Lutero realizara na consciência religiosa,² Thomasius foi o principal responsável pela reformulação e modernização institucional do currículo acadêmico e da estrutura universitária alemã, fundando o primeiro jornal crítico-literário em idioma alemão, o *Monatsgespräche* (cf. p.ex., Wilke, 1978, pp. 54ss), e oferecendo o primeiro curso universitário no vernáculo: “De modo bem justificado, parte-se da assim chamada primeira lição <Vorlesung> alemã de Thomasius (*Discurso sobre a imitação dos franceses* <*Discours von der Nachahmung der Franzosen*>, de 1687) como início da *Aufklärung* alemã” (Schneiders, 1990, p. 30. Cf. também Schneiders, 1989). Não se tratava, por certo, de iniciativas isoladas ou fortuitas. Com efeito, Thomasius diagnosticou um “atraso alemão” em relação às demais nações *savantes* europeias a ser remediado com as reformas por ele sugeridas:

Quando se investigam as causas que explicam por que as artes e as ciências na Holanda, Inglaterra e França tanto floresceram e se expandiram nesse último século até uma alta perfeição, [percebe-se] que na Alemanha elas não progrediram de forma tão visível, mas, antes, avançaram muito devagar (Thomasius, 1701, p. 450).

Segundo Thomasius, tal cenário alemão se deixaria explicar pela ausência, até então, do único critério responsável pelo avanço das ciências:

Trata-se da *irrestrita liberdade*; a liberdade, decerto, é o que dá ao espírito a vida correta, e sem ela o entendimento humano – tenha ele, de resto, tanto mérito quanto se deseja – parece como que morto e finado <*entseelt*> (Thomasius, 1701, pp. 458-9).

Com efeito, “a *Aufklärung* se inicia, com Thomasius, como uma luta consciente pela razão e liberdade por meio de uma luta consciente contra a ausência de razão <*Unvernunft*> e a ausência de liberdade <*Unfreiheit*>, isto é, a *Aufklärung* como ação e programa de ação surge através de uma nova compreensão de razão e liberdade que percebe a si mesma como nova” (Schneiders, 1979, p. 4).

Procuraremos ressaltar o papel de Thomasius como *Frühaufklärer* inicialmente a partir de uma discussão com a recente bibliografia sobre

1 Usaremos o termo “*Aufklärung*” e derivados para designar o específico “iluminismo” alemão, reservando o termo “iluminismo” para caracterizar o movimento iluminista de modo geral. Sobre isso, ver a próxima seção.
2 É comum a ideia de Thomasius como o “segundo reformador” da Alemanha. Cf. Schröder, 1999, p. 19.

o Iluminismo como um movimento intelectual europeu (1), procurando extrair daqui a ideia da *Aufklärung* como um fenômeno *político e filosófico* propriamente alemão (2). Na sequência, a especificidade filosófica da *Aufklärung* será apresentada como um esforço intelectual de antidogmatismo e liberdade filosofante e de pensamento, liberto das amarras impostas pela teologia ortodoxa (3).

1. Os “iluminismos”

Os estudos sobre o Iluminismo se fortaleceram de forma impressionante nas últimas décadas. Desde as investigações já clássicas de Paul Hazard e Ernst Cassirer sobre o Iluminismo como um acontecimento intelectual e filosófico europeu, surgiram inúmeros estudos que procuram compreender o Iluminismo em toda a sua complexidade histórica. Estes estudos analisam o Iluminismo seja como um movimento filosófico pan-europeu que, de variadas formas, respondeu a uma crise intelectual da cultura ocidental, seja como uma série de fenômenos regionais reagindo a contextos culturais e políticos específicos. Vale a pena reproduzir o longo diagnóstico de Ian Hunter, que sumariza as grandes linhas interpretativas mais recentes sobre o Iluminismo:

[A] imagem de um Iluminismo filosófico generalizado [...] está agora sob pressão a partir de duas fontes. Primeiro, houve um movimento para pluralizar o Iluminismo. Essa pluralização começou de forma moderada, com a observação de iluminismos nacionais divergentes [...], mas progrediu desde então até recuperar uma multiplicidade de iluminismos – religioso e secular, metafísico e civil, radical e conservador [...]. Tal pluralização coloca em dúvida não apenas a periodização de uma idade da razão, como também a existência histórica de um único Iluminismo [...]. Segundo, e mais recentemente, houve um movimento para destacar noções de Iluminismo a partir de uma história filosófica universalizante e para fundá-las nas circunstâncias políticas, religiosas e culturais de culturas particulares do Iluminismo [...]. Isso também teve um efeito pluralizante, retirando a atenção do drama de um Iluminismo monolítico e colocando o foco, em lugar disso, nas circunstâncias históricas e agendas de culturas, grupos e redes que se consideravam como iluministas e procurando, por vezes, conceder tal condição a outras (Hunter, 2004, p. 576).

A corrente mais recente na bibliografia especializada sobre o Iluminismo busca, assim, analisar o movimento iluminista no continente europeu como uma série de fenômenos cultural e regionalmente delimitados, com pautas e agendas diversas, ainda que, decerto, interligados entre si e compartilhando temas e preocupações comuns. O que haveria de comum a todos os movimentos regionais e nacionais iluministas seria o apelo à racionalização e à secularização como rompimento com uma visão (ou cosmovisão) religiosa e tradicional sobre

o ser humano e o mundo. Como afirma um dos principais estudiosos atuais do Iluminismo, Jonathan Israel,

[a] Europa de meados do século 17 era ainda – não apenas predominantemente, mas esmagadoramente – uma cultura na qual todos os debates sobre o ser humano, Deus e o mundo que penetravam a esfera pública giravam em torno de temas ‘confessionais’ – isto é, temas católicos, luteranos, reformados (calvinistas) ou anglicanos –, e os *scholars* lutavam, sobretudo, para determinar qual bloco confessional possuía o monopólio da verdade e um título, dado por Deus, para a autoridade [...]. Após 1650, um processo geral de racionalização e secularização imposto rapidamente derrubou a antiga hegemonia da teologia no mundo do estudos, erradicou da cultura intelectual europeia de modo devagar, mas decidido, a magia e a crença no sobrenatural, e levou alguns poucos a desafiar abertamente tudo o que era herdado do passado – não apenas assunções comumente recebidas sobre a humanidade, sociedade, política e o cosmos, mas também a veracidade da Bíblia e da fé cristã, ou mesmo de qualquer fé (Israel, 2001, p. 4).

Com efeito, em função da clareza dessa pauta ou “inimigo” comum – a saber, a religião e a visão tradicional e teológica do mundo –, antes que surgissem as novas formas de interpretar o Iluminismo como uma série de fenômenos regionais interligados e como um conjunto temático multifacetado, a historiografia foi durante muito tempo dominada por uma concepção sobre o Iluminismo como um fenômeno europeu *unificado* ou *homogêneo*. Peter Gay é um dos mais notórios defensores dessa interpretação:

Houve muitos filósofos no século 18, mas certamente houve apenas um Iluminismo. Uma coalizão frouxa, informal e completamente não-organizada de críticos culturais, céticos religiosos e reformistas políticos de Edimburgo a Nápoles, de Paris a Berlim, de Boston a Filadélfia, os *philosophes* compuseram um coro clamoroso, e havia algumas vozes discordantes entre eles, mas o que chama a atenção é sua harmonia geral, não seu desacordo ocasional (Gay, 1966, p. 3).

Outro importante autor a contribuir para a representação do Iluminismo como um fenômeno homogêneo, ainda que multifacetado, foi Paul Hazard (1978; 1995). A tese de Hazard é conhecida: o momento de “crise da consciência europeia” nos séculos 17 e 18, entre a era confessional e a fase áurea do Iluminismo propriamente dito, culmina, como sua “solução”, na Revolução Francesa. Nesse intenso período intelectual europeu surge uma nova compreensão sobre a natureza, o ser humano, a cultura, a religião e a política. As causas para tal crise seriam inúmeras: uma nova relação com a religião, a urgência de tolerância e as guerras confessionais; a nova ciência da natureza, que começa a questionar o lugar do ser humano no cosmos e propõe uma nova forma de relação entre natureza e ser humano; a crescente mobilidade de livros e ideias, o contato mais estreito entre os intelectuais por todo o continente europeu; a nova crítica

exegética da bíblia de origem católica e, sobretudo, protestante etc.³ Contudo, em que pese a erudição e o interesse que a análise de Hazard desperta, ela repousa na ideia de uma grande narrativa intelectual do movimento iluminista europeu de certa forma *homogênea* e que, de resto, como será discutido adiante, não dá suficiente importância ao papel da *política* como o ingrediente que provoca e catalisa tal crise cultural europeia.

Com efeito, como afirma a literatura mais recente, essa representação homogeneizante do Iluminismo parece pouco convincente. Ora, a ideia de um fenômeno homogêneo obscurece a questão sobre as diferentes formas de “Iluminismo” observadas na Europa (*Lumières, Enlightenment, Aufklärung, Verlichting, Iluminismo* etc.). Embora um fenômeno que tenha sido observado em todo o continente europeu e que guarda semelhanças em todas as suas manifestações, o Iluminismo foi algo heterogêneo e particular a cada contexto nacional específico. Portanto, ao invés de “apenas um Iluminismo”, é mais correto dizer que houve “muitos iluminismos”,⁴ dependendo de suas especificidades regionais, que, em seu conjunto heterogêneo e multifacetado, podem ser conjugados no fenômeno europeu (e mundial) do Iluminismo dos séculos XVII e XVIII.⁵

- 3 Para uma crítica da tese de Hazard, Cf. Jacob, 2014. Israel é outro autor que evoca a ideia de uma “*crisis of the European mind*” (cf. Israel, 2001, pp. 14-22). Israel, de resto, propõe uma reformulação cronológica da tese de Hazard. Ao passo que Hazard localiza o momento de crise em 1680, Israel sugere que ele tenha ocorrido em 1650: “O período de 1650 a 1680 é designado como a fase de transição ou ‘crise da mente europeia’, precedendo o despertar do Iluminismo, e o período de 1680 a 1750 [é designado como] o período mais dramático e decisivo do pensar, quando o mundo mental do ocidente foi revolucionado segundo linhas racionalistas e seculares. Por volta da década de 1750, todas as principais inovações e realizações intelectuais do Iluminismo europeu já estavam bem avançadas, quando não absolutamente completadas” (Israel, 2001, p. 20). Ainda sobre a periodização do Iluminismo, Max Wundt escreve sobre o caso especificamente alemão: “O período inicial [da *Aufklärung*] vai de 1690 a até 1720 e contém as obras filosóficas de Christian Thomasius e seu círculo. Os anos de 1720 a 1750 podem ser considerados como o período culminante [da *Aufklärung*], durante o qual a filosofia de Wolff foi produzida em seus pontos principais e se estabeleceu por completo. Segue-se o período final de 1750 a 1780, no qual os rígidos limites das escolas foram rompidos e a filosofia passou à cultura geral” (Wundt, 1964, p. 18).
- 4 “Não há um fenômeno único ou unificável que possa ser descrito como ‘o Iluminismo’, mas é o artigo definido, e não o substantivo que deve ser evitado. Ao estudarmos a história intelectual do final do século 17 e do século 18, nós encontramos uma variedade de enunciados feitos e assunções assumidas aos quais o termo ‘Iluminismo’ pode ser utilmente aplicado, mas os sentidos do termo alteram-se quando o aplicamos. As coisas estão conectadas, mas não são contínuas; elas não podem ser reduzidas a uma única narrativa; e nós nos vemos utilizando a palavra ‘Iluminismo’ em uma família de maneiras e falando sobre uma família de fenômenos que se parecem e se relacionam uns com os outros numa variedade de maneiras que permitem várias generalizações sobre eles. Contudo, nós não estamos comprometidos com um significado de raiz única da palavra ‘Iluminismo’, e não precisamos reduzir os fenômenos que tratamos a um único processo ou entidade a ser denominado ‘o Iluminismo’” (Pocock, 2008, p. 83).
- 5 “Uma estratégia que historiadores adotaram para elucidar as divergências filosóficas entre as figuras e os períodos do Iluminismo foi a de dividi-los em grupos: nós temos o ‘Iluminismo radical’ oposto ao ‘Iluminismo *mainstream*’; e os últimos vinte anos assistiram a uma enxurrada de estudos dedicados a recolocar o Iluminismo em um ‘contexto nacional’. A crescente atenção dada a correntes locais e menores levou alguns historiadores, como John Pocock, a insistir para que falemos apenas de ‘iluminismos’ no plural. Essa recalibragem dos

Com isso, no entanto, se coloca a questão sobre como se deu o “nascimento” e a difusão do Iluminismo e das ideias iluministas em toda a Europa. Ora, parece ser uma coincidência improvável que inúmeros movimentos independentes, mas semelhantes, pudessem surgir como que *ex nihilo* e sem causas correlatas. Edelstein, num trabalho recente sobre a genealogia do Iluminismo, coloca a questão nestes termos:

Contudo, a questão mais fundamental é se esses iluminismos regionais ou confessionais variantes foram inteiramente o resultado de movimentos sociais e intelectuais caseiros ou se, antes, surgiram de um processo de difusão por meio do qual um único conceito singular de Iluminismo tornou-se acessível a diferentes culturas, que, por seu turno, adaptaram-no. O primeiro caso parece pouco provável: não há uma única explicação histórica óbvia para o aparecimento sincrônico, em diferentes países, de uma tal narrativa complexa e de movimentos sociais similares. Quanto à outra alternativa, é bem simples imaginar como um desenvolvimento cultural importante em um país poderia desencadear uma série de desenvolvimentos relacionados, quando não idênticos, em outros lugares (Edelstein, 2010, p. 3).

Nesse contexto, a Inglaterra normalmente ganha destaque. Com efeito, segundo a visão mais tradicional do movimento, “os santos padroeiros e pioneiros [do Iluminismo] foram britânicos: Bacon, Newton e Locke tiveram reputações tão extraordinárias no continente que chegaram a ofuscar as ideias revolucionárias de um Descartes ou de um Fontenelle” (Edelstein, 2010, pp. 11-12).⁶ No entanto, há outras interpretações concorrentes. Há ainda a visão de que as *lumières* francesas foram a fagulha que acendeu o movimento em todo o continente, sobretudo por meio da expansão e projeção continental das ideias dos denominados *philosophes*;⁷ outra que localiza o foco inicial do *Verlichtung* na Holanda, mais especificamente em Espinosa e no espinosismo (cf. Israel, 2001; Jacob, 1991); e por fim aquela outra, de certa forma mais recente e mais convincente, que considera os diferentes focos do “Iluminismo” europeu como

estudos sobre o Iluminismo apresenta um formidável desafio à antiga visão segundo a qual, nas palavras de Peter Gay, ‘houve apenas o Iluminismo’” (Edelstein, 2010, p. 12).

- 6 Podemos citar aqui E. Cassirer, que, de certa forma, remete o início do impulso iluminista à ciência britânica e ao método científico newtoniano (Cassirer, 1992, pp. 19-63, especialmente p. 24). Jacob resume da seguinte maneira essa precedência dos britânicos: “Ela presume uma taxonomia das ideias do século 18, dissecadas pela primeira vez pelo historiador alemão Ernst Cassirer na década de 1930, que correta, porém abstratamente, coloca a ciência de Newton no cerne do discurso iluminista, acrescentando-lhe a teoria do contrato, associada aos escritos de John Locke, assim como a religiosidade racional, por vezes descrita como deísmo e frequentemente combinada ao anticlericalismo” (Jacob, 1991, p. 19).
- 7 De certa forma, é esta a premissa de Isaiah Berlin em seu notório texto sobre o “contrailuminismo”, onde procura descrever a contracorrente ao *mainstream* iluminista francês (cf. Berlin, 1997). Peter Gay também traça o momento inicial ou, ao menos, o foco propulsor do Iluminismo na França, com seus *philosophes* e os propagandistas que levaram as *Lumières* a todo o continente europeu. Ademais, Gay foi um dos primeiros estudiosos a ressaltar a importância da recuperação dos clássicos e da filosofia antiga para o movimento iluminista, chegando até mesmo a apelidá-lo de um “paganismo moderno” (Gay, 1966).

fenômenos aparentados, mas sem um autor ou sede inicial particular, dentre os quais destaca-se a *Aufklärung* alemã (cf. Schneiders, 2005).⁸

Outra corrente mais recente na literatura sobre o Iluminismo que busca por suas raízes e características específicas, mais bem ilustrada pelos recentes trabalhos de Jonathan Israel, consiste não apenas em periodizá-lo de outra maneira ou analisar seus diferentes contextos regionais e culturais, mas também em dividir o Iluminismo como um todo em duas grandes correntes: o Iluminismo radical e o Iluminismo moderado. Para Israel, o “Iluminismo [...] não apenas atacou ou cortou as raízes da cultura europeia tradicional no sagrado, mágico, nobreza e hierarquia, secularizando todas as instituições e ideias, mas (intelectualmente e até certo ponto na prática) efetivamente demoliu toda a legitimação da monarquia, subordinação da mulher ao homem, a autoridade eclesiástica e escravidão, substituindo estes todos pelos princípios de universalidade, igualdade e democracia” (Israel, 2001, p. vi). Contudo, de forma análoga ao que ocorrera com a Revolução Francesa, esse projeto ou plano originário revolucionário acabou sendo apropriado por duas grandes correntes, uma mais conservadora e outra mais progressista. O “Iluminismo moderado”, mais conservador, seria

apoiado por inúmeros governos e facções influentes nas principais Igrejas, aparecendo, ao menos na superfície, como a tendência mais poderosa. Os seus principais porta-vozes eram Newton e Locke na Inglaterra, Thomasius e Wolff na Alemanha, os ‘newtonianos’ Nieuwentijt e ‘s-Gravesande na Holanda, e Feijoo e Piquier na Espanha. Esse foi o Iluminismo que pretendia derrotar a ignorância e a superstição, estabelecer a tolerância, e revolucionar ideias, educação e atitudes por meio da filosofia, mas de tal modo a preservar e salvaguardar o que se julgavam ser os elementos essenciais das estruturas antigas, efetivando uma síntese viável do antigo e do novo, e da razão e da fé (Israel, 2001, p. 11).

Ou seja, o “Iluminismo moderado” seria aquele movimento do *mainstream* europeu que procurava “mudar tudo sem mudar grande coisa”, que buscava uma conciliação pacífica entre a antiga e a nova ordens. Ao invés de levar os ideais iluministas às últimas consequências e, de fato, ultrapassar a “crise da consciência europeia”, o “Iluminismo moderado”, que teria prevalecido historicamente, apenas conseguiu apaziguá-la. Segundo Israel, o “Iluminismo radical”, por sua vez,

8 Sobre a *Aufklärung*, Schneiders escreve que, apesar das influências externas como a de Descartes e Newton, ela não pode ser considerada uma “importação”, mas, antes, uma “guinada independente”: “O período inicial da *Aufklärung* alemã é um fenômeno de natureza e causa próprias” (Schneiders, 2005, p. 169).

rejeitava todo compromisso com o passado e buscava eliminar por completo as estruturas existentes, rejeitando a Criação do modo como era tradicionalmente compreendida na civilização judaico-cristã e a intervenção de um Deus providencialista nos afazeres humanos, negando a possibilidade de milagres e a recompensa e punição do além-vida, desprezando todas as formas de autoridade eclesiástica, e recusando-se a aceitar que há uma hierarquia social ordenada por Deus, a concentração de privilégios ou posse de terras nas mãos dos nobres, ou ainda a sanção religiosa para a monarquia (Israel, 2001, pp. 11-12).

Segundo Israel, para avaliar o significado global do Iluminismo, é preciso compreendê-lo como um movimento pan-europeu e, assim, conceder um justo valor ao Iluminismo radical como a autêntica e originária intenção do movimento iluminista. Para tanto, contudo, Israel acrescenta, é necessário reconhecer a influência e o impacto de Espinosa e do Espinosismo na primeira fase do Iluminismo europeu, em especial o radical.⁹

Com isso voltamos a um problema já mencionado dos estudos sobre o Iluminismo, a saber, a respeito de um foco ou autor específico como *locus* inicial do Iluminismo. Com efeito, como já mencionado, na literatura recente discutem-se muito as dificuldades de identificar um autor ou uma determinada nação como a fonte principal do movimento iluminista. Ora, a transmissão de ideias por entre as fronteiras físicas, culturais e linguísticas das nações europeias da época, e a recepção de determinados autores ou doutrinas não são tão diretas como se imagina:

O caso de Newton é paradigmático: frequentemente louvado como o pai fundador do Iluminismo, sua recepção na França [...] foi complexa e distendida. Apenas nos anos 1730 é que sua explicação física do universo foi aceita pelas principais figuras da *Académie des Sciences*. Dado que [...] já havia à época uma teoria coerente e já estabelecida do Iluminismo nos círculos intelectuais franceses, o newtonianismo não pode ser considerado a fagulha que iluminou a Europa (Edelstein, 2010, p. 9).

A dificuldade de traçar linhas de força e de continuidade entre nações e contextos iluministas específicos leva, talvez, à diminuição do peso que certos autores e certas tradições intelectuais e filosóficas específicas tiveram no desencadear do movimento iluminista em diferentes regiões europeias e, ao mesmo tempo – o que para nós é fundamental –, desloca o foco para a importância que certas experiências políticas específicas exerceram em cada contexto particular. Nesse

9 Segundo Israel, “[o] termo ‘*Spinosisme*’, conforme usado no iluminismo francês, ou *Spinosistery*, como foi chamado na Alemanha, era frequentemente empregado [...] de modo um tanto amplo para denotar virtualmente todo o conjunto do iluminismo radical, isto é, todos os sistemas deístas, naturalistas e ateus que excluíam a providência divina, a revelação e os milagres, incluindo recompensas e punições no além, ao invés de denotar uma adesão estrita ao sistema de Espinosa enquanto tal” (Israel, 2001, p. 13).

sentido, mais do que um autor, tema ou país, a *política* recebe o papel de chave interpretativa mais frutífera para o movimento iluminista. O Iluminismo não foi apenas um momento de secularização da sociedade e de novas descobertas científicas, mas também – e talvez sobretudo – foi um período de intensas reviravoltas políticas que inicialmente desencadearam e estabeleceram o movimento iluminista em cada contexto regional específico.

Margaret Jacob retrança as origens do Iluminismo numa experiência política determinada, a saber, “a experiência revolucionária inglesa contra o absolutismo dos Stuart, assim como a oposição continental ao absolutismo francês, após 1685 até a morte de Luis XIV (1715), que ocorrera em grande medida na República dos Países Baixos” (Jacob, 1991, p. 15). Ela critica historiografias “idealistas”, como as de Koselleck e Hazard, que se esquecem das experiências políticas “efetivamente vividas” da época. Jonathan Israel também ressalta a importância de certas experiências políticas no desabrochar do impulso iluminista no continente europeu; contudo, diferentemente de Jacob, ele o localiza na revolta republicana holandesa e em outros eventos políticos republicanos do século XVII, como a Fronda e a insurreição de Masaniello em Napoli (Israel, 2001, pp. 21-22). Por fim, Franco Venturi também é crítico das grandes narrativas do Iluminismo – as quais, segundo ele, teriam matriz alemã (de Kant a Cassirer) –, que procuram retrair sistemas de ideias a origens puramente intelectuais, e não político-sociais. Segundo ele, o Iluminismo foi eminentemente uma experiência política com ressonâncias culturais, científicas, religiosas etc. (Venturi, 1971, pp. 2-5).¹⁰ Diferentemente de Jacob e Israel, contudo, Venturi prefere não isolar algum “evento político fundante” para o movimento iluminista.

É justamente nessa chave *política*, que confere importância às especificidades político-sociais regionais, sem esquecer, decerto, das generalidades intelectuais compartilhadas em todo o continente europeu, que agora passamos ao papel de Thomasius na *Aufklärung* e a seu significado político.

2. O suposto caráter apolítico da *Aufklärung*

Dentro dessa chave “política” de interpretação do Iluminismo, é comum a ideia de classificar a *Aufklärung*, ou ao menos os *Aufklärer*, como “isolados,

10 O momento de transição do Iluminismo para sua fase de “decadência” coincide, segundo Venturi, com a transição do discurso político para um discurso econômico (cf. Venturi, 1971, pp. 123ss).

impotentes e quase que completamente apolíticos” (Gay, 1966, p. 4).¹¹ Trata-se, contudo, de um preconceito historiográfico que vem sendo combatido recentemente. Os *Aufklärer*, embora não tenham se envolvido em revoltas como seus pares franceses, britânicos, italianos e holandeses, eram também politicamente ativos. Thomasius, por exemplo, se enredou em uma série de polêmicas sobre temas políticos do momento (posicionando-se, por exemplo, contra os processos por bruxaria, tortura e casos de intolerância religiosa) e também se engajou em programas de reformas jurídicas encomendadas por Friedrich Wilhelm I (cf. Rüdiger, 2005, p. 155). Ademais, como veremos na próxima seção, nos *Aufklärer* se reconhece uma clara postura intelectual com consequências e origens políticas: a *libertas philosophandi* como forma de combater e desmascarar o dogmatismo teológico e de fomentar a tolerância nos territórios confessionais.

Talvez esse juízo historiográfico sobre a impotência política dos *Aufklärer* alemães provenha justamente – e paradoxalmente – da sua íntima ligação com o poder. Ao invés de serem “livres pensadores” ou reunirem-se em organizações autônomas da sociedade civil, os *Aufklärer* eram, em sua grande maioria, funcionários do Estado: professores universitários e *Beamten*. Ora, a necessidade de uma reforma institucional e universitária que formasse novos quadros governamentais era reflexo das circunstâncias políticas dos territórios alemães, abertas pela Paz de Vestfália (1648), e da conseqüente urgência de secularização e pacificação confessional da sociedade. Thomasius foi um dos artífices da fundação da Universidade de Halle (1694), um dos centros mais importantes da *Aufklärung* e foco inicial da reforma universitária dos territórios alemães. Ele encontrou em Halle, à época pertencente a Brandemburgo, um ambiente propício para sua tarefa institucional central: a secularização da sociedade. No território de Brandemburgo, “a dinastia Hohenzollern havia se convertido ao calvinismo no início do século 17 – buscando unir reforma religiosa e a constituição do Estado territorial como parte da ‘segunda reforma’ do norte da Alemanha –, enquanto que os estamentos de Brandemburgo e da Prússia permaneceram firmemente luteranos, tratando sua religião como um

11 Também Hammerstein ressalta essa suposta característica apolítica da *Aufklärung*: “O papel que o pensamento do direito natural tinha como fermento revolucionário contra a antiga ordem, por exemplo, na França, nos Países Baixos e mesmo, bem diferentemente, na Inglaterra da Revolução Gloriosa, falta por completo em Thomasius – e, podemos acrescentar, em quase todos os jusnaturalistas alemães” (Hammerstein, 1972, p. 78). Segundo Hammerstein, o motivo dessa especificidade alemã reside numa tradição que remontaria a Lutero: “O homem privado apolítico e a autoridade justa do pai de família são, ambos, avessos a toda mudança política revolucionária. A resistência permanece fora de sua capacidade imaginativa, ela é pura e simplesmente pecaminosa” (Hammerstein, 1972, p. 78). Nesse sentido, segundo Hammerstein, o objetivo da autoridade e dos membros da comunidade política não é a atuação revolucionária, mas antes a garantia da *Rechtsordnung*. Procuraremos matizar essa avaliação na sequência.

direito imperial” (Hunter, 2007, p. 7). O esforço dos Hohenzollern de propor um território biconfessional que, assim, salvaguardasse uma convivência social tolerante e pacífica, correspondia ao estado-de-coisas que se abriu após a Paz de Vestfália:

Ao reconhecerem os príncipes territoriais como signatários independentes, os Tratados de Vestfália (1648), intermediados pelos franceses, deram reconhecimento legal internacional ao sistema pós-imperial de Estados territoriais. Ao mesmo tempo, ao declarar a legitimidade das três principais religiões (luteranismo, catolicismo e calvinismo), independente da religião da dinastia dominante, os tratados sinalizavam uma certa secularização ou dessacralização da política, primeiramente ao exigir formas limitadas de tolerância religiosa [...]. Embora seu desenvolvimento completo ainda se encontrasse no futuro, nós podemos reconhecer aqui a nascente relação recíproca entre uma certa ‘autonomização’ do Estado – isto é, a tentativa de tornar o Estado independente de comunidades religiosas ou morais que ele precisa governar – e uma certa ‘liberalização’ da esfera privada (religião, família, comércio), agora declarada como repousando fora da preocupação exclusiva do Estado pela segurança (Hunter, 2004, p. 578).

As iniciativas dos Hohenzollern de reformar a constituição religiosa de Brandemburgo aplacaram a ortodoxia luterana, possibilitando uma coexistência pacífica com a parcela calvinista da comunidade e propiciando um ambiente mais tolerante do que em outros territórios alemães. A casa Hohenzollern estava então convicta de que tal ambiente de tolerância impulsionaria a incorporação dos demais Estados imperiais ao território de Prússia-Brandemburgo, mas, antes, era preciso extinguir a ideia de uma religião ou confissão oficial de Estado. Para tanto, contudo, os oficiais políticos, jurídicos e religiosos precisavam conceber a sua função pública como independente da religião que professavam enquanto indivíduos privados. Isso envolvia, decerto, reformar as instituições de ensino do território, construindo as condições para um ensino não marcado pela ortodoxia luterana. Nesse contexto, o projeto inicial da *Aufklärung*, impulsionado por Thomasius e pela Universidade de Halle, cumpria uma função política e institucional bem precisa.

Por essa razão, convencionou-se interpretar a *Aufklärung* como um processo “vindo de cima”, sem pretensões políticas revolucionárias ou mais radicais. Como afirma Venturi,

na Prússia, o Iluminismo veio de cima. Absolutismo e reforma eram tão intimamente entrelaçados que restava muito pouco espaço não apenas para grupos e movimentos, mas mesmo para indivíduos, como Voltaire veio, ele mesmo, a descobrir (Venturi, 1971, p. 126).

É certo, porém, que tal representação é exagerada. Ora, o processo iluminista “moderado” em toda a Europa, e não apenas na Alemanha, pode ser considerado

como um movimento ou uma crise de elites – “cortesãos, oficiais, *scholars*, patrícios e clérigos” (Israel, 2001, p. 5)¹² – e, nessa medida, vindo “de cima”.¹³ No entanto, uma das especificidades mais marcantes da *Aufklärung* é, sem dúvida, o seu caráter – digamos – *institucional* e áulico. Com efeito, os funcionários de Estado eram incentivados a receber uma formação filosófica e a exercer seu papel de “intelectuais públicos”, para além de sua função na manutenção da administração pública, sempre na *persona* de funcionário público:

Assim, além de seus deveres profissionais, os oficiais se dedicavam a interpretar publicamente o mundo ao escreverem artigos de jornais, trabalhos acadêmicos, tratados e estudos mais amplos na tradição da filosofia acadêmica. Se se examinam os escritos redigidos em alemão ao final do século 18, torna-se claro que a maioria dos autores servia ao Estado. Uma miríade de oficiais, ou pretensos oficiais, pensava e argumentava sobre como o mundo deveria ser (Hellmuth, 2004, p. 452).

Se, como já mencionado, é fato que a reforma do currículo universitário que possibilitou a formação de uma casta de funcionários públicos a serviço do Estado foi de responsabilidade sobretudo de Thomasius (cf., p.ex., Hammerstein, 1972), o discurso de Thomasius como o primeiro *Aufklärer* alemão, contudo, não surge sem alguns perigos. Uma das primeiras dificuldades em classificar Thomasius como um *Aufklärer* no sentido mais tradicional do termo consiste em enquadrá-lo na narrativa padrão sobre o Iluminismo como um grande movimento do “liberalismo secular” – como é a tese de Pocock (2008, p. 84). Decerto, o secularismo é uma marca incontestável do pensamento de Thomasius; já o liberalismo, entendido na tradição britânica e, em menor medida, francesa, contudo, não é algo a ser-lhe atribuído sem maiores problemas. Aqui talvez resida uma especificidade de Thomasius e *a fortiori* da *Aufklärung*: a convivência dos ideais iluministas (dentre os quais o secularismo, mas também o apelo à razão e à liberdade de pensamento etc.) com uma representação política, *grosso modo*, *absolutista*.¹⁴

12 Israel argumenta que o Iluminismo foi um fenômeno vindo das elites e que contaminou a cultura popular: “Porém, mesmo sendo verdade que a revolução intelectual do final do século 17 era predominantemente uma crise de elites – cortesãos, oficiais, *scholars*, patrícios e clérigos –, foram precisamente essas elites que moldaram, supervisionaram e estabeleceram os contornos da cultura popular. Por conseguinte, uma crise intelectual de elites teve rapidamente um impacto também nas atitudes dos homens comuns, e de forma alguma apenas numa minoria de artistas literatos e na pequena burguesia” (Israel, 2001, p. 5).

13 Ademais, para uma crítica à tese de Israel de que Thomasius pode ser enquadrado na corrente “moderada” da *Aufklärung*, cf. McCarthy, 2018.

14 Há comentadores, como Mario Cattaneo (1976), Felice Battaglia (1936) e Klaus Luig (1980), que argumentam ser possível encontrar em Thomasius claros elementos liberais, mais notadamente nos pequenos escritos em que condena a tortura, baseando-se em uma noção de dignidade e intangibilidade do indivíduo. Por seu turno, outros comentadores, como Frank Grunert (2000), Peter Schröder (1999; 2001) e Diethelm Klippel (1976), ressaltam a inequívoca matriz absolutista do jusnaturalismo thomasiiano.

Outro perigo presente no discurso sobre Thomasius como “pai da *Aufklärung*” consiste em traçar uma espécie de narrativa triunfalista da *Aufklärung* que se inicia em Thomasius e culmina em Kant. Como afirma Ian Hunter,

Ocorreu, em grande parte, uma classificação histórico-filosófica – a *Aufklärung* – que faz parecer com que Thomasius tenha sido participante inicial de um movimento político-cultural filosoficamente unitário, que atingiu seu apogeu na metafísica crítica de Kant, em seu republicanismo moral e teologia filosófica (Hunter, 2007, p. ix).

Hunter argumenta que Thomasius não pode ser inserido nesta grande narrativa “filosófica” da *Aufklärung* pelo simples fato de ele próprio não se considerar um filósofo, ou ao menos não um – na tipologia de Hunter – “filósofo metafísico”, mas, sim, um “filósofo civil”:

Thomasius não foi um participante inicial na (que seria conhecida como) *Aufklärung* kantiana, não compartilhando nem seus interesses filosóficos e nem sua perspectiva religiosa e política. Na realidade, Thomasius não era um filósofo no sentido acadêmico moderno do termo, um sentido forçosamente moldado pela aparição histórica da própria filosofia kantiana. Para ele, todo o esforço de fornecer fundações filosóficas ‘puras’ ou universais para doutrinas políticas e jurídicas era, na melhor das hipóteses, uma distração auto-indulgente; na pior das hipóteses, era uma traição às tarefas de secularização da jurisprudência e da política por parte de uma casta teosófica de intelectuais (Hunter, 2007, p. ix).

Segundo Hunter, a “filosofia civil” de Thomasius era apenas um entre os “modelos” iniciais da *Aufklärung* em Halle, o local de onde saiu a fagulha iluminista na Alemanha. Os outros seriam o pietismo de Francke e o racionalismo de Wolff. Os três modelos teriam em comum, contudo, a ideia de formação de uma elite – respectivamente, jurídica, eclesiástica e filosófico-científica – a serviço do Estado, mais especificamente do território de Prússia-Brandemburgo (cf. Hunter, 2001; 2004). Em todo caso, segundo Hunter, a visão da *Aufklärung* que triunfou teria sido a do racionalismo metafísico de matriz wolffiana em sua reconciliação com o espiritualismo pietista. Não por acaso, a filosofia de Kant – considerada por Hunter como o resultado da harmonização entre o racionalismo de Wolff e o pietismo de Francke realizada na Universidade de Königsberg – seria a versão “*mainstream*” da *Aufklärung* que foi transmitida à posteridade:

Em poucas palavras, o comportamento intelectual ainda amplamente identificado com a *Aufklärung* – no qual a filosofia estende as pretensões da razão a todas as áreas da vida, enquanto vence, ao mesmo tempo, o cientificismo por meio da redescoberta das condições a priori da experiência – pode ser considerado como a aliança triunfante

de duas culturas acadêmicas poderosas: o protestantismo ‘racional’ e o racionalismo metafísico alemão (Hunter, 2004, p. 590)¹⁵

Infelizmente não será possível aprofundar a tese de Hunter a respeito do conflito entre a *Aufklärung* “civil” de Thomasius e a *Aufklärung* “metafísico-pietista” de Wolff e, posteriormente, Kant. Acreditamos ser possível, contudo, matizar essa radical clivagem operada por Hunter e identificar traços comuns que unem ambos os modelos e que, assim, permitem que se trace uma linha de continuidade no interior da própria *Aufklärung*, considerada na especificidade regional e cultural alemã, entre Thomasius e Kant. A despeito das claras diferenças entre os autores (de resto, é difícil imaginar que em outros países não seja igualmente possível distinguir “inúmeros iluminismos” concomitantes – pensemos, por exemplo, em Diderot e D’Alembert), o que há de comum entre ambos é aquilo que constituiria o núcleo conceitual comum da *Aufklärung* como fenômeno alemão.

3. *Der Mittelweg* – ecletismo e a *libertas philosophandi*

Já mencionamos o sentido político-institucional que caracteriza a *Aufklärung* como um programa de reforma da sociedade alemã nos séculos XVII e XVIII. Resta discutir aquele que seria o sentido *filosófico* unificante da *Aufklärung* como um fenômeno intelectual alemão. Nesse contexto preciso, o papel de Thomasius como um *Frühaufklärer* pode ser mais bem medido pelo seu antidogmatismo ou antissectarismo. O pensamento da *Frühaufklärung* se caracteriza pelo desiderato da imparcialidade e do exame não dogmático das doutrinas filosóficas como reação ao predomínio da ortodoxia teológica em todos os âmbitos da vida e do pensamento – trata-se do elemento filosófico do almejado secularismo do Estado pós-confessional. Num sentido mais *pragmático*, um traço central da *Aufklärung* alemã se deixa igualmente definir por meio de Thomasius: a institucionalização do pensamento filosófico-jusnaturalista e da política e da economia política como disciplinas universitárias independentes da teologia e da ortodoxia confessional (cf. Rüdiger, 2005). Se o papel político dos *Aufklärer* (ao contrário dos *philosophes*) como uma classe

15 Sobre a linha de continuidade de Thomasius a Kant, cf. Dreitzel, 2003, pp. 284-5. Achenwall, autor do manual de direito natural utilizado por Kant, estaria próximo de Köhler, o aluno de Thomasius e professor de Baumgarten que buscou uma conciliação de Thomasius e Wolff, e de Gundling, um importante seguidor da sua doutrina jusnaturalista thomasiânica (cf. Rüping, 1968, pp. 130ss). Rüping fala da doutrina de Achenwall como a espécie “mais palpável” de “síntese dos elementos de Wolff e Thomasius”. “Partindo fundamentalmente do sistema de Wolff, ele acolhe as noções de Thomasius sobre o dever interno e externo, assim como o momento de coerção para a separação de direito e moral” (Rüping, 1968, p. 132).

“governamental”, ligada direta e institucionalmente aos *Fürsten*, é uma marca definidora da *Aufklärung*, então tal atuação política deve se unir à postura filosófica de combate aos preconceitos e de antidogmatismo – isso transparece tanto em Thomasius como em Kant.

Thomasius não foi um pensador que procurou resolver problemas filosóficos, políticos e religiosos mediante um sistema filosófico abrangente; pelo contrário, ele dividiu esses âmbitos intelectuais e tentou atribuir independência a cada um deles na busca pela solução de seus problemas (cf. Hunter, 2001; Tomasoni, 2009). Como condição de possibilidade para tal nova forma de pensar problemas filosóficos, porém, é possível identificar a ideia de uma filosofia *eclética* que se volta contra o sectarismo da época e propõe aquilo que pode ser tido pelo lema *aufgeklärt* na Alemanha: a *libertas philosophandi* ou *liberdade da filosofia*. Segundo Thomasius, era necessário, antes de tudo, combater a “filosofia sectária”.¹⁶ Com efeito, a ideia de combate ao dogmatismo e a busca por um ponto de vista imparcial a respeito do conhecimento são uma constante de Thomasius a Kant. Nos *Prolegomena*, Kant descreve a sua filosofia crítica como a “verdadeira via média” ou “caminho intermediário” entre o dogmatismo e o ceticismo:

A crítica da razão indica aqui a verdadeira via média <*Mittelweg*> entre o dogmatismo, que Hume combatia, e o ceticismo, que ele, pelo contrário, queria introduzir; não uma via média como as outras vias médias, que são, por assim dizer, oferecidas mecanicamente (um pouco de uma, um pouco de outra) por si mesmas e pelas quais nenhum homem é esclarecido sobre uma melhor, mas, antes, uma tal via média que pode ser determinada de forma exata segundo princípios (Kant, Prol AA 04: 360).

A entrada em funcionamento da *Crítica da Razão Pura* (1781) como tribunal da razão seria a única forma de conciliar os partidos filosóficos em litígio por meio de um veredito que instauraria, de modo inédito na história da filosofia, o termo médio entre as pretensões conflitantes. No entanto, Kant apenas reproduz aqui um antigo lema. A filosofia da *Aufklärung* esteve, desde antes de Kant, voltada à busca por um *Mittelweg* imparcial e antidogmático.¹⁷ Já em 1688 Thomasius

16 “Thomasius usava esse termo para designar filosofias que [...] pretendiam conhecer essências ou substâncias, e ele o aplicava à escolástica aristotélica e ao platonismo cristão, mas também ao cartesianismo e espinosismo” (Hunter, 2007, p. 13).

17 “Na busca pela assim chamada terceira via <*dritten Weg*> trata-se em geral de, pela prevenção de duas decisões incorretas, encontrar a única correta. Sob a pressuposição de uma figura de pensamento de tríade ou tricotômica (em lugar de uma meramente dicotômica ou de díade) trata-se de, mediante a defesa contra uma falsa alternativa (*ne-utrum*), encontrar entre dois falsos caminhos dados (extremos, riscos, etc.) o único em geral normativamente correto – e este é, em todos os casos, o caminho intermediário [...]. Com auxílio desta figura de pensamento, também Kant pôde determinar o criticismo como a ‘verdadeira via média’ entre dogmatismo e ceticismo” (Schneiders, 1990, pp. 56-57).

atrela a busca por conciliação à tendência *aufklärerisch* de um compromisso entre partidos filosóficos opostos. Em sua *Philosophia aulica*, Thomasius busca uma “via média” entre o cartesianismo e o aristotelismo dominantes à época. Thomasius desejava “realizar uma tentativa de colocar diante dos olhos os erros evidentes da lógica comum e poder mostrar racionalmente um caminho plano e simples para raciocinar que fosse livre dos viciados cardos e espinhos escolásticos” (Thomasius, 1712, p. vi); em tal vício escolástico incorriam “tanto os cartesianos como os peripatéticos” (Thomasius, 1712, p. 7).¹⁸

Nesse sentido – e aqui traçamos novamente uma linha de continuidade entre Thomasius e Kant –, seria necessário abraçar uma forma mitigada e racional de *ceticismo* no exame dos partidos em conflito. Assim como para Kant a dúvida de *Aufschub* tem importância capital para a formulação mesma do problema crítico (cf. Trevisan, 2018, pp. 180-204), Thomasius recusa o ceticismo acadêmico de Descartes e sua *dubitatio sceptica* ao mesmo tempo que reconhece a importância central da dúvida para a filosofia enquanto uma salutar *dubitatio ecletica* que ataca os preconceitos no caminho até a verdade:

Uma dúvida é ou cética ou eclética [...]; a primeira dúvida para dar a verdade como completamente perdida e permanecer em uma dúvida que se prolonga continuamente; a segunda, porém, dúvida para poder chegar, de um modo tanto melhor, à verdade e à certeza e poder separar, de um modo tanto melhor, os *Praejudicia erronea* dos verdadeiros juízos (Thomasius, 1712, p. 150).

A *dubitatio sceptica* permanece na incerteza e a *dubitatio eclectica* “analisa racionalmente e seleciona” (Thomasius, 1712, p. 150). A dúvida a ser acolhida pelo filósofo não deve ser aquela cartesiana, que toma “tudo por falso”, mas antes aquela dúvida que não renuncia à busca pela verdade e que permanece, pois, “a pressuposição e pedra suprema desse exame” (Thomasius, 1712, p. 150). A dúvida revela, decerto, uma imperfeição do ser humano, mas é ao mesmo tempo um mal necessário, pois sem ela não é possível obter um conhecimento seguro da verdade.¹⁹ Na *Ausübung der Vernunftlehre*, Thomasius modifica os termos e se aproxima daquela dicotomia que seria retomada por Kant, a

18 Mais à frente Thomasius identifica como seu propósito na obra “tirar os preconceitos do caminho” <die *Vorurtheile aus dem Weg zu räumen*> (Thomasius, 1712, p. 8). Os preconceitos são classificados por Thomasius em preconceitos de precipitação <Übereilung> e preconceitos de autoridade (cf. Thomasius, 1691. Cap. 1, § 25). Sobre a *Aufklärung* como uma época de combate aos preconceitos, cf. Schneiders, 1983.

19 “Os que duvidam pressupõem uma imperfeição do ser humano em seu estado presente; contudo, eles são, por assim dizer, um mal necessário, pois sem eles não se pode chegar facilmente a um conhecimento certo da verdade” (Thomasius, 1710. Cap. 3, § 73).

saber, entre *skeptischer* e *dogmatischer Zweifel*.²⁰ Esta exclui a possibilidade da verdade, ao passo que aquela, pelo contrário, pressupõe a verdade enquanto um “*postulatum*”,²¹ como Thomasius diz ele mesmo fazer:

Duvidar significa ou bem fraquejar em seu entendimento ou bem perguntar se algo no mundo é verdadeiro ou falso, ou se, antes, tudo é apenas duvidoso, ou, no máximo, apenas provável ou improvável; ou ainda [duvidar] significa: perguntar o que [é verdadeiro] ou se isto ou aquilo é verdadeiro ou falso, provável ou improvável. Para uma melhor distinção, desejamos denominar aquela uma *dubium Scepticum*, esta, porém, uma *dogmaticum*, pois o cético se serve de uma tal forma de duvidar, e todos os outros filósofos que contradisseram os céticos costumavam ser denominados com um nome geral: dogmáticos (Thomasius, 1710, pp. 16-17).

Thomasius, assim, com sua oposição entre *dubitatio sceptica* e *dubitatio ecletica* ou *skeptischer* e *dogmatischer Zweifel*, pode ser tido como um dos predecessores (ao lado de outros, decerto) da distinção kantiana entre um ceticismo “mitigado” e um ceticismo “dogmático”.

O “ceticismo eclético” de Thomasius se assemelha ao de Kant em mais um aspecto, a saber, a serventia, para a formação filosófica e obtenção da verdade, da dúvida e do exame cético, que leva em consideração seriamente as partes em conflito. No discurso preliminar às *Institutiones iurisprudentiae divinae*, em que redige um curto relato autobiográfico, Thomasius escreve como em sua própria formação intelectual teve de colocar em dúvida os saberes por ele admitidos e as autoridades de “filosofias sectárias” de modo a, refletindo os “argumentos de ambos os lados”, chegar àquela *libertas philosophandi* unicamente com a qual pôde formular sua filosofia madura, definida por ele em oposição à filosofia sectária como uma filosofia “eclética”:²²

20 “Uma tal dúvida racional é denominada por Thomasius no *Ausübung der Vernunftlehre* como *dúvida cética*, para opor-se de modo ainda mais claro ao ceticismo. Há uma dúvida dogmática (*dubium dogmaticum*), que duvida da verdade em geral, e uma dúvida cética (*dubium scepticum*), que pressupõe a existência da verdade” (Schneiders, 1985, p. 147).

21 Kant menciona explicitamente que o ceticismo “absoluto” se contradiz pois “pressupõe o conhecimento da verdade” que ele nega (cf. Kant, Log AA 09: 84).

22 “Eu chamo de filosofia eclética uma filosofia que exige que não se dependa da boca de um único filósofo ou que se deva estar obrigado às palavras de um único mestre por meio de um juramento, mas, antes, que da boca e escritos de todos os professores se tenha de recolher para a câmara de tesouro do próprio entendimento absolutamente tudo que seja verdadeiro e bom; ademais, que se pondere não a autoridade do professor, mas, antes, se investigue por conta própria se este ou aquele ponto teórico é bem fundamentado, e também acrescente algo da sua própria reflexão, e assim ver antes com seus próprios olhos do que com os de outrem” (Thomasius, 1712, § 90). “[...] [Q]uando não se carece ver tudo com olhos estranhos, mas, antes, por meio de uma reflexão própria, descobrir aquilo que os outros desconsideraram e deixaram passar, e melhorar o que os outros estabeleceram de forma incorreta. E isso ocorre tão-somente na filosofia eclética” (Thomasius, 1709, *Vorrede*. § 33).

[...] [C]errei os olhos de meu ânimo para que o brilho da autoridade humana não os cegasse e não mais pensei em quem ou como um grande e distinto homem escreveu isto ou aquilo, mas antes ponderei os argumentos de ambos os lados e considerei o que este levantava como pretexto, aquele contestava, o que esse afirmava e o outro, porém, respondia. De todas as coisas constitui-me o *Statum controversiae* (Thomasius, 1709, p. 6).

Para compreendermos melhor a proximidade entre ceticismo e ecletismo, a relação entre dogmatismo e ceticismo e sua conexão com a *Aufklärung* como rompimento com o pensamento dogmático tradicional, cumpre voltarmos-nos a Jacob Brucker, o grande historiador da filosofia do século XVIII. Em sua *Historia critica philosophiae*, ele define o ecletismo com auxílio de traços característicos ao ceticismo e, assim como Thomasius, como um combate racional contra os preconceitos e apelo à emancipação da razão humana:

Para mim, um filósofo eclético é apenas aquele que, depois de ter eliminado todo preconceito de autoridade, decoro, antiguidade, seita (ou algo parecido), segue meramente o fio condutor da razão conata <*rationis connatae*> e extrai, da natureza, o modo próprio e as características das coisas que ele se pôs a considerar, princípios claros e evidentes a partir dos quais ele extrai conclusões relativas a problemas filosóficos, utilizando-se das leis corretas de inferência. Porém, quando essa lei é fixada e ele nada ‘recebe’ da leitura das reflexões de outros filósofos e da ponderação e exame das doutrinas, então não foram suficientes o rigor das razões e a rigidez da prova (Brucker, 1743, p. 4. *Apud* Albrecht, 1994, pp. 546-54).

Para Brucker, o ceticismo se aproxima do ecletismo na medida em que ambos se opõem ao dogmatismo e libertam a razão do imobilismo e paralisia sectária (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, pp. 17-19). O ceticismo e o ecletismo, cada um à sua maneira, preconizam uma “liberdade espiritual” do pensador (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 17). Contudo, em oposição ao ceticismo acadêmico, que se limitava à procura de erros nas doutrinas filosóficas e, assim, “anulava o uso da razão” (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 18), o ecletismo se propunha, inversamente, a “buscar algo de verdadeiro em cada filosofia para realizar, com o verdadeiro de outras correntes filosóficas, uma nova composição” (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 18). Segundo Brucker, como mostra o movimento de renascimento da filosofia no início da modernidade, encabeçado por Bacon, Bruno, Thomasius, entre outros, “seu objetivo [do ecletismo] era, portanto, reconstituir a unidade originária que se dispersou em correntes e escolas diversas” (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 18). Trata-se de um objetivo análogo ao propósito kantiano de encontrar um “caminho médio” entre as doutrinas filosóficas em conflito e, desse modo, reconduzir a razão a seu posto central na *Aufklärung*. Com sua filosofia eclética, Thomasius já buscava

aquela “liberdade irrestrita” que ele mesmo havia diagnosticado como o motivo central do “atraso alemão” em relação a seus vizinhos. Essa postura intelectual, como se vê, serve de base filosófica para o projeto político da *Aufklärung* de secularização e racionalização da sociedade alemã.

À guisa de conclusão, notemos que a distância que separa Thomasius do apogeu da *Aufklärung* é não apenas temporal como também, digamos, temática. “Uma interpretação da obra de Thomasius que parta do ponto de vista esclarecido da razão humana autônoma precisaria mostrar forçosamente insuficiências e contradições” (Tomasoni, 2009, p. 8). Por exemplo, a convicção de que a moral e a convivência humana repousam na relação da consciência moral com Deus é limitadora de sua concepção de tolerância religiosa; da mesma forma, a longa polêmica de Thomasius contra a supremacia da Igreja, pela autonomia dos leigos e da razão e contra a autoridade escolástica parece perder parte da credibilidade devido a seu apoio incondicional ao *Fürsten* no recrudescimento de sua soberania absoluta, assim como não se compreende inteiramente a depreciação da razão diante da vontade e o refúgio na crença na fase tardia de sua filosofia. Em todo caso, como o próprio Kant afirma, sendo a *Aufklärung* não um estado-de-coisas acabado, mais um processo ainda em curso (WA AA 08: 40), não é descabido afirmar que Thomasius foi um, senão o grande responsável por pô-lo em marcha.

Referências

- ALBRECHT, M. *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1994.
- BATTAGLIA, F. “Cristiano Thomasio. Filosofo e Giurista”. Roma, Società editrice del ‘Foro italiano’, 1936.
- BERLIN, I. “The Counter-Enlightenment”. In: _____. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. London: Chatto & Windus 1997.
- BIENERT, W. “Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius”. Halle: Akadem. Verl., 1934.
- BRUCKER, J. J. “Historia critica philosophiae”. Bd IV. Teil 2. Leipzig, 1743.
- CASSIRER, E. “A Filosofia do Esclarecimento”. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.
- CATTANEO, M. “Dilitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius”. Milano: A. Giuffré, 1976.
- DREITZEL, H. “The reception of Hobbes in the political philosophy of the early German Enlightenment”. *History of European Ideas*, 29, 2003.
- EDELSTEIN, A. “Enlightenment. A Genealogy”. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

- GAY, P. "The Enlightenment: An Interpretation. Vol. I: The Rise of Modern Paganism". New York: Knopf, 1966.
- GRUNERT, F. "Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung". Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000.
- HAMMERSTEIN, N. "Jus und Historie: ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- HAZARD, P. "La crise de la conscience européenne: 1680-1715". Paris: Fayard, 1995.
- _____. "La Pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu to Lessing". Paris: Fayard, 1978.
- HECKEL, M. "Deutschland im konfessionellen Zeitalter". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- HELLMUTH, E. "Enlightenment and Government". In: FITZPATRICK, M. *et al.* (eds). *The Enlightenment World*. London: Routledge, 2004.
- HOCHSTRASSER, T. "Natural Law Theories in the Early Enlightenment". Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HUNTER, I. "Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Europe". Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "The Secularisation of the Confessional State". Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. "Multiple Enlightenments: Rival *Aufklärer* at the University of Halle, 1690–1730." In: FITZPATRICK, M. *et al.* (eds). *The Enlightenment World*. London: Routledge, 2004.
- ISRAEL, J. "Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750". Oxford: Oxford University Press, 2001.
- JACOB, M. C. "Die Krise des europäischen Geistes. Ein erneuter Blick auf Paul Hazard". In: ISRAEL, J. I., MULSOW, M. (eds.). *Radikalaufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014.
- _____. "Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe". Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KANT, I. "Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften". 29 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.
- KLIPPEL, D. "Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts". Paderborn : Schöningh, 1976.
- LUIG, K. "Zur Bewertung von Christian Thomasius' Strafrechtslehren als Ausdruck liberaler politischer Theorie". *Studia Leibnitiana*, XII/2, 1980.
- MCCARTHY, J. A. "Enlightenment as Process. How Radical is That? On Jonathan Israel's Concept of Radicalism". In: NIEKERK, C. (ed). *The Radical Enlightenment in German: A Cultural Perspective*. Leiden; Boston: Brill-Rodopi, 2018.
- POCOCK, J. G. A. "Historiography and Enlightenment: A View of their History". *Modern Intellectual History*, 5, 2008.

RÜDIGER, A. "Staatslehre und Staatsbildung. Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert". Tübingen: Max Niemeyer, 2005.

RÜPING, H. "Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule". Bonn: Röhrscheid, 1968.

SCATTOLA, M. "Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna". Milano: Franco Angeli, 2003.

SCHNEIDERS, W. "Philosophie der Aufklärung - Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag". Hrgs. von F. Grunert. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

_____. "Vernunft und Freiheit: Christian Thomasius als Aufklärer". *Studia Leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, 1979.

_____. "Naturrecht und Liebesethik: zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius". Hildesheim [u.a.]: Georg Olms, 1971.

_____. "Hoffnung auf Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland". Hamburg: Meiner, 1990.

_____. "Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie". Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983.

_____. "300 Jahre Aufklärung in Deutschland". In: SCHNEIDERS, W. (Hrsg.). *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*. Hamburg: Meiner, 1989.

_____. "Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes". *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, H. 2, 1985.

SCHRÖDER, P. *Christian Thomasius zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999.

_____. *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*. Berlin: Duncker & Humblot, 2001.

THOMASIVS, C. "Ausgewählten Werke von Christian Thomasius". Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1998-.

_____. (1712). "Einleitung zur Hoff-Philosophie". Berlin und Leipzig. repr. Band 2 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1994.

_____. (1691). "Einleitung zu der Vernunft-Lehre". Halle. Repr. Band 8. der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1998a.

_____. (1710). "Ausübung der Sittenlehre". Halle. repr. Band 9 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1998b.

_____. (1709). „Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelehrtheit“. Halle. repr. Band 4 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 2001.

_____. (1701). "Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft" [1691]. *Kleine teutsche Schriften*. Halle, 1701.

TOMASONI, F. "Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung". München [u.a.]: Waxmann, 2009.

TREVISAN, D. K. “Der Gerichtshof der Vernunft: Eine historische und systematische Untersuchung über die juristischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft”. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2018.

VENTURI, F. “Utopia and reform in the enlightenment”. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

_____. “Settecento Riformatore”. 5 Vols. Torino: Einaudi, 1969-1987.

WEBER, W. “The German Universities and Intellectual Freedom in the Early Modern Period”. In: *Fédération Internationale des Universités Catholiques: Université, Eglise, Culture. L’université catholique à l’époque moderne de la réforme à la révolution seizième à huitième siècles*. Paris: Pierre Hurtubise 2003.

WILKE, J. “Literalische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts (1688-1789). Teil I: Grundlegung”. Stuttgart: Metzler, 1978.

WUNDT, M. “Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung”. Tübingen, 1945. repr. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1964.

***SOBRE A DETERMINAÇÃO
CONTEXTUAL DO QUE É DITO
Uma comparação de duas versões
do contextualismo radical****

*Eduardo Marchesan***

<http://orcid.org/0000-0001-9092-9873>

ecmarchesan@gmail.com

RESUMO *Dois versões contemporâneas do contextualismo radical em filosofia da linguagem, uma defendida por François Recanati e outra por Charles Travis, centram sua crítica à distinção tradicional entre semântica e pragmática na categoria de dito (what is said), tal como descrita por Paul Grice. Ambas as versões se contrapõem à ideia de que o que é dito é determinado plenamente pelo significado convencional da sentença proferida acrescido da fixação do valor de elementos indexicais. Ambas sustentam, a partir desta crítica, que uma enunciação não necessariamente expressa um conteúdo proposicional associado ao significado literal da sentença. Neste artigo, busco mostrar que a partilha desta tese negativa geral esconde divergências importantes. Centrando minha análise na reformulação feita por Recanati da categoria de what is said, busco mostrar como ela se organiza a partir da preservação e radicalização de princípios essenciais da pragmática griceana, bem como da ideia de que elementos subsentencias possuem um conteúdo proposicional mínimo atrelado à sua significação. Em seguida, busco apontar como a negação total da pragmática griceana e deste mínimo proposicional por Travis não*

* Artigo submetido em 05/04/2019. Aprovado em 25/06/2019.

** Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

apenas revela uma divergência profunda em relação a Recanati, mas gera problemas para a tentativa de reestruturação da noção de what is said.

Palavras-chave *o que é dito, conteúdo proposicional, intenção, contextualismo radical.*

ABSTRACT *François Recanati and Charles Travis have questioned the traditional distinction between semantics and pragmatics by criticizing Grice's notion of what is said. They are both opposed to the idea that what is said can be read in terms of the conventional meaning of the uttered sentence. Both authors share the thesis according to which what is said does not necessarily put forward a propositional content equivalent to the literal meaning of the uttered sentence. My objective in this paper is to point out important differences between these two positions that are sometimes referred to indistinctively as Radical Contextualism. The paper is centered on the analysis of Recanati's amendment of the notion of what is said. I first show how his reconstruction of this notion is motivated by the preservation of Grice's attempt to explain communication in terms of the intention of the speaker. I then proceed to point out how his contextualism admits the idea of a minimal propositional content attached to the meaning of subsentential components. I conclude by arguing that Travis' rejection of Grice's whole framework goes against Recanati's attempt to amend Grice's notion of what is said.*

Keywords *what is said, propositional content, intention, radical contextualism.*

Introdução

A prevalência dada por Grice à intenção do falante em sua análise da comunicação (ver os capítulos 5, 6, 14 e 18 de Grice, 1989). esteve, notoriamente, aliada à assunção da distinção entre o conteúdo próprio à sentença proferida e aquilo que o falante pretende comunicar ao mobilizar esta sentença. A expressão do sentido do falante (*speaker's meaning*), definido como a crença que ele intenciona transmitir ao seu interlocutor, está, assim, fundada na estabilidade do conteúdo efetivamente proferido, estabilidade esta garantida pela ideia de que a significação convencional de uma sentença afirmativa encapsula um conteúdo representacional correspondente às condições de verdade da sentença. Nesses termos, convivem em sua pragmática um princípio que reconhece a crença do falante, e seu desejo de exprimi-la, como elementos primordiais – tal como

Strawson (1950) havia mostrado em sua crítica à teoria russelliana da referência –, e a assunção de preceitos semânticos que dão consistência à noção mesma de uso que ele pretende mobilizar: usar as palavras, em seus termos, equivale a aplicar dado conteúdo estável a uma situação particular.¹

A categoria central em jogo para a aliança destes dois princípios é o dito (*what is said*). Configurado como o proferimento de um conteúdo semântico predeterminado acrescido de especificações contextuais pontuais (fixação do valor de elementos indexicais, por exemplo²), o que o falante diz pode corresponder ao que ele quer dizer ou pode divergir do que ele quer dizer. No caso de uma convergência, o falante simplesmente tenciona exprimir o que a frase significa.³ Caso aquilo que o falante intenciona exprimir diverja do que é estritamente veiculado pela significação da sentença, a possibilidade de transmissão e compreensão desta intenção passa, como se sabe, pelo reconhecimento de uma inadequação entre a sentença expressa e o contexto comunicativo, inadequação esta que pressupõe a apreensão do conteúdo semântico mobilizado: é porque o ouvinte compreende o que é dito – as condições de verdade da sentença, no caso de uma asserção – que ele pode reconhecer sua incompatibilidade em relação ao que está em jogo na troca comunicativa e inferir o que o falante intenciona exprimir. O principal exemplo são as célebres implicaturas conversacionais descritas por Grice. *A* pergunta a *B* como seu colega *C* está se saindo no novo trabalho e *B* responde “Oh, quite well, I think; he likes his colleagues, and he hasn’t been to prison yet.” (Grice, 1989, pp. 24). Aquilo que ‘ele ainda não foi preso’ significa parece se chocar com o que seria pertinente como resposta à pergunta de *A*, o que o faz supor que

- 1 Aqui está localizada a divergência de Grice ante a filosofia da linguagem ordinária (FLO), que, segundo ele, incorria no erro de equivaler uso e significação. Ver, principalmente, os *Prolegomena* de Grice (1989). Para a relação entre Grice e a FLO, ver a primeira seção da resenha de *Studies in the Way of Words* feita por Stephen Neale (Neale, 1992). Para uma apreciação biográfica da relação de Grice com a filosofia de Oxford, ver Chapman (2005).
- 2 Grice (1989, pp. 25) alude também à necessidade de desambiguação de uma sentença para a compreensão do que é dito. No entanto, o que está em jogo na discussão sobre *what is said* diz respeito à tese contextualista segundo a qual, mesmo assumindo a eliminação da ambiguidade e a fixação do valor de elementos indexicais, ainda assim o dito comporta variações quanto às suas condições de verdade – isto é, variações frente ao significado convencional da sentença. Na versão contextualista que é o foco deste artigo, a categoria griceana de *what is said* é reformulada para comportar variações no valor semântico de elementos subsentenciais que não exigiriam, em princípio, um esforço de desambiguação – ver Recanati (2010a) para a sugestão de que a desambiguação de sentenças opera num nível que ele chama de pré-semântico. É esta ideia que dá origem à tese de uma influência de fatores pragmáticos sobre o que é dito que não se resume à sugestão griceana de que o falante deve assumir seriamente o que diz (em contraste ao que ocorre em casos de ironia, por exemplo), mas que supõe a modulação da contribuição às condições de verdade de uma asserção feita por um elemento não indexical e não ambíguo.
- 3 Trata-se de uma simplificação da proposta de Grice. Deixo de lado sua discussão sobre implicaturas convencionais. Penso, entretanto, que isso não terá grandes influências sobre o que pretendo mostrar. François Recanati, alvo principal da análise que apresento, assume a mesma simplificação. Ver Recanati (1989).

o que *B* pretende dizer escapa ao conteúdo meramente dito: ‘*C* é um vigarista’, ‘*C* tende a criar sérios problemas’ etc.

Uma consequência da convivência e compatibilidade entre o princípio que afirma a prevalência da intenção do falante e o princípio que afirma a literalidade do dito foi, historicamente, a possibilidade de certa aliança entre os estudos semânticos e pragmáticos. Aliança não conflituosa, já que pressupunha uma separação circunscrevendo, a cada um deles, objetos e campos de atuação distintos.⁴ Não por acaso, os esforços contemporâneos que colocam em xeque de modo fundamental a barreira entre a semântica, como dimensão na qual é possível fixar as condições de verdade de uma sentença, e a pragmática, como dimensão na qual está em jogo o querer dizer do falante, passam de modo decisivo pela crítica à noção griceana de *what is said*. Dois destes projetos, nomeados de modo indiferenciado como contextualismo radical,⁵ estão condensados nos trabalhos de François Recanati e Charles Travis. Tal categorização sob a mesma denominação sugere não apenas a compatibilidade destes dois projetos, mas também uma postura similar em relação à tradição pragmática, gesto que esconde divergências que correspondem à herança de duas tradições opostas nascidas da FLO.

De um modo geral, a postura contextualista de Recanati surge como resultado de uma crítica que reconhece uma tensão entre os dois princípios mobilizados por Grice.⁶ Supondo que o conteúdo do dito é estritamente

- 4 Nas últimas duas décadas, os debates sobre a demarcação da fronteira entre a semântica e a pragmática estiveram centrados no tipo de variação contextual que o dito comporta. A defesa de uma variação restrita ao modelo dos indexicais, isto é, a uma variação predeterminada por regras semânticas, une tanto perspectivas chamadas de minimalistas (Borg, 2012, e Cappelen e Lepore, 2005) quanto indexicalistas (Stanley, 2007). O contextualismo de Recanati busca mostrar que a variação contextual do dito atinge elementos subsentenciais que, do ponto de vista minimalista, não precisam de uma complementação contextual para a fixação de seu valor semântico. Nestes termos, uma variação que, para Grice, é exterior ao conteúdo proposicional do dito é tratada pelo contextualismo como inerente àquilo que é dito: “... it affects the proposition expressed by an utterance” (Recanati, 2010a, p. 2). Meu objetivo neste artigo é mostrar como esta tese opera ainda dentro de um quadro griceano e extrair algumas consequências teóricas que derivam deste projeto contextualista (tendo como contraponto um contextualismo avesso à pragmática de Grice, como é o contextualismo de Charles Travis). Nestes termos, este texto *não* é uma defesa do contextualismo de Recanati.
- 5 A expressão “contextualismo radical” é empregada, no mais das vezes, por adversários desta vertente, como Emma Borg (2005) e Cappelen e Lepore (2005). Entretanto, é preciso atentar para o fato de que esta nomeação é ambígua e se refere, por vezes, a projetos distintos daquele que abordo aqui.
- 6 Uma possível crítica apontando que o princípio fundamental para a pragmática de Grice é, na verdade, o princípio de cooperação não estaria, de fato, oposta à afirmação feita aqui de que Grice assume a literalidade do dito e a prevalência da intenção do falante. O princípio de cooperação sustenta que uma troca comunicativa visa à compreensão mútua (deixo de lado as complicações ligadas à insinceridade), o que supõe a assunção de uma racionalidade capaz de reger as trocas comunicativas (assunção esta que pretende se opor às teorias causais da comunicação em voga no momento em que Grice inicia seus trabalhos. Ver, por exemplo, o capítulo 3 de Stevenson (1944)). Assim, se o que é dito parece violar uma das máximas conversacionais de Grice – o falante responde ‘Eu sou francês’ à pergunta ‘Você sabe cozinhar?’ – o princípio de cooperação explicaria a assunção, por parte do ouvinte, de que o falante intenciona exprimir algo distinto do que é dito. O falante é capaz de exprimir um conteúdo não verbalizado proferindo uma sentença que mobiliza um conteúdo

identificado à significação das palavras que compõem a sentença proferida, de modo que qualquer alteração neste conteúdo deva ser explicada por meio do modelo da implicatura, certa tradição griceana acaba por se deparar com situações nas quais o falante deveria mobilizar sentenças cujo suposto conteúdo literal escaparia à sua consciência, mas que, não obstante, deveria ser tratado como aquilo que ele disse. O falante, querendo dizer, por exemplo, que todos os livros que seu amigo lhe emprestou estão sobre a mesa, ao proferir a sentença ‘All the books are on the table’, estaria estritamente dizendo que todos os livros (sem restrição) estão sobre a mesa, algo que, no entanto, nem ele nem o ouvinte reconheceriam intuitivamente como aquilo que foi dito. Nestes termos, são consequências contraintuitivas geradas por exemplos tratados como casos de implicatura que motivam a flexibilização proposta por Recanati dos critérios que organizam a análise griceana do dito. São tais consequências que o levam a propor que *what is said* está constitutivamente aberto à influência da intenção do falante. Em outras palavras, é a fidelidade ao princípio intencional de Grice que motiva a desestabilização da fronteira entre semântica e pragmática.

A despeito da nomeação geral que ressalta as partilhas entre essa versão contextualista e as propostas de Travis, fundada na constatação de que ambas acabam por mostrar que a influência de fatores extralinguísticos na determinação das condições de verdade de um enunciado extrapolam o papel delimitado pelo modelo dos indexicais, o modo como Travis trata a categoria griceana de *what is said* revela uma incompatibilidade fundamental entre estas perspectivas. Se Recanati pretende reestruturar a categoria de *what is said* teorizando como as intenções do falante penetram esta dimensão estruturando-a internamente, Travis destrói a categoria. Está em jogo, para ele, mostrar como ela está assentada sobre um pressuposto insustentável: a própria ideia de um princípio representativo interno às palavras, no sentido da especificação de parâmetros capazes de apontar quando, de acordo com as palavras em abstrato (daquilo que elas significam a despeito de seu proferimento por um falante num momento histórico), uma sentença afirmativa seria verdadeira. Desfazer essa categoria é, conseqüentemente, esvaziar o elemento sobre o qual operaria a intenção do falante, já que, na tradição pragmática, tratar a intenção como princípio fundamental na determinação das condições de verdade do enunciado seria lê-la a partir do modo como ela opera sobre o conteúdo representativo próprio às

proposicional associado ao seu significado convencional. O ouvinte interpreta a intenção do falante porque compreende o que é dito, reconhece uma inadequação do dito em relação à situação, mas assume que deve haver uma razão qualquer para o proferimento de uma sentença que, tomada em seu significado convencional, seria absurda naquele contexto. Assim, cooperação, intenção e literalidade convivem no modelo de Grice.

palavras. Eliminado o conteúdo proposicional da sentença em abstrato, elimina-se, portanto, o fator essencial para a expressão da intenção: aquilo com o que ela opera. Em resumo, não mais é possível, na versão de Travis, ler o conteúdo que o falante pretende transmitir como expressão da sua intenção comunicativa (no sentido de Grice) porque a intenção comunicativa equivale precisamente aquilo que se dá a ver a partir de *what is said*.

Partindo da análise da teoria contextualista de Recanati, centrada na sua crítica à noção de *what is said*, este texto tem como objetivo demonstrar, em primeiro lugar, de que modo sua postura radical nasce de uma fidelidade a alguns preceitos fundamentais da pragmática griceana, algo que ele mesmo declara ao dizer: “I believe with Grice that meaning properties are to be analysed ultimately in terms of psychological properties. Sentence meaning is to be analysed in terms of utterance meaning, utterance meaning in terms of communicative behaviour, and communicative behaviour in terms of intentions and other psychological states” (1993, p. 20). Em segundo lugar, procuro mostrar como sua tentativa de solução dos impasses produzidos pelo modelo inferencial, aliada à fidelidade ao modelo intencional, acaba por gerar problemas bastante similares àqueles que Travis reconhece na categoria griceana.

Antes de iniciar propriamente minha argumentação, farei breves comentários preliminares sobre a ideia de literalidade no contextualismo radical para esclarecer o modo como ela irá operar no debate.

Literal e não literal

Recanati (2001, 2004) faz uso do termo ‘significado literal’ com um objetivo específico: diferenciar o significado de uma expressão linguística como tipo (*expression-type*) do significado de uma ocorrência da expressão. Nestes termos, o que está em jogo na distinção entre significado literal (t-literal)⁷ e não literal (m-literal) é a divergência (*departure*) entre o significado convencional da expressão-tipo e o significado contextual de uma ocorrência desta expressão. Entretanto, para seus propósitos, não é qualquer divergência que contará como um caso de não literalidade. Divergências mínimas, isto é, divergências orientadas e exigidas por regras semânticas, como no caso de indexicais, não contam como não literais no sentido ordinário: “When the meaning of an utterance only minimally departs from t-literal meaning, that meaning does not count as non literal in the ordinary sense” (2001, p. 265). Para

7 “the literal meaning of a linguistic expression is its *conventional* meaning: the meaning it has in virtue of the conventions that are constitutive of the language” (Recanati, 2001, p. 264).

contar como não literal, a divergência não poderá, segundo ele, ser determinada por regras semânticas. Assim, o conteúdo intencionado nos casos de implicatura é o modelo de não literalidade.

A razão para tal diferenciação não está na busca pela elucidação da noção de significado literal, mas na preocupação em demonstrar como é possível tratar de uma divergência não orientada por regras semânticas sem fazer apelo ao modelo inferencial, evitando problemas gerados por uma radicalização literalista da noção de dito em Grice. A consequência, para Recanati, é precisamente a deformação da noção de dito, o que corresponde a uma disputa acerca da leitura apropriada do espírito da obra de Grice.⁸

Já para Travis, não há uma preocupação explícita com a ideia de literalidade. Sua discussão sobre a significação de uma palavra diz respeito ao modo como o significado contribui para a fixação das condições de verdade de uma asserção. Para ele, há, evidentemente, uma restrição do que um predicado como ‘é preta’ pode representar na sentença ‘A chaleira é preta’ operada pelo significado da expressão na sentença (não será uma chaleira amarela ou vermelha).⁹ Entretanto, tal restrição ainda supõe um conjunto aberto de possibilidades representativas – uma chaleira amarela coberta de fuligem é ou não preta? (voltarei a isso ao fim do texto). Isto é, o significado convencional não decide, de antemão, todas as possibilidades representativas, mesmo que exclua muitas delas. É nestes termos que Travis sustenta que, em abstrato, o significado de uma sentença afirmativa é indeterminado quanto às suas condições de verdade.

***What is said*, intenções e condições de verdade**

A crítica de Recanati acerca da noção de *what is said* pode ser lida a partir de um objetivo central: a demonstração de que, em um número significativo de casos, a expressão, por parte do falante, de uma crença que divirja do conteúdo semântico associado ao significado convencional de uma sentença independe da veiculação deste conteúdo. O que está em jogo é a possibilidade de dar conta de fenômenos corriqueiros nos quais aquilo que é expresso pelo falante escapa a determinações estritamente linguísticas sem apelar para o modelo inferencial de Grice que, assumindo o nível proposicional elementar como

8 O gérmen da tese minimalista está presente em Grice (1989), como mostrarei na próxima seção. Quando falo da radicalização desta tese, refiro-me à inflexibilidade de seus continuadores frente aos resultados contraintuitivos gerados pelos exemplos de que trata Recanati.

9 “In the normal course of events, in speaking English, we mean our words to mean what they do mean, and rely heavily, and *rightly*, on that fact, and on the facts as to what words mean in English, for fixing what they did mean [...] as used by us” (Travis, 2008, p. 106).

equivalente a alguma forma de sentido literal identificado *grosso modo* à significação das palavras, geraria consequências contraintuitivas ao supor que, do ponto de vista da compreensão daquilo que é dito, o interlocutor deveria operar conscientemente com proposições aberrantes como um primeiro passo para atingir o que o falante visa expressar.

No modelo de Grice, *what is said* só não seria equivalente à significação convencional da sentença nos casos em que esta contivesse constituintes abertos, que necessitam de um ato enunciativo para a fixação de sua referência.¹⁰

In the sense in which I am using the word say, I intend what someone has said to be closely related to the conventional meaning of the words (the sentence) he has uttered. Suppose someone to have uttered the sentence *He is in the grip of a vice*. Given a knowledge of the English language, but no knowledge of the circumstances of the utterance, one would know something about what the speaker had said, on the assumption that he was speaking standard English, and speaking literally. One would know that he had said, about some male person or animal, that at the time of the utterance (whatever that was), either (1) x was unable to rid himself of a certain kind of bad character trait or (2) some part of x's person was caught in a certain kind of tool or instrument (approximate account of course). (Grice, 1989, p. 25)

Em outras palavras, excluídos problemas relativos à ambiguidade de uma sentença, *what is said* seria sensível apenas ao tipo de influência contextual própria aos indexicais. Nestes termos, uma variação entre a crença que o falante pretende expressar e o que estritamente é dito que não seja linguisticamente determinada é explicada por meio do modelo comunicacional inferencial. A radicalização literalista desta ideia equivale à assunção inflexível deste critério de determinação do que é dito.¹¹ Assunção esta que, no caso de uma asserção, tem como consequência a ideia de que o dito necessariamente mobiliza a proposição resultante da composição do significado convencional dos constituintes da sentença proferida.

10 Há uma dimensão do dito em Grice (1989) que estou deixando de lado na minha argumentação. *What is said* é uma variedade daquilo que Grice chama de significação não natural (*non-natural meaning*). Um aspecto fundamental deste tipo de significação é a assunção por parte do falante daquilo que ele diz. Nestes termos, nos casos de ironia, Grice sustenta que *what is said* não pode ser identificado ao significado da sentença não ambígua acrescido dos valores de possíveis indexicais. Nestes casos, falta à sentença proferida aquilo que Austin (1962) chama de força assertiva. O falante, portanto, apenas faria como se estivesse dizendo a sentença sem de fato fazê-lo. Para insistir no que indiquei na nota 2, o ponto essencial no contextualismo de Recanati diz respeito à ideia de que, eliminadas possíveis ambiguidades e já computada a contribuição do contexto no caso de elementos indexicais, o dito, proferido com a força assertiva adequada, não necessariamente dá a ver um conteúdo proposicional identificado ao significado convencional da sentença. Para uma leitura recente da significação não natural que mostra a ênfase dada por Grice à responsabilidade do falante, ver o capítulo 2 de Moran (2018).

11 Ver a seção 3 de Recanati (1989).

Entretanto, Recanati lança mão de uma série de contraexemplos que operam como um *reductio ad absurdum* desta tese literalista. É o caso de asserções como ‘All the books are on the table’, ‘I’ve had breakfast’, ‘Everybody went to Paris’ etc. Na análise de Recanati, tais exemplos sugerem a possibilidade de uma variação entre o dito e o conteúdo intencionado pelo falante que não é orientada (e exigida) por regras semânticas. Para ele, o aspecto central nestes casos é o fato de que, apesar de as especificações que permitem a compreensão do que o falante quer dizer ao proferir estas sentenças não serem linguisticamente determinadas, como no caso dos indexicais, a aplicação do modelo inferencial gera consequências contraintuitivas.

Para Recanati, a fixação do valor semântico de constituintes como ‘All the books’ ou ‘Everybody’ depende do proferimento da sentença de um modo distinto daquele que está em jogo no caso do pronome ‘Eu’. Para este pronome, Recanati reconhece uma regra semântica que delimita a referência independentemente da intenção do falante: proferir a sentença é fixar aquele que fala como a referência. A delimitação do conjunto pertinente de livros ou de pessoas numa dada ocasião não pode, entretanto, ser explicada simplesmente por meio da aplicação de regras semânticas – aplicação, aqui, entendida como função do proferimento da sentença. Tal delimitação depende do que o falante intenciona exprimir.¹²

Entretanto, para um literalismo estrito, se o conteúdo intencionado não é apreendido por uma análise indexicalista, ele é exterior ao dito e deve, assim, ser explicado a partir do modelo inferencial. Isso sugere que há um conteúdo identificado ao dito que, divergindo da crença que o falante pretende exprimir, serviria de fundamento para a inferência do ouvinte. A sugestão literalista a que Recanati (1989, 2004) faz referência toma, por exemplo, a leitura irrestrita de ‘All the books’ como o conteúdo a partir do qual seria inferida a crença intencionada pelo falante. O que é dito seria, portanto, que todos os livros (sem restrição) estariam sobre a mesa – é o que equivaleria ao *t-literal meaning* neste caso. Reconhecendo a inadequação desta sentença num contexto específico, o ouvinte inferiria que o falante quer se referir a um conjunto determinado de livros. Usando este exemplo como um *reductio ad absurdum* da tese literalista, Recanati busca apontar como sua assunção gera problemas ao modelo de Grice.

12 Há, sem dúvida, um debate sobre a pertinência ou não da interpretação destes exemplos a partir do modelo indexical. Ver, por exemplo, o capítulo 2 de Stanley (2007) para a defesa da leitura indexical da delimitação do escopo do quantificador e o capítulo 1 de Recanati (2010) para uma resposta. Meu objetivo neste artigo é extrair as consequências da tese contextualista que procura preservar o quadro geral griceano. Nestes termos, não me interessa defender a análise de Recanati, mas assumir suas conclusões para mostrar os problemas que ela gera.

A constatação, aqui, seria simples: questionado sobre se, querendo dizer que todos os livros que pegou emprestado estavam sobre sua mesa, ele teria *dito*, para expressar esta ideia, que todos os livros (sem restrição) estavam sobre a mesa, o falante negaria que esse seria o caso. O mesmo ocorre com o ouvinte: levando em consideração sua intuição imediata, ele não reconheceria todos os livros (sem restrição) como o conteúdo do dito. Tal caso contrasta com um exemplo padrão de implicatura no qual, ao ser perguntado se sabe cozinhar, o falante responde ‘Sou francês’, situação esta na qual os envolvidos não negariam que, querendo dizer que evidentemente sabe cozinhar, o falante teria dito que é francês.

Aceita sua leitura por meio do modelo griceano tradicional, a dificuldade essencial com tais casos estaria centrada na suposição de que, para expressar a implicatura pretendida, o falante deveria empregar um conteúdo do qual ele não tem consciência. Analisando o caso de ‘I have had breakfast’,¹³ Recanati diz: “From a minimalist point of view, the first sentence, ‘I’ve had breakfast’, expresses the proposition that S (the speaker) has had breakfast before t^* (the time of utterance). Strictly speaking this proposition would be true if the speaker had had breakfast twenty years ago and never since.” (2004, p. 8). Recanati tira a seguinte consequência desta leitura para a categoria de *what is said*: “... if what the speaker says is that he has had breakfast at least once in his life, then the speaker does not know what he says, because he does not know that this is what he says (were he to be told, he would be very surprised)...” (Recanati, 1989, p. 313). A situação bizarra a que se chega é aquela na qual a intenção comunicativa, derivada do emprego voluntário de um conteúdo numa situação, suporia, nestes exemplos, o desconhecimento do conteúdo em questão, o que colocaria em xeque a própria expressão intencional da implicatura. Como as possibilidades expressivas que escapam a *what is said* pressupõem um ato intencional no qual o conteúdo proferido joga um papel fundamental – o falante diz *A para querer dizer B* – o desconhecimento quanto ao conteúdo proferido desfaz a própria possibilidade de encarar a implicação como aquilo que o falante intencionalmente pretende comunicar. Algo similar ocorre do ponto de vista da compreensão. A implicatura corresponde ao resultado de uma operação que se inicia com o reconhecimento da inadequação do conteúdo de *what is said* em dada situação. Se o ouvinte não tem consciência do conteúdo inadequado, ele não pode supor que outras razões estão em jogo motivando o ato de fala de seu interlocutor, o que provoca um curto-circuito na operação que permite inferir o que o falante quer dizer.

13 Este exemplo aparece originalmente em Sperber e Wilson (1986).

A consequência que Recanati extrai de suas análises diz respeito à impossibilidade de sustentar uma leitura literalista de *what is said*, já que tal equiparação faria colapsar o próprio modelo intencional, destruindo, assim, a possibilidade de explicar a expressão e apreensão daquilo que se quer dizer.

A restrição (*constraint*) que ele impõe, então, para resguardar o modelo fundado na intenção do falante, diz respeito à necessidade de que *what is said* corresponda a um conteúdo acessível à consciência dos participantes de uma interação: o falante deve, necessariamente, saber o que diz, seja em situações nas quais ele quer dizer *what is said*, seja em situações nas quais quer dizer algo diferente de *what is said* (i.e. situações nas quais o modelo inferencial é, efetivamente, aplicável). Se ele não o sabe, “...this is not what he says” (Recanati, 1989, p. 313). Saber o que se diz é, deste modo, o critério a partir do qual é redefinida a categoria de *what is said*, o que tem como consequência a necessidade de sustentar que o conteúdo proposicional – identificado a *what is said* – deve ser circunscrito a partir deste saber: o dito, nível propriamente proposicional (i.e. nível no qual a verdade pode vir à tona), deve acolher variações que envolvem a intuição do falante acerca daquilo que ele expressa: “The speaker believes that what he says is that he has had breakfast on the day of the utterance [...] were reject all theories inconsistent with this belief, and, in particular, the implicature analysis...” (Recanati, 1989, p. 313).

What is said deve, portanto, ser lido a partir da crença do falante acerca daquilo que sua afirmação expressa ou, para ser mais preciso, o conteúdo da afirmação é esta crença ela mesma. Uma questão importante que se coloca é, então, como dar conta da expressão desta crença sem o modelo inferencial, isto é, como, com o proferimento da sentença, o falante pode dar a ver o que quer dizer.

Modulação subsentencial e seleção do sentido

Para Recanati, a expressão do que se quer dizer envolve necessariamente o saber consciente do falante em relação ao que é dito. Assim, *what is said* não pode estar constringido por um critério de literalidade tão estrito quanto aquele derivado da leitura minimalista de Grice. O resultado, então, da fidelidade à perspectiva intencional de Grice é a necessidade de flexibilização do critério de literalidade empregado por ele mesmo, o que significa, em outras palavras, que o contextualismo, na versão capitaneada por Recanati, nasce, em grande medida, do reconhecimento de uma tensão interna ao projeto de Grice. Nestes termos, o que os exemplos mobilizados por seu contextualismo atacam é a separação estrita entre a fixação das condições de verdade de uma asserção e a expressão de uma crença que divirja de uma leitura minimalista do dito.

O resultado negativo a que se chega – característico de todo contextualismo que recebe a alcunha de radical – é a tese acerca da indeterminação da sentença, encarada num nível estritamente linguístico, quanto às condições de verdade que ela mobiliza. Dado que a especificação dos livros em jogo num dado contexto deve compor as condições de verdade do enunciado ‘All the books are on the table’, não é possível fixar, de antemão, unicamente a partir do significado das palavras mobilizadas, qual especificação é pertinente. É possível mesmo que, num contexto particular, seja, de fato, todos os livros existentes que estejam sendo referidos pelo falante (suponha um cenário de ruínas, no qual a quase totalidade de bibliotecas e armazenamentos digitais de livros eletrônicos foram destruídos, a ponto de chegarmos a uma situação na qual, tendo reunido os últimos livros existentes, o falante diz a seu interlocutor que eles estão sobre a mesa). Porém, a argumentação exposta na seção anterior mostra que, não sendo esta ocasião bastante peculiar a ocasião pertinente quando do proferimento da sentença, supor que a sentença mobiliza, necessariamente e em qualquer ocasião, este sentido nos impediria de explicar como um conteúdo restrito, *e.g.* ‘All the books [I sold you]’ poderia ser expresso.

Para Recanati (2004), tais exemplos sugerem, em primeiro lugar, que a variação não indexical do conteúdo de *what is said* ocorre num nível subsentencial, isto é, num nível que precede a constituição de uma proposição completa. Em segundo lugar, os exemplos sugerem que o conteúdo que uma expressão como ‘All the books’ contribui para *what is said* não é, necessariamente, todos os livros (sem restrição). Trata-se de avançar como hipótese a possibilidade de variação do conteúdo semântico que um constituinte pode contribuir para a proposição a ser expressa, o que busca preservar o princípio de composicionalidade, mas o altera de modo fundamental, já que há um outro fator em jogo que modifica o valor semântico dos constituintes antes da composição da proposição. É imprescindível, portanto, explicitar o princípio de seleção do conteúdo pertinente a uma dada ocasião. Entretanto, antes de abordar esta questão central, é necessário precisar um ponto. Há, aqui, uma contradição aparente, já que a tese de que o sentido literal do constituinte não é, necessariamente, o valor semântico a ser contribuído para a proposição não impede (de fato, supõe) que o sentido literal do constituinte seja acessado antes do sentido modulado: “What I am rejecting is not the claim that the literal interpretation of the constituent is accessed before the derived interpretation – that I take to be obvious – but the claim that a similar priority holds at the level of the complete sentence” (Recanati, 2004, p. 28).

Se a crença sobre aquilo que se quer expressar é o elemento primitivo na determinação de *what is said*, é fundamental que a prioridade do sentido literal

do constituinte não seja convertida num automatismo que faria com que fosse este sentido literal aquele a ser contribuído como valor semântico. O preço de tal leitura acerca da prioridade seria cair mais uma vez numa situação em que uma afirmação mobilizaria um conteúdo que não corresponderia à crença que o falante tem acerca daquilo que expressa. Nestes termos, é preciso que a prioridade do sentido literal do constituinte não se converta na contribuição obrigatória deste sentido para a proposição, o que gera um desdobramento da noção de prioridade, isto é, uma diferenciação de dois tipos de prioridade em jogo.

Tal distinção da qual Recanati parece lançar mão é uma distinção entre a prioridade como *acesso* ao conteúdo literal e a prioridade enquanto *computação* do sentido literal como parte integrante da proposição (esta última equivalendo à prioridade nos termos literalistas). A diferença que marca a prioridade como acesso consiste no reconhecimento da necessidade de um conteúdo mínimo fundamental para a geração do conteúdo modulado “... the literal interpretation must come first, insofar as the derived interpretation is derived from it, through enrichment, loosening or transfer.” (2004, p. 28), aliada à negação do processamento de tal interpretação tomado como integração compulsória do seu valor semântico à proposição a ser expressa. De fato, é a suposição de tal contribuição compulsória que estaria na base da ideia de que uma proposição literal absurda é dita pelo falante e compreendida pelo ouvinte. Nestes termos, a questão central para Recanati diz respeito à possibilidade de fazer operar um princípio de seleção, tanto no que diz respeito à expressão (do falante) quanto à interpretação (do ouvinte), que seja, por assim dizer, soberano: nenhum valor semântico possui prioridade em relação a esta seleção. O erro literalista, derivado da concepção griceana da categoria de *what is said* seria, portanto, precisamente supor o caráter compulsório da contribuição do sentido literal.¹⁴

Do ponto de vista da interpretação do dito pelo interlocutor, a distinção inserida por Recanati não parece recair sobre a negação da apreensão cognitiva do conteúdo em jogo, mas sim sobre os modos possíveis de tal apreensão. Isto é, se o sentido literal está presente, permitindo a derivação do conteúdo

14 Este ponto também está em jogo na oposição de Recanati a perspectivas indexicalistas, como a de Stanley (2007), assentadas na distinção de Kaplan (1989) entre *character* e *content*. Tais perspectivas procuram reconhecer nos constituintes modulados uma abertura (*gap*) de tipo indexical. Supor tal abertura é supor a necessidade da complementação da significação linguística, o que sugere, em primeiro lugar, que não há um valor semântico determinado em abstrato e, em segundo lugar, que, tal complementação é plenamente orientada por regras semânticas. A manutenção deste aspecto compulsório na fixação do valor semântico de um constituinte é o que faz com que Borg (2012) reconheça uma aliança entre o literalismo e perspectivas indexicais: ainda que ela pretenda evitar a multiplicação de elementos abertos como parte de uma sentença em abstrato, reconhecer sua existência não coloca em risco a determinação fundamental das regras semânticas nem o caráter compulsório de sua aplicação.

modulado, isto supõe que, de alguma maneira, o ouvinte opere com esse sentido (há, nesses termos, alguma apreensão deste sentido), mas tal operação não deve estar assentada sobre nenhum tipo de cálculo racional. Não há, da parte do ouvinte, um raciocínio efetuado a partir de um elemento prévio, nem mesmo neste nível subsentencial, isto é, o acesso ao sentido literal de um constituinte não é o mesmo que uma compreensão consciente que serviria de base para um processo reflexivo que o levaria à conclusão acerca daquilo que o falante quer dizer.

Assim, nos termos de sua revisão da categoria griceana, a compreensão é, tal como diz Recanati (2004), intuitiva e não discursiva. O conteúdo pretendido pelo falante, e efetivamente contribuído a *what is said*, pode ser recuperado intuitivamente pelo ouvinte, sem que seja preciso supor um conteúdo proposicional desconhecido com o qual ele opere. O conteúdo literal dos constituintes frásticos joga um papel no processo que permite ao ouvinte chegar à versão modulada do constituinte, mas tal papel é reconhecível apenas de um ponto de vista teórico, isto é, da perspectiva da descrição do processo responsável pela geração dos conteúdos modulados, mas não é acessível ao ouvinte – ao menos não como um elemento que faz parte da troca comunicativa. É nesse sentido que ele não é parte de *what is said* e não opera como fundamento de uma inferência: ele não tem, como diz Recanati, uma “realidade psicológica” (1993, pp. 268).

Entretanto, e este é um ponto sobre o qual é preciso insistir, sendo apreendido de certa forma, o sentido literal atua como fonte a partir da qual o conteúdo modulado, a ser contribuído para a asserção, pode ser derivado. Um exemplo recorrente para expor esta diferença corresponde à sentença ‘The ham sandwich is getting restless’, proferida por um garçom acerca do cliente que pediu um sanduíche de presunto. Recanati diz: “To be sure, the literal interpretation of ‘the ham sandwich’ has to come first since it provides the input to the process of transfer. But that literal interpretation is not selected as a possible interpretation in that context: it serves only as input to a transfer process which yields a satisfactory interpretation (‘the ham sandwich orderer’), and it is the latter which goes into the interpretation of the utterance and undergoes a composition process with other semantic values associated with other sub-expressions in the utterance” (1993, p. 266).

O aspecto relevante desta teorização para meus propósitos diz respeito à afirmação da necessidade de derivação do sentido modulado a partir do sentido literal, i.e., da prioridade entendida nos termos em que é endossada por Recanati. Como venho tentando enfatizar, dois princípios devem ser compatibilizados: é preciso que não haja uma prioridade que faça com que a contribuição do

conteúdo semântico do sentido literal seja compulsória, mas, ao mesmo tempo, é preciso dar conta da precedência do sentido literal, já que, sem ele, não haveria a possibilidade de expressão de um sentido modulado: “If I am right, the asymmetric dependence of derived meaning upon literal meaning does not rule out an account according to which literal meaning and derived meaning are on equal footing as far as semantic composition is concerned.” (2004, p. 28).

Nestes termos, o que importa é a ideia de que, do ponto de vista da composição semântica, qualquer sentido pode ser selecionado, sendo os fatores de seleção, fundamentalmente, contextuais.¹⁵ Isto é, tal como Recanati formula esse processo, é o contexto o fator de seleção do sentido relevante a ser contribuído para a sentença: “When na interpretation which fits the broader context of discourse is found, it is selected (that is, it under goes semantic composition) and the other candidates are suppressed” (2004, p. 28). No entanto, tal processo só pode ocorrer porque o acesso prioritário ao sentido literal possibilita uma derivação associativa de sentidos modulados. “In the model I have in mind, the literal meaning of the expression is accessed first and triggers the activation of associatively related representations” (2004, p. 28). O que isso quer dizer quanto à compreensão de *what is said* por um ouvinte é que, ao ouvir o proferimento de uma sentença, ele apreende inconscientemente o sentido literal de um constituinte e, frente ao contexto em jogo, pode intuitivamente, selecionar o sentido relevante para o que está sendo dito (seja o sentido literal ou outro sentido derivado). A tese contextualista em jogo aqui faz a determinação de um pensamento depender desse processo, já que, sem ele, não há conteúdo proposicional.

O que esta discussão permite ver é que, ainda que esteja em questão a crítica (ou “rejeição” [Recanati, 2004, p. 27]) do modelo inferencial, tal como formulada por Recanati, a derivação do sentido modulado a partir do sentido literal, ocorrendo de modo não consciente e evitando desta forma o processamento de um conteúdo proposicional e a subsequente operação racional que, reconhecendo sua inadequação, inferiria um segundo conteúdo, segue ainda estruturada a partir da ideia de adequação de um conteúdo prévio a determinado contexto: é no confronto entre um valor semântico subsentencial e uma situação dada que pode ocorrer a seleção do valor relevante para o dito, o que equivale a dizer que há uma operação, mesmo que não inferencial, que tem

15 O valor semântico de outros constituintes da sentença também é relevante para a seleção do sentido de um constituinte como ‘The ham sandwich’. No entanto, como tais valores semânticos também são, em princípio, dependentes de uma seleção, é aquilo que se quer dizer, como expressão contextual de um pensamento intuitivamente reconhecido pelos participantes de uma interação, que será o fator fundamental de seleção.

como fundamento uma significação mínima identificada ao *Sinn* fregeano.¹⁶ Mais do que isso, o resultado de tal operação corresponde ao teor da intenção comunicativa do falante, àquilo que o falante quer dizer (*speaker meaning*).

O que quero dizer é que, se, por um lado, o contextualismo de Recanati é radical, já que elimina a existência de qualquer proposição completa prévia à enunciação de um falante, fazendo daquilo que ele intuitivamente acredita dizer e que o ouvinte intuitivamente compreende o *truth-bearer* primordial (no sentido de que, antes dele, não há nenhum pensamento completo), num nível teórico, ou, do ponto de vista do falante, num nível pré-consciente, existe a necessidade de postular unidades que possuem, em potencial, a capacidade de serem compostas de tal modo a fixarem um conteúdo proposicional determinado.¹⁷ Isso faz com que, mesmo deslocando o foco da análise para os constituintes sentenciais, podendo, assim, evitar as consequências contraintuitivas que colocavam em xeque o próprio modelo inferencial, o modelo teórico de Recanati pressuponha a aplicação de um valor semântico preestabelecido a um contexto, de forma que o confronto entre estas duas instâncias permite a expressão e compreensão daquilo que o falante quer dizer.

A insistência sobre as diferenças no modo como este processo ocorre – “... the derived interpretation is associatively derived from the literal interpretation, but it’s not inferentially derived” (2004, p. 29) – respondem às necessidades teóricas que expus acima, mas não alteram o fato de que está em jogo o mencionado confronto. Ele diz: “...derived meanings still proceed (associatively) from literal meanings, which they indeed presuppose; but although generated serially, they are processed in parallel” (2004, p. 28). Sendo processados “em paralelo”, os sentidos modulados estariam em pé de igualdade com os sentidos literais. No entanto, sua geração seriada dependeria necessariamente do confronto com o contexto, já que Recanati afirma que não há uma lista prévia e fechada de sentidos “For example the mass term ‘rabbit’ will be preferentially interpreted as meaning *rabbit fur* in the contexto of ‘He wears rabbit’ and as meaning *rabbit meat* in the contexto of ‘He eats rabbit’.

16 Diferenciando sua perspectiva (*Truth-conditional pragmatics*) do contextualismo radical, Recanati diz que aceita (ao contrário da versão contextualista radical) o que ele chama de “Fregean presupposition”, segundo a qual “... the conventions of the language associate expressions with senses” (2010b, p. 18). Segundo ele, sua perspectiva aceita tal pressuposto, mas nega “The Fregean assumption”, segundo a qual “what an expression contributes [...] is the sense which it independently possesses in virtue of the conventions of the language” (2010b, p. 17).

17 Recanati assume este ponto como algo que o diferencia de um contextualismo (ainda mais) radical: “There are two versions of contextualism. TCP is the weaker of the two. It holds that the linguistic meaning of an (ordinary, non-indexical) expression *need not be* what the expression contributes to propositional content. Radical contextualism (RC) holds that it *cannot be* what the expression contributes to propositional content” (2010b, p. 17).

This [is] not a matter of selecting a particular value in a finite set; with a little imagination, one can think of dozens of possible interpretations for ‘rabbit’ by manipulating the stipulated context of utterance; and there is no limit to the number of interpretations one can imagine in such a way” (2004, p. 24). Deste modo, não está em jogo a mera “seleção” do sentido adequado, trata-se verdadeiramente da geração, tal como ele diz, do sentido em contexto, geração esta que é o resultado expressivo do modo como um falante mobiliza dado constituinte (o modo como ele o emprega numa determinada sentença em uma ocasião particular, como via de expressão daquilo que tem a intenção de comunicar).

A conclusão, aqui, é que o contextualismo entendido como a penetração da intenção do falante no conteúdo proposicional da sentença, isto é, como a sugestão de que aquilo que ele quer dizer atua como fator extralinguístico capaz de alterar as condições de verdade do que é dito, agindo em nome da preservação da intuição do falante acerca do conteúdo proposicional daquilo que diz, desloca a noção griceana de uso para um nível subsentencial, o que, promovendo distorções necessárias a este conceito, guarda, entretanto, sua ideia fundamental de expressão de um conteúdo mental derivada da aplicação de um termo (ou conjunto de termos), com um significado equivalente a um mínimo representacional a uma situação comunicativa.

Literalidade como conteúdo proposicional potencial

Uma consequência deste desenvolvimento teórico, plenamente admitida por Recanati, é a possibilidade de composição dos sentidos literais dos constituintes empregados para formação de uma expressão complexa. Na formalização proposta por ele para a interpretação de expressões complexas, este caso corresponderia à atribuição do valor de identidade à função de modulação, função esta que teria como variáveis os sentidos literais dos constituintes a serem contribuídos para uma asserção. De forma geral, tal função corresponderia à unidade primordial na composição de uma expressão complexa: “The suggestion, then, is that we should take the modulated meaning of an expression *a* in context *c*, viz. *mod*(*a*, *c*)(*I*(*a*), *c*), as the building block which our compositional machinery requires to deliver the correct interpretation for complex expressions” (2010b, p. 44). O valor da função *mod*, correspondendo à interpretação da expressão *a* em um contexto *c*, seria um valor de identidade nos casos em que está em jogo o sentido literal da expressão: “If no modulation is contextually appropriate and the expression. receives its literal interpretation, the value of *mod* will be the identity function: literalness is treated as a special case of (zero) modulation” (2010b, p. 44).

O que a teorização da função *mod* com o valor de identidade indica é a admissão da existência de condições de verdade determinadas para uma sentença em abstrato, isto é, especificadas de modo inequívoco, decorrente simplesmente da composição da significação literal de seus constituintes: “Thus understood, the formula says that the interpretation (content) of a complex expression. α \star β is a function of the modulated meanings of its parts and the way they are put together (and nothing else)” (2010b, p. 45). Assim, a tese contextualista sobre a indeterminação das condições de verdade de uma sentença em abstrato convive, nesta versão, com uma determinação potencial correspondente à combinação dos sentidos literais dos constituintes mobilizados numa sentença. Em outras palavras, se há indeterminação quanto às condições de verdade de uma sentença em abstrato, isso se dá porque não é possível decidir se o valor semântico dos constituintes equivale a seu sentido literal, isto é, sem o proferimento de uma sentença correspondendo à mobilização destes conteúdos num contexto particular, não há, propriamente falando, uma proposição em questão. Entretanto, tal tese não é equivalente à suposição de que não existe uma proposição determinada correspondente à mera apreciação da significação das palavras o que, tal como sugiro aqui, não apenas diferencia o contextualismo de Recanati de propostas inspiradas no convencionalismo austiniano, como ele indica no prefácio de seu *Truth-conditional pragmatics* – estabelecendo uma espécie de *continuum* quanto à radicalidade assumida na tese¹⁸ – mas o coloca em rota de colisão com esta tradição.

O convencionalismo e a significação de uma sentença

A rota de colisão mencionada entre as duas tradições contextualistas passa por um ponto de convergência: a crítica à categoria griceana de *what is said* fundada no compromisso que esta mantém com o literalismo. Tal ponto de convergência parece ganhar ainda mais importância na medida em que o questionamento de *what is said* aparece, nas duas tradições, assentado sobre a negação de um conteúdo proposicional literal que serviria de base para a operação inferencial capaz de permitir a compreensão daquilo que o falante quer dizer. No entanto, a natureza da crítica ao dito como expressão literal de um conteúdo passível de ser verdadeiro ou falso diverge, nos dois casos, de modo a fazer com que o ataque de Travis ao modelo de Grice coloque em xeque também a teoria desenvolvida por Recanati.

Insistindo, ainda, na similaridade entre as duas posições, é possível

18 Ver notas 18 e 19.

reconhecer que o ataque à categoria griceana de *what is said* gera (ou sustenta, no caso de Travis) uma tese acerca da indeterminação das condições de verdade de uma sentença em abstrato¹⁹. Ambas as tradições dão evidência ao fato de que a significação de uma sentença não ambígua apresenta uma abertura (não restrita a fenômenos de indexicalidade) quanto às condições de verdade que podem ser mobilizadas a partir de seu proferimento. Isso significa que não há, como em Grice, a hipótese da invariabilidade daquilo que é dito nas diversas enunciações de uma sentença como ‘The kettle is black’. Este ponto aparece em Travis do seguinte modo: “... for the words ‘The kettle is black’, what needs to be shown to save something like Grice’s notion of saying is that, barring ambiguities which those words may bear in English, and barring such things as shifts in what object(s), time(s), etc. are spoken about in the words, there is one thing which is strictly speaking said throughout all n cases (where that thing is something that may be true or may be false).” (Travis, 2008a, p. 29). É precisamente este conteúdo proposicional invariável do dito que está em questão de um modo decisivo. Entretanto, há, quanto a este ponto, uma divergência fundamental no que diz respeito à natureza desta indeterminação.

Como procurei demonstrar, a indeterminação, tal como tematizada por Recanati, diz respeito a quais valores semânticos os constituintes frásticos efetivamente contribuem num ato de fala assertivo, valores estes que dependem do contexto, mas que derivam de um sentido associado à significação convencional de uma expressão. Isto é, trata-se de uma indeterminação que está fundada na manipulação que um falante pode fazer de um valor previamente estabelecido: dado que não há prioridade do sentido literal em relação à contribuição de um constituinte à proposição expressa, não é possível dizer, de antemão, qual proposição uma sentença em abstrato avança. No entanto, para Travis,²⁰ a indeterminação de *what is said* não assume aquilo que Recanati chama de *Fregean Presupposition*, isto é, a associação entre significação convencional e um sentido, entendido como a contribuição que um componente subsentencial pode dar às condições de verdade de uma asserção.

Ainda que fixássemos arbitrariamente que os constituintes de uma sentença devem contribuir um valor semântico supostamente associado ao seu significado convencional para o conteúdo proposicional, seria necessário dizer de que modo esta contribuição se relaciona a uma situação concreta, isto é, como é possível decidir, por exemplo, se o modo como dada chaleira se apresenta em dado momento conta como um caso daquilo que a sentença propõe. Trata-se

19 A indeterminação refere-se à sentença em abstrato. O debate contextualista busca precisar o nível no qual uma determinação é possível.

20 Principalmente em Travis (2008a, 2008b), para a crítica do autor à noção de *saying* em Grice.

de um ponto sobre a aplicação de uma regra – a formulação de uma regra não comporta de antemão todas as suas possibilidades de aplicação – que Travis extrai diretamente de Wittgenstein: “... one may know what all the parts of the expression of a thought name, insofar as there are identifiable facts as to what they name, and still not know what the condition on the correctness of that wholes. For that the parts name precisely those things is compatible with each of many divergent conditions on correctness. ‘Slab’ may name slabs; but there are various conditions for speaking truth of given things in so using it” (Travis, 2006, p. 24).

Esta ênfase no caráter aberto da significação quanto às demandas necessárias para a verdade tem, no caso de Travis, uma dimensão peculiar, já que, mesmo quando Recanati insiste no fato de que os sentidos modulados passíveis de serem contribuídos para dada asserção não fazem parte de uma lista fechada e predeterminada – o que poderia sugerir a assunção de uma tese similar à de Travis quanto à determinação – ele o faz tomando como pressuposto desta variação indeterminável o sentido literal – trata-se, afinal de contas, da modulação *do sentido literal*. O caso de literalidade deve, por princípio, corresponder a um caso de determinação *possível*.

Já os exemplos de indeterminação mobilizados por Travis são, por sua vez, exemplos que, também por princípio, põem em jogo as palavras em sua acepção comum, sem supor nenhum tipo de variação na sua significação entre as diversas situações de uso da sentença. Voltemos à sentença ‘The kettle is black’, na qual ‘the kettle’ significa ‘the kettle’ e ‘is black’ significa ‘is black’ – seja qual for a definição destas palavras num dicionário. Mesmo encarada nestes termos, há ainda inúmeras possibilidades para aquilo que pode ser dito com a enunciação desta sentença, i.e., sua asserção pode ainda mobilizar diversas condições possíveis para sua verdade. Tal como Travis sugere, suponha dois exemplos: a) Max enche sua chaleira de alumínio com os ingredientes para um cozido e a coloca na pequena fogueira que armou. Uma hora depois, ao informar seu amigo Sam de que assim procedeu, este, assustado com a notícia, corre para retirar a chaleira da fogueira. Constatando o estado no qual se encontra o utensílio, Sam diz para Max: ‘Isso foi bastante idiota. Look, the kettle is black’; b) um casal procura panelas e outros utensílios domésticos para sua casa e tem interesse apenas em panelas pretas (por causa da conservação do calor propiciada por elas). Por um acaso qualquer, a chaleira que está posta na vitrine da loja que o casal observa é exatamente a chaleira de Max. O marido diz ‘Look, there is a nice black pot’ e sua mulher responde ‘Não, não é preta. Está apenas coberta de fuligem. Que desleixo da parte da loja deixar isso aí.’

Em cada um dos dois casos, as condições para a verdade da afirmação de que a chaleira é preta variam, ainda que não haja diferença no que as palavras

significam. No primeiro caso, uma chaleira coberta de fuligem conta como uma chaleira preta frente aos propósitos do falante naquela ocasião, fazendo com que a sentença de Sam seja verdadeira, o que não é o caso na segunda situação: a chaleira de Max não conta como preta para os propósitos do casal que procura utensílios para sua casa.²¹

Frente a exemplos como estes, poderíamos, como hipótese, buscar aplicar o modelo de Recanati supondo que, nestes casos, já estaria em questão algum tipo de modulação que fizesse com que o predicado ‘is black’ contribuísse para a proposição um valor semântico que divergisse de seu sentido literal, *e.g.* “coberto de fuligem preta”, no primeiro caso, ou “pintado com tinta preta”, no segundo caso. Entretanto, a suposição da modulação nestes casos nos obrigaria a dizer o que poderia contar como o valor semântico associado ao sentido literal de ‘ser preto’. Qual é o mínimo representativo que, equiparado ao significado linguístico das palavras mobilizadas, contaria como ‘ser preto’ e operaria em ambos os casos? Não se trata simplesmente de supor que, nos dois casos, é mobilizado um conteúdo mínimo capturado simplesmente pela significação ‘cor preta’, no sentido de que haveria uma restrição que oporia casos de ‘ser preto’ a casos nos quais poderia ser dito que algo ‘é vermelho’, por exemplo. O ponto central é que, como mínimo representativo, o sentido literal deveria permitir a determinação quanto às demandas mobilizadas para que o dito fosse verdadeiro. Isto é, supondo que aquilo que é dito a respeito da chaleira nos dois casos em questão corresponde ao conteúdo modulado de ‘é preta’, é preciso poder reconhecer qual seria a representação *determinada*, isto é, que não admitiria variações quanto às suas condições de verdade, posta em jogo pela contribuição do sentido literal de ‘é preto’ para o dito. Parece clara a impossibilidade de supor tal mínimo representativo invariável que, tal como estou sugerindo, corresponderia a um sentido gerador de casos modulados de ‘ser preto’. O exemplo de Travis é um modo de apontar a indeterminação absoluta de qualquer sentido literal postulado nos termos de Recanati.

O que tal impossibilidade desmonta é precisamente a base mínima que, no sistema de Recanati, poderia gerar conteúdos modulados a serem selecionados num dado contexto. Se a modulação operava sobre os conteúdos mínimos representativos, o que desaparece são precisamente os elementos basilares que fundavam tal operação. A intenção do falante perde, nesses termos, o instrumento com o qual ela operava, aquilo que ela podia mobilizar em dado contexto como condição para a expressão de uma crença.

21 Travis enfatiza, portanto, questões relativas ao conhecimento prático de um falante para a determinação do dito, gerando uma série de problemas vinculados à filosofia da ação.

Referências

- AUSTIN, J. L. “How to do things with words”. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BORG, E. “Pursuing meaning”. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- CAPPELEN, H., LEPORE, E. “Insensitive semantics”. Oxford: Blackwell, 2005.
- CHAPMAN, S. “Paul Grice, Philosopher and Linguist”. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- GRICE, P. “Studies in the way of words”. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- KAPLAN, D. “Demonstratives.” In: ALMOG, J. WETTSTEIN, H., PERRY, J. *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, pp.481-563, 1989.
- MORAN, R. “The exchange of words”. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- NEALE, S. “Paul Grice and the Philosophy of Language”. *Linguistics and Philosophy*, 15, pp. 509-559, 1992.
- RECANATI, F. “The pragmatics of what is said”. *Mind & language*, Vol. 4, Nr. 4, pp. 295-329, 1989.
- _____. “Direct reference: from language to thought”. Oxford: Blackwell, 1993.
- _____. “Literal/non-literal”. *Midwest Studies in Philosophy*, Oxford, Vol. 25, Nr. 1, pp. 264-274, 2001.
- _____. “Literal meaning”. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. “Pragmatic enrichment”. 2010a [on line]. Disponível em https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00503959/document (Acessado em 10 de maio de 2019).
- _____. “Truth-conditional pragmatics”. New York: Oxford University Press, 2010b.
- SPERBER, D., WILSON, D. “Relevance: Communication and Cognition”. Oxford: Blackwell, 1986.
- STANLEY, J. “Language in context”. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- STEVENSON, C. L. “Ethics and language”. New Haven: Yale University Press, 1944.
- STRAWSON, P. F. “On referring”. *Mind*, Oxford, Vol. 59, Nr. 235, pp. 320-344, Jul. 1950.
- TRAVIS, C. “Thought’s footing. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____. “On what is strictly speaking true”. In: TRAVIS, C. *Occasion-sensitivity*. New York: Oxford, 2008a, pp. 19-64.
- _____. “Annals of analysis”. In: TRAVIS, C. *Occasion-sensitivity*. New York: Oxford, 2008b, pp. 65-93.
- _____. “Meaning’s role in truth”. In: TRAVIS, C. *Occasion-sensitivity*. New York: Oxford, 2008c, pp. 94-108.

NOTAS SOBRE A TEORIA DA NORMATIVIDADE TÉLICA: UM NOVO CAPÍTULO DA EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES DE ERNEST SOSA*

*João Carlos Salles***

<http://orcid.org/0000-0002-4872-3465>

jcsalles@gmail.com

To reach Larissa through ignorant
luck is not to flourish. (Ernest Sosa)

RESUMO *Ernest Sosa é um dos mais importantes filósofos da contemporaneidade. Em plena atividade há mais de cinco décadas, sua obra toma agora a forma de uma teoria da normatividade télica, com a qual Sosa pretende coroar sua procura por uma “knowledgefriendly epistemology”. Pretendemos mostrar que esta nova forma teórica instala-se bem no conjunto de sua reflexão epistemológica, procurando Sosa agora, de modo ainda mais preciso, dar resposta, por exemplo, às questões decorrentes do problema de Gettier, da intencionalidade e das modalidades epistêmicas. Entre as novidades de sua atual formulação, analisaremos de modo mais específico neste texto alguns problemas colocados pelo exemplo do arqueiro, ao transformar-se este em um modelo teórico ilustrativo da noção de normatividade télica, bem como alguns aspectos da singular taxonomia do conhecimento feita por Sosa.*

* Artigo submetido em 23/11/2018. Aprovado em 13/03/2019.

** Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Palavras-chave *Normatividade télica, epistemologia das virtudes, Ernest Sosa, Gettier.*

ABSTRACT *Ernest Sosa is one of the most outstanding philosophers in our contemporaneity. Working intensively for over five decades, his work now takes the form of a theory of telic normativity with which he intends to crown his search for a “knowledge friendly epistemology”. We intend to show that this new theoretical form is well settled in the whole of his epistemological reflection, being Sosa interested now in providing, more precisely, an answer, for instance, to questions derived from Gettier’s problem, from intentionality, and from epistemic modalities. Among the innovations of his present formulation, we shall analyze, more specifically in this text, some problems expressed through the archer’s example, when it turns to be an illustrative theoretical model of the telic normative notion, as well as some aspects of Sosa’s singular taxonomy of knowledge.*

Key words *Telic normativity, virtue epistemology, Ernest Sosa, Gettier.*

1.

Ernest Sosa é um dos mais importantes filósofos da contemporaneidade. Em plena atividade há mais de cinco décadas, sua obra constitui um campo próprio de reflexão em diversas áreas, tendo inaugurado, em especial, uma das vertentes mais fecundas da epistemologia das virtudes – vertente que agora, com seu trabalho mais recente, toma a forma de uma *teoria da normatividade télica*, com a qual coroaría sua procura por uma “knowledgefriendly epistemology: not knowledgefirst but knowledgefriendly”. Afinal, como *já tem afirmado Sosa*, “Our aim is a theory of knowledge that will fit a unified and widescope epistemology” (Sosa, 2017, p. 210).

A expressão ‘normatividade télica’ (*telic normativity*) não aparece na obra já publicada de Sosa, sendo porém central em seu novo livro, ainda inédito e em fase de revisão, *Epistemic explanations: a theory of telic normativity, and what it explains*. Embora não tenha os contornos completamente definidos, nem seja um acréscimo nominal, a noção vê-se naturalmente antecipada na obra, e. g., na ênfase concedida por Sosa “on action that takes a means-end form” – ações que comportam intencionalidade, devendo o sucesso em atingir a meta manifestar competência. Assim, conquanto o nome ocorra apenas em trabalho ainda inédito, isso não impede a apreciação de seus méritos e sentidos, pois é uma teoria, digamos, *in fieri*, estando em progressivo processo de consolidação,

ao menos desde 2005, com as *Locke Lectures*, publicadas no livro *A Virtue Epistemology* (Sosa, 2007) e tendo esboço bastante claro em *Judgment & Agency* (Sosa, 2015) e *Epistemology* (Sosa, 2017).

2.

O que é, porém, essa normatividade télica que a obra de Sosa, a pouco e pouco, labora e torna central? Ora, em linguística, dizemos ‘télico’ o verbo que denota uma ação que visa a atingir uma finalidade, encerrando-se ao atingi-la. A normatividade então envolvida caracterizaria todo um conjunto de *performances*, orientadas a um *télos* específico e por ele realizadas. Dessa forma, consertar um objeto conclui-se com o conserto; entrar em uma casa com o ter entrado etc. Teríamos aqui talvez uma primeira dificuldade. Afinal, conhecer visa à verdade, mas não se conclui exatamente com tê-la atingido, a menos que incluamos nessa conclusão do ato a permanência da verdade, sua retenção na memória ou em outros registros, bem como os passos derivados de justificar a verdade, ensinar a verdade, ou convencer outras pessoas dessa verdade.

Mais ainda. Sendo o conhecer um misto gramatical de estado e atividade, não deixamos de conhecer algo por esse algo ter sido conhecido, ao contrário de como deixaríamos de consertar um objeto por ele já estar consertado. A dificuldade pode, contudo, ser afastada com alguma facilidade. Tendo isso em conta, ao ser aplicado a ações, ‘télico’ não pretende recobrir a gramática inteira comum a esses verbos, mas antes destaca o movimento orientado e definido por uma finalidade, de sorte que o compreenderíamos melhor, nesse caso, por seu poder referir-se ao que comporta intencionalidade, tendo no seu *télos* a medida necessária do que é relevante e se mobiliza para seu sucesso, e não exatamente seu encerramento. Finalidade internamente orientada, portanto, é a chave comum às *performances* humanas a ser destacada, e não seu término, enfatizando-se assim a ideia de intentos cujo êxito *manifesta* a competência pertinente do agente.

A normatividade télica reconfigura e atualiza um campo de interesse presente em toda a obra de Sosa, qual seja, o das ações intencionais normativas (em particular, as que envolvem a *performance* singular que chamamos de conhecimento), em relação a cujos fenômenos estabeleceria uma teoria. A normatividade do conhecimento torna-se um caso especial de normatividade télica, sendo o conhecimento um tipo central de sucesso epistêmico, com o qual se podem doravante confrontar as questões tradicionais postas pelo ceticismo e outras relativas à natureza, escopo e valor do conhecimento. Da mesma forma,

com essa teoria, é possível responder aos diversos casos gettierescos, agora classificados pela condição comum de que neles o agente epistêmico falha, quer por sua crença pertinente estar aquém da aptidão de atingir a verdade pelo exercício de suas virtudes intelectuais, quer por não ser uma realização plenamente competente, na qual o agente saberia avaliar a adequação de sua capacidade e estado à situação em que exercita a procura do conhecimento.

Vale notar que o tema das ações intencionais perpassa a obra de Sosa desde o começo, e sempre marcado por uma pauta gettieresca, mesmo antes de a epistemologia das virtudes tornar-se uma chave para a solução dos enigmas de Gettier. Sosa doutorou-se em 1964, com uma tese sobre a lógica de comandos, na qual realiza uma análise dos imperativos e também da obediência; portanto, de ações intencionais.¹ Nesse mesmo ano, sua atenção era também capturada pelo problema de Gettier, tendo sido ele o autor de uma das primeiras reações ao problema, para o qual ofereceu, então, em artigo específico, a análise talvez a mais detalhada do que seria uma cláusula adicional à definição de conhecimento, de modo a impedir o indesejável resultado de que o acaso, a sorte, venha a frustrar o conhecimento – exatamente a possibilidade denunciada por Gettier.² Por sua feita, a análise das *directives* recorre à invenção de exemplos em que a atribuição de obediência é perturbada por alguma *deviant causation*. Ou seja, a análise de condições necessárias e suficientes para a atribuição de obediência é desafiada por exemplos e contraexemplos, no modo próprio de Sosa (e de grande parte da literatura) de lidar com o problema de Gettier, sobretudo nos anos subsequentes.³

Entretanto, o exemplo cada vez mais utilizado por Sosa para esclarecer uma típica ação normativa tética, tornando-se, por isso, canônico na obra, não vem dos livros de direito sobre normas, nem dos livros de ciência sobre a

- 1 *Directives: A logico-philosophical inquiry*, tese apresentada à University of Pittsburgh em 1964. Por sinal, apesar da mudança significativa no repertório de textos e questões após mais de cinquenta anos, há um livro em comum à bibliografia da tese de 1964 e à de seu mais recente livro publicado, *Epistemology*, de 2017, e é exatamente o texto clássico de G. E. M. Anscombe, *Intention*.
- 2 O jovem doutor imaginou ter podido apresentar “the correct (recursive) definition of ‘knowledge that p’” (SOSA, E. “The analysis of ‘Knowledge that p’”. *Analysis*, Vol. 25, Nr. 1, 1964, p. 7). Sabemos agora que a saga só estava começando, tendo Sosa papel destacado em muitos dos seus episódios.
- 3 É o caso do contraexemplo inventado por Sosa para mostrar a insuficiência da sua segunda proposta de análise de ‘obediência’, a saber, uma situação ficcional na qual temos uma ordem cumprida por mero acaso e que, por conseguinte, não foi realmente obedecida: “Consider a fictional situation. The officer in charge of a training session addresses a student by the back door with the order: “Mr. So-and-so, will you close the door, please?” Mr. So-and-so, who has already felt the chill coming through the open door, was preparing himself to close it anyway; furthermore, because of an ear infection he was temporarily deaf and thus unable to hear the officer. (Afraid that his proneness to such infections would disqualify his from pilot training, he had kept his illness to himself and continued to attend classes as normally; he had trained himself to read lips and was proficient at it, but his head was turned when the instructor gave the order, and so forth.) Here Mr. So-and-so closes the door at j but he does not obey the order that he close the door at j” (Sosa, 1964, p. 45).

natureza, mas sim da prática de esportes. Com isso, Sosa enfatiza a condição bem mais ampla das *performances* humanas, destacando ademais o vínculo entre conhecimento e ação. O exemplo privilegiado é o do tiro com arco, que entretanto só virá a aparecer em 2003, no texto “The place of truth in epistemology”, quando ainda não tinha o formato posterior bastante completo, no qual pode ser avaliado em que variação de circunstâncias relativas a *accuracy*, *adroitness* e *aptness* o arqueiro é realmente bem-sucedido e, logo, em que variação dos aspectos da *performance* o sucesso do tiro depende do mérito do arqueiro, caso em que acertar o alvo manifesta sua competência enquanto arqueiro.⁴

Na primeira ocorrência em 2003, o traço em relevo foi a preferência do mérito sobre a sorte, que o modelo tanto preserva. Não aparece ainda, porém, a consideração central e delicada dos dois golpes de ar, nem tem função modelar de explicitar a célebre tripla dimensão AAA, ou seja, *accuracy-adroitness-aptness*. Poderemos bem apreciar sua transformação progressiva da condição de um exemplo entre outros à condição de modelo comum a todos os casos, sendo este um dos pontos passíveis de debate, importando-nos então identificar suas razões mais intrínsecas, que podem ser, como acreditamos, no mínimo concomitantes a alterações na compreensão de modalidades epistêmicas.⁵ De todo modo, como um modelo, com ele testa a ductibilidade dos conceitos, como se fora um objeto técnico a encarnar as dimensões teóricas relevantes.

A manutenção do essencial do exemplo pode inclusive ser contestada, à medida que um aprofundamento pode trazer sim mudanças na obra, ao tornar-se esta uma teoria. Agora, porém, basta-nos registrar seu ponto de chegada, a formulação mais recente e completa, com seu enfoque mais claro em uma estrutura comum a várias *performances* humanas, de sorte que, por esse viés, o exemplo se transforma em representante de todo um conjunto de estruturas análogas. No exemplo completo reproduzido a seguir, o tiro acerta o alvo e ele manifesta competência, mas não acerta o alvo por conta de sua competência

4 Quase literalmente, o texto é retomado no debate com Laurence Bonjour, publicado nesse mesmo ano, no livro *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundations vs. Virtues*. Sua formulação mais completa, com quase todos os aspectos explorados e quase todos levados em conta, só irá ocorrer em 2005, nas *Locke Lectures*. O modelo é repetido de forma sucinta em diversos artigos e conferências de Sosa, encontrando uma formulação elegante (como costuma ser a prosa de Sosa) e ademais atual (ou seja, afim no essencial à versão modelar de *Epistemic Explanations*) em Sosa (2011, p. 4).

5 Concordamos aqui com John Turri, que sinaliza bem este momento de inflexão na teoria do conhecimento de Sosa, conservando esta todavia a ideia essencial de ser o conhecimento uma crença verdadeira que deriva ou resulta de exercício de virtudes intelectuais. Nesse ponto, segundo Turri, a teoria teria tido um ganho, talvez então sobretudo em elegância e eficácia retórica, embora não somente. Cf. Turri, “Bi-level virtue epistemology”, in Turri (2013, p. 159). Com a afirmação agora de uma teoria, segundo acreditamos, o modelo mostrará ainda mais sua força e centralidade.

manifesta, ou seja, o sucesso ele mesmo não manifesta essa competência, pois ocorreu por um acaso. Um golpe de ar desviara a rota da flecha, mas um segundo golpe a reconduziu, de modo que o sucesso de modo algum pode ser atribuído ao arqueiro, mesmo sendo ele habilidoso. Chegamos assim à condição de exemplo privilegiado, mas, enfatize-se, de *uma estrutura comum a vários arranjos télicos*, que está no núcleo da teoria.

Reforcemos, mesmo com alguma repetição, o traço que completa o exemplo em suas formulações posteriores a 2005 e o preparam para a condição plena de um modelo da normatividade télica. O exemplo permite mostrar uma ocorrência possível de um tiro competente do sujeito e que, por acertar o alvo, seu sucesso manifestaria competência, mas que todavia não o faz, porque acerta o alvo por sorte. A flecha se dirigia corretamente ao centro do alvo quando um primeiro golpe de ar a afastou e, entretanto, um segundo golpe de ar a reconduziu ao centro do alvo, mas agora apenas por sorte e, enfatize-se, de modo completamente independente da competência do sujeito. Ou seja, o exemplo do arqueiro, entre várias possibilidades, mostra aquela situação em que, apesar de competente o sujeito e de haver sucesso, este não manifesta competência. Esse traço do exemplo é fundamental e, por ser inegociável, o torna modelar:

Archery provides a vivid example of that structure. If an archer shoots aiming to hit a certain target, we can assess that shot in various respects. First, does it *succeed*? Does it hit the target? Second, how competent is that shot? The arrow may exit the bow with an orientation and speed that would normally take it straight to the bullseye. Even if a gust diverts it, that shot may still be highly competent. It might thus be *adroit* without being *accurate*. And it can be accurate by luck, without being *adroit*. But even a shot that is both accurate and *adroit* might still underperform. An arrow *adroitly* released from a bow may be headed straight to the bullseye when a gust diverts it, so that it would now miss the target, except that a second gust puts it back on course. The archer succeeds in that attempt to hit the target, and the shot is also competent, as the arrow leaves the bow perfectly directed and with the right speed. But the shot is accurate because of the lucky second gust, not because of its *adroitness*. So, it is accurate and *adroit* without being *apt*. (Sosa, 2018, p. 18)

Agora, procurando descrever realizações aptas, ou seja, as que se dão mediante competência do agente e não apenas por sorte, o modelo relaciona conceitualmente cinco fenômenos principais e completamente integrados: *attempt, success, competence, aptness, achievement*. Dessa forma, ao ser generalizado o modelo para todas as tentativas, epistêmicas ou não, o modelo pode dar conta da normatividade télica das tentativas, enquanto inteligíveis em termos de sua *accuracy, adroitness e aptness*. O que o modelo faculta (ou tem como ponto de partida nada redutível) é uma analogia deveras esclarecedora

entre *performances* atléticas (não apenas com o arco e flecha, mas também com o basquete, o *baseball* etc.) e *performances* epistêmicas (não apenas no nível do conhecimento animal, mas até ao pleno conhecimento reflexivo).

3.

O modelo parece funcionar mais ou menos como um *Gleichnis*, uma alegoria. Ou seja, na tradição wittgensteiniana, uma situação conceitual clara que ajudaria a ver relações mais confusas. Há objeções e dificuldades, é claro. Para forçar ainda mais a situação e encarar a dificuldade, a analogia se estende de modo geral a *epistème* e *práxis*, com o complemento de que, ao fim e ao cabo, tal como Sosa apresenta, o exemplo se torna mais que uma analogia, afirmando-se assim que a epistemologia das virtudes considera juízos e crenças judicativas como formas de *práxis*, no caso, de *práxis* intelectual: “[...] this is really more than an analogy: our virtue epistemology takes judgment and judgmental belief to be forms of praxis, of intellectual praxis” (Sosa, 2018, p. 51).

O que significa, porém, ser ainda mais que uma analogia? Seriam maiores as objeções que as já feitas à mera analogia? Se se trata de algo mais que uma analogia, não sendo essas dimensões obviamente idênticas, suponho que esteja afirmando que tenham a mesma natureza. Se têm a mesma natureza, de que ordem seria essa? Certamente, não coincide nos componentes físicos. Teriam então uma mesma estrutura? Ou seja, nessas dimensões, os componentes dos respectivos fenômenos a serem descritos ou analisados comportam-se categorialmente da mesma forma, segundo a mesma normatividade? Diríamos melhor que têm isso de essencial, a saber, que se comportam da mesma forma e se explicam suficientemente pelos mesmos conceitos-guia (*attempt, success, competence, aptness* e *achievement*), podendo ambas as dimensões (como casos de *performances* humanas) ser bem acomodadas no contexto de uma *virtue theory*, porquanto segundo esta valem essas considerações categoriais para o inteiro e geral domínio das *performances* humanas e, no caso de *performances* epistêmicas, estabelecem relações tanto na dimensão do assim chamado conhecimento animal quanto no conhecimento reflexivo, bem como ademais no pleno conhecimento reflexivo.

Uma crítica recente ao modelo foi apresentada por Paul Horwich – por sinal, em evento com o próprio Sosa.⁶ Não sem fundamento, Horwich aponta a

6 Horwich sugere que “the simplicity to be achieved by modeling an analysis of knowledge on analyses of successful performance (such as good archery), instead of enhancing plausibility, will yield *implausibility*,”

fragilidade essencial de um modelo qualquer chamado a reunir elementos de uma gama bastante ampla – simplesmente, o conjunto das *performances* humanas voltadas a uma finalidade (e isso, veremos, com ou sem intencionalidade). No caso, como é de se esperar, o número de desanalogias sempre será superior ao número de analogias. Em sendo assim, um argumento como o de Horwich será demolidor, mas apenas caso as desanalogias toquem aspectos mais relevantes para o esclarecimento dos laços epistêmicos do que o fariam as analogias envolvidas, como procura responder Sosa.

Como se lhe antecipando *avant la lettre* o intento (de resto, previsível, pelas menções em *Epistemology*) de enunciação de uma teoria, Horwich esboça algumas críticas importantes. Ele percebe bem que o modelo do arqueiro adquiriu um estatuto por demais elevado; por isso, julga que o paralelismo com outras *performances* é enganador, havendo mais desanalogias que analogias entre os casos que o arqueiro exemplificaria, de sorte que não seria razoável modelar uma teoria do conhecimento com base em uma destreza plena com o arco e a flecha.

Podemos admitir a existência de desanalogias significativas, mas Horwich parece perder o ponto e exagera. É verdade que arcos exigem força, enquanto o conhecer não necessariamente. O tiro com arco determina-se por causas, o conhecer por razões. Um novato não reproduziria e repetiria um tiro perfeito, mas pode reproduzir uma argumentação, caso a compreenda. Ou melhor, diríamos de um tenista noviço que acaso respondeu muito bem a um serviço quase indefensável que o fez por pura sorte, mas não diríamos que por sorte um estudante reproduziu com eficácia a argumentação de seu professor; diríamos, sim, que ele a compreendeu.

Os casos irredutíveis em sua singularidade podem todavia ser iluminados pelas mesmas relações conceituais, essas sim modelares. Horwich parece, então, pedir mais do que Sosa está a oferecer-nos. Sem dúvida, é patente a dificuldade de erigir um modelo descritível causalmente para dar conta de um fenômeno cujos critérios internos são da ordem das razões; porém, não se trata disso. O arqueiro não executa uma *performance* mensurável, mas sim uma que permite a articulação, como citamos anteriormente, das ideias de *attempt*, *success*, *competence*, *aptness* e *achievement*. Não por acaso, portanto, Sosa precisa defender que seu alvo é um fenômeno de densidade metafísica, uma *performance* normativa, de modo que o exemplo amplia assim sua fecundidade explicativa, principalmente porque, enquanto modelo, retém

variações estruturais que são elucidativas, apenas se reconhecidas caso a caso, não podendo ser inferidas.

A nosso ver, Horwich reduz o modelo a relações externas, como se fora uma base amostral para inferências de propriedades projetáveis entre casos que, todavia, não têm propriedades em comum, ou seja, retira o exemplo da condição de ser um modelo, que, como tal, é deveras instrutivo. Acreditamos, pois, ser possível defender que não se trata de uma analogia enganadora, a partir da qual basearíamos inferências condenadas a serem frágeis, sobretudo por tratar-se mesmo de um modelo, de sorte que a diferença entre os casos não afeta os aspectos limitados e deveras conceituais que articula.

Um caminho de resposta estaria, ao contrário, em situar o contexto da obra para além do enunciado de proposições. Reduzida a um conjunto descritivo e não normativo, a teoria teria dificuldades de prevalecer sobre descrições psicológicas rivais. Chega-se a comparar a bidimensionalidade central da teoria do conhecimento com a teoria dos dois sistemas cognitivos de Daniel Kahneman hoje tão em voga (cf. Turri, 2017, p. 159). Análise metafísica, porém, não é análise científica, mas antes, em seu caso, uma boa ousadia filosófica. O modelo é normativo, não meramente descritivo. Em certo sentido, é um exemplo de natureza gramatical, isto é, um exemplo que mostra a variabilidade e a ductibilidade dos laços entre os conceitos, permitindo-nos pensar a experiência.

Por razões dessa ordem, diante das ponderações e considerandos, Sosa não recua. Ao contrário, dá um salto avante ao coroar sua reflexão com a afirmação de uma teoria, concomitantemente destacando que sua análise, como afirma desde *Judgment & Agency*, não é meramente linguística ou conceitual, mas sim metafísica. Ou seja, ele está disposto a pagar qualquer que seja o preço, firmando a posição estratégica de sua teoria da normatividade télica, que pareceria naturalmente voltar-se para o lado judicativo e reflexivo das considerações epistêmicas, ultrapassando inclusive o limite inicial do critério da intencionalidade:

But our teleological orientation and its telic normativity – enfatiza Sosa – can be extended to the epistemology of functional, animal knowledge. Our guiding concepts are the telic concepts of attempt, success, competence, aptness, and achievement, all of which span the distinction between attempts that are consciously intentional and those that are functionally teleological. (Sosa, 2018, p. 52)

A questão colocada por Horwich é relevante. Afinal, à primeira vista, as *performances* teriam grande diferença entre si, assim como pareceria um exagero Aristóteles ter aplicado sua teoria das quatro causas a produtos da natureza e produtos da cultura, à geração de um fruto e à confecção da escultura

de uma deusa para enfeitar um templo. Diante dessas objeções, porém, Sosa *bites the bullet* e reafirma o traço comum de *performances* que são todas elas humanas e télicas, em seu essencial, valendo sim o modelo télico para dar conta da estrutura, com grande poder explicativo. A afirmação mais precisa, ampla e fecunda dessa estrutura é, decerto, uma das novidades que se associam à apresentação de suas posições na forma mais decidida de uma teoria, que, portanto, se volta ao esclarecimento desse fenômeno, e não se limita a uma análise linguística ou conceitual.

Como um projeto original, o modelo é passível ainda de críticas e deverá responder a muitas objeções. Por exemplo, se Horwich tiver razão, o modelo forçaria uma aproximação entre fenômenos com diferenças relevantes e talvez irredutíveis. Envolveria ademais a divisão do conhecimento em ordens distintas (animal, reflexivo e pleno), sofrendo talvez uma circularidade e um regresso ao infinito, ao solicitar aptidão de segunda ordem para “validar” a aptidão de ações de primeiro grau; e, em vez de sucesso no pretendido combate ao ceticismo, terminaria por alimentar ilações céticas. A críticas como essas, Sosa responde agora avançando em sua intuição originária, consolidando-a em uma teoria, bastante cioso das articulações entre os conceitos que o modelo vincula para dar conta do fenômeno das *performances*.

4.

De todas as ações intencionais, compreendidas como *performances* humanas, as mais nobres visariam ao conhecimento.⁷ O conhecimento na obra de Sosa (não de um golpe, mas cumulativamente) seria classificado e definido da seguinte forma, de modo que as quatro primeiras cláusulas seriam satisfeitas havendo conhecimento animal; as seis primeiras, havendo conhecimento reflexivo; e as oito em conjunto, havendo pleno conhecimento reflexivo:⁸

S plena e reflexivamente sabe que $\langle p \rangle \equiv$

- (1) S acredita que $\langle p \rangle$
- (2) $\langle p \rangle$ é verdadeira (ou seja, a crença acerta com a verdade)
- (3) S tem a propensão (competência, faculdade) de formar crenças *confiavelmente* verdadeiras

7 Nada a estranhar nessa aproximação tão extrema entre conhecimento e outras *performances*. Como afirma em texto dos mais recentes, “*Knowledge is a form of action, to know is to act, and knowledge is hence subject to a normativity distinctive of action, including intentional action*” (Sosa, 2017, p. 207).

8 Servimo-nos aqui, com muitas adaptações, da síntese proposta por Paul Horwich, em seu “Sosa’s theory of knowledge”, p. 2.

- (4) O acerto de S em acreditar que <p> é amplamente *explicado* por esse sucesso manifestar sua propensão/competência

Até aqui, com as cláusulas que seriam juntas suficientes e individualmente necessárias para o conhecimento animal, teríamos a base para a apresentação de uma definição de conhecimento capaz de superar os impasses iniciais originados pelo problema de Gettier, embora não os impasses decorrentes do programa de investigação, esses bem mais sofisticados. Afinal, a definição já é suficiente para mostrar que uma crença que falha em ser conhecimento não expressa o exercício adequado de virtudes intelectuais e, afinal, é melhor acertar com a verdade do que errar, mas, além disso, é decisivo que acertemos com a verdade por nossos méritos e não por mera sorte. A definição de conhecimento destaca outros traços, por meio dos quais descortinamos um cenário mais enriquecido do exercício de nossa liberdade cognitiva. Assim, S conhece plena e reflexivamente se, ademais:

- (5) S acreditar que <p> é um *ato intencional*
 (6) A intenção que sustenta esse ato é a de *acreditar em algo verdadeiro*, de acertar com a verdade
 (7) S *acredita* (intencionalmente) que a propensão que sustenta a crença de que <p> é confiável
 (8) O acerto dessa crença na confiabilidade é amplamente explicado por ela também manifestar uma propensão confiável para formação de crenças.

Podemos traduzir essas cláusulas, que, a partir da distinção fundamental entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo, perfazem então três graus do conhecimento, por meio dos quais Sosa acredita oferecer uma resposta satisfatória e produtiva para nossos desafios epistêmicos. Conhecimento, então, envolve níveis distintos de *performance*, com o que a noção de teoria da normatividade télica consolida e aprofunda a noção anteriormente desenvolvida (por exemplo, em *Knowing Full Well*) de conhecimento reflexivo pleno como centro de uma performatividade normativa.

As cláusulas, sendo individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para um pleno conhecimento reflexivo, respondem distributiva e coletivamente pela ideia de que o conhecimento é superior à mera opinião verdadeira. Ou seja, para satisfazer a condição de haver conhecimento animal, deve estar dado que a verdade prefere sobre a falsidade, que o sujeito crê então nisso que é verdadeiro e, ao crer, ele está na condição de poder crer que é verdadeiro, validando a verdade da crença o modo de crer do sujeito. Em um nível superior, reflexivo, que incorpora as condições anteriores, a

crença de que <p> deve ser intencional, de sorte que por essa intenção visa-se à verdade, no que se confirma sua preferência sobre a falsidade. Enfim, para haver pleno conhecimento reflexivo, além das cláusulas anteriores, o sujeito deve confiar intencionalmente em sua confiabilidade, manifestando o acerto dessa confiabilidade a propensão em formar crenças confiáveis.

Esse gesto taxonômico descreve teses sobre o fenômeno do conhecimento e culmina em uma teoria. Entretanto, a descrição não compete com alguma teoria psicológica, porquanto normativa e, por isso mesmo, é sobretudo filosófica, no sentido wittgensteiniano de cuidar das condições de organização da experiência e de lidar com modalidades epistêmicas, não sendo um acaso (como pretendemos mostrar) que a constituição de uma teoria da normatividade télica aproxime Sosa ainda mais das posições de Wittgenstein no *Da Certeza*, mediante uma “epistemology of default assumptions”. Com efeito, Sosa acredita que a noção de *default assumptions* possibilita um novo e vigoroso tratamento às dificuldades aludidas pelo ceticismo filosófico, pois o cético equivocar-se-ia acerca do que é requerido para garantir a qualidade epistêmica de nossos juízos e crenças ordinários.

Mas o que quer isso dizer? O que acrescenta, afora dizer que um conhecimento tende a ser um conhecimento, tem tudo para ser um conhecimento? No fundo, a descrição do fenômeno do conhecimento reforça a ideia de que seriam muitíssimo improváveis as chances das viradas fantásticas dos cenários céticos, nos quais, por não termos uma visão divina, não é certo que tenhamos chegado à versão final e completa dos fatos. Em todas as reviravoltas possíveis, todas só seriam porventura contornadas a partir de um olhar divino, o único garantido, quando tudo o mais é caprichoso. Entretanto, à luz de uma abordagem normativa mas também pragmática, o conhecimento também se faz com caprichos, com riscos relativos, que exatamente estão na margem de segurança com que estamos dispostos a lidar e conviver. O conhecimento não se obtém, afinal, para calar o cético, mas sim para seguir a vida.

5.

Não poderíamos discorrer aqui sobre todos os pontos envolvidos na reconstituição e análise das condições e do sentido de uma teoria da normatividade télica. Destaquemos, porém, muito brevemente, um ponto essencial de sua inspiração como resposta ao problema de Gettier, em sua correlação com modalidades epistêmicas, que aproximam esta última virada da epistemologia das virtudes das considerações wittgensteinianas, equivalentes ou próximas a uma epistemologia das *default assumptions*.

O lema máximo do problema de Gettier parece consistir na ideia de que a sorte sempre bloquearia o conhecimento. Há então uma série de exemplos e contraexemplos que visam a dificultar a formulação de uma quarta cláusula para o problema de Gettier, uma que evite basear-se a justificativa da opinião verdadeira em uma falsidade, ou que garanta um laço causal entre justificativa e conhecimento proposicional, ou ainda que rastreie o vínculo entre conhecimento e condições dadas no mundo, ou enfim que mostre o exercício de virtudes intelectuais, de sorte que o sujeito atinja a verdade por causa dessa competência epistêmica.⁹ Com a teoria, Sosa pretende dar resposta a todos os contraexemplos, inclusive os mais resistentes, como é o caso de Barney (que diz ser um estábulo o que de fato é um estábulo, mas numa região de estábulos falsos) ou o caso, talvez semelhante a este,¹⁰ de Simone, que acerta seus tiros mas não distingue se está em um simulador de voo ou em uma cabine de avião – situação que, por sinal, lembra bastante a de alguns cenários céticos (cf. Sosa, 2016, capítulo 6).

A verdade obtida por mero acaso é verdade, mas não conhecimento. Esse, pois, o problema de Gettier. Como identificar então o mérito que torna conhecimento o enunciado verdadeiro? A epistemologia das virtudes faria aí duas coisas, contra uma perspectiva olímpica (e cética) do conhecimento. Primeiro, mostraria o que caracteriza esse tipo de sorte e, logo, em segundo lugar, mostraria também que, enfatize-se, *a sorte nem sempre bloqueia o conhecimento*, mas sim, portanto, apenas aquela que se choca com a procura do sujeito em acertar com a verdade mediante competência própria para obtenção do conhecimento dessa verdade:

Of course, not just *any* kind of luck affects the quality of an attained success, of an achievement. It may be lucky that the achiever retains his skill, is in good shape or well situated, or is even alive. Many essential elements of achievement can depend on luck that does not diminish achievement. (Sosa, 2017, p. 217)

A sorte nem sempre bloqueia o conhecimento. Tratando-se o conhecimento de uma *performance*, de um exercício de competência que se manifesta no

9 Contrapondo-se às soluções como as de Alvin Goldman e Robert Nozick, Sosa substitui (em “How to defeat opposition to Moore”) o critério da sensibilidade modal por seu falso contrapositivo, o critério de segurança modal, que depois abandona, com sobradas razões, como aponta Turri: “The AAA-model subverts the safety requirement because a performance could be apt without also being safe. Indeed, it turns out that a performance can be apt despite being extremely unsafe” (Turri, 2013, p. 160). Mesmo sendo uma “aberração”, no dizer de Turri (“The addition of safety in the interim was an aberration”, in Turri, 2013, p. 161), a *safety* modal teve lá seus bons motivos: “Like sensitivity, safety also aims to capture our intuition that knowledge is non-lucky true belief, the guiding interpretation of that intuition being that one’s true beliefs should, if they are to count as knowledge, be safe in the sense that they could not easily have been false” (Pritchard, 2010, p. 734).

10 Isso é algo que nossa pesquisa precisa aprofundar, pois não parece haver resposta unívoca em Sosa.

acertar com a verdade, ele tem níveis de competência, nem todos bloqueados pela interferência do acaso. A epistemologia das virtudes continua assim dando conta dos casos clássicos de Gettier, mas agora, afastando a exigência modal de segurança em favor de uma segurança efetiva, dá conta também de exemplos extraordinários que, por assim dizer, estavam escapando pelos dedos, como os casos de Barney e Simone.

Também a exigência de segurança para a aptidão é agora a de uma segurança atual (talvez até por sorte) e não modal. Assim, a mera probabilidade de um golpe de ar não retira a competência, se um golpe de ar efetivo não interveio, pois uma *performance* apta não é dependente de quão seguramente alguém possui a competência relevante. Não basta ter o triplo AAA garantido, se não há juízo adequado do triplo SSS (competência aqui definida por condições adequadas de *skill*, *shape* e *situation*) – ou seja, exatamente o que escapa a Simone e a Barney, que não podem discernir se têm a condição adequada para exercitar a tripla normatividade tética:

We can now respond that Simone's knowledge is on the animal level but falls short. Knowledge full well requires apt belief, or fully apt representation. It requires, therefore, not only apt representation, but also, on the second order, apt grasp (at least in the form of apt presupposition) that one's first-order representation is apt, where the accuracy of this second-order attitude must then manifest the believer's second-order competence.¹¹ (Sosa, 2015, p. 148)

Os três graus do conhecimento (com suas oito cláusulas) não constituem, portanto, uma mera taxonomia (uma qualquer resultante do impulso analítico de sempre *to distinguish and label*), mas sim uma investigação normativa, uma busca de todo teórica que supera sucessivos obstáculos conceituais. Tampouco constituem uma saída apenas conceitual, pois buscam identificar um núcleo fenomenal efetivo, próprio de um conjunto de *performances* humanas e, logo, substancialmente intencionais.

Sosa pretende que essa visão do conhecimento (visão, digamos, de bom enxadrista)¹² pode operar em vários níveis, sendo um eficaz antídoto contra o ceticismo. Por conta disso, julga dever aprofundar sua aproximação com

11 A solução do problema de Gettier, em vez de contrapor a competência específica de um sujeito ao olhar daquele que tudo vê, leva Sosa a uma visão bidimensional e depois tridimensional do conhecimento. Conhecer não é termo unívoco. Erra talvez, por exemplo, quem aceita o conflito para decidir se Barney tinha ou não conhecimento ao identificar corretamente o estábulo, pois afinal ele o tinha, exerceu aí sua competência, mas não tinha segurança efetiva dos contornos da situação, não tinha critério para afastar os casos das meras fachadas.

12 Aludimos aqui ao modo com que Wittgenstein resolve o paradoxo céptico envolvido no problema do seguir uma regra, comparando-o com o *Gleichnis* por ele utilizado do jogo de xadrez. Cf. Salles, 2012.

Wittgenstein – questão que, como dissemos, configura uma das hipóteses de nosso trabalho. Ou seja, Sosa adota postura semelhante à enunciada no § 509 do livro *Da Certeza*, com a qual Wittgenstein lembra-nos que, ao fim e ao cabo, um jogo de linguagem não começa pela dúvida. Ao contrário, ele só é possível se confiamos em alguns dados. E aqui vale a ênfase: “se alguém *confia* em algo (Eu não disse ‘*pode confiar* em algo’)” (Wittgenstein, 1975, § 509, grifos nossos).

Sosa adota estratégia semelhante, após colocar em planos similares o juízo (afirmativo ou negativo) e a suspensão do juízo, sendo medidas ambas as posturas pelos riscos que o agente epistêmico pode julgar-se obrigado a aceitar. E aqui a teoria da normatividade télica simplesmente deve suprimir o suposto privilégio que a dúvida cética deveria ter sobre a certeza pragmática. Como um agente, a suspensão do juízo deve resultar de quão competentemente julga poder confrontar-se com o risco pertinente, não havendo razão *a priori* para supor que o risco envolvido na suspensão seria preferível à decisão pragmática padrão de assumir o risco apropriado:

A performance of a nighttime athlete can be apt even if extremely unsafe (because of the unsafe standing of the lighting system). And a similar conclusion may be drawn about epistemic performances, in which again great danger, great risk of failure, seems quite compatible with success that is perfectly apt. Only the lack of safety involving “*relevant*” alternatives can deny us knowledge. (Sosa, 2017, p. 221n.)

A teoria da normatividade télica transforma uma certa descrição da *performance* humana em modelo capaz de explicar o conhecimento, dando supostamente conta de todos os impasses gettierescos anteriores. Não sendo uma mera descrição de um fenômeno, é o resultado de uma produção filosófica específica, a saber, de uma análise (como dirá Sosa) metafísica, que conta para ela com vários pressupostos e ganhos conceituais urdidos ao longo da obra. Não é de estranhar que, entre suas condições, encontra-se uma visão específica de modalidades epistêmicas, não sendo um mero acaso que o exemplo canônico do sistema, a descrição do desempenho competente ou não de um arqueiro, apareça apenas após o enfrentamento por Sosa do debate sobre *sensitivity* e *safety*, tendo também sua transformação de exemplo em paradigma relação clara com mais uma virada modal, com o subsequente acréscimo de questões relativas à relevância do conhecimento.

A teoria afirmar-se-ia assim como uma resposta aos riscos denunciados por tantos oponentes de um círculo vicioso ou de uma regressão ao infinito, mas também como uma proposta madura de enfrentamento das ilusões do ceticismo pirrônico. E não é trivial nossa hipótese. Afinal, a ocorrência do exemplo bem

poderia ser uma coincidência, um golpe de sorte externo, e não uma necessidade interna da obra. Por casual que seja a origem, é essencial a instalação do exemplo na trama conceitual da obra, perfazendo assim a constituição de uma teoria da normatividade tética um movimento semelhante ao que levou à própria proposição seminal da epistemologia das virtudes em “The Raft and the Pyramid”, que então respondia às dificuldades de compreensão e sustentação do conhecimento, quer pelo fundacionismo, quer pelo coerentismo.

Isso bem é o que desejamos apresentar, procurando recuperar a *démarche* da obra e não apenas a sequência de ideias defendidas. Com isso, constituindo um todo, ao tempo que se transforma, a obra revela um estilo singular, um modo todo próprio de Sosa em responder aos desafios epistemológicos, que não é um simples eco da sequência de debates de que participou. Uma obra, afinal, é também ela uma espécie de *performance*, derramada no tempo, tendo objetivo duplo de chegar à verdade com domínio dos meios por que chega à verdade, de sorte que exemplifica, nos graus possíveis de *performance* epistêmica, um pleno conhecimento ultrarreflexivo.

Uma obra como a de Sosa, em permanente estado de esboço, caminha enfim para configurar uma teoria, que, todavia, queremos crer, não pretende competir com teorias psicológicas acerca dos tipos de conhecimento ou dos modos da ação humana. Não é dado ademais que a obra já tenha encontrado fórmulas definitivas. Com certeza, porém, será uma teoria singular, na qual a análise do fenômeno não anulará análises conceituais e linguísticas, onde sempre haverá espaço para experimentos de pensamento, para a surpresa diante de *twists* repentinos, para o desafio de exemplos mais refinados. *Let's tweak our example*, parece ser o mote constante de Sosa, o modo de respiração da obra, que aprendeu a avançar e a surpreender com soluções originais nunca fechadas, mas antes dispostas como um convite filosófico ao debate.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. “Intention”. Oxford: Blackwell, 1963.
- DANCY, J., SOSA, E., STEUP, M. (eds.). “A Companion to Epistemology”. Oxford: Wiley Blackwell, 2010.
- GETTIER, E. “Is justified true belief knowledge?”. *Analysis*, 23, 1963, pp. 121-123.
- HORWICH, P. “Sosa’s theory of knowledge”. *Synthese*, 2018 (online <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11229-018-1697-8.pdf>, acessado em 01 de julho de 2018).
- PRITCHARD, D. “Sensitivity and Safety”. In: DANCY, J., SOSA, E., STEUP, M. (eds.). *A Companion to Epistemology*, 2010.
- SALLES, J. C. “O cético e o enxadrista: Experiência e significação em Wittgenstein”. Coleção Empíria, Salvador: Quarteto, 2012.

- SOSA, E. "Directives: A logico-philosophical inquiry". University of Pittsburgh, 1964.
- _____. "Knowledge in Perspective". Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.
- _____. "How to Defeat Opposition to Moore". *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, pp. 141-53.
- _____. "The place of truth in epistemology". In: DEPAUL, M., ZAGZEBSKI, L. (eds.). *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. "A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge". Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. "Knowing Full Well". Princeton: Princeton University Press, 2011.
- _____. "Judgment & Agency". Oxford: Oxford University Press, 2015.
- _____. "Epistemology". Princeton: Princeton University Press, 2017.
- _____. "Epistemic explanations: A theory of telic normativity, and what it explains". Mimeo, 2018.
- SOSA, E., BONJOUR, L. "Epistemic Justification". Oxford: Blackwell, 2004.
- TURRI, J. "Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa". Dordrecht: Springer, 2013.
- WITTGENSTEIN, L. "On Certainty". Oxford: Blackwell, 1975.

SEIN UND ZEIT: LA LIBERTAD DEL DASEIN PARA SER-LIBRE COMO MISMIDAD. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA LIBERTAD Y LA MISMIDAD EN EL § 44*

*Juan José Garrido Periñán***
<http://orcid.org/0000-0002-7586-7579>
jjgarper@us.es

RESUMEN *Este artículo de investigación intenta tematizar la mismidad del Dasein dentro de los límites intrínsecos del § 44 de Ser y Tiempo, en conexión plena con el existencialismo de la existencia, a fin de entender esta mismidad como un fenómeno eminente y ontológico de libertad. Tal derivación, en dirección a la libertad, mostrará que la conexión Dasein-Verdad solo puede ser realizada mediante un desarrollo de la mismidad del Dasein, entendida como un fenómeno relacionado con el “poner/quedar en libertad” y el “ser-libre”. Este será, en último término, el objetivo de este artículo de investigación*

Palabras-clave *Mismidad, Libertad, Verdad de la Existencia, Dasein.*

ABSTRACT *In order to understand the Selfhood of Dasein as an eminent and ontological phenomenon of Freedom, this research seeks to thematise this Selfhood within the intrinsic limits of § 44 of the book ‘Being and Time’ in full connection with the existential truth of existence. Such Freedom will have to show that the nexus Dasein-truth can only be carried out in the wake*

* Artigo submetido em 04/10/2018. Aprovado em 17/04/2019. La siguiente investigación se realiza bajo la cobertura del Proyecto I+D De Excelencia: “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017/83770-P), proporcionado por el Ministerio de Innovación, Ciencias y Universidades del Reino de España.

** Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Universidad de Sevilla. Sevilla, España.

of a development of the Selfhood of the Dasein, a Selfhood understood as a phenomenon related to “set-free” and “being-free”. Ultimately, this will be the objective of this research paper.

Keywords *Selfhood, Freedom, Truth of existence, Dasein.*

Introducción

La I Sección de la obra *Ser y Tiempo*¹ cierra con un párrafo (§ 44) que ha sido señalado por muchos intérpretes como muy importante (Guignon, 2011, pp. 79-105; García-Norro, 2015, pp. 187-195; Vigo, 2016, pp. 219-268), al considerar que, entre sus líneas, se expone una concepción magistral de la verdad, en tanto depurada de la interpretación tradicional – basada en la teoría de la adecuación del juicio con la cosa –, la cual coloca al *Dasein* como fundamento,² en calidad de ente sumamente descubridor, del “ser-descubierto” [*Entdecktheit*] relativo al ente intramundano. En esta reconversión *aleteiológica* (Vigo, 2014b)³ del término verdad, muchos intérpretes del pensamiento de Heidegger han manifestado la valía sistemática y metódica que el § 44 cumple sobre el mismo libro *SuZ*. Y no solo atendiendo a la singular posición del párrafo en cuestión – diríamos, justo en la mitad –, sino porque en él se hace explícito, quizás, un término incluso más importante que la fundamentación co-originaria entre *Dasein*-verdad, esto es, el término: “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*] (*SuZ*, p. 221). Siendo la verdad – del ser – un fenómeno relativo al modo de ser del *Dasein*, la verdad de la existencia es su modo óptimo, en la medida en que tal verdad de la existencia se hace cargo de una modalidad, singular a la propia idiosincrasia existencial del *Dasein*, que tiene que ver con la posibilidad de que este ente, en su “poder-ser” [*sein-können*], fácticamente arrojado, sea, justamente, aquello que es. O mejor: la verdad de la existencia

1 Como las citas, sean directas o indirectas, van a focalizarse en la obra de Heidegger *Sein und Zeit*, y con el fin de ganar claridad, nos permitimos la licencia de emplear la abreviatura *SuZ* (2002), para hacer mención de tal obra durante nuestra investigación.

2 La noción de fundamento va a ser harto importante en el pensamiento posterior a la llamada *Kehre* del propio Heidegger (1976, pp. 175-199). Aquí es empleado como acción de “fundar” [*gründen*], es decir, en tanto “instaurar” [*stiften*], “tomar-suelo” [*Bodennehmen*] y acto de “fundamentar” [*Begründen*]. En este sentido, la verdad del ser, podríamos decir, acontece solo a través del existir del *Dasein*, quien instaura, toma suelo y fundamenta la verdad. Por esta razón, el *Dasein* es un fenómeno fundamental. Para su contraposición con la teoría de la verdad expuesta post *Kehre*, nos permitimos citar: Garrido-Perrián, 2016, pp. 203-216.

3 Nos valemos del término empleado por A. Vigo, quien a su vez lo toma de Gadamer (1993, pp. 177 ss.). Para Vigo, la *aleteología* es un intento por reubicar la temática de la verdad, entendida como *aletheia*, dentro de lo que, por la tradición, se denominó “verdad trascendental”, esto es, como la apertura que permite la comprensión del ente en su ser.

pondría al *Dasein* ante la verdad del (su) ser, precisamente, en la posibilidad proyectada en tanto “estado de apertura” [*Erschlossenheit*], donde tal poder-ser, que es el *Dasein*, se abre para sí mismo.⁴ Nótese, por tanto, que hay una mención que conecta al *Dasein* con la verdad y su “mismidad”⁵ [*Selbstheit*]. Al menos, por el momento, esta mismidad tan solo quiere manifestar una modalidad por la que el *Dasein*, estando en la verdad, se abre para sí mismo. En tal apertura de/ante sí radicaría el fenómeno de ser sí-mismo.

Como es bien sabido, y como se echa de ver en la *II Sección*, la concretización fenomenológica de la mismidad del *Dasein* es recogida, principalmente, por el fenómeno del “llamado de la conciencia” [*der Ruf des Gewissens*] (*SuZ*, pp. 231-333). Ahora bien, tal forma de desarrollo temático no será pensada en esta meditación; antes al contrario, buscamos tematizar la mismidad del *Dasein* dentro de los límites intrínsecos del § 44, en plena conexión con el existenciario verdad de la existencia, a fin de entender la mismidad como un fenómeno eminente, y ontológico, de libertad⁶. Tal derivación hacia la libertad tendrá que mostrar que la conexión *Dasein*-verdad solo se puede llevar a término al socaire de un desarrollo de la mismidad del ente *Dasein* entendida esta como un fenómeno relativo al “poner/quedar en libertad” [*freigeben/Freigabe*] y al “ser-libre” [*Freisein*]. Este será, en último término, el objetivo de nuestra investigación.

1 La libertad en *SuZ*: el dejar/quedar en libertad y el ser-libre del *Dasein*

Heidegger cree encontrar “el fenómeno más originario de la verdad” [*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*] en el “estado de abierto”

- 4 Hablando sobre la verdad de la existencia, Heidegger manifiesta: “La última posibilidad alude a que el *Dasein* se abre para sí mismo en y como el más propio poder-ser” [*Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen*] (*SuZ*, p.221). El autor del texto asumirá las traducciones de la obra de Heidegger.
- 5 De modo muy provisorio, el sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del “mundo entorno” [*Um-welt*], “mundo compartido” [*Mit-welt*] y, por último, “mundo de sí mismo” [*Selbst-welt*] (Heidegger, 2006, pp. 176; 1995, pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212- 214, 227-228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; 1992, pp. 54-58, 342, 348, 440-441; 1988, pp. 29 y 102; 1976, pp. 236, 338-344-347; 1975, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394-395, 422, 425).
- 6 Sería conveniente precisar que nos abstenemos de un desarrollo temático de las obras heideggerianas que van de la segunda mitad del año 1927 a 1931, justamente donde, de una manera más evidente, se desarrolla la temática de la libertad. De forma muy resumida, en aquellos escritos, Heidegger intenta elaborar la temática de la “libertad” [*Freiheit*] (Figal, 1991; Schmidt, 2015) en términos de “transcendencia” [*Transzendenz*] del *Dasein*, en un intento, casi frenético, de librar a su propio pensar de los caracteres que definen el contorno de un pensar metafísico. De ahí que la gesta de llevar a cabo una “superación de la metafísica” [*Überwindung der Metaphysik*] no se pudiera ejercer desde la misma metafísica. Por último, durante este intervalo temporal, la figura de Kant gana protagonismo, por cuanto la transcendencia del *Dasein*, *mutatis mutandis*, significa llevar a cabo la posibilidad de un transceder finito, que Heidegger creyó encontrar en el pensamiento de Kant (Vigo, 2010, pp. 297-334).

[*Erschlossenheit*], que surca al ser del *Dasein*, en la medida en que este ente vive en un estado de “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] radical, tensado, formal y existencialmente por las modalidades del “tener-que-ser” [*zu-sein*] y el “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*] (*SuZ*, pp. 42-45). Por tanto, más allá del hegemónico desarrollo de la verdad como *adaequatio*, la verdad originaria es el fundamento que permite que el ente intramundano sea “descubierto” [*Entdecktheit*] bajo la modalidad relativa al “ser-descubridor” [*Entdeckend-sein*], específica del *Dasein*. El acto, por así decir, del “estado de descubierto” [*Entdecktheit*], se ejerce según los modos de acceso al ente intramundano, ora en tanto relativo al “mundo-entorno” [*Umwelt*], es decir, “a la mano” [*zuhanden*], ora en relación con el comportamiento teórico y/o mundo teórico, o sea, como “ante los ojos” [*vorhanden*]. En ambos modos de acceder al ente, tal ente deviene descubierto. Pero, *nota bene*, no hay ser-descubierto que no presuponga, para ser, un “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], que porta el *Dasein* en cada caso. En virtud de esta dependencia de los entes intramundanos hacia el modo de ser del *Dasein* – el encargado de abrir, sea el caso, los determinados aspectos del ser-descubierto –, pensamos que se podría hablar de libertad, a pesar de que, como se manifestaba en el punto anterior, en las líneas que cubren el § 44 de *SuZ*, Heidegger ni siquiera mencione la palabra libertad como tal para hacer referencia a la situación del *Dasein* en tanto ente sumamente abierto, constituido por el estado de apertura. ¿Cómo es posible hablar de libertad en este punto? ¿Es posible que el estado de abierto del *Dasein* pueda ser desarrollado y llevado a cabo como libertad sin contar con las obras posteriores a *SuZ*? ¿Se puede, por ende, hablar de libertad en el tratamiento que hace Heidegger al estado de abierto?

Estas cuestiones son intrínsecamente arduas, pues no aparecen explícitas en el *opus magnum* heideggeriano. De suerte que, hasta lo desarrollado en el § 44, sí que se pueda, al menos, intuir, aunque sea implícitamente, un desarrollo en términos de libertad de tal estado de abierto propio del *Dasein*, a saber: a) en el desarrollo temático del “útil” [*Zeug*] (*SuZ*, pp. 83-89), éste queda caracterizado, en relación al “contexto-respeccional”⁷ [*Bewandtnisganzheit*], como un “dejar/poner en libertad” [*freigeben/Freigabe*] al ente intramundano

7 Hacemos mención al carácter de la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*] y a la explicación que da el propio Heidegger sobre el aparecer de los útiles y el mundo entorno. El “contexto pragmático”, el cual comporta el mundo-entorno, queda emparentado con el ámbito que soporta el “para-algo” [*Um-zu*] de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-del” [*Worum-willen*] *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en tanto para-algo, comporta. El existencial del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” [*Bezugsganze*], que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la totalidad de “condiciones respectivas” [*Bewandtnisganzheit*] como su (auto)referencia hacia el *Dasein* – la significatividad y mundaneidad –.

en su peculiar significatividad; b) y, a la par, en la medida en que el fenómeno de la “conformidad” [*Bewandtnis*], a fin de ser comprendido, remite a un fenómeno de anticipación del propio *Dasein*, por cuanto el “por-mor-de” [*Worum-willen*] constitutivo de tal *Dasein* queda determinado como un “ser-libre” [*Freisein*] para ser lo que es. Por tales motivos, pensamos que es posible realizar un desarrollo temático de la concepción libertad desde *SuZ*, en concreto desde el § 44. Toca, ahora, desarrollar los aspectos “a)” y “b)”.

1.1 El dejar/poner en libertad el ente intramundano: el rescate de la vinculabilidad

La noción de conformidad, desarrollada en el § 18, se ha de entender como un trasunto fenomenológico-hermenéutico, por la que la impronta existencial y específica del *Dasein* sale a relucir en tanto condición de posibilidad para que el útil, que es aquello de lo que nos valemos en la “ocupación” [*Besorgen*], pueda ser comprendido, o sea, adquiera significación. En este sentido, *grosso modo*, Heidegger manifestó que, en el uso y/o trato que le damos a los útiles, por medio y a través del cual nos valemos en el mundo, gobierna siempre ya una conformidad, holística y articuladora, la cual, además de dotar de significación al mismo ente-útil, lo concretiza en su posibilidad fáctica (Garrido-Periñán, 2019a, pp. 175-200). Este hecho de “concreción óntica” [*ontische zunächst*], muchas veces pasado por alto a favor de desarrollos ulteriores sobre el fenómeno de la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*], es extremadamente importante, pues concreción significa “vinculación” [*Verbindung*], o mejor: posibilidad de que el ente intramundano, en su concreción de útil, pueda ser remitido al agente de experiencia y/o de uso, esto es, al *Dasein*. Justamente, un ente deviene concreto, si y solo si, al ser inscrito dentro de un horizonte proyectivo, de anticipación, que soporta el *Dasein* por cuanto es un ente trezado por el “cuidado”⁸ [*Sorge*], se lo comprende como posibilidad que, de alguna manera, está vinculada con nuestro modo de ser, la existencia. La inscripción en una posibilidad, por parte del útil, que es siempre “a la mano” [*zuhanden*], se ejerce dentro del dominio pre-ontológico del ser del *Dasein*, donde este ente, siendo “no-extraño” [*nicht-Fremd*] (*SuZ*, p. 16), permite que el útil devenga como *en su ser*. Por esta razón, el existenciaro “conformidad” [*Bewandtnis*] es tan importante, ya que permite que el útil mantenga un vínculo con el *Dasein*, haciendo posible, de este modo, que éste tenga algo así como un “ser”. En este sentido, a fin de mentar

8 El nexo entre anticipación y cuidado queda claro en la misma definición del existenciaro cuidado: “El cuidado es el título ontológico para la totalidad del todo estructural del *Dasein*”. [*Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*] (*SuZ*, p. 252).

la relevancia de la pre-comprensión anticipativa del útil en su conformidad a través de un *respectus*, Heidegger versa sobre una “previa puesta en libertad”⁹ [*vorgängige Freigabe*]. El útil, entonces, queda puesto como en libertad en la medida en que se articula en una posibilidad que sostiene el *Dasein* en su “estado de arrojado” [*Geworfenheit*]. La posibilidad ha de significar, en este sentido, la constatación de la “vinculabilidad” [*Verbindlichkeit*] entre útil y *Dasein*, de tal forma que, como es usual en Heidegger cuando habla del “cómo” [*Wie*] fenomenológico, se pueda sostener que los modos de acceso desembocan siempre en lo que “es”, en la cosa misma: el ente siempre ha de aparecer en una modalidad de acceso.

Ahora bien, el fenómeno de tal puesta en libertad, o dejar en libertad el útil en su plexo de conformidad, no es el resultado de una acción, sea práctica o teórica, del *Dasein*, como a voluntad, sino que, antes bien, acontece siempre ya, en un “haber dejado siempre ya conformarse” [*je-schon-haben-bewenden-lassen*] propio de la facticidad. De esta forma, tal libertad queda caracterizada como la posibilidad de que, en este caso, el ente-útil se pueda conformar, en la modalidad intencional del “ser a la mano” [*Zuhandenheit*], dentro del contexto englobador y holístico del *circum* o *Um-* del mundo. La plena adecuación no-apofántica (Garrido-Perrián, 2019b, pp. 887-911; Vigo, 2014b, pp. 437-466), llamada también aquí vinculación, entre el modo ocupacional de lo “a la mano” y el mundo-entorno, característica de la puesta en libertad del útil, es posible porque el *Dasein* “deja-conformarse” [*bewenden-lassen*] a tal vínculo, siendo que aquello que es “a la mano” ya siempre ha quedado remitido a un mundo, en tanto plexo respeccional y/o de conformidad relativo a la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*]. El *Dasein* es, por tanto, responsable de tal puesta en libertad, pues deja al ente-útil venir a presencia en su conformidad.

Por otro lado, este análisis, relativo al fenómeno llamado *freigeben/Freigabe*, no tiene, tan solo, un carácter explicativo, por así decir, en relación con la génesis del útil, sino que constituye una “determinación ontológica-categorial”¹⁰ [*ontologische-Kategoriale Bestimmung*] (*SuZ*, p. 71) encargada de determinar el ser específico del ente intramundano. Por más que miremos

9 En este sentido, Heidegger dice al respecto: “El análisis, hasta ahora, ha mostrado que el ser de lo que comparece dentro del mundo deja/queda en libertad para la circunspección ocupada que soporta aquel ente” [*Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben*] (*SuZ*, p. 83).

10 Recomiendo la lectura de Dos Reis (2018, pp. 121-142), donde, de una manera magistral, explícita, desde la perspectiva de Heidegger, la cuestión genética sobre el origen del conocimiento científico, en tanto modo teórico de proceder y, por ende, dando cuenta del tratamiento derivativo por el que Heidegger cree circunscribir el conocimiento científico, como fenómeno deudor y parasitario de una articulación de carácter preteórico o antepredicativa, la cual funda todo tipo de proposición enunciativa, proposicional o judicativa.

alrededor y teorizamos, Heidegger está empeñado en caracterizar la modalidad del ser-a-la-mano, por la cual se gesta el dejar/quedar en libertad, como condición de posibilidad de cualquier determinación ontológica del ente intramundano, incluso aquella posibilidad propia del comportamiento teórico de la que hace mención las ciencias positivas, a saber, la física, la biología o la psicología, entre otras. Esto tiene unas consecuencias importantísimas en conexión con la “teoría del conocimiento” [*Erkenntnistheorie*] y, más aún, ante la pregunta sobre la génesis del conocimiento científico, que exceden, sin lugar a duda, el núcleo temático de nuestra investigación. Empero es importante hacer notar lo siguiente, sobre todo en la posible función que ejerce la signatura del dejar/quedar en libertad en todo esto: la afirmación de que el ser-a-la-mano constituye la determinación ontológico-categorial del ente intramundano implica que tal ente, dado en el modo de acceso de “ser ante los ojos” [*Vorhandensein*], el ente proveniente del “conocer teórico” [*Erkennen*], no puede más que aparecer como un ente producto de una fuerte *modificación reductiva*, en donde la conformidad, que fue enfatizada y potenciada en la modalidad de lo “a la mano”, se ve como nivelada y obstruida, de tal manera que lo que se pierde, a través del proceder teórico, es la libertad de la misma puesta en libertad del ente en-su-mundo, es decir, en su plexo total de conformidad (*SuZ*, p. 88). El conocimiento teórico sería, entonces, *la abolición del dejar/quedar en libertad para con el ente intramundano*. Solo así es posible que Heidegger, sin apelar a motivaciones humanísticas, hable de la “desmundanización del mundo” [*Entweltlichung der Welt*] (*SuZ*, pp. 65, 75, 112 y 113), pues la desmundanización del mundo ha de significar la *pérdida de la posibilidad de quedar en libertad* del ente intramundano en su mundo, en tanto obturación y erradicación de toda posible forma de “vinculabilidad”.

Cuando se ha omitido el vínculo “ente-intramundano y *Dasein*”, el horizonte llamado mundo adquiere los rasgos de la “uniformidad” [*Einformigkeit*] (*SuZ*, pp. 134-141), donde, a través de un “dirigir la mirada de carácter teórico” [*theoretische Hinsehen*], el ente intramundano aparece como algo que está-ahí, en el sentido de la *Vorhandenheit*. Tal ente viene a presencia siempre igual, uniformemente, sin necesidad de una experiencia que lo abra reclamándolo desde su origen. De suerte que el dejar/quedar en libertad [*Freigabe/freigeben*], en su tendencia contraria a la uniformidad, descubre todo vínculo perteneciente al ente intramundano con el agente de experiencia, el *Dasein*. Tal vínculo es, por tanto, el “espacio” donde acontece “lo abierto”¹¹ [*das Offene*], siendo que

11 Nos permitimos recomendar la lectura de (Garrido-Periñán, 2015), donde desarrollamos la temática de la libertad en las obras posteriores a *SuZ*, con protagonismo del concepto “claro del ser” [*Lichtung*].

lo que se lleva a término en el dejar/poner en libertad es el ente en lo abierto como mundo. Solo así es posible su aprehensión más originaria.

2 El ser-libre del *Dasein*: prolegómenos para un desarrollo de la mismidad

Prima facie, la afirmación de que el *Dasein* es libre para su propio poder-ser, tiene que ser tomada con toda cautela. Por el momento, el existenciarlo que vamos a pensar, el “ser-libre” [*Freisein*], ha de ser concebido como modalidad distinta al modo de ser perteneciente al ente intramundano: el *Dasein* es un ser que “le va su ser en ser (existir)” [*es geht ihm um sein Sein*]. Esta afirmación, muy del gusto de Heidegger, la vamos a emplear aquí para poner en alza la tendencia trascendental, en el sentido de ir “más allá”, peculiar del este ente llamado *Dasein*, por la cual, este ente, siempre se dirige al ente *en* su ser, preguntando, buscando, en definitiva, existiendo. Del mismo modo, toda tendencia de ir “más allá” del ente, conlleva una retorsión, una “(vuelta)-hacia” [*zum*], de tal guisa que, yendo más allá, este *Dasein* vuelve sobre sí, “haciéndose-cargo” [*Übernahme*], sea como sea, de aquello que el ente “es”, desde una posibilidad ejecutivo-comprensiva que es él mismo. Con estas, podríamos manifestar, aunque de modo todavía hipotético, que el ser-libre del *Dasein* constituye la condición de posibilidad para que acontezca, de algún modo, el dejar/quedar libre del ente intramundano, siendo que el ser-libre, idiosincrático del *Dasein*, constituiría “el primario para-qué” [*das primäre Wozu*], esto es, la condición fundante que permite a los determinados “para”, siempre con relación a un respecto de conformidad, ser articulados, proyectiva y comprensivamente en una posibilidad fáctica de ser. El ser-libre del *Dasein* insertaría, entonces, en los diversos “para”, al que se ven relacionados los entes intramundanos, su posibilidad comprensiva, o lo que es lo mismo: *tatuaría* en los diversos “para-qué” [*Um-zu/Wozu*] la propia facticidad, por la cual aquello que es puede ser vinculado con el *Dasein*, como yéndole de alguna manera.¹² En este sentido, es sumamente curioso que, en el desarrollo del estado de abierto del § 44, donde tiene lugar la tematización tan importante para la ontología de la cuestión de la verdad (*aletheia*), Heidegger, sin titubeos, va a distinguir el estado de abierto como un “estado de arrojado” [*Geworfenheit*] (*SuZ*, p.221), permitiendo así emparentar la cuestión de la verdad del ser con la verdad del *Dasein*, o lo que es igual: la “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*]. Esto, además,

12 Aquí residiría el sentido ontológico de la historia, pero este es otro tema.

tiene unas consecuencias metodológicas notorias, por cuanto la homologación entre verdad y estado de abierto del *Dasein*, siendo siempre ya un estado abierto que es fácticamente arrojado, permite situar la pregunta por la verdad en el terreno de lo que está ya determinado, ora por el entorno, ora por los otros, ora por la historia. Esta forma de comenzar, que la fenomenología debe considerar en su aspiración de aprehender *cómo* el ente es dado en la experiencia, es llamado por Heidegger con la expresión “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]. Su valía, en el contexto metódico, estriba en situar la cuestión de la verdad siempre en una posibilidad, que queda vinculada en una concreción fáctica, no habiendo, entonces, un estado de abierto como “flotante en el vacío” [*freischwebende*] (*SuZ*, p. 279), sino que toda verdad, en tanto estando abierta, es una verdad determinada desde el mundo, los otros, o desde el más propio poder ser del *Dasein*. Es digno de advertir, también, de qué modo la temática de la “propiedad” [*Eigentlichkeit*], tan importante en los devenires de la *II Sección* (*SuZ*, pp.231-437), está ya implícitamente supuesta en la noción de verdad desarrollada en el § 44. Precisamente, en virtud de la homologación que parece existir entre verdad-*Dasein*, el modo propio, o sea el fenómeno de la verdad más originario, es la “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*], entendida como acción proyectivo-ejecutiva que, “desde el modo de la propiedad” [*im Modus der Eigentlichkeit*], coloca al *Dasein* ante su más genuino poder ser (*SuZ*, p. 221).

Todo parece indicar, empero, que la noción de ser-libre ha de ser conectada con la otra de verdad de la existencia. En tal nexo, entonces, se debe desarrollar una explicitación de la propiedad del *Dasein*, la cual ha quedado ya implícita en la misma noción de ser-libre. Se trataría, pues, a partir de ahora, de indagar en qué medida la noción de ser-libre necesitaría de un desarrollo más explícito sobre la mismidad del *Dasein*, justamente en la medida en que se postula tal mismidad como un fenómeno eminente por el que, y a través del cual, el *Dasein* se abre para sí mismo lo que es: *una posibilidad proyectivo-ejecutiva siempre ya fácticamente dispuesta*.

2.1 *El ser-libre y mismidad: el horizonte de la medianía y la pérdida de sí*

La intención de situar la cuestión del ser-libre en los términos relativos a la verdad de la existencia es muy clara: ser-libre ha de significar “ser libre para el propio poder ser” [*Freisein für des eigensten Seinkönnen*]. A resultas de esto, si es cierto que hay una interdependencia entre verdad-*Dasein*, por

cuanto la verdad del ser es la verdad que sostiene el *Dasein* en su “ahí”¹³ [*Da*], tenemos que aceptar que no hay ser-libre si antes no ha acontecido el dejar/poner en libertad del ente intramundano. El *Dasein* no puede ser libre para su propio poder ser si queda como desvinculado de los momentos estructurales que componen lo que es él mismo: un ser-en-el-mundo, esto es, una modalidad intencional desde el “mundo-entorno” [*Umwelt*], el “mundo-compartido” [*Mitwelt*] y el “mundo de sí mismo” [*Selbstwelt*]. Estos ámbitos, en rigor, no han de ser entendidos como estancos y separados, como si el *Dasein*, a veces, fuera en el mundo compartido, otras en el mundo de los útiles. No. Más bien, la caracterización del *Dasein* como “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*] busca situar la temática de la mismidad como una “manera de existir” [*Weise zur existieren*], desvinculándola de posibles tendencias reificadoras propias de la *Vorhandenheit*, y, a su vez, en la medida en que la verdad del ser solo se ejerce desde la verdad de la existencia referida al *Dasein*, esto significa que ésta ha de buscarse en los fenómenos de concretización óptica de este ente señalado llamado *Dasein*. Ante esta cuestión, Heidegger ya ha lanzado una pregunta dentro de su extensa analítica existencial: ¿quién es el *Dasein*? y ha dado una respuesta muy clara: el “uno-mismo” [*man-selbst*] (*SuZ*, p. 271), esto es, una modalidad de ser auto-delegatoria y nivelada, a través de la cual este ente elude su más propia posibilidad de ser: el “ser-para-(vuelto-a)-la-muerte”¹⁴ [*seim-zum-Tode*].

Ubicar, entonces, el tópico de la verdad en términos de ser-libre nos ha llevado a la necesidad de pensar sobre el modo a través del cual el *Dasein* es lo que es en su medianía. Desde este punto, se patentiza que el *Dasein* vive en el modo nivelador de la “perdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], dentro del impersonal uno, donde el estado de abierto aparece como “desfigurado” [*entstellt*] en su impronta existencial. Ahora bien, semejante afirmación no hace más que manifestar la necesaria imbricación que el ser-libre tiene para con la propia constitución del *Dasein* como posibilidad de ejecutar existencial y comprensivamente la verdad de la existencia: él es siempre ya su ser-libre. El hecho fáctico de que este *Dasein*, en el modo del uno, se cierre en sí y huya de su más eminente posibilidad, no hace más que presuponer que, siempre ya, está abierto en su ser.

13 De este modo, lo expresa Heidegger: “Hay verdad solo siempre que, y mientras, el *Dasein* es”. [*Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist*] (*SuZ*, p. 226).

14 Nos abstenemos de desarrollar con más demora tal temática, a pesar de que constituye el núcleo de la posibilidad de que el *Dasein*, llegado el caso, puede aprehender, de manera total [*Ganzheit*], su propio poder-ser mediante el “llamado de la conciencia” y la culpa [*Schuld*]. Nos permitimos remitir, a fin de que el lector pueda ampliar esta fascinante temática, a la siguiente publicación: Garrido-Perrián, 2017, pp. 159-182.

2.2 El ser-libre y la elección: desde la opacidad a la transparencia

El establecimiento de la libertad y/o ser-libre, en términos de “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], por cuanto el *Dasein* es regularmente el uno-mismo, sitúa el problema de la libertad dentro del contexto de la pregunta por el sí-mismo de tal ente. En este sentido, la experiencia de la *libertad radical*, el ser-libre para el más propio poder ser,¹⁵ ha de constituir el fundamento que dé cuenta de la inercia cinética, sumida en el “estado de caída” [*Verfallen*], en la que el existente se ve inmerso en su día a día. Aunque, bien es verdad que, en el análisis fenomenológico de descripción y en primer lugar, nos topemos con esta forma nivelada y auto-delegatoria del uno, desde otro modo, en cambio, podríamos decir que el fenómeno de la pérdida de sí es deudor con respecto al ser-libre, en el sentido genuino de que este ser-libre es un fenómeno emanado del estado de abierto que el *Dasein* siempre es, por cuanto está caracterizado por el tener-que-ser y el ser-en-cada-caso-mío. El hecho de que la pérdida de sí sea una posibilidad de “sí”, y no de otra cosa, es posible solo porque el *Dasein*, en cada caso, permanece abierto ante su más específica y singular posibilidad: constituirse como un poder-ser en un horizonte temporal finito, un poder-ser que es asumido, sea como fuere.

Pues bien, este marco referencial nos hace situar la libertad, en relación con el fenómeno de la pérdida de sí, en el contexto de la “elección” [*Wahl*]. Tal elección, como es de suponer, no ha de entenderse al modo de la *libertad negativa*, ni tan siquiera como la libre voluntad de un individuo de elegir y optar por algo, sino como una posibilidad, comprensivo-ejecutiva y fáctica, a través de la cual el *Dasein* puede “recuperar una elección” [*Nachholen einer Wahl*] (*SuZ*, pp.267 ss.), de abrirse para sí-mismo. Se puede decir de otro modo: el modo eminente de libertad denominado recuperar la elección es la única vía en la que el *Dasein* puede existir en concordancia con su estado de abierto. Todas las formas de huida, negación y/o “cerramiento” [*Verschlossenheit*] son maneras que obstruyen tal estado de apertura, singular de la existencia. Ahora, por cierto, es posible ver el vínculo establecido al principio de la investigación

15 Como se viene diciendo, la constatación más plena, en relación con este ser-libre para el más propio poder-ser, adviene a través del existencial “ser-para-(vuelto-a)-la-muerte” bajo la siguiente signatura “libertad para la muerte” [*Freiheit zum Tode*] (*SuZ*, p. 266), pero, no obstante, este ser-libre ha sido ya, antes, mencionado por Heidegger. En primer lugar, cuando se despliega el análisis del “comprender” [*Verstehen*], tal poder ser libre queda caracterizado como una posibilidad, aunque afectivamente dispuesta, siempre referida a una situación fáctica y concreta por la que el *Dasein* debe hacerse cargo y/o responsable (*SuZ*, p. 144); en segundo lugar, en el análisis del cuidado, tal ser-libre queda prefigurado en el momento del “proyecto-anticipativo” [*sich-vorweg-schon-sein Entwurf*], singular del modo de ser del *Dasein* (*SuZ*, p. 193). En cambio, en el § 44 analizado en la presente investigación, este ser-libre para el propio poder-ser será articulado mediante el estado de abierto por el cual el *Dasein* es eminentemente ontológico. De ahí su importancia.

entre verdad de la existencia y estado de abierto: *la verdad de la existencia es un correlato existencial del ser-libre en tanto elegir una elección.*

Siguiendo este hilo conductor, Heidegger parece indicar que los resultados de tal decisión, tomada en propiedad, derivan en una teoría del conocimiento existencial del *Dasein* mismo. A esta forma de conocimiento y saber de sí por parte del *Dasein*, en contraposición de las derivas de la llamada “teoría del conocimiento” [*Erkenntnistheorie*], fue llamada con el rótulo de “transparencia” [*Durchsichtigkeit*] (*SuZ*, p. 146). La transparencia, no obstante, desde el principio, es descartada como forma de conocimiento teorético, del que se pudieran derivar, dentro de sus definiciones, “propiedades” [*Eigenschaften*]; más bien, la transparencia es un modo ejecutivo de comprensión, naciente del *Dasein*, por el que este ente es capaz de responsabilizarse de su estado de abierto, en tanto ser-en-el-mundo como un todo, esto es, abriéndose radicalmente por cada uno de los momentos estructurales: el mundo-entorno, mundo compartido y el mundo de sí-mismo. En tal estado de transparencia, que es un estado de ejecución comprensiva y temporal, en cada caso, el *Dasein* se “avista” [*sichtet*] de una manera holística, entendiendo así su propio ser en tanto ser-en-el-mundo. Por tanto, desde tal transparencia, el *Dasein* puede comprenderse desde sus respectivos correlatos existenciales: el “ser-junto-a” [*sein-bei*] y, también, desde el “ser-uno-con-otros” [*Mitsein mit Anderen*]. Nótese de qué manera, al igual que sucedía con el fenómeno de la pérdida de sí, la transparencia tiene su opositor: la “opacidad” [*Undurchsichtigkeit*] (*SuZ*, p. 146), entendida como un fenómeno de auto-engañó y nivelación por el que este ente, no solo se desconoce a sí mismo, sino por el que es incapaz de dar cuenta de su relación con el mundo y con los otros (*SuZ*, p. 146). Como se echa de ver, esta coincidencia en sus opositores no es solamente superficial; antes bien, constituye una consecuencia por la que el *Dasein*, siendo su estado de abierto, siempre ya oscila entre modalidades de propiedad y/o impropiedad, cuando no de indiferencia¹⁶. Lo importante es, quizás, que se ha mostrado una vía para pensar la mismidad del *Dasein*: mismidad ha de significar *capacidad de transparencia*, y esta transparencia queda constituida por todos los momentos estructurales del ser-en-el-mundo.

16 Muy interesante es la mención de la modalidad de concreción existencial denominada “indiferencia” [*modale Indifferenz*] (*SuZ*, pp. 232 ss.). Por diversos motivos, tanto de forma como de contenido, no abstenemos de desarrollar una interpretación de tal modo de ser basado en la indiferencia, a fin de centrarnos en el binomio impropiedad-propiedad. Valga esta indicación como suficiente: la indiferencia modal sería un modo derivado de la impropiedad, no de la propiedad, porque, en todo caso, un *Dasein* indiferente es aquel que ve socavado y obturado un momento estructural de su apertura: la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*].

Es hora, pues, de que el análisis del modo de aparecer de los otros busque fijar el horizonte de la mismidad del *Dasein*, en relación con el concepto de libertad entendido como ser-libre.

2.3 El ser-libre y la mismidad: la necesaria co-implicación de los otros

Algo antes del § 44, en los §§ 25-27 (*SuZ*, pp. 114-130), Heidegger se ha ocupado de analizar la cuestión sobre cómo aparecen los otros, que son *Dasein*, al igual que nosotros (yo y tú). Obviamente, su concepción dista de ser dialógica, o de tomar la alteridad como fundamento a fin de comprender al *Dasein* en y sobre el otro como otro, en tanto alteridad o rostro (Bernasconi, 1988; Levinas, 1999, pp. 201-261; Theunissen, 1977). En la obra *SuZ*, por necesidad metódica, el aparecer de los otros tiene que acontecer circundado por lo retenido hasta el momento en los análisis del mundo-entorno. En algún sentido, nimio y algo tímido, la prefiguración de los otros se ha de sentir en el modo de aparecer de los útiles, por cuanto éstos quedan, en su constitución, auto-referenciados por un modo de anticiparse a sí del *Dasein* denominado “por-mor-de” [*Worum-willen*], o lo que es lo mismo, pero dicho de manera más plástica: los otros están ya contenidos en la experiencia de útil en tanto portadores, usuarios, clientes, etc. Se puede pensar, empero, que la forma de análisis heideggeriano es brusca e insensible, pues parece homologar el modo de aparecer de las cosas-útiles a su modo de comparecencia, a saber, se podría poner en igualdad el aparecer de un martillo con el de nuestro amigo o pareja ¿Realmente Heidegger está afirmando semejante descripción fenomenológica? En nuestra opinión hay que andar con mucho tiento, el análisis ontológico-existencial que Heidegger está ejecutando en *SuZ* ha de respetar unos compromisos metódicos que, simultáneamente, se conectan con contenidos significativos y conceptuales muy importantes para comprender lo que se trata en la obra. Para resumir la hipótesis principal de partida del análisis del ser-en-el-mundo, Heidegger piensa que el *Dasein*, antes de nada, es lo que se ocupa.¹⁷ Esto quiere decir que, *in nuce*, estamos imposibilitados, a fin de pensarnos a nosotros mismos como sustancias y/o género, al modo de los “auto engaños egocéntricos” [*egozentrische Selbsttäuschungen*], sobre todo si queremos captar, al modo fenomenológico, o sea sin teorizaciones, la manera peculiar de aparecer de nuestra existencia, y en particular, de los otros que son *Dasein*. Este compromiso comporta, pues, a fin de pensar el modo de comparecencia de los otros, partir del modo de aparecer de los útiles, ya que

17 “Se es lo que se hace (práctica)” [*Man ist das, was man betreibt*] (*SuZ*, p. 239).

los otros aparecen no desligados del contexto hermenéutico llamado mundo, sino “dentro-de/junto-a” [*bei*] al mundo. Tal formalidad, de corte metodológico, viene acompañado de un contenido conceptual: el otro posee, a grandes rasgos, y *prima facie*, el carácter del ente-intramundano. *Nota bene*, Heidegger ha llegado a la siguiente afirmación a causa de las consecuencias adoptadas por la continencia fenomenológica de atenerse a las cosas mismas, mas no por haber idealizado ingenuamente, sin atestiguación, el carácter que le correspondería a los otros en tanto “dados” en la experiencia.

Por otro lado, es de justicia destacar una ambigüedad que recorre la interpretación de Heidegger sobre los otros, ya que, pronto en el recorrido de su analítica, éste se da cuenta de que otro-*Dasein* no puede ser abrazado por el carácter de la “reemplazabilidad” [*Ersetzbarkeit*] (*SuZ*, pp.117-125). Mientras el cuchillo, por más antiguo que fuera, se rompe y puede ser sustituido por otro cuchillo, los otros-*Dasein*, en su muerte y ausencia, son, por esencia, irremplazables e “irreferibles” [*unbezüglichen*]. En este sentido, Heidegger ya distingue un rasgo peculiar del modo de aparecer de los otros. En esta distinción, que potencia su peculiar mostración, el otro-*Dasein*, el cual aparece dentro del mundo, también aparece *teniendo mundo*, soportándolo, preguntándose sobre su propia existencia. Esta sutil distinción es muy importante, pues significa, en términos del propio análisis existencial, que el otro-*Dasein* está atravesado por los existenciarios que preservan la existencialidad y la facticidad: el tener-que-ser y el ser-en-cada-caso-mío. Solo de este modo se puede explicar una estructura existencial y ontológica llamada “ser-con” [*Mitsein*], en tanto estructura que posibilita, configurándola, toda posible acción de comunicación, de co-existencia y/o “coexistir” [*Mitdasein*] (*SuZ*, p. 117-130). El prefijo existencial *Mit-*, el cual siempre implica la presencia del otro o de los otros en el *Dasein*, no es aséptico, ni abstracto, en el análisis que Heidegger está llevando a cabo, pues la esfera del otro, englobada en el *Mit-* de carácter ontológico, significa: a) que el otro es “también ahí con” [*auch und mit da*]; b) que, tal “con” [*Mit-*] no tiene la forma propia de la *Vorhandenheit*, sino de la existencia; c) y, por último, “el también” [*das Auch*], en relación al estar ahí del otro, significa que el *Dasein* es desde siempre en un mundo-compartido. A través de esta tripartita definición, en nuestra opinión, se está aceptando una “igualdad de ser” [*Gleichheit des Seins*], en donde se aprecia que el comportamiento práctico del “ver en torno” [*Umsicht*], respectivo del ser-en-el-mundo, se da siempre ya en un mundo-compartido. El “ser-en” [*In-sein*], que guía la movilidad intencional del *Dasein*, lo que este ente “es”, se da ya en un mundo compartido, con los otros, y desde la base de un “ser en sí intramundano” [*innerweltliche Ansichsein*] que, es, *per se*, compartido, para todo *Dasein* por igual.

La singularización del modo de comparecencia de los otros es realizada por el mismo Heidegger cuando versa sobre la “solicitud” [*Fürsorge*] (*SuZ*, p. 121). La solicitud es una estructura de carácter fundante con respecto a todo trato concreto e individual en relación con los otros, no una figura normativa y moral que dictara cómo debe el *Dasein* comportarse en cada caso. Lo importante es que hay una diferenciación entre el carácter de ser de los útiles, llamada “ocupación” [*Besorgen*] y el carácter de ser relativo a los otros, denominada “solicitud” [*Fürsorge*]. Si seguimos el compromiso fenomenológico establecido por Heidegger – los modos de acceso determinan lo que es la cosa –, podemos afirmar que, entonces, el modo de acceso de los útiles no es suficiente a fin de aprehender el modo de ser singular de los otros. Por tanto, para resumir, los otros nunca pueden ser homologados a los útiles, por más que, de algún modo, su darse acontezca dentro del mundo.

Toca, pues, fijar nuestra atención en el existenciario solicitud. Una vez realizada la advertencia hacia posibles interpretaciones de carácter moral, alejadas de lo que Heidegger quiere manifestar, es notable hacer notar que, al igual que sucede con el ser-libre del *Dasein*, la solicitud está marcada por las posibilidades existenciales de la impropiedad, la propiedad y la indiferencia. En referencia a los intereses de nuestra meditación, a fin de potenciar el momento puntual del ser-libre, dejaremos como al margen las consideraciones que hace Heidegger sobre los modos de solicitud impropia e indiferente (Garrido-Periñán, 2019a, pp. 175-200). Pues bien, la solicitud, la cual es una estructura que constituye la condición de posibilidad de todo acto con los otros, cuando se da propiamente, esto es, cuando deviene autorreferencial, permitiendo la apertura del *Dasein* en sí-mismo, viene rasgada por un carácter “anticipativo-liberador” [*vorsprunggend-befreend*], el cual tiene lugar como un acto ligado a la misma anticipación existencial del *Dasein*, en tanto tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío. Aquello que anticipa el *Dasein* en la solicitud liberadora es como un “salto anticipativo frente al otro” [*Vorausspringen dem Anderen gegenüber*] bajo la finalidad ineluctable de devolverle al otro lo que está siempre ya a su cuidado como lo que, justamente, está a su cuidado, sin más. Quizás se puede decir de forma más resumida y clara: la solicitud anticipativa-liberadora, lo que busca es que, mediante el ser-uno-con-otros en la co-existencia diaria, cada existente puede hacerse cargo de su existencia (*SuZ*, p. 121). Las consecuencias políticas – que no podemos desarrollar por motivos de extensión –, por ejemplo, de esta constatación son muy interesantes, por cuanto se destaca una igualdad que es original y fundante, permitiendo al otro aparecer, justamente, como otro. Ahora bien, a pesar del interés que pudiera generar la cuestión, nuestra investigación ya se ha topado con una definición de libertad más potente que aquella dada

en referencia al ente intramundano como “dejar/poner en libertad” [*freigeben/Freigabe*]. En buena medida, el fin de la solicitud anticipativa-liberadora, partiendo de una igualdad de corte ontológico, la cual no trata al otro bajo criterios de dominación e instrumentalidad, permite que el otro sea libre para ser lo que es, pudiendo llevar a cabo su existencia en los términos del propio Heidegger: *existir es comprender ejecutivamente posibilidades temporales y finitas*.

3 Conclusión

A modo muy sintético, conviene recolectar lo expresado en esta investigación, empezando por lo último manifestado: la solicitud anticipativo-liberadora es la forma más eximia de libertad por la que el otro deviene “otro” siendo libre para lo que es. Pero esta posibilidad eminente de ser-uno-con-los-otros, no hubiera sido posible si, antes, el *Dasein* no hubiera descubierto la radicalidad de su estado de apertura, el cual lo constituye en su ser. El estado de apertura, el modo como el *Dasein* es su Ahí, presupone, pues, que este ente se abre, siempre ya, para sí mismo. Tal acto de apertura para sí-mismo, ya tanteada en el § 9 bajo los existenciariorios tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío, a través del saber denominado “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], presupone que tal *Dasein* tiene que ser su mismidad bajo la modalidad de *recuperar una elección*, una elección que lo pusiera como responsable de lo que es por y sobre todos los momentos constitutivos de su ser en tanto ser-en-el-mundo. Por tanto, la mismidad de la que hablamos, como acto de apertura de sí del *Dasein*, siempre ya ha de prevalecer en el “comportarse” [*sich-Verhalten*] en el mundo que es este *Dasein*. Solo de este modo, siendo sí-mismo, es posible hablar de libertad. Pero que no se olvide, libertad para el *Dasein* es también libertad del ente intramundano y libertad para/del otro.

Referencias

- BERNASCONI, R.; WOOD, D. “The Provocation of Levinas. Rethinking the Other”. London/New York: Routledge, 1988.
- FIGAL, G. “Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit”. Frankfurt a. M.: Anton Hain, 1991.
- Gadamer, H.G. “Wahrheit und Methode”. En: *Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993.
- GARCÍA-NORRO, J.J. “El cuidado como el ser del Dasein”. En: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Ed. R. Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2015:167-198.

GARRIDO-PERINÁN, J.J. “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 39, Nr. 1, pp. 175-200, 2019a.

_____. “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 75 (285), 887-911, 2019b.

_____. “En busca del sí-mismo perdido del Dasein: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”. *Endoxa: Series Filosóficas*, Vol. 40, Nr. 2, pp. 159-182, 2017.

_____. “Aperturidad e iluminación: el Dasein como ente iluminado. Aportaciones a Sein und Zeit de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro el ser”. *Eikasía: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 56, Nr. 2, pp. 203-216, 2016.

_____. “Ser y Lichtung: Heidegger ante el claro del ser. Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser”. Madrid: Visión-Libros, 2015.

GUIGNON, Ch. “Heidegger’s concept of freedom 1927-1930”. En: *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Ed. D. Dahlstrom. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 79-105.

HEIDEGGER, M. “Einführung in die phänomenologische, Forschung”. En: *II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2006.

_____. “Sein und Zeit”. Tübingen: Max Niemeyer, 2002.

_____. “Phänomenologie des Religiösen Lebens”. En: *II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. “Platon: Sophistes”. En: *II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. “Ontologie (Hermeneutik der Factizität)”. En: *II. Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. “Wegmarken”. En: *I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. “Der Grundprobleme der Phänomenologie”. En: *II. Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.

LEVINAS, E. “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad”. Traducción al español de Antonio Pitor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1999.

REIS, R. “El concepto existencial de ciencia”. En: *Guía Comares de Heidegger*. Ed. R. Rodríguez. Granada: Editorial Comares, 2018, pp. 121-142.

SCHMIDT, S.W.: *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht, Springer, 2015.

THEUNISSEN, M. “Der Anderen Studien zur Sozialontologie der Gegenwart”. Berlin/New York: De Gruyter, 1977.

VIGO, A. “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”. *Anuario Filosófico*, Vol. XLIII, Nr. 1, 2010, pp. 61-181.

_____. “Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger: la radicalización de un motivo central en Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-1930”. *Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*. Berlin: Logos Verlag Berlin, pp. 159-205, 2014a.

_____. “Afectividad, comprensión y lenguaje. Heidegger y la reconstrucción aleteiológica del discurso no apofántico”. En: *Arqueología y Aleteiología. Estudios heideggerianos*. Berlin: Logos Verlag Berlin, 2014b, pp. 437-466.

_____. “El posible ser total del Dasein y el ser para (vuelto a) la muerte (§§ 45-53)”. En: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Ed. R. Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2016, pp. 219-268.

ONTOLOGIA E CIÊNCIA NA CRÍTICA DE NIETZSCHE À METAFÍSICA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO**

William Mattioli**

<http://orcid.org/0000-0003-2894-548X>

william.mattioli@gmail.com

RESUMO *Neste artigo, discuto o que considero serem os pressupostos ontológicos da crítica de Nietzsche à metafísica no primeiro livro de Humano, demasiado humano e a natureza da relação estabelecida por ele entre filosofia e ciência. Busco definir sua posição como um realismo científico moderado, que considera que as ciências caminham progressivamente em direção a uma concepção puramente dinâmica do real.*

Palavras-chave *Nietzsche, Ontologia, Devir, Ciência, Metafísica.*

ABSTRACT *In this paper I discuss what I consider to be the ontological assumptions of Nietzsche's critique of metaphysics in the first book of Human, all too human and the nature of the relation he establishes between philosophy and science. I try to define his position as a moderate scientific realism, as he claims that science progressively moves towards a purely dynamic conception of reality.*

Keywords *Nietzsche, Ontology, Becoming, Science, Metaphysics.*

* Artigo submetido em 07/02/2019. Aprovado em 21/05/2019.

** Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

I

Ao retomar, em 1888, ou seja, dez anos depois de sua publicação, os primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*, reelaborando parcialmente os textos e trazendo à luz alguns aspectos que antes estavam apenas anunciados nas entrelinhas, Nietzsche caracteriza aquilo que, já no aforismo 1, ele havia chamado de “filosofia histórica” (HH 1), como a “verdadeira filosofia do devir”, uma “filosofia antimetafísica” por excelência, que não crê absolutamente em um “em si” (KSA 14, p. 119). No quadro geral de *Humano*, esse primeiro aforismo, ao lado do segundo, possui um caráter programático, na medida em que anuncia os elementos principais que perfazem a agenda filosófica endossada por Nietzsche então. O núcleo desta agenda consiste no combate à metafísica tendo em vista suas duas motivações básicas: a motivação teórica e a motivação prática, e suas duas principais vertentes históricas: a doutrina das categorias e a doutrina dos dois mundos.¹ A filosofia histórica é concebida ali como o “mais novo dos métodos filosóficos” e pensada em continuidade com a investigação empírica das ciências naturais.

Mas o que justifica essa escolha metodológica? Inserido no contexto dos debates e da polêmica em torno da questão do método que dominaram boa parte da atmosfera intelectual alemã na segunda metade do século XIX, o primeiro aforismo de *Humano* anuncia uma tomada de posição por parte de Nietzsche contra a tese de uma especificidade metodológica da filosofia, defendida principalmente pelos expoentes da corrente ortodoxa do neokantismo.² A recusa de Nietzsche se direciona sobretudo à proposição de um método transcendental e *a priori* de investigação para a descoberta das categorias constitutivas de nossa experiência e para a justificação de seu uso e de sua validade universal e objetiva; mas ela inclui ainda toda concepção do homem e da subjetividade humana que pretenda identificar em nossas estruturas cognitivas e motivacionais qualquer elemento supostamente universal e a-histórico. Isso faz com que o escopo de sua crítica compreenda também aquelas teses que, apesar de não reivindicarem um caráter *a priori* e se apresentarem como manifestamente empíricas, supõem um conhecimento universal e essencial do homem, como é o

1 Sobre isso, cf. Lopes (2008, capítulo II, seção 3) e Glatzeder (2000, capítulo II).

2 Para uma análise do contexto dos debates em torno da crise de legitimidade que assolou a filosofia na segunda metade do século XIX na Alemanha, e que foi responsável pela ascensão do neokantismo em suas duas principais vertentes, cf. Köhnke, 1986; Beiser 2014a (em especial capítulo 1; uma tradução brasileira deste livro, por Gabriel Ferreira, foi recentemente lançada com o título: *Depois de Hegel. A filosofia alemã de 1840 a 1900*) e Beiser (2014b). Para uma discussão da inserção de Nietzsche neste debate, cf. Lopes (2011), Mattioli (2013) e Medrado (2015).

caso da doutrina schopenhaueriana da vontade, tanto em sua versão psicológica e antropológica quanto em sua versão propriamente metafísica.

Essa tomada de posição por parte de Nietzsche é certamente um reflexo da influência de Lange, já vastamente debatida na literatura secundária,³ e seus dois alvos mais diretos parecem ser Schopenhauer e Spir. Ao denunciar, no aforismo 2, o “defeito hereditário dos filósofos”, sua crença numa estrutura fixa, universal e a-histórica de nossa subjetividade – seja ela referida a uma dimensão instintiva, pulsional e afetiva, como o faz Schopenhauer,⁴ seja ela referida à dimensão das condições lógico-formais do conhecimento, como é o caso especialmente de Kant e Spir⁵ –, ele acusa os filósofos transcendentais de serem incapazes de reconhecer “que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (HH 2). Inserido na história, o homem está inexoravelmente imerso no fluxo dos acontecimentos, e nada nele escapa às suas vicissitudes: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH 2).

Mas se Nietzsche se inspira no naturalismo metodológico de Lange contra o transcendentalismo ortodoxo (cf. Lopes, 2008, p. 59ss), é preciso notar, em contrapartida, que a “virtude da modéstia” reivindicada por ele, e que certamente se encontra no horizonte da opção langeana pela sobriedade

- 3 Cf. em especial Stack (1983) e Lopes (2008). Nietzsche, contudo, é mais radical do que Lange, na medida em que este último parece crer ainda na possibilidade de estabelecermos a existência de condições formais do conhecimento que satisfaçam as exigências de necessidade e universalidade.
- 4 “O filósofo [...] vê ‘instintos’ no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral” (HH 2). O texto preparatório a este aforismo menciona explicitamente o autor de *O mundo como vontade e representação* como exemplo emblemático daqueles que partem dos instintos do homem atual e “extraem daí conclusões sobre a essência do mundo (como Schopenhauer)” (KSA 14, p. 121). Nietzsche se refere aqui, obviamente, ao famoso argumento schopenhaueriano da analogia, em que a vontade experimentada intimamente no corpo próprio serve de chave para a decifração da essência da totalidade do mundo fenomênico (cf. Schopenhauer, MVR I, §§18-19).
- 5 “Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição” (HH 2). O ataque aqui é direcionado à filosofia transcendental em geral, que inclui também Schopenhauer, na medida em que sua teoria da experiência se baseia na tese de que tempo, espaço e causalidade são condições *a priori* de constituição do mundo como representação. Contudo, Schopenhauer recusa a doutrina kantiana das categorias, funde, em certa medida, o entendimento e a sensibilidade, elege o corpo como elemento primeiro de enraizamento do sujeito cognitivo e ponto de partida para a atividade do entendimento responsável pela intuição do mundo empírico, e defende uma perspectiva fisiológica de análise das condições do conhecimento (ponto de vista objetivo) como complemento à análise transcendental (ponto de vista subjetivo), dando com isso um primeiro passo rumo ao movimento de naturalização do transcendental que dominou parte do debate do neokantismo na segunda metade do século. Diferentemente do que é proposto sugestivamente por Schopenhauer nesse contexto e assumido posteriormente como critério de correção do kantismo pelos autores vinculados ao projeto de naturalização, como Helmholtz e Lange, Spir se alinha a uma vertente ortodoxa do kantismo e parte para uma defesa intransigente da especificidade do método filosófico, resguardando, no âmbito de investigação das condições do conhecimento, um espaço lógico irredutível ao modelo explicativo das ciências empíricas, mantendo assim a tese de uma dimensão propriamente transcendental de nossa subjetividade. Para um tratamento mais detido deste ponto, cf. Mattioli (2013) e a literatura ali indicada.

do método empírico em oposição aos devaneios da razão especulativa, não parece ser seguida com todo o rigor no caso da posição nietzscheana. E isso porque, se estivermos corretos em afirmar que a opção de Lange é puramente metodológica, mantendo-se neutra do ponto de vista ontológico, abrindo mão de qualquer perspectiva realista e assumindo, portanto, uma posição estritamente fenomenista no campo das posições epistemológicas (cf. Lopes, 2008, p. 45ss), esse não parece ser o caso no que diz respeito à opção de Nietzsche pelo “mais novo dos métodos filosóficos” (HH 1). A meu ver, o que justifica a escolha pelo método empírico não é apenas sua sobriedade e economia, mas uma tomada de posição no campo da ontologia: a tomada de posição em favor da tese do devir universal. Como argumenta Lopes (2008, p. 276), “Nietzsche apresenta sua tese de que tudo veio a ser em um tom discreto, neutro e sóbrio, bem ao estilo de *Humano, demasiado Humano*. Esta sobriedade oculta, entretanto, uma aposta de elevado teor especulativo.”⁶ É com base nessa aposta que Nietzsche extrai as consequências teóricas que lhe permitem recusar os pressupostos das duas grandes vertentes da metafísica combatidas por ele nesse momento. A doutrina das categorias (enquanto teoria transcendental, no sentido forte do termo, acerca das condições *a priori* do conhecimento) é recusada com base na tese de que não há qualquer elemento de nossa subjetividade que escape à mudança; a doutrina dos dois mundos, por sua vez, é recusada (ou denunciada quanto à sua insustentabilidade teórica) com base na tese análoga de que não há (ou de que não estamos epistemicamente justificados a supor a existência de) qualquer “coisa em si” acima e para além das mudanças constatáveis empiricamente. Em sua formulação mais radical e incisiva, essa tese implica a recusa da própria categoria de “coisa”, como algo numericamente determinável e idêntico a si mesmo (HH 11, 19).

6 O argumento de Lopes, porém, é que Nietzsche é um herdeiro legítimo do programa de Lange, mesmo e principalmente no que tange à assunção de uma posição fenomenista: “A herança de Lange se mostra mais decisiva para as posições epistemológicas de Nietzsche: sua recondução tanto do materialismo como do kantismo ao mais estrito fenomenismo e sua alegação de que esta é uma conclusão epistemológica que se impõe ao filósofo tanto pela via da análise conceitual como pelos resultados da investigação empírica dos fatores fisiológicos que interferem na cognição” (Lopes, 2008, p. 54). A estratégia indicada por Lopes para desvincular a aposta ontológica de Nietzsche no devir de uma tomada de posição de princípio pelo realismo é conceber essa aposta como resultado de seu compromisso com o fenomenismo, e isso a partir de um paralelo com o pirronismo de Enesidemo, para quem o ceticismo seria uma via para o heraclitismo (Lopes, 2008, p. 224ss.). Minha interpretação (cf. Mattioli, 2011) acompanha algumas sugestões de Lopes acerca da influência decisiva de Spir para a concepção da teoria do devir de Nietzsche, na medida em que ele se inspira nas críticas de Spir à tese kantiana da idealidade transcendental do tempo (Lopes, 2008, p. 250ss) e a radicaliza, abandonando definitivamente essa tese e assumindo “o tempo como uma determinação do real” (Lopes, 2008, p. 276). A meu ver, contudo, esse movimento aproxima Nietzsche do realismo e o distancia de uma posição meramente fenomenista em epistemologia (sobre isso, cf. ainda Nasser, 2015).

Neste ponto, talvez pudéssemos nos colocar duas questões: em primeiro lugar, dado o vínculo tradicionalmente estabelecido e historicamente determinante entre ontologia (enquanto “doutrina do ser”) e metafísica, estaríamos corretos em interpretar os pressupostos da opção metodológica de Nietzsche nesse momento em termos de uma ontologia? E, se sim, deveríamos dizer que sua teoria do devir constitui uma metafísica? Em segundo lugar, se estivermos corretos em afirmar que a opção metodológica se dá em função de um pressuposto ontológico, o que justificaria, do ponto de vista do método, essa opção prévia pelo devir no campo da ontologia? Ou seja, se a tomada de posição ontológica é logicamente anterior à opção metodológica, como podemos avaliar a correção dessa posição no que diz respeito ao método empregado para se chegar a ela? Essa questão é de fundamental importância se levarmos em conta que uma das principais estratégias adotadas por Nietzsche, nesse momento, para destituir a metafísica de sua credibilidade epistêmica é a demonstração de que as crenças metafísicas se formaram a partir dos piores métodos cognitivos (HH 9). Apesar da importância crucial desse segundo ponto, me limitarei, neste artigo, a discutir apenas a primeira questão.⁷

II

Eduardo Nasser dedica a introdução de seu recente estudo monográfico sobre uma possível ontologia do vir-a-ser em Nietzsche a uma breve análise da literatura em torno do problema se estamos ou não autorizados a atribuir ao filósofo uma posição propriamente ontológica ou uma reflexão consistente sobre o ser (Nasser, 2015, p. 14ss.). Essa análise do *status quaestionis* funciona como preâmbulo para a defesa de sua tese principal: a de que podemos sim identificar uma ontologia em Nietzsche, que se desenvolve a partir da tese de que o tempo é um elemento constitutivo da realidade e que esta é, essencialmente e em sua totalidade, temporal. Concordo com a tese principal de Nasser,⁸ mas pretendo

7 Farei eventualmente algumas observações gerais acerca da segunda questão, mas, para não estender demais o presente texto, reservarei para outro artigo um tratamento mais detido da pergunta pela justificação da teoria do devir em *Humano* do ponto de vista metodológico (abordei esse problema, de forma ainda embrionária e sem o foco específico em *Humano*, em Mattioli, 2011). Heller (1972, p. 8ss.) e Nasser (2015, p. 23 e p. 92) chamam igualmente a atenção para a importância deste problema. Mas Heller não parece nos oferecer uma resposta satisfatória, limitando-se a indicar a proximidade entre o modo como Nietzsche concebe o devir e aquilo que seria a “intuição” pura e originária de Heráclito, tal como apresentada em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Quanto à proposta de Nasser, minha leitura vai de encontro a alguns pontos fundamentais de sua interpretação. Como dito, porém, me debruçarei sobre essas questões em outro trabalho.

8 Defendo uma tese semelhante acerca do realismo temporal de Nietzsche em dois trabalhos anteriores (Mattioli, 2011; e Mattioli, 2013).

tentar responder à primeira pergunta colocada acima em diálogo com alguns intérpretes não citados por ele em sua introdução: Peter Heller (1972), John Richardson (1996), Rogério Lopes (2008) e Mathew Meyer (2014). Outro ponto que gostaria de destacar é a delimitação de meu objeto de análise: este estudo está circunscrito à relação entre a opção metodológica assumida por Nietzsche, em 1878, como estratégia de crítica à metafísica, e os pressupostos ontológicos dessa crítica. O trabalho de Nasser atravessa toda a obra do autor, mas *Humano, demasiado humano* em particular – a obra em que o filósofo traz a público pela primeira vez, de forma clara, os contornos de sua posição ontológica – recebe pouca atenção em seu estudo.⁹

O livro de Heller: *Von den ersten und letzten Dingen* (1972), dedicado inteiramente ao primeiro capítulo de *Humano*, é o primeiro longo e exaustivo estudo sobre esta obra comparativamente pouco comentada de Nietzsche. No capítulo em que analisa em detalhe as afirmações do primeiro aforismo acerca de como algo pode se originar a partir de seu oposto, Heller traz à tona aquilo que se convencionou chamar de o “heraclitismo” de Nietzsche e se pergunta se não estaríamos aqui diante de uma “metafísica do devir” (Heller, 1972, p. 19). A resposta a essa pergunta depende obviamente de uma resposta prévia à questão acerca do que entendemos por “metafísica”. Tendo em vista que a solução da “filosofia histórica” apresentada nesse aforismo para o problema da origem a partir dos opostos é claramente contraposta à solução da filosofia metafísica, o primeiro passo para responder àquela pergunta é compreender que essa filosofia do devir (esse heraclitismo) certamente não constitui uma metafísica

9 O recorte aqui proposto se justifica por duas razões. A primeira é de ordem puramente prática ou pragmática: o recorte torna possível um tratamento mais aprofundado e detalhado de um tema ou obra específica no espaço que nos permite um artigo. A segunda é metodológica: e aqui o recorte sugerido responde a um princípio da abordagem diacrônica da obra de Nietzsche, na medida em que reconhece a especificidade das teses sobre o devir elaboradas no contexto de *Humano* frente às teses sobre o devir elaboradas no contexto da obra madura. Isso não quer dizer que não haja uma continuidade e mesmo uma identidade, em aspectos importantes, entre essas teses, sobretudo se temos em vista que parte importante de *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, em especial do capítulo “A razão na filosofia”, parece ter sido escrita com base numa reformulação de trechos de *Humano*. Contudo, as teses sobre o devir presentes no *Crepúsculo dos ídolos* e na obra madura de um modo geral pertencem a um contexto diverso daquele da obra de 1878 e podem ser destacadas em sua especificidade a partir de vários pontos, dentre eles os seguintes: 1) a emergência do modelo da vontade de poder, que reconfigura os contornos da relação entre filosofia e ciência e reaproxima Nietzsche de um tipo de naturalismo especulativo ausente em 1878; 2) a diminuição progressiva do papel que o conceito de coisa em si ocupa em suas reflexões sobre o devir, o que vem acompanhado de uma complexificação da noção de fenômeno e de aparência e que repercute, por sua vez, um dos princípios da hipótese das vontades de poder; 3) a importância da leitura de autores como Ernst Mach e Richard Avenarius, feita somente na década de 80; 4) a retomada do tema do trágico e do dionisíaco, igualmente ausente em *Humano*, e que confere às reflexões sobre o devir da obra madura as marcas de um posicionamento ético e existencial, de uma afirmação quase religiosa da vida (em conexão com os pensamentos do amor fati e do eterno retorno), que vai de encontro à postura mais pessimista expressa por Nietzsche em *Humano* no que diz respeito ao potencial edificante da teoria do devir.

no sentido em que Nietzsche compreende a metafísica nesse contexto (a não ser que queiramos acusá-lo de uma inconsistência grosseira).

Mas o que Nietzsche entende por metafísica ali? Já o dissemos anteriormente, acompanhando a leitura de Lopes (2008): a doutrina transcendental das categorias e a doutrina dos dois mundos; ou, em outros termos: a metafísica crítica e a metafísica dogmática. O primeiro aforismo se confronta mais especificamente com a metafísica enquanto doutrina dos dois mundos. Ela figura ali como horizonte teórico fundacional para a determinação de uma hierarquia dos valores. Sua tese principal é que as coisas consideradas de mais alto valor não podem ter sua origem no mundo empírico, a partir das coisas mais desprezadas, de modo que seria preciso recorrer à tese de uma “origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’.” (HH 1) O dualismo dos mundos é concebido aqui como contraparte ontológica da crença na oposição dos valores. A filosofia histórica, por sua vez, partindo de um diálogo constante com as ciências naturais, pretende dissolver toda forma de dualismo em um contínuo que comporta apenas distinções de grau (Lopes, 2008, p. 273). Ao recusar a tese de que há oposições absolutas, compreendendo toda oposição como meramente relativa e gradativa, Nietzsche está em condições de afirmar de modo consistente a origem a partir dos opostos. O movimento de um polo ao outro da suposta oposição se dá num processo entendido em analogia com o processo químico da sublimação: o que temos é uma transformação análoga à transformação química de um substrato material bruto e sólido numa forma mais sutil, na qual o elemento básico se volatilizou, mas ainda se mantém e pode ser percebido pelo olhar atento. É a partir deste procedimento analítico que a filosofia histórica pretende desmascarar as pretensões fundacionistas da metafísica, ao universalizar a tese do devir e entender todo existente como produto de um processo que deve ser investigado empiricamente, isto é, com base nos métodos mais recentes das ciências da natureza.

A recusa do pressuposto metafísico de que há oposições absolutas, que resulta numa compreensão do real em termos de um *continuum* de gradações, faz da filosofia histórica proposta por Nietzsche uma versão moderna do heraclitismo em seus dois aspectos centrais, tal como apresentado em *A filosofia na época trágica dos gregos* (FTG §5): a tese da mudança ininterrupta e a tese da copresença dos opostos. Essas duas teses estão diretamente associadas às duas negações que Nietzsche atribui a Heráclito: a negação da dualidade dos mundos e a negação do ser. Ademais, a tese da mudança ininterrupta rejeita a noção de identidade diacrônica; a tese da copresença dos opostos, por sua vez, rejeita a noção de identidade sincrônica e implica igualmente uma recusa da formulação aristotélica do princípio de não contradição, cuja versão ontológica

é o que fundamenta a elaboração de seu conceito de substância no livro IV da *Metafísica*. É justamente a partir deste ponto que Meyer (2014) interpreta o aforismo 1 de *Humano* como proponente de uma “ontologia relacional” que retoma os traços mais fundamentais da doutrina do devir de Heráclito, razão pela qual ele considera, seguindo as sugestões de Heller (1972) e Glatzeder (2000), que o texto sobre os filósofos trágicos é um texto-chave para compreender o problema dos opostos. Este problema figura em HH 1 como o problema principal da história da filosofia ocidental, entendida em termos de uma tradição metafísica. Enquanto Anaximandro teria introduzido o problema dos opostos e da procedência do devir, instaurando um dualismo metafísico e reconduzindo a explicação a uma interpretação moral do mundo segundo as categorias de culpa e expiação (FTG §4) – uma leitura elaborada por Nietzsche claramente através das lentes do pessimismo de Schopenhauer –, Heráclito e Parmênides representariam duas alternativas distintas e mutuamente excludentes para solucionar o problema: o primeiro corresponderia àquilo que Nietzsche chamará de filosofia histórica, ao passo que o segundo representaria a proposta da filosofia metafísica (Meyer, 2014, p. 7; cf. ainda Glatzeder, 2000, p. 87ss).

De fundamental importância aqui é ainda a crítica de Nietzsche à tese, presente tanto em Aristóteles quanto em Parmênides, de que o exame da linguagem e da forma lógica da proposição seria capaz de nos fornecer os critérios para a descoberta das determinações universais do ser. Trata-se do princípio geral do suposto isomorfismo entre pensamento e ser (Meyer, 2014, p. 91), criticado por ele especificamente em sua versão parmenídica no texto sobre os filósofos trágicos (FTG §11, 12). Outro ponto importante é a semelhança entre o modo de apresentação da questão da gênese a partir dos opostos em HH 1 e a forma como esse problema é colocado por Aristóteles, na *Metafísica*, como possível justificativa para a defesa da tese da coexistência dos opostos entre os pré-socráticos (Meyer, 2014, p. 104). Para ele, os pré-socráticos recusavam o princípio de não contradição porque a única forma de compreender como algo pode se originar de seu oposto é assumindo que os opostos estão copresentes no objeto.¹⁰ O aforismo 1 de *Humano* responde a essa pergunta com base na tese de que uma coisa se origina a partir de seu “oposto” por um processo de “sublimação”. Mas a afirmação de um tal processo instaura imediatamente

10 Cf. Met. 1009A 22: “Para os que conceberam impasses, foi a partir das coisas sensíveis que proveio essa opinião, a de que as contraditórias e os contrários são o caso ao mesmo tempo, porque viam os contrários vindo a ser a partir de uma mesma coisa. Assim, se não é possível que venha a ser aquilo que não é, a coisa estaria previamente dada sendo indiferentemente ambos os contrários.”

o princípio de continuidade como princípio fundamental da teoria do devir, de modo que, ao se afirmar a origem de uma coisa a partir de seu oposto, ao mesmo tempo é negada a hipótese da oposição, enquanto oposição absoluta, e esta é reconhecida como um erro da razão.¹¹ No limite, podemos dizer que os opostos estão unidos em cada “coisa” ou fenômeno, e que o que muda é sempre o grau de domínio de um sobre o outro, assim como, nas palavras do Heráclito de Nietzsche: “em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um, ora outro adquire hegemonia”; em suma: “Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, a luta segue pela eternidade” (FTG §5).

Se partirmos, a princípio, do aforismo 1 e daquilo que ele recupera do texto de juventude sobre os filósofos trágicos, devemos dizer que, ao recusar a tese das oposições e o dualismo dos mundos, a teoria do devir endossada por Nietzsche aqui não constitui uma metafísica no sentido em que ele a compreende.¹² Para responder positivamente à pergunta colocada por Heller (se podemos compreender o heraclitismo de Nietzsche como uma “metafísica do devir”, cf. Heller, 1972, p. 9), teríamos então que adotar uma outra definição de metafísica. A sugestão de Heller é que compreendamos por metafísica não apenas a metafísica dos dois mundos ou do além-mundo, que postula um “em-si” absolutamente transcendente, mas qualquer afirmação acerca da “essência” do mundo (Heller, 1972, p. 19). Resistirei à tentação, à qual sucumbe o comentador, de vincular diretamente a teoria do devir de *Humano* à concepção das vontades de poder e do perspectivismo da obra madura. Não acredito que essa seja uma opção interpretativa promissora. Nada no modo como Nietzsche apresenta sua teoria do devir em *Humano* nos permite pensá-lo como uma dinâmica de forças cuja relação deve ser descrita em termos intencionais, isto é, a partir de um vocabulário mentalista, com base nas noções de perspectiva e interpretação. A estratégia de Nietzsche, nesse momento, está muito mais próxima de um reducionismo, fato reconhecido explicitamente por Heller (1972, p. 9s). O princípio metodológico de sua nova abordagem dos problemas filosóficos é a redução de todos os conceitos e representações e dos assim chamados sentimentos de valor superiores a processos que devem ser

11 Na reelaboração deste aforismo em 1888, Nietzsche reconduz explicitamente este erro às estruturas da linguagem (KSA 14, p. 119).

12 Sobre isso, cf. ainda Medrado (2015, p. 46s). Medrado recusa a identificação do devir nietzscheano com qualquer acepção tradicional de “coisa em si”, argumentando que “a noção de devir não se candidata a ocupar o posto de ‘mundo metafísico’”. Voltarei a essa questão ao final do trabalho.

descritos historicamente, psicologicamente, fisiologicamente, quimicamente; em suma, no quadro de uma grande física descritiva (Glatzeder, 2000, p. 36). Com essa redução, as coisas consideradas de mais alto valor devem poder ser descritas, do ponto de vista de sua gênese, como formas complexas e altamente desenvolvidas de certos fenômenos humanos resultantes de um processo de sublimação a partir dos materiais mais baixos e desprezados. Nesse sentido, a noção de química pode ser tomada também no sentido literal, como modelo descritivo das transformações da matéria: com ela, devemos poder mostrar como algo se origina a partir de seu oposto.¹³

Assim, o método reducionista desta química geral, enquanto teoria das transformações, parece estar vinculado a uma concepção acerca do real: trata-se de uma realidade que deve ser descrita, em todos os seus aspectos, como processual, como uma realidade em constante devir. É exatamente essa perspectiva que caracteriza a filosofia de Nietzsche como uma filosofia histórica, a verdadeira filosofia do devir, e a insere no quadro de uma grande “ciência filosófica” (HH 27). Nesse sentido, o reducionismo científico proposto por Nietzsche poderia ser lido como uma teoria acerca do caráter dinâmico-energético da essência das coisas. Enquanto tal, ele constituiria uma metafísica no segundo sentido apontado por Heller.

13 Tanto Heller (1972, p. 11) quanto Glatzeder (2000, p. 36) sugerem que essa ideia de uma “química” geral das representações e sentimentos humanos contém em si, mesmo que de modo implícito, uma crítica pontual à concepção schopenhaueriana da metafísica e à sua insistência de que o enigma do mundo jamais pode ser desvelado pelas ciências empíricas. Com efeito, as críticas de Schopenhauer à tentativa de explicação naturalista do mundo tomam a química como modelo exemplar das ciências naturais, e a qualificam como a ciência da “matéria morta e bruta, estofa primário fundamental” (Schopenhauer, MVR I, §7, p. 74). Àqueles que pretendem, por meio desse tipo de análise, fornecer uma explicação exaustiva do mundo, Schopenhauer concede o carinhoso nome de “senhores do crisol e a da retorta”, argumentando que a “atividade incomparavelmente assídua de diversos ramos da ciência da natureza, realizada em grande parte por pessoas que não aprenderam nada além dela, está ameaçada de levar a um materialismo estúpido, em que o mais imediatamente objetável não é a bestialidade moral dos resultados finais, mas a insensatez inacreditável dos primeiros princípios, que desmentem até mesmo a força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas. Tais senhores do crisol e da retorta devem aprender que a mera química pode até capacitar o farmacêutico, mas jamais o filósofo” [...] “E a enfatuação chegou ao grau de se supor com toda seriedade que a chave do mistério da essência e da existência deste admirável e misterioso mundo tenha sido encontrada nas deploráveis afinidades químicas! A ilusão dos alquimistas, que buscavam a pedra filosofal e apenas desejavam fazer ouro, era realmente uma ninharia perto da ilusão de nossos químicos fisiológicos” (VN, p. 24). Esse ataque virulento de Schopenhauer a qualquer forma de naturalismo filosófico é motivado pela sua insistência no papel da metafísica enquanto meio para desvendar o sentido moral da existência: “Que o mundo tenha apenas uma significação física, nenhuma significação moral, é o erro maior, mais funesto e mais fundamental, a verdadeira *perversidade* da reflexão e, no fundo, é o que personifica a crença no anticristo. Contudo, apesar de todas as religiões, que em sua totalidade afirmam o oposto e buscam fundamentá-lo à sua maneira mítica, aquele erro fundamental jamais perece completamente; antes, ele ergue novamente sua frente, de tempos em tempos, até que a indignação geral mais uma vez o obriga a se esconder” (PP, *Sobre a ética*, §10). Aos olhos de Schopenhauer, portanto, a filosofia histórica de Nietzsche seria certamente um instrumento teórico do “anticristo”, e não é por acaso que Schopenhauer é um dos principais alvos da crítica de Nietzsche à metafísica nesse momento.

Uma alternativa a essa leitura seria compreender o heraclitismo e seu apelo ao reducionismo como uma hipótese que nos fornece o modelo descritivo mais abrangente e econômico do mundo fenomênico, sem qualquer compromisso com uma posição realista (Heller, 1972, p. 19). Essa leitura aproximaria Nietzsche do fenomenismo de Lange e, caso esteja correta, refutaria a interpretação que propus, segundo a qual a opção metodológica deriva de uma tomada de posição ontológica. Lopes (2008) argumenta que, se tivermos em vista o percurso intelectual de Nietzsche, essa seria de fato a forma mais correta de interpretar a relação entre suas reflexões epistemológicas (que envolvem uma decisão metodológica em favor das ciências empíricas) e suas posições no campo da ontologia. A leitura de Lopes se baseia numa argumentação muito sofisticada, que parte de uma análise comparativa entre Nietzsche e o pirronismo antigo, em especial no que tange ao vínculo entre o ceticismo de Enesidemo e o heraclitismo (cf. Brochard, 2009, p. 278ss), paralelamente a uma análise genética dos textos de juventude sobre os filósofos pré-socráticos, buscando compreender o desenvolvimento de suas posições epistemológicas à luz de sua trajetória filosófica. Mesmo reconhecendo “a incontestável anterioridade lógica do devir nas reflexões epistemológicas de Nietzsche”, Lopes defende que isso “não deve nos cegar para o fato de que, do ponto de vista de seu percurso intelectual, a opção pelo devir deve ser vista como um resultado de sua conversão prévia ao ceticismo epistemológico de cunho fenomenista” (Lopes, 2008, p. 225).¹⁴

Este não é o lugar para uma discussão mais detida desta tese interpretativa.¹⁵ Vale destacar, contudo, que ela sugere uma leitura ontologicamente deflacionada do reducionismo proposto por Nietzsche aqui, num sentido muito próximo da segunda alternativa apresentada por Heller para a compreensão do heraclitismo nietzscheano. Tratar-se-ia, nesse caso, de uma estratégia argumentativa que “não pretende reduzir complexos afetivos a seus constituintes ontológicos elementares, sejam eles químicos ou físicos, mas simplesmente mostrar que a reivindicação metafísica de uma origem transcendente para determinados afetos ignora que eles resultaram de um processo de sublimação de um mesmo fenômeno demasiado humano” (Lopes, 2008, p. 274). Contra essa

14 Com isso, a posição de Nietzsche estaria em consonância com a afirmação atribuída por Sexto Empírico a Enesidemo, segundo a qual o ceticismo é uma via para o heraclitismo. Cf. Brochard (2009, p. 278s): “Com ainda mais precisão, ele [Sexto] diz que Enesidemo considerava o ceticismo um encaminhamento para a doutrina de Heráclito e que, habituando o espírito a ver que os contrários aparecem juntos nos fenômenos, ele o prepara para compreender que estão unidos na realidade.”

15 Buscarei discuti-la em mais detalhes no trabalho em que lidarei com a questão da justificação da teoria do devir do ponto de vista do método.

leitura deflacionista falam alguns fragmentos póstumos em que Nietzsche demonstra clara inclinação a uma tese reducionista mais robusta. O fragmento mais importante nesse contexto talvez seja o 23[9] de 1876, onde ele sugere a possibilidade de reduzir tudo aquilo que recai sob o conceito de “impulso” a “leis químicas e mecânicas”.¹⁶

Mas há também outros problemas aqui. Além de Nietzsche se valer ainda com bastante frequência das noções de “impulso” e “instinto”, ele nega, como veremos em mais detalhes na sequência, qualquer correspondência entre nossos conceitos de identidade (em especial os conceitos de “coisa”, “matéria”, “átomo” etc.) e a realidade, razão pela qual ele certamente não pode assumir uma realidade estruturada essencialmente segundo o modelo mecânico, ao qual tudo pudesse ser reduzido. Por si só, porém, esse último argumento não significa que ele não esteja disposto a assumir a possibilidade de uma redução de todo fenômeno a um conjunto relacional de forças segundo o modelo de uma física dinâmica, não comprometida com a ontologia de base do mecanicismo tradicional, marcadamente atomista e materialista.¹⁷ Mas não nos ocuparemos desse problema específico no momento.

Retornemos então à nossa questão principal acerca da possibilidade de caracterizarmos o heraclitismo de Nietzsche como uma posição metafísica, tendo em vista que se trataria de uma teoria acerca da essência das coisas, como afirma Heller. Essa interpretação é sugerida igualmente por Richardson (1996, p. 74), que compreende as teses nietzscheanas sobre o devir como uma ontologia ou metafísica, não se importando em fazer uma distinção entre esses dois conceitos. Segundo ele, apesar de a teoria do devir atacar claramente a ontologia tradicional, isto é, a forma como os filósofos tradicionalmente encararam a questão, dando prioridade à ideia de “ser”, ela ainda assim envolve um conjunto de teses sobre o ser ou a essência, sobre *aquilo que as coisas são*.

16 Uma outra versão deste fragmento vai na mesma direção, ao afirmar que “não há impulsos; uma bexiga cheia causa pressão e dor, e há aqui uma memória (*erinnert an sich*), mas um impulso urinário não existe” (KSA 14, p. 599).

17 Essa disposição comparece de modo mais claro nos póstumos da década de 80, em que Nietzsche fala do mecanicismo como um “princípio regulativo do método” (N 1885, 34[76]) e sugere uma proximidade entre sua filosofia e o “movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença, entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich [...] um dos grandes pontos de inflexão” (N 1884, 26[432]; sobre isso, cf. Glatzeder, 2000, p. 36). Voltarei a falar rapidamente da figura de Boscovich e de sua teoria das forças logo à frente. No mais, devo observar que esses fragmentos, por si só, de modo algum atestam a assunção de uma posição reducionista por parte de Nietzsche na obra madura; e isso porque vários outros textos sugerem a complementação deste conceito fiscalista de força a partir da perspectiva de primeira pessoa, de uma *qualidade* intrínseca fundamental, de um “mundo interior”, que ele designa como “vontade de poder” (N 1885, 36[31]). Minha impressão é que, de um modo geral, *Humano* está muito mais próximo de uma posição reducionista do que os textos de maturidade.

A teoria do devir é uma teoria *sobre a realidade* e, enquanto tal, constitui uma ontologia ou uma metafísica não tradicional.

Isso não quer dizer que, de um ponto de vista sistemático, não possamos encarar a questão com base numa definição tradicional. A definição aristotélica é um bom ponto de partida e, mesmo que esse expediente argumentativo possa parecer anacrônico num primeiro momento, ele não é ilegítimo, uma vez que Aristóteles é uma das personagens que figuram nas primeiras reflexões de Nietzsche sobre os primórdios da metafísica e da ontologia entre os gregos. O recurso a Aristóteles é ainda, como vimos, um ponto importante da leitura que faz Meyer (2014) das posições de Nietzsche. Ora, se a metafísica é, segundo Aristóteles, a ciência do ente enquanto ente (ou do ser enquanto ser), e se compete a uma e à mesma ciência estudar a negação ou privação daquilo que constitui seu objeto, “porque, de ambos os modos, estuda-se uma só coisa, da qual é a negação ou a privação” (Met. 1004a 9), então uma teoria que nega o ser é ainda uma teoria “sobre o ser” e, enquanto tal, uma ontologia ou metafísica. Não é sem razão, portanto, que o estagirita se confronta com as teorias de Heráclito e dos heracliteanos em sua discussão sobre o princípio primeiro da ciência do ser em geral: o princípio de não contradição; e essa discussão é explicitamente referida por Nietzsche em sua própria apresentação de Heráclito em *A filosofia na era trágica dos gregos*: ante a formulação da tese da coexistência dos contrários, de que “tudo possui sempre o contrário em si”, “Aristóteles lhe imputa, diante do tribunal da razão, o mais alto delito, a saber, o de ter pecado contra o princípio de contradição” (FTG §5).¹⁸

III

Minha leitura acata essas sugestões, ainda que, para a caracterização da posição nietzscheana, eu prefira me valer apenas do termo “ontologia” e evitar o termo “metafísica”, uma vez que, como vimos, a noção de metafísica é um operador conceitual importante no texto de Nietzsche e indica diretamente o objeto de sua crítica, não seus pressupostos. Sob o conceito de metafísica, tal como o filósofo a entende, devemos compreender, em primeiro lugar, uma doutrina que afirma a existência de qualquer tipo de instância transcendente na qual nosso conceito mais geral de “substância” possa ser instanciado. Seguindo

18 Cf. Met. IV, 1005b 17: “É impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como alguns julgam que Heráclito afirmava.”

as indicações de Spir, ele tende a vincular a noção de substância às noções de ser, de identidade, incondicionado, coisa em si e essência (HH 1, 9, 10, 16, 18, 19), compreendendo-a como uma categoria subjetiva que serve de base para a organização e estruturação da experiência e que responde a demandas relativas à adaptação dos organismos ao meio, tendo assim uma função vital. Ela remonta, portanto, às fases mais arcaicas de nosso desenvolvimento enquanto seres orgânicos, cuja elucidação é tarefa daquele ramo da ciência filosófica denominado por ele de “história da gênese do pensamento” (HH 16, 18) ou “história da evolução dos organismos e dos conceitos” (HH 10).¹⁹

Por “metafísica”, ele entende ainda todas as concepções que pressupõem um acesso àquela dimensão transcendente pelas vias de algum tipo de intuição ou sentimento, em especial no campo das experiências morais, religiosas e estéticas (HH 4, 10, 37, 131). Seus alvos principais continuam sendo os filósofos transcendentais, em especial Schopenhauer e Spir.²⁰ Sua crítica se direciona às teses de cunho intuicionista que apostam em alguma forma de intuição ou sentimento supostamente capaz de nos colocar em contato com o absoluto ou a coisa em si. Entre as verdades científicas, diligentemente alcançadas segundo métodos rigorosos, e os pressentimentos da verdade aludidos na moral, na arte e na religião, há uma profunda diferença: estes últimos não possuem qualquer valor cognitivo, carecendo do mínimo de rigor metódico. A intuição não constitui qualquer forma de conhecimento num sentido epistemicamente

19 O programa geral de *Humano* contém, como um de seus pontos centrais, a intenção de transformar sistematicamente os supostos conceitos transcendentais da tradição do kantismo ortodoxo em condicionantes históricos ligados à evolução dos seres orgânicos em geral, da espécie humana em particular, e de suas formações e instituições sociais e culturais. No aforismo 18, Nietzsche procura reinterpretar o princípio de identidade, que em Spir assume a função de lei originária do sujeito cognoscente (no sentido transcendental forte), como uma função orgânica. A “lei universal do sujeito cognoscente” (HH 18) mencionada ali é uma alusão à teoria do *a priori* de Spir (cf. D'Iorio, 1993, p. 274; Sánchez, 2003, p. 24; Lopes, 2008, p. 295s.; Mattioli, 2013, p. 346). O sistema desenvolvido por Spir com base na filosofia transcendental kantiana busca reconduzir o *a priori* a um único elemento constitutivo: o princípio de identidade. Segundo ele, é deste princípio transcendental que derivam nossos conceitos de Ser e do Incondicionado, que, por sua vez, funcionam como discriminantes ontológicos responsáveis pela nossa capacidade de fixar e identificar objetos no mundo externo. Ao se apropriar da tese de que nossa relação com o mundo está incontornavelmente condicionada por certas categorias cognitivas, Nietzsche entende este princípio transcendental como uma herança atávica de estágios primitivos da evolução dos organismos, que continua a determinar inconscientemente nossos modos de percepção. Sobre a relação entre Nietzsche e Spir, cf. ainda Green (2002).

20 Enquanto Schopenhauer crê que o sentimento – seja o sentimento mais íntimo do móbil de nossas ações e movimentos corporais, seja os sentimentos de prazer e dor, seja ainda o sentimento de compaixão – é capaz de nos revelar nossa essência própria e, por extensão, a essência de todo fenômeno, Spir vê no sentimento “um órgão para a apreensão do incondicionado”, que, traduzido para o campo da religiosidade, nos forneceria “a intuição (*Ahnung*) de uma natureza superior das coisas e o sentimento interno de nosso parentesco com ela” (Spir, 1877 I, p. 224). Essa nostalgia religiosa presente no pensamento de Spir é referida e criticada por Nietzsche em pelo menos três aforismos de *Humano*: HH 10, 37 e 131 (cf. sobre isso D'Iorio, 1993, p. 275s.).

relevante: trata-se meramente da expressão de uma necessidade psicológica, que tem uma origem histórica e que pode ser eliminada.

Mas não é somente a metafísica que se funda na crença de uma correspondência entre nossa categoria de substância e uma dimensão objetiva ontologicamente autônoma. A metafísica é apenas a expressão mais clara e radical dessa crença: ao constatar a desarmonia entre nosso conceito de substância, por um lado, que pressupõe identidade incondicionada e permanência absoluta, e o caráter transitório e contraditório do mundo empírico, por outro, ela supõe, por inferência, a existência de uma dimensão para além do âmbito sensível na qual este conceito poderia ser instanciado. É isso que está por trás da afirmação de Nietzsche de que nossa imagem sensível do mundo é radicalmente “distinta da essência inferida do mundo” (HH 10).²¹ Esse argumento, que remonta aos primórdios da ontologia no pensamento de Parmênides (FTG §11), é retomado por Nietzsche igualmente de Spir.²²

Como dito, porém, a crença na existência de substâncias, ou seja, numa correspondência entre nossos conceitos e a realidade, não é exclusividade da filosofia metafísica. Além de ser natural ao realismo do senso comum, a própria ciência depende desta crença, sobretudo do ponto de vista de sua gênese e de seu desenvolvimento (HH 11). No caso da ciência, porém, talvez possamos dizer que se trata de uma noção metafisicamente deflacionada de substância, um tanto mais liberal e, portanto, capaz de acomodar um determinado grau

21 O fragmento 9[1] de 1875, no qual Nietzsche se confronta com o problema da relação entre otimismo e pessimismo a partir do livro *Der Werth des Lebens*, de Eugen Dühring, e elabora uma série de objeções às críticas de Dühring ao pessimismo, contém reflexões importantes no que tange à questão acerca daquilo que nos impele à dedução de uma essência metafísica do mundo radicalmente distinta do mundo empírico. A tese de Nietzsche, inspirada em Spir, é de que só somos capazes de formular juízos acerca do mundo empírico com base no princípio de identidade, ao qual corresponde o conceito de uma “realidade harmônica”, cuja instanciação é sistematicamente frustrada na lida com o mundo sensível, essencialmente desarmonioso. Nesse sentido, todo juízo, toda determinação valorativa, não seria senão uma “mensuração do mundo ‘efetivo’ (*wirklichen Welt*) com base num outro mundo, que se nos apresenta como **mais real**. Portanto: a distinção entre dois mundos, dos quais um é o pior, o menos real, em comparação com um outro **mais real** e melhor, em suma, *a tese do pessimismo*, é o fato por trás de toda avaliação; ele resulta da constituição do entendimento judicativo, que parte da identidade como o mundo que lhe é acessível” (N 1875, 9[1]). Sobre isso, cf. ainda Riccardi, 2009, p. 93ss.

22 O argumento pode ser resumido nos seguintes termos: se, por um lado, sem a necessidade subjetiva originária de postular objetos incondicionados e que permanecem os mesmos, nenhuma experiência do mundo seria possível, por outro lado nenhum dos objetos da experiência, na medida em que contém uma multiplicidade de qualidades e estão submetidos à mudança e ao perecimento, é capaz de satisfazer plenamente nosso conceito do incondicionado. Ora, segundo o conceito que temos do incondicionado, a essência última de cada objeto (e do mundo em geral) deveria ser uma identidade pura, algo da mesma natureza do Ser de Parmênides. Esse conceito exclui a contradição, a mudança, a multiplicidade, e tudo aquilo que não possa ser expresso por uma formulação tautológica do tipo $A = A$. Assim, o caráter qualitativa e quantitativamente múltiplo e transitório dos objetos que povoam nossa experiência atestaria uma desarmonia fundamental ante o conceito do incondicionado e nos remeteria necessariamente a um lado da realidade para além do âmbito sensível no qual este conceito poderia ser instanciado (sobre isso, cf. Mattioli, 2013, p. 333ss.).

de transitoriedade, ao menos no que diz respeito às suas qualidades e às suas relações com outras substâncias, compreendidas em termos de causalidade. Estamos falando de nosso conceito geral de “coisa”, que depende igualmente da ideia de unidade, identidade numérica, permanência no tempo e autonomia ontológica. A lógica por trás da elaboração das teorias científicas tem algum parentesco com a metafísica na medida em que supõe um mundo de coisas estáveis e idênticas. Essa é uma crença que está na base da própria linguagem, com a qual “o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor” (HH 11). A tese central de Nietzsche no aforismo 11 é a de que o desenvolvimento da ciência só foi possível a partir do estabelecimento da linguagem e de sua crença de base. Nesse sentido, em consonância com toda sua crítica tardia à linguagem, este aforismo 11 já apresenta a tese de uma concepção metafísica sendo contrabandeada para o interior de nossas visões de mundo através das estruturas da linguagem e de sua crença subjacente. A linguagem é um instrumento indispensável em nossa lida com o mundo e, ao fornecer o arcabouço estrutural para o desenvolvimento da ciência, ela torna possível tudo aquilo que chamamos hoje de conhecimento metódico e rigoroso. Contudo, em sua crença na linguagem, os homens “propagaram um erro monstruoso”; um erro que somente agora, após termos alcançado um grau elevado no desenvolvimento da ciência, pode ser reconhecido enquanto tal: a linguagem, assim como a lógica, a matemática e a ciência em geral, se baseia em “pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (HH 11).²³

23 Para uma discussão mais detalhada deste aforismo 11, cf. Mills (2017) e Gori (2017). A intenção principal de Gori é, a partir desse texto, chamar a atenção para a crítica de Nietzsche ao realismo do senso comum e a sua proximidade com algumas teses centrais do pragmatismo, que questionam o conceito tradicional de verdade como correspondência. Contudo, gostaria de fazer duas rápidas observações sobre a leitura proposta por Gori: em primeiro lugar, apesar de definir o objeto da crítica de Nietzsche como o “realismo do senso comum”, ele caracteriza repetidamente a posição do filósofo como “antirrealista”, sem maiores qualificações. Isso dá a entender que Nietzsche seria um crítico não apenas do realismo do senso comum, mas de toda e qualquer forma de realismo. Como ficará claro logo à frente, minha leitura, ao contrário, aproxima Nietzsche de um realismo científico moderado. No texto de Gori, apesar de conceder que o discurso e a visão de mundo científicos são superiores com relação ao realismo ingênuo, uma vez que nos fornecem uma descrição do mundo mais acurada (Gori, 2017, p. 210), essa superioridade não é definida em termos de uma maior proximidade ou maior correspondência com o real. E, de fato, esse não poderia ser o caso, uma vez que a posição identificada por Gori tanto em Nietzsche quanto nos pragmatistas implica uma recusa da teoria da verdade como correspondência. É a esse segundo aspecto de sua leitura que minha segunda observação se direciona. A meu ver, no que diz respeito às suas posições epistemológicas, Nietzsche não recusa o quadro geral da teoria da verdade como correspondência, mesmo que em sua descrição sobre os processos de formação de crenças ele tenda a se aproximar de teses de cunho pragmatista. Ao afirmar, em HH 11, que a linguagem e a lógica se baseiam em pressupostos “que não têm correspondência no mundo real” (grifo meu), ele está partindo de uma aceitação prévia da teoria correspondencialista e negando que

O fato de que o conhecimento possibilitado pela linguagem tenha alcançado um patamar no qual ele é capaz de refletir sobre si mesmo e questionar seus próprios fundamentos comprova o caráter produtivo do erro na evolução da razão em geral e de nossas teorias sobre o mundo em particular. O erro tornou possível a ciência, ao fornecer o impulso para o desenvolvimento das formas da racionalidade científica, da lógica e da matemática. Ou seja, mesmo que Nietzsche reconheça o caráter falsificador da linguagem, na medida em que ela pressupõe igualdade, identidade e permanência, e mesmo que ele critique a ingenuidade daqueles homens de ciência que creem em suas verdades como verdades eternas, ele tem plena consciência de que, sem esses erros, a ciência não seria possível e, sem ciência, tampouco seria possível o conhecimento que temos hoje não só acerca do mundo, como também de nossas formas de interação com o mundo. Após um longo período no qual dominou uma falsa crença em torno da natureza da relação entre linguagem e mundo, a própria linguagem, agora na forma das mais recentes teorias científicas, torna possível uma autorreflexão e o reconhecimento dos próprios limites. Assim, “atribui-se às ciências o papel de depuração [daqueles] erros que atuam na fundação dos processos cognitivos” (Medrado, 2011, p. 298)

Uma das constatações mais importantes por trás da confiança moderada depositada por Nietzsche na capacidade descritiva e explicativa da ciência é a de que ela tende cada vez mais à elaboração de uma concepção inteiramente dinâmica da realidade. Apesar de não ser capaz de se livrar totalmente das grandezas falsas das quais dependem seus cálculos, já que a própria lógica e a própria matemática se baseiam em pressupostos que, de acordo com a teoria do dever, não têm correspondência no mundo real, o espírito científico é impulsionado essencialmente pela vontade de avançar cada vez mais, de forma metódica e rigorosa, em direção ao horizonte da verdade. Esse avanço ocorre sobretudo por meio da sucessão de teorias que se substituem umas às outras pelo critério da falsificação em função de novas evidências. Como argumenta Medrado, a ciência, mesmo sendo ainda uma interpretação do mundo, é “uma interpretação capaz de avançar em objetividade porque atua criticamente em relação às categorias que utiliza e porque colide um grande número de experiências” (Medrado, 2015, p. 47). O aforismo 19 é paradigmático no tocante a esse ponto. Ali, Nietzsche argumenta que o atomismo, num processo de desenvolvimento e reelaboração constante de seus próprios pressupostos,

acaba por suprimir a si mesmo ao contestar sua tese mais fundamental: a existência do átomo como unidade última e indivisível da matéria:

Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo *constantes*, [...] os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança nas suas relações mútuas; podemos continuar a construir em cima deles – até o fim derradeiro em que a hipótese fundamental errônea, os erros constantes, entram em contradição com os resultados, por exemplo, na teoria atômica. Então ainda nos sentimos obrigados a supor uma “coisa” ou “substrato” material que é movido, enquanto todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimento tudo o que tem natureza de coisa (de matéria) (HH 19).²⁴

Nietzsche se refere aqui, em especial, à teoria de Roger Boscovich, que, segundo carta de 20 de março de 1882 ao amigo Köselitz, “pensou a teoria atomística até o fim”,²⁵ estabelecendo um modelo físico no qual o átomo é convertido em ponto inextenso e compreendido como centro dinâmico de forças.²⁶ Ora, se as mais recentes descobertas científicas sugerem que aquilo que era considerado o fundamento da matéria deve ser visto como algo inextenso,

- 24 Não se pode ignorar aqui a influência decisiva de Lange no modo como Nietzsche entende os elementos condicionantes de todo conhecimento científico. Uma passagem da *História do materialismo* me parece fundamental nesse contexto: “O resto incompreendido ou incompreensível de nossa análise é sempre a matéria (*Stoff*), não importa o quanto avancemos. Aquilo que compreendemos da essência de um corpo, nós denominamos propriedades da matéria, e reconduzimos essas propriedades à ‘força’. Disso resulta que a matéria é, em todos os casos, aquilo que não mais podemos ou queremos dissolver em forças. Nossa ‘tendência à personificação’, ou, se quisermos utilizar os termos de Kant, o que dá no mesmo, a *categoria da substância*, nos obriga sempre a apreender um desses conceitos como *sujeito*, o outro como *predicado*. Na medida em que dissolvemos gradualmente a coisa, sempre permanece para nós um resto indissolúvel, a matéria, o verdadeiro representante da coisa. A ela atribuímos então as propriedades descobertas. Assim, a grande verdade ‘nenhuma matéria sem força, nenhuma força sem matéria’ se revela como mero resultado do princípio ‘nenhum sujeito sem predicado, nenhum predicado sem sujeito’, ‘nenhuma substância sem acidente, nenhum acidente sem substância’; em outras palavras, não podemos ver a não ser de acordo com o que nosso olho permite; não podemos falar a não ser de acordo com o tamanho do nosso bico; não podemos compreender a não ser sob as condições impostas pelos conceitos fundamentais de nosso entendimento” (Lange, 1866, p. 373s.)
- 25 Em carta de final de agosto de 1883, Nietzsche relata a Köselitz que ele mesmo havia sido conduzido à teoria das forças de Boscovich pelos seus próprios estudos em teoria atômica no período de juventude. Evidência disso é o complexo fragmento 26[12] de 1873, onde encontramos sua famosa *Zeitatomlehre* (teoria dos átomos de tempo). Essa teoria corresponde basicamente ao seu primeiro esboço filosófico-científico de uma concepção puramente dinâmica da realidade, em que ele ensaia uma ontologia que abdica não somente do conceito de matéria, mas também da noção de extensão e, portanto, de espaço. Para uma discussão da influência de Boscovich sobre Nietzsche, cf. por exemplo Schlechta e Anders (1962, pp. 127-153), Whitlock (1996; 1997), Itaparica (2003) e Nasser (2015).
- 26 Está claro que a física representa um ramo privilegiado das ciências empíricas no que diz respeito à elaboração e confirmação da teoria do devir. Mas ela não é a única a assumir um papel relevante nesse contexto, como foi indicado acima, ao tratarmos da recondução realizada por Nietzsche do transcendental à dimensão biológica e sociolinguística. Além da física, a química (HH 1), a fisiologia e a biologia evolutiva de matriz darwinista (HH 2, 16, 18, 41, 43, 247), assim como a antropologia e a etnografia, em conjunto com a psicologia (HH 5, 12, 13, 26, 36-39, 41, 45, 94, 98, 111, 147, 223, 224, 246, 272, 274, 614), todas compreendidas sob aquilo que Nietzsche chama de “história”, pertencem igualmente ao conjunto de saberes que lhe fornecem o arcabouço teórico para a formulação de suas teses sobre o devir universal e, consequentemente, sobre o caráter histórico e mutável de nossas estruturas e padrões cognitivos e comportamentais.

isto é, imaterial, chegamos assim a uma compreensão preciosa acerca da validade e dos limites de nossos conceitos científicos, mas ao mesmo tempo, e em certo sentido, a um tipo de ‘conhecimento negativo’ sobre o mundo: não há nada no mundo que corresponda à suposta imutabilidade do átomo.²⁷ Nesse sentido, as mais recentes ciências empíricas apontam para uma confirmação do heraclitismo e da teoria do devir, cuja principal tese é sintetizada na fórmula: “não há nada igual”, “não existe nenhuma ‘coisa’” (HH 19).²⁸

Estamos, portanto, diante da seguinte tese: o progresso científico se dá sobretudo a partir do reconhecimento dos erros das teorias e de sua substituição, o que aumenta gradativamente o grau de verossimilhança ou de probabilidade das hipóteses científicas mediante a comparação de vários fenômenos e de vários modelos de interpretação dos fenômenos; em suma, de vários “erros”. Assim, na medida em que estabelecemos esse tipo de comparação e confrontamos nossas teorias com a multiplicidade dos fenômenos, com novas descobertas e com as hipóteses de teorias concorrentes, avançamos nos “graus” de aparência. Como afirma Lopes, Nietzsche assume a possibilidade de uma hierarquização, do ponto de vista epistemológico, de nossos enunciados sobre a realidade; eles podem conter um maior ou menor grau de probabilidade de erro. As teorias científicas, “na medida em que se aproximam idealmente de uma concepção puramente dinâmica do real, falsificam menos a realidade do que as proposições do senso comum e da metafísica substancialista” (Lopes, 2008, p. 204). Contudo, uma vez que a “intuição do devir” não pode ser adequadamente traduzida nos termos da linguagem conceitual, sempre permanecerá um resíduo do imperscrutável.

Como sugerido acima, isso faz com que parte considerável das verdades alcançadas cientificamente sejam de natureza meramente negativa. Um fragmento do ano de 1880 ilustra muito bem essa ideia:

27 Interessante ressaltar, nesse contexto, que o conceito de átomo é, aos olhos de Nietzsche, um herdeiro direto do eleatismo, fruto de uma versão pluralista do conceito parmenidico de “ser” (cf. FTG §14; GC 109; CI, *A razão...* 5, *Os quatro...* 3).

28 Ao que tudo indica, nesse momento, a recusa do atomismo e a conseqüente adoção de uma descrição dinâmica do real são conclusões às quais se chega no campo propriamente teórico, não encontrando embasamento direto na experiência sensível do mundo. Pelo contrário, como veremos nos fragmentos 23[26] e 23[150], citados logo a seguir, Nietzsche parece defender que o condicionamento instintivo da experiência sensível por antiquíssimos erros de inferência e segundo o esquema da substância faz com que ela contradiga sistematicamente as conclusões teóricas, de modo que chegamos a um modelo adequado de descrição da realidade apenas de modo indireto. Isso supõe uma primazia metodológica da teoria sobre a experiência direta do mundo exterior, o que de modo algum exclui a possibilidade de um retorno qualificado à experiência sensível, devidamente informado pela teoria, capaz de submetê-la a um “refinamento” gradual, em especial mediante o uso de instrumentos de observação cada vez mais acurados, encaminhando-a em direção às mesmas conclusões e inserindo-a assim, de modo mais consistente, no contexto de justificação epistêmica. Sobre a possibilidade de se pensar, em Nietzsche, um refinamento dos sentidos em formas de vida cada vez mais evoluídas, cf. Nasser (2015, pp. 122-134).

O erro é a base do conhecimento, a aparência. Apenas pela *comparação de diversas aparências* surge a verossimilhança, grau de aparência, portanto. – Do mesmo modo, a linguagem é supostamente uma base de verdades em que se confia: o ser humano e o animal constroem primeiro um novo mundo de erros e aprimoram esses erros cada vez mais, de modo que incontáveis paradoxos são descobertos e, assim, a quantidade de erros é reduzida [...]. Somente há “verdade” nas coisas que o ser humano *inventa*, por exemplo, o número. Ele coloca ali alguma coisa e depois a reencontra – esta é a forma da verdade humana. Ademais, a maioria das verdades são, efetivamente, apenas verdades **negativas**: “isso e aquilo *não é* aquilo outro” (mesmo que na maioria das vezes elas sejam expressas positivamente). Esta é a fonte de *todo progresso* do conhecimento. (N 1880, 6[441])

Nessa dimensão da prática científica, na qual se torna claro o caráter produtivo do erro, as verdades alcançadas com método rigoroso serão sempre verdades relativas, e elas devem ser sempre avaliadas sob o pano de fundo da teoria geral da falsificação: nossos conceitos, uma vez que categorizam o mundo incontornavelmente segundo um esquema substancialista, falsificam sistematicamente a realidade do devir. Trata-se de uma teoria filosófica acerca da falsidade geral de nossas crenças quando confrontadas com o horizonte em última instância inapreensível do devir. Neste caso, o horizonte delineado pela tese do devir funciona ainda como motivador teórico fundamental da reserva falibilista que deve acompanhar todas as nossas investigações. Isso não quer dizer, porém, que esta tese tenha meramente o estatuto de formulação hiperbólica do falibilismo, sem qualquer pretensão ontológica.²⁹ Como tenho sugerido, ela tem uma pretensão ontológica e tem, ao mesmo tempo, uma função pragmática do ponto de vista da psicologia da prática científica, pois assume um papel análogo àquele do Deus enganador de Descartes: o de impedir que o investigador conceda assentimento total a um determinado conjunto de hipóteses, mantendo-o assim na investigação. Desse modo, a pesquisa da verdade se mostra, no fim das contas, como um trabalho infinito (HH 637).³⁰

29 Essa é a interpretação defendida, por exemplo, por Han-Pile (2011, p. 212). Discuto um pouco mais detidamente a leitura de Han-Pile em Mattioli (2011).

30 Essas reflexões sugerem a presença, em *Humano*, de uma particular teoria sobre a história e o desenvolvimento da ciência (agradeço às observações do parecerista anônimo que sublinharam esse aspecto). Infelizmente, este não é o lugar para um tratamento mais profundo do tema, já que ele toca nosso problema de certa forma tangencialmente e uma discussão mais detida exigiria um outro artigo. As seguintes observações, contudo, podem servir de indicação para possíveis desdobramentos da questão. É verdade que Nietzsche considera que o desenvolvimento científico pode ser avaliado em função de sua utilidade, seja em termos de sua capacidade de promover um melhoramento geral das condições de vida dos seres humanos como um todo, seja em termos de seu potencial transformador com relação a nossos critérios e modelos de avaliação e julgamento moral, tanto dos outros quanto de nós mesmos. No que diz respeito ao primeiro aspecto, encontramos, nesta obra, diversas afirmações sobre a possibilidade de um progresso social, econômico e cultural sobre as bases do conhecimento científico, mediante o qual os homens poderiam “criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a

Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras" (HH 24). Isso se daria no interior de uma cultura pós-metafísica em que teríamos, "como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido" (HH 25). Com efeito, está entre as possibilidades da ciência a diminuição da dor ao mínimo possível e o prolongamento o máximo possível da vida humana (HH 128). Além disso, o conhecimento trazido pelo progresso científico pode servir ainda para redefinir nossos padrões tradicionalmente condenatórios, punitivistas e vingativos de avaliação e julgamento moral, o que tem um valor ao mesmo tempo civilizacional e terapêutico. Ao restituir o homem à natureza, revelando assim a necessidade natural de todas suas ações e recusando os pressupostos descritivos da psicologia moral que sustentam nossas práticas de atribuição de culpa e responsabilidade (HH 18, 39, 43, 102, 105-107, 133), a ciência torna possível a superação de uma cultura moral que suscita "o ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia" (HH 99), com base numa "ética falsa" que, em seguida, é mais uma vez sustentada "pela religião e [a] barafunda mitológica" (HH 37); no mesmo sentido, a ciência permite superar a condenação moral da existência, mediando assim a transição de uma humanidade *moral* a uma humanidade *sábia* (HH 107). Apesar disso, porém, a eventual utilidade civilizacional e terapêutica da ciência não deve ser vista como sua *meta*. Em si mesma, "a ciência não tem consideração pelos fins últimos" (HH 38), e se ela pode trazer vantagens à humanidade, isso só ocorre de modo ocasional e sem que ela o tenha querido em princípio. Por conseguinte, Nietzsche concebe a tarefa da ciência em termos primariamente epistêmicos, de modo que o progresso científico deve se orientar, antes de mais nada, pela busca da verdade, independentemente de suas consequências benéficas ou danosas (HH 6-8, 36-38). O que distingue o espírito científico é seu cultivo de um conjunto de virtudes epistêmicas, que afastam o homem de ciência da figura do homem metafísico e de convicções. Nietzsche contrapõe a passionalidade do homem de convicções à sobriedade, à "cautelosa abstenção" e ao "sábio comedimento" como virtudes do homem científico (HH 631). Se a filosofia, em especial a filosofia metafísica, tem por fim atribuir um sentido à existência, "dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível" (HH 6), com o que o homem encontra um consolo e se torna apto a conduzir uma vida "feliz", a ciência busca o "conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte"; e o resultado desse conhecimento é com frequência desolador, inconveniente e produtor de sofrimento: o desvendamento da essência do mundo "nos causaria a todos a mais incômoda desilusão" (HH 29). Não é por acaso que Nietzsche afirma no famoso aforismo 109, citando Byron: "sofrimento é conhecimento"; e este é um destino para todos aqueles que trazem na cabeça ou no coração "o rigoroso método da verdade". No grau de desenvolvimento científico e humano em que nos encontramos, não podemos mais dar meia-volta e acolher respostas e soluções metafísicas "sem manchar irremediavelmente nossa *consciência intelectual* e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros. Essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência!" (HH 109). Portanto, temos já em *Humano* uma tematização parcial deste que se tornará um tema-chave na obra madura: a veracidade, integridade ou consciência intelectual como *valor*, que delimita um campo normativo no interior do qual o conhecimento deve se orientar pelo *ethos* científico, isto é, pela busca metódica da verdade. (Não podemos deixar de notar, porém, que já nos escritos do jovem Nietzsche comparece o problema do impulso à verdade, seja no contexto do *Nascimento da tragédia*, em suas reflexões sobre a figura tipificada de Sócrates e a tendência socrática, com sua hipertrofia dos impulsos cognitivos, seja em seu ensaio proto-genealógico, em *Verdade e mentira*, em torno da questão de como foi possível o surgimento de um puro interesse na verdade, de um sentimento moral com relação à verdade.) Trata-se aqui daquilo que Nietzsche, no aforismo 107 de *Humano*, chama de "reberto mais elevado" da moral: "o sentido para a verdade e justiça no conhecimento" (HH 107; no fragmento 20[18] de 1876, o conhecimento aparece como o objetivo final na última das etapas da educação moral para a formação do espírito livre). Dentro desse contexto, a elaboração, estabelecimento e possível abandono de modelos científicos deve se dar, então, a partir do compromisso com os valores epistêmicos ligados à integridade intelectual. Ou seja, os membros desta cultura científica pós-metafísica e pós-moral devem estar engajados numa ética do saber que só aceita acomodar aquelas crenças formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis. Adirer a essa ética significa recusar qualquer crença que não corresponda aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Como argumenta Lopes (2013, p. 210), Nietzsche defende que nossa adesão às intuições morais fundamentais que constituem o sistema da moralidade tradicional é uma violação do compromisso com aqueles valores da integridade intelectual, um compromisso que, para ele, parece ser mais fundamental que o compromisso com as intuições morais ou com qualquer outro tipo de valor cultural, social ou político. O espírito livre que incorpora essa tarefa do conhecimento possui, "em seu modo de viver e pensar, um heroísmo refinado" (HH 291). No aforismo 292, que talvez seja um dos mais belos textos de Nietzsche de exortação à vida contemplativa, ele sugere que a busca do conhecimento pode enfim conferir à vida um sentido e um valor particulares: o valor de instrumento e meio para o crescimento no interior da marcha da cultura. E dessa busca por conhecimento pode-se ainda extrair uma felicidade muito peculiar; pois, para o espírito livre que assumiu de corpo e alma a vida contemplativa, "não há mel mais doce que o do conhecimento" (HH 292).

Se o que dissemos até aqui estiver correto, podemos dizer que a posição de Nietzsche se aproxima de um realismo científico moderado, uma vez que a ciência, a despeito de possuir um caráter em grande medida instrumental, é ainda capaz de nos fornecer um vislumbre, mesmo que parcial e limitado, no interior da estrutura última do real, no caráter absoluto do devir. Apesar de não ser capaz de “romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais” (HH 16) de percepção e pensamento, a ciência pode se aproximar da verdade mediante a construção progressiva de modelos cada vez mais dinâmicos de explicação e descrição do mundo e confrontando constantemente os paradoxos internos de suas teorias. Ela pode, então, “de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento” (HH 16). É com a ciência, portanto, e não com a religião, a arte e a moral, que o homem chega mais perto “da real essência do mundo e de seu conhecimento” (HH 29).

Dois importantes fragmentos póstumos do período tornam essa tese ainda mais clara e lançam uma boa luz sobre nossa interpretação dessas passagens, uma vez que sintetizam de forma bastante didática um conjunto de teses apresentadas de modo esparso em vários aforismos citados acima (HH 2, 11, 16, 18, 19, 29). O primeiro deles é o fragmento 23[26] de 1876, no qual Nietzsche escreve o seguinte:

Em grau cada vez maior, quanto mais desenvolvido é o ser humano, mais ele percebe o movimento, a impermanência, o processo. Para o ser humano menos desenvolvido, a maioria das coisas parece ser fixa, não apenas opiniões, costumes, mas também fronteiras, terra e mar, montanhas, etc. É apenas de modo lento e gradual que o olho dispõe-se à percepção do movimento. Foi preciso imensos espaços de tempo para apreender o permanente, o aparentemente estável; essa foi sua primeira tarefa, já as plantas talvez a tenham aprendido. Por isso, a crença em “coisas” se tornou no ser humano tão inabalavelmente firme, assim como a crença na matéria. Mas não há coisas, tudo flui – assim julga a inteligência, mas o instinto contradiz a todo momento. (N 1876, 23[26])

Deparamo-nos aqui com uma versão da tese apresentada no aforismo 18 acerca da origem e do caráter cognitivamente incontornável do princípio de identidade como lei orgânica de determinação da experiência, que nos liga aos períodos mais arcaicos de desenvolvimento dos organismos – mas dessa vez contraposta claramente à tese do vir-a-ser universal. Devido ao caráter categórico desta “lei do pensamento”, a crença em coisas e na materialidade do mundo se tornou instintiva e se contrapõe sistematicamente à inteligência cada vez mais consistente que nos é fornecida pela ciência acerca do caráter do

mundo enquanto devir.³¹ Retomemos um trecho do aforismo 18: “Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese)” (HH 18). Ou seja, é somente no interior de uma visão de mundo construída com base nos mais recentes resultados de nossas melhores teorias científicas que poderemos nos distanciar parcial e gradativamente daqueles erros herdados e incorporados.

Voltemo-nos agora ao segundo fragmento póstumo mencionado acima. Trata-se do fragmento 23[150] do mesmo caderno de notas, no qual Nietzsche desmascara as ilusões por trás da reivindicação de que a arte possa dizer alguma coisa sobre a essência do mundo:

ela [a arte] não captura a essência das coisas, pois ela está totalmente atrelada ao olho e ao ouvido. Somente o entendimento dedutivo nos conduz à essência. Ele nos ensina, por exemplo, que a matéria mesma é um preconceito antiquíssimo encarnado em nós, de onde se conclui que o olho vê superfícies especulares e que o órgão tátil humano é muito obtuso: onde se percebe pontos antagônicos, constrói-se involuntariamente *planos* contínuos antagônicos (que contudo só existem na nossa representação), sob a ilusão habitual do olho especular, que, no fundo, também não passa de um órgão tátil grosseiro. Uma esfera de correntes elétricas, que se invertem em determinados pontos, seria sentida e percebida como algo material, como uma coisa fixa: e o átomo químico é uma tal figura, circunscrita a partir dos pontos limítrofes de diversos movimentos. Estamos habituados a separar o movido e o movimento; mas, com isso, nos encontramos sob influência de antiquíssimos erros de inferência: a coisa movida é inventada, fantasiada, pois nossos órgãos não são suficientemente sutis para perceber o movimento geral, e simulam algo persistente: quando, no fundo, não há “coisa”, não há nada permanente. (N 1876, 23[150])

Como dito, o mérito destes fragmentos póstumos consiste em sintetizar, de uma maneira bastante elucidativa, uma série de reflexões e teses elaboradas muitas vezes implicitamente e de modo esparso e espalhado em vários aforismos do primeiro capítulo de *Humano*. Aquilo que é referido no primeiro fragmento como a “intelecção” que “julga” (*so urtheilt die Einsicht*) é apresentado no segundo fragmento como o “entendimento dedutivo” (*der schließende Verstand*), e não é outra coisa que “a experiência cultivada pela mais alta

31 É importante ressaltar uma certa ambiguidade nesta passagem, na medida em que, primeiramente, ela parece atribuir a capacidade de apreensão do devir a um refinamento da percepção (*wahmehmen*) em seres humanos mais desenvolvidos. Em seguida, contudo, a possibilidade de apreensão do devir é destacada da percepção sensível, em função de seu condicionamento instintivo segundo o esquema da substância, e atribuída ao que Nietzsche chama de “intelecção” (*Einsicht*), que, em meu entender, se refere à compreensão ou conhecimento teórico possibilitado pela ciência. A ambiguidade pode ser desfeita se interpretarmos o uso do verbo *wahmehmen* no início do texto de modo não literal, isto é, não se referindo exatamente ou exclusivamente à apreensão sensível, mas simplesmente à capacidade de apreender ou conhecer algo, o que representa um dos sentidos possíveis do verbo alemão *wahmehmen*.

ciência” (HH 18). A teoria das forças de Boscovich continua sendo o melhor exemplo do que Nietzsche tem em mente aqui.

IV

Ao afirmar que ao mundo como representação, construído sobre a base de uma série de erros fixados na história evolutiva da espécie (HH 16, 18) como um mundo de coisas estáveis e semanticamente referenciáveis (HH 11, 19), se opõe um mundo caótico de um devir permanente e inapreensível, Nietzsche não estaria se aproximando de uma metafísica dos dois mundos muito semelhante àquela criticada por ele? Julian Young (1992, p. 60s.) sugere essa leitura,³² identificando na “metafísica do devir” de *Humano* a mesma forma

32 O problema é apontado igualmente por Han-Pile (2011, p. 210), que busca solucioná-lo, como indicado anteriormente, por meio de uma estratégia deflacionista do ponto de vista dos compromissos ontológicos da tese do devir, em que essa tese é interpretada de modo não literal e metafórico. Nessa interpretação, a tese do devir teria por função nos conduzir a uma reflexão constante sobre nosso próprio mecanismo cognitivo e sua determinação incontornável no modo como apreendemos o mundo, estando sempre por trás de todas as nossas suposições acerca do mundo empírico: “tanto a percepção quanto os objetos percebidos são estruturados por algumas características transcendentais naturalizadas, sem as quais nenhuma representação é possível. Apontando os limites da representação humana, [a tese do devir] permite que suas condições estruturais emerjam para a reflexão” (Han-Pile, 2011, p. 212). O espírito que domina a solução proposta por Han-Pile é o mesmo que está por trás do modo como Green (2002) apresenta o problema e busca solucioná-lo. Para ele, a teoria do erro elaborada por Nietzsche sobre o horizonte da tese do devir se mostraria inconsistente caso dependesse de um conhecimento acerca da realidade última do mundo. Estaríamos aqui diante de um duplo problema: o problema da justificação e o problema da autorreferência. Precisaríamos saber e, portanto, ter crenças verdadeiras acerca do mundo e de nós mesmos, para sequer começar a argumentar sobre nossa inaptidão cognitiva. Segundo Green (2002, p. 20), isso por si só já colocaria em xeque a suposta universalidade da teoria do erro e a envolveria numa série de paradoxos. Essa é uma das razões que conduzem o comentador à afirmação de que as formulações de Nietzsche sobre o devir se referem não ao mundo em si mesmo, mas à nossa relação cognitiva com o mundo (Green, 2002, p. 51s.). Levada às últimas consequências, essa tese culmina numa interpretação não cognitivista da epistemologia nietzscheana, segundo a qual não há, em última instância, nada a que possamos chamar “cognição” e, portanto, nada que falsificaria um suposto mundo real (Green, 2002, p. 70s. e p. 95ss.). Green elabora essa interpretação de maneira muito sofisticada, a partir de um confronto entre Nietzsche e as reflexões epistemológicas de Spir. Infelizmente, este não é o lugar para uma discussão mais detida de sua interpretação (discuto um pouco sua leitura em Mattioli, 2017, p. 93s. e p. 97ss., nota 10, e tenho em vista avançar essa discussão no trabalho em que pretendo lidar com o problema da justificação da tese do devir). Gostaria apenas de ressaltar que, a partir de tudo o que foi dito até agora, fica claro que minha leitura se opõe à de Green nesse aspecto. Como resposta a alguns de seus questionamentos, eu diria, em primeiro lugar, que, em praticamente todas as passagens em que fala do devir, Nietzsche considera o mundo da experiência como um mundo de objetos ideais estáveis, de modo que esse mundo fenomenológico de qualidades múltiplas inerentes a objetos externos idealmente fixos jamais se conforma com a ideia de caos que o filósofo quer que concebamos quando se refere a um ‘devir absoluto’ que não pode ser apreendido. A proposta de Green, elaborada a partir da epistemologia de Spir, se funda na tese de que o mundo empírico é contraditório, pois consiste numa união sempre instável e antinômica entre ser e devir, incondicionado e condicionado. Spir seria assim a figura fundamental da teoria do erro de Nietzsche, pois a contradição apontada por ele como caráter ineliminável do mundo empírico resultaria em sua falsidade geral. Discordo dessa leitura, mas reservarei para outro momento a apresentação de minhas razões. Em segundo lugar, tal como a compreendo, a teoria do erro de Nietzsche é ontologicamente motivada e, portanto, tem por base ao menos um conhecimento acerca do mundo: que este é, essencialmente, um vir-a-ser constante. Esse conhecimento parece ser justificado por um argumento que recusa a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo (cf. Mattioli, 2011; Nasser,

de dualismo presente na relação entre o Uno-primordial e os entes individuados do mundo fenomênico, elaborada no *Nascimento da tragédia* com base na metafísica de Schopenhauer. A diferença estaria apenas no fato de que, na obra de juventude, sob a insígnia de uma visão romântica do mundo, o acesso àquela dimensão metafísica nos seria concedido pela arte, em especial na figura do gênio, ao passo que em *Humano* é a ciência que assume esse papel. De fato, o aforismo 29 acima citado dá margem para uma leitura nesse sentido. Acredita-se vulgarmente, diz-nos Nietzsche, que quanto mais o homem se afasta dos animais e se aproxima da genialidade artística, “tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas *pen*sa fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes” (HH 29. Cf. ainda HH 164 e N 1876, 23[173]). A “real essência do mundo”, à qual a ciência nos dá algum acesso, parece ser identificada aqui àquela mesma dimensão que os metafísicos e os entusiastas da teoria romântica do gênio acreditam ver desvendada na arte e na religião. O trecho que se segue, contudo, relativiza bastante essa suposta identificação: “O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão” (HH 29).

O que esse trecho do aforismo nos informa é que a metafísica não apenas estabelece um dualismo dos mundos, como supõe que o mundo metafísico ou suprassensível deve fornecer o critério para a avaliação do mundo da vida, respondendo diretamente a nossas demandas normativas. Lopes apresenta essa ideia nos seguintes termos:

O que confere importância à suposição de um mundo metafísico são justamente os erros, as ilusões, em resumo, o trabalho da imaginação, que projeta no mundo metafísico a riqueza de significados contida no mundo da representação e com isso pretende que o destino do mundo da representação está essencialmente ligado ao que se passa no mundo supra-sensível. (Lopes, 2008, p. 302)

A resposta de Nietzsche a essa forma deturpada de raciocínio é que “não é o mundo da coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado” (HH 29). Diante disso, é preciso compreender que, se a ciência nos fornece um conhecimento capaz de romper parcialmente os erros e hábitos de percepção e pensamento herdados, possibilitando um curto sobrevoos para além das formas sensíveis que limitam nossa percepção

do mundo como representação, o que ela nos abre com isso não é a imagem de um “outro mundo”, como sugere a leitura dualista de Young. Muito mais acertada me parece a interpretação de Meyer (2014, p. 49), segundo a qual as teorias científicas que nos revelam o mundo do devir não produzem um *segundo mundo*, como no caso do mundo metafísico, mas sim uma *segunda descrição* do *mesmo mundo* que se revela aos nossos sentidos; uma descrição mais profunda, contudo, e que vai de encontro a todas as pressuposições metafísicas tradicionais que projetam nesse mundo algum sentido moral ou autoridade normativa:

Na natureza não há *som*, ela é muda; não há cores. Também não há formas, pois esta é o resultado de um reflexo da superfície no olho, mas em si não existe nem cima nem baixo, nem dentro nem fora. Se pudéssemos ver de outro modo, não em função do reflexo, não falaríamos de formas, mas talvez vissemos no interior, de modo que o olhar penetrasse gradualmente a coisa. A natureza, tão logo lhe retiremos o sujeito, é algo muito indiferente, desinteressante, não é um fundamento originário misterioso, não é um enigma do mundo revelado; através da ciência, somos capazes de ir de muitas formas além da apreensão dos sentidos, por exemplo, compreender o som como um movimento vibratório; quanto mais desumanizamos a natureza, mais vazia e sem sentido ela se torna para nós. (N 1877, 23[150])³³

Esse trecho do fragmento 23[150], já citado anteriormente, lança uma boa luz sobre a interpretação do aforismo 29 e, ao lado dele, do importante e polêmico aforismo 9. Tendo isso em vista, o passo seguinte na interpretação proposta aqui seria uma discussão detida deste último aforismo, no qual Nietzsche propõe qual seria a posição mais racional a ser assumida ante a possibilidade de um mundo metafísico e, em um *crecendendum* argumentativo em torno da relação entre interesse teórico (epistêmico) e interesse prático (ético ou moral) pelas questões metafísicas – em especial pelo problema da coisa em si –, termina por recusar que a ideia de mundo metafísico seja capaz de continuar exercendo a força normativa que se lhe havia atribuído, como guia para nossas práticas no mundo da vida, em função do lugar ocupado por ela historicamente no seio de nossa cultura moral. Contudo, para não estender este artigo além dos limites propostos, reservarei essa discussão para um trabalho futuro, que se dedicará exclusivamente a este texto.

33 O tom anti-schopenhaueriano deste texto é evidente. Que a natureza, em sua constituição íntima, para além da representação, não se revela como um fundamento originário misterioso ou como um enigma a ser desvelado, é uma afirmação voltada claramente contra a formulação schopenhaueriana da tarefa da metafísica enquanto decifração do enigma do mundo (sobre isso, cf. em especial o capítulo 17 do segundo tomo do *Mundo*: “Sobre a necessidade metafísica do ser humano”). Essa crítica é visível também no aforismo 8 de HH.

Referências

- ARISTÓTELES. “Metafísica.” Trad. Lucas Angioni (Livros IV e VI). In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, Nr. 14, 2007.
- BEISER, F. “After Hegel: German philosophy, 1840-1900”. Princeton: Princeton University Press, 2014a.
- _____. “The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880”. Oxford: Oxford University Press, 2014b.
- BROCHARD, V. “Os cétricos gregos”. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- D’IORIO, P. “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993.
- GLATZEDER, B. “Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik”. Berlin: Verlagsgesellschaft, 2000.
- GORI, P. “On Nietzsche’s Criticism towards Common Sense Realism in *Human, All Too Human I*, 11”. *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, Vol. IX, Nr. 2, 2017.
- GREEN, M. S. “Nietzsche and the Transcendental Tradition”. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 163-220. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo5.pdf> (Acessado em 11 de novembro de 2018).
- HELLER, P. “Von den ersten und letzten Dingen”. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche. Berlin/New York: de Gruyter, 1972.
- ITAPARICA, A. L. M. “Nietzsche e Boscovich: dinamismo e vontade de potência”. In: *Encontros Nietzsche*. Ed. V. D. Azeredo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- KÖHNKE, K. C. “Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus”. *Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LANGE, F. “Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart”. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
- LOPES, R. “Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche”. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008. [Online] Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7JJLV/tesedefinitiva.pdf?sequence=1> (Acessado em 08 de novembro de 2018).
- _____. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 309-352. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo9.pdf> (Acessado em 06 de dezembro de 2018).
- _____. “Há espaço para uma concepção não-moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento”. *Cadernos Nietzsche*, 23, 2013, pp. 89-134. [Online] Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cniet/n33/a05n33.pdf> (Acessado em 13 de maio de 2019)

MATTIOLI, W. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 221-270. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo6.pdf> (Acessado em 20 de junho de 2019)

_____. O dever e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*, 128, 2013, pp. 321-348. [Online] Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v54n128/04.pdf> (Acessado em 20 de junho de 2019)

_____. The Thought of Becoming and the Place of Philosophy: Some Aspects of Nietzsche's Reception and Criticism of Transcendental Idealism via Afrikan Spir. In: Brusotii, M.; Siemens, H. (ed.) *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy. Volume I. Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*. London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury, 2017.

MEDRADO, A. "Ciência como continuação da arte em *Humano, demasiado humano*". *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 203-308. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo8.pdf> (Acessado em 12 de dezembro de 2018).

_____. "Humano e o dever histórico da filosofia". *Poiesis: Revista de Filosofia*, Vol. 12, Nr. 2, 2015, pp. 30-56. [Online] Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/poiesis/article/download/377/250> (Acessado em 12 de dezembro de 2018).

MEYER, M. "Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction". Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

MILLS, P. "La « Sprachkritik » comme « Kulturkritik » : une lecture du § 11 de *Humain, trop humain*". In: *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Ed. C. Denat, P. Wotling. Reims: Épure, 2017.

NASSER, E. "Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser". São Paulo: Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. "Sämtliche Werke". Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. "Humano, demasiado humano." Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. "Crepúsculo dos ídolos". Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. "A filosofia na era trágica dos gregos". Trad. Fernando R. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

RICCARDI, M. "Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche". Basel: Schwabe, 2009.

RICHARDSON, J. "Nietzsche's System". New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

SÁNCHEZ, S. "Lógica, verdad y creencia. Algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir". Córdoba: Editorial Científica Universitaria de Córdoba, 2003.

SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. "Friedrich Nietzsche: von den verborgen Anfängen seines Philosophierens". Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHOPENHAUER, A. “O mundo como vontade e como representação” (MVR). Tomos I e II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005/2015.

_____. “Sobre a vontade na natureza” (VN). Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. “Parerga und Paralipomena” (PP). In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: *Schopenhauer im Kontext*).

SPIR, A. “Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie”. Leipzig: J. G. Findel, 1873. (2. Edição: 1877).

STACK, G. “Lange and Nietzsche”. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

WHITLOCK, G. “Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story”. *Nietzsche-Studien*, 25, pp. 200-220, 1996.

_____. “Examining Nietzsche’s ‘Time Atom Theory’ Fragment from 1873”. *Nietzsche-Studien*, 26, pp. 350-60, 1997.

YOUNG, J. “Nietzsche’s Philosophy of Art”. Cambridge/New York/Sydney: Cambridge University Press, 1992.



Normas para publicação

Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

Scope and policy

Kriterion publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

Kriterion is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

Exigências para submissão: *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail kriterion@fafich.ufmg.br, informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.

Exigências para publicação: *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.

Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Citações de obras clássicas

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

Aspas

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

Requirements for submission: *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

Reviews should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

Manuscripts submission

Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to kriterion@fafich.ufmg.br informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.

Requirements for publication: *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

References

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

Quotations

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Quotation of Classical Works

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. "Genericism & specialisation: the story since 1970". *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxford-journals.org/> (Accessed 5th September 2008).

Quotation marks:

Single quotation marks should be used for mentioning a word or symbol, as in By 'Cicero' I shall mean the man who denounced Catiline.

Double quotation marks should be used only for quoting, or to suggest special usage (irony, etc). Please place punctuation signs outside the quotation marks.

Footnotes

For notes, please use footnotes (numbered with arabic numerals), and not endnotes. Quotations within footnotes follow the same conventions above.

Footnotes should not be used for normal quotations; these should be incorporated in the text, using the *author (date)* convention. For all articles or books quoted, the date used in the text should be the one of the original publication, and not the one of the reprint, even if the page references are to the reprint.

Thus, an author referring to Putnam's "Mathematics without foundations" (originally published in 1967), using the second reprinted edition in Putnam's book *Mathematics, Matter and Method* (published in 1979) would quote from the first page of the article in the following way: "(Putnam 1967, p. 43)".

Foreign words

Foreign words (to the language in which the article is written, of course) should be italicized.

Esta revista, composta na fonte Times New Roman, corpo 11/13,
papel Off-Set 90g e capa em Supremo 250g.