

# 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 147 setembro a dezembro / 2020

ISSN 0100-512 X

KRITERION B.HORIZONTE V.LXI Nº 147 p. 553-876 Set. a Dez./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

<b>ARTIGOS</b>	<b>559</b>
<b>VIDA E DIREITO ENTRE GIORGIO AGAMBEN E YAN THOMAS</b>	<b>559</b>
Benjamim Brum Neto	
<b>HEIDEGGER E PAULO: A MODALIDADE DE VIDA AUTÊNTICA (<i>WIE</i>) E A TEMPORALIDADE ESCATOLÓGICA NA APROPRIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PROCLAMAÇÃO DA <i>παρουσία</i></b>	<b>581</b>
Bento Silva Santos	
<b>TELEOLOGY AND <i>NOUS</i> IN PLOTINUS'S <i>ENNEAD</i> VI.7</b>	<b>609</b>
Bernardo Portilho Andrade	
<b>ALTRUISM AND MORAL ENHANCEMENT</b>	<b>633</b>
Cinara Nahra	
<b>O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA SEMIÓTICA DE HUSSERL DE 1890 A 1901</b>	<b>649</b>
Daniel Peluso Guilhermino	
<b>CARL SCHMITT: ENTRE EL DERECHO Y EL CONOCIMIENTO HUMANO</b>	
<b>Elucidación de una teoría de la comprensión jurídica en las obras tempranas de Carl Schmitt</b>	<b>675</b>
Diego Pérez Lasserre	
<b>ARGUMENTOS ANTISTÉNICOS EN EL <i>EUTIDEMO</i> DE PLATÓN</b>	<b>699</b>
Francisco Villar	
<b>LAS BASES NATURALES DE LA VIRTUD EN ARISTÓTELES. UNA LECTURA NO NATURALISTA</b>	<b>723</b>
Gabriela Rossi	
<b>THE CHALLENGE OF A FRATERNAL SOCIAL COEXISTENCE. A REFLECTION STEMMING FROM THE ESSAY “LA SFIDA DELLA CONVIVENZA” BY ALBERTO PIRNI</b>	<b>747</b>
Israel Moura Barroso	

<b>O PROBLEMA DA PENETRABILIDADE COGNITIVA DA PERCEÇÃO: UM CASO DE VÍCIO INTELECTUAL?</b>	<b>769</b>
José Renato Salatiel	
<b>METAFÍSICA TEÓRICA E METAFÍSICA PRÁTICA EM SCHOPENHAUER À LUZ DA INFLUÊNCIA DE FRANCIS BACON</b>	<b>789</b>
Luan Corrêa da Silva	
<b>IMAGINAÇÃO E HORROR. UMA REFLEXÃO A PARTIR DE BACHELARD</b>	<b>809</b>
Marco Heleno Barreto	
<b>ATRIBUCIONES DE AGENCIA MENTAL Y EL DESAFÍO DESDE LA PSICOPATOLOGÍA</b>	<b>835</b>
Pablo López-Silva	
<b>CHANCE (τύχη), FATE (εἰμαρμένη), ‘WHAT DEPENDS ON US’ (τὸ ἐφ’ ἡμῖν) AND PROVIDENCE (πρόνοια) IN PLUTARCH'S QUAESTIONES CONVIVALES</b>	<b>851</b>
Rodolfo Lopes	
<b>Normas para publicação</b>	<b>869</b>

## ARTIGOS

### **VIDA E DIREITO ENTRE GIORGIO AGAMBEN E YAN THOMAS\***

Benjamim Brum Neto\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-6797-0146>

[benjamim.brum@gmail.com](mailto:benjamim.brum@gmail.com)

**RESUMO** *O presente artigo pretende explorar um tema ainda incipiente na literatura secundária referente ao estatuto do direito em Giorgio Agamben e ao peso do direito romano em seus trabalhos. Para isso lançamos mão do debate entre Agamben e Yan Thomas, um importante historiador do direito romano com quem Agamben teve um contato bastante intenso. Ao longo do artigo pretendemos mostrar três coisas: em primeiro lugar, a relação de Agamben com a biopolítica, destacando, sobretudo, o aspecto articulatório da noção de dispositivo que subjaz suas investigações. Em segundo lugar, a importância do ensaio *Vita necisque potestas* de Yan Thomas, que servirá para Agamben introduzir diferenças em relação a Hannah Arendt e Michel Foucault. Por fim, lançaremos luz sobre o estatuto do direito no pensamento de Agamben, que, é a nossa hipótese, comunga da visão thomasiana: o direito não seria uma realidade metafísica ou substancial, mas funcionaria por meio de artificios e ficções, o que nos permite pensar o direito enquanto um autêntico dispositivo biopolítico.*

**Palavras-chave** *Direito, Roma, biopolítica, dispositivo, arqueologia.*

**ABSTRACT** *This article intends to explore a still incipient theme in the secondary literature regarding the status of the law in Giorgio Agamben and*

\* Artigo submetido em 25/09/2019. Aprovado em 10/12/2019.

\*\* Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, Brasil.

*the weight of Roman law in his works. To this end, we have used the debate between Agamben and Yan Thomas, an important historian of Roman law with whom Agamben had a very intense contact. Throughout the article we will show three things: firstly, the relationship between Agamben and biopolitics, emphasising the articulatory aspect of the notion of apparatus which underlies his investigations. Then we will point out the importance of the essay Vita necisque potestas by Yan Thomas, which will serve for Agamben to introduce differences in relation to Hannah Arendt and Michel Foucault. Finally, we will shed light on the statute of law in Agamben's thought, which is our hypothesis, communes with the Thomasian view: law would not be a metaphysical or substantial reality, but would work through artifice and fiction, which enables us to think the law as an authentic biopolitical apparatus.*

**Keywords** *Law, Rom, biopolitics, apparatus, archeology.*

### **Introdução: sobre Giorgio Agamben e Yan Thomas**

Giorgio Agamben e Yan Thomas foram amigos por 13 anos: de 1995, ano em que Agamben lera pela primeira vez um texto de Thomas, até 2008, ano da morte do professor e diretor de estudos da EHSS e criador e diretor do *Centre d'étude des normes juridiques*. No decorrer desse período, dentre os diversos temas e questões que animaram o diálogo entre ambos os intelectuais, talvez o mais evidente, ao menos no que diz respeito ao interesse de Agamben pela obra do jurista, seja o da relação entre direito e vida. A respeito dessa preocupação compartilhada, Agamben escreveu em *Autoritratto nello studio*: “Como eu, Yan desconfiava das tentativas do direito de articular-se com a vida, de transformar imediatamente o vivente em um sujeito jurídico e, todavia, não podia não admirar os artificios e as ficções através dos quais o direito romano teria respondido a esta tarefa” (Agamben, 2017a, p. 68).<sup>1</sup> O texto, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, publicado na coleção *Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* em 1982, lido apenas em 1995 por Agamben, causou tamanha impressão no filósofo italiano que o levou a dedicar a ele imediatamente um subcapítulo do volume inaugural de *Homo sacer*. Vale notar que dentre os mais diversos estudiosos do mundo antigo presentes na bibliografia de *Homo sacer*, passando por Bickermann, Crifò, De Romilly, Ehrenberg, Fowler, Fugier, Strachan-Davidson, Vernant,

1 Quando não indicado, as traduções do italiano e do francês são nossas.



Gernet, Glotz, Noailles e pelo próprio mentor de Thomas, André Magdelain, apenas Thomas teve um subcapítulo dedicado à discussão de um trabalho seu.<sup>2</sup> No entanto, nossa pesquisa, que está longe de pretender esgotar todos os pontos de conexão possíveis entre os estudos desses dois grandes pensadores, baseou-se em outros dois textos de Agamben especificamente sobre Thomas. O primeiro desses textos com o qual tivemos contato é o prefácio intitulado *Tra diritto e vita* que Agamben escrevera para a tradução para o italiano do ensaio de Thomas *La valeur de choses* sob os cuidados de Michele Spanò em 2017. O segundo texto ainda permanece, se não desconhecido, ao menos muito pouco consultado. Trata-se de um texto que Agamben escrevera para uma coletânea de artigos sob direção de Paolo Napoli dedicados especificamente a Yan Thomas. A coletânea foi intitulada *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales* e o título do texto de Agamben retoma novamente a temática comum a ambos: *La vie et le droit*.

Há outras importantes menções ao trabalho de Thomas nos textos de Agamben. Cabe um destaque para a influência de Thomas na investigação e escrita de *Altissima povertà*, que viera a público apenas em 2011, mas que já em 2007 Agamben teria assistido a um seminário conduzido por Thomas precisamente sobre o tema da vida monástica. Podemos também destacar o papel estratégico que a leitura que Thomas realiza acerca dos frutos do trabalho do escravo tem na meticulosa argumentação de Agamben em *Uso dos corpos* para pensar o caráter fundamentalmente sem obra do homem. Além disso, mesmo com a morte de Thomas, Agamben continua a dialogar com sua obra: esse é o caso de um de seus livros mais recentes, no qual Thomas não apenas se encontra entre outros autores fundamentais à sua reflexão – como Meillet, Benveniste e Carl Schmitt –, mas parece ocupar lugar de destaque, tendo inclusive um tom de palavra final no assunto. Refiro-me a *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*.

Ao longo deste artigo pretenderemos apenas mostrar três coisas: em primeiro lugar, a importância do ensaio *Vita necisque potestas* de Yan Thomas, que servirá para Agamben introduzir diferenças em relação a dois de seus mestres. De um lado, Agamben parece imitar um gesto arendtiano de mostrar os destinos políticos designados por certas traduções de termos gregos para o latim. Um exemplo do emprego dessa “metodologia” em Arendt é o caso da substituição

2 Vale dizer que outra figura importante do mesmo círculo de Thomas desempenhará um papel de destaque no volume dedicado à *stasis*. Assim como Yan Thomas aparece nas obras de Agamben como um mestre da antropologia e direito romano, Nicole Loraux é uma referência chave para Agamben interpretar a relação entre *aikos* e *pólis* na sociedade grega.

do político (*politikon*) pelo social (*socialis*). Segundo a filósofa, “melhor do que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política” (Arendt, 2017, p. 28).<sup>3</sup> Como veremos, desde a primeira página da introdução de *Homo sacer* Agamben realiza um gesto análogo ao da filósofa. Muito mais do que uma grande teoria sobre uma concepção de vida, o que está em questão para Agamben é a substituição inconsciente da tradução do termo vida para o latim,<sup>4</sup> sendo acrescido a ele um sentido ainda inexistente no mundo grego, um sentido propriamente jurídico. Em contrapartida, tocando a temática da relação entre o direito e a biopolítica, veremos que a noção de biopolítica com Agamben aparece conectada ao direito romano de uma forma paradigmática, sobretudo por meio da articulação feita por ele entre o poder soberano com a vida nua, aqui ilustrada a partir da ideia do filho varão. O saldo desses dois primeiros momentos é a ideia do direito como um dispositivo biopolítico, isto é, uma forma de articulação entre o vivente e os códigos. Por fim, pretendo lançar alguma luz sobre o estatuto do direito no pensamento de Agamben, que, é a nossa hipótese, se aproxima, se não totalmente ao menos em alguns aspectos, da visão thomasiana: o direito não seria uma realidade

3 A respeito dessa tradução inconsciente desacompanhada da experiência afirma Arendt: “essa relação especial entre a ação e estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’) [...] [...] Para tanto, é significativo, mas não decisivo, que a palavra ‘social’ seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente um significado claramente político, embora limitado: indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma ‘sociedade da espécie humana’, que o termo ‘social’ começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana” (Arendt, 2017, pp. 28-29). Também é válido mencionar que essa estratégia já estava presente em Heidegger e será muito importante para Agamben no decorrer de sua obra. No caso de Heidegger, basta lembrarmos do questionamento que ele fará da latinização dos termos “Υποκειμενον”, que se converte em “*subiectum*”; “υπόστασις”, que se converte em “*substantia*”; “συμβεβηκός”, que se converte em “*accidens*”. Nesse sentido, afirma Heidegger: “Essa tradução dos nomes gregos para a língua latina não é de modo algum o acontecimento sem consequências pelo qual ainda é tido nos dias de hoje. Muito antes, por detrás da tradução [Übersetzung] aparentemente literal e assim fiel, acoberta-se um transpor [Übersetzen] da experiência grega em uma outra forma de pensamento. O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem a correspondente experiência cooriginária daquilo que elas dizem, sem a palavra grega. O desenraizamento [Bodenlosigkeit] do pensamento ocidental começa com esse traduzir (Heidegger, 1977, p. 8. Tradução nossa). A estratégia de Agamben para aceder ao nível biopolítico partirá justamente da tradução dos termos gregos *zoé* e *bíos* para o correspondente latino *vita*.”

4 Não entraremos neste artigo na recepção de Agamben da noção de vida de um modo geral, notadamente no que diz respeito às noções de vida em Aristóteles. Nesse sentido, vale a pena consultar o primeiro capítulo do livro *Política e tempo em Giorgio Agamben* de Jonnefer Barbosa. O que nos interessa mais precisamente aqui é a discussão a partir já do termo latino *vita*.

metafísica ou substancial, mas funcionaria por meio de artifícios e ficções. O direito opera criando realidades sobre as quais suas “coisas” vêm à existência. O direito, para ambos os autores, se inscreve no paradigma da “fala eficaz”. Como resultado, pretendo abrir uma via de compreensão do direito a partir desses dois autores que nos permita relançar o direito numa chave biopolítica, não tanto em termos de uma “hermenêutica biopolítica”, mas antes em termos de dispositivo.<sup>5</sup>

### Agamben e a biopolítica

Como se sabe, Agamben ficou bastante conhecido na filosofia política contemporânea em função de suas incursões no campo de investigação da biopolítica aberto por Michel Foucault. O ponto central e mais comentado de sua leitura é que a biopolítica não seria um fenômeno político recente, porém algo conectado aos fundamentos do pensamento político e metafísico ocidentais. Sua arqueologia, como o filósofo italiano deixou claro no epílogo de *Usos dos corpos*, “não se propunha a criticar nem a corrigir esse ou aquele conceito, essa ou aquela instituição política ocidental; tratava-se, sim, de rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii*” (Agamben, 2017b, p. 295). Já aí encontramos uma afirmação que um foucaultiano jamais aceitaria. Em primeiro lugar, Agamben parece deixar de lado as relações produtivas dos saberes-poderes cujas articulações, sobretudo a partir do que Foucault chama de idade clássica, produziram transformações nos mecanismos de poder, dando origem então à era do biopoder. Agamben volta-se à estrutura e ao lugar próprio da política, lançando mão inclusive do termo “originário”, que é bastante estranho à Foucault. Em segundo lugar, Agamben aposta numa imbricação muito mais forte e explícita entre poder soberano e biopolítica do que Foucault. Enquanto o filósofo francês atrela o surgimento da biopolítica à emergência da noção de população e ao corpo espécie, Agamben relaciona a biopolítica à forma originária de captura da vida pelo poder soberano. Em terceiro lugar, a biopolítica para Agamben não se limita a um fenômeno histórico, mas observa um tipo de *operação* constante no pensamento ocidental que extravasa o jurídico ou o político, ou melhor, que atua a partir de sua zona de indistinção. Em quarto lugar, se

5 Não desenvolveremos em detalhes as implicações dessa oposição entre “hermenêutica biopolítica” e “dispositivo biopolítico”, que merece um artigo próprio. Mas vale adiantar que a hermenêutica aqui se refere à abordagem de Roberto Esposito, que lança a interrogação sobre a biopolítica a partir de uma contradição semântica interna ao conceito. Essa abordagem hermenêutica, ao nosso ver, é divergente daquela de Giorgio Agamben, apesar de Esposito também ter um diálogo importante com a obra de Yan Thomas.

Foucault destaca a formulação “fazer viver e deixar morrer” como a insígnia da biopolítica em oposição ao “fazer morrer e deixar viver” característico do poder soberano, Agamben parece menosprezar essa distinção,<sup>6</sup> interpretando a biopolítica como tanatopolítica,<sup>7</sup> isto é, como política que regula a vida por meio da morte, deixando de lado todo o aspecto de incentivo, proliferação e difusão da vida condizente com o que Foucault entende por biopolítica. Para o filósofo italiano, a fórmula foucaultiana caracterizadora das duas formas de poder – poder soberano e biopoder – se não entram de fato numa zona de indistinção, ao menos atuam de forma concomitante e dependente uma da outra. Somos levados então a entender que a biopolítica é, ao mesmo tempo, tarefa e fundamento do poder soberano, e que com ele se articula aos moldes de uma verdadeira máquina governamental.<sup>8</sup>

Nesse sentido, boa parte do que Agamben tenta fazer, sobretudo no volume inaugural da série *Homo sacer*, é buscar a origem<sup>9</sup> biopolítica de nosso pensamento jurídico-político, o que o leva a pensar não apenas o modelo biopolítico do poder, mas também o ponto oculto de intersecção entre as técnicas

- 6 Segundo Romandini: “A riqueza primordial do conceito de biopolítica de Foucault consiste, sem dúvida, no múltiplo jogo de intensidades possibilitado pelos pares conceituais de fazer morrer-viver e deixar viver-morrer, conforme estes sejam oportunamente combinados em suas distintas manifestações históricas. Todavia, esta potencialidade do paradigma biopolítico se perde completamente com Agamben, e o conceito de “biopolítica” passa, sem registro de inventário por parte do autor, e sem que isso tenha sido suficientemente sublinhado até o momento, a tomar um matiz completamente unidimensional” (2012, p. 21).
- 7 Isso ao menos nos primeiros volumes da série *Homo sacer*. É verdade que a partir de *O reino e a glória* a biopolítica parece ganhar novos contornos em função do surgimento de uma certa noção de governo ainda praticamente inexistente em *O poder soberano* e *a vida nua* ou *O que resta de Auschwitz*. Apenas em *Estado de exceção* a ideia de governo surge, mas ainda sem a centralidade que ele adquire em *O reino e a glória*.
- 8 Esse aspecto da máquina governamental ganha contornos mais claros em *O reino e a glória*.
- 9 Agamben, ao contrário de Foucault e em função de outros referenciais teóricos, como Benjamin, Heidegger e Arendt, não se furta ao uso da noção de origem, apesar de reter um sentido foucaultiano na compreensão da mesma. De um modo mais geral, Esposito resume bem como o termo deve ser compreendido em Agamben: “L’origine, in questo caso, piuttosto che chiusa in se stessa, o dissolta nel processo che ne deriva, ne costituisce il segreto punto di resistenza – come una scheggia arcaica conficcata nella contemporaneità, destinata nello stesso tempo a complicarla e a spiegarla nel suo significato più riposto. Ma la relazione va intesa anche in direzione inversa, dal presente al passato, nel senso che quest’ultimo acquista piena comprensibilità solamente se interrogato dall’angolo di visuale aperto in una stagione successiva. Come la contemporaneità è svelata dalla presenza eterogenea, al suo interno, di uno, o più frammenti originari, così l’origine è riconoscibile, nella sua continua sottrazione a se stessa, vale a dire nei suoi differenti effetti di senso, solo a partire da uno sguardo contemporaneo: “È qualche cosa del genere che doveva avere in mente Michel Foucault, quando scriveva che le sue indagini storiche sul passato no erano che l’ombra prodotta dalla sua interrogazione teorica del presente. Allo stesso modo Walter Benjamin, allorché scriveva che l’indice storico custodito dalle immagini del passato attesta che esse non potranno essere lette che a un momento determinato della loro storia” (Esposito, 2010, p. 238). No entanto, também Thomas pode ser visto como alguém que contribui para a elaboração do sentido do termo em Agamben. Nesse sentido, destacamos o seguinte trecho do texto *Origine et transmission du droit*, publicado no livro *Les opérations du droit*: «Aussitôt avancée, la notion d’origine se dissout dans ce qui, dès qu’il apparaît, apparaît comme ayant déjà un passé. Toute trace se perd de l’élan initial. Tout se passe comme si le premier instant du développement juridique n’avait pu être pensé autrement que dans l’oubli, et qu’ainsi fussent privées de valeur inaugurale, primitive, les phases ultérieures où, sans qu’on l’ait vu naître, le droit est déjà là. Dans originem atque processum, origo n’est qu’un présupposé de processus : ce n’est pas un événement singulier» (Thomas, 2011, p. 78).

biopolíticas e o modelo jurídico-institucional de poder. É também nesse campo de investigação aberto por Agamben que nossa pesquisa se concentra. O meu interesse é justamente o de pensar o direito enquanto um *dispositivo biopolítico*. Isto é, pensar o direito não tanto como algo oposto, diverso das técnicas de regulação das populações, mas antes pensá-lo em sua articulação com a vida, como algo imanente às estratégias biopolíticas de governo da vida. É nesse aspecto que podemos aproximar os trabalhos de Giorgio Agamben ao de Yan Thomas. Também o historiador do direito romano parece pensar as formas legais e as tecnologias políticas sem uma demarcação precisa entre dois âmbitos distintos, de modo a pensar o direito não tanto em seu caráter fixo, estável e codificado das leis, mas antes de tudo a partir do que Pierre Thévenin muito astutamente nomeou de *infrajurídico* (Thévenin, 2014). Nesse sentido, o que interessa a Thomas no direito é, antes de tudo, os sistemas de expedientes, de medidas, de circunstâncias, suspensivas, provisórias, semijurídicas ou ainda *infrajurídicas* provenientes do jogo de ajustes práticos muito instáveis e impuros que se relacionam diretamente com as malhas do poder e com as estratégias políticas.

Não mais tão distante de Foucault, portanto, buscamos uma concepção de direito diferente daquela vigente no positivismo de Kelsen, entendendo o fenômeno jurídico como um produto de técnicas e artifícios que respondem a objetivos disciplinares e preocupações governamentais (Thévenin, 2014, p. 63). Muito além de pensar a relação fundamental entre a lei e a norma, acredito que Agamben e Thomas possam nos auxiliar a retomar o direito na chave de leitura dos procedimentos de normalização, ou melhor, de governamentalização da vida.<sup>10</sup> É apenas apreendendo direito e vida a partir da pragmática de sua articulação que poderemos entender os fenômenos de normalização da vida, bem como a tendência de uma juridificação (*giuridificazione*) moderna

10 Foucault faz uma importante distinção entre o que ele entende fazer em relação à teoria do direito de Kelsen, que pode ser resumida no seguinte parágrafo entre uma preocupação com a “normatividade” (Kelsen) e as “técnicas de normalização” (Foucault). Em *Segurança, território e população*, Foucault afirma: “Vocês conhecem melhor do que eu a nefasta sorte da palavra ‘normalização’. O que não é normalização? Eu normalizo, tu normalizas, etc. Vamos tentar descobrir, ainda assim, alguns pontos importantes nisso tudo. Em primeiro lugar, um certo número de pessoas que tiveram a prudência, nestes dias, de reler Kelsen percebeu que Kelsen dizia, demonstrava, queria mostrar que entre a lei e a norma havia e não podia deixar de haver uma relação fundamental: todo sistema legal se relaciona a um sistema de normas. Mas creio que é preciso mostrar que a relação entre a lei e a norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que poderíamos chamar de uma normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora talvez da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que tentamos identificar aqui sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização. Diria até, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem portanto por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação a uma norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização” (2008, p. 74).

crescente e imediata da vida. Tendo isso em mente, o que orientou a presente investigação foi tentar entender em que sentido o direito pode ser visto como um *dispositivo biopolítico*.

Mas o que qualifica um dispositivo como biopolítico? Amparado nas digressões agambenianas sobre a teologia econômica em *O reino e a glória*,<sup>11</sup> podemos entender que para ele o dispositivo é aquilo que dissocia, porém ao mesmo tempo relacionando duas coisas. Em uma só palavra: um dispositivo é uma articulação. Um dispositivo biopolítico, portanto, seria aquilo que opõe, mas ao mesmo tempo conecta a vida à norma, à regra ou à lei. O essencial desse raciocínio é que essa conexão entre os dois elementos nunca implica uma coincidência entre eles. O dispositivo, afirma Chignola, organiza uma cisão (Chignola, 2017, p. 204). Pensar alguma coisa a partir de um dispositivo no registro agambeniano significa manter os termos da relação numa articulação que mantém sua heterogeneidade; é pensar a relação entre os termos sem confundi-los ou recair numa identidade sintetizadora; é também pensar os termos em questão a partir de uma perspectiva não substancialista, mas ficcional, no sentido de algo que foi meticulosamente articulado ao longo do tempo, sobretudo por especialistas. É nesse sentido que devemos entender a ideia de “captura da vida” pelo direito, sobretudo pela forte afirmação de Agamben segundo a qual “nos termos de Yan, o direito assegura seu controle sobre a vida por meio da exclusão da *factio* que é a vida nua” (Agamben, 2015, p. 18). Tanto Agamben quanto Thomas procuram entender de que modo vida e direito são articulados, isto é, “a divisão – e, ao mesmo tempo, a possível confusão – entre direito e vida” (Agamben, 2015, p. 8).

Para isso, buscaremos agora detalhar a leitura que Agamben faz de um texto de Thomas a fim de lançar luz sobre um dos momentos privilegiados da confecção dessa articulação entre direito e vida.

### *Vitae necisque potestas*

Em *A vontade de saber*, Foucault retoma o problema da lógica jurídica do poder que se restringiria a uma acepção negativa e repressiva.<sup>12</sup> Como bem se sabe, o objetivo de Foucault é destacar um aspecto que ficara de lado nas teorias tradicionais do poder. Esse é o aspecto fomentador, incitador, difusor e produtor do poder, que por se concentrar sobre a vida biológica, sobre a vida

11 Para mais detalhes sobre a noção de “articulação” na obra de Agamben, cf. Brum Neto, 2017.

12 Referimo-nos aqui à imagem do direito a que Márcio Alves da Fonseca em *Michel Foucault e o direito* chamou de “primeira oposição entre direito e normalização” (Fonseca, 2012, p. 95).

da espécie receberá o nome de biopoder. Mas o que mais nos interessa aqui é essa concepção negativa do poder, que é associada pelo filósofo francês ao poder soberano e que se define pelo direito de vida e de morte dos súditos. Numa rápida explanação acerca da origem arcaica desse direito de vida e morte, no último capítulo do livro de 1976 intitulado *Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Foucault remete ao antigo *patria potestas*, instituto do direito romano que concedia ao pai o direito absoluto de “dispor” da vida de seus filhos e escravos (Foucault, 1976, p. 177). Apesar de Foucault entrever aqui uma possível analogia ou relação metafórica entre o poder do *pater* e o poder soberano, como passaremos a ver agora em mais detalhes, é somente Agamben que, tendo recurso ao texto de Thomas, consegue explicar a especificidade que faz do poder do *pater* servir de “célula originária” do poder soberano.

Nesse sentido, de acordo com Agamben, é preciso remontar justamente à expressão latina que captura o essencial do já revelado no subtítulo de Foucault: “a primeira vez, porém, [diz Agamben] que na história do direito, deparamos com a expressão ‘direito de vida e morte’, é na fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens” (Agamben, 2010, p. 88). O importante dessa noção – e é nisso que o artigo de Thomas contribui de forma original – é que essa instituição de Roma não se restringe à jurisdição doméstica, mas, “mesmo irrompendo imediatamente e unicamente da relação pai-filho ela desempenha um ofício público” (Agamben, 2010, pp. 88-89). É precisamente nesse sentido que Agamben parece seguir Thomas e destacar uma característica importante do poder soberano, a qual só poderia ser vista numa apreensão conjunta das formas legais com as tecnologias políticas. Segundo Agamben, o poder de vida e morte dessa expressão é muito mais do que uma mera metáfora ou analogia: “o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária” (Agamben, 2015a, p. 15). O *pater*, segundo Agamben e Thomas, tem seus discursos e suas representações ligadas às estruturas de parentesco, mas também às instituições públicas romanas (Dubouloz, 2018, p. 1).<sup>13</sup>

De acordo com Thomas, a expressão *vitae necisque potestas* visava particularmente ao poder incondicional do *pater* sobre os filhos homens (varões), o que de forma alguma pode ser confundido com o poder de matar conferido “ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas

13 « Il est alors légitime de faire l'hypothèse qu'au-delà d'un simple usage métaphorique du terme *pater*, la paternité, ses représentations, ses discours se construisent à Rome à la fois dans les structures de la parenté et dans les institutions».

em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominus* sobre seus servos” (Agamben, 2010, p. 88). Ele é “absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa” (Agamben, 2010, p. 88). O deslocamento operado por Agamben, portanto, visa mostrar que a caracterização do poder a partir do domínio sobre a vida e a morte se deu, no âmbito do direito, *originariamente* com a expressão *vitae necisque potestas*, fazendo dela um ponto de partida a seu ver mais estratégico para a compreensão do que há de mais original no poder soberano, sobretudo pelo fato de que ela nos permitiria observar a dimensão propriamente política do poder paterno em Roma. De acordo com Thomas a *vitae necisque potestas*:

não pode ser interpretado fora do direito paterno que é tanto público quanto privado que transcende as divisões do pensamento jurídico moderno [...] No início o problema é jurídico. Um *pater familias* não é apenas chefe de um *domus*. Ele é também investido de uma função de Estado [...] A relação pai-filho é, então, singular: ela é ao mesmo tempo doméstica e política, privada e pública. Se não levarmos em conta essas estruturas jurídicas elementares corremos o risco de tomar Roma por Atenas, de crer que todos os cidadãos seriam iguais perante a lei. O direito público romano tem como sujeitos de pleno exercício apenas os pais, quer dizer os *sui iuris*: os outros cidadãos, que são filhos, têm acesso à vida pública apenas por meio (*voluntas patris* ou *peculium*) dos primeiros (Thomas, 1984, pp. 528-529).

Como sabemos, a vida sagrada, isto é, a vida contra a qual não se pode cometer homicídio – pois sua morte não surte consequências jurídicas – ou levar à sacrifício é retida por Agamben como aquilo que caracteriza a vida sob o jugo do poder soberano. A vida do filho varão é tomada como o paradigma da vida que está sujeita a um momento de indecidibilidade e de indeterminação expressa por uma dupla excepcionalidade, que não se exerce apenas no âmbito da casa ou da cidade. É nesse sentido que Agamben interpreta a vida do filho varão em Roma como uma das figuras que pode ser abarcada pela noção de vida nua.<sup>14</sup> Segundo Agamben,

Yan mostrava que justamente a fórmula *vitae necisque potestas* era também a única aparição do termo “vida” como conceito jurídico no direito romano. Nessa fórmula, todavia, vida é apenas a contraparte e quase a sombra de *nex*, isto é, do poder de matar sem derramamento de sangue. Segundo a demonstração de Yan, que a vida comparecesse no direito somente por meio da possibilidade da morte violenta era uma inesperada

14 Nas palavras de Dubouloz «*En deçà de l'institution de normes positives et d'un pacte social, à travers la potestas paternelle, l'ordre juridico-politique se saisit des individus par un double mouvement contradictoire d'inclusion et d'exclusion : d'un côté, être dans la puissance du père est la condition nécessaire de l'intégration dans la cité, de l'accès à la vita, la vie au sens politique et non pas seulement biologique du terme; de l'autre, cette politisation de l'individu – du fils, ici – se fait au prix d'un abandon de sa vie à l'ordre juridico-politique, d'une réduction dans les mains de son père à ce qu'Agamben appelle la 'vie nue'*» (Dubouloz, 2018, p. 8).



confirmação das teses sobre a vida nua que eu estava desenvolvendo em *Homo sacer*. Na mesma página, uma nota confirmava o caráter excepcional dessa inscrição da vida na ordem do direito: 'No Digesto vida é o fato biológico de viver ou o modo de vida; não é, em nenhum caso, um conceito jurídico' (Agamben, 2015b, pp. 7-8).

Aqui também podemos compreender que ao contrário da estratégia de Foucault trata-se, para Agamben, de situar desde essa origem no direito romano, ou ainda mais precisamente, desde a criação de um sentido<sup>15</sup> especificamente jurídico da noção de vida algo que permanecerá na história de nossa tradição política, mesmo que de forma mais ou menos consciente.

Acredito que amparado em Thomas, Agamben atribua à vida do filho varão em Roma o estatuto de paradigma do poder soberano, demarcando essa particular descontinuidade entre Atenas e Roma como um dos sintomas de uma novidade. Os juristas romanos, povo que, de acordo com Arendt, talvez tenha sido o mais político que conhecemos (Arendt, 2017, p. 9), fizeram muito mais do que traduzir para o latim os termos gregos *zoé* e *bíos*.<sup>16</sup> Ao transportar o termo vida para a fórmula *vitae necisque potestas*, a noção de vida é instituída numa nova relação com direito, relação essa que acresceria à vida um sentido propriamente jurídico ainda não encontrado em reflexões jurídicas precedentes. Divergindo de Arendt, portanto, que chega a afirmar em *A condição humana* que “jamais existiu um domínio público entre os membros de uma família” (Arendt, 2017, p. 66), Agamben mostra que o poder soberano foge à regra das distinções que Arendt indicava como axiomáticas e evidentes em si mesmas na antiguidade, encontrado na relação pai-filho em Roma a prova disso.

Com suas incursões pelo direito romano, Agamben quer sugerir uma alternativa à fundação do poder político no Ocidente, que privilegia (ou

15 Aqui enxergamos, de forma sutil, um aspecto bastante importante do pensamento de Agamben que, sobretudo, em *O reino e a glória* (2011) será essencial para a compreensão do termo *oikonomia*. Trata-se de uma distinção que Agamben faz logo no início do capítulo “O mistério de economia” entre *Sinn* e *Bedeutung*, o primeiro correspondendo a “sentido” e o segundo a “extensão analógica da denotação”. Tendo em vista justamente a localização desses momentos instituidores e inaugurais, criadores de sentidos aos termos é que essa distinção é importante. O trabalho de Agamben e talvez esse seja uma das orientações metodológicas de seu pensamento que mais se afasta de Foucault e se aproxima de outras tradições (Derrida, Benjamin, Schmitt, Arendt e Heidegger) – consiste, em certa medida, em corrigir, por meio dessa advertência linguística, a confusão feita pelos comentaristas entre *Sinn* e *Bedeutung*. Trata-se, para Agamben, de marcar com o máximo de precisão possível o momento em que um termo *ganhou um sentido*, em vez de ter ocorrido apenas o *mero traslado* de um conceito de um âmbito para outro. O momento em que um termo ganha um novo sentido num novo âmbito é anunciado por Agamben, tanto no caso da *oikonomia* em *O reino e a glória* (2011), como no caso da palavra *vita* em *Homo sacer* (2010), pelo anúncio de que este determinado termo se tornou *terminus technicus* nesse novo âmbito.

16 Lembramos aqui o início de *Homo sacer*: “Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Agamben, 2010, p. 9).

denúncia) seus elementos constitutivamente jurídicos. O vínculo político originário não seria nem o da lei positiva, nem o do pacto social, mas a relação entre o poder soberano e a vida nua, que surge de modo paradigmático no direito romano, o qual lega como assinatura (cf. Agamben, 2008) à nossa tradição política um sentido jurídico até então inexistente à vida. É a vida enquanto detentora não mais meramente de um sentido biológico ou social, mas também de um sentido jurídico que surge como o fundamento de um vínculo entre direito e vida que vem se acentuando cada vez mais ao longo dos séculos. Não apenas o *homo sacer*, mas já também o filho homem é, aos olhos das instituições jurídico-políticas romanas, vida nua.

Por meio dessa recuperação de um sentido propriamente jurídico da vida, que não se deixa apreender pelas categorias do público ou do privado, do doméstico ou do político, mas que emerge precisamente dos pontos de indistinção das categorias tradicionais do pensamento político, Agamben pode tratar das descontinuidades entre o mundo helênico e o mundo romano.

Há ainda um outro aspecto que não deve ser menosprezado. O surgimento de um acréscimo de sentido (além do biológico ou social) ao termo vida acontece, no âmbito do direito, de forma articulada com o poder de morte. Segundo Agamben “nessa fórmula [*vita necisque potestas*], todavia, vida é apenas a contraparte e quase a sombra de *nex*, isto é, do poder de matar sem derramamento de sangue” (Agamben, 2015b, p. 9). *Nex* aqui diz respeito à possibilidade de morte violenta, porém sem derramamento de sangue. Ao que tudo indica, a constatação de que a vida comparece no direito somente por meio da possibilidade da morte violenta serve para Agamben de confirmação das teses que estava desenvolvendo em *Homo sacer*. O *homo sacer*, vale a pena lembrar, não consiste numa punição ativa, como numa condenação à morte, mas numa espécie de violência radical, que se traduz pela ideia de abandono e de desamparo completo que se dão não sob a forma de uma mera exclusão, mas antes sob a forma de uma exclusão-inclusiva. E uma característica bastante essencial da vida sagrada do *homo sacer* é precisamente a falta de efeitos que teria o seu sangue: incapaz, a uma só vez, de servir ao sacrifício, mas também de servir como indício ou prova de homicídio. Com suas incursões pelo direito romano, Agamben quer sugerir uma alternativa à fundação do poder político no Ocidente. Originalmente não seria nem o vínculo da lei positiva, nem o pacto social, mas o vínculo soberano, quer dizer, o produto que surge da zona de indistinção entre a casa e a cidade, entre o externo e o interno, entre o *oikos* e a *pólis*, entre o privado e o público. Este produto não é a vida natural, mas a vida exposta radicalmente à morte. É ela o elemento originariamente politizado. Por meio dessa genealogia, Agamben quer reforçar a sua tese segundo a qual apesar

de tradicionalmente se considerar a *pólis* como o espaço político por excelência no Ocidente, o paradigma da biopolítica retira da *pólis* esse suposto privilégio, apontando então para o campo que se abre entre a casa e a cidade, entre a vida privada e a vida pública como o lugar precípua da fundação política. A ideia de campo pode aqui nos auxiliar na compreensão desse fenômeno de indeterminação na medida em que ele deve ser entendido não apenas como alusão aos campos de concentração, que marcaram de forma histórica o auge – e não tanto a ruptura como pensa Arendt – do pensamento clássico no século XX, mas também como um espaço de indeterminação de categorias clássicas e modernas (Agamben, 2010, p. 182). Como afirmamos no início deste texto, se o objetivo da arqueologia da política ou do direito empreendida por Agamben em *Homo sacer* era encontrar o lugar e a estrutura do poder político ocidental, esse lugar é o campo enquanto espaço de indeterminação entre dentro e fora, e essa estrutura é a da exceção enquanto dispositivo de articulação ficcional erguido pelas estruturas e fórmulas jurídicas que isolam os termos opositivos, mantendo-os sempre em relação.

### O estatuto do direito em Agamben e Thomas

Podemos agora passar a traçar algumas proximidades entre Thomas e Agamben, que vão muito além do uso de ocasião de textos.<sup>17</sup> Para além da temática da relação entre direito e vida, há uma característica da abordagem do direito em Thomas que se encontra no nível da linguagem e que subjaz às reflexões precedentes concernentes ao sentido das palavras. Trata-se de uma abordagem técnica do direito que o aproxima muito mais da ideia de um dispositivo do que de um “objeto ontológico”. É por meio dessa concepção, por que não, “poética” do direito (no sentido de produtiva e criadora), que Thomas se afasta das vertentes mitológicas fundadoras da tradição clássica<sup>18</sup> – mitologemas hobbesiano do estado de natureza, por exemplo –, bem como de

17 Até onde pude constatar, apesar das trocas e amizade, Thomas menciona Agamben rapidamente num único artigo intitulado “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit” (1998).

18 Thomas sempre enfatiza em seus trabalhos a importância da atenção que se deve ter com a casuística em detrimento do estudo das doutrinas. Seus trabalhos se concentram sobre as práticas jurídicas, e não sobre as ideias que visam organizar essas práticas e que acabam por tornar ininteligíveis o que há nelas de específico. Segundo Thomas, « *De ce point de vue, qui n'est pas celui de l'histoire des doctrines, mais celui de la pensée pratique, sinon technique, du droit, une pensée qui n'apparaît qu'à condition qu'on la contextualise dans les affaires mêmes qu'elle régit* » (Thomas, 2011, p. 158); « *Croyant plus au terrain des pratiques qu'à celui des doctrines pour faire accéder à l'intelligence du droit, je vais envisager ces adages dans leur usage casuistique, comme instrument de résolution d'une question* » (Thomas, 2011, p. 162); “*Es por eso que no quise escribir una historia de las ideas y menos aún, una historia de las doctrinas. Quise más bien mostrar cómo, por medio de qué elaboraciones y a través del desvío de qué problematizaciones, objetos institucionales como la*

um direito romano compreendido em termos naturais aos moldes de Cícero. Há também um distanciamento notório em relação a autores contemporâneos, como no caso de Michel Villey,<sup>19</sup> Ernst Kantorowicz<sup>20</sup> e Hans Kelsen. Essa vertente técnica pensaria o direito a partir do artifício, compreendendo que no mundo nada é dado, mas, pelo contrário, tudo seria fabricado desde tempos longínquos por “especialistas em separação e divisão” (Thomas, 1999, p.10). Essa ideia parece ressoar numa afirmação bastante elucidativa de Agamben que aparece pela primeira vez em *O aberto*: não tanto o mistério metafísico da conjunção, mas antes, desde seus primeiros livros, Agamben tem um interesse especial pelos “efeitos práticos e políticos da separação”.

Nesse sentido, a investigação de Thomas, que assim como a de Agamben reivindica a arqueologia como método (cf. Brum Neto, 2018), não visa à “história das ideias ou história das doutrinas” (Thomas, 2011, p. 11). Enquanto arqueologia, a investigação do historiador do direito no caso de Thomas ou do lugar e da estrutura da política e do direito no caso de Agamben não visa a encontrar universais e objetos perenes na história, mas precisamente aqueles objetos institucionais, que possuem uma existência real e que regem nossos destinos numa larga duração, destacando, assim, seus aspectos poéticos, muito mais que os lógicos (Thomas, 2011, p. 237). O que importa ao arqueólogo é antes a casuística e a narrativa concreta, ou ainda, como o faz extraordinariamente Agamben no caso da *oikonomia* em *O reino e a glória*, uma disputa pelos usos das palavras e expressões nas questões teológicas, e não tanto o raciocínio lógico e puro do normativismo que reduz o direito à subsunção vertical de

*naturaleza, la persona, el sujeto, el trabajo, la prohibición, la filiación, el origen, la ley, etc., fueron promovidos a la existencia*” (Thomas, 1999, p. 11).

- 19 A querela com Michel Villey se dá pelo fato dele encabeçar uma interpretação do direito que privilegia o direito natural em detrimento do direito positivo. Thomas, no entanto, defende a ideia de que para os romanos até mesmo a natureza é instituída, a fim de se conseguir determinados resultados. Mesmo se nos textos didáticos romanos a respeito do direito os princípios estoicos e ciceronianos são invocados, fazendo da natureza a fonte do direito, a casuística romana mostra outra coisa: que a natureza no âmbito técnico aparece apenas como obstáculo físico à lei, mas nunca como fonte de obrigação. Thévenin assim conclui: « *Par-dessous les déclarations de facture cicéronienne se révèle donc l'absence de toute idée de subordination du droit de la cité à un droit naturel qui n'est invoqué que pour étendre son champ d'application et qui ne remplit jamais la fonction de source supérieure d'obligation* » (Thévenin, 2009, p. 160). cf. Thomas, 1985, 1988 e 1991.
- 20 Apesar de sua declarada admiração pelo trabalho de Kantorowicz, Thomas sempre nos alerta para a estratégia de substancialização presente em seus textos, o que contraria a perspectiva técnica do direito, que apreende o fenômeno jurídico a partir de suas operações. Nesse sentido, afirma Thomas: « *le souci de substantialiser la fictio est très net chez E. Kantorowicz* » (Thomas, 2011, p. 309). Também: « *il n'y a pas à nier la génialité d'E. Kantorowicz. Mais nombre de ses analyses, y compris celle des deux corps du roi, substantialisent à outrance des échafaudages politico-juridiques qui ne relèvent pas, fait-il le rappeler, de la causalité, mais de l'imputation. Ériger le monde des institutions dans une zone où l'invisible se mélange au visible, selon le modèle christologique et ecclésiologique, et à mi-chemin entre l'être et le non-être, fait perdre le sens de l'artifice, de l'arbitraire et, pour tout dire, de la liberté avec lequel les juristes, y compris ceux de la tradition scolastique médiévale, ont toujours considéré le phénomène juridique* » (Thomas, 2011, p. 305).

casos a normas. A tarefa arqueológica do historiador do direito no sentido que aqui pretendemos tomar é também devedora da filologia jurídica, lembrando que também para Agamben não há filosofia sem filologia (Agamben, 2014, p. 10): o arqueólogo, no caso dos dois autores, deve privilegiar as noções inscritas nas palavras e mais ainda nas fórmulas transportadas de um texto ao outro. É o que podemos notar a partir de uma entrevista concedida por Agamben a Patrick Boucheron a respeito do empreendimento arqueológico:

Você acaba de tocar num ponto absolutamente decisivo, que concerne a significação que tem para mim o trabalho do filólogo. O título da obra prima de um grande filólogo italiano, Giorgio Pasquali, é nesse sentido instrutivo: *História da tradição e crítica do texto*. Apenas o conhecimento crítico da tradição que nos transmitiu permite o acesso ao texto que nós queremos ler, mas este não é jamais original; não é senão apenas o que podemos alcançar remontando na contramão a história de sua tradição. Daí para mim a lição política da filologia. O que ela nos mostra, é que nós recebemos sem exceção nossa cultura – como aliás nossa língua – através de uma tradição histórica, que está já sempre mais ou menos conscientemente alterada e corrompida. O original não é o que o filólogo chama de arquétipo: à diferença deste, o original não se situa no passado, mas acontece no presente, no instante em que o filólogo se mede com a tradição num corpo a corpo que é necessariamente político e filosófico ao mesmo tempo. E é aqui que se insere o que eu gostaria de chamar com Michel Foucault de ponto de surgimento, que não coincide exatamente com a fonte que a tradição nos transmitiu. E é nesse ponto que o arqueólogo se separa do historiador, com o qual ele compartilhava até então o caminho e o método (Agamben, 2017c, pp. 8-9).

A tarefa do arqueólogo não é a de reconstruir ou tornar transparente um passado, uma sociedade; não se trata de explicar ou elucidar algo que se encontra lá no passado, as práticas sociais ou as leis tais como eram. O arqueólogo adentra um nível de interpretação das palavras, nomes e conceitos dos quais nem a própria sociedade que os utilizava parecia estar consciente. Dessa forma, percebe-se que o direito não é apenas um reflexo dos fatos e que seu caráter artificial provoca transformações na sociedade em que opera.

É por pensar o direito a partir de operações e de instituições de realidades que propomos uma leitura conjunta de Agamben e Thomas para entender o estatuto não apenas do jurídico, mas da arte jurídica em suas obras, e assim compreender uma questão que parece fundamental a ambos os autores. A aproximação entre eles é notada pelo próprio Agamben:

Na argumentação meticulosa de um grande historiador do direito encontrei o dispositivo da *exceptio*, da captura do fora, por meio do qual em *Homo sacer* havia definido a relação entre o direito e a vida. Nos termos de Yan, o direito assegura seu controle sobre a vida por meio da exclusão da *fictio* que é a vida nua, assim como o estado de exceção é o dispositivo por meio do qual o ordenamento jurídico, suspendendo temporariamente sua vigência, determina o âmbito normal de sua validade. A vida

nua e o estado de exceção, como todo resultado de uma operação jurídica, são uma abstração e não uma realidade substancial (Agamben, 2017).<sup>21</sup>

Vemos nesse trecho uma porção de detalhes importantes, que nos convirá agora elencar. Em primeiro lugar, o que Agamben chama de *exceptio* se relaciona ao que Thomas chama de capacidade de abstração da linguagem jurídica. Essa abstração é a capacidade do direito de cindir e separar coisas de sua forma. O exemplo mais imediato que temos é precisamente o da vida nua, que, para Agamben, por definição, é uma vida que fora separada de sua forma (Agamben, 2017b, p. 295). A *exceptio* é justamente essa operação de isolamento ou de ficcionalização característico do maquinário jurídico. Em segundo lugar, Agamben acredita ter encontrado uma tese forte sobre o funcionamento do direito a partir dos limites que ele se autoimpõe. De acordo com Agamben, Thomas desconfia da forma como os juristas tradicionalmente pensam a questão dos limites do direito em relação aos assuntos humanos, “pois o direito funciona precisamente incluindo a exterioridade que ele instaurou ao colocar um limite. É preciso então, se quisermos nos opor à potência expansiva do direito, uma estratégia mais complexa (Agamben, 2013, p. 253). Ambos os autores parecem então estar de acordo sobre a necessidade de se pensar uma estratégia alternativa, que desative (no caso de Agamben) ou que desvie (no caso de Thomas) o dispositivo da *exceptio*. E Agamben prossegue:

Yan abre assim uma perspectiva quase vertiginosa sobre o funcionamento do direito, no qual o *limens* aparece como o dispositivo essencial da expansão da esfera jurídica: é situando provisoriamente fora do direito coisas e situações ou as assinalando como proibidas que o direito não cessa de assegurar seu domínio sobre os assuntos humanos. A proibição, como o estado de exceção, é aquilo a partir do que o direito pode a cada vez repercutir em seu avanço em direção aquilo que ele excluiu (Agamben, 2013, p. 258).

Em terceiro lugar, precisamos esclarecer, mesmo que rapidamente, o significado do termo técnico thomasiano “ficção”, que, como afirmado por Agamben, corresponde ao estatuto da vida nua. Segundo Thomas, “com a ficção nós estamos na presença do mistério mais radicalmente estranho ao pensamento comum oferecido não pelo pensamento jurídico, mas mais precisamente à técnica do direito, sua maneira de fazer, a *ars iuris*” (Thomas, 2011, pp. 134-135).<sup>22</sup> E comentando Thomas, Spanò afirma “*Fictio* é o nome do

21 Tradução de Vinícius Nicastro Honesko, disponível no blog: <http://flanagens.blogspot.com/2017/04/entre-o-direito-e-vida-giorgio-agamben.html> (acessado em 01 de dezembro de 2018).

22 «*Avec la fiction, nous sommes en présence du mystère le plus radicalement étranger à la pensée commune qu’offre, non pas la pensée juridique, mais plus précisément la technique du droit, sa manière de faire, l’ars iuris*».

*modus operandi* próprio do direito” (Spanò, 2015, p. 91). Esse mundo ficcional é para Thomas o mundo jurídico, o mundo da fala eficaz, que não se confunde com os fatos e com a natureza. É o mundo criado pela potência da linguagem humana, de seu aspecto performativo.

Neste ponto encontramos muitos ecos do início ao fim de *O sacramento da linguagem*. Neste livro, Agamben levanta a hipótese de que o instituto do juramento, muito mais do que apenas colocar em jogo a veracidade de uma promessa ou de uma afirmação sobre algo passado (sobre o *dictum*, que é a parte semântica da promessa ou da asserção) carrega consigo uma característica arcaica da linguagem humana e que toca a própria natureza dos homens enquanto animais falantes (Agamben, 2011b, p. 15). Combatendo mitologemas científicos hegemônicos no Ocidente e que, segundo Agamben, teriam contaminado grandes obras de antropologia e sociologia históricas do século XX, o filósofo italiano enxerga essa dimensão arcaica da linguagem não como algo da ordem de uma substância religiosa, mas, invertendo a lógica, enxerga essa dimensão originária performativa da linguagem como aquilo que torna viável a existência do direito e da religião. Nos termos de Agamben: *no juramento, direito e religião tecnicizam essa experiência da linguagem* (Agamben, 2011b, p. 81). Há, para Agamben e Thomas, uma *vis*, uma força na palavra do direito em virtude da conservação dessa experiência performática original.<sup>23</sup>

Essas considerações nos levam por sua vez a uma concepção do direito longe de ser metafísica, substancialista, normativista, jusnaturalistas. É o próprio Thomas que nos dá uma luz de como compreender o fenômeno jurídico nesse paradigma da palavra eficaz:

Toda pesquisa inscrita numa perspectiva ontológica, a partir da questão ‘o que é algo?’, bloquearia a possibilidade de aceder às coisas do direito... é um erro de perspectiva considerá-las, como se fez com tanta frequência, do ponto de vista da física e da metafísica grega, uma vez que isso impede de ver como seu regime depende na realidade de uma constituição de seu valor (Thomas, 2015, p. 57).

23 No seguinte trecho observamos que Thomas identifica a relação entre língua e direito precisamente a partir da ficção de sua coincidência: «*L'équiparation ita ut... ita, bien analysée comme fiction par Gaius, transforme ces paroles écrites en verbe. Fiction que les verba avaient été réellement prononcés, donc. Or cette fiction était nécessaire pour leur conférer force de droit. Dans la Loi des Douze Tables (450 avant J.-C.), les actes juridiques oraux opéraient avec l'efficace même du droit grâce à la fiction selon laquelle le verbe du citoyen avait valeur de droit : 'Ce que la langue a prononcé, cela sera considéré comme formule de droit' (VI, 1 : uti lingua nuncupassit ita ius esto) : comme si le citoyen – civis – eût été habilité à produire un droit – ius – par sa seule parole, ce qui met la fiction au principe même du ius civile, droit produit par le verbe du citoyen – c'est-à-dire, droit de l'acte juridique. Du verbe à l'écrit, il fallait donc que l'écrit fût encore verbe* » (Thomas, 2011, p. 149).

Se é verdade o que dissemos, o direito, assim como a teologia, consiste numa esfera privilegiada de produção de assinaturas, no qual a eficácia do discurso excede seu significado ou o realiza (Agamben, 2009, p. 86). A partir de uma perspectiva artificialista do direito, podemos compreendê-lo como algo da natureza de um dispositivo, o qual, para garantir seu domínio sobre os homens, legou à nossa tradição jurídico-política um sentido sobre o qual detém prerrogativas. Muito mais do que um mero acréscimo de sentido, o dispositivo direito isola no vivente homem por meio da operação de exceção algo que o torna não apenas o produto originário do poder soberano, como também algo governável. O fascínio de Agamben e Thomas pelo direito reside precisamente nisso: enquanto artifício, o direito no ocidente atua como um dispositivo biopolítico que opera cindindo a vida do vivente e tornando-o governável. A resposta de Agamben para isso é precisamente aquela de pensar uma forma-de-vida, isto é, a vida que não pode ser separada de sua forma, o que exige por sua vez uma noção de direito ou um uso diferente do direito que não opere por meio do isolamento no vivente de algo como um sentido jurídico de sua vida.

## Conclusão

Tendo por base essa comunhão de questões – temáticas e metodológicas – entre Giorgio Agamben e Yan Thomas, o que pretendi ter explicitado ao longo do texto foi antes de tudo uma perspectiva que acredito ser nova tanto no debate com estudiosos da obra de Agamben, quanto com juristas e historiadores interessados no estatuto do direito a partir de uma *ars* jurídica.

Nosso trabalho se desenvolveu em dois momentos. Num primeiro momento o que nos interessou mostrar foram as novidades introduzidas por Agamben a partir da leitura do *patria potestas* romano segundo as intuições do ensaio thomasiano *Vitae necisque potestas*. Ao que tudo indica, Agamben parece estar de acordo com as teses de Thomas, sobretudo no que diz respeito à dupla natureza (concomitantemente pública e privada) do vínculo que une pai e filho em Roma. A indistinção entre a casa e a cidade presente no modelo do poder absoluto que o pai exerce sobre o filho em Roma é algo que escapara a Hannah Arendt. Ao mesmo tempo, a partir de uma definição de biopolítica ligada à ideia de tanatopolítica, Agamben parece conseguir tomar a relação pai e filho em Roma como um paradigma do modelo soberano de poder que vem se constituindo no Ocidente por meio do vínculo entre direito e violência. Dessa forma, a biopolítica não pode ser considerada um fenômeno recente, mas algo que apesar de nos ser contemporâneo não deixa de certo modo de ser arcaico. Seguindo Agamben e a teoria das assinaturas que sua arqueologia reivindica



como recurso metodológico, é o sentido jurídico da vida em sua formulação jurídico-biopolítica original que procuramos destacar. O direito se apresenta como um dispositivo biopolítico quando se torna capaz de isolar no vivente algo como um sentido jurídico de sua qualidade de ser vivente.

Num segundo momento pretendemos ter explicitado as proximidades entre Agamben e Thomas da ordem do *modus operandi*. O que nos interessou foi, sobretudo, o caráter não substancialista de apreensão do fenômeno jurídico. Nessa chave de leitura, ambos os autores parecem se voltar de forma crítica a toda uma forma dogmática de pensamento bastante enraizada e transformada em cânone. Enquanto arqueólogos – ou ao menos enquanto historiadores num sentido não tão tradicional do termo – Agamben e Thomas parecem optar pelos caminhos tortuosos da erudição e da complexidade, partindo de casos isolados para mostrar o alcance de inteligibilidade permitido por eles. O pressuposto de toda investigação de Agamben e Thomas é um cuidadoso trabalho com a língua, tendo em vista que o que nos torna humanos, ao menos para Agamben, é precisamente a nossa capacidade de estabelecer relações ético-políticas com ela.

Por fim, ao nos debruçarmos sobre o direito a partir dessa visão técnica, isto é, muito mais a partir das operações do direito, em detrimento do seu ser, acreditamos ser possível pensar o direito enquanto um dispositivo, isto é, como um dos elementos que reúne saberes e poderes que instituem categorias capazes de tornar nossas vidas governáveis. Dessa forma, talvez desviando um pouco das análises presentes em *Homo sacer* e nos aproximando um pouco mais das análises do governo biopolítico das populações de Foucault, acredito que Thomas nos permita construir mais pontes entre direito e biopolítica, sem precisarmos optar por um ou outro modelo de poder.

## Referências

- AGAMBEN, G. “Autoritratto nello studio”. Milano: Nottetempo, 2017a.
- \_\_\_\_\_. “Categorias italianas: estudos de poética e literatura”. Florianópolis: UFSC, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Epílogo: por uma teoria do poder destituente”. In: *Uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- \_\_\_\_\_. “Homo sacer: o poder soberano e a vida nua”. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. “L’archéologue et l’historien. Dialogue avec Giorgio Agamben”. *Critique*, Nr. 836-837, pp. 164-171, 2017c/1.
- \_\_\_\_\_. “Meios sem fim: notas sobre a política”. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- \_\_\_\_\_. “O aberto: o homem e o animal”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017d.
- \_\_\_\_\_. “O que é um dispositivo?” In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. “O reino e a glória: uma arqueologia teológica da economia e do governo”. São Paulo: Boitempo, 2011a.

\_\_\_\_\_. “O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento”. São Paulo: Boitempo, 2011b.

\_\_\_\_\_. “Signatura rerum: sur la méthode”. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. “Tra il diritto e la vita”. In: THOMAS, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet. pp. 7-18, 2015b.

ARENDDT, H. “A condição humana”. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

BARBOSA, J. “Política e tempo em Giorgio Agamben”. São Paulo: Educ, 2014.

BRUM NETO, B. “Notas introdutórias à noção de arqueologia em Giorgio Agamben: deslocamentos interpretativos de Foucault”. *Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Vol. 11, pp. 92-110, 2018.

\_\_\_\_\_. “O paradigma da Oikonomia em Giorgio Agamben: entre o dispositivo e a máquina trinitária”. In: Correia, A.; Nascimento, D.; Müller, M. C. *Filosofia Política Contemporânea. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF*, pp. 158-178, 2017.

\_\_\_\_\_. “Soberania e biopolítica em Giorgio Agamben”. Dissertação de mestrado para obtenção do título de mestre em filosofia pela UFPR, 2016.

CHIGNOLA, S. “Sul dispositivo: Agamben, Foucault e Deleuze”. In: *Genealogie della modernità: teoria radicale e critica postcoloniale*. Napoli: Meltemi, 2017.

DUBOULOZ, J. “Puissance de mort et puissance de vie du père romain sur son fils. Lecture croisée de Michel Foucault et de Yan Thomas”. In: *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault Damien Boquet, Blaise Dufal et Pauline Labey* (dir.). pp. 41-58, 2013. [Online] Disponível em <https://books.openedition.org/editions-cnrs/24026> (Acessado em 23 de novembro de 2020).

ESPOSITO, R. “Pensiero vivente: Origine e attualità della filosofia italiana”. Torino: Einaudi, 2010.

FONSECA, M. A. “Michel Foucault e o direito”. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, M. “Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir”. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. “Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)”. Edição estabelecida por M. Senellart sob a direção de F. Ewald e A. Fontana; tradução E. Brandão; revisão da tradução C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

HEIDEGGER, M. „Der Ursprung des Kunstwerks“. In: *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Band 5, Holzwege. Frankfurt am Main: Satz und Druck: Limburger Vereinsdruckerei GmbH, 1977.

ROMANDINI, F. L. “A comunidade dos espectros. I. Antropotécnica”. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.

SPANÒ, M. “Le parole e le cose (del diritto)”. In: THOMAS, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015.

THÉVENIN, P. “Los infortunios de la infrajuricidad. El análisis de las normas de Foucault a Yan Thomas”. *Glossae. European Journal of Legal History*, Nr. 11, pp. 52-64, 2014. [Online] Disponível em <http://www.glossae.eu>.

THOMAS, Y. “Il valore delle cose”. Macerata: Quodlibet, 2015.

\_\_\_\_\_. “Imago naturae. L’institution de la nature”. In. *Théologie et droit dans la formation de l’État moderne*, Rome, (coll. EFR 147), p. 241-278, 1991.

\_\_\_\_\_. “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit», *Le Débat*, Nr. 100, pp. 85-107, 1998/3.

\_\_\_\_\_. “Les opérations du droit”. Paris: Gallimard, 2011.

\_\_\_\_\_. “L’institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome”. In. *Revue d’histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, 6, pp. 27-48, 1988.

\_\_\_\_\_. “Los artificios de las instituciones”. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

\_\_\_\_\_. “Michel Villey, la romanistique et le droit romain”. In: *Droit, nature, histoire*, Aix-Marseille, pp. 31-41, 1985.



# **HEIDEGGER E PAULO: A MODALIDADE DE VIDA AUTÊNTICA (WIE) E A TEMPORALIDADE ESCATOLÓGICA NA APROPRIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PROCLAMAÇÃO DA παρουσία\***

Bento Silva Santos\*\*

<https://orcid.org/0000-0001-6111-1693>

[benedictus1983@yahoo.com.br](mailto:benedictus1983@yahoo.com.br)

**RESUMO** *O artigo trata da apropriação fenomenológica das epístolas aos Tessalonicenses levada a termo por Martin Heidegger em sua preleção do semestre de inverno de 1920-1921 intitulada “Introdução à Fenomenologia da Religião” (WS), quando era assistente de Edmund Husserl na Universidade de Freiburg (1919-1923). A preleção foi publicada pela primeira vez no quadro da Edição Integral (Gesamtausgabe = GA) das obras de Heidegger em 1995. No artigo considerarei especialmente a noção de temporalidade escatológica a partir da análise do fenômeno cristão da παρουσία fora do contexto do ser-crente e de sua conseqüente fundamentação teológica. Portanto, a proposta do presente estudo sobre o jovem Heidegger consistirá, em primeiro lugar, no “status quaestionis” da pesquisa sobre a referida preleção acadêmica e sua relação com o Denkweg de Heidegger. Em segundo lugar, destacarei a peculiaridade da leitura das epístolas de Paulo no contexto de uma abordagem fenomenológica a partir do conceito de “pré-compreensão” (Vorverständnis) no sentido de que há um sentido a ser procurado em um fenômeno sem ainda determiná-lo teoricamente. Esta categoria metodológica indica um horizonte*

\* Artigo submetido em 04/09/2019. Aprovado em 20/11/2019.

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

para o qual é preciso avançar realizando uma metamorfose do si (Selbst) (e não simplesmente preenchendo a intuição). Em terceiro lugar, examinarei o §26 da segunda parte da mesma preleção acadêmica que versa sobre a “expectativa da parusia” (Die Erwartung der Parusie) no Cristianismo das Origens para explicitar especialmente as conexões entre historicidade e modalidade da vida autenticamente vivida (o como [Wie] da existência), bem como a estrutura da temporalidade vivida pelo Cristianismo das origens: “a experiência fática da vida é histórica. A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal”.

**Palavras-chave** Parusia, temporalidade, kairós, facticidade, Cristianismo das origens, fé.

**ABSTRACT** *The article deals with the phenomenological appropriation of the epistles to the Thessalonians carried out by Martin Heidegger in his lecture of the winter semester of 1920-1921 entitled "Introduction to the Phenomenology of Religion" (WS), when he was assistant to Edmund Husserl at the University of Freiburg (1919-1923). The lecture was first published in the context of the Integral Edition (Gesamtausgabe= GA) of Heidegger's works in 1995. In the article, I will especially consider the notion of eschatological temporality from the analysis of the Christian phenomenon of the παρουσία outside the context of the believer and its consequent theological foundation. Therefore, the proposal of the present study on the young Heidegger will consist, in first place, in the "status quaestionis" of the research on the said academic lecture and its relation with the Denkweg of Heidegger. In second place, I will highlight the peculiarity of the reading of Paul's epistles in the context of a phenomenological approach from the concept of "pre-comprehension" (Vorverständnis) in the sense that there is a meaning to be sought in a phenomenon without yet determining it theoretically. This methodological category indicates a horizon for which one must advance by performing a metamorphosis of the self (Selbst) (and not simply by filling in the intuition). In third place, I shall examine § 26 of the second part of the same academic lecture dealing with the "expectation of the parusia" (Die Erwartung der Parusie) in Christianity of Origins in order to explicate especially the connections between historicity and modality of an authentically lived life (the how [Wie] of existence), as well as the structure of temporality experienced by Christianity of the origins: "the factual experience of life is historical. Christian religiosity lives temporality as such".*

**Key words** Parousia, temporality, kairos, facticity, Christianity of the origins, faith.

A interpretação hermenêutico-filosófica de Martin Heidegger das epístolas do apóstolo Paulo é realizada com base na experiência fática da vida, ponto de partida e de chegada da filosofia nos anos de 1920. Essa apropriação fenomenológica está consignada na segunda parte da preleção do semestre de inverno intitulada “Introdução à Fenomenologia da Religião” (WS 1920-1921) e publicada no quadro da Edição integral das obras de Heidegger em 1995 no volume 60 (*Fenomenologia da Vida Religiosa*) (Heidegger, 1995, pp. 1-156).<sup>1</sup> A segunda parte desta preleção é a “explicação” (*Explikation*) fenomenológica da “experiência cristã da vida”, tal como se mostra nas epístolas de Paulo, particularmente naquela endereçada aos Gálatas e especialmente nas duas destinadas aos Tessalonicenses. Essa abordagem não priorizará o estatuto de texto sagrado ou histórico-dogmático, mas a *textualidade*, ou seja, a fenomenalidade própria do Novo Testamento. O exame fenomenológico da religião é compreendido no horizonte da tentativa de definir as estruturas fundamentais da vida e de realizar uma explicação categorial da “situação” do ser-aí histórico, que sucede em constante confronto com alguns momentos decisivos da história da filosofia e da tradição cristã em particular (Savarino, 2001, pp. 65-135).

O jovem Heidegger, confrontando-se sobretudo com a fenomenologia de seu mestre Edmund Husserl, do qual era docente assistente desde 1919 até 1923, bem como com a investigação histórica de Wilhelm Dilthey, clarifica metodológica e conceitualmente as definições de “tempo”, de “facticidade”, de “historicidade” e de “kairos” que norteavam sua discussão com a experiência de vida típica da fé neotestamentária em sua realidade concreta. A concepção da filosofia aí mostra uma profunda fidelidade a essa “experiência fática da vida” em sua constante mobilidade, que é radicalmente irredutível a um sistema especulativo de conceitualização (Barash, 2010, pp. 99-104). De fato, a vida fática constitui *o fio condutor* (*Leitfaden*) da investigação do sentido do ser em geral, na medida em que ela se caracteriza por uma dinâmica fundamental, a saber: uma mobilidade (*Bewegtheit*) de ordem ontológica e não uma espécie de movimento concreto (*Bewegung* ôntico). Com base nesta dimensão pré-teórica, destacamos, entre outras, duas razões que levaram Heidegger a interessar-se pela experiência do Cristianismo das origens, tal como Paulo a descreve em suas epístolas enquanto modalidade autêntica do viver: um sentimento específico do tempo e um determinado comportamento – a realização da vida cristã em seu “como” (*Wie*) histórico-temporal – que brota de uma decisão precisa e última.

1 Para a contextualização desta preleção acadêmica e do lugar da religião no caminho de pensamento de Heidegger, ver Kirchner, 2014.

Uma vez feitas essas considerações introdutórias, passemos ao conteúdo do artigo percorrendo, sucessivamente, o “status quaestionis” da pesquisa sobre a preleção do semestre de inverno de 1920-1921 (1), a peculiaridade da leitura das epístolas de Paulo no contexto de uma abordagem fenomenológica (2), a interpretação sobre a “expectativa da παρουσία” no Cristianismo das Origens e, por fim, a explicitação das conexões entre historicidade e modalidade da vida autenticamente vivida (o *como* [Wie] da existência), bem como a estrutura da temporalidade vivida pelo Cristianismo das origens (3).

### 1. “Status quaestionis” da pesquisa sobre a *Vorlesung* “Introdução à Fenomenologia da Religião”

Sucessivamente depois da recepção acadêmica inicial da preleção realizada por Otto Pöggeler (1963), Karl Lehmann (1966) e Thomas Sheehan (1979) (= *primeira fase de interpretação*) e do processo predominante da investigação genealógica nos anos de 1990, mas com posições matizadas em relação às pesquisas anteriores (*segunda fase interpretação*),<sup>2</sup> no início do século XXI inaugurou-se a *terceira fase da interpretação* da investigação sobre a temática da preleção heideggeriana com as obras de Marta Zaccagnini (2003), de Christian Sommer (2005), de Sean J. McGrath (2006), de Benjamin D. Crowe (2006, 2008), de Pierfrancesco Stagi (2007), Mario Fischer (2013).

Particularmente significativos para a situação atual são os estudos de Sophie-Jan Arrien (2014) e Sylvain Camilleri (2008, 2017) sobre o *estatuto* da religião e sua relação estrutural com a fenomenologia nos escritos do jovem Heidegger. Diferentemente de outras obras dedicadas ao primeiro período de docência de Heidegger em Freiburg, como as de Francisco de Lara López (2008) e Scott

2 Nesse sentido mencionamos as seguintes obras: Dieter Thöma (1990), Matthias Jung (1990), Jeffrey A. Barash (1988), Theodore Kisiel (1993), Jaromir Brejdek (1996), Gerhard Ruff (1997), Jean Greisch (2000), Luca Savarino (2001). Destacamos, de modo particular, a investigação de Theodore Kisiel como um todo, considerando que o volume 60 da GA de Heidegger só foi publicado em 1995, e o longo capítulo dedicado aos dois cursos religiosos de 1920-1921. Kisiel evidencia aí o caráter *preteorético* da experiência religiosa, que “é a mais preteorética, e neste modo uma prova final do método fenomenológico” (Kisiel, 1993, p. 219: “The Religion Courses”, pp. 149-219). Nesses cursos Heidegger “em última análise procura um acesso não disruptivo à verdadeira temporalidade e historicidade dos fenômenos preteoréticos”, mesmo que “não chegue nunca a resolver completamente o paradoxo paulino da confiança e da confidência de um lado e do desespero da decisão de outro lado...”, o que pode ser associado ao ceticismo religioso e ao ateísmo professado no início dos anos de 1920. Do ponto de vista da gênese de *Sein und Zeit*, Kisiel julga que Heidegger extraiu do comentário às epístolas paulinas a concepção kairológica do tempo vivido e, da parte metodológica do curso de 1919-1920, a noção de *indicação formal* (*formale Anzeige*), segundo a qual o sentido de um conteúdo (*Gehalt*) dado em uma referência (*Bezug*) se determina somente com base no modo de realização ou execução (*Vollzug*) da dita referência. Assim, por exemplo, em *Sein und Zeit*, com base no modo da autenticidade ou da inautenticidade. Portanto, “kairologia e indicação formal constituirão juntas o coração *mais* essencial, mas em grande parte não dito, de *SundZ*” (Kisiel, 1993, p. 152).



M. Campbell (2012), a obra de Sophie-Jan Arrien (*L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger [1919-1923]*) (Arrien, 2014) apresenta um método novo e fecundo para abordar a especificidade da filosofia presente nos primeiros escritos de Heidegger entre 1919 e 1923. *Grosso modo*, o método consiste em “conduzir a pesquisa sobre a eclosão da fenomenologia hermenêutica da vida”, “remontando aos diferentes eixos” e “seguindo, passo a passo, resposta por resposta, a determinação sempre mais complexa das coações às quais deve obedecer a interpretação filosófica da vida para que esta se aproprie da originariedade à qual ela aspira” (Arrien, 2014, p. 14).

O caráter inédito da metodologia é assim declinado:

Para além da dimensão genealógica que os primeiros cursos de Freiburg possuem necessariamente em relação ao *opus magnum* de 1927, nosso propósito é colocar em relevo um projeto filosófico autônomo e original, cujas aquisições atravessam, porém, todo o pensamento ulterior de Heidegger (Arrien, 2014, p. 18).

Com base nessas citações, vê-se que Sophie-Jan Arrien objetiva desvelar integralmente, antes de tudo, a autonomia e a originalidade do projeto proto-heideggeriano no quadro do próprio pensamento de Heidegger e na época de seu surgimento. Metodologicamente, haveria legitimidade de estabelecer uma descontinuidade entre os primeiros cursos de Freiburg e o pensamento ulterior – o de *Sein und Zeit* bem como o do *Evento* que caracteriza a reflexão de Heidegger dos anos 1930 e seguintes. Separando o *pensamento do ser*, compreendido como analítica existenciária do *Dasein*, da *fenomenologia hermenêutica da vida*, Sophie-Jan Arrien observa, por fim, que

o esforço hermenêutico e crítico desenvolvido pelo jovem Heidegger para sondar o *logos* da vida e a vida do *logos*, sem nada fixar de sua mobilidade e de seu caráter de evento, revelará assim todo seu alcance, a título de primeiro golpe dado à conceitualidade metafísica, além ou aquém da questão do ser tal como foi tradicionalmente investida pelo discurso filosófico (Arrien, 2014, p. 18).

No que concerne ao *estatuto* da religião no jovem Heidegger, destaca-se o projeto semelhante de Sylvain Camilleri e, em grande parte coincidente com a proposta de Sophie-Jan Arrien. Em duas obras programáticas de 2008 (*Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*) (Camilleri, 2008) e 2017 (*Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*) (Camilleri, 2017), respectivamente, consagradas a dois cursos da *GA 60*, Sylvain Camilleri retoma e reitera o *princípio da separação das esferas*, isto é, dos diferentes períodos da obra de Heidegger, de modo ainda mais radical: só é possível *captar*

verdadeiramente *todo* o sentido e *todo* o alcance do projeto proto-heideggeriano sob a condição de isolá-lo muito claramente da sequência da obra, *isolamento* no sentido de uma “desconstrução dirigida”, de uma crítica positiva, mas *sem concessão*, do método “genealógico” praticado muito frequentemente pela *Heidegger-Forschung*.

Em outras palavras: Sylvain Camilleri preconiza, com fins estritamente interpretativos (e não apologéticos), certa forma de *epochē*, de modo particular no que diz respeito à fenomenologia da religião. Portanto, somente sob a condição de realizar tal operação metodológica se tornará possível distinguir dentro dos primeiros cursos de Freiburg duas fenomenologias ao mesmo tempo unidas e irreduzíveis uma a outra: de um lado, uma fenomenologia da vida “secular” no sentido de que não depende de um paradigma *histórico* preciso; de outro lado, uma fenomenologia da vida “religiosa” (Camilleri, 2008, pp. 11-12; Camilleri, 2017, pp. XXVIII-XXX). No caso da preleção “Introdução à Fenomenologia da Religião” (WS 1920/1021), esta só se distingue verdadeiramente sob a condição de reconhecê-la como um cume histórico e sistemático nas duas vertentes fenomenológicas, quer estas sejam tomadas juntas ou separadamente (Camilleri, 2017, p. XXX). Quanto ao fato, aliás, histórico, de uma formalização, de uma secularização, de uma des-teologização progressiva do fundo cristão no pensamento do jovem Heidegger, Sylvain Camilleri julga que a evolução de tal processo de “formalização/secularização” aconteceu lentamente e só foi desencadeada quando Heidegger (re)descobre Aristóteles em 1921, determinando aí de modo mais preciso a conceitualidade de sua hermenêutica da vida, antes de fazer, a partir de 1924, da “questão do ser” o fio condutor de sua leitura de Aristóteles.

Nesse sentido, esta direção do *Denkweg* de Heidegger marca inegavelmente o declínio da fenomenologia da vida religiosa mas não seu fim, visto que encontramos ainda traços dela nos cursos dos anos 1921-1923, bem como no protocolo de uma intervenção datada de 1924 dentro do seminário (*Die Ethik des Paulus*) de R. Bultmann e intitulada “O problema do pecado em Lutero”, depois de sua chegada na Universidade de Marburg, no semestre de inverno de 1923 (Heidegger, 2011, pp. 259-286). Mas deparamos então com um problema interpretativo fundamental: a fenomenologia da religião é apenas uma temática circunscrita ao período juvenil da investigação de Heidegger ou ela se reveste de um alcance ainda maior, e quase estrutural, em seu pensamento? Mas esbarramos também aqui com os limites da própria investigação fenomenológica sob o aspecto do ateísmo fundamentalmente *metodológico*. Em suma, a julgar pelo epílogo dos editores do volume, Matthias Jung e Thomas Regehly, a preleção é fundamental para entender o pensamento do jovem Heidegger em razão da

posição e do lugar temático que o curso ocupa no âmbito da obra heideggeriana: “em nenhum outro lugar torna-se tão visível a natureza própria do *preconceito* (*Vorgriff*) filosófico em oposição ao método científico; em nenhum outro lugar trata-se com tal envergadura e exatidão exegética as questões religiosas” (Jung; Regehly, 1995, p. 342).

## **2. As epístolas de Paulo: uma interpretação hermenêutico-filosófica de Heidegger à luz da experiência fática da vida**

A peculiaridade da leitura heideggeriana está justamente na conquista de uma “pré-compreensão (*Vorverständnis*) para uma via originária de acesso” (Heidegger, 1995, p. 67) à experiência religiosa fundamental do Cristianismo das origens, uma vez que, só permanecendo arraigado nela, torna-se possível compreender a conexão de todos os fenômenos religiosos originários dela mesma (Heidegger, 1995, p. 73). Embora não desenvolvida aqui no curso em questão, o termo *Vorverständnis* deixa entrever que toda interpretação compreensiva pressupõe naturalmente uma relação viva e prévia com a coisa mesma, ou seja, uma relação vivificante entre o intérprete e seu texto de análise. Explicar fenomenologicamente o Novo Testamento, sem adotar, portanto, o método teológico, significa sempre já possuir certa familiaridade com as palavras, com a linguagem, com o mundo e consigo mesmo. Esta pré-compreensão fundamental do entendimento das epístolas de Paulo, longe de qualquer pretensão normativa, abre o acesso ao “sentido de realização” (*Vollzugssinn*) das experiências vividas no NT, seja o modo pelo qual os primeiros cristãos encontraram a Deus, seja como eles O experienciaram em sua existência concreta. É precisamente na totalidade de sentido dessas três direções de sentido (isto é, todo conteúdo [*Gehalt*] está vinculado a um sentido de referência [*Bezugssinn*] e a um sentido de realização [*Vollzugssinn*]) que se conquista a fenomenalidade própria das experiências cotidianas (Heidegger, 1995, p. 63; cf. Lara López, 2018, *passim*). Se o que está em jogo na apropriação hermenêutica de Heidegger é o fato de saber *como o Cristianismo das origens experienciou a si mesmo enquanto história nascente e vivente*, trata-se também da pré-compreensão que temos de nós mesmos, uma pré-compreensão que suscita a interpretação e o desdobramento dos sentidos sem jamais fixá-los em um *compedium* de princípios dogmáticos. O objetivo do compreender fenomenológico das epístolas, portanto, não consiste em atingir o santuário de uma “compreensão última”, como se fosse possível obter um “catálogo de conceitos fundamentais” da teologia paulina, mas em acompanhar-nos no caminho que conduz à “explicação originária do sentido mesmo da vida religiosa”, ou seja, “voltar à experiência originária”, que é a do

Apóstolo Paulo enquanto “compreensão histórica originária de seu si-mesmo e de ser-aí [*Dasein*]” (Heidegger, 1995, p. 67.74). Em razão desta compreensão, Paulo “realiza sua prestação como apóstolo e como ser humano” (Heidegger, 1995, p. 74). Assim, por exemplo, o que indicam formalmente as expressões paulinas tais como “a vossa fé está crescendo” (2Ts 1,3), “seduções de injustiça para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor na verdade” (2Ts 2,13)? Não é destacada a relação de uma espécie a um gênero, como no juízo proposicional “O rubi é vermelho”. Nos dois exemplos citados, não se trata de definir o que é a fé, tampouco o que é a injustiça, mas simplesmente indicar, de um lado, que a fé é passível de intensificação, de crescimento; de outro lado, que a injustiça diz respeito à sedução e à perda de si, e isso se realiza mediante uma determinada relação, a saber: relação de não acolhimento e não aceitação do amor (de verdade) (cf. Grupillo, 2014, pp. 86-87).

A contribuição mais original dos cursos de 1920 e 1921 de Heidegger, especialmente no que diz respeito à interpretação fenomenológica das epístolas de Paulo e de Agostinho (cf. GA 60) reside fundamentalmente na categoria fundamental presente no coração da explicitação da facticidade enquanto conteúdo concreto e vivo da existência, a saber: a *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) (Serban, 2015, pp. 220-222). Em uma preleção anterior, do semestre de inverno de 1919-1920, intitulada “Problemas fundamentais da fenomenologia” (GA 58), tal era a convicção de Heidegger em relação ao *fio condutor* da fenomenologia: “O verdadeiro *organon da compreensão da vida* é a *história* (*Geschichte*), não enquanto ciência da história (*Geschichtswissenschaft*) [...], mas como vida vivida”. Em outras palavras: “na história encontra-se o verdadeiro ‘fio condutor’” para as investigações fenomenológicas, pois “a vida efetiva e a história são [...] a *experiência norteadora* (*Leiterfahrung*) da investigação fenomenológica” (Heidegger, 1993, pp. 256.246-247.252). Uma vez que se trata aqui precisamente de uma apropriação fenomenológica do protocristianismo, está em jogo uma distinção importante na estratégia heideggeriana, ou seja, a distinção entre duas acepções da história com base no fenômeno fundamental da experiência fática da vida: de um lado, a determinação da conexão do fenômeno na perspectiva da história objetiva; de outro lado, a conquista da realização da situação histórica do fenômeno (Heidegger, 1995, pp. 84.88-89.90). Portanto, enquanto compreensão da situação histórico-originária, essa “conexão realizadora” (*Vollzugszusammenhang*) é parte do conceito do fenômeno (Heidegger, 1995, pp. 84-85).

Na primeira concepção deparamos com a história *objetiva* que concerne justamente às objetividades: um texto, vocábulos, certa língua são clarificados com base em condições históricas objetivas. O ponto de partida desta abordagem consiste em distanciar-se do sentido, considerando-o como *passado* e a ele se

referindo à maneira de um espectador desinteressado. No caso, porém, da segunda concepção de história enquanto realização da situação histórico-origiária, Heidegger privilegia o conceito metodológico de *Vollzugssinn*, sentido de (uma) realização possível, e assim a história – e, portanto, o tempo –, é integrada à análise de sua fenomenologia hermenêutica: trata-se de encontrar a *experiência* ou a realização concreta e vivida das significações objetivas que se expressem com o discurso. Desenvolver uma atitude de tornar-se-consciente-de-si-mesmo, enquanto consideração do si-mesmo (*Selbst*) da vida, tornando-se sua própria origem, implica mudar a perspectiva do passado pela do *presente*, que conserva sua *atualidade*.

Adotar o ponto de vista da perspectiva realizadora é já uma *Selbstaufklärung*, isto é, uma iluminação do si-mesmo que se motiva sempre a partir de uma vivência histórica genuína. Esta *Aufklärung* pessoal permite pensar o existir sem objetivá-lo por meio de conceitos. Segundo o método da “indicação formal” em Heidegger (Heidegger, 1995, pp. 55-66),<sup>3</sup> há sempre um sentido vivo, a indicação dá a forma de um sentido possível a alguém capaz de determinar pessoalmente com base em um sentido realizador. A essência do método da indicação formal consiste em mostrar que o caminho é livre, de pura determinação (*Bestimmung*), enquanto o si-mesmo o realiza de múltiplas maneiras mediante a passagem de um conteúdo (o *Begriff*, apreensão conceitual) ao conceito de expressão (*Ausdrucksbegriff*) enquanto a “expressão” mesma é realizada na vida cotidiana: por conseguinte, *expressar-se* significa o gesto de abrir-se mais ou menos ao mundo na medida em que o si-mesmo é reenviado a uma rede de remissões como significatividades.<sup>4</sup> Na verdade, com base nas categorias metodológicas para conceber seu modo de pensar fenomenológico, Heidegger põe o conteúdo (*Gehalt*) na imprecisão para concentrar-se no modo de referir-se a ele (*Bezug*) e, portanto, sobre a maneira de realizar a dita referência (*Vollzug*) (Gauvry, 2018, pp. 65-78; Lara López, 2018, pp. 185-186). É precisamente por meio dessa categoria metodológica (cf. *Vollzugssinn*) que se descortina continuamente uma metamorfose do si-mesmo à mercê de possibilidades vitais no mundo circundante (*Umwelt*), que é dado primordialmente na “vivência da pergunta” (*Frageerlebnis*) como totalidade originariamente significativa de referências.<sup>5</sup>

3 Sobre o método da “indicação formal” e sua aplicação na interpretação das epístolas paulinas, ver Hebeche, 2005, pp. 315-355; Grupillo, 2014, pp. 84-87; Fernandes, 2016, pp. 100-103.

4 Para a descrição fenomenológica da “expressão” (*Ausdruck*) enquanto se refere a uma realização viva da expressão no sentido preciso de que essa não é tomada tematicamente como objeto, mas é realizada na conversação, na pergunta e no dizer, ver os exemplos dados por Heidegger, 1993, pp. 43-44.

5 A partir da “vivência do mundo do entorno” (*Das Umwelterlebnis*) no curso KNS de 1919, Heidegger questiona radicalmente o problema de perguntar pela “realidade” do mundo circundante justamente porque “tudo o que é real pode mundar/mundificar (*kannwelten*); mas nem tudo o que munda (*waswellet*) tem necessidade

Portanto, a história dos modos de *realização* próprios à facticidade está intimamente associada à historicidade de um homem ou de um *si-mesmo vivente* e, portanto, da história “que nós mesmos somos” (Heidegger, 1976, pp. 1-44; aqui, p. 34), ou seja, da história na medida em que expressa uma historicização do ponto de vista do pensamento. Trata-se desse modo da experiência vivida inserida no horizonte fático de realização do si-mesmo, tal como Heidegger a descreve nas notas sobre obra *Psicologia das visões de mundo* de Karl Jaspers: a experiência da vida “na qual me posso ter (*ich mich haben kann*) de diferentes maneiras não é, todavia, alguma coisa como uma região em que me conservo, nem o universo cujo isolamento seria o si (*Selbst*), mas é um fenômeno que, segundo o modo da sua própria realização, é essencialmente ‘histórico’” (Heidegger, 1976, p. 32). É justamente na experiência do *si-mesmo* enquanto existência, como temporalidade concreta, que Heidegger concebe a história do ponto de vista fenomenológico: não mais como processo, mas em seu caráter de evento (*Ereignischarakter*) da vida fática, como facticidade histórica do si-mesmo.

Vida e mundo, que pareciam concorrentes, são reconciliados através da dimensão “histórica” própria da experiência (Barash, 1997, pp. 30-31). É o caso da relação peculiar de atuação da forma de vida dos primeiros cristãos: “A vida dos cristãos é determinada historicamente enquanto se inicia sempre com a Proclamação. Quem vive nesta, vive em relação de suspensão neutralizante no que diz respeito às significatividades do mundo da vida” (Carbone, 2017, p. 205). A partir da circularidade entre o passado e o presente, entre a vida histórica passada e a vida histórica presente o si-mesmo vive sua história, ou seja, o si-mesmo se realiza como apropriação global de significações complexas. Por que se dá este tipo complexo de apropriação? Simplesmente porque sempre está à espreita do si-mesmo a tendência decadente da vida fática em relação à coincidência com mundo de significatividades geradas em sua experiência concreta (Carbone, 2017, pp. 205-206). O vivido está entrelaçado com o *possível* antes de todo processo pensado como sequência real de causas e efeitos. Como observou precisamente Claudia Serban, que colocou o lugar do *possível* na esfera do evento apropriador, Heidegger adota em sua fenomenologia a ideia de possibilidades fáticas do si-mesmo, da vida definindo-se com base nas tendências que se desdobram no tempo qualitativo.

de ser real”. Como observa com justeza S.-J. Arrien, no exemplo dado por Heidegger na mesma preleção, a “cátedra *advém* primeiramente enquanto significatividade e não enquanto ‘realidade’”: Heidegger (1999, pp. 63. 89. 92.91); Arrien (2014, p. 81). Sobre a problemática fenomenológica do “mundo” em Heidegger, ver Carbone (2017, *passim*).

Nesse sentido, o gesto “destrutivo” de Heidegger nesse período é onipresente, uma vez que se faz a “destruição” fenomenológica de toda representação teórica da relação do si-mesmo com suas próprias vivências: se o si-mesmo é a fonte, sua vivência mesma não é um processo constituído por um processo de acontecimentos, mas uma apropriação (*Er-eignung*) de alguma coisa (*Etwas*), transformando-se em “doação” pelo si-mesmo (*Begebenheit, sichbegeben*). Nesta “doação” o si-mesmo descortina um sentido, isto é, o *como* eu me encontro no mundo sob modo de ser da significatividade, uma vez que o fático, quando assumido pelo conhecimento, “possui apenas caráter de significatividade” (Heidegger, 1995, pp. 13-14). Neste sentido, como observa ainda Claudia Serban, “o *Ereignis* está presente desde o início da reflexão heideggeriana” (Serban, 2018, pp. 99.101.105.107.110).

O conceito inicial de destruição não está ainda orientado especificamente para a tradição ontológica como acontecerá no *opus magnum* de 1927 (*Sein und Zeit*), mas visa fundamentalmente a compreender e explicitar de modo originário a problemática que representa a vida para a filosofia (cf. Jollivet, 2004). Considerando o *Denkweg* de Heidegger entre 1919 e 1923, compreende-se assim que o problema das formas autênticas do filosofar aparece concomitantemente com a questão das estruturas originárias da vida: “Na experiência fática da vida, já existe uma conceitualidade mais originária, da qual deriva somente a conceitualidade material que nos é familiar”, afirma Heidegger em *Introdução à Fenomenologia da Religião* (Heidegger, 1995, p. 85).

É com base neste copertencimento entre problema da vida e problema da filosofia que a vertente positiva da “destruição” hermenêutica consistiria justamente na “explosão” das categorias tradicionais” em vista da descoberta das articulações dinâmicas da vida e do ser-aí fático: “a explicitação do ser-aí fático fará explodir em pedaços o conjunto do sistema tradicional das categorias: tão radicalmente novas serão então as *categorias do ser-aí fático!*”, afirma ainda Heidegger na mesma preleção (Heidegger, 1995, p. 54). É aqui que reside o papel paradigmático da experiência da vida cristã primitiva (ou do protocristianismo) na fenomenologia hermenêutica do jovem Heidegger. Portanto, deparamos com a exigência de refundar radicalmente o “sentido do próprio categorial” (Heidegger, 1985, p. 79) e de forjar categorias somente a partir da autointerpretação – ou autoexplicitação – da vida, categorias que Heidegger qualifica desde então como “hermenêuticas” e às quais atribui o nome de *existenciários* – por oposição às simples categorias (Heidegger, 1995, p. 232) –, mas que o próprio Heidegger denominou antes, nos cursos de 1921-1922, de “categorias fundamentais da vida” (Heidegger, 1985, p. 79).

### 3. O sentido originariamente histórico-temporal do *Wie* da παρουσία em Paulo (1Ts 5,3-4)<sup>6</sup>

Ao lado da concepção de historicidade da vida fática descortinada na vida dos cristãos, tal como Paulo a descreve em sua indeterminação temporal, Heidegger a conecta aqui com a modalidade de realização – o *Wie* – da experiência fático-cristã da vida. Desse modo, com base nesta conexão estrutural entre historicidade e o *como* da existência, deparamos com o sentido da filosofia para Heidegger à medida que se manifesta como retorno à historicidade originária. Concretamente, o estatuto conceitual da filosofia nesse momento do *Denkweg* heideggeriano atravessa o questionamento radical da experiência protocristã da vida para esboçar certas estruturas que incidem mais na modalidade (*Wie*) do que no conteúdo (*Was*): essas indicações, longe de ordenarem um preenchimento de sentido, exigem *realização* – vivida e histórica: “a vida fática em sua facticidade, em sua riqueza de relações, é para nós o mais próximo: nós mesmos a somos” (Heidegger, 1993, p. 173) [...] “Vivemos na vida fática – somos essa vida fática mesma, ela é para nós o mais próximo absolutamente” (Heidegger, 1993, p. 174). Portanto, a abertura fenomenológica das cartas paulinas confirma o pressuposto da coincidência entre a articulação da experiência do cristianismo originário e a originalidade de seu caráter temporal.

Em Paulo o termo παρουσία designa a presença plena do evento messiânico enquanto segunda vinda de Jesus no fim do tempo: “para os cristãos, παρουσία significa ‘a nova manifestação do Messias que já se manifestou’” (Heidegger, 1995, p. 102). Mesmo que a salvação já tenha se realizado para Paulo, ela implica, para realizar-se realmente, um tempo ulterior e decisivo. O que vem a ser esta suposta dilação constitutiva? O evento messiânico já aconteceu (que, para Paulo, é a ressurreição de Jesus), mas a presença já manifesta do Messias traz em seu interior outro tempo, um *kairós*, intimamente unido ao *chronos* enquanto tempo representado. São dois tempos heterogêneos que, com o termo παρουσία indicam em Paulo “a íntima estrutura unidual do evento messiânico, um tempo operativo e um tempo representado, unidos, mas não adicionáveis” (Agamben, 2016, p. 88).

Em relação específica com a apropriação das epístolas de Paulo aos Tessalonicenses (especialmente 1Ts 4,13-18 e 5, 1-12 quanto à ideia de παρουσία), Heidegger evidencia de modo fenomenologicamente transparente a *situação do ponto de vista da realização histórica* (em contraste com a situação histórico-

6 Cf. sobretudo Heidegger, 1995, pp. 98-112.149ss (§§ 26-28; Anexo ao § 26). Ver a análise de Hebeche, 2005, pp. 89-138.



objetiva), dentro da qual a “escritura epistolar” revela-se como a verdadeira “forma de Proclamação” (Heidegger, 1995, p. 99). Esta Proclamação – a boa nova – salvaguarda a fé e possibilita ao acesso à compreensão da situação originária da existência histórica no cristianismo das origens. Nesta Proclamação encontra-se a ideia de que a verdadeira linguagem é performativa – e não informativa, à maneira de simples comunicação de um conteúdo de sentido. É pelo sentido do sentido que Heidegger chega à linguagem comentando as epístolas de Paulo: a realização (*Vollzug*), que designa a leitura do sentido da ação iminente, a “caritas”, santo espírito do sentido, une o conteúdo originário ao contexto. Em outras palavras: a situação na qual nos encontramos ao compreender inicialmente um sentido de conteúdo (por exemplo, a categoria “mundo” do ponto de vista do fenômeno “vida”), “é justamente a decisiva *situação de partida* para o movimento realizador em direção à plena apropriação do objeto, isto é, de sua posse” (Heidegger, 1985, p. 34). Portanto, o conteúdo é de tal modo conteúdo que sua apropriação “é uma *tarefa de realização concreta* e peculiar”, uma vez que a relacionalidade (estrutural entre “vida” e “mundo”) é “própria de uma referência (*Bezug*), ou seja, realizada, vivida” (Heidegger, 1985, p. 61.86).

Como afirma Gregory P. Floyd, a invenção cristã da linguagem como Proclamação é a chave da hermenêutica heideggeriana, matriz de toda indicação formal: Paulo lê em seu mundo, nascido da Palavra proclamada, as indicações formais que revelam a possibilidade interna da facticidade (Floyd, 2018, pp. 172.175.177). Sob esta perspectiva é necessário perguntar-se como Paulo se confronta com o *mundo circundante* dos tessalonicenses. A resposta é a seguinte: Paulo experimenta os Tessalonicenses em seu “ter-se-tornado”, enquanto seus seguidores e do Senhor, e assim experimenta igualmente o fato de que os Tessalonicenses, seus seguidores, possuem um “saber do seu ter-se-tornado (*Gewordensein*)” (Heidegger, 1995, p. 93). Portanto, Paulo mesmo e os tessalonicenses estão unidos mutuamente em seu “ter-se-tornado”. Esta entrada falante do Possível na vida concreta de Paulo e dos tessalonicenses revela a essência da temporalidade. Ora, este “saber”, distinto de todo outro saber e recordar, nasce somente “do complexo da experiência cristã da vida” (Heidegger, 1995, p. 94). A fé é fidelidade ao seu próprio ter-se-tornado em uma negatividade que implica a estruturalmente a tribulação, a espera ardente do ser que ainda *não é*, a parusia, que é a indicação formal principal (Floyd, 2018, pp. 178-179). O “ter-se-tornado”, enquanto evento coexperienciado continuamente por Paulo e pelos tessalonicenses, é explicitado nas seguintes categorias do ser fático: “servir (*douleúein*) e esperar (*anaménein*), um caminhar diante de Deus e um persistir” (Heidegger, 1995, p. 95) (cf. 1Ts 1,9-10). Esses são os modos de realização próprios à facticidade cristã, e a natureza desta temporalidade é

explicitada decisivamente pelo próprio Heidegger no § 32 da primeira parte da preleção (“A facticidade cristã como realização [Vollzug]”): “A conversão que supõe a experiência cristã da vida diz respeito à *realização*” (Heidegger, 1995, p. 121).

Após expor o fenômeno do “ter-se-tornado” dos tessalonicenses e sua temporalidade específica, Heidegger trata na sequência da expectativa da *παρουσία* em Paulo sob o aspecto do sentido da experiência desse fenômeno (seu “Wie” e não o seu “Was”), experiência que se identifica com uma “tribulação absoluta”, inerente à própria vida dos cristãos: “a tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta dentro do horizonte da *παρουσία*, da vinda no final dos tempos” (Heidegger, 1995, pp. 97-98). A tendência do “esperar” (*anaménein*) é, portanto, decisiva para a caracterização da experiência cristã da vida, exemplificando-se justamente na espera da *παρουσία*: viver tal espera servindo “o Deus vivo e verdadeiro” (1 Ts 1,9-10) significa expor-se “a angústia” (Heidegger, 1995, p. 98), em uma situação caracterizada pela absoluta tribulação e preocupação na qual aparece como a vida cristã não seja posse, mas procura, e como através dela não se tem segurança, uma vez que urge refletir sobre a própria vida e sua realização concreta.

Em relação à interpretação das duas passagens paulinas mencionadas anteriormente, duas questões são levantadas: “1) O que há com os mortos que não vivenciam mais a *παρουσία* (1 Ts 4,13-18)? 2) Quando se realizará a *παρουσία* (1Ts 5,1-12)?” (Heidegger, 1995, p. 99). O princípio norteador aqui não consistirá na análise do problema escatológico e sua relação com a ressurreição, mas residirá na compreensão do “como da realização” da ideia doutrinal da escatologia a fim de encontrar uma coesão das duas passagens paulinas. Nesse sentido, a escatologia será examinada com base no fenômeno fundamental da *tribulação* que é inseparável do “aceitar a Proclamação” feita por Paulo (1Ts 1,6) (Heidegger, 1995, p. 95). Portanto, o aspecto escatológico é assim conduzido mais originariamente à pré-compreensão quando “escatologia e *facticidade* enquanto são experienciadas na vida fática” (Heidegger, 1995, p. 146), ou seja, quando submetidas à coação da mobilidade realizadora. Isso implicará então concentrar-se na segunda questão: *quando a παρουσία se realizará* (1Ts 5,1-12)?”.

Heidegger retoma esta última passagem no anexo da preleção e trata novamente da questão do *quando* da *παρουσία* (Heidegger, 1995, p. 150). Se o fenômeno da *tribulação* torna-se o problema fundamental do evento escatológico enquanto determina a situação verdadeira e própria de Paulo em sua dimensão histórico-realizadora, a pergunta pelo “quando” em seu “como” (“Wie”) não provém de nenhum “raciocínio mundano”. Paulo “se mantém afastado de todo

tratamento cognitivo”, mas também não diz que seja incognoscível (Heidegger, 1995, p. 99). Face à pergunta, Paulo responde confrontando dois modos de vida fática para explicitar o *sentido do quando*: “quando (*hótanlégōsin*) eles dizem..., versículo 3, mas vós (*hymeis dè*)..., versículo 4” (Heidegger, 1995, p. 99). Qual é o sentido da contraposição em seu “como da participação” (Heidegger, 1995, p. 103) e, portanto, em um contexto temporal particular, isto é, com base na diferença entre *tempo objetivo* e *temporalidade da vida fática*? A oposição entre os versículos 3 e 4 nos remete para a esfera do “sentido do ‘quando’, do tempo e do instante”, bem como para os termos-chave que permitem decifrar o sentido propriamente cristão da *παρουσία*: “Ereignis, Wie, Wer” (Acontecimento, Como, Quem).<sup>7</sup>

Ao associar intimamente “tempo (*Zeit*) e instante (*Augenblick*)” em seu comentário a 1 Ts 5,1, Heidegger remete a uma singularidade do plano existencial da temporalidade *kairológica* no Cristianismo das origens, uma vez que o uso da linguagem bíblica não é casual. Não há mais um instante a ser apreendido, mas uma sequência de “agora” que a ser vivenciado tão intensamente quanto o Dia do Senhor. Uma temporalidade própria e um *kairós* verdadeiramente “decisivo” para vida fática podem manifestar-se só quando o tempo e o instante se determinam e se singularizam reciprocamente (Camilleri, 2017, p. 554). Os tessalonicenses foram instruídos somente no “como” (*Wie*) da *παρουσία*, o que lhes permite assim prepararem-se de maneira excelente para as dificuldades da existência. O que é realizado em seu presente vivo é decisivo: vivendo o tempo como tal, os cristãos existem realmente *in et coram Deo*. Em suma: na tensão paradoxal entre um *já* e um *ainda não* que define a concepção paulina da salvação Heidegger enfatizará que o “quando” é sempre algo incerto para os cristãos, e que a compreensão experienciada do tempo remete para “a hora da máxima *angústia e necessidade*, e o mais importante não é que vos deis conta do quando objetivo, mas que estejais *firmes*, que não vacileis” (Heidegger, 1995, p. 156), pois os tessalonicenses sabem que o *quando* está implícito na vida fática cristã.

7 Cf. Heidegger, 1995, pp. 99-100.149. Heidegger reforça o sentido propriamente cristão da *παρουσία* ao introduzir três termos no anexo ao § 26 da preleção: “acontecimento” (*Ereignis*), “como” (*Wie*), “quem” (*Wer*)? Como entender a relação dos primeiros cristãos com cada um desses termos a partir da expectativa da *παρουσία*? Enquanto segunda vida de Cristo, a *παρουσία* é um “acontecimento” decisivo na vida dos primeiros cristãos. É o acontecimento de uma presença que promete transformar para sempre a existência crente.

### A. Confrontação entre dois tipos de vida fática: “os negligentes” e os “vigilantes”

Vejamos então a contraposição dos dois modos de vida fática para responder à pergunta do “quando”. *Quanto ao primeiro modo de vida*, que se refere à “paz e segurança na vida fática”, trata-se do “como comportamental no que diz respeito ao que me vem ao encontro na vida fática”. Esses esqueceram o seu próprio “si-mesmo” e não possuem a si mesmos “na claridade do saber autêntico” (Heidegger, 1995, p. 103). São equiparados aos *negligentes*, que se apegam a um saber teórico e absoluto, já distante das tribulações e, portanto, da realidade mais fundamental de todo ter-se-tornado cristão: a imersão cotidiana na luta e na insegurança. *No segundo modo de vida, na vida cristã*, que não provém de conteúdos mundanos, o quando da *παρουσία* e do tempo têm “um caráter especial”. A religiosidade cristã *não* vive no tempo objetivo, mas “vive a temporalidade” no modo da temporalização. Nesse viver a temporalidade os cristãos trazem continuamente consigo motivos para a inquietação; por isso, esses cristãos são identificados com os *vigilantes*. Portanto, se a temporalidade da vida fática é um “tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos, etc.,” o “quando” [*Wann*] não pode ser apreendido objetivamente.

Em Paulo é fundamental o “como da apreensão da realidade, o como da concepção dos acontecimentos”, uma vez que se revela essencial a compreensão de toda a situação fática. Nesse sentido, a resposta de Paulo pelo “quando” da *παρουσία* exige que os tessalonicenses permaneçam “vigilantes e sóbrios”, exortação endereçada àqueles que desejam fixar o “quando” da *παρουσία* no âmbito do tempo objetivo (Heidegger, 1995, pp. 104-105). Em contraste com os *negligentes* que representam o primeiro modo de vida, aos *vigilantes*, que encarnam o segundo modo de vida arraigado no cotidiano com todas as suas agruras, Heidegger mostra uma dimensão fundamental da facticidade cristã: “para a vida cristã não há segurança alguma” e, ainda mais, “a contínua insegurança é igualmente característica das significatividades fundamentais da vida fática”. Portanto, o “inseguro” (*das Unsichere*) está no coração da religiosidade protocristã e, nesse sentido, “não é casual, mas necessário”, mas de uma necessidade que não é “nem da ordem lógica, nem da ordem natural” (Heidegger, 1995, p. 105). Do mesmo modo, na interpretação fenomenológica da segunda epístola aos Tessalonicenses, na qual deparamos com os temas da *expectativa da παρουσία de Cristo e o anúncio do anticristo*, Heidegger resume assim a resposta de Paulo em relação ao *quando* da *παρουσία* com as seguintes palavras: “O quando é determinado pelo como do comportar-se, que por sua vez é determinado pela realização da experiência fática da vida em cada uma de seus momentos” (Heidegger, 1995, p. 106).

Mas a interpretação equivocada de 2 Ts 2,3-12 como um “apocalipse” isolado favoreceu a lógica do *Wann* objetivo quando aí Paulo fala do anticristo: “Ele [o homem da impiedade, o filho da perdição] virá mais cedo que a *παρουσία*” (2 Ts 2,3). Este anúncio está correto do ponto de vista do conteúdo, mas, na realidade, afirma Heidegger, “não se trata em primeiro lugar disso” (Heidegger, 1995, p. 108). Interpretados em sentido objetivante, esses versículos serviram mais para erguer uma dogmática e uma ética paulinas do que explicitar a genuína escatologia do acontecimento cristão. Essa se traduz fenomenologicamente “na singularização da experiência fática da expectativa da *parusia*” (Hebeche, 2005, p. 140). Como é possível ver tal apaziguamento dos ânimos em 2Ts 2,1-12 justaposto ao fato de não ensinar mais a iminência da *παρουσία*? Dentro de uma relativa coerência do conteúdo persiste uma coesão de realização absoluta (Camilleri, 2017, pp. 596-600). Como afirmou Luiz Hebeche, o que está em questão “não é a autenticidade das cartas, mas de como, nelas, se expressa a autêntica experiência da *parusia*” (Hebeche, 2005, p. 141). Na verdade devemos excluir na interpretação dessa passagem paulina a hipótese segundo a qual Paulo teria apaziguado a situação e contemporizado na calma, como se a intenção dele fosse compartilhar a posição objetiva da iminente expectativa da *παρουσία*:

Todo o tom, todo o modo de expressão da segunda epístola dizem o contrário. Não há nenhuma depreciação, mas uma multiplicação de tensão em cada uma das expressões. A epístola em sua totalidade é mais urgente do que a primeira: nenhuma retratação, mas um agravamento da tensão. Os tessalonicenses devem ser reenviados a si mesmos (Heidegger, 1995, p. 108).

Adotando esta leitura não tradicional sobre a tensão entre a escatologia de 2Ts 2,1-12 e a de 1Ts, não é o caso, portanto, de pensar que Paulo teria simplesmente apaziguado os ânimos dos tessalonicenses em relação ao retardo da *παρουσία*. Em termos mais técnicos: 2Ts 2,1-12, ou qualquer que seja seu autor na hipótese da autoria não paulina, não corrigiu a escatologia supostamente falsa de 1 Ts nem tampouco a “suplantou”. Considerando a situação concreta dos tessalonicenses, especialmente daqueles que se tornaram mais vulneráveis em relação ao não essencial, não obstante 1Ts e o anúncio da *παρουσία*, Paulo se expressou sobre o mesmo tema, ainda com a mudança de tom, mas sem justificar o retardo da *παρουσία*. Paulo continua sua missão de preparar a comunidade para o retorno próximo de Cristo, mas este comunicar concerne ao âmbito pré-escatológico, isto é, à vivência antecipada da *παρουσία* no sentido de manter a tensão voltada para o presente das existências preocupadas e inquietas (Camilleri, 2017, pp. 598-599).

Quando Paulo diz que “os tessalonicenses devem ser reenviados a si mesmos”, toda a passagem aponta para o cume ao qual chegou a tensão

escatológica entre os tessalonicenses: o passado, o presente e o futuro dos tessalonicenses são conectados e determinados do modo idêntico na mesma fé que cresce à medida que eles suportam as tribulações e perseguições (2Ts 1,4). O crescimento da fé no acolhimento existencial da *Proclamação* feita por Paulo<sup>8</sup> é crescimento da confiança: “A *pístis* [fé] não é um ‘ter-por-verdadeiro’, senão o *hyperauxanei* não teria sentido algum; o *pisteúein* é uma conexão de realização suscetível de ser intensificada. Esta intensificação é a garantia da consciência autêntica” (Heidegger, 1995, p. 108). Nesse voltar-se para o *crer* dinâmico, à medida que se revela um modo de ser determinando-se em função de sua relação com o mundo da vida, reside o compreender da motivação própria por trás do chamado “caráter sobrecarregado (*plérophorie*) da expressão paulina” na segunda epístola aos tessalonicenses: 2Ts 1,5 e 2Ts compreendem-se a partir de uma sobrecarga enquanto amálgama de uma multiplicação de intensidade vivida e de um acréscimo de sentido que se alimentam reciprocamente (Camilleri, 2017, pp. 588.600-601).

Compreende-se, portanto, que o “caráter sobrecarregado (*plérophorie*) da expressão paulina” só é possível de ser compreendido em função da situação escatológica e porque também no interior de 2Ts “as conexões de realização da vida fática são acentuadas em todos os lugares” (Heidegger, 1995, p. 107.108). A intensificação da fé se manifesta quando os tessalonicenses aceitam a provação, uma vez que, sendo chamados (2Ts 2,10) não creem no falso e, portanto, perseveram na fé. Sob este aspecto, uma modalização específica da fé como exemplo da intensificação está na passagem de 2Ts 1,4 citada por Heidegger: “sentimo-nos orgulhosos de vós”, “é uma intensificação do orgulhar-se”. Por que este orgulho de Paulo em relação aos que creem em sua Proclamação sobre a *παρουσία*? Simplesmente porque aqueles cristãos, que se mantêm continuamente vigilantes face à manifestação da *παρουσία*, estão dispostos a crer nos momentos mais difíceis e mais incertos. Esses cristãos preocupados e inquietos *vivem o tempo sob a ótica escatológica*. É assim que entende Heidegger a genuína compreensão da *παρουσία*: aqueles que através de Paulo compreenderam a Proclamação do Evangelho e assim *o significado autêntico da παρουσία*, “devem estar desesperados, porque cresce a tribulação e cada qual está sozinho diante de Deus”. Aos cristãos que vivem esta decisiva forma de vida, Paulo responde que “a tribulação (*thlipsis*) é um *endeigma* [um sinal] da vocação” (Heidegger, 1995, p. 112).

8 O “ter-se-tornado” é igualmente um “aceitar a proclamação em meio a uma grande tribulação”. O que é acolhido *não* concerne a um *conteúdo mundano*, mas ao “como do comportar-se na vida fática”: Heidegger, 1995, p. 95.

### B. A proclamação do Anticristo: o caráter decisivo e iminente resultantes da “manifestação de sua vinda” (2Ts 2,8)<sup>9</sup>

No contexto do *anúncio do anticristo*, que precederá o retorno de Cristo, Heidegger ainda explicita fenomenologicamente o autêntico significado da παρουσία: “o vir primeiro” (*prōtonelthē*; 2Ts 2,3) do anticristo, enquanto precederá a παρουσία do Cristo, “não implica nenhuma prorrogação do prazo, mas precisamente a intensificação de maior tribulação no sentido da facticidade cristã” (Heidegger, 1995, p. 114). Ou ainda, quando Heidegger reitera a necessidade absoluta de decidir-se face à grande cena pela qual o anticristo irá aparecer: “O ‘antes’ [*zuvor*] é, portanto, aqui uma intensificação da mais alta tribulação” (Heidegger, 1995, p. 115). O importante é justamente o caráter decisivo e iminente da “manifestação de sua vinda” e não tanto a natureza objetiva do que impede sua revelação plena (cf. o *katéchon*): uma vez que só os crentes reconhecerão o Adversário, o “antes” (o fato de que primeiro deve aparecer o anticristo) não é da *ordem* do tempo cronológico (“não há absolutamente mero antes e depois”), mas pertence ao âmbito da “preocupação – algo que tem uma significância existencial” (Heidegger, 1995, p. 155).

A introdução da questão do anticristo serve, portanto, para exibir uma compreensão fática do crente na medida em que repousa em uma decisão com o objetivo de permanecer firme na Proclamação aceita por ocasião do ter-se-tornado cristão. Ao comentar o texto paulino, Heidegger explicita desse modo que os traços da temporalidade parusíaca não se enquadram em uma concepção linear do tempo com seu fim como um instante pontual, uma vez que tal representação torna *impensável* a experiência vivida do tempo no cristianismo das origens. A παρουσία anunciada nas epístolas aos Tessalonicenses não diz respeito ao tempo quantitativo e nem tampouco concerne à história profana, mas se insere no contexto da história paulina da salvação com base na tensão entre um *já* e um *ainda não*: “Para o cristão, deve ser decisivo o τὸ νῦν [o agora] da conexão de realização no qual ele se mantém autenticamente, e não a expectativa (*Erwartung*) de um acontecimento específico que se situa em uma temporalidade futura” (Heidegger, 1995, p. 114).

A temporalidade da παρουσία cristã, compreendida autenticamente, deve afastar qualquer tendência à objetivação da “expectativa” e à materialização de seu objeto. O saber da fé dispensa os tessalonicenses de preocuparem-se com especulações sobre os que morreram, uma vez que “perguntas curiosas” acerca dos mortos são dirimidas antecipadamente pela certeza da fé: esse é o sentido

9 Cf. Heidegger, 1995, pp. 114-115; cf. o comentário de Hebeche, 2005, pp. 139-177.

da fórmula paulina de 1Ts 4,14 sublinhada por Heidegger: “*nós cremos* que Jesus morreu e ressuscitou” (Heidegger, 1995, p. 115). A crítica de Heidegger aqui visa à prioridade dada à concepção escatológica de um futuro irreal que descuida do presente, do atual ter-se-tornado cristão. Este ter-se-tornado é um passado ativo que abarca a totalidade das referências cristãs diante do mundo circundante e do mundo compartilhado não cristão com os outros.

O “tempo de agora”, que se contrai e começa a acabar, é o tempo kairológico originário: Paulo conduz os cristãos a fazer do agora do momento não outro tempo, mas apenas um *chrónos* contraído e abreviado à medida que é integrado existencialmente no *presente da vida mesma* do cristão. Com observou Giorgio Agamben a propósito da noção de *kairós* para a escatologia paulina, é o *tempo que nos resta* e não “a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *no qual* estamos”, tempo “que separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos”, mas na verdade “é o tempo *que* nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos” (Agamben, 2016, pp. 85-86).

Portanto, em vez de especular sobre um evento esperado com tentativas vãs de determinar o indeterminável, os tessalonicenses, aqueles que acolheram a *Proclamação* de Paulo, devem priorizar o *agora* de sua existência religiosa concreta dentro de um complexo realizador da fé (1Ts 3,3; 5,9) (Heidegger, 1995, p. 117). A constituição do sentido da esperança propriamente cristã, especialmente no que diz respeito à expectativa da *παρουσία* em Paulo, é construída com base no liame do esperar (*anaménein*) ao servir (*douleúein*) (Heidegger, 1995, pp. 95-98), o servir perseverante na tribulação, como já dissemos anteriormente: “o *anaménein* é um esperar na persistência diante de Deus”, ou seja, um esperar na realização fática de sua vida de cristão; “[...] um esperar na persistência diante de Deus, que não remete para significâncias de um conteúdo futuro, mas para Deus”. Tanto o “servir” quanto o “esperar” só fazem sentido a partir da obra da fé. Portanto, trata-se de um *estar-disposto* concreto em e diante de Deus arraigado no *agora* da existência cristã, conforme o sentido de um tempo vivido na fé: “O sentido da temporalidade determina-se a partir da relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que só compreende a eternidade aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora” (Heidegger, 1995, p. 117). Não é mais suficiente falar de um evento futuro no contexto de um esperar objetivo e teórico, mas a nova cronologia torna-se agora uma kairologia enquanto *contração* do tempo: a temporalidade kairológica é concebida agora a partir de uma conexão de atuação com Deus.

É justamente este “saber” que provém de uma atuação com Deus que Heidegger prioriza quando se trata da realização da esperança relativa à *παρουσία*:



na expressão “ter esperança”, o esperar é apropriado sob a forma de esperança. Assim procedendo, Heidegger acentua a temporalidade da esperança cristã no “como” (*Wie*) da vinda do Senhor (Heidegger, 1995, p. 153), uma vez que ela é já uma *realidade vivida*. Portanto, esta determinação modal da παρουσία não é julgada segundo o conteúdo dogmático determinado como, por exemplo, na concepção da espera objetiva de um “mundo iminente” com a nova manifestação do Messias. Por fim, em Heidegger o tema da escatologia paulina é pautado com base na modulação segundo o *como da situação*, sendo esta compreendida em termos de uma fenomenologia hermenêutica e, portanto, “transcendendo” a alternativa do “estático” e do “dinâmico”: o que é primordial na interpretação fenomenológica de Heidegger sobre a esperança cristã da παρουσία “é a coesão da realização” e não a abordagem histórico-objetiva (Heidegger, 1995, p. 153). Uma vez que a facticidade cristã só pode ser compreendida como existência diante de Deus, *coram Deo*, tudo depende da espera da παρουσία do Senhor. Essa experiência da παρουσία recebe o nome de *tribulação* (*thlipsis*) enquanto realidade constitutiva da vida cristã: ao depreender o sentido de referência da experiência fática da vida, faz-se necessário atentar para o fato de que essa é “dificultada”, essa se realiza *en thlipsesin* [nas tribulações] (Heidegger, 1995, pp. 98.121). Verdade é que a compreensão hermenêutica desses textos fundadores do cristianismo esbarra sempre com esta noção paradoxal de *realização* (*Vollzug*) precisamente porque a “dificuldade da compreensão [fenomenológica] está associada à sua realização mesma; esta dificuldade continua a crescer à medida que se aproxima do fenômeno concreto” (Heidegger, 1995, p. 101). É a dificuldade de “transpor-se-para” (*Sich-hinein-Versetzen*) [para a posição de Paulo], “que não pode ser substituído por nenhum fantasiar-se, e nem por nenhuma ‘assimilação compreensiva’; o que se exige é uma realização autêntica” (Heidegger, 1995, p. 100). Portanto, *mutatis mutandis*, acessar “às coisas mesmas” do fenômeno histórico originário exibido nas epístolas de Paulo significa não um direito de *retorno* aos fenômenos, mas uma “realização autêntica”, aventureira e indeterminada, pois Heidegger compreende tal noção “como algo que escapa ao modelo epistêmico que guia a fenomenologia husserliana da presença plena do fenômeno no ideal de uma visão em carne-e-osso” (Palmeiro, 2019, p. 10; cf. Hebeche, 2005, pp. 51-56).

## Conclusão

Nas páginas anteriores, abordamos o fenômeno da παρουσία do ponto de vista de uma apropriação fenomenológica da experiência cristã da vida fática exibida nas epístolas de Paulo. Na prelação acadêmica de 1920-1921, objeto do

presente artigo, Heidegger se interessa fundamentalmente pelas estruturas da facticidade cristã – isto é, pelo saber (*Wissen*), pela fé cristã e pela παρουσία – sob modalidade da realização autêntica na qual a significatividade mundana é experienciada pelo mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*). Sob o aspecto do primado ontológico, a temporalidade originária da experiência cristã da vida fática se articula a partir da tripartição de toda experiência kairológica na dimensão de três fenômenos fundamentais do ter-se-tornado (*Gewordensein*), da “expectativa (*Erwartung*) da παρουσία” e do “como se não” (*hosmē*) (Heidegger, 1995, pp. 93-98; p. 98-105; pp. 118-121, respectivamente).

Segundo a apropriação fenomenológica do fenômeno da παρουσία, a qualidade específica da dimensão “futura” da segunda vinda é colocada no contexto da temporalidade fática. Não se espera “um acontecimento” objetivo face à pergunta do “quando” objetivo. Paulo não conhece *quando* a segunda vinda acontecerá, mas retorna a pergunta àqueles que indagaram sobre isso e afirma que os tessalonicenses já possuem a resposta. Assim procedendo, Paulo deseja simplesmente colocá-los em um instante (*Augenblick*) no qual cada um deverá tomar uma decisão (*Entscheidung*), uma decisão da qual dependerá suas próprias vidas.

Se os tessalonicenses, como o próprio Paulo também, decidiram aceitar a Palavra de Deus, então eles acolheram imergir naquele contexto ativo que lhes abre a experiência da urgência (*Not*) da vida (Heidegger, 1995, p. 109) e, muito mais, a uma compreensão mais originária da temporalidade, de tal modo que os tessalonicenses *são* enquanto *tendo-se tornado* e enquanto “esperam” a παρουσία no horizonte temporal da realização da facticidade cristã (Heidegger, 1995, pp. 121-122). Portanto, a espera do retorno de Cristo, na perspectiva fenomenológica, não deve ser visto sob um preenchimento determinado, isto é, em termos de representações históricas objetivas. O evento escatológico da παρουσία constitui assim a possibilidade mais própria dos tessalonicenses na medida em que tal evento é assumido em uma *antecipação*: nesta perspectiva, o referido evento revela-se plenamente operante na realização da experiência fática, de tal modo que na decisão que *antecipa* o evento escatológico como *sempre* possível se constituem de modo autenticamente fático o “não-mais” do próprio passado e o “como se não” do próprio presente.

Este caráter de “antecipação” do fenômeno da παρουσία cristã sugere uma proximidade conceitual entre as investigações fenomenológicas de Heidegger na preleção “Introdução à Fenomenologia da Religião” (1920-1921) e no *opus magnum* de 1927, *Sein und Zeit*, no diz que diz respeito à genealogia do fenômeno da morte. Esta aproximação é explicitada na abordagem genealógica precisa de Cristian Ciocan em 2014 (Ciocan, 2014, pp. 168-170). Ora, o privilégio ontológico concedido à dimensão da antecipação (*Vorlaufen*) – respectivamente

da παρουσία, no contexto da preleção sobre as epístolas paulinas, e da morte, enquanto possibilidade fundante da *Existenz* na esfera da Analítica existenciária – inaugura a caracterização da abertura (*Offenheit*) situacional do *Dasein* em relação à possibilidade de que ele mesmo é a cada instante (*Augenblick*) da existência e à iminência fugidia de toda tentativa de determinação da morte (cf. Ardovino, 1998, pp. 108-109).

Portanto, segundo Adriano Ardovino (Ardovino, 1998, pp. 109-112), Dario Vicari (1996) e, sobretudo, Cristian Ciocan (2014), Heidegger teria subsumido o tema escatológico paulino (Heidegger, 1995, §§ 26-28, pp. 98-112) na “Analítica existenciária” do “ser-para-a-morte” em *Sein und Zeit* (§§ 46-53). O “ser-para-a-morte” constitui um existenciário-ontológico do *Dasein* e, desse modo, possibilita indicar a morte não como alguma coisa que se acrescenta à nossa vida, mas como algo imanente e iminente do *Dasein* ôntico. Eu morro a cada instante, *hic et nunc*. O *Dasein* não está a caminho em direção ao seu fim (sua morte): em seu *tornar-se* mortal, o *Dasein* é este caminho, e o *telos* de seu movimento nada mais é do que esse próprio movimento. A morte tem uma função ontológica na medida em que rejeita a tendência a ser absorvida no *Was*, ou seja, na dimensão enunciativa sobre o que ela é do ponto de vista teórico. Esta certeza ou asseguramento do sentido teórico afasta a verdadeira compreensão da vida fática e, portanto, se transforma em um modo no qual ela evita o encontro consigo mesma e com seu verdadeiro caráter ontológico.

Ora, calcular a morte implica reduzi-la ao seu simples sentido de conteúdo, ao seu “*Was*”, cognoscível e apreensível. Ao contrário, a certeza da morte é sempre acompanhada da indeterminação de seu “quando”, uma vez ela não será jamais alcançada mediante um cálculo estatístico. Igualmente, o tempo da παρουσία paulina é o tempo kairológico, que exhibe o “como” (*Wie*) se espera o evento escatológico e não ao “que coisa” (“*Was*”). Se compreendêssemos sob este último aspecto, reduziríamos a vinda de Cristo a um fato que já é real e cognoscível, ou seja, a um evento cronologicamente determinável. A indeterminidade da παρουσία coloca o cristão individual diante do fato de que todo “instante” pode ser aquele aguardado; por essa razão, Paulo deseja de seus “irmãos” de Tessalônica sobriedade e *Wachsamkeit* (*vigilância*) (cf. Vicari, 1996, pp. 94-96).

## Referências

- AGAMBEN, G. “O tempo que resta. Um comentário à Carta aos Romanos”. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ARDOVINO, A. “Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1929)”. Milano: Guerini e Associati, 1998.

- ARRIEN, S.-J., CAMILLERI, S. (éd.). “Le jeune Heidegger 1909-1926”. Paris: J. Vrin, 2011.
- ARRIEN, S.-J. “L’inquiétude de la pensée. L’herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)”. Paris: PUF, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Vie et histoire. Heidegger 1919-1923”. *Philosophie* (Paris/Minuit), Nr. 69, pp. 51-52, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Foiet indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921)”. In: ARRIEN, S.-J., CAMILLERI, S. (éd.), pp. 155-172, 2011.
- BARASH, J. A. “Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning”. Den Haag: Nijhoff, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger e o seu século – Tempo do Ser, Tempo de história”. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Theology and the Historicity of Faith in the Perspective of the Young Martin Heidegger”. In: McGRATH, S. J., WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010. pp. 93-113.
- BREJDAK, J. “Philosophiacrucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus”. Peter Lang: Frankfurt am Main, 1996.
- CAMILLERI, S. “Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger”. Dordrecht: Springer, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger et les grandes lignes d’une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif”. Dordrecht: Springer, 2017.
- CAMPBELL, S. M. “The Early Heidegger’s Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language”. New York: Fordham University Press, 2012.
- CARBONE, G. “La questione del mundo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger”. Milano: Mimesis Edizioni, 2017.
- CIOCAN, C. “Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité”. Dordrecht: Springer, 2014.
- CROWE, B. D. “Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity”. Indiana: Indiana University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger’s Phenomenology of Religion. Realism and Cultural Criticism”. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- DIETER, T. “Die Zeit des Selbst und die Zeit danach”. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
- FAGNIEZ, G. “Remarques sur le “sens du sens” chez le jeune Heidegger”. *Philosophiques*, Québec, Nr. 44/2, pp. 354-355, 2017.
- FERNANDES, M.A. “Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo”. *Reflexão* (PUC-Campinas), Vol. 41, Nr. 1, pp. 95-111, 2016.
- FISCHER, M. “Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger”. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- FLOYD, G. P. “Proclamation of the Words. Heidegger’s Retrieval of the Pauline Language of Factual Life”. In: S. CAMILLERI; G. FAGNIEZ, CH. GAUVRY (eds.). “Heideggers Hermeneutik der Faktizität”. Nordhausen: Verlag TraugottBautz GmbH, 2018.

GERHARD, R. “Am Ursprung der Zeit. Studiezu Martin Heideggersphänomenologischem zugangzurchristlichen Religion in den ersten ‘Freiburger Vorlesugen’”. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.

GREISCH, J. “L’Arbre de vie et l’Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)”. Paris: Cerf, 2000.

GRUPILLO, A. “Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, Vol. 17, Nr. 2, pp. 73-98, 2014.

HEBECHE, L. “O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo”. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. “Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen”. In: \_\_\_\_\_. *Wegmarken*. (Gesamtausgabe [= GA] 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. pp. 1-44.

\_\_\_\_\_. “Notas sobre a “psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers (1919/1921)”. In: \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Tradução brasileira de E. P. Giachini e E. Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 11-55.

\_\_\_\_\_. “Unterwegs zur Sprache (1950-1959)” (GA 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 227-258. A edição original remonta ao ano de 1959 com a publicação da conferência em Neske Pfullingen: Günther Verlag, 2018.

\_\_\_\_\_. “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)”. In: \_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*. (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. pp. 1-117.

\_\_\_\_\_. (1993). “Grundprobleme der Phänomenologie [Wintersemester 1919/20]” (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

\_\_\_\_\_. (1993b). “Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung [SS 1920]” (GA 59). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

\_\_\_\_\_. (1995). “Phänomenologie des religiösen Lebens [WS 1920/1921]” (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011, especialmente a preleção intitulada “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”. In: \_\_\_\_\_. “Phänomenologie des religiösen Lebens”. (GA 60), pp. 1-156.

\_\_\_\_\_. (2010). “Fenomenologia da Vida Religiosa”. Tradução brasileira de E. P. Giachini, J. Ferrandin e R. Kircher. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2014.

\_\_\_\_\_. (1985). “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung [WS 1921/1922]” (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 (2019).

\_\_\_\_\_. “Ser e Tempo”. Edição em alemão e português. Trad., organização, nota prévia, anexos e notas por F. Castilho. São Paulo-Petrópolis: Ed. Unicamp-Vozes, 2012.

IMDAHL, G. “Das Lebenverstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

- JUNG, M., REGEHLY, R. H. “Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920/1921”. In: HEIDEGGER, 1995 (GA 60), pp. 339-343.
- JOLLIVET, J. “La notion de ‘destruction’ chez le jeune Heidegger: De ‘la critique historique’ à la ‘destruction de l’histoire de l’ontologie’”. *Horizons philosophiques*, Vol. 14, Nr. 2, pp. 81-104, 2004.
- KIRCHNER, R. “Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, Vol. 17, Nr. 2, pp. 135-168, 2014.
- KISIEL, T. “The Genesis of Heidegger’s ‘Being and Time’”. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation”. In: COURTINE, J.-F. (ed.). *Heidegger 1919-1929*. Paris: J. Vrin, 1996. pp. 205-219.
- \_\_\_\_\_. (2010). “Note for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-1919)”. In: McGRATH, S. J., WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010. pp. 309-328.
- KIM, I.-S. “Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)”. Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1988.
- LARALÓPEZ, F. “Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919/1923”. Freiburg/München: Alber, 2008.
- \_\_\_\_\_. “O conceito de fenômeno no jovem Heidegger”. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Vol. 7, Nr. 1, pp. 181-199, 2018.
- LEHMANN, K. “Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)”. In: POGGI, P., TOMASELLO, P. (a cura di). *Martin Heidegger. Ontologia, Fenomenologia, Verità*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1995. pp. 55-93.
- \_\_\_\_\_. “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”. *Philosophisches Jahrbuch*, Nr. 74, pp. 126-153, 1966.
- MATTHIAS, J. “Das Denken des Seins und der Glaube an Gott – Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- McGRATH, S. J. “Heidegger and Medieval Philosophy. A Phenomenology for the Godforsaken”. Washington D. C.: American Catholic Press, 2006.
- McGRATH, S. J., WIERCINSKI, A. (ed.). “A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life”. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010.
- PALMEIRO, T.M. “Intencionalidade e a transposição do pensamento”. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, Vol. 21, Nr. 1, pp. 1-12, 2019.
- PÖGGELER, O. “Der Denkweg Martin Heideggers”. Stuttgart: Neske, 1963.
- QUESNE, Ph. “Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger”. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- SAVARINO, L. “Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)”. Napoli: Liguori Editore, 2001.

- SERBAN, C. “La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger: une mise em perspective”. *Archives de sciences sociales des religions*, Nr. 171, pp. 220-222, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger”. Paris: PUF, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Le vécu: acte, accomplissement ou événement?”. In: S. Camilleri, G. Fagniez, CH. Gauvry (éds.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*, pp. 99-112, 2018.
- SHEEHAN, T. “Heidegger’s ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’ 1919-1921”. *The Personalist*, Vol. 60/3, pp. 312-324, 1979.
- SOMMER, Ch. “Heidegger, Aristote, Luther”. Paris: PUF, 2005.
- STAGI, P. “Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- SURACE, V. “L’inquietudine dell’esistenza. Le radici luterane dell’ontologia della vita di Martin Heidegger”. Milano: Mimesis, 2014.
- THOMÄ, D. “Die Zeit des Selbst und die Zeitdanach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- VAN BUREN, J. “The Young Heidegger Rumor of the Hidden King”. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- VICARI, D. “Ontologia dell’esserci. La riproposizione della ‘questione dell’uomo’ nello Heidegger del primo periodo friburghese”. Zamorani: Torino, 1996.
- WIERCINSKI, A. “Heidegger’s Atheology: The Possibility of Unbelief”. In: McGRATH-WIERCINSKI, 2010. pp. 149-178.
- ZABOROWSKI, H. A. “Genuinely Religiously Orientated Personality: Martin Heidegger and the Religious and Theological Origins of this Philosophy”. In: McGRATH-WIERCINSKI, 2010, pp. 3-19.
- ZACCAGNINI, M. “Christentum des Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen: Einleitung in die Phänomenologie der Religion”. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag, 2003.





## **TELEOLOGY AND NOUS IN PLOTINUS'S ENNEAD VI.7\***

Bernardo Portilho Andrade\*\*  
<http://orcid.org/0000-0001-7524-6601>  
[bandrad@emory.edu](mailto:bandrad@emory.edu)

**ABSTRACT** *In this paper, I argue that Plotinus's critique of divine deliberation in Ennead VI.7 does not seek to banish teleology altogether from his philosophy of nature. Rather, his critique aims to situate teleology within his own metaphysical system so as to reconcile it with the basic principles governing the intelligible universe. In this sense, Plotinus does not propose that we expunge all reference to notions of utility and benefit from our natural explanations; he merely wishes to render those notions coherent with an ontology in which the intelligible always takes precedence over sensible reality. To this end, Plotinus introduces, first, what I call a vertical teleology, where the different animal species create the necessary conditions for the maintenance of higher forms of intelligible life, such as genera. Second, Plotinus advances what I call a horizontal teleology, where the various animal organs serve to provide a minimal coefficient of noetic content to each species in its respective ontic level. Plotinus thus sketches the outlines of a properly 'noetic' teleology in Ennead VI.7.*

**Keywords** *Plotinus, Teleology, Intellect, Philosophy of Nature.*

**RESUMO** *Neste artigo, argumento que a crítica de Plotino contra a deliberação divina na Enéada VI.7 não busca banir toda teleologia de sua*

\* Article submitted on 04/06/2019. Accepted on 25/09/2019. Warm thanks to Kevin Corrigan for guiding me in the study of Neoplatonism, as well as for reading an earlier draft of this article. I am also grateful to an anonymous reviewer for several valuable suggestions.

\*\* Emory University, Atlanta, USA.

*filosofia da natureza. Ao contrário, sua crítica procura adequar a teleologia ao seu sistema metafísico de forma a torná-la consistente com os princípios básicos que regem o universo inteligível. Nesse sentido, Plotino não propõe banir das explicações naturais toda referência às noções de utilidade ou benefício, mas busca conciliar essas noções com uma ontologia na qual o Intelecto tem sempre prioridade sobre o mundo sensível. Para esse fim, Plotino introduz, em primeiro lugar, o que chamo de uma teleologia vertical, segundo a qual as diferentes espécies animais criam as condições necessárias para a manutenção de formas mais elevadas de vida inteligível, como genera. Em segundo lugar, Plotino introduz uma teleologia horizontal, por meio da qual os vários órgãos animais fornecem um coeficiente mínimo de conteúdo noético para cada espécie em seu respectivo nível ontológico. Desse modo, Plotino esboça uma teleologia propriamente 'noética' na Enéada VI.7.*

**Palavras-chave** Plotino, Teleologia, Intelecto, Filosofia da Natureza.

If we were to ask a child drawing a picture of an ox, 'Why does the ox have horns?', we would sooner expect her to reply, 'Because it is an ox', than 'For defense'.<sup>1</sup> Plotinus would be on the side of the child: the forms do not exist for some external reason (such as safety) but for completeness (VI.7.2, 1-11). Pierre Hadot (1987, p. 625) echoes this idea when he prefaces his commentary on *Ennead VI.7* with the following verses by the German priest and poet Angelus Silesius (1949, p. 39):

*Die Ros' ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,  
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie siehet.*

The rose is without why, it blooms because it blooms  
It pays no attention to itself, asks not whether it is seen.

For Plotinus, the rose blooms not for reproduction or survival, but because blooming forever belonged to the rose's essence in eternity. This means that no conception of what is good or beneficial for a *physical* being can serve as an explanation of the existence of any of its features in Intellect (*nous*). Such is the claim of the first three chapters of *Ennead VI.7*. But this attack on the

1 A similar version of the ox-drawing example was given by Schroeder (1992, p. 18).

notion of a beneficial end (*telos*) does not seek to eradicate all teleology from Plotinus's philosophy of nature; rather, I shall argue, Plotinus embeds teleology within an ontology which precludes the intelligible from being determined by the sensible. To this end, he first rejects what he considers a case of illegitimate teleology in a literal reading of Plato's *Timaeus*.<sup>2</sup> He then sketches the outlines of what I call a properly 'noetic' teleology in *Ennead* VI.7. My analysis will hopefully elucidate important features of Plotinus's teleological thinking.<sup>3</sup>

## 1. The Context of VI.7

*Ennead* VI.7, "How the Multitude of the Forms Came into Being and On the Good", opens with a critique of any literal reading of Plato's account of demiurgic creation. According to the *Timaeus*, a divine craftsman (demiurge) organized our world in the best possible way, seeking to bring about a maximally good order through planning and calculation (*logismos*: 30b, 34a-b). The causal power which the demiurge wields over our cosmos is termed 'forethought' or 'foresight' (*pronoia*: 30b-c; *prohorasis*: VI.7.1, 32-38) precisely to suggest that divine planning explains several features of the physical universe (Noble & Powers, 2015, p. 51). One of these features, for instance, is the fact that we have a body with four limbs:

To keep the head from rolling around on the ground without any way of getting up over its various high spots and out of the low, they [the demiurge and its children] gave it the body as a vehicle to make its way easy. This is the reason why the body came to have length and grow four limbs that could flex and extend themselves, divinely devised for the purpose of getting about (44e).<sup>4</sup>

Plotinus does not focus on the details of how the formation of the sensible universe came about; for instance, he does not address how the gods joined head and limbs. Rather, he inquires whether the fact that a human body has four limbs depends on divine planning (Schiaparelli, 2010, p. 468). His argument is that Intellect cannot devise any plans regarding the physical cosmos, or indeed harbor any thoughts whatsoever about physical states of affairs. To clarify this argument, let us turn to his critique of demiurgic creation.

2 As we shall see, Plotinus is not critical of Plato per se, but of a literal reading of the *Timaeus*'s *eikós mythos* (or 'likely story') of the artisanal creation of the universe by a divine craftsman.

3 My argument in this paper is greatly indebted to Thaler's (2011) teleological reading of VI.7.1-14; my hope is to contribute to a teleological analysis of VI.7 by qualifying Plotinus's proposed teleology specifically as *noetic* and, as we shall see, by tracing two dimensions of such a teleology: a vertical and a horizontal one.

4 All references to the *Timaeus* come from Zeyl's translation; see Plato (1997).

In the *Timaeus*, the demiurge is faced with pre-cosmic ingredients in a disorderly state; and since he is supremely good, he desires to make everything as good as possible (30a). With this goal in mind, he constructs the cosmos as a living being endowed with soul and intelligence (30b-c); and to make the cosmos complete in every way, he selects the form of a “complete living being” as its proper intelligible model (30c-31a). The ‘complete living being’ here means the form of Animal, which is ‘complete’ because it contains the whole of the animal kind, rather than one of the specific animal kinds which are its parts (30c). These decisions reveal that the demiurge is planning the best cosmic order. His planning, moreover, has three basic characteristics: first, his thoughts are *about* the sensible cosmos; second, these thoughts involve the discovery of *means to ends*; and third, these thoughts concern *prospective* states of affairs (Noble & Powers, 2015, p. 52). Plotinus, however, denies that the divine thought in charge of our cosmos could have any of these characteristics, and accordingly he rejects that the physical universe results from planning. He gives at least two reasons for this rejection: one concerns the nature of the *demiurge* and another the nature of the *forms*. I will analyze these two criticisms in order.

## 2. Critique of Demiurgic Creation

The great mistake of an artisanal view of creation, according to Plotinus, is that it understands the intelligible in terms of the sensible—that is, the prior in terms of the posterior. In this way, we could say, it confuses the *order of discovery* (where we start in the sensible world and move towards a contemplation of the intelligible forms) with the *order of being* (where the emanative hierarchy descends from the One to Intellect to World-Soul, and so on). Given our position in the physical world, we tend to conceptualize the universe from the standpoint of our hypostasis, and to view the sensible cosmos as the *telos* of the creative process. Hence, we come to think of the divine craftsman as devising the intellectual form of the human body *in order to* protect our head from hitting rocks or other things on the ground. But the gist of Plotinus’s argument is that this kind of teleology—where the *telos* of Intellect is directed outside itself towards the sensible realm—attributes, in one way or another, precedence to the physical over the intelligible. The first three chapters of VI.7 therefore show that no appeal to what is good or beneficial for a physical animal can explain the existence of any of its organs in Intellect. The intelligible forms of the various animals and their organs must have *already* existed in the intelligible prior to, and independently of, their function in the physical world.

Plotinus's effort to address this issue leads him to introduce a new teleological model that grants priority to Intellect. But to advance this model, Plotinus must first explain how the artisanal account of creation misunderstands the nature of the demiurge and the nature of the forms, respectively.

### 2.1. *The Demiurge*

Plotinus's charge against divine planning hinges upon an assumption born out of the *Timaeus*'s exegetical tradition. This assumption involves two identifications: (1) that of the demiurge with a divine Intellect, and (2) that of the intelligible model towards which the demiurge looks with the Platonic forms (Noble & Powers, 2015, p. 52). Several Middle Platonist thinkers seem to have deemed these identifications compatible with the idea that god plans our cosmos.<sup>5</sup> By contrast, Plotinus makes it clear that, once we accept other Platonic presuppositions, the association between the demiurge and Intellect, and between the model for the sensible cosmos and the Platonic forms, rules out any possibility for divine planning—or, in fact, for any demiurgic thought directed at the sensible world.

The problem with the first identification is that the psychological conditions requisite to practical deliberation cannot exist at the level of *nous*. Plotinus stresses that deliberation can only occur when an agent wishes to avoid an undesirable situation by pursuing a better alternative (Thaler, 2011, p. 164). In fact, he claims that planning arises from the fear that a desired situation will not obtain, and that planning seeks to ensure a preferred outcome rather than another (VI.7.1, 36-38). But this desire presupposes the kind of *contingency* that does not exist in Intellect. For when we look to the sensible world, we can distinguish between things that are *actual* and things that are *possible*, but in *nous* all things are actual insofar as they are intelligible. What is actual here is actual there, and what is possible here is *also* actual there—for all possible things are intelligible and therefore actually exist in Intellect. So there could not be any deliberation between possible alternatives in an environment where only the actual exists. This is what Plotinus means when he asks how an agent could possibly deliberate when faced with only one alternative:

Planning is a 'this instead of that'. But when there is only one of them, why should there be a plan? How then can the alone and the one and the simple contain explicitly

5 Noble and Powers (2015, p. 53, fn. 5) provide the following examples of Middle Platonist authors who adopt the *Timaeus*'s description of the demiurge as planning the cosmos: Philo of Alexandria (*De opificio mundi*, 16 ff.), Apuleius (*De Platone et dogmate eius*, 1.8, 1.10), Plutarch (*De animae procreatione in Timaeo*, 1025a-f, 1027a; *De sera numinis vindicta*, 550d-e), and Alcinoüs (*Didaskalikos*, 12.2-3, 14.4).

the ‘this so that there should not be that’, and ‘there had to be this if not that’, and ‘that appeared useful and this preservative when it came to be’? (VI.7.1, 38-44).<sup>6</sup>

To deliberate between two alternatives presupposes contingency in the world; but since nothing in Intellect is contingent, there can be no deliberation. Furthermore, the very kind of discursive or inferential thinking typical of someone who deliberates pertains to our embodied souls and is directed at sensible objects. Such a discursive and inferential kind of thought would in fact entail succession in time (a ‘this after that’), and this is incompatible with the unified character of God’s non-discursive knowledge, which thinks ‘all at once’ (*athroon*) or ‘all together’ (*homou panta*: V.8.6, 1-15). ‘The future’ is already present in *nous*: it comes to be later in time, but not in *nous*. So, if the demiurge could deliberate, it would not exist at the level of Intellect, but only at the level of the sensible where things come to be one after the other in spatial-temporal succession. Plotinus finds it necessary, therefore, to *de-anthropomorphize* Plato’s account of the demiurge in the *Timaeus*. To do that, he interprets Plato’s words as a *metaphor* indicating that our world is ordered *as if* by the rational plan of a wise craftsman (VI.7.1, 30-33).<sup>7</sup> Plotinus replaces the notion of artisanal creation with the view that our world unfolds—without any deliberation or planning—from a perfectly enfolded Intellect, where things exist ‘all together’.

## 2.2. The Forms

There is another aspect to Plotinus’s critique of the deliberative model of creation: the very nature of the objects that comprise the intelligible realm forbids any further additions or changes because of deliberation. So, for example, when the demiurge and its children saw that the human head had to roll around amidst rocks and other pointy objects, they looked to their arsenal of Platonic forms and found four limbs as a suitable addition to the head. But if the model to which the gods look is to be identical to the Platonic forms, this kind of deliberative thinking makes no sense. For in the intelligible realm,

6 All references to the *Enneads* come from Armstrong’s translation; see Plotinus (1968-1988).

7 VI.7.1, 30-33: “There is no planning there at all, but it is *called* planning to show that all things there are as *they would be* as a result of planning at a later stage, and foresight because it is *as a wise man would foresee it.*” (my italics). Plotinus, therefore, is not critical of the *Timaeus*’s *eikōs mythos* of the creation of the universe, but rather of any *literal* approach to the dialogue (Chiaradonna, 2014b, pp. 205-207). Through a metaphorical reading of words like ‘planning’ and ‘foresight’, Plotinus can uphold the Platonist identification of the subject of thought (demiurge) with a divine Intellect (*nous*), and of the object of thought (the model towards which the demiurge looks) with the Platonic forms.

what a thing *is* and *its reason for being* are always the same (VI.7.2, 3-9).<sup>8</sup> In *nous*, 'that' and 'why' coalesce. So, whereas in the sensible world we separate 'man' and 'limbs' by asking the question, 'Why does man have four limbs?', in the intelligible realm the fact (*to oti*) and the reason why (*to dioti*) necessarily coincide. This unity of fact and reason in the intelligible, Plotinus tells us, comes from the unity of Intellect itself:

If you open each individual form itself back upon itself, you will find the reason why in it. . . [For if a form] belongs to Intellect, where would it get its reason why from? But if someone were to say, 'from intellect', it is not separate, supposing that it is also itself Intellect; if then Intellect must have these things in no way deficient, they must not be deficient in the reason why. But Intellect in this way has each and every reason why of the things in it; but it is itself individually all the things in it, so that none of them has come to be in need of a reason why, but it has come to be along with it and has in itself the cause of its existence (VI.7.2, 18-27).

Plotinus is telling us that the distinction between 'internal' and 'external', so pertinent to the physical world, disappears in the case of Intellect and its forms (Thaler, 2011, p. 165). Since each individual form reflects Intellect in its entirety, the analysis of each form will disclose its connections with all other forms and hence reveal everything that can account for its existence (VI.7.2, 18-19). Any attempt to determine the 'reason why' of a form will ultimately point to Intellect. But since Intellect, in turn, is not separate from its forms but is identical to them all, each form must have its own 'reason why' within itself (VI.7.2, 21-27). Deliberation, then, cannot add anything to a form which it did not already contain. That is to say, the gods could not have looked at the form of the human head and tried to figure out another appropriate form to go along with it—as if these forms existed discretely and independently (*partes extra partes*), or as if the limbs could be added to the head *a posteriori*.

Once we accept that the form of human limbs could not have been devised for the sake of the human head, we arrive at the problem of the incompatibility of the forms with the notion of utility (VI.7.3, 15-19). Plotinus claims that when we explain an organ's features through its safeguarding function (say, 'eyebrows are meant to protect the eyes'), we assume that what requires protection (the eyes) is more essential to the form than the organ doing the

8 Plotinus offers Aristotle's example of an *eclipse* (from *Metaphysics* H 4. 1044b9-15 and *Posterior Analytics* B 2. 90a15) to show that the coalescence of fact and reason may be observed even in certain occurrences of the sensible world (VI.7.2, 11-12). If someone asks what a lunar eclipse *is*, we will explain what *causes* it: 'A lunar eclipse is when the moon stands between us and the sun, and so on'. But notice that this definition is precisely an explanation of the cause. Plotinus is here suggesting that, in Intellect, *every* definition would be an explanation of the cause.

safeguarding (the eyebrows). This, in turn, means that the essence of a form exists prior to one of its parts, and that the part is ‘for the sake of’ the whole. But in Intellect there is no relation of priority between the parts and the whole of each form, since they are equally “for each other” (VI.7.3, 19; cf. Thaler, 2011, p. 167). Thus, Plotinus says:

Why then eyes? That there shall be everything. And why eyebrows? That there shall be everything. For even if you say, ‘for preservation’, you are speaking of a safeguard of the substance which exists in it; but this means you are saying that it contributes to its essential nature. Thus, then, the substance existed before this safeguard and the cause therefore was a part of the substance; and this safeguard, then, is something other, but what it is belongs to substance. All things therefore are for each other, and the whole is perfect and all-complete and its existing beautifully is with the cause and in the cause, and the substance and the essential nature and the reason why are one (VI.7.3, 15-23).

Ultimately, then, human bodies have eyes and eyebrows in order to instantiate everything which their form contains (VI.7.3, 13-15).<sup>9</sup> But is Plotinus giving us a proper explanation of animal features? Taking our eyes as examples, we can see that Aristotle would give a different explanation. Since our human nature includes the power of sight, we have eyes and eyebrows because they are components without which sight would not exist or not function properly. Aristotle appears to have used the concept of a hypothetical necessity in order to explain the different parts of an organism: if sight is a component of our human essence, then eyebrows will be needed given this essential structure (Rappe, 2002, pp. 82-83; Cooper, 1987, pp. 243-244). In this case, then, we can classify the eyebrows as protective and therefore as something which teleologically contributes to a beneficial end.

Plotinus’s objection, however, is that in this case the *reason* for the eyebrows (our human nature as sighted) would exist before the safeguarding organ itself (the eyebrows). But this separation of ‘that’ and ‘why’ is impossible because, if the form of the human being determines that there be a safeguard, then this means that the safeguard is in fact *a part of* the essence and must therefore arise simultaneously with it. Consequently, Plotinus challenges any attempt to develop a functional analysis of animal parts in such a way as to specify which parts function for the sake of others. As Rappe (2002, p. 84) puts it, we find here a collapse of the distinction between the parts of an animal which are *components of* its essence, and the parts which are *contributory* towards

9 As Plotinus says, “A thing is beautiful because it is everything—for this is what form is, being everything—and because it controls matter; but it controls matter if it leaves no part of it unshaped; but it does so leave it if any shape is wanting, an eye, for instance, or something else” (VI.7.3, 13-15).



its essence. Plotinus is forbidding any appeal to the proper functioning of a particular sense (sight) as a means of determining the function of its auxiliary organs (eyebrows). Due to the strict unity of Intellect, no form of an organ can exist for the sake of the animal form that incorporates it—for, as we have seen, the parts and the whole are “for each other” (VI.7.3, 19; cf. Thaler, 2011, p. 167).

We have discovered that Plotinus abandons most of the theoretical underpinnings behind Aristotelian teleology. But this does not mean that all teleology has vanished from his account.<sup>10</sup> What has disappeared, in fact, is the notion that particular organs (such as eyebrows) are means for the instantiation of essential components of human nature (such as sight). This instantiation, moreover, is that of the intelligible *in the sensible*. Since the world here below presents us with sunlight, wind, dust and other elements which pose a threat to our sight, eyebrows and eyelids are needed to ensure that we exist as sighted beings. Our sighted existence, in turn, is necessitated by our physical survival—by our need to respond to external threats, to escape from enemies, to identify

10 Some readers might object that the use of the term ‘teleology’—a compound word derived from the Greek *telos* (the end) and *logos* (explanation)—refers above all to the final cause in Aristotle and should not be applied to Plotinus’s metaphorical reading of the *Timaeus*. Luc Brisson (2019, p. 116), for instance, argues that, for Aristotle, *telos* designates the object of a desire (in particular, the prime mover as the object of desire of all things), whereas in the case of the *Timaeus telos* designates only the good intention of a provident craftsman. The demiurge is, of course, good and even the best of causes, but he is not the object of desire for the beings he has fashioned, according to Brisson (2019, p. 119). Plotinus, however, strikes a harmony between Plato and Aristotle by insisting that, just as the causal role of the unmoved mover maintains the ordered and teleological change of nature through the medium of desire, so too in the *Symposium* and the *Republic* the beautiful and the good function as the goal of all striving. According to Corrigan (2018, p. 30), there is a strong affinity between Aristotle’s theory of the unmoved mover—as both external good and the principle of internal good in the universe—and Diotima’s presentation of desire in relation to all forms of the beautiful in the *Symposium*. Such affinity is intensified if we add the ascent to the good in the *Republic* (esp. 7.521c-537d). This is precisely the way in which Plotinus interprets the *Symposium*, *Republic* and *Timaeus* together in late antiquity:

The knowledge or touching of the Good is the greatest thing, and Plato says it is the greatest study [cf. *Rep.* 505a2]... but we are put on the way to it by gaining footholds in the intelligible and setting ourselves firmly there and feasting on its contents. But whoever has become at once contemplator of himself and all the rest and object of his contemplation, and, since he has become substance and intellect and the complete living being [cf. *Tim.* 31b1], no longer looks at it from outside—when he has become this he is near, and that Good is next and above him, and already close by, shining upon all the intelligible world. It is there that one lets all study go; up to a point one has been led along [*paidagōgêtheis*, cf. *Symp.* 210e3, 210a6-7] and settled firmly in beauty and as far as this one thinks that in which one is, but is carried out of it by the surge of the wave of Intellect itself and lifted on high by a kind of swell and sees suddenly, not seeing how, but the vision fills his eyes with light and does not make him see something else by it, but the light itself is what he sees (VI.7.36, 3-25).

There is much to comment in this passage, but I will restrain myself to a single point. Plotinus sees here that the beautiful (which belongs to the world of forms) leads to the Good (which is above form). The outpouring of light from the Good makes the beautiful visible; and the beautiful, in turn, is the lure of love and desire that leads back to the final cause itself, the Good. Despite Brisson’s warning, therefore, we find that Plotinus allows for final causality in Plato precisely because Intellect and its contents have the form of the Good (VI.7.16, 8-9). A ‘noetic’ teleology is itself grounded by the relation of Intellect to the Good as the first principle of reality.

food and resources, and so on. The problem with this framework is that it finds the *telos* of the forms outside of *nous*, in the earthly flourishing of the animal, as if the sensible could determine the intelligible. Plotinus's critique of artisanal creation—his discussion of the demiurge (cf. §2.1) and the forms (cf. §2.2)—rejects what I would like to call an *external teleology* which locates the *telos* of the forms in their instantiation in the sensible world. But before analyzing the kind of teleology that Plotinus accepts and defends, I must give a more thorough explanation of why Intellect does not need the sensible for its determination.

### 3. Intellect does not look here below

Why is Intellect so self-sufficient and self-determining when it comes to its relationship with the sensible world? Why could the form of eyebrow not be calibrated towards certain requirements of the sensible world? To address this question, I find it helpful to discuss the notion of *truth* in Intellect, to which I now turn.

As Emilsson (2007, p. 165) puts it, Intellect makes no mistakes. Its thoughts are always true on account of two facts: (a) there is no external object against which Intellect's thoughts would have to correspond and in relation to which they might be corrected; and (b) knower and known are so intimately tied that they can never mismatch. Such ideas are developed in *Enneads* V.3 and V.5, where Plotinus insists that truth in Intellect is not "of something else" (V.3.5, 26) and "does not agree with something else, but with itself, and says nothing other than itself, but it is what it says and it says what it is" (V.5.2, 18-21). Plotinus is distinguishing truth in Intellect from another truth with which we are more familiar—a truth which indeed 'agrees with something else' and is 'of something else'.<sup>11</sup> But what sort of truth is it that agrees with itself? We can think of this truth in terms of 'what is real': truth in this sense would not *say* something, but *be* something. But Plotinus does mention that truth in Intellect "is what it says, and says what it is" (V.5.2, 20-21). So truth in Intellect must not only *be* but also *say*. This is a property that truth in Intellect would share with ordinary truth: truth in Intellect would belong not only to being but also to cognition. As Emilsson (2007, p. 166) phrases it, "Intellect, somehow, in saying what it is, is what it says, and vice versa: in being what it is, it says what it is. In

<sup>11</sup> Here it does not matter whether we hold a correspondence or a coherentist theory of truth, for in both cases an idea is true only *in terms of something else*, whether a thing or another idea. In correspondence theory, an idea is true if it corresponds to a thing which is *external* to it; and in coherentism, an idea is true if it coheres with other ideas within a system, all of which are *external* to it.

other words, its thought coincides with its being". Intellect is thus where reality and thought always converge. The sensible realm, on the contrary, includes both reality without thought (formless matter, ugliness, evil) and thought without reality (false ideas, delusions, illusions).

The necessary coincidence of being and thought in Intellect means that the truth of the forms does not rely on any external thing. This eliminates two erroneous explanations for the existence of the intelligibles—both of which point to external, sensible things as the intelligibles' *raison d'être*. For Plotinus, "God or one of the gods" (VI.7.1, 1) did not have to look here below either (a) to come up with the idea of, say, a horse (as if abstracting from the particular horses found on earth) or (b) to create an earthly reality that would correspond to the idea of horse in Intellect (VI.7.8, 1-12). Instead, the form of horse has always existed fully and truthfully in Intellect before its generation in the sensible realm. There was no need for a corresponding sensible horse for its intellectual form to be true; and likewise, Intellect did not have to 'catch up' with the sensible world by 'looking here below' and fashioning a formal double to the horse on earth. Being completely true *in itself*, Intellect can only have one reason for the generation of the sensible realm: *bonum est diffusivum sui*.<sup>12</sup> Thus, Plotinus says that Intellect does not possess the form of horse "in looking to the things here below" (theory a) or by wishing to "make the things here below" (theory b); instead, the intelligibles are independent of the sensibles and produce them out of overabundance: "For it was not possible to stop at the intelligibles there. For who could bring to a stop a power able both to abide and to go forward?" (VI.7.8, 13-15).

The discussion outlined so far leads Plotinus to conclude that the reason why man has eyebrows or four limbs (to return to our previous example) is that man has a prior and eternal model in Intellect—a model which is complete and contains the reason for all its parts. Plato's metaphor of deliberation and planning has thus been stripped of its mythical cloak in order to reveal the *real* relation of the forms to their sensible counterparts. And yet, by laying bare the "hidden" meaning of the Platonic myth, Plotinus has found himself in still deeper waters, facing new and fundamental difficulties in accounting for the relation between intelligible and sensible realities. He has shown that in reading the *Timaeus* we should overlook any reference to divine deliberation and emphasize instead the comprehensive nature of the intelligible realm that

12 The doctrine of the good as self-diffusive begins with *Tim.* 29e: "He was good, and one who is good can never become jealous of anything. And so, being free of jealousy, he wanted everything to become as much like himself as was possible".

serves as the model for our world.<sup>13</sup> But this conclusion raises the following problem: how can there be intelligible principles for organs whose function seems fashioned to suit the exigencies of a physical environment? The kind of teleology to which Plotinus was opposed in VI.7.1-3 considered certain organs as useful for an animal insofar as they mitigated the hardships brought about by its physical environment. But, as we have seen, Plotinus rejects this kind of teleology, since it subverts the priority of the intelligible over the sensible by regarding the former as geared towards the latter. No appeal to the benefits that certain organs have in the physical world can explain their intelligible forms: intelligible animals do not need any intelligible nourishment, nor are their lives threatened by intelligible predators (Thaler, 2011, p. 169). But if that is so, how can we explain the existence of limbs or eyebrows in the intelligible?

In what follows, I will explain how Plotinus introduces a notion of beneficial end (*telos*) that coheres with the nature of Intellect. In the next two sections (§§4-5), I will discuss Plotinus's attempts to provide a novel conception of teleology whose *telos* is no longer directed towards the physical world, but instead towards the very maintenance of the intellectual realm. This new teleology will arise after two separate discussions. The first is an investigation into the *telos* of the many irrational species within Intellect (§4). In this case, the diversity of species serves to sustain higher forms of intelligible life, such as *genera*, culminating in the complete Animal and thereby constituting a *vertical teleology*. The second discussion explains the function of the intelligible principles operative behind the animals' safeguarding organs (§5). Here, as the particular species descend from their originating *genera* in the emanative process, they lose certain attributes but compensate for this loss with other intelligent features. In this way, all species retain a minimal coefficient of noetic content which allows for their membership in *nous*. This constitutes a *horizontal teleology*, for it involves not the *telos* of the species aiming upwards towards their genus, but rather a *telos* proper to the internal constitution of the species themselves, aiming for their maintenance in the noetic sphere. We shall conduct these two investigations in order.

#### 4. Irrational Animals, or: The Problem of Genus and Species

In *Ennead* VI.7.8, Plotinus raises the question of how non-rational animals can have their principles in the intelligible. Supposing that the intelligible

13 Plato himself stresses this comprehensiveness in *Tim.* 30c2-d1; cf. Thaler (2011, p. 168, fn. 19).

principles are all equally rational, how can these principles give rise to animals with such widely different degrees of rationality, some seeming to lack it altogether? For instance, why should there be a horse in the intelligible realm in the first place? Even if we find an excuse for the inclusion of *rational* animals, what majesty would there be in the presence of so great a multitude of *irrational* beings in Intellect? (VI.7.8, 15-18).

We are struck here with the problem of accounting for *nous*'s perfection *despite* its possession of the noetic correlates of "cheap" (*eutelês*) irrational animals (VI.7.9, 1-5). Plotinus is facing the challenge of how to account for the *logoi* of irrational animals in the intellectual cosmos. His initial line of response to this difficulty is to claim that these *logoi* must (in accordance with his theory of *nous*) be intellects and so, far from being 'cheap', are in fact filled with worth and value (Noble & Powers, 2015, p. 63). I have already discussed the intimate union of knower and known in Intellect (cf. §3). This means that Intellect, despite possessing the *logoi* of irrational animals, can never think something unintelligent. What appears unintelligent in Intellect is in fact intelligent, since both the thinker of the irrational form is Intellect, and its thought is Intellect (Rappe, 2002, p. 86). In other words, since "the thought is the same as the thing" (the principle of identity of thought with its object: VI.7.9, 28), how can that which thinks (Intellect) be thoughtful and that which is thought (the irrational animal) be thoughtless? (VI.7.9, 29). Hence, Plotinus says that the thinker of 'horse' is Intellect, and the thought of 'horse' is *also* Intellect, so that Intellect permeates all things, just as life permeates all particular kinds of life whether rational or irrational (VI.7.9, 30-35). The consequence of this unity of thinker and thought is that everything in Intellect is fully permeated by and filled with intelligence. Intelligence (*noesis*), in turn, is a broader category than reasoning (*dianoia*, *logismos*).<sup>14</sup> All beings in Intellect are filled with intelligence, even if not all of them are rational.

However, Plotinus's provisional response regarding the intelligent *logoi* of irrational animals does not yet guarantee that the perfection of *nous* has not been compromised. After all, he seems to concede that the intellects of irrational beings are probably inferior to those intellects within divine *nous* that correspond to rational animals. Even if all animals in Intellect are permeated with intelligence, some clearly have it more than others by displaying rational features. This raises the question: "Why are animals not equally rational? And why are men not equally so in comparison to each other?" (VI.7.9, 16-17).

14 Cf. Dillon & Gerson (2004, p. 134): "Thinking is broader than reasoning, which connotes practical thinking".

These observations force Plotinus to explain how the existence of such inferior intellects in *nous* is consistent with its optimal condition overall (Noble & Powers, 2015, p. 63). And Plotinus thinks that he can meet this challenge by contending that the inclusion of these inferior intellects in *nous* contributes to its perfection by making it complete (*teleios*: complete; *pantelês*: all-perfect; VI.7.10, 4-7; VI.7.12, 1-4).

This concept of perfection in completeness may at first appear as a *deus ex machina*, rescuing Plotinus's argument without substantive motivation within the framework of his thought. But, in fact, the view that completeness of *nous* involves an extensive plurality of inferior forms has a firm basis in the principles governing *nous*'s internal constitution (Noble & Powers, 2015, p. 64). The temptation to be resisted here is to look to the sensible realm as an extrinsic reason for the plurality of inferior forms (e.g., horns exist for defense, horses play a role within the food chain that sustains the whole animal kingdom, etc.). For if this were the case, the rational principles within Intellect would produce the multitude of irrational animals *only after* descending into the physical universe in the emanative process. Several commentators have in fact erroneously held this view. Rappe (2002, p. 83), for instance, reads Plotinus's account of the generation of species as occurring *not* within Intellect but only at an inherently deficient, embodied level. This would mean that the *differentiae* that distinguish animals from each other are in fact not part of their essences, since they derive from a physical necessity that has nothing to do with their original forms. The differences between a hippopotamus and a cockroach, or between a lizard and a lion, for example, would not figure in their respective forms within Intellect, but only in the various physical manifestations of certain principles. But in the context of VI.7, this reading is mistaken for two reasons.<sup>15</sup> First, notice that Plotinus refers to these different manifestations as the principles' *energeia* (VI.7.9, 34-38). That is, each principle becomes active by instantiating itself as a particular intelligible form (say, the form of horse), and this seems to imply that we have not yet left the intelligible realm:

[The horse] is not thoughtless but a particular kind of intellect... For just as any particular life does not cease to be life, so neither does an intellect of a particular kind cease to be intellect: since the intellect appropriate to any particular living being does not cease to be the intellect of all, of man also, for instance, granted that each part, whichever one you take, is all things, but perhaps in different ways. For in actuality [*energeiāi*] this thing is one, but it has the power [*dunatai*] to become all [*panta*]. But

15 Here I follow Thaler (2011, p. 175, fn. 30) in considering the *differentiae* that distinguish animals from each other as resulting from an emanative process *within* Intellect.

we apprehend in each what it actually is; and what it actually is, is the last and the lowest, so that the last and lowest of this particular intellect is horse, and being horse is where it stopped in its continual outgoing to a lesser life, but another stops lower down (VI.7.9, 30-38).

The intelligible principle becomes active, therefore, by manifesting itself as a horse *within* Intellect. The *differentiae* between animals seem to come from the principle's various activations as it travels through *nous*—that is, before any instantiation in the physical universe. Moreover, if each animal organ belonged strictly to the physical instantiation of a principle and not to an intelligible manifestation of it, it would be hard to explain why Plotinus then proceeds to tackle the problem of the function of horns and claws in Intellect, and why he spends so much time addressing this issue. These two reasons make clear, I think, that we should understand the plurality of inferior forms according to the internal principles of the intelligible realm. Intellect structures its contents according to relations of priority and posteriority (e.g., each genus is prior to its subordinate species), and inferior forms are a necessary outcome of successive stages in the articulation of *nous*'s contents (Noble & Powers, 2015, p. 64). Thus, when describing the process of actualization in VI.7.9, Plotinus is not referring to *nous*'s production of lower hypostases (say, the physical universe), but rather to the actualization of genus into species *within* Intellect itself.

The completeness of Intellect is thus a product not merely of intelligible principles (say, those behind the animal genus) but also of their process of activation (into species). This activation functions as a movement of descent whereby intelligible principles travel downward within *nous* until they reach a stop. Depending on the distance travelled, each principle instantiates itself with a certain degree of clarity (VI.7.9, 18). This explains why some instantiations of a principle are gods; others, which have travelled farther, become rational animals; while others, which have stopped lower down, constitute the irrational species (VI.7.9, 19-23). The intelligible principle behind the animal genus, therefore, first activates itself as rational animals of various kinds (some being more rational than others) until it reaches the irrational animals further down in the emanative process.

The important point for Plotinus, I would say, is that the animal genus could not exist without the irrational animals that contribute to its heterogeneity. For if the genus could only have its superior species (say, the most rational human being), the genus would be reduced to a single species—namely, its highest one. The loss of diversity would thereby reduce the Animal to merely one of its actualizations, so that what was higher and prior in the emanative hierarchy (genus) would become lower and posterior (species). The genus

therefore cannot exist without an inner plurality of species that sustains it precisely *as a genus*. We already find here the outline of a *vertical teleology*, where the multitude of heterogeneous species exists within Intellect *in order to* sustain higher forms of intelligible life, such as the Animal. But to understand this kind of teleology, we must first clarify why plurality and otherness are crucial for the maintenance of the Animal within Intellect.

#### 4.1. Otherness in Intellect

Plotinus's metaphysical hierarchy surely culminates in the One's perfect unity. But this perfect state of affairs is not all there is: from the absolute singularity of the One come plurality and otherness. We then get the interplay of otherness and sameness in Intellect as Plotinus's allusion to Plato's *Sophist*. The following lines provide a clear example of this:

One must always understand Intellect as otherness and sameness if it is going to think. For [otherwise] it will not distinguish itself from the intelligible by its relation of otherness to itself, and will not contemplate all things if no otherness has occurred to make all things exist: for [without otherness] there would not even be two (VI.7.39, 5-9).

We find in this passage both the difference between subject and object (the 'relation of otherness to itself') and within the object itself (otherness 'makes all things exist').<sup>16</sup> Regarding the first difference, Plotinus argues in *Ennead* V.3 that thinking requires a subject/object duality. He begins by claiming that without an object distinct from the subject there can be no vision (V.3.10, 14-16). He then casts this claim in terms of the need for activity (*energeia*) to act *on* an object: activity requires a distinction between the agent and that on which the agent acts (V.3.10, 16-26; cf. Emilsson, 2007, p. 84). Thus, Plotinus says, "that which is active must be acting *on something else*" (V.3.10, 20)—otherwise it would be immobile and not constitute an activity proper. At the same time, however, the agent is not entirely different from that on which the agent acts: together they form one movement. For example, just as tango requires the differentiation between the partners (it takes two people to dance), it also unites them in a single movement (without which they could not be said to be dancing). In a similar way, the activity of thinking involves both otherness and sameness: "The proper objects of thought must be the same and the other in relation to the Intellect" (V.3.10, 26). In other words, the object thought must be different from the activity which thinks it, but together they must constitute one movement.

<sup>16</sup> This point has been corroborated and developed by Emilsson (2007, p. 80ff).



In *Ennead* V.3, Plotinus also addresses the need for difference *within* the object of thought. Beyond the duality of Intellect and its objects of thought, “each of the things that are being thought brings out along with itself sameness and otherness, for what will the thinker think which does not contain different things?” (V.3.10, 27-29). Plotinus says here that if the activity of thinking “directed its gaze to a single object without parts, it would be speechless” (V.3.10, 31). This means that the object of thought cannot be ‘without parts’ because speaking—or, in this case, thinking—requires a delimitation of what is thought, setting it apart from other things. Hence, thinking implies that we discern what something is from what it is not; the very act of thinking what something *is* is also the act of thinking what something *is not* (Emilsson, 2007, p. 87). This explains why Plotinus says that

if the absolutely partless had to speak itself, it must, first of all, say what it is not; so that in this way too it would be many in order to be one. Then when it says ‘I am this’, if it means something other than itself by ‘this’, it will be telling a lie; but if it is speaking of some incidental property of itself, it will be saying that it is many or saying ‘am, am’ or ‘I, I’ (V.3.10, 34-37).

This quotation is rather cryptic. Following the steps of both Emilsson (2007, p. 88) and Ham (2000, p. 196), I make sense of this passage in the following manner: if the partless tries to say something about its identity (‘I am this’), it will have to say that it is identical with something else (‘ $x$  is  $y$ ’), but Plotinus calls this a ‘lie’. To understand why he calls it a lie, let us assume that the ‘this’ is a property of the partless (‘I am *this*’). In this case, the property either reveals something new about the partless (hence the partless would be ‘many’ and no longer partless), or else the property does not differ at all from the partless itself (in which case the partless would be uttering mere gibberish— ‘am, am’ or ‘I, I’—which is the same as not saying anything at all). In other words, if we say, ‘ $x$  is  $y$ ’,  $y$  must either reveal a new aspect of  $x$  (in which case  $x$  would not be partless), or else we would be saying ‘ $x$  is  $x$ ’, which is just as tautological as saying, ‘am, am’ or ‘I, I’. This *reductio ad absurdum* implies that thinking the partless always negates its partlessness. For the activity of thinking to say something about its object, this object must be *plural* (i.e., have many parts, have otherness and sameness within itself). An undifferentiated object does not allow for any intellectual apprehension: we can only apprehend what is differentiated from and seen against a certain context (V.3.10, 40-44; cf. Emilsson, 2007, pp. 88-89).

This account suggests that otherness is an essential feature of thought.<sup>17</sup> First, we have the differentiation of a subject from the object as the condition *sine qua non* of thought; then, we find that the object of thought must itself be plural. Now, if we return to Plotinus's example of the horse as an irrational animal within Intellect, we recall that the horse came about by proceeding from the animal genus. This movement of procession introduced otherness between the genus (Animal) and the species (horse). This otherness in turn fulfilled the conditions necessary for thought: the differentiation between the Animal and the horse allowed the Animal to be a subject who thinks an object, i.e., the horse (condition 1); and the differences among the many species within the Animal constitute an *internal* otherness which allows the Animal to be an object of thought for itself (condition 2). Now, recall that Intellect must constantly think all the beings in it (cf. §3)—everything in *nous* is both subject *and* object of its thought, for everything “is what it says, and says what it is” (V.5.2, 20).<sup>18</sup> In this case, the movement of alienation (in the sense of ‘othering’) allows the genus to become both subject *and* object of its thought. First, it becomes a subject by acquiring the necessary distance from its objects of thought (i.e., the many species within it). Second, it becomes an object of thought for itself by appearing as varied and plural. We thus return to our previous section (cf. §4), where it became clear that the animal genus could not exist if it were reduced merely to its highest or most rational species. In fact, there needs to be internal variance within the genus if the genus is to be thought at all—that is, if it is to exist as a form within *nous*. To be both thinker and thought is the intelligibles’ mode of existence, and only a heterogeneous genus can sustain the internal variance necessary for the activity of thought to take place.

Plotinus, therefore, conceives of thought and intelligible life in *nous* as ends, and of otherness and heterogeneity as the required means of guaranteeing their existence. This is his way of introducing a new teleological model that does not include any features that are foreign to Intellect.<sup>19</sup> For unlike in the

17 In fact, otherness or differentiation seems to be necessary *only* for thought or speech, but not for some other modes of encounter (such as touch). Plotinus says: “The thinker must apprehend one thing different from another and the object of thought in being thought must contain variety; or [else] there will not be a thought of it, *but only a touching and a sort of contact without speech or thought*, pre-thinking because Intellect has not yet come into being and that which touches does not think” (V.3.10, 40-44, my italics). This touching seems to involve the otherness of subject and object (our first kind of otherness), but not the internal otherness of the object of thought (our second kind of otherness). Vision seems to see things always ‘in parts’, whereas touching is ‘partless’.

18 Likewise, as Plotinus says, “Intellect itself is what thinks and what is thought” (VI.9.2, 32-33).

19 Plotinus’s ‘noetic’ teleology will no longer accept input taken exclusively from the sensible. The *Timaeus* distinguishes between two types of causes: auxiliary causes (*sunaitiai*) and proper causes (*aitiai*). The first causes explain the action of necessity (*ananke*), which is “deprived of intelligence, producing only haphazard and disorderly effects,” whereas the second causes explain the action of Intellect (*nous*), which “possesses

physical world, 'survival' in Intellect does not consist in preserving an animal's life from external threats. Rather, it involves preserving the *noetic* conditions for thought and life. This amounts to a *vertical teleology* where the maintenance of a plurality of different species (rational and irrational) serves to uphold higher forms of intelligible life—culminating in the complete Animal as the highest genus.

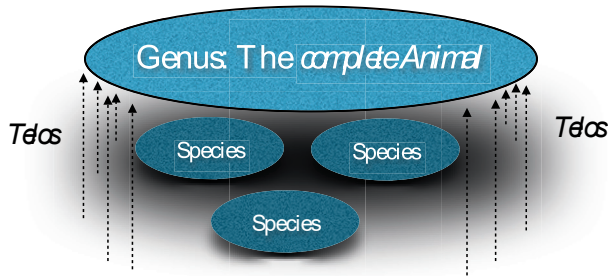


Figure 1: The Vertical Teleology.

## 5. Parts of Animals, or: The Problem of Deficiency and Compensation

After explaining how *nous* contains the noetic correlates of irrational animals, Plotinus now addresses the more specific problem of Intellect's inclusion of the different *parts* of animals. He introduces the problem in the following way. In VI.7.9, 39-46, he claims that as the intelligible principles

understanding" (*Tim.* 46e4-6). When discussing the example of vision, for instance, Timaeus insists that the mechanical description of sight (eyes "conduct light," 45b4) is an example of auxiliary cause (*sunaitia*, 46e7), whereas the proper cause of vision points to its function and usefulness (46e8). For Timaeus, the function of vision—and therefore its proper cause—is that, through the observation of the planets and their motions, it has made possible the invention of number (47a6), which has led us to knowledge of time and of the nature of the universe (47b1). In the end, it was through vision that philosophy emerged (47b2). The distinction between these two types of causes matches another distinction between two irreducible dimensions of the universe—namely, Intellect (which is an *aitia*) and necessity (which is a *sunaitia*). Such a distinction, in turn, highlights two ways of accounting for the existence of reality, or rather two types of explanation which are hierarchically ordered: a less fundamental one, which consists in establishing *how* a reality is what it is, and another, more fundamental, which determines *the reason for* (or finality of) that reality. It is by establishing the end or purpose of an object (allowing for the emergence of philosophy) that its structure (the mechanism of vision) is necessarily determined (Pittetoud, 2019, p. 88). The mechanical or material explanation of vision is thus subordinated to its *teleological* explanation. This teleological explanation, moreover, is precisely a *noetic* one for Plotinus, since, on the one hand, any act of Intellect is already complete in the demiurge without the need for auxiliary causes (VI.7.1, 45); and on the other hand, the data of sensible reality can only make sense within a *synhyposstasis* (co-reality or joint existence, VI.7.2, 37) of Intellect and Soul which grants intelligibility to the structures of sensible things. Plotinus's teleological account, therefore, can only accept sensible input from the perspective of the *telos* proper to the noetic realm.

travel downward within *nous*, their resulting forms lose progressively more traits that are fully rational, but find other traits to compensate for this loss. So, after a given stage in the principles' descent, the loss of certain traits made it difficult to sustain intelligible life; and because of that, nails and claws appeared, and then fangs and the nature of horns (VI.7.9, 42-44). Plotinus, however, insists that the cure for this deficiency came from Intellect itself. Whichever traits appeared to compensate for the lack of more rational faculties were taken from Intellect's own unlimited store of such devices (VI.7.9, 44-46; cf. Thaler, 2011, pp. 175-176). Thus, Plotinus says:

As the powers unfold they always leave something behind on the higher level; and as they go out they lose something, and in losing different things different ones find and add on something else because of the need of the living being which appeared as a result of the deficiency; for instance, since there is not yet enough for life's purpose, nails appeared, and having claws and fangs, and the nature of horn; so that where the intellect came down to, at that very point it comes up again by the self-sufficiency of its nature and finds stored in itself the cure for the deficiency (VI.7.9, 39-46).

Plotinus's account here has strong teleological resonances. First, he claims that the organs in question emerged *in order to* cure some deficiency, and he defined this deficiency as a state in which life cannot be sustained ('there is not yet enough for life's purpose'). This makes it clear that such organs serve a certain purpose, and that this purpose is a legitimate part of their explanation (Thaler, 2011, p. 176). Moreover, notice that this teleological account is distinct from the previous one. Here, it is no longer a matter of upholding a higher intelligible form (the genus) by differentiating species from each other and creating a heterogeneous intelligible topography. In this case, each species—having individuated itself from the genus by losing certain traits of the complete Animal—supplants this deficiency with a cure that it finds stored within itself (VI.7.9, 46). Recall that our account of the vertical teleology required the emergence of irrational animals within *nous* for the maintenance of the animal genus. But having lost rationality (*dianoia*, *logismos*), these species within the animal genus must still have the same level of intelligence (*nous*) as any other intelligible form within Intellect. They must retain the same level of intelligence because each form must reflect Intellect in its entirety, for if you "open each individual form itself back upon itself", you will find the whole of Intellect (VI.7.2, 18; cf. §2.2). No individual form can reflect Intellect *in its entirety* if it does not contain within itself the same degree of noetic content as all the other forms within *nous*. Thus, since intelligence is a broader category than reason (cf. §4), the loss of rationality must be compensated with other intelligent features which guarantee a certain indispensable coefficient of

noetic content, without which the forms cannot serve as mirrors of the entire intelligible realm.<sup>20</sup> We find here, I suggest, a *horizontal teleology* which does not strive upwards towards the maintenance of the genus, but instead works *at the level of the species themselves*.

More can be said about the need for a minimal coefficient of noetic content. According to Plotinus, for a form to be a form, it must function as a microcosm of the entire intelligible realm by revealing its causal relations with all other forms within *nous* (VI.7.2, 25-27). In other words, when you unpack the 'that' of a form (its definition), you also reveal its 'reason why' (its many causal relations with other forms). These causal relations, in turn, point to all other beings in the intelligible realm with greater or lesser clarity—just as the hurricane relates remotely to the rustling of a butterfly's wing. And since 'that' and 'why' coalesce in the intelligible realm (VI.7.2, 3-9), all causal relations must feature within a form's very essence or definition. This means, in effect, that no form in Intellect can have any less noetic content than any other form, for all forms reflect all others and point to all others, and no form can reflect another with more noetic content than itself. Think here, for instance, of Descartes's (2017, §41) insistence that the *idea* of heat, or of a stone, cannot exist in me unless it is put there by some cause which contains as much reality as I conceive to be in the heat or in the stone themselves. According to Descartes, in order for a given idea to contain such and such degree of reality *as a representation*, it must derive this reality from a cause which contains at least this same degree of reality *as an actual or existent thing*.<sup>21</sup> But since, in our case, we are comparing different forms within Intellect—and not ideas and the things represented by them—we could say that all forms must contain the same degree of *noetic reality* as all others, since they are all caused by, and derive their reality from, all other forms within *nous*.

Such degree of noetic reality is maintained by a compensation that guarantees an equal distribution of intelligence throughout the 'complete living being'—even as the movement of actualization descends from genus into species and leads to the loss of rationality. The various organs and parts of animals allow for an equal distribution of noetic reality by compensating for the loss of rationality at each ontic level with non-human kinds of intelligence. So, while human beings can look at smoke in the horizon and *infer* the presence of fire, another species might sense the presence of fire through the alteration

20 My notion of an indispensable coefficient of noetic content is consistent with what Chiaradonna (2014a, p. 225) calls the principle of conservation of the self-sufficiency of Intellect at each ontic level.

21 I am referring here to Descartes's distinction between formal and objective reality in Meditation III, §41.

of heat waves. And while human beings can study the animal kingdom and determine the usual location of their preys, bats can identify the tiniest insects via echolocation. Human intelligence is characterized by inferential thinking and discursive rationality, while the bat's intelligence is embodied in certain safeguarding organs which humans lack. Plotinus therefore develops a sophisticated and rather variegated view of intelligence (*nous*), without reducing it to a purely inferential or discursive rationality (*dianoia*, *logismos*). For him, intelligence, far from following an anthropocentric paradigm, is more like a diverse continuum of different intensities of organized life (Corrigan, 2014, pp. 378-379). All animals have intelligence in such different ways that the barriers are porous: the inferential thought-process that leads from smoke to fire is neither inferior nor superior to the heat-sensing mechanism that leads an animal to sense the presence of fire. The various animal organs allow the intelligence of the 'complete living being' to manifest itself in different ways throughout the intelligible universe. Therefore, while the forms of irrational animals may be inferior according to a rationalistic metric, they are just as intelligent as any other intelligible being according to Plotinus's more comprehensive measure.

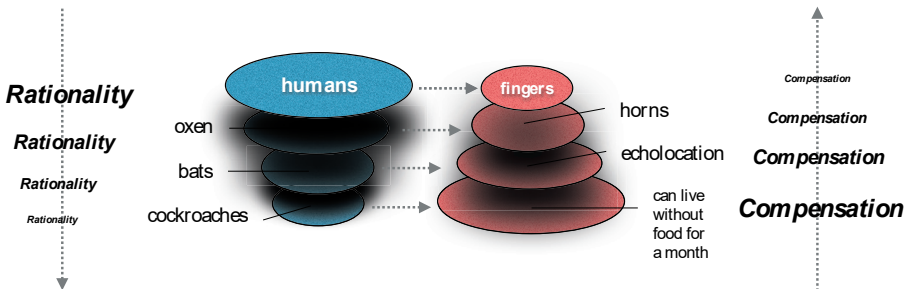


Figure 2: The Horizontal Teleology.

### Conclusion: Plotinus's 'Noetic' Teleology

We have described a kind of teleology which coheres with the nature of Intellect for Plotinus. For even if Plotinus does not deny that, here below, safeguarding organs preserve the lives of physical animals, he still shows that these benefits do not constitute the *reason* for the organs' existence. Rather, the organs are in place because they belong to the animals' essences in Intellect. These essences, in turn, require such organs on account of the internal principles governing the intelligible universe. Safeguarding in the sensible world is thus

a good that reflects that of safeguarding in Intellect. And we can say more: safeguarding in Intellect is in turn a good that reflects the Good itself (Thaler, 2011, p. 179). This means that the teleological model outlined in this paper is itself grounded on the relation of Intellect to the Good as the first principle of reality. Intelligible life is for Plotinus the first offshoot of the Good (VI.7.16, 8-9). In fact, Plotinus says that life in Intellect is “the *activity* of the Good” or an “activity *from* the Good” (VI.7.21, 4-5, my italics; cf. Thaler, 2011, p. 179). In this way, the various species and their safeguarding organs can display a variegated view of the ‘complete living being,’ revealing that Intellect is “good from many good-formed [parts], a good richly varied” (VI.7.15, 24-25).

In short, Plotinus has not straight-out rejected the notion of teleology through his critique of demiurgic creation (cf. §§1-3). What he has in fact resisted is any attempt to subordinate the intelligible to the sensible, and to locate the forms’ *raison d’être* in features of the physical world. Indeed, *Ennead* VI.7 can be read as a defense of a kind of teleology that coheres with the nature of *nous*. I suggested, first, that irrational species exist within Intellect *in order to* generate an internal otherness which grants *life* to the animal genus (the vertical teleology: cf. §4). I then suggested that the various parts of animals exist within Intellect *in order to* grant non-human (and non-rational) kinds of intelligence to species at different ontic levels, thereby guaranteeing a minimal coefficient of noetic content to all forms within *nous* (the horizontal teleology: cf. §5). I have thus sketched the outlines of a properly ‘noetic’ teleology in *Ennead* VI.7.

## References

- BRISSON, L. “Can One Speak of Teleology in Plato?”. In: L. Pitteloud, E. Keeling (eds.). *Psychology and Ontology in Plato*. Philosophical Studies Series, Vol. 139. Cham: Springer, 2019. pp. 109-124.
- CHIARADONNA, R. “Intelligibles as Causes in Plotinus’ Metaphysics: *Enn.* VI.7”. In: C. Natali, C. Viano (eds.). *Aitia II: Avec ou sans Aristote: Le débat sur les causes à l’âge hellénistique et imperial*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2014a. pp. 207-236.
- \_\_\_\_\_. “Plotinus’ Metaphorical Reading of the *Timaeus*: Soul, Mathematics, Providence”. In: P. D’Hoine, G. Van Riel (eds.). *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, 2014b. pp. 187-210.
- COOPER, J. “Hypothetical Necessity and Natural Teleology”. In: A. Gotthelf, J. Lennox (eds.). *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. pp. 243-274.

- CORRIGAN, K. "Humans, other animals, plants and the question of the good: The Platonic and Neoplatonic traditions". In: P. Remes, S. Slaveva-Griffin (eds.). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York: Routledge, 2014. pp. 372-392.
- \_\_\_\_\_. "Love, Friendship, Beauty, and the Good: Plato, Aristotle, and the Later Tradition". Eugene: Cascade Books, 2018.
- DESCARTES, R. "Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies". Transl. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- DILLON, J., GERSON, L. "Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings". Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004.
- EMILSSON, E.K. "Plotinus on Intellect". Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HADOT, P. "Structure et Thèmes du Traite 38 de Plotin". In: W. Haase (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt II.36.1*. Berlin: De Gruyter, 1987. pp. 625-676.
- HAM, B. "Plotin: Traité 49: V.3". Paris: Les Editions du Cerf, 2000.
- NOBLE, C., POWERS, N. "Creation and Divine Providence in Plotinus". In: A. Marmodoro, B. Prince (eds.). *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 51-70.
- PITTELOU, L. "Why Is the World Soul Composed of Being, Sameness and Difference?" In: L. Pitteloud, E. Keeling (eds.). *Psychology and Ontology in Plato*. Philosophical Studies Series, Vol. 139. Cham: Springer, 2019. pp. 85-108.
- PLATO. "Timaeus". Transl. Donald J. Zeyl. In: J.M. Cooper (ed.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. pp. 1224-1291.
- PLOTINUS. "Enneads". Greek Text with English Translation, 7 Vols. Transl. A.H. Armstrong. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1966-1988.
- RAPPE, S. "Explanation and Nature in Enneads VI.7.1-15". In: M. Wagner (ed.). *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002. pp. 71-98.
- SCHIAPARELLI, A. "Essence and Cause in Plotinus' Ennead VI.7 [38] 2: An Outline of Some Problems". In: D. Charles (ed.). *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 467-492.
- SCHROEDER, F. "Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus". Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992.
- SILESIUS, A. "Sämtliche Poetische Werke". Ed. H.L. Held. Munich: Hansen, 1949.
- THALER, N. "Traces of Good in Plotinus's Philosophy of Nature: Ennead VI.7.1-14". *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 49, Nr. 2, pp. 161-180, 2011.



## ***ALTRUISM AND MORAL ENHANCEMENT\****

*Cinara Nagra\*\**

<http://orcid.org/0000-0003-2241-1188>

[cinaranagra@hotmail.com](mailto:cinaranagra@hotmail.com)

*Once upon a time there was a frog. One day, Frog was sitting by a riverbank when along came a Scorpion. "Hello brother Frog," said Scorpion. "I wonder if you might be so kind as to give me a ride across the river on your back." Frog knew that Scorpion could not swim. "I don't think that's a good idea," said Frog. "You have a deadly sting. You might kill me." "But why would I do that?" replied Scorpion. "If I stung you, we would both die." "Mmm," thought Frog. "That makes sense." "Alright Scorpion, jump onto my back and I will give you a ride across the river," he said. So Scorpion jumped onto Frog's back and Frog began to swim across the river. But halfway across, Scorpion took his deadly sting and stuck it into Frog's back. And as the poison filled Frog's body his arms began to stiffen and they both began to sink. "Why?" gasped Frog in despair. "Sorry Frog," said Scorpion. "It's my nature." And Frog and Scorpion died. (The fable of the Scorpion and the Frog)*

**RESUMO** *Neste artigo, discutirei o que é altruísmo, distinguindo motivações altruístas (pura e impura) e comportamento altruísta (soft e robusta). Puro altruísmo é quando a motivação para beneficiar outra pessoa é exclusivamente aumentar o bem-estar do outro, e altruísmo impuro é quando a motivação para beneficiar outra pessoa é somente aumentar o seu próprio bem-estar, ou inclui este aumento do bem-estar próprio. Soft altruísmo é*

\* Article submitted on 12/08/2019. Accepted on 10/12/2019. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES/ Print program).

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

*simplesmente ajudar o outro, enquanto altruísmo robusto é promover a melhoria do bem-estar de outro indivíduo ao custo do seu próprio bem-estar. Tendo feito essas distinções, mostro que o altruísmo é uma exigência da moralidade. Argumento aqui que os três principais princípios da moralidade (imperativo categórico, regra de ouro e princípio da maior felicidade) são não apenas compatíveis com soft altruísmo mas também o recomendam. Finalmente, argumento que a probabilidade de as pessoas continuarem praticando atos altruístas é maior quando somos puramente motivados, e, se este é o caso, não apenas o aprimoramento moral clássico, mas também o aprimoramento moral biotecnológico pode cumprir o papel de trazer pessoas para o lado do altruísmo, estimulando suas motivações “other regarding” (concernente aos outros) e assim contribuindo para difundir o comportamento altruísta e a moralidade pelo mundo.*

**Palavras-chave** *Altruismo, Comportamento altruísta, Motivações altruístas, Aprimoramento moral, Natureza Humana.*

**ABSTRACT** *In this article I will be discussing what altruism is, distinguishing altruistic motivations (pure and impure) and altruistic behaviour (soft and robust). Pure altruism is when the motivation to benefit another is exclusively to increase the other’s welfare, and impure altruism is when the motivation to benefit another is solely to increase your own wellbeing, or includes on some level, increasing your own welfare. Soft altruism is helping behaviour and robust altruism is improving the welfare of another individual at the expense of the altruist. Having made these distinctions I move on to show that altruism is a requirement of morality. I argue that the three main principles of morality (categorical imperative, golden rule and the greatest happiness principle) are not only compatible with, but also recommend soft altruism. Finally I argue that the probability of people continuing to practise altruistic acts is higher when we are purely motivated, and if that is the case not only classic moral enhancement but also biotechnological moral enhancement can have a role in bringing people over to the altruistic side, stimulating their ‘other regarding’ motivations, thus contributing to spreading altruistic behaviour and morality throughout the world.*

**Keywords** *Altruism, Altruistic behaviour, Altruistic motivation, Moral Enhancement, Human Nature.*

## What is altruism?

According to Batson (2002, p. 485) altruism refers to a specific form of motivation for one organism, usually human, benefiting another. If one's ultimate goal in benefiting another is to increase one own's welfare then the motivation is egoistic, but if the ultimate goal in benefiting another is to increase someone else's welfare then the motivation is altruistic. Batson uses the term altruistic for this specific form of motivation. Batson recognizes that some biologists and psychologists use the term altruistic behaviour meaning simply behaviour that benefits another, but he does not recommend this use. Instead Batson (2014, pp. 1-3) puts forward the empathy-altruism hypothesis that empathic concern produces altruistic motivation (the empathy altruism hypothesis), where empathy emotion is in response to another's suffering, and altruistic motivation has the ultimate goal of increasing the welfare of another person. According to Marsh (2016, p. 59) altruism is a behaviour that improves the welfare of another individual at the expense of the altruist, and stresses that this definition captures a wide variety of human and non-human behaviours, from a heroic rescuer saving a drowning child to a mother rat who sacrifices her own caloric resources to nurse her young. De Waal (2008, p. 281) mentions directed altruism, which is helping or comforting behaviour directed to an individual in need, pain or distress.

In the field of Economics, Andreoni (1989, pp. 1448-1449) developed a model for giving that he called impure altruism as it includes a *warm glow*, i.e., "the joy of giving", a personal satisfaction or some kind of utility that comes from the act of giving. Since these motivations are selfish, Andreoni calls this model impure altruism.

So, what is altruism? Is altruism related to motivation, behaviour or both? What I want to propose here is that we should assume that altruism is about both motivation and behaviour and we therefore should differentiate between the two, using different related terms. When we are talking about *altruistic motivation*, we must keep in mind two basic types of altruism: pure and impure. *Pure altruism* is (incorporating Batson's definition), when the ultimate goal in benefiting another is to increase the other's welfare, and *impure altruism* is (incorporating Andreoni's definition) when the motivation to benefit another is solely to increase your own wellbeing, or includes on some level, increasing your own welfare. Batson doesn't recognize the motivation of benefiting others to increase your own welfare, as being altruist, but as we are still aiming to benefit others, even though for selfish reasons, I suggest that we consider that

this is still altruism, impure altruism to be exact, differentiating from its more genuine form, which is pure altruism.

In relation to *altruistic behavior*, I suggest that we should distinguish two forms of altruism. The first is altruism as helping behaviour (behaviour that benefits others) and improves the wellbeing of others, which I would call “soft altruism”, and the second is “robust altruism”, meaning improving the welfare of another individual at the expense of the altruists’, either reducing their fitness or significantly reducing their own welfare.

We would then have:

#### Altruistic Behaviour

- a) Soft altruism: Improving the welfare of another individual, particularly when the individual is in need; Helping behaviour (behaviour that benefits others).
- b) Robust altruism: Improving the welfare of another individual at the expense of the altruist, meaning reducing the fitness of the altruist or significantly reducing his own welfare.

#### Altruistic motivation

- a) Pure altruism: the motivation to benefit another is exclusively to increase the other’s welfare
- b) Impure altruism: the motivation to benefit another is solely to increase your own wellbeing, or includes on some level, increasing your own welfare.

It is possible to combine these two kinds of altruistic behaviours with the two kinds of altruistic motivation. We could for instance practice a soft altruist act (for example donating to charities a nominal amount of money that would not impact on our own welfare) improving the welfare of someone in need out of selfish motivations, to gain some kind of psychological reward, the so called *warm glow* that Andreoni describes or solely out of pure altruistic motivations, in order to increase another’s welfare. The same with robust altruism, we could donate one of our kidneys to a stranger (diminishing our possibilities of survival as there is always the possibility that in the future we could end up in need of the donated kidney) out of pure altruistic motivations, aiming to improve the welfare of the person to whom we made the donation, or out of selfish motivations such as to gain some kind of self-satisfaction, as we can see below:

<i>Altruistic Behaviour (AB)</i> X <b>Altruistic Motivations (AM)</b>	<b>Pure altruism</b> The motivation to benefit another is exclusively to increase the other's welfare	<b>Impure altruism</b> The motivation to benefit another is solely to increase your own wellbeing, or includes on some level, increasing your own welfare
Soft altruism Improving the welfare of another individual, particularly when the individual is in need; Helping behaviour (behaviour that benefits others).	Ex: <i>donating to charities a nominal amount of money that would not impact our welfare</i> <b>out of pure altruistic motivations, in order to increase another's welfare.</b>	Ex: <i>donating to charities a nominal amount of money that would not impact our welfare</i> <b>to gain some kind of psychological reward,</b>
<i>Robust altruism</i> Improving the welfare of another individual at the expense of the altruist, meaning reducing the fitness of the altruist or significantly reducing his own welfare.	Ex: <i>donating one of our kidneys to a stranger</i> <b>out of pure altruistic motivations,</b> aiming to improve the welfare of the person to whom we made the donation,	Ex: <i>donating one of our kidneys to a stranger</i> <b>out of selfish motivations,</b> to gain some kind of self-satisfaction

Whatever the motivations for either robust or soft altruism are (pure or impure altruistic motivations), the important thing is to recognize that both, soft and robust altruism, are altruistic behaviours, and if more of us practiced this the world would be a better place. My point here is that, in practical terms, what is important is that people practice more and more altruistic acts (soft or robust) regardless of the motivation, even though from the ethical and philosophical point of view the discussion about the motivations of the actions, if they are pure or impure, is one of the most important ever, since what is at stake here is the comprehension of human nature and if we are able or not to overcome selfishness.

### How altruism works

If altruism is understood as a helping behaviour, it seems that it is not unique to humans and certainly can be observed in other mammals. De Waal

and Preston (2017, p. 499) remind us that there is an increasing amount of evidence indicating that even rodents are affected by other rodents' pain and offer help, for instance when rats learn how to free a trapped conspecific by learning to open a small door (Rice; Gainer, 1962, p. 23). Also, consolation defined as comforting body contact aimed at distressed others, was observed in the great apes and in some macaque species, canines, elephants, rodents (De Waal; Preston, 2017, p. 500). De Waal thesis is that empathy evolved in animals as the main proximate mechanism for directed altruism, where directed altruism is understood as helping or comforting behaviour directed at an individual in need, pain, or distress (De Waal, 2008, p. 282).

De Waal (2008) and De Waal and Preston (2017) seem to reach a conclusion very similar to Batson (2014) who proposed the empathy–altruism hypothesis. The empathy–altruism hypothesis claims that empathic concern (another-oriented emotional response elicited by and congruent with the perceived welfare of someone in need) produces altruistic motivation (a motivational state with the ultimate goal of reducing that need). The difference here is that for Batson the ultimate goal of the altruistic motivation caused by empathic concern is always, necessarily, to reduce someone else's needs, while for De Waal the reduction of someone's need is closely connected with reduction of one own's stress. For De Waal and Preston (2017, p. 502) empathy may promote aid-giving behaviour between conspecifics, as altruistic and consoling responses seem to arise from the transfer of emotion from the target to the observer, which in turn motivates the observer to approach and console the target, thus reducing the negative state of both parties. Leaving aside the question of what is the ultimate motivation of the act (yourself or someone else) what is important here is that empathy, understood as empathic concern, seems to be the underlining factor at least in this particular mechanism that leads to altruism: altruism in response to the perception of someone in need.

But what system is this and where does it come from? According to Marsh (2016, p. 62) altruistic care in response to the distress of a vulnerable individual is thought to emerge from systems that evolved to support parental care in what she calls care-based altruism. Preston (2013, p. 1307) calls this kind of altruism, altruism responding. Altruistic responding is most salient in cases of heroic responding but can be observed any time one perceives another's distress or need, which in turn motivates one to act in the moment, at a current cost to oneself. This form of aid, he notes, is observable across mammalian species, and appears to have early roots in the instincts and neural system that evolved to care for helpless new-born offspring. Preston (2013, p. 1329) suggests that 8 general areas of the brain probably are involved in this mechanism, i.e.,

ACC (anterior cingulate cortex), DLPFC (dorsolateral prefrontal cortex) HPP (hippocampus), MeA (medial amygdala), MPOA (medial preoptic area of the hypothalamus), NaCC (nucleus accumbens), OFC (orbital frontal cortex) and sgACC (subgenual region of the anterior cingulate cortex).

Marsh (2016, p. 64) notices Oxytocin has a preeminent role in the caring system with many studies across species showing that when oxytocin receptors are chemically blocked, maternal behaviour declines, and when oxytocin is intranasally administered it can increase parental and alloparental care in many species Ricckembacker *et al.* (2017, p. 10) provide evidence that rat dams modulate their defenses by the presence of offspring. When exposed to the inescapable threat alone, rat dams freeze robustly, but no freezing is observed when the pups are present. Instead, rat dams with young pups, unable to move from the nest, display defensive responses geared towards the threat actively protecting the pups. Their studies also show that oxytocin in the central amygdala underlies the suppression of maternal freezing required for active defense of pups. They found that rat dams injected with the oxytocin antagonist, OTA, in the CeL failed to suppress freezing, displaying robust levels of this behavior despite the presence of their pups Also, the role of the amygdala in this process seems to be extensive. A study by Chang *et al.* (2015, p. 16013) on primates (rhesus macaques) shows that infusion of OT into BLA increases both the frequency of prosocial decisions and attention paid to the recipients of prosocial decisions. Pfaff and Sherman (2015, part one chapt. 3) propose that in the neural circuitry between the amygdala and the prefrontal cortex there is an “emotional switch” that exerts a judgment of good or bad. They theorise that high OT (peptide oxytocin) activity working through OTR (specialised receptor) in the amygdala and prefrontal cortex would enforce a switch position that yields prosocial behaviour. They studied how exactly oxytocin produces the effects that promote social behaviour and highlighted the evidences, which points to the amygdala.

In a breakthrough article Marsh *et al.* (2014, p. 3) reinforce the role of amygdala in connection to altruism in humans. She carried out research on what she calls extraordinary altruists, a group of people who donated one of their kidneys to strangers, and her findings support the hypothesis that extraordinary altruists may represent the antithesis of highly psychopathic individuals, in whom reduced amygdala responsiveness to, and impaired recognition of others fearful facial expressions, has previously been observed as well as reduced amygdala volume. In this study of extraordinary altruists, contrarily to what is commonly seen in psychopaths, it was found that extraordinary altruists present

enhanced volume in the right amygdala and enhanced responsiveness of the amygdala to fearful facial expressions.

But it seems to me that the most important result of this study is that the data reveals support for the possibility of a continuum of caring formed at the low end of the scale by highly psychopathic individuals and at the high end by highly altruistic individuals. These findings suggest that highly altruistic individuals may represent the inverse of psychopathic individuals, i.e., individuals with reduced empathy and concern for others, even though it is unrelated to the patterns observed in other antisocial populations that are not associated to psychopathy.

I suggested then (Nahra, 2018, p. 651) that we should take seriously this proposal for the continuum of caring among human beings and discuss it further. I proposed that if extraordinary altruists and psychopaths represent respectively the bottom and the top of this continuum, we could then put forward the hypothesis that the continuum also includes, in the middle of the scale, all kinds of selfishness and selfless behaviour, varying from those who think they should always put themselves before everyone else in any circumstance, to those who think that fairness requires that we act in an altruistic way, but sometimes fail to do so when they have the opportunity. At the same time, the scale of altruism would vary, roughly speaking, from the impure altruist at the bottom, who benefits others in order to obtain some kind of benefit for themselves, moving to the robust altruist, the ones who benefit the other even to a cost to themselves, and finally to the top, the extraordinary altruists, who would perform the most selfless acts. Along this spectrum of caring it might be possible to classify and find patterns of behaviour as well as patterns of neural activity and genetic resemblances.

Furthermore Sonne and Gash (2018, p. 3) proposed in relation to the selfish/selfless spectrum that the spectrum be initially plotted as an inverted U-shaped curve with the x-axis representing the range from extreme selfishness to extreme selflessness and the y-axis representing the percent population at each point hypothesising that the landscape and peak of the curve shifts for given populations based on social and cultural factors (neuronal-based heredity) and genetic makeup.

There is still a lot of research to be done in order to verify if really there is a continuum of caring in human beings and how it works in relation to human populations, but the results we have up to now are very promising. If a continuum of caring really exists, the obvious question is what can be done in order to move people in the direction of altruism? Wouldn't it be necessary to use moral enhancement in its classic form, through education, alongside with biotechnological moral enhancement?



## Altruism and moral principles

Although altruism and morality cannot be synonymous, altruism is certainly one of the main components of morality. Morality requires “the point of view of the universe”, meaning that if people want to be moral, they have to go beyond their personal interests, and this is exactly what altruism is about. Savulescu (2012a, p. 108; 2018, p. 192) even suggest that there are two core moral dispositions, one is altruism and the other one is a sense of justice.

However, we know that sometimes people commit bad acts out of altruism, when for example someone acts in a patronising way, trying to impose their own views of good on others. One problem is that altruism seems to present the in group-bias and this is reinforced by the fact that people tend to donate to those close to them, except in times of natural catastrophes, when the number of donations for helping victims clearly increases, regardless of the proximity of the donators to the victims. There is also the bias towards the near future (Savulescu, 2012a, p. 109), which diminishes our capacity to take future generations in consideration in our actions.

But even if it is true that some bad consequences can happen out of altruism and if indeed it is true that there is some bias related to altruism, particularly when we look at large populations and to how the majority of people act, also it is true that on a personal level some people overcome this, as for example, the extraordinary altruists in Marsh’s study who donated a kidney to strangers. Overcoming the bias to the near future also can be seen by the number of people who do care about the future generations and who are willing to sacrifice their personal short-term interests in order to preserve the interests of future generations.

If this is so, then, despite the possible distortions and bias, altruism can be put on the right track for some people who do the right thing, and if it can be done on a personal level, it can be done on a much bigger scale, with these behaviours and attitudes being spread across the world.

Regarding altruistic actions, moral enhancement in its classic form has an important role in order to spread this behaviour. If, for example, we consider soft altruism, i.e. altruism as behaviour that benefits others and improves the wellbeing of others, soft altruism is **a demand of the three main moral principles**, i.e. the **utilitarianist greatest happiness principle** (the greatest happiness of the greatest number), the **kantian categorical imperative** (acts according only to that maxim whereby you can, at the same time, will that it should become a universal law) and the universal **golden rule** (do unto others as you would have them do to you).

But why is soft altruism a demand of these three principles? Beginning with the greatest happiness principle, which requires us to maximise happiness and minimise suffering in the world. What soft altruism demands of us is to improve the welfare of others, diminishing their suffering. When we do this, however, we are satisfying part of the requirements of the utilitarian principle since we are contributing to other's happiness and for the minimisation of their suffering.

A possible objection to this view is the one that considers that exactly because utilitarianism requires the maximization of happiness the requirements of utilitarianism in relation to altruism would be much higher than the other principles. In the case of donating for charities an utilitarian would be required to always donate to the most efficient charities, for the most pressing and important causes and for those who need more, whoever they are and wherever they are, while the categorical imperative and the golden rule wouldn't have this requirement. Even if it is true that utilitarianism sets the parameters for helping higher than the other principles, utilitarianism certainly asserts the necessity of helping behavior, as much as the other principles.

If you move on to look at the categorical imperative, benevolent acts are one of the requirements of this principle, as Kant states in the GMS. The beneficence duty is for Kant (GMS AA 04: 424) an imperfect duty, as it doesn't determine how much help has to be given to others nor who are the people that we must help, leaving room for discretionary decisions, but the obligation to help is there. Benefiting others is what people do when they practice soft altruistic acts and it is one of the requirements of the Categorical Imperative. This is an action that can be universalised, whilst choosing to refrain to help others and lead a life of abstaining to help others (even if you do not cause harm to anyone) is something that, according to Kant, we "cannot will", since it is irrational.

A possible objection here is that the Categorical Imperative is just a rational principle and it has nothing to do with empathy or any other emotion that may motivate people to act altruistically. But even if it is not clear if the categorical imperative can motivate our actions, as Kant himself admits when he says that it is impossible to proof of any action that it was done "for the sake of duty", i.e., motivated only by the categorical imperative, it is clear that actions can be done in "conformity with duty", i.e., there are actions that can be universalized and these are the actions that are morally admissible, contrarily to those actions that cannot be universalized and so, are morally wrong. The categorical imperative then is an important criterion to distinguish which actions should and which actions should not be practiced, morally speaking. In this sense, the categorical

imperative is one of the most important criteria to judge actions, and precisely actions (not motivations) are what is fundamental about soft altruism. What soft altruism demands of us is helping behaviour, and when we help others, we are satisfying an important requirement of the categorical imperative.

Finally, the golden rule in the negative form (do not do unto others what you would not like them to do to you) recommends that we abstain to cause harm to others, which is compatible with altruism, but it is not yet altruism. In the positive form however (do unto others as you would have them do unto you), the golden rule recommends soft altruism. Imagine, for example, someone who is passing by in front of a house that is on fire and hears someone inside screaming for help. If the person is in a condition to help, and if they abide by the golden rule they will help (as they will do in this instance the same as they would want the passer by doing for them if they were the victim inside the house).

Therefore, we can see that the three main principles of morality are not only compatible with, but also recommend soft altruism. One of the main points that the three principle have in common is precisely the requirement that people act taking others into consideration, being able to overcome selfishness and going beyond self-interests. The greatest happiness principle requires that when we act, we take into consideration not only our happiness but also the happiness of the greater number. The categorical imperative requires that we are able to act in a universal way, taking into consideration not only our own interests but also what is rational to do from a universal point of view. Again, this attitude requires us to go beyond self-interest sometimes, in order to be moral, and again, altruism is an important instance of this requirement. Finally, regarding the positive form of the golden rule, this clearly demands of us to act in a way that we take others into consideration, leaving our own interests aside for a moment, putting ourselves in the position of the others and taking into consideration not only our own interests and desires, but the desires and interests of others. All these three principles of morality have in common the requirement that we have to go beyond ourselves in order to benefit others, and this is exactly what soft altruists do, they benefit others as if they were in the others shoes. In this sense, altruism embraces this attitude that is common and essential to all moral principles and all of them require it.

Soft altruism is a demand of the three principles; it is a kind of an ethical minimum that coincides among all of them. The three principles can set different parameters of how much we should help, but they all coincide establishing that we should help those in need and, being so, they all recommend soft altruism.

## Altruism, moral enhancement and human nature

We need now to say a few words about human nature and the motivations of our altruistic acts. Is pure altruism possible or does only impure altruism exist? Can humankind overcome selfishness? If pure altruism does not exist then what even the most robust altruistic people have been doing up to now is just rewarding themselves, and at the moment they stop receiving any reward for acting altruistically, they will stop practising altruistic acts. We do not know actually if pure altruism exists or not. Kant seems to be right when he said that ulterior human intentions and motivations are unknowable (GMS AA 04:407)<sup>1</sup> and even when we do make sacrifices performing good actions we never know if the true cause of our action wasn't a secret impulse of self-love masquerading as the idea of duty.

However, two things we know for sure: a) if pure altruism doesn't exist, we are nothing but a species that up to now has managed very well to disguise our true selfish nature, and if indeed we are hard wired that way probably only biotechnological moral enhancement could change our nature. On the other hand, b) if pure altruism does exist maybe the task of pushing more and more people towards the side of altruism on the selfishness/selfless spectrum (even if the task is still a humongous one), is made more simple, but it certainly needs classic moral enhancement and still cannot dispense with biotechnological moral enhancement.

If the motivations of our actions are impure, we can still practice both, soft altruist actions and even robust altruist actions. However, for those who act out of impure motivations, if for some reason the self-reward is not there anymore, they would never again practice any altruist action. Now, if we consider that the majority of people do act out of impure motivations, this is an important result because it means that if we want to keep these people acting altruistically we have to hope that nothing changes in their personality and they continue to get some contentment in practicing altruistic acts, or otherwise they will stop acting altruistically.

<sup>1</sup> Kant states, "It is indeed absolutely impossible by means of experience to identify with complete certainty a single case in which the maxim of an action—however much it might conform to duty—rested solely on moral grounds and on the person's thought of his duty. It sometimes happens that we make a considerable sacrifice in performing some good action, and can't find within ourselves, search as we may, anything that could have the power to motivate this except the moral ground of duty. But this shouldn't make us confident that the true determining cause of the will was actually our sense of duty rather than a secret impulse of self-love masquerading as the idea of duty. For we like to give ourselves credit for having a more high-minded motive than we actually have; and even the strictest examination can never lead us entirely behind the secret action-drivers—or, rather, behind the pretended action-driver to where the real one secretly lurks—because when moral worth is in question it is not a matter of visible actions but of their invisible inner sources".

On the other hand, if people are purely motivated, i.e., if the reason for practicing altruist acts is only benefiting someone else or improving others welfare, they will carry on practicing altruist acts regardless of any changes about what make them content or not. Therefore, although people can still carry out altruistic acts from pure or impure motivations, if we want altruistic acts to continue to be practiced by human beings over generations, a population of pure altruists is much more reliable to reach this goal than a population of impure altruists.

In my proposal, altruism is related to actions and behaviours but it is also related to motivations. In order to avoid misunderstanding and in order to understand better what altruism is and how it works, it is important to distinguish altruistic behaviour and altruistic motivations. This distinction become still more important if we want to promote altruism in the world. If the probability of people carrying on practicing altruistic acts is higher when we are purely motivated, and considering that the difference between pure altruists and impure altruists lies precisely in the motivation, then it is important to discuss ways of motivating people in a pure way. It is important that gradually people move from having selfish motivations to practice altruistic acts to the point where their motivation to benefit another person (s) become exclusively to increase the other's welfare.

This brings us to the discussion on moral enhancement. Moral enhancement is connected to motivations (Douglas, 2008, p. 229) and biotechnological moral enhancement can have a role in bringing people towards the pure altruistic side, stimulating their 'other regarding' motivations, thus contributing to increase the population of pure altruists and contributing to spreading altruistic behaviour and morality throughout the world. If altruism is a behaviour that evolved in the mammals and it is connected to systems that evolved to support parental care, it could be, in principle, fostered by biotechnological moral enhancement, since it has neurobiological and genetic bases. More importantly, if there is a selfish/selfless spectrum with the extremes represented by the psychopath on one side and extraordinary altruists on the other, it suggests that there are important individual differences to be considered in order to change in the future the shape of the inverted U curve that I previously mentioned, and these differences are probably due to neural, genetic and cultural differences among individuals. If this is the case, classic moral enhancement through effective public policies of education for solidarity and respect for others has a huge role to play in this process, but biotechnological moral enhancement will also have a place, when available.

It is important here to make some clarifications. I am not arguing in favour of a generalized and indiscriminate use of biotechnological moral enhancement, when it is available, and I certainly don't want to argue that it is our duty to genetically morally enhance an embryo. However I am with Savulescu and Person (2008) and Douglas (2008) and I don't think that cognitive enhancement and classic moral education are enough to make humankind progress morally, as Harris thought (Harris, 2011, p. 103, 104).<sup>2</sup> On the other hand, I am not with Savulescu when he says that if it were safe, moral enhancement should be compulsory (Savulescu; Person, 2008, p. 174; 2019, p. 7). I am in line here with Rakic (2014, pp. 248-249) who argues for voluntary moral enhancement, even though at the same time I admit an exception to the voluntary character of moral enhancement and I accept that in order to avoid grossly immoral acts it wouldn't be wrong to develop a futuristic God Machine, as Savulescu (2012b, pp. 409-410) thought, a God Machine that only ever intervened in human action to prevent great harm, injustice or other deeply immoral behavior from occurring, for example, murder of innocent<sup>3</sup>.

Nevertheless, I don't intend in this article to discuss in detail the pros and cons of the biotechnological moral enhancement. My point here is much more modest, I just want to suggest that if a purely motivated population, a population of pure altruists, is much more reliable than a population of impure altruists to practice altruistic acts (soft or robust) and considering that it is highly desirable that humankind practice altruistic acts now and throughout the future, then biotechnological moral enhancement could have a role promoting altruism. Biotechnological moral enhancement, as I understand it, fosters autonomy as it is meant to be used primarily by people who want to behave in more pro social ways, but cannot. The degree of this incapacity for presenting a more pro-social behaviour could vary from a mere psychological or social difficulty to act in a selfless way, to more severe forms, i.e., psychiatric or other severe mental conditions that make them prone to anti-social behaviour, psychopathy being the most extreme of these conditions, but not the only one, since other

2 There is an ongoing debate on this subject among John Harris, Julian Savulescu and Tom Douglas since 2008 when Douglas and Savulescu proposed the idea of Moral enhancement (Douglas, 2008, 2013, 2014; Savulescu and Person, 2008, 2012a, 2012b, 2016; Harris, 2011, 2013).

3 According to Savulescu and Persson The God machine was designed to give human beings near complete freedom. It only ever intervened in human action to prevent great harm, injustice or other deeply immoral behavior from occurring, for example, murder of innocent people no longer occurred. As soon as a person formed the intention to murder, and it became inevitable that this person would act to kill, the God Machine would intervene and the would-be murderer would change his mind. The God Machine would not intervene in trivial immoral acts like minor instances of lying and cheating. It was only when a threshold insult to some sentient being's interest was crossed would the God Machine exercise its almighty power.

forms of mental conditions such as antisocial personality disorder, narcissistic personality disorder and borderline personality can also be the cause of this impairment. If there are people who are genuinely willing to behave in more pro social ways but they feel they can't, these are the people that biotechnological moral enhancement could help, and for these people this would be a very liberating thing to do, because then they would be free to act in accordance with their inner own selves, without the limitations set by conditions that now are beyond their control.

To conclude I will refer back to the fable of the Scorpio and the Frog that I used as the epigraph of this article. When the day arrives where people will no longer be able to blame their own nature for their wrong doings and argue that invincible forces made them do the wrong things that they actually didn't want to do, as the Scorpio of the fable did and many human beings also do, this will be the day that authenticity and freedom will finally meet humankind. In order to achieve this, moral enhancement in its classical form is necessary and at the same time, we cannot dispense with biotechnological moral enhancement, when it is available.

## References

- ANDREONI, J. "Giving with impure altruism: applications to charity and Ricardian equivalency". *The Journal of Political Economy*, Vol. 97, Nr. 6, pp. 1447-1458, 1989.
- BATSON, D. *et al.* "Empathy and Altruism". In: C. Sny e S. Lopes (ed.), pp. 485-498, 2002.
- BATSON, D.; LISHNER, D.; STOCKS, E. "The empathy altruism hypothesis". Oxford: Oxford University Press, 2014. Printed from Oxford Handbooks Online. pp. 1-27.
- CHANG, S. *et al.* "Neural mechanisms of social decision making in the primate amygdala". *PNAS*, Vol. 112, Nr. 52, pp. 16012-16017, 2015.
- CRISP, R. *et al.* (eds.) "Ética aplicada e políticas públicas". Florianópolis: EDUFSC, 2018.
- DE WAAL, F. "Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy". *Annu. Rev. Psychol.* Vol. 59, pp. 279-300, 2008.
- DE WAAL, F., PRESTON, S. "Mammalian empathy: behavioural manifestations and neural basis". *Nature Reviews*, Vol. 18, pp. 498-508, 2017.
- DOUGLAS, T. "Moral Enhancement". *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 25, Nr. 3, pp. 228-245, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris". *Bioethics*, Vol. 27, Nr. 3, pp. 160-168, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Moral Bioenhancement, Freedom and Reasoning". *Journal of Medical Ethics*, Vol. 40, Nr. 6, pp. 359-360, 2014.
- HARRIS, J. "Moral enhancement and freedom". *Bioethics*, Vol. 25, pp. 102-111, 2011.

- \_\_\_\_\_. “Moral progress and moral enhancement”. *Bioethics*, Vol. 27, Nr. 5, pp. 285-90, 2013.
- KANT, I. “Groundwork of the Metaphysics of Morals”. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, [1785] (GMS AA 04).
- MARSH, A. “Neural, cognitive, and evolutionary foundations of human altruism”. *WIREs Cogn Science*, Vol. 7, pp. 59-71, 2016.
- MARSH, A. *et al.* “Neural and cognitive characteristics of extraordinary altruists”. *PNAS*, Vol. 111, Nr. 42, pp. 1-6, 2014.
- NAHRA, C. “Políticas públicas para o aprimoramento do altruísmo”. In: CRISP, R. *et al.* (ed.), pp. 61-76, 2018.
- OARKLEY, B. *et al.* (eds.). “Pathological altruism”. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PFUFF, D.; SHERMAN, S. “The Altruistic Brain”. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- PRESTON, S. “The origins of altruism in off spring care”. *Psychological Bulletin*, Vol. 139, Nr. 6, pp. 1305-1341, 2013.
- RAKIC, V. “Voluntary moral enhancement and the survival-at-any cost bias”. *Journal of Medical Ethics*, Vol. 40, Nr. 4, pp. 246-250, 2014.
- RICE, G.; GAINER, P. “Altruism in the albino rat”. *J. Comp. Physiol. Psychol.*, Vol. 55, pp. 123-125, 1962.
- RICKEMBACKER, E. *et al.* “Freezing suppression by oxytocin in central amygdala allows alternate defensive behaviours and mother-pup interactions”. *eLife*, 13 June 2017 (Online). Available at <https://elifesciences.org/articles/24080>.
- SAVULESCU, J.; PERSON, I. “The perils of cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity”. *Journal of Applied Ethics*, Vol. 25, Nr. 3, pp. 162-177, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Unfit for the Future”. Oxford: Oxford University Press, 2012a.
- \_\_\_\_\_. “Moral enhancement, freedom, and the god machine”. *Monist*, Vol. 95, Nr. 3, pp. 399-421, 2012b.
- \_\_\_\_\_. “Enharrism: A Reply to John Harris about Moral Enhancement”. *Neuroethics*, Vol. 9, Nr. 3, pp. 275-277, 2016.
- \_\_\_\_\_. “The Duty to be morally enhanced”. *Topoi*, Vol. 38, Nr. 1, pp. 7-14, March 2019 (Online). Available at <https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-017-9475-7>.
- \_\_\_\_\_. “The moral importance of reflective empathy”. *Neuroethics*, Vol. 11, pp. 183-193, 2018.
- SNYDER, C. R., LOPES, S. J. (eds.). “Handbook of Positive Psychology”. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- SONNE, J.; GASH, D. “Psychopathy to altruism: neurobiology of the selfish-selfless spectrum”. *Frontiers in Psychology*, Vol. 9, pp. 1-18, April 2018.



## ***O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA SEMIÓTICA DE HUSSERL DE 1890 A 1901\****

*Daniel Peluso Guilhermino\*\**  
<https://orcid.org/0000-0001-9636-5511>  
[dguilhermino@gmail.com](mailto:dguilhermino@gmail.com)

**RESUMO** *O artigo tem por objetivo analisar a mudança no regime do signo que ocorreu na filosofia de Husserl entre os anos de 1890 e 1901. Para tanto, partimos da reconstrução da teoria do simbolismo apresentada em Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica), de 1890, e analisamos a recepção de algumas de suas teses centrais em Investigações Lógicas, de 1901. Quer-se, com isso, sublinhar a relevância histórica deste pequeno tratado de 1890 para a fenomenologia madura de Husserl. Ver-se-á, especificamente, que (1) a crítica ao princípio da economia do pensar apresentada em Prolegômenos à Lógica Pura é o prolongamento de uma tese de 1890 e (2) que o conceito de intenção simbólica vazia de 1901 é a resposta de Husserl aos impasses de sua primeira teoria do signo enquanto substituto. Conclui-se, por fim, mostrando como essa mudança no regime do signo é condição de possibilidade para a análise correlativa característica de Investigações Lógicas.*

**Palavras-chave** *Semiótica. Símbolo. Intuição. Representação. Husserl.*

**ABSTRACT** *The article aims to analyze the changes in the regime of sign that occurred in Husserl's philosophy between the years of 1890 and 1901. To do so, we start with the reconstruction of the theory of symbolism presented in On the Logic of Signs (Semiotics), from 1890, and analyze the reception of some of its central theses in the Logical Investigations, from 1901. It is*

\* Artigo submetido em 23/05/2019. Aprovado em 12/05/2020.

\*\* Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Processo nº 2019/01444-6.

*intended to emphasize the historical relevance of this small treatise of 1890 for Husserl's mature phenomenology. It will be seen specifically that (1) the critique of the principle of the economy of thought presented in Prolegomena to Pure Logic is the extension of a thesis from 1890 and (2) that the concept of symbolic empty-intention from 1901 is Husserl's answer to the impasses of his first theory of the sign as a substitute. We conclude, in the end, by showing how this change in the regime of sign is condition of possibility for the correlative analysis characteristic of the Logical Investigations.*

**Keywords** *Semiotics. Symbol. Intuition. Presentation. Husserl.*

“Como se pode falar de conceitos que não se tem propriamente (*eigentlich*)? E como não é absurdo que sobre tais conceitos a mais segura das ciências, a aritmética, deva ser fundada?” (Husserl, 1970, p. 142).<sup>1</sup> Essa pergunta, que conclui o capítulo X da *Filosofia da Aritmética* (doravante *PA*), sintetiza a problemática diretora da primeira filosofia de Husserl. Trata-se, numa palavra, da reflexão acerca da *legitimação do conhecimento não intuitivo*.<sup>2</sup> Nessa sua primeira obra, tal problemática aparece essencialmente vinculada ao projeto de fundamentação da matemática. Husserl parte do *Faktum* da aritmética – isto é, da constatação de que a aritmética funciona e é a ciência por excelência – e investiga, reflexivamente, suas condições *filosóficas*<sup>3</sup> de possibilidade. Essa investigação tomará a forma de uma *teoria genética do representar simbólico*, teoria responsável por mostrar de que modo os procedimentos os mais abstratos da matemática despontam da experiência intuitiva ordinária de contar, e isso tão longe quanto pode ir a *análise* (ou *cálculo*, disciplina matemática que lida com funções limite, integração e derivação). É assim que *PA* nada mais é que um primeiro capítulo no programa geral de *arimetização da análise*, cujo objetivo último é demonstrar que a disciplina matemática mais elevada,

1 A menos que empregada edição brasileira (cf. Referências), todas as traduções são de responsabilidade nossa.

2 Alguns intérpretes, como Willard (1984, p. 84) e De Boer (1978, p. 68), sustentam mesmo que esse é o problema não somente da primeira fase, como da filosofia de Husserl como um todo.

3 Já desde sua *Habilitationsschrift* (Husserl, 1970, p. 291) Husserl compreende esse seu primeiro empreendimento como essencialmente *filosófico*. Essa compreensão se deve ao fato de Husserl se ancorar na psicologia descritiva de Brentano, que era tida por fundamento da filosofia (Brentano, 1924, p. 30). Ademais, como indica Ierna, evidências recentes têm mostrado que “uma filosofia brentaniana da matemática já tinha lugar quando Husserl começou a trabalhar em sua habilitação e em seu primeiro livro” (Ierna, 2017, p. 148).

o cálculo, funda-se na aritmética – mostrando, portanto, que seu domínio conceitual é também a experiência ordinária (intuitiva) do número enquanto aquilo que pode ser contado.

Ora, uma teoria geral do símbolo é, naturalmente, indispensável para esse empreendimento geral de fundação do cálculo. Tal teoria, todavia, não se faz presente em *PA*. Ao mostrar de que modo as operações básicas da aritmética remetem, em última instância, à experiência intuitiva ordinária de contar, Husserl não problematiza, ali, a natureza e função dos símbolos que compõem tais operações básicas. É assim que, nessa obra, o símbolo é compreendido como *substituto* (*Ersatz*), ou *sucedâneo* (*Surrogat*), das coisas, sem que se extraia maiores implicações dessa compreensão.

O esclarecimento dessa função de substituição do símbolo, todavia, não escapa à reflexão de Husserl, sendo antes o principal objetivo do texto intitulado *Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica)* (doravante *Semiótica*), de 1890. Este texto, planejado para o nunca publicado segundo volume de *PA*,<sup>4</sup> apresenta o primeiro esboço de uma teoria do simbolismo em Husserl. É nele que encontramos seus primeiros esforços de uma clarificação *psicológica e lógica* do uso de símbolos, o que se dá em conjunto com uma primeira tentativa de caracterização das especificidades da consciência intuitiva e sua distinção do pensamento discursivo.

Este pequeno texto, que até pouco tempo despertava pouco interesse na literatura secundária,<sup>5</sup> mostra-se de inegável valor para a compreensão de certas ideias-chaves da fenomenologia madura. Como aponta Majolino (2012), é ele que lança as bases das reflexões husserlianas posteriores sobre o signo. Nosso objetivo, neste artigo, será o de explorar tais bases a partir da análise da recepção de duas teses centrais de *Semiótica* em *Investigações Lógicas* (doravante *LU*). Nomeadamente, veremos (1) que a crítica ao *princípio da economia do pensar* de Mach e Avenarius que Husserl elabora no §56 de *Prolegômenos à Lógica Pura* (doravante *Prolegômenos*) provém de uma das principais teses da *Semiótica*; e (2) que a crítica à teoria do signo desenvolvida na 1ª *Investigação Lógica* é o

4 Husserl desiste da elaboração do segundo volume de *PA* porque abandona, ainda no período de publicação do primeiro volume, a ideia central que presidiu todo o projeto – a saber, a ideia de que a aritmética se funda no conceito de número (Husserl, 1956, p. 294). A primeira expressão desse abandono aparece na carta a Stumpf de 1890 (Husserl, 1983, p. 248), em que Husserl apresenta sua nova concepção de aritmética como arte dos signos (*Kunst der Zeichen*). Para uma exposição dessa virada na primeira filosofia de Husserl, ver Miller (1982). A se levar em conta a datação de Ierna (2005), o texto da *Semiótica* foi escrito exatamente depois da carta a Stumpf. Willard (1980), todavia – e Hopkins (2002), seguindo Willard –, sugere que sua redação se deu mesmo antes da carta a Stumpf.

5 O caráter ambíguo do texto justifica, em parte, que se o tenha considerado de pouca importância para as concepções maduras de Husserl referentes ao representar simbólico. Um dos primeiros a chamar atenção a ele foi Willard (1980, 1994). Recentemente, porém, o trabalho de comentaristas tem comprovado, cada vez mais, sua relevância histórica. É o que mostram os trabalhos de Ierna (2003), Schuhmann (2005), D'Angelo (2013), Majolino (2010, 2012), Zuh (2008, 2012) e Byrne (2017a, 2017b, 2017c, 2018).

resultado de uma evolução na concepção husserliana de signo, especificamente com relação à concepção apresentada em *Semiótica*.

Por se tratar de um texto pouco conhecido, iniciamos, na primeira seção, com uma análise geral da teoria do símbolo ali apresentada. Começamos por contextualizar sua problemática, explicitando o caráter das investigações de Husserl de então (seção 1.1) e, em seguida, reconstruímos a classificação geral dos símbolos que é ali apresentada (seção 1.2). Posteriormente, analisamos a teoria que o texto defende como via de legitimação dos símbolos que operam como substitutos cômodos (seção 1.3), e a legitimação lógica para o processo psicológico de operações simbólicas em geral (seção 1.4). Na seção 2, apresentamos a relação de uma de suas teses centrais com a crítica ao princípio da economia do pensar dos *Prolegômenos* (seção 2.1) e com a crítica à teoria do signo da 1ª Investigação Lógica (seção 2.2). Concluímos, por fim, indicando como a crítica apresentada em 2.2 torna possível a análise correlativa característica da fenomenologia de *LU* (seção 3).

## 1. A teoria do símbolo em *Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica) de 1890*

### 1.1. Em que sentido se diz das investigações de Husserl que são ‘lógicas’?

Os subtítulos das duas primeiras grandes obras de Husserl trazem a expressão ‘investigações lógicas’.<sup>6</sup> O que significa, porém, qualificar uma investigação como *lógica*? Tal pergunta exige uma análise do sentido específico que ‘lógica’ adquire em Husserl. Já na introdução à sua *Habilitationsschrift*,<sup>7</sup> de 1887, Husserl classifica a lógica moderna como uma disciplina que, em contraste com a lógica ‘antiga’, compreendeu sua verdadeira tarefa como “aquela de uma disciplina prática (aquela de uma tecnologia [*Kunstlehre*] do juízo correto)”, sendo um de seus principais objetivos aquele de ser uma “teoria geral dos métodos das ciências” (Husserl, 1970, p. 291). Isso que Husserl chama de lógica ‘moderna’ é, na verdade, como enfatiza Willard, uma espécie de concepção particular sua (Willard, 1979, p. 145).<sup>8</sup> Segundo essa concepção, a *arte* (*Kunst*) da qual a lógica deve ser a *teoria* (*Lehre*) é a atividade natural do pensamento científico. Trata-se dos raciocínios que acompanham toda investigação científica, raciocínios cuja característica central é aquela da derivação de certas verdades a partir de

6 “Filosofia da Aritmética: Investigações Psicológicas e Lógicas” (1891) e “Investigações Lógicas” (1900/01).

7 *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. O texto completo de sua *Habilitationsschrift* compõe, “quase que palavra a palavra” (Husserl, 1970, p. 8), os 4 primeiros capítulos de *PA*.

8 Não tão particular assim, visto que ela foi inspirada nos cursos de lógica de Brentano. Cf. Brentano (1956).

verdades já conhecidas. Numa palavra: a lógica nada mais é que uma teoria normativa responsável por orientar os raciocínios de que são compostas as ciências dedutivas.

Pode parecer que a lógica assim caracterizada comporte exclusivamente uma teoria pura da dedução. Não é esse, porém, o caso. A dedução é certamente parte das atividades lógicas do pensamento que compõem as ciências, mas não seu todo: “As ciências dedutivas (*Die deduktiven Wissenschaften*) não apenas inferem (*schließen*): elas também operam, constroem e calculam” (Husserl, 1979, p. 6). Assim, a lógica deve ser uma teoria normativa com respeito a *todas* essas atividades. É essa separação entre dedução e as demais atividades lógicas que é a chave para que se compreenda o que há de específico na concepção de Husserl. Pois se temos, de um lado, dedução, e, de outro, cálculo, quer isso dizer que *uma dedução não pode ser reduzida a um cálculo*. O cálculo é, na verdade, um “sucedâneo externo (*äußerliches Surrogat*) da dedução (*Folgerns*)” (1979, p. 8). É uma técnica de manipulação de signos que pretende tornar supérflua a dedução, um algoritmo para derivação de signos *sem significação* a partir de outros signos também sem significação. Trata-se, na verdade, da degeneração da dedução em uma mera *técnica* de dedução, degeneração que ocorre já desde a escolástica (1979, p. 7). É fato que essa degeneração em mera técnica está na base do avanço extraordinário do cálculo lógico, que, por sua vez, está na base de muitas conquistas científicas. Esse avanço, não obstante, caminha junto com sua limitação enquanto *linguagem simbólica*, isto é, sua limitação enquanto *espelhamento* dos procedimentos dedutivos reais. Isso porque a sua consecução não exige um isomorfismo entre as operações simbólicas e as operações do pensamento; antes, basta que o ponto de partida e o ponto de chegada sejam interpretados, o resto podendo ficar a cargo do algoritmo cego (1979, p. 8). Ora, permanecendo em aberto a possibilidade de o cálculo não ser uma linguagem simbólica em pleno sentido, a pergunta que a lógica naturalmente deve se colocar com relação a ele é aquela que diz respeito à *legitimidade de sua função de substituição da dedução*. Eis a tarefa principal da lógica ‘moderna’ no sentido específico de Husserl: a tarefa de *legitimar o cálculo lógico*.<sup>9</sup> *Uma ‘investigação lógica’, portanto, é uma investigação que se volta exclusivamente para o cálculo simbólico realizado de maneira puramente mecânica e busca pela lógica do seu proceder, isto é, busca pela legitimidade da substituição de deduções atuais por deduções mecânico-simbólicas.*

9 Husserl diz, na resenha de Schröder, que “a lógica algorítmica” é, de fato, “descendente direta da antiga lógica formal” (Husserl, 1979, p. 8). Suspeita-se, a partir dessa constatação, que a revolução proporcionada pela Lógica Matemática no século XX não o entusiasmasse tanto.

Husserl não cansa de enfatizar, em seus primeiros escritos, que a ausência da justificativa e legitimação do cálculo lógico é uma das maiores deficiências das lógicas correntes de então. Não que tal tarefa fosse simplesmente negligenciada ou mesmo descuidada pelos lógicos. Que se veja, por exemplo, a primeira página das *Vorlesungen über die Algebra der Logik* de Schröder, na qual o autor sublinha logo de início que “A lógica [...] se ocupa com todas as regras cujo cumprimento aumenta o conhecimento da verdade” (Schröder, 1966, p. 1 *apud* Husserl, 1979, p. 4). Como diz Willard, “não importa quão ‘formalista’ o lógico possa ser, é sempre o caso que ele espera que os resultados de seu trabalho sejam aplicados ao pensamento atual” (Willard, 1979, p. 146). O erro, para Husserl, consistia em que tais lógicos procuravam a justificativa lógica do proceder do cálculo *no interior das próprias regras do cálculo*. Quanto a isso, sublinha Husserl que “o cálculo lógico é um cálculo (*Kalkül*) de dedução pura (*reinen Folgerung*), mas não a sua lógica” (Husserl, 1979, p. 8, grifo nosso). A investigação que pretenda inquirir a *lógica* do cálculo lógico deve se situar, por princípio, *fora* desse cálculo. Essa era, segundo Husserl, a cegueira dos lógicos ‘extensionalistas’. Comentando o objetivo de Schröder de fornecer uma lógica da dedução, Husserl confessa que “dificilmente pode-se ficar mais decepcionado” com o cumprimento insatisfatório de tal objetivo, insistindo que tal decepção é “característica de toda lógica extensional” (1979, p. 5). Na verdade, não é de se espantar que lógicos excepcionais encontrem dificuldade em apresentar teorias suficientes com respeito à *lógica* de suas *lógicas*, uma vez que é já conhecido o fato de que “se pode ser um técnico extraordinário em lógica e ser um filósofo da lógica medíocre”, do mesmo modo que “se pode ser um extraordinário matemático e um filósofo da matemática medíocre”, sendo que “Boole oferece um ótimo exemplo de ambos” (1979, p. 9).

Mas se não se encontra a lógica do cálculo lógico no interior desse próprio cálculo, onde então encontrá-la? Em uma teoria do simbolismo, isto é, em uma *semiótica*. Como diz Porta, “uma teoria correta do cálculo está intimamente ligada a ou é parte de uma correta teoria do simbolismo em geral” (Porta, 2013, p. 29). Essa teoria geral do simbolismo Husserl busca elaborar tendo como horizonte o ideal de legitimação do cálculo simbólico aritmético a partir da teoria das representações impróprias de Brentano. A partir de Brentano, Husserl procura mostrar, em *PA*, de que modo as *representações impróprias* (*uneigentliche*) ou *simbólicas* (*symbolische*) que compõem a maior parte das operações aritméticas estão em relação de equivalência lógica com as *representações próprias* (*eigentliche*), o que tomava por pressuposto a ideia de que as representações simbólicas são capazes de substituir as próprias. Todavia, nada se dizia, ali, acerca das especificidades dessa função de substituição.

Será essa a tarefa do tratado da *Semiótica*. Trata-se de preencher uma lacuna deixada por *PA* e esclarecer a especificidade da função de substituição da coisa pelo símbolo. Antes desse esclarecimento, porém, cumpre realizar uma classificação geral dos signos. Essa classificação, como veremos a seguir, será decisiva para a própria caracterização da função de substituição que o texto oferece.

### 1.2. Classificação dos símbolos e a relação entre símbolo e coisa

O texto da *Semiótica* inicia sua abordagem do conceito de signo em um plano idêntico àquele de *PA*, resgatando a pergunta norteadora de suas investigações que já mencionamos: “Mas como é possível falar de conceitos que propriamente não temos, e como é que não é absurdo que sobre esses conceitos se funde a mais segura de todas as ciências, a aritmética?” (Husserl, 1970, p. 340).<sup>10</sup> A distinção central que está por detrás dessa pergunta é, portanto, aquela mesma distinção brentaniana que diz respeito ao ‘duplo modo’ pelo qual as coisas podem nos ser dadas: de um modo *próprio*, como aquilo que elas são; ou de um modo *impróprio* ou *simbólico*, isto é, pela mediação de signos (*Zeichen*) (1970, p. 340). A distinção entre símbolo e coisa é, portanto, antes de tudo, uma distinção *psicológica*.

O conceito de signo é primeiramente tratado como conceito relacional: “para que o conceito de signo seja possível [...], temos de atender à relação entre signo e designado” (1970, p. 341).<sup>11</sup> Para compreender como pode o signo se relacionar a algo outro, e como essa relação poderá ser lida como uma relação de *substituição*, cumpre reconstruir, primeiramente, a classificação dos signos elaborada por Husserl. Essa classificação tem sempre como norte o programa de aritmetização da análise de *PA*, o que faz com que muitas de suas distinções refiram-se a problemas de fundamentação da matemática. Segundo essa classificação, os signos distinguem-se em:

- (a) Signos *exteriores* e *conceituais*. Signos conceituais são signos descritivos (*umschreibenden*) e *marcas* (*Merkmale*) do objeto, enquanto signos exteriores não descrevem, mas apenas designam (*bezeichnen*). Estes últimos Husserl denomina signos em sentido restrito (1970, p. 341). Exemplos de signos exteriores são os nomes próprios, enquanto exemplos de signos

10 Nas citações de *Semiótica*, utilizo a tradução de Fidalgo, disponível *online* (cf. Referências). Mantenho, todavia, o ano da edição da Husserliana, bem como a paginação desta última (também presente na tradução de Fidalgo).

11 No decorrer de suas análises, porém, Husserl se presta a uma classificação dos signos que o conduzirá forçosamente além da abordagem inicial do signo como mera designação, conforme veremos mais adiante.

conceituais podem ser encontrados em quaisquer nomes que funcionem como caracterizadores.

- (b) Signos simples (*einfach*) e compostos (*zusammengesetzte*) (1970, p. 343), que se cruzam com:
- (c) Signos *não ambíguos* (*eindeutige*) e *ambíguos* (*mehrdeutige*). Os nomes próprios são não ambíguos por natureza, enquanto nomes gerais são, também por natureza e determinação intrínseca, ambíguos. Um nome próprio pode, apesar de sua não ambiguidade essencial, ser acidentalmente ambíguo, como quando o nome ‘João’ se refere a mais de um indivíduo. Já um nome geral, por sua vez, pode também ser não ambíguo de modo acidental, conquanto essencialmente ambíguo, “quando *de fato* existe apenas um objeto que cai sob o conceito por ele conotado” (1970, p. 342);
- (d) Signos *diretos* e *indiretos*. Aos signos diretos corresponde a relação *imediate* entre signo e objeto designado, ao passo que aos signos indiretos corresponde a relação *mediatizada* por marcas características conceituais. Nomes próprios são exemplos de signos diretos, e nomes gerais, de indiretos. Nos signos indiretos é possível distinguir entre significação (*Bedeutung*) e designação (*Bezeichnung*), sendo a significação justamente essa co-designação ao objeto através de marcas características (1970, p. 343);
- (e) Signos idênticos e não idênticos, equivalentes e não equivalentes (1970, p. 344). Signos idênticos são aqueles que designam o *mesmo objeto* do *mesmo modo* (‘Napoleão’ e ‘Napoleão’), enquanto signos equivalentes são signos que designam o *mesmo objeto* mas de *modo distinto* (‘O vencedor de Jena’, ‘O vencido de Waterloo’). A equivalência é proporcionada pela *definição*, que nada mais é que a expressão da significação de um signo exterior mediante um signo equivalente. Segue-se que um signo exterior direto, por designar seu objeto diretamente, e não através da significação, não é passível de definição (por exemplo os nomes próprios, o numeral 1, e nomes de entidades abstratas).
- (f) Signos materiais e signos formais. Signos materiais são signos para conteúdos de representação, enquanto signos formais são signos para atos psíquicos. Conteúdos de representação são expressos por *nomes*, e podem se referir a conteúdos dependentes ou independentes, ou *absolutos* e *relativos*, que nada mais são do que a distinção da lógica clássica entre termos *categoremáticos* e *sincategoremáticos* (1970, p. 347). Atos psíquicos dizem respeito àquilo que se edifica sobre a base de conteúdos de representação, e.g., *juízos*. Essa distinção é particularmente importante para clarificar a natureza do juízo. Nas concepções clássicas de juízo como síntese de representações, confundia-



se o *ato do juízo* com a *forma da relação*. Husserl, seguindo Brentano, compreende o juízo não como síntese de representações, mas como aceitação (*Annehmen*) ou rejeição (*Verwerfen*) de um conteúdo. Com a distinção entre signos formais e materiais, pode-se, então, compreender que a síntese de representações é resultado de operações de termos *sincategoremáticos*, isto é, é um *signo material*, um *conteúdo* do juízo, e não o próprio *ato* de julgar.<sup>12</sup>

Partindo dessa classificação, Husserl poderá, então, concentrar-se nas especificidades da relação entre signo e coisa. A função de designação que Husserl atribui ao signo é agora explicitamente denominada *função de substituição* (*Stellvertretung*). Esta pode ser dada de dois modos:

- (1) Indiretamente. É o caso de “emblemas convencionais, sequências verbais mnemotécnicas, versos decorados mecanicamente etc.” (1970, p. 351). O princípio explicativo da substituição indireta reside na *motivação*: a existência de tais signos motiva-me a representar seus respectivos objetos designados. Um exemplo é a fumaça como signo de fogo, ou a bandeira como signo da nação.
- (2) Diretamente. Esse modo de substituição comporta uma ulterior distinção:
  - (2.1) Substitutos cômodos. Trata-se de representações simbólicas que substituem coisas ou estados de coisas passíveis de verificação, isto é, que podem ser intuídas. Essas coisas e estados-de-coisas são geneticamente primárias em relação ao símbolo, isto é: primeiro vejo a coisa, depois a simbolizo. A simbolização ocorre devido a uma lei natural intrínseca à nossa atividade cognitiva, a saber: a lei da economia do pensar que poupa uma atividade psíquica superior. Assim, esses signos são representações simbólicas que servem de substitutos cômodos às próprias. Como diz Husserl, é mais fácil e menos dispendioso representar um conteúdo mais concreto do que um mais abstrato; fantasiar do que sentir; representar um conteúdo singular do que um múltiplo; representar conteúdos primários do que psíquicos etc. (1970, p. 352).

12 No §51 da 6ª Investigação, pode-se ver a compreensão dos signos sincategoremáticos como uma “relação *intencionalmente unitária*” que é dada em atos de intuição categorial (Husserl, 2007, p. 689). A raiz dessa concepção encontra-se nessa distinção entre signos materiais e formais da *Semiótica*. Todas as citações de *LU* seguem a paginação original da Husserliana, também presente nas edições brasileiras e portuguesas aqui utilizadas.

(2.2) Substitutos necessários. Trata-se de representações impróprias que substituem coisas ou estados-de-coisas que não são passíveis de verificação, isto é, que não podem ser intuídas. Sua simbolização é, portanto, não um caso de comodidade, mas de necessidade: não são “signos ou abreviaturas para as representações próprias originais e a cada momento fáceis de reproduzir” (1970, p. 354). Os símbolos reportam-se, ao contrário, “a coisas cuja representação própria nos é interdita, seja temporariamente, seja permanentemente” (loc. cit.). A interdição permanente pode ser proveniente dos limites da nossa determinação fática, como ocorre com os conceitos de ‘África’, ‘Terra’, o conceito de ‘homem’ no sentido da fisiologia ou da psicologia etc. Nesses casos, por mais que os astrofísicos façam afirmações sobre a Terra, jamais poderão vê-la no seu todo. Nada nos impede, todavia, de conceber um ser que possa, pela sua capacidade de percepção superior à nossa, contemplar a Terra no seu todo na intuição (Husserl, 1970, p. 356). Também pode ser o caso da *interdição principalmente permanente*, como é o caso com conceitos contraditórios tais como ‘quadrado redondo’ ou ‘ferro de pau’, ou conceitos extra-psíquicos tais como ‘Deus’, ‘coisa exterior’ ou ‘alma de um outro’. Os conceitos contraditórios são necessariamente simbólicos porque comportam a união impossível de duas ou mais marcas características; o conceito de coisa exterior e alma de um outro são considerados irrepresentáveis por Husserl em função de seu caráter extra-psíquico. Já o conceito de Deus tem como um de seus atributos o conceito de perfeição infinita, que demandaria uma capacidade psíquica atualmente infinita, “a nós de todo incompreensível” (loc. cit.). Nesses casos, nem mesmo seres com capacidades cognitivas superiores às nossas teriam condições de superar o simbolismo inerente a tais representações.

Com essa subdivisão entre substitutos cômodos e necessários damos um passo além da concepção de signo como mera designação com a qual iniciamos. Agora, temos claramente diante dos olhos os signos que fazem as vezes de seus referentes e os signos que *efetivamente os substituem*. A abordagem de signos cuja interdição aos seus designados é principalmente permanente é uma posição teórica intermediária de Husserl. Se, de um lado, tais signos não se faziam presentes em *PA*, de outro, seu modo de compreensão é criticado na já mencionada carta a Stumpf como ainda pertencente ao prejuízo inicial da função de substituição. Em uma passagem da carta, diz Husserl:

“Uma vez que originalmente considerei os signos somente em relação aos conceitos designados, no caso de números cardinais tais como  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{-1}$  etc., por exemplo, tive que tomá-los como representativos de conceitos ‘impossíveis’” (Husserl, 1983, p. 247). É exatamente essa a caracterização dos substitutos necessários principalmente permanentes da *Semiótica*: eles são ainda substitutos de coisas, ainda que de *coisas impossíveis*. O foco de Husserl ainda é o do *lado objetivo* da relação símbolo/coisa, e por isso a abordagem de tal relação passa por uma *complicação na estrutura do objeto*, mediante a categorização de diferentes estratos ontológicos de designação dos signos, isto é, diferentes regiões conceituais às quais os signos se aplicam de modo designativo. Uma dessas regiões seria a região dos objetos impossíveis, à qual corresponderiam, no plano simbólico, os substitutos necessários de interdição permanente.<sup>13</sup>

Feita essa súpula do que Husserl tem a dizer, na *Semiótica*, acerca do signo e de suas funções, podemos deixar o plano *psicológico* de análise e passar àquele que diz respeito a uma efetiva *lógica* dos signos. São estas investigações lógicas, que se apresentam em ziguezague no texto, que plantarão várias sementes da fenomenologia madura. Podemos identificar dois níveis dessas investigações lógicas. Primeiramente, temos uma investigação que busca justificar o uso dos *substitutos cômodos*, isto é, legitimar logicamente a utilização daqueles signos cujos objetos designados estão disponíveis para verificação. Em um segundo nível, temos uma autêntica justificativa *lógica* dos procedimentos algoritmos simbólicos como um todo, explicando como o cálculo cego com símbolos pode levar à verdade. Vamos examinar cada um desses níveis antes de analisar, na seção 2, como cada um deles deságua em *LU*.

### 1.3. O primeiro nível de investigação lógica da Semiótica: A legitimação lógica dos substitutos cômodos

O primeiro nível da investigação lógica da *Semiótica* para o problema da legitimação do pensamento simbólico é aquele que diz respeito aos substitutos cômodos, isto é, aos signos cuja remissão ao objeto designado é possível. Husserl

13 Convém ressaltar a enorme importância da introdução desses signos para diversos pontos da filosofia madura de Husserl. Ierna (2003) mostra de que modo a introdução desses substitutos de interdição permanente oferecem, pela primeira vez, as condições para a abordagem husserliana do conceito de *infinito*. Se nos mantivéssemos com as ferramentas de *PA*, estaríamos condenados a uma concepção psicologista de infinito; agora, com o conceito de símbolos necessários de interdição permanente da *Semiótica*, temos a possibilidade de símbolos que não são meras idealizações de representações próprias, o que permite uma correta apreciação do conceito de infinito. Zuh (2008) chama atenção para esses conceitos “misteriosos” e como eles representam uma primeira tentativa de Husserl de capturar a consciência de horizonte que desempenhará um papel fundamental nas análises genéticas tardias. Schuhmann (2004) enfatiza de que modo a introdução desses símbolos permite Husserl ir além das concepções de símbolo de Brentano e Stumpf, na medida em que desatrela a consciência simbólica da finitude humana.

se pergunta: “Como é possível que estes sucedâneos extremamente pobres e, em parte, intrinsecamente estranhos ao verdadeiro conceito das coisas, possam contudo substituir estes e servir de fundamento aos juízos, às volições, etc. que sobre eles incidem?” (Husserl, 1970, p. 352). Em outras palavras: como podem os símbolos se referir às coisas? A resposta é como segue:

Devido ao fato de que os signos, que fazem-as-vezes-de (e que em relação à mesma coisa se alteram de momento a momento), ou encerrarem em si as marcas características, em que cai o interesse momentâneo, como conteúdos parciais ou então, pelo menos, possuírem a aptidão de servir como os pontos de partida e de ligação de processos ou atividades psíquicos que conduziriam a essas notas características ou mesmo aos conceitos plenos e que nós, sempre que necessário, podemos provocar e produzir (1970, pp. 352, 353).

Explicitemos.<sup>14</sup> Estamos habituados a utilizar a palavra ‘livro para nos referir ao objeto que conhecemos como livro. Como posso, não tendo o livro diante de mim, referir-me a ele de modo justificado, isto é, como posso saber que a palavra “livro” vai sempre se referir àquele objeto precisamente ao qual ela se refere? Quando faço, por exemplo, um juízo sobre um livro que comprei sem tê-lo à vista no momento, como então estou certo de que essa operação com palavras se refere precisamente ao objeto ao qual pretendo que ela se refira? Ou, citando a primeira frase da *Semiótica*, “como se pode falar de conceitos que não se tem propriamente?” (1970, p. 340). Segundo Husserl, a resposta reside no fato de que o signo linguístico ‘livro’ serve como ponto de partida para a produção das marcas características do objeto livro. Com a palavra livro surge, imediatamente, na corrente dos meus pensamentos, uma imagem retangular que representa uma aproximação grosseira com o objeto verdadeiro. Essa imagem tosca *basta* para garantir que estamos lidando com um substituto legítimo da coisa. Byrne fala em uma “espécie de identificação errônea” (*a kind of misidentification*) que seria a responsável pela conexão entre símbolo e coisa (Byrne, 2017b, p. 215). O signo deve *ou* encerrar as marcas características dos objetos verdadeiros (no caso dos substitutos diretos) *ou* servir como ponto de partida que conduz a essas marcas características (no caso dos substitutos indiretos). Em suma, estamos justificados em operar com signos em vez de coisas se, e somente se, formos capazes de produzir *representações acompanhantes* (*Begleitvorstellungen*) que nos assegurem essa conexão entre símbolo e coisa:

14 Tanto em nossa exposição dos substitutos cômodos nesta seção, como na análise da crítica a eles endereçada em *LU* na seção 2.2, somos tributários das excelentes análises de Byrne (2017b).

Esta representação acompanhante (*Begleitvorstellung*), cuja nota característica apresenta uma tosca aproximação ao conceito intendido e mediante isso o simboliza, pode desaparecer então de novo, ficando a simples palavra; mas o seu surgimento bastou para nos assegurar a familiaridade com a coisa (Husserl, 1970, p. 353).

#### 1.4. O segundo nível de investigação lógica da Semiótica: O princípio da economia do pensar e o processo lógico paralelo ao psicológico

O segundo nível da investigação lógica é aquele que se volta para uma justificação dos *processos* envolvendo símbolos, isto é, dos juízos e raciocínios contendo símbolos. O que se deve explicar agora é a legitimidade lógica das operações do pensamento que nos conduzem de um símbolo a outro, uma vez que a lei psicológica/natural responsável pela condução de tais operações é a lei cega de associação de ideias cujo princípio regente é a minimização do esforço, qual seja, a *lei da economia do pensar* (1970, p. 355). Ou seja, do ponto de vista psicológico, nos nossos raciocínios e cálculos simbólicos “procedemos sem qualquer justificação, não nos guia um motivo gnosiológico, mas sim um mecanismo psicológico” (1970, p. 358).

Husserl distinguirá duas classes principais de casos nas quais a clarificação desses processos deverá ser dada. A primeira classe diz respeito às concatenações de símbolos que encerram juízos *próprios*, isto é, juízos que “só possu[em] um caráter simbólico, aliás não particularmente notório, visto a matéria ajuizada consistir em substitutos em vez de representações próprias” (1970, p. 359). Para esses casos, a justificação lógica de seu proceder segue a mesma explicação do uso de símbolos cômodos que analisamos acima: trata-se do fato de os signos sobre os quais se julga conterem, neles próprios, as partes e marcas dos conceitos reais (*wirklichen*). Assim, “um juízo liga-se exclusivamente a um objeto X na medida em que X possui a marca A; G possui a marca A; logo o juízo também é válido para G, precisamente sob o mesmo ponto de vista” (1970, p. 360).

A segunda classe considerada por Husserl é aquela em que os juízos são *eles mesmos impróprios*, “na medida em que signos exteriores, por exemplo, proposições ou complexos proposicionais sistemáticos, substituem juízos e raciocínios” (1970, p. 359, tradução modificada). É o caso do cálculo aritmético. Nele,

não nos agarramos a conteúdos próprios e plenos, nem a conteúdos parciais substitutos, mas simplesmente a nomes ou letras, de modo que não podemos falar *eo ipso* de um ajuizar ou raciocinar próprios. Mecanicamente vamos ao longo da cadeia, ligamos e eliminamos elementos, como o exige o modelo, e obtemos assim um juízo simbólico (uma proposição), que nos serve de signo de uma verdade (1970, p. 361).

O cálculo aritmético tal como descrito acima é utilizado, pelos matemáticos, sem qualquer consciência lógica do seu proceder. Isto é, trata-se de uma utilização essencialmente prática dos signos, exercida de modo mecânico e assentada no hábito. A aritmética geral, segundo Husserl, “com seus números negativos, irracionais e imaginários (‘impossíveis’), foi inventada e aplicada durante séculos antes de ser compreendida” (1970, p. 370). Também nas ciências naturais “os investigadores utilizam com um sucesso extraordinário estes métodos, sem se sentirem constrictos pela própria falta de clareza, ou pela da dos lógicos, sobre sentido, limites e valor cognitivo dos mesmos” (*loc. cit.*). Em suma, trata-se, em todas essas operações de grau mais elevado, de uma utilização *pré-lógica* de signos. Essas operações são guiadas única e exclusivamente pela lei natural cega da associação de ideias, uma vez que “a origem dos métodos artificiais reside nos naturais” (Husserl, 1970, p. 366).

Em regra, essa lei cega de associação de ideias nos conduz a resultados certos, isto é, à verdade, e “isto é um fato metafisicamente muito interessante” (1970, p. 358). Isso faz com que ela comporte uma espécie de teleologia aparente, isto é, com que ela *pareça* conduzir as operações simbólicas à produção e ampliação de conhecimento. Em que pese sua direção correta na maioria dos casos, tais processos naturais podem ainda levar a erros em casos específicos, sendo por isso necessária uma garantia lógica de sua certeza (1970, pp. 365, 366).

Levando-se tudo isso em consideração, a estratégia de Husserl para justificar a utilização *pré-lógica* dos signos será a de *criar* um mecanismo lógico paralelo ao psicológico que seja, este sim, projetado explicitamente para a produção e ampliação de conhecimento e livre de qualquer possibilidade de erro. Em seguida, bastará *medir* o processo natural cego pelo processo lógico propositadamente elaborado e certificar-se, assim, da *lógica* de seu proceder.

A criação do mecanismo lógico paralelo ao psicológico segue os seguintes passos. Deve-se estabelecer uma correspondência unívoca entre as “ligações sistemáticas das palavras” e “as do pensamento”, e a “reprodução da conclusão deve poder realizar-se com base unicamente nas premissas” (1970, p. 364). Assim, conclui Husserl,

a univocidade da expressão linguística e a determinação unívoca da conclusão pelas premissas, tanto pelo lado psíquico como pelo simbólico – isso são exigências necessárias e suficientes para o processo mecânico cego, por um lado, e para o processo lógico-mecânico, por outro (1970, p. 364).

Vemos, então, que, não obstante a introdução, no texto da *Semiótica*, de uma subdivisão ausente em *PA* – aquela que nos oferece substitutos necessários que não contam com a possibilidade de realização intuitiva –, o esquema geral

de ambos os textos continua o mesmo. Isso porque a semiótica desse pequeno tratado, embora assentada em um universo simbólico mais rico, segue o mesmo roteiro que presidiu o projeto anterior de aritmetização da análise de *PA*, qual seja: encontrar um modo de garantir o paralelismo estrito entre o simbólico e o intuitivo. Isso se deve principalmente ao prejuízo do símbolo enquanto substituto mencionado na carta a Stumpf. O foco ainda é aquilo que o signo designa, seu lado ‘*real*’, ‘*objetivo*’, e não o signo mesmo, o signo ‘enquanto signo’. Um bom tempo deverá passar até Husserl se dar conta de que uma solução para o problema do imaginário em termos ‘objetivistas’ é simplesmente impossível.<sup>15</sup>

## 2. A recepção da *Semiótica* de 1890 nas *Investigações Lógicas* de 1901

### 2.1. *A crítica ao princípio da economia do pensar nos Prolegômenos*

Podemos agora, finalmente, analisar de que modo esses dois níveis de investigações lógicas da *Semiótica* se fazem presentes em *LU*. Começaremos pelo modo como o segundo nível de investigação lógica da *Semiótica* (1.4 acima) aparece na crítica que Husserl dirige a Mach e Avenarius nos *Prolegômenos*.

English afirma que o texto da *Semiótica* pode ser considerado “de longe o mais psicologista que Husserl já escreveu”, psicologismo este que seria constatado sobretudo na defesa da “atitude que o capítulo IX dos *Prolegômenos* fez minuciosamente a crítica, denunciando o ‘princípio da economia do pensamento’ do qual deve depender a lógica” (English, 2010, p. 89). Ora, Husserl não *defende*, na *Semiótica*, o princípio da economia do pensar como base da lógica. Antes, apenas o estabelece como o motivador *natural* para o processo de simbolização. Essa será, também, a tese dos *Prolegômenos*. A crítica a tal princípio, ali, segue exatamente o mesmo roteiro da *Semiótica*: ele se torna criticável quando deixa de ser uma *doutrina de fato* e é considerado uma *lei*. A única diferença é que, em 1890, Husserl trabalhava com a distinção entre o plano ‘psicológico’ e o ‘lógico’, e, em 1900, com a distinção entre ‘doutrinas de fato’ e ‘leis ideais’.

15 Ainda nas lições de lógica de 1896 Husserl continua a se valer da ideia de um paralelismo entre o simbólico e o conceitual como via de legitimação do cálculo simbólico: “a cada derivação correta (*regelrechten Herleitung*) assim corresponde um resultado que, quando interpretado conceitualmente, leva a uma proposição correta. Isso se deve ao preciso paralelismo entre operações mentais e operações com signos” (Husserl, 2001, pp. 247, 248). Somente na *Doppelvortrag*, dada a convite de Hilbert à Sociedade Matemática de Göttingen em novembro e dezembro de 1901, poder-se-á ver uma solução que prima pelas leis internas ao algoritmo simbólico, independentemente de seu paralelismo estrutural ao real (cf. Husserl, 1970, pp. 430-451).

Evidência de que a tese de Husserl, nos *Prolegômenos*, é mero desdobramento da ideia plantada na *Semiótica* se deixa ver na sua concessão ao princípio da economia do pensar dentro de seus limites factuais:

A doutrina de Mach da economia do pensar, assim como a de Avenarius, do dispêndio mínimo de energia, refere-se [...] a certos fatos biológicos, tratando-se, pois, de uma ramificação da teoria da evolução. É, nestes termos, óbvio que pelas pesquisas aqui em causa pode, com efeito, ser lançada luz sobre a doutrina prática do conhecimento, sobre a metodologia da pesquisa científica mas, de modo nenhum, sobre a doutrina pura do conhecimento e, especialmente, sobre as leis ideais da lógica pura” (Husserl, 2014, p. 206).

A estratégia argumentativa dos *Prolegômenos* contra esse princípio é, assim, *rigorosamente a mesma que a do texto da Semiótica*: trata-se da crítica da utilização de doutrinas de fato para justificar verdades de razão. Na *Semiótica*, o que motivava a criação do processo lógico paralelo era justamente a constatação de que o plano psicológico do princípio da economia do pensar *nada justifica*. Antes, ele apenas esclarecia a utilização pré-lógica dos signos. A insuficiência desse esclarecimento pré-lógico para fins de conhecimento é o que motivava, então, a criação de um processo lógico paralelo. Uma vez elaborado esse processo, bastaria medir o processo psicológico natural pelo lógico artificial e confirmar a validade do primeiro pelo último. Ora, diz Husserl, nos *Prolegômenos*, que “*medimos o pensar empírico pelo ideal e constatamos que o primeiro, até certo ponto, decorre, de fato, como se fosse intelectivamente conduzido pelos princípios ideais*” (Husserl, 2014, p. 211, grifo nosso), o que corresponde à estratégia da *Semiótica* de se direcionar ao processo natural-psicológico e autenticar sua verdade mediante sua correspondência ao mecanismo lógico construído propositadamente com fins cognitivos. Trata-se, numa palavra, da distinção entre o domínio natural de investigação e o domínio epistemológico. O primeiro explica causalmente; o último justifica logicamente.

Se, ainda assim, a teoria dos signos da *Semiótica* pode ser considerada psicologista, esse psicologismo deve ser localizado em outro lugar. Esse lugar é aquele do primeiro nível de investigação lógica relacionado aos substitutos cômodos (seção 1.3). É a partir desse nível que poderemos ver, ademais, a principal mudança na concepção de simbólico que se deu na filosofia de Husserl entre 1890 e 1901.

## 2.2. A crítica à teoria do símbolo na 1ª Investigação Lógica

É no segundo capítulo da 1ª Investigação que se pode ver a segunda recepção da *Semiótica* em *LU*. Desta vez, no entanto, essa recepção se dará não em forma de um desdobramento, mas de uma crítica. O tema deste capítulo é a



crítica da doutrina que “põe toda a *performance* da expressão significativa viva no despertar de certas imagens da fantasia que lhe estariam constantemente agregadas” (Husserl, 2012, p. 67). Essa doutrina, como veremos, é precisamente a doutrina defendida na *Semiótica*.

Husserl examinará a fundo essa doutrina e trará à tona suas imprecisões e inconseqüências. Inicia-se tal exame pela seguinte fixação da tese defendida por ela:

Compreender uma expressão quereria dizer, de acordo com essa concepção, encontrar as imagens correspondentes da fantasia. Onde elas faltassem, as expressões seriam destituídas de sentido. Não raramente, ouvimos estas imagens da fantasia serem caracterizadas como sendo, elas próprias, as significações das palavras; e, decerto, com a pretensão de se ir ao encontro do que, no discurso corrente, se compreende como significação da expressão (2012, p. 67).

Antes de tudo, cumpre distinguir duas teses que a concepção a ser criticada defende: a *compreensibilidade* da expressão a partir das imagens da fantasia e a identificação dessas imagens com a própria significação. Trata-se de teses distintas. Atribuir a compreensão da significação de uma expressão à produção de imagens na fantasia não implica *identificar* tais imagens à significação. Ainda que não se diga que a significação é a imagem, pode-se defender que tal significação não é ‘*captada*’ senão por meio de imagens na fantasia.

Pois bem, Husserl se volta contra *essas duas* teses. Primeiramente, por mais que seja óbvio que as expressões linguísticas sejam, na grande maioria dos casos, acompanhadas por representações na fantasia, não são essas representações, porém, que as tornam compreensíveis, isto é, “não é a sua existência que constitui o valor significativo (*Bedeutsamkeit*) da expressão (ou até mesmo a sua própria significação), e [...] a sua falta não pode obstar a este valor (2012, p. 68, grifo nosso). Nosso destaque em itálico mostra a distinção que apresentamos acima: uma coisa é a imagem como constituindo o *valor significativo da expressão*, outra é a imagem como sendo a *própria significação*.

Insistimos nessa distinção pois o texto da *Semiótica* defenderá a primeira concepção, *mas não a segunda*. É apenas a ideia segundo a qual a compreensibilidade da expressão reside nas representações acompanhantes da fantasia – ou seja, na concepção de que nelas reside o *valor significativo* da expressão – que está presente naquela primeira doutrina dos signos de Husserl. Quer isso simplesmente dizer que não há, na *Semiótica*, uma teoria da significação propriamente dita.<sup>16</sup>

16 Aqui nos afastamos da análise de Byrne, que defende que há, em *Semiótica*, uma “teoria da significação imagética” (Byrne, 2017b, p. 224). Não há no texto a identificação da representação acompanhante com a

Citemos os trechos decisivos de 1890 para esse esclarecer ponto:

Esta representação acompanhante, cuja marca apresenta uma tosca aproximação ao conceito intendido e mediante isso o simboliza, *pode desaparecer então de novo*, ficando a simples palavra (*das bloÙe Wort*); mas *o seu surgimento bastou para nos assegurar a familiaridade com a coisa*. (Husserl, 1970, p. 353, grifo nosso).

[...] se a memória nos abandona (*im Stich laÙft*), *de imediato acaba a compreensão*, os símbolos não alcançam o seu objetivo, a corrente dos pensamentos para, e então damo-nos conta nós mesmos de que nos faltam os conceitos verdadeiros (1970, p. 353, traduao modificada, grifo nosso).

A crítica que Husserl agora direcionará a essa concepao não é tanto um contra-argumento, mas mais um novo enfoque. Os fatos continuam os mesmos: as expressões são acompanhadas por representaoes acompanhantes fugidias que podem mesmo desaparecer, restando somente o lado físico da expressão. Mesmo na *Semiótica*, como podemos ver na primeira citaao acima, o desaparecimento da representaao acompanhante não é acompanhado do desaparecimento do sentido: ainda quando finda a representaao acompanhante, permanecemos compreendendo a expressão, precisamente *devido àquele seu aparecimento anterior*. A compreensão da expressão so acaba *quando a representaao não aparece em momento algum*, como no caso relatado na segunda citaao, quando ‘a memória nos abandona’.

Agora, na 1<sup>a</sup> Investigaao, duas linhas argumentativas são direcionadas contra essas duas concepoes acima. Primeiro, Husserl dirá simplesmente que “[se] o seu [da expressão] sentido completo, vivo, continua ainda a se manter depois da desaparecimento da imagem”, então, “por consequência, a compreensão não pode residir precisamente nessa imagem” (Husserl, 2012, p. 69). Basicamente, o que está sendo dito é que nossas representaoes acompanhantes são fugidias, enquanto a significaao é permanente; logo, não pode ser essa multiplicidade variegada de representaoes aquilo que constitui o valor significativo da expressão.

Ora, e quanto ao caso da ausência completa de representaoes acompanhantes, como quando ‘a memória nos abandona’? Husserl não faz uma crítica direta a esse caso específico, mas sua resposta pode ser vislumbrada nas entrelinhas de dois argumentos.

significaao. A única referência à significaao que Husserl faz ali é em relaao aos signos indiretos, quando afirma que um signo indireto designa a coisa mediante a significaao. Assim, a significaao de um signo indireto S é que ele designa o objeto O através de uma série de signos que devem ser suficientes para o designar *univocamente* (Husserl, 1970, p. 343). Ora, se a significaao se reduzisse a representaao acompanhante, a designaao não poderia ocorrer, uma vez que a equivocidade da significaao impediria a univocidade da designaao.

Primeiramente, na crítica à teoria das imagens inconscientes. Tal teoria defende que quando compreendemos expressões sem imagens na fantasia, é porque tais imagens estão lá, mas de modo imperceptível. Husserl se pergunta se não é um contrassenso dizer que um momento da vivência é notado (a saber, o momento da “consciência da representação da fantasia”, porquanto se diz que ela existe), enquanto a vivência no seu todo (a representação da fantasia concreta) não é (2012, p. 69); como se fosse possível saber que se vive algo e, ao mesmo tempo, não viver tal algo. Ora, sempre que eu vivo algo, *sei*, com absoluta evidência, que vivo este algo. Mas como pode ser o caso em que *não vivo algo* e, ao mesmo tempo, *sei* que vivo tal algo? Uma contradição clara.

O argumento mais forte, porém, e aquele que mais facilmente pode ser aplicado ao caso da falha de memória, é o referente às expressões absurdas. Nesses casos, como com as expressões “ferro de pau”, “quadrado redondo” etc., “a inotabilidade não pode basear-se nas contingências das forças psíquicas, mas, pelo contrário, a imagem não pode, em geral, existir, porque, senão, ela garantiria com evidência a *possibilidade* do pensamento respectivo” (2012, pp. 69, 70). Expressões desse tipo são plenamente compreendidas sem que lhes corresponda qualquer imagem ou qualquer representação acompanhante que (seguindo a linguagem da *Semiótica*) ofereça uma ‘aproximação tosca’ com a significação em questão.

Numa palavra, a doutrina da 1ª Investigação inviabiliza a utilização de *qualquer tipo de representação acompanhante* como aquilo que torna compreensível a expressão. Isso é devido à clarificação das complexas relações entre intenção signitiva e intuição preenchedora proporcionada por *LU*, que conta, agora, uma teoria completa da intencionalidade (ausente em *Semiótica*). Ora, se as representações acompanhantes, que são imagens, fossem aquilo que garantisse a legitimação do símbolo, então essa legitimação se daria por um tipo de *intuição*. Em sendo um tipo de intuição, seria imbuída do *sentido preenchedor* (*erfüllende Sinn*), que, como ensina a 1ª Investigação, *não é sentido de modo originário*, mas apenas derivado.<sup>17</sup> Quando Husserl diz, portanto, na *Semiótica*, que a condição de possibilidade de utilização de signos para se referir às coisas reside na representação acompanhante que atua como uma ‘espécie de identificação errônea’ com a coisa mesma, está dizendo que *o valor significativo* do símbolo reside em algo que é desprovido de sentido, pois que se trata de uma intuição.<sup>18</sup>

17 “continuaremos [...] a entender por significação pura e simples aquela significação que, enquanto elemento idêntico da intenção, é *essencial* à expressão enquanto tal” (2012, p. 58).

18 Essa crítica à doutrina das imagens acompanhantes também se direciona a uma ideia central de *PA*. Ali, Husserl explicitava o conceito de número por recurso a dois atos: i) o ato de *ligação coletiva* (*kollektiven*

Essas consequências insustentáveis, em conjunto com sua nova concepção do algoritmo simbólico a ser desenvolvida a partir de 1896, conduzirão Husserl a uma nova compreensão acerca da natureza do signo, colocando em xeque a concepção do signo como mero substituto da coisa. Essa revisão terá como consequência última a elaboração de uma teoria do preenchimento intuitivo responsável por retificar a função que desempenha a intuição na consciência. A intuição será então reconhecida não como aquilo que confere significação ao símbolo, i.e., como aquilo que faz do símbolo algo mais que um rabisco, mas terá uma função completamente diversa – a saber, a função de *confirmar* aquilo que foi anteriormente pensado, simbolicamente, de modo *vazio*. O símbolo será definido agora, portanto, justamente como aquilo que *carece* de intuitividade – aquilo que é pura e simples intenção vazia de significação. Essa intenção vazia de significação é resultado de uma *modificação do caráter de ato* (*Aktcharacter*). Ou seja, ao invés de servir como conteúdo a conferir valor significativo ao símbolo, a intuição servirá como mero *fundamento sensível* ao ato que doa sentido: “as intenções signitivas têm, ocasionalmente, um *apoio* (*Anhalt*) intuitivo, a saber, no aspecto sensível das expressões, mas não possuem, por isso, um *conteúdo* (*Inhalt*) intuitivo” (Husserl, 2007, p. 586). Um momento sensível é evidentemente necessário para a constituição do sentido, mas *não é ele o que confere sentido*, e sim o ato:

a significação reside no caráter de ato doador de sentido, o qual é totalmente diferente segundo o interesse esteja dirigido para o signo sensível ou para o objeto que se torna representável por meio do signo (mesmo que não seja figurado por quaisquer representações da fantasia) (Husserl, 2012, p. 72).

### 3. A mudança no regime do signo como condição de possibilidade da análise correlativa

Eis, assim, a importância histórica desse pequeno tratado de 1890. A análise de suas teses centrais lança nova luz para que se compreenda algumas doutrinas da fenomenologia de *LU*. Vemos, nomeadamente, que a crítica à teoria da economia do pensar como fundamento da lógica nos *Prolegômenos* é o

*Verbindung*) de um conjunto (*Inbegriff*) de coisas e ii) o ato de comparação de determinado conjunto com determinado outro, baseado nas relações de igualdade, mais e menos. Esses dois atos, todavia, são limitados a conjuntos pequenos; como diz a quinta tese defendida por Husserl na *Disputation* na Universidade de Halle em 1887, “em sentido próprio, mal se pode contar até três” (Husserl, 1970, p. 339). Assim, são necessárias *imagens na fantasia* para a realização desses atos para quantidades maiores, não passíveis de intuição (1970, p. 14 ss.).

desdobramento da crítica da *Semiótica* à insuficiência da explicação psicológica para legitimar logicamente as operações simbólicas; e que a crítica à teoria imagética do signo da 1ª Investigação Lógica é uma crítica à própria teoria do signo esposada anteriormente por Husserl para legitimar os substitutos cômodos.

É esta crítica à teoria do signo que nos oferece uma pista da principal mudança que ocorreu na teoria do simbolismo de Husserl entre 1890 e 1901. Trata-se, com efeito, de uma *mudança de orientação da investigação*. A concepção de símbolo defendida em 1890 dificilmente evita o espectro do representacionalismo clássico de inspiração cartesiano-lockeana, uma vez que a ‘aproximação tosca’ com a coisa ali propugnada remete, em última instância, à comparação entre representação e coisa. Essa solução representacionista caminha junto com o projeto da primeira filosofia de Husserl de construção de uma ‘linguagem simbólica’ paralela ao plano intuitivo e conceitual, o que o conduzirá a conclusões surpreendentes, como a de que o sistema numérico é o responsável por garantir a semelhança estrutural entre os signos numéricos e os números simbolizados e a de que a gramática desempenha papel análogo na linguagem.<sup>19</sup>

O mérito de *LU* é o de ter lançado as bases para a superação desse representacionalismo de fundo. Assim, o que se conquista com a crítica à teoria imagética do signo é a *possibilidade da análise correlativa* – sendo esta a posição teórica alternativa à *Semiótica* que *LU* tem a oferecer. A teoria da intencionalidade (presente em *LU* e ausente em *Semiótica*) permite que o objeto visado possua valor significativo independente da intuição da imagem sensível acompanhante. Assim, antes de partir da oposição absoluta entre símbolo e coisa e perguntar pela possibilidade de ‘conexão’ entre ambos, perguntar-se-á, em *LU*, pela *possibilidade de constituição objetiva da coisa transcendente a partir da imanência dos dados da consciência*. Compreende-se, assim, que o objeto não é simplesmente dado, mas é dependente da atividade da consciência. Será esse, doravante, o novo sentido de uma ‘investigação lógica’, em oposição àquele que partia de modo inquestionável do dualismo símbolo/coisa e buscava esclarecer sua relação de equivalência. Nesse novo sentido, a clarificação da consciência signitativa irá muito além do que a noção de substituição permite abarcar. É o que se pode ver, por exemplo, no §27 da 6ª Investigação, com a “clarificação definitiva do discurso sobre os modos distintos de referência da consciência a um objeto” (Husserl, 2007, p. 624). Ali, a novidade descritiva da consciência signitativa é trazida à tona de modo claro. A diferença entre

19 A esse respeito, ver Willard (1984, p. 103).

consciência simbólica e intuição residirá na *mudança do caráter de ato das apresentações intuitivas de dados sensíveis*. A esses dados o ato se dirige para ‘interpretar’, ‘aprender’, espiritualizando-os de modo a trazer o objeto à doação. Assim, todo ato tem um conteúdo sensível, e o *modo de apreensão* desse conteúdo é o que determinará o ato como simbólico ou intuitivo. Esse modo de apreensão Husserl chama *forma da apreensão (Auffassungsform)*: trata-se da relação que vigora entre a matéria do ato (seu ‘sentido’) e os dados sensíveis. Se esses dados são apreendidos como dessemelhantes ao objeto, temos um ato simbólico; se são apreendidos como semelhantes, temos um ato imaginativo; se são apreendidos como um esboço da própria autoapresentação do objeto, temos um ato perceptivo (2007, p. 621 ss.).

Este último tipo de apreensão (a apreensão perceptiva) é de suma importância, pois mostra que, agora, mesmo a intuição é, em certa medida, um tipo de *presunção intencional*, i.e., possui também, em algum grau, *momentos signitivos*. Isto, por sua vez, mostra que o representacionalismo clandestino de 1890 não é *definitivamente* superado em *LU*. Pelo contrário, como aponta De Boer, “a problemática das *LU* é a mesma que a do representacionalismo, apesar de todas as aparências do contrário” (De Boer, 1978, p. 430, nota 20). Por isso concluímos que a análise correlativa é ali *tornada possível*, mas não desenvolvida de modo consequente. O maior empecilho para tal desenvolvimento é justamente a compreensão da intencionalidade linguística como modelo da intencionalidade em geral.<sup>20</sup> Isso faz com que a doutrina da percepção de *LU* seja baseada em sua semiótica, partindo do dualismo entre conteúdo e apreensão, o que leva Husserl a esposar “as concepções de percepção como consciência signitiva ou imagética por ele mesmo criticadas” (De Palma, 2008, p. 56). Que se veja, por exemplo, a sua tentativa, na 6ª Investigação, de clarificar a “correspondência” entre conteúdo e objeto perceptivo a partir da “semelhança analógica” entre ambos (Husserl, 2007, p. 627). Como enfatiza De Palma, isso só começará a ser superado em definitivo com a distinção entre sínteses ativas e passivas a partir dos anos 20, quando Husserl compreende que “a doação de sentido pressupõe uma experiência sensível já constituída (e não novamente através de uma doação de sentido)” (De Palma, 2008, p. 57).

Ademais, a descrição detalhada dos vários modos de referência da consciência ao objeto também permitirá a elucidação, em *LU*, da relação de substituição requerida para o cálculo meramente simbólico. No §20 da 1ª Investigação,

20 Cf. citação da nota 17 acima.

Husserl sublinha que, no caso dos signos aritméticos, os signos que substituem não são meros signos, mas signos dotados de uma *significação de jogo*:

não são os ‘simples’ signos, no sentido do *físico*, os signos desligados de toda e qualquer significação, que sub-rogam os signos originários animados de significações aritméticas; ou antes, o que sub-roga os signos significativos *aritméticos* são os mesmos signos, mas tomados numa certa *significação operatória de jogo* (Husserl, 2012, p. 75).

Compare-se com a *Semiótica*, na qual Husserl dizia que, nas inferências (*Schließen*) simbólicas, “agarramo-nos não a conteúdos próprios e plenos nem a conteúdos parciais sucedâneos, mas *simplesmente a nomes ou letras*, de modo que não podemos falar *eo ipso* de um ajuizar ou raciocínios próprios (Husserl, 1970, p. 361, grifo nosso). Numa palavra, o que faltava à *Semiótica* era o reconhecimento da intencionalidade como constituinte do que é visado pela consciência. No caso de signos substitutos, o que é visado não são meramente nomes ou letras, mas signos dotados de significação operatória e sub-rogante.

Por fim, essa mudança mostra o relevante papel do *vazio*, da *não presença*, na consideração fenomenológica da consciência. Consciência é consciência de alguma coisa independentemente do seu teor de plenitude. O objeto pode até mesmo, no limite, não existir. A concebibilidade do objeto é independente de que se fantasie qualquer coisa semelhante a ele. Antes, é seu *conhecimento* que depende de tal figuração na fantasia (ou do aparecimento do objeto mesmo). A *Semiótica*, com efeito, por não contar com uma analítica prévia dos conteúdos da consciência e por carecer de uma teoria completa da intencionalidade, desconhecia as distinções descritivas responsáveis pela clarificação dos domínios simbólicos e intuitivos, e por isso acabava por confundir a ausência de intuição com a ausência de sentido. Agora, a partir de *LU*, é justamente a clarificação da relação entre o simbólico e o intuitivo e seu papel na constituição do objeto visado que se torna o principal tema, evitando-se, assim, as confusões de que a primeira teoria do signo foi vítima.

Schuhmann, após elaborar uma cuidadosa reconstrução dos textos iniciais de Husserl referentes à representação (incluindo a *Semiótica*), afirma que um dos maiores exemplos de um tipo de *ignava ratio* com respeito à filosofia é a:

afirmação de que, desde seu início, a filosofia ocidental foi governada por uma ‘*métaphysique de présence*’ que culmina na fenomenologia husserliana, pela razão de que uma doutrina do fenômeno é uma doutrina sobre o que é realmente dado e, portanto, presente. Um estudo cuidadoso dos textos iniciais de Husserl mostra, todavia, que pelo menos sua primeira filosofia é, ao contrário, infestada de ausência (Schuhmann, 2004, p. 277).

A análise da evolução da teoria do simbolismo da *Semiótica* até *LU* oferece fortes argumentos para essa interpretação. Vimos que a mudança operada no pensamento de Husserl com respeito ao pensamento simbólico entre 1890 e 1901 caminha justamente em direção a uma *legitimação do pensamento vazio*. Ao expor os contrassensos da teoria da representação acompanhante, mostrando que o valor significativo da expressão é função da intenção vazia, Husserl mostra que o característico da consciência é o seu poder de intencionar o objeto na pura ausência. A fenomenologia aparece, assim, como uma filosofia na qual o vazio desempenha um papel constitutivo para a intencionalidade da consciência.<sup>21</sup>

## Referências

- BRENTANO, F. “Psychologie vom empirischen Standpunkt”. Erster Band. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1924.
- \_\_\_\_\_. “Die Lehre vom richtigen Urteil”. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.
- BYRNE, T. “Husserl’s Early Semiotics and Number Signs: Philosophy of Arithmetic through the Lens of ‘On the Logic of Signs (Semiotic)’”. *Journal Of The British Society For Phenomenology*, Vol. 48, Nr. 4, pp. 287-303, 2017a.
- \_\_\_\_\_. “Surrogates and Empty Intentions: Husserl’s ‘On the Logic of Signs’ as the Blueprint for his First Logical Investigation”. *Husserl Studies*, Dordrecht, Vol. 33, Nr. 3, pp. 211-227, 2017b.
- \_\_\_\_\_. “The Dawn of Husserl’s Pure Logical Grammar”. *Studia Phaenomenologica*, Bucharest, Vol. 17, pp. 285-308, 2017c.
- \_\_\_\_\_. “The Evolution of Husserl’s Semiotics: The Logical Investigations and its Revisions (1901-1914)”. *Bulletin d’Analyse Phénoménologique*, Vol. XIV, Nr. 5, pp. 1-23, 2018.
- D’ANGELO, D. “The foundations of alterity. Husserl on referencing and indicating”. *Investigaciones Fenomenológicas*, Madrid, Vol. 10, pp. 53-71, 2013.
- DE BOER, T. “The Development of Husserl’s Thought”. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978.
- DE PALMA, V. “Husserls phänomenologische Semiotik (I. Logische Untersuchung, §§ 1- 23)”. In: MAYER, Verena (ed.). *Logische Untersuchungen – Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. pp. 43-59.
- ENGLISH, J. “Les recherches logiques et la découverte de l’intentionnalité”. In: BENOIST, Jocelyn, VINCENT, Gérard (org.). *Lectures de Husserl*. Paris: Ellipses, 2010. pp. 77-128.

21 Este artigo é parte de pesquisa de mestrado financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) entre os anos 2016-2018. Agradeço a Carlos Alberto de Moura, que a orientou, e a dois pareceristas anônimos, pelas ótimas críticas e sugestões realizadas à primeira versão do texto.



- HOPKINS, B. “Authentic and Symbolic Numbers in Husserl’s *Philosophy of Arithmetic*”. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, II, 2002. pp. 39-71.
- HUSSERL, E. “Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)”. Coleção Husserliana, XXII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Da Lógica dos Sinais (Semiótica)”. Tradução para o português de António Fidalgo. [Online] Disponível em <http://bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-husserl-semiotik.html> (Acessado em 04 de março de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Investigações Lógicas: primeiro volume: Prolegômenos à Lógica Pura”. Tradução para o português de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Investigações Lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento”. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Investigações Lógicas: segundo volume, parte II: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento”. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Logik: Vorlesung 1896. Coleção Husserliana, Materialienbände I”. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)”. Coleção Husserliana, XII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Persönliche Aufzeichnungen”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, pp. 293-302, 1956.
- \_\_\_\_\_. “Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte Aus Dem Nachlass (1886-1901)”. Coleção Husserliana, XXI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983.
- IERNA, C. “Husserl And The Infinite”. *Studia Phaenomenologica*, Bucharest, Vol. III, Nr. 12, pp. 179-194, 2003.
- \_\_\_\_\_. “The Beginnings of Husserl’s Philosophy, Part 1: From Über den Begriff der Zahl to Philosophie der Arithmetik”. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V, 2005. pp. 1-56.
- \_\_\_\_\_. “The Brentanist Philosophy of Mathematics in Edmund Husserl’s Early Works”. In: CENTRONE, S. (ed.). *Essays On Husserl's Logic And Philosophy Of Mathematics*. Dordrecht: Springer, 2017. pp. 147-168.
- MAJOLINO, C. “Structure de l’indice et équivocité du signe. A l’origine du partage. Anzeige/Ausdruck dans les ‘Recherches logiques’”. *Histoire Épistémologie Langage*, Paris, Vol. 32, Nr. 2, pp. 1-56, 2010.
- \_\_\_\_\_. “La fabrique du renvoi. Sur quelques thèmes sémiotiques chez le premier Husserl”. *Paradigmi*, Milan, Vol. XXX, Nr. 2, pp. 93-114, 2012.
- MILLER, J. P. “Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl’s Philosophy of Mathematics”. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- PORTA, M. “Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia”. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SCHUHMAN, K. "Representation in Early Husserl". In: LEIJENHORST, C., STEENBAKKERS, P. (eds.). *Karl Schuhmann – Selected Papers on Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, 2004. pp. 261-277.

WILLARD, D. "Husserl's Critique of 'Extensional' Logic: A Logic That Does Not Understand Itself". *Idealistic Studies*, Charlottesville, Vol. 9, Nr. 2, pp. 143-164, 1979.

\_\_\_\_\_. "Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy". Ohio: Ohio University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. "Husserl on a Logic that Failed". *The Philosophical Review*, New York, Vol. LXXXIX, Nr. 1, pp. 46-64, 1980.

WILLARD, D. "Translator's Introduction". In: HUSSERL, E. *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. pp. VII-XLVIII.

ZUH, D. "How do categorial representations influence everyday intuition? On Husserl's early attempt to grasp the horizontal structure of consciousness". *Studia Universitatis Babeş Bolyai Philosophia*, Cluj-Napoca, Vol. 12, pp. 49-62, 2008.

\_\_\_\_\_. "Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Verhältnisses von Husserl und Frege". *Husserl Studies*, Dordrecht, Vol. 28, pp. 95-120, 2012.

***CARL SCHMITT: ENTRE EL DERECHO  
Y EL CONOCIMIENTO HUMANO***  
***Elucidación de una teoría de la comprensión  
jurídica en las obras tempranas de Carl Schmitt\****

Diego Pérez Lasserre\*\*  
<https://orcid.org/0000-0002-0665-4203>  
diego.perezl@uss.cl

**RESUMEN** *En sus textos tempranos (1912-1922), Schmitt recurrentemente se dedica a criticar lo que se conoce como “positivismo jurídico”. Su principal objeción, como bien ya se deja ver en Ley y juicio (1912), es que esta teoría se queda en la pura abstracción de los textos jurídicos y no toma en consideración los aspectos concretos de la realidad a la que las categorías normativas se deben aplicar. Este trabajo pretende justificar que ya en estos textos tempranos el pensador alemán identifica que uno de los principales problemas del positivismo jurídico radica en el hecho de que se construye sobre la base de una interpretación ontológica del ser humano que resulta inadecuada. En particular, argumentaremos que Schmitt aboga por una comprensión del fenómeno jurídico que se erija sobre la base de la consideración de la existencia humana concreta, lo que importa, a su vez, el reconocimiento de ciertas estructuras fundamentales y originarias que operan en todo conocimiento humano.*

**Palabras clave** *Carl Schmitt, positivismo jurídico, existencia humana concreta.*

\* Artículo recibido el 26/07/2019. Aceptado el 11/10/2019.

\*\* Universidad San Sebastián. Valdivia, Chile- Docente Investigador en la Facultad de Derecho y Gobierno de la Universidad San Sebastián. Candidato a Doctor en Filosofía, Universidad Diego Portales y la FernUniversität in Hagen (Alemania), estudios que son financiados por CONICYT (CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2019-21190052). Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt N° 1190199, del cual el autor es tesista.

**ABSTRACT** *In his first legal texts (1912-1922), Schmitt repeatedly engages in criticizing what is known as “legal positivism”. His main objection, as it is well seen in *Law and Judgment* (1912), is that this theory remains in the pure abstraction of legal texts and does not take into account the concrete aspects of reality to which the normative categories should apply. This work aims to justify that in those first texts, the German thinker identifies that one of the main issues of legal positivism lies in the fact that it is built based on an inadequate ontological interpretation of the human being. In particular, we will argue that Schmitt defends an understanding of the legal phenomenon that is constructed based on the consideration of concrete human existence, which in turn means the recognition of certain fundamental and original structures that operate in all human knowledge.*

**Keywords** *Carl Schmitt, legal positivism, concrete human existence.*

En un trabajo publicado en 2016, Hugo Herrera argumenta, en contra de Volker Neumann (cf. Neumann, 2015),<sup>1</sup> que los textos jurídicos de Schmitt no deben ser comprendidos en términos exclusivamente jurídicos. Muy por el contrario, Herrera es de la idea de que

El método jurídico adquiere para Schmitt el carácter de un modo de comprensión de la existencia como tal y no sólo del aspecto específicamente jurídico de ella. La expansión de tal método jurídico se funda en el reconocimiento de que el problema de la relación y la tensión entre generalidad y excepción, implicado en el de la relación y la tensión entre regla y caso, es identificable, en último término, con el problema de la tensión entre conceptualidad y realidad. El derecho es una forma de comprensión, entonces, que se extiende a la existencia como tal, porque su problema y su aproximación metodológica al mismo coinciden con la cuestión de la relación y la tensión general entre conceptualidad y realidad, y con la tematización explícita de esa cuestión (Herrera, 2016, pp. 59-60).

Es decir, argumenta que Schmitt utiliza el fenómeno jurídico, y más particularmente la tensión entre los textos normativos abstractos y los siempre

1 En particular, Herrera señala que en el texto de Neumann se trata “de mostrar aspectos jurídicos del pensamiento schmittiano y la relevancia de esos aspectos jurídicos, mas no se indaga específicamente en el talante fundamental de su pensamiento” (HERRERA, 2016, p. 56).

excepcionales e incommensurables casos concretos, como paradigma para ilustrar como opera el saber práctico.<sup>2</sup>

Aun cuando somos de la idea de que la tesis de Herrera es correcta, estimamos que dicha aseveración, a saber, que en la teoría jurídica de Schmitt está presente una teoría de la comprensión con alcances generales, requiere una elucidación previa. En particular, creemos necesario esclarecer, por lo menos, dos cosas: primero, ¿a qué nos referimos con “teoría de la comprensión” cuando decimos que ella se encuentra presente en el análisis del fenómeno jurídico que hace el pensador de Plettenberg? Segundo, ¿en qué sentido específico es que Schmitt desarrolla una teoría con tales características en sus obras jurídicas?

Las preguntas recién formuladas son aquellas en contra de las cuales el presente trabajo pretende arremeter. Para responder a la primera, complementaremos lo ya dicho por Herrera (2016 y 2019) con un análisis de las obras tempranas de Schmitt desde la perspectiva del problema de la normatividad. En ese sentido, se puede entender que nuestro trabajo viene a complementar y especificar aquel del filósofo y jurista chileno.

A la segunda interrogante, en cambio, daremos una respuesta novedosa. En las páginas que siguen, justificaremos que el modo a través del cual Schmitt postula una teoría de la comprensión de alcances generales en su análisis del fenómeno jurídico es a partir de su crítica al positivismo. En particular, explicaremos que la línea argumentativa que el pensador alemán sigue para lograr lo anterior es la siguiente: primero se dedica a evidenciar que uno de los principales problemas del positivismo jurídico radica en el hecho de que se construye sobre la base de una interpretación ontológica del ser humano que resulta inadecuada. Una vez hecho esto, Schmitt pasa a postular una comprensión del fenómeno jurídico que se erige sobre la base de la consideración de la existencia humana concreta (y que, por lo tanto, es ontológicamente adecuada). Con esto nos referimos a que insiste, a veces de manera más explícita que otras, que una teoría del derecho necesariamente ha de reconocer, si es que quiere hacer una descripción acabada y no reduccionista de su objeto de estudio, que en el fenómeno jurídico intervienen estructuras fundamentales y originarias que operan en todo conocimiento humano.

Puesto de otro modo, Schmitt argumenta que una teorización del fenómeno jurídico que pretenda ser útil para la *praxis* necesariamente ha de tener en consideración, y construirse a partir de estas estructuras existenciales que

2 Quien, años después, hace explícitamente lo que Herrera dice que Schmitt hace implícitamente en sus textos jurídicos es Hans-Georg Gadamer. Así, en la segunda parte de *Verdad y Método* Gadamer trata directamente el problema de la aplicación en el derecho y su relación con la *phronesis* aristotélica. (Cf. Gadamer, 1965).

operan en todo conocimiento humano. En particular, argumentaremos que, en sus textos jurídicos tempranos, Schmitt reconoce las siguientes estructuras que operan en todo conocimiento humano:

1. La finitud de este;
2. Su historicidad (o más bien la inevitabilidad de que nos veamos afectados por la historia);

3. El lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento humano.

A todo esto, habría que sumarle que Schmitt ve en el positivismo jurídico no sólo una teoría que no logra acertar en la descripción de su objeto, sino también una manifestación del pensamiento metafísico tecnológico. Es decir, parece que en Schmitt también hay un reconocimiento de la injerencia del pensamiento metafísico epocal en nuestro modo de comprender el mundo (lo que sería un correlato de su historicidad).

Como bien aparece ya mencionado en el párrafo anterior, nuestro estudio estará focalizado en los textos tempranos de Schmitt (aun cuando, dada la finalidad del mismo, sólo nos centraremos en aquellos en los que aborda al fenómeno jurídico). En particular, nos centraremos en las obras que escribe entre 1912-1922. Lo anterior se justifica por lo siguiente: como bien señala Schmitt en el prólogo a la segunda edición de *Ley y juicio*, escrito en 1968,

La consecuente reflexión sobre el significado propio de la decisión como tal me ha llevado más tarde en otros trabajos (*La dictadura*, 1921, *Teología política*, 1922, *El defensor de la Constitución*, 1931, *Sobre los tres modos de pensar la Ciencia Jurídica*, 1934) a la idea general de que la esfera total del derecho no se estructura solo en normas, sino también en decisiones e instituciones (órdenes concretos) (Schmitt, 2012, p. 9 (2009a, p. VI)).<sup>3</sup>

Es decir, luego de una prolífica carrera académica, Schmitt reconoce que ya en una de sus primeras obras están presentes ideas que serán fundamentales para su pensamiento jurídico, político y existencial posterior. En ese sentido, parece prudente primero esclarecer cual es el alcance de las reflexiones schmittianas de 1912, y luego ir revisando como estas se van manifestando y evolucionando a lo largo de sus obras. El límite de 1922 (año en que publica *Teología Política*) tiene, a su vez, dos razones de ser: primero, en esa obra Schmitt vuelve a revisar de manera acabada los principales temas jurídicos que venía trabajando desde 1912 (la decisión, la excepción, el Estado, entre otros), por lo que parece

3 Dado el idioma en el que está escrito este trabajo, hemos optado por utilizar las traducciones a dicho idioma de sus textos. Sin perjuicio de lo anterior, dentro de las citas hemos incluido la referencia al original alemán entre paréntesis, así como el texto en la bibliografía.

prudente detenerse a hacer un análisis holístico en aquel texto. Segundo, si bien la especificidad de nuestra hipótesis nos permite no detenernos en todos los asuntos tratados por Schmitt entre 1912 y 1922, la cantidad de textos, así como la amplitud de temas en ellos tratados, genera la imposibilidad de hacer un análisis acabado de los mismos. En ese sentido, era necesario establecer un criterio que nos permitiese acotar nuestro estudio. El cronológico, por razones bastante obvias, nos pareció un buen punto de partida.

Por lo tanto, las obras de Schmitt de las que nos haremos cargo en el presente trabajo son las siguientes: *Ley y juicio* (1912), *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914), *Romanticismo Político* (1919), *La Dictadura* (1921) y *Teología Política* (1922).

Nuestro mapa de ruta es el siguiente: comenzaremos revisando lo que Herrera ha señalado ya sobre los alcances de la comprensión jurídica en el pensamiento de Schmitt (1). Luego explicaremos como en *Ley y juicio* (1912) Schmitt hace patente la finitud del conocimiento humano y su historicidad (2). Después revisaremos como esto es reforzado y complementado por el rol que juega el lenguaje en la comprensión jurídica en *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914) (3), para luego pasar a explicar cómo en *La Dictadura* (1921) la excepción da cuenta de la importancia del polo concreto frente a las conceptualizaciones de la mente humana (4). Por último, revisaremos como en *Romanticismo Político* (1919) y en *Teología Política* (1922) (5) Schmitt vuelve al tema de la historicidad, pero esta vez desde una perspectiva epocal y metafísica, y sacaremos algunas conclusiones (6). Se ha de tener en consideración, como bien da cuenta la descripción recién hecha, que este trabajo forma parte de un proyecto más amplio (y ambicioso), razón por la cual lo que se presenta aquí no constituye sino un mero esbozo.

## 1. ¿Teoría de la comprensión en Carl Schmitt? El argumento de Herrera

La propuesta jurídica de Schmitt, argumenta Herrera, puede ser leída (por lo menos) de dos modos. Una opción es entenderla, como sucede en el trabajo *Carl Schmitt als Jurist* de Volker Neumann, en términos exclusivamente jurídicos (Neumann, 2015). La otra, en cambio, es comprender que, si bien vierte ideas jurídicas sustantivas en sus textos, el filósofo alemán se vale del fenómeno jurídico para ilustrar como opera el saber práctico en general. Es decir, ver que utiliza, al igual que Gadamer años después (ver la parte II de: Gadamer, 1965), al derecho de modo ejemplar.

Herrera insinúa que esta segunda óptica desde la cual uno puede aproximarse a los textos de Schmitt permite adquirir perspectiva de la misma,

proporcionar una lectura holística de ella y dejar atrás etiquetas que provienen de lecturas parciales (como aquellas que tildan a Schmitt de decisionista – Cf. Kuhn, 1969; Laufer, 1961; Löwith, 1984). Ahora bien, aun cuando estamos con Herrera en que la obra de Schmitt se ve enriquecida si es que es leída desde la óptica de una teoría de la comprensión, estimamos, como ya fue señalado en la introducción, que una aproximación de ésta índole requiere, por lo menos, dos aclaraciones previas: por una parte, es necesario (1) elucidar qué se entiende por teoría de la comprensión, y, por la otra, (2) se requiere especificar en qué sentido esta se manifiesta en la obra jurídica de Schmitt. Luego de revisar el planteamiento de Herrera, y con el fin de dar respuesta a los problemas recién planteados, justificaremos que, al enfrentarse al análisis del fenómeno jurídico, Schmitt en realidad se encuentra con un problema bastante más amplio: el de la normatividad. Es decir, que se ve en la necesidad de justificar como se articula un *deber ser* abstracto con un caso concreto. Lo anterior lo lleva a cuestionar no sólo la naturaleza del polo abstracto (normativo), sino que también la contingencia del polo concreto (los casos a los que esta normatividad se ha de aplicar) y las particulares características del ente que se ve en la necesidad de articular ambos mundos (el ser humano).

Hay, hasta el momento, dos trabajos en donde Herrera explica en qué sentido habría una teoría de la comprensión en el análisis jurídico de Carl Schmitt (Herrera, 2016; Herrera, 2019). La idea fundamental detrás de los mismos es la siguiente:

En toda comprensión humana intervienen ciertas reglas y conceptos según los cuales se trata de elucidar la realidad. Esa realidad responde en parte y en parte no a las reglas y conceptos. Lo excepcional, lo singular, lo peculiar, de la realidad, las situaciones, los individuos en ellas, se encuentran en tensión con las reglas y conceptos y determinan, como indica Schmitt, que entre lo concreto y lo abstracto, exista un «abismo insalvable». [...]

La elucidación de la relación entre la regla y el caso es el problema fundamental de la comprensión (y de una teoría de la comprensión) (Herrera, 2016, p. 60).

Es decir, Herrera ve que, al aproximarse al problema de la comprensión jurídica, Schmitt se ve enfrentado a un problema mucho mayor: el del lenguaje. En efecto, el filósofo chileno observa que a lo largo de su obra el pensador alemán identifica, a veces de manera más explícita que otras, la tensión de las reglas jurídicas y los casos particulares a lo cuales los jueces han de aplicarlas con aquella que se genera entre un concepto y la realidad concreta. Si bien las articulaciones de la mente, las reglas, palabras y conceptos, señala Herrera, nos permiten comprender la realidad, éstas no son suficientes para elucidar por completo la existencia. Las reglas y conceptos sólo nos permiten adentrarnos



en aquella parte de la misma que se devela típicamente. El problema es que la realidad no siempre se devela de manera regular. Muy por el contrario, lo excepcional, aquello que no es categorizable por las reglas disponibles a la mente, inevitablemente emerge en la existencia (cf. Herrera, 2019, p. 95). En otras palabras, es algo ineludible que el polo concreto ponga muchas veces en jaque a las generalizaciones del polo abstracto por medio de la excepción que no puede ser abarcada por la regla.

El qué la situación excepcional no pueda ser abarcada por la regla lleva no a una eliminación de la primera (lo que sería imposible toda vez que la existencia se devela, lo queramos o no, de modo excepcional), sino que a una reformulación de la regla a la luz de la excepción. Es decir, es en la excepción dónde el sentido normativo de la regla emerge para hacerse cargo, desde la propia regla, de aquello no considerado originalmente por la misma. En ese sentido, se genera una retroalimentación entre regla y caso que puede llevar “eventualmente [a] modificar el significado de los casos y de las reglas y conceptos” (Herrera, 2019, p. 95). A modo de ejemplo, en nuestro ordenamiento jurídico el sentido y alcance que se le daba a la fuerza como vicio del consentimiento en el contexto del matrimonio (que en su origen buscaba que las mujeres que se veían obligadas a casarse por ser socialmente mal visto que fuesen madres solteras pudiesen anular su matrimonio) no es el mismo hoy que en épocas pasadas, aun cuando las palabras contenidas en el artículo 8° de la Ley de Matrimonio Civil de Chile no han cambiado (cf. Pérez Lasserre, 2018, p. 364). Es decir, el concepto (en este caso jurídico) de “fuerza” se vio modificado por la realidad concreta que dejó de develarse del modo que llevó a la elaboración de la regla en su origen, lo que a su vez genera una nueva comprensión de la norma a la luz del caso excepcional.

En un sentido bastante similar al de Herrera, Monserrat Herrero dice, en su *Estudio preliminar* a su traducción de algunos textos jurídicos tempranos de Schmitt, que, dado que se enfrenta al problema de salvar el abismo entre lo universal (regla jurídica) y lo particular (los casos concretos), en realidad Schmitt está haciendo (o más bien preocupándose de) filosofía práctica. En sus palabras,

Una disciplina es práctica [...] cuando su finalidad consiste en salvar el hiato entre lo universal y lo particular. Una ciencia práctica no puede prescindir de la regulación de los casos particulares, en otro caso sería una simple teoría. Tampoco sería propiamente «ciencia» práctica si renunciara a lo universal, pues vendría a reducirse a una mera enumeración de casos particulares sin orden ni concierto. Se trata, por tanto, de concebir lo particular vinculado a lo universal (Herrero, 2012, p. XLVI).

Es decir, Herrero concuerda con Herrera en que la aproximación schmittiana a la comprensión jurídica no debe entenderse en términos estrictamente jurídicos, sino que su análisis y conclusiones deben extenderse a cómo opera el saber práctico en general<sup>4</sup>. Aún más, esta autora reconoce, al igual que Rasch y Ojakangas (cf. Rasch, 2004, p. 97; Ojakangas, 2006, p. 12), que, a través de su análisis jurídico, Schmitt se está enfrentando a un problema particular dentro de la filosofía práctica (que es quizás la gran dificultad que esta rama del saber afronta), a saber, el de la normatividad.

Lo anterior no resulta sorprendente. Como bien señala Vigo, el problema de la normatividad se preocupa de cómo el agente de praxis queda referido, por un lado, a determinadas exigencias que se le imponen en la forma de reglas universales, y, por el otro, a situaciones concretas y particulares (Vigo, 2010, p. 198). En ese sentido, cualquier reflexión que se preocupe del problema de la articulación de reglas universales y casos particulares (y muchas veces excepcionales), cualquiera sea el nombre y la modalidad que tome (comprensión jurídica, tensión entre conceptos y casos, teoría de la comprensión, etc.), estaría enfrentándose al dilema de la normatividad propio de la filosofía práctica. Ahora bien, si seguimos las reflexiones de Vigo, un tratamiento adecuado de la normatividad efectivamente requiere detenerse en la elucidación de ambos polos, el normativo y el concreto, pero también exige preocuparse del ente encargado de articular ambos mundos. Es decir, un tratamiento acabado del tema reclama hacerse cargo de las características del agente de praxis, que en este caso no es otro que el ente que somos en cada caso nosotros mismos.

Entonces, si la comprensión jurídica se refiere en última instancia al problema de la normatividad, debe necesariamente prestar atención a tres aspectos: el polo abstracto, el concreto y las particulares características del agente de praxis jurídica. Esto último debido a que nuestra propia constitución ontológica entra en juego cuando hablamos de salvar el hiato entre lo universal y lo particular. Nuestra hipótesis, como bien ya se adelantó en la introducción, es justamente que la obra jurídica de Schmitt admite una lectura desde esta óptica. Es decir, que resulta plausible aseverar que a lo largo de ellas Schmitt va elucidando ciertas estructuras ontológicas originarias del ser humano que operan no sólo en la comprensión jurídica, sino que en el saber práctico en

4 En un sentido bastante similar, Herrera señala que “este autor entiende la comprensión jurídica y cómo este modo de comprensión tiene alcances generales para la comprensión práctica. En la medida en que el derecho tematiza las condiciones y los polos de la comprensión, la posición del jurista se distancia tanto de la inclinación hacia el polo ideal, que Schmitt identifica con la racionalidad tecnológica, cuanto de la inclinación hacia el polo real, que Schmitt liga a ciertas formas del romanticismo y el pensamiento teológico” (Herrera, 2019, p. 86).

general. Puesto de otro modo, nuestro argumento es que el problema de la normatividad jurídica lleva a Schmitt, en última instancia, a intentar elucidar el modo según el cual el conocimiento humano opera (y es justamente en ese sentido que habría una “teoría de la comprensión” en sus textos jurídicos)<sup>5</sup>.

En lo que sigue, explicaremos cómo en las obras de Schmitt que van de 1912 a 1922 es posible identificar esta elucidación de las estructuras ontológicas que operan en todo acto de conocimiento humano referido a la praxis.

## 2. Ley y juicio (1912)

El primer trabajo académico de Schmitt, luego de que en 1910 publicase su tesis doctoral, es *Ley y juicio* (*Gesetz und Urteil*). La pregunta que guía su investigación en este texto es la siguiente: ¿en qué casos es posible considerar que una decisión jurídica es correcta? (Cf. Schmitt, 2012, p. 13 (2009a, p. 1)). Aun cuando la perspectiva desde la cual se aproxima al tema parece limitar su análisis a lo estrictamente jurídico (y de hecho así lo confirma el mismo Schmitt al comienzo de su libro), una lectura acabada del mismo hace dudar si este pertenece a la sección de derecho o de filosofía en una biblioteca. Herrero, por ejemplo, señala claramente que el problema contra el que arremete Schmitt en *Ley y juicio* no es exclusivamente jurídico, sino que se trata más bien de uno de índole normativo (tomando este concepto en su sentido filosófico amplio y no como sinónimo de positivismo, como la hace después Schmitt). Ella señala que “si hubiera que clasificar este libro en un área específica, sin duda, iría a la estantería de filosofía del derecho. «Ley y juicio» evoca el eterno problema que ha de abordar toda filosofía del derecho de cómo conectar la universalidad y la particularidad en la decisión, de cómo concertar teoría y praxis” (Herrero, 2012, p. XIX) (de hecho, es el mismo Schmitt quien, al escribir un nuevo prólogo para la segunda edición de *Ley y juicio*, parece confirmar las sospechas de Herrero<sup>6</sup>).

En lo que se refiere al modo específico en el que es posible ver que en *Ley y juicio* Schmitt se preocupa de las características del agente de praxis

5 Herrera insinúa algo similar al hacer alusión a un “agente jurídico”. En sus palabras, “se trata, en cambio, y dado el carácter concreto de los casos y su sentido, de una actividad que es, hasta cierto punto, siempre también *praxis*. El sujeto que realiza la actividad de comprensión es en cierto sentido siempre un agente jurídico. Es alguien que decide y produce interpretaciones que pueden eventualmente modificar el significado de los casos y de las reglas y conceptos” (Herrera, 2019, p. 95).

6 Si bien ya reprodujimos la cita correspondiente en la introducción, la transcribimos aquí nuevamente para que el lector no tenga que regresar en el texto: “La consecuente reflexión sobre el significado propio de la decisión como tal me ha llevado más tarde en otros trabajos (*La dictadura*, 1921, *Teología política*, 1922, *El defensor de la Constitución*, 1931, *Sobre los tres modos de pensar la Ciencia Jurídica*, 1934) a la idea general de que la esfera total del derecho no se estructura solo en normas, sino también en decisiones e instituciones (órdenes concretos)” (Schmitt, 2012, p. 9 (2009a, p. VI)).

jurídica que está encargado de articular las reglas (polo abstracto) con los casos concretos, tenemos que ya en este texto temprano se preocupa no tanto de cómo efectivamente se decide en sede judicial, sino que centra su análisis en *quien* es el encargado de tomar tal decisión. Es decir, la interrogante se centra en el agente de la praxis jurídica que está encargado de articular lo universal (la regla) con lo particular (el caso). De hecho, el propio Schmitt al comienzo del texto confirma que su investigación “no se ocupa, sin embargo, de cómo se decide judicialmente (*entscheiden*) de hecho o si la media de las decisiones que se toman puede ser considerada aceptable desde el punto de vista de su corrección” (Schmitt, 2012, p. 13 (2009a, p. 1)).

Más aún, en las críticas que Schmitt formula en contra del positivismo jurídico en este texto, se puede ver con cierta claridad que el gran problema que le atribuye a este modo de comprender el fenómeno jurídico es que no toma en consideración que, a diferencia de los entes de naturaleza suprasensible, el conocimiento humano inevitablemente es finito y se ve afecto a la historicidad. La siguiente cita, si bien extensa, nos permite comenzar a comprender lo anterior

El problema se encuadra en la praxis actual, y de ahí se deriva ya una **concreción histórica**. No debe buscarse una respuesta absoluta e intemporal a la cuestión de la rectitud de una decisión, que, por ejemplo, se deduzca de la «idea» de la decisión judicial; esto, además, no tendría tampoco ningún valor práctico. El método de la aplicación del derecho debe descubrir la idea rectora de la praxis actual, y utilizarla de manera que sirva a modo de una suerte de autorreflexión sobre sus fines y medios. Que la praxis se haga consciente de su sentido supone un progreso científico. Por eso, cuando se toma como objeto de reflexión la praxis moderna, el propio sentido de la praxis queda esta forma históricamente clarificada (Schmitt, 2012, pp. 14-15 (2009a, p. 2)).<sup>7</sup>

Explicemos un poco el texto. Schmitt argumenta que uno de los principales problemas del positivismo es que construye su teoría meramente en un nivel abstracto y, por lo tanto, deja la contingencia propia de la vida concreta fuera de su teorización. Esto significa que esta línea de pensamiento asume que los jueces se enfrentan a una realidad estable, donde lo inesperado no es una variable a considerar. El problema, sin embargo, es que la realidad no es cómo el positivismo la retrata. Por el contrario, aun cuando es indiscutible que hay un cierto nivel de “normalidad” o “estabilidad” en la vida concreta, también es preciso afirmar que es normal que surja lo “anormal”, lo “excepcional”, aquello que rompe el esquema de la normalidad. En otras palabras, los seres

7 El subrayado es nuestro.

humanos somos finitos, razón por la cual nos es imposible prever todo lo que va a ocurrir en la existencia. Lo “excepcional” es parte de la realidad humana y, según Schmitt, una teoría del derecho que no considere este hecho es incapaz de comprender la complejidad del fenómeno legal considerado como un todo.

Desde el concepto de “la excepción”, la situación “anormal” que no fue prevista por la ley positiva, creemos que Schmitt está afirmando la historicidad del fenómeno legal. Contextualicemos un poco esto. Filósofos contemporáneos, como Heidegger y Gadamer, sostienen que “la historia no nos pertenece; nosotros pertenecemos a ella” (cf. Gadamer, 2013, pp. 288-289; Heidegger, 2005). En un sentido similar, Gerhart Husserl afirma que la ley también es histórica en un sentido fundamental. En efecto, el hijo de Edmund Husserl explica que no sólo el hombre es arrojado al tiempo y la historia, sino también el derecho (cf. Husserl, 1955, p. 21 y ss., visto en Larenz, 2001, pp. 137-138). Es decir, aun cuando una ley se promulga en un momento histórico determinado para resolver un problema concreto que una comunidad en particular está experimentando, su existencia perdura a través de la historia. Su vida útil no termina cuando se resuelven los problemas que dieron origen a la ley. Esto tiene como corolario que este fenómeno no puede considerarse como algo estático y, por lo tanto, debe tener cierta apertura hacia los cambios que se producen a lo largo de la historia.

Schmitt argumenta algo muy similar al afirmar que

Los elementos que influyen en la vigencia de las «leyes» son: las continuas revisiones del texto de la ley, las modificaciones impuestas por la irrupción de infinidad de nuevos conceptos científicos, su conversión en un sistema, las montañas de libros que con frecuencia han llegado a ser publicados respecto de un solo artículo de la ley, las bibliotecas de precedentes. Si, a pesar de todo esto, alguien admite todavía la existencia de una «legalidad», si ante «las inevitables desviaciones del derecho respecto de la ley, que afloran en la administración de la justicia» ese alguien cree que se da el debido cumplimiento del postulado de la vinculación, de la sumisión a la ley, entonces ese jurista se verá en la obligación, exigida por la ciencia, de explicar qué entiende por contenido de la ley y por sumisión a ese contenido (Schmitt, 2012, pp. 23-24 (2009a, p. 9)).

Esto, empero, no significa que la labor de los juristas ha de consistir meramente en realizar un análisis historiográfico del derecho. Muy por el contrario, Schmitt, al señalar que “no por ello la investigación ha de definirse como una investigación histórica [...] No se trata aquí de una explicación causal, sino del **principio que debemos tener por constitutivo** de nuestra aplicación del derecho” (Schmitt, 2012, p. 15 (2009a, p. 3)), justamente busca desmentir esta posible lectura con el objeto de que quede claridad de que está hablando de la historicidad en un sentido ontológico y fundamental.

Asimismo, su crítica del positivismo como una manifestación del pensamiento metafísico de tecnología propio de la modernidad parece estar dirigida en la misma dirección.<sup>8</sup> Según Schmitt, al afirmar que el fenómeno legal está constituido exclusivamente por textos legales positivos, esta línea de pensamiento se cierra a la historicidad inherente de la ley. Esto hace que esta teoría no sea útil para la práctica legal, principalmente porque la descripción que hace la ley no es consistente con cómo se comporta este fenómeno. ¿La solución? Es un ser humano concreto, que también se ve afectado por la historicidad (el juez concreto y empírico como lo llama en *Ley y juicio*), el único que puede hacer frente a la historicidad de la ley. Él es quien está encargado de resolver la tensión entre un texto general y abstracto que responde a una situación histórica y legal pasada, y un nuevo caso particular que presenta un problema actual (y probablemente excepcional) que necesita solución. ¿La razón? Ambos están afectados por la historicidad. Cabe tener en cuenta que, en este texto de 1912, Schmitt parece estar empezando a incursionar en las consecuencias filosóficas de lo “excepcional”, por lo que todavía no ahonda suficientemente en las consideraciones recién expuestas. Sin perjuicio de lo anterior, creemos ver una cierta unidad (y desarrollo) a lo largo de los textos de Schmitt en lo que se refiere a la historicidad y finitud del conocimiento humano (cuestión que, esperamos, quede de manifiesto en los próximos acápites del presente trabajo).

En definitiva, el breve análisis aquí hecho nos lleva a concluir que ya en 1912 en Schmitt está presente la idea de que es necesario que una teorización del derecho tenga en consideración ciertos aspectos de la constitución ontológica de los seres humanos. Esto encuentra su explicación en el hecho de que estos son los únicos entes conocidos hasta el momento que pueden darle aplicación práctica al mismo (además de que son solamente ellos los que se ven interpelados por este fenómeno). En lo que sigue, veremos cómo esta idea se repite una y otra vez, aun cuando de distinto modo, en los textos posteriores del pensador alemán.

### 3. El valor del Estado y el significado del individuo (1914)

En 1914, Schmitt publica su trabajo de habilitación bajo el título *El valor del Estado y el significado del individuo (Der Wert des Staates Und die Bedeutung Des Einzelnen)*. En este texto, el pensador alemán analiza

8 Profundizaremos en esto al ver *Romanticismo Político y Teología Política*.

la relación entre el poder, la ley y el Estado. También reflexiona sobre las consecuencias que la articulación de estos conceptos tiene para las personas concretas. En sus palabras, “la investigación se limita a unas cuantas preguntas concretas: la relación entre Derecho y Estado, [...] la definición de Estado y las consecuencias que resultan de ello para el individuo dentro del Estado” (Schmitt, 2011, p. 12 (1914, p. 14)).

Aun cuando en este trabajo se muestra con aún mayor claridad que Schmitt identifica dos polos dicotómicos en la esfera jurídica, cuestión que se torna aún más interesante con la distinción que en este texto hace entre el derecho abstracto y el derecho concreto o policial<sup>9</sup>, en este apartado nos centraremos en dos características fundamentales del conocimiento humano que Schmitt identifica en esta obra: la historicidad (que se comienza a configurar con aun mayor claridad) y el lenguaje como condición de posibilidad de toda comprensión humana.

Es en el comienzo de *El valor de Estado y el significado del individuo* donde por primera vez vemos que Schmitt hace una alusión directa al tiempo. Luego de caracterizar al hombre moderno como un tipo individualista que busca desembarazarse de todo aquello provisto por la tradición, señala que

Ningún autor, que seriamente se ocupe con preguntas que puedan estar relacionadas con el Derecho, el Estado o el Individuo, puede ignorar lo que, con mayor o menor justificación, puede ser calificado como «espíritu del tiempo» [(*Geist der Zeit*)]. Constituiría una frívola arrogancia cuyo justo castigo sería una ineficacia prolongada y una impotente esterilidad (Schmitt, 2011, p. 5 (1914, p. 3)).

Aun cuando la referencia a la temporeidad que hace Schmitt deja que desear (teniendo además en consideración que en este texto no vuelve a este tema), la misma nos da luces sobre cómo comprende el tiempo. Esas pocas palabras nos permiten entrever que para este autor el tiempo no es un fenómeno externo al ser humano, uno ubicado en un polo allende aquel desde dónde el sujeto aprehende la realidad. Muy por el contrario, aquella breve referencia al fenómeno temporal, junto al análisis que luego hace del lenguaje (que revisaremos a continuación), parece indicar que Schmitt considera que el

9 Al respecto Schmitt señala que “por un lado, está el Derecho que está antes que el Estado y que, como idea, es independiente de él. Que en su relación con el Estado debe ser considerado como dominante, originario; y que en su relación con las concretas expresiones de voluntad, su reflejo en el mundo empírico, como Derecho abstracto. Por otro lado, está el Derecho estatal que, como servidor, persigue fines determinados: un derecho mediador que no está con el Derecho originario en relación de medio a fin, y cuya finalidad consiste nada más en su recepción en el mundo empírico como su campo de acción” (Schmitt, 2011, p. 53 (1914, p. 75)).

tiempo (o más bien la temporeidad) no es sino una característica fundamental y originaria del ser humano *en tanto* ser humano. Es decir, que la temporeidad es algo que le va inevitablemente a nuestro *ser*. En ese sentido, todo análisis que se refiera a este tipo de ente, ya sea de manera aislada (un individuo concreto) o en sus manifestaciones colectivas (Estado o Derecho), ha de tener en consideración el horizonte temporal en el que estos se despliegan.

Por otra parte, y como bien se adelantó, en esta obra de 1914 Schmitt también hace referencia al aspecto lingüístico de los seres humanos. Así, en el capítulo dedicado al “Estado” señala que

Cada acepción lingüística alberga múltiples e importantes matices que demuestran que el lenguaje es algo más que una simple herramienta biológica, un medio de comprensión que importa al hombre no más que al perro su evolucionado sentido del olfato. Cada problema comienza con la investigación de esas relaciones y sobrentendidos. Pero el método que pretende fijar el uso exacto del idioma para ganar así un concepto científico, desconoce justamente ese significado de la lengua, lo considera sólo como hecho, como cualquier otro hecho (Schmitt, 2011, p. 31 (1914, 41-42)).

Si bien nuevamente nos encontramos ante una cita que deja gusto a poco (y sobre un tema al que tampoco se vuelve en el texto), creemos que lo señalado por el pensador alemán es suficiente como para argumentar que se está refiriendo a lo siguiente: los conceptos no son herramientas que se encuentran a la mano de modo tal que los seres humanos hacemos uso de ellos sólo en cuanto se nos presenta un caso subsumible bajo los mismos. El entender al lenguaje de esta manera sería un reduccionismo. Cada palabra alberga múltiples significados y aquel que emerge en un caso particular no sólo depende de la precisión en el uso del lenguaje; tampoco estriba en la claridad de lo que se presenta ante quien está intentando conceptualizar un fenómeno, sino que más bien del horizonte comprensivo desde el cual se aproxima el sujeto cognoscente. Puesto de otro modo, todo concepto inevitablemente es equívoco (en el sentido de que no tiene sólo un significado posible), razón por la cual sería iluso buscar una objetividad científicista a la hora de su tematización.

La pregunta que surge de lo recién indicado es la siguiente: ¿qué es aquello que posibilita que el sentido de una palabra emerja de una u otra forma? En otras palabras, ¿dónde está la causa de la equívocidad de los conceptos? Lamentablemente, en este punto de la obra de Schmitt todavía no encontramos una respuesta clara a esta interrogante. Es, en cambio, en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer donde creemos encontrar la clave para resolver el problema de indeterminabilidad (relativa) de los conceptos. En *Verdad y método*, el filósofo y filólogo alemán señala que



El intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos. La formulación lingüística es tan inherente a la opinión del interprete que no se le vuelve objetiva en ningún caso. [...] Es claro que una teoría instrumentalista de los signos, que entienda las palabras y los conceptos como instrumentos disponibles o que hay que poner a disposición, no es adecuada por principio al fenómeno hermenéutico (Gadamer, 2005, p. 484).

Es decir, en todo acto de conocimiento, el cual inevitablemente está mediado por el lenguaje, el sujeto lleva consigo lo que Gadamer llama “horizonte comprensivo”. Con esto nos referimos a que el contexto cultural, histórico, lingüístico y familiar en el que el sujeto se desenvuelve a lo largo de su vida forma algo así como unas gafas (las cuales no pueden ser removidas) que “distorcionan” todo aquello que es objeto de conocimiento por el mismo.<sup>10</sup> En ese sentido, el significado que adquiere un concepto a la hora de su tematización depende, por lo menos hasta cierto punto, del horizonte comprensivo del sujeto que realiza dicha tematización. Puesto de otro modo, todo concepto presenta una cierta apertura de modo tal que se presenta como un abanico de posibilidades cuya determinación depende del horizonte del sujeto que se aproxima a elucidar su significado.

Ahora bien, aun cuando una lectura del texto de Schmitt desde esta óptica puede parecer una extensión indebida de su pensamiento, hay dos circunstancias que proporcionan cierta plausibilidad a nuestro argumento. Primero, si se lee *El valor del Estado y el significado del individuo* en el sentido aquí propuesto, se puede entender de mejor manera la razón que lleva a Schmitt a señalar, unos párrafos antes de su reflexión sobre el lenguaje, que no se puede derivar un concepto a partir de los mismos objetos que este pretende subsumir (en particular se refiere al concepto de “Estado”<sup>11</sup>). Ello sería un reduccionismo, ya que tomaría en consideración sólo lo que efectivamente ocurre en la realidad concreta para efectos de elaborar un concepto, y no prestaría atención al horizonte comprensivo (lengua, tradición, historia, etc.) en el cual el fenómeno a conceptualizar se despliega.

Segundo, Schmitt parece reforzar esta idea en su texto de 1933 *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* al señalar que

Un extraterrestre que quiera comportarse de manera crítica y astuta, que quiera leer y escribir libros, pensará y entenderá de manera diferente, toda vez que está dispuesto de

10 En ese sentido: Gadamer, 2013, pp. 288-289.

11 En sus palabras, “El concepto ganado a partir de una abstracción de cientos de cosas imperfectas no puede darnos el concepto de una perfecta; por tanto, tampoco «el» concepto de Estado, que constituye la base de las argumentaciones filosóficas” (Schmitt, 1933, p. 45).

manera diferente, y permanece, por lo tanto, en cada línea de pensamiento, sometido a la condición existencial de su propia especie. <En el mismo sentido,> todo pensamiento humano está ligado a su existencia, ya que toda estandarización e interpretación de los hechos están ligadas a su situación (Schmitt, 1933, p. 45).

Es decir, en 1933 Schmitt reconoce lo que nosotros ya identificamos en su texto de 1914, a saber, que el lenguaje en el cual nos desenvolvemos en tanto seres humanos está, a su vez, inevitablemente ligado a las circunstancias históricas y fácticas propias de nuestra condición en tanto humanos. Esto se ve reforzado aún más al señalar, a la hora de analizar la frase “el juez es boca de la ley” de Montesquieu (1984), que es necesario tomar en consideración las distintas bocas a las que está encomendada esta tarea, toda vez que “el mismo vocablo en boca de diferentes pueblos no solo suena de manera diferente, sino que también significa algo más en pensamiento y hecho” (Schmitt, 1933, pp. 45-46).

En definitiva, creemos que el análisis recién hecho nos permite justificar que, ya en el texto de 1914 *El valor del Estado y el significado del individuo*, Schmitt reconoce dos características ontológicas originarias que operan en todo conocimiento humano: su historicidad y la inevitable mediación del lenguaje en nuestra interacción con el mundo, así como la consecuente injerencia del “horizonte” comprensivo en dicha relación.

#### 4. La Dictadura (1921)

Es en el texto *La Dictadura*, de 1921, donde la decisión comienza a tomar mayor importancia en el pensamiento de Schmitt (aun cuando es en *Teología Política* donde esta llega a su punto cúlmine). En este trabajo vuelve a surgir la pregunta acerca de quién es el que decide, pero ya no sólo en un sentido jurídico, sino que también político. En otras palabras, la discusión pasa del juez al soberano.

La lógica que utiliza Schmitt para llegar al asunto de la decisión soberana es la siguiente: comienza señalando que las normas jurídicas tienen por objeto mantener una cierta regularidad o normalidad. Es decir, que buscan proveer un marco de previsibilidad que le permita a una sociedad desenvolverse en relativa paz. El problema es que, y como ya hemos anticipado, mientras que las normas jurídicas son limitadas, la realidad concreta que estas intentan regular es inconmensurable. Esto genera que inevitablemente se produzcan situaciones donde la realidad concreta supera con creces la regulación jurídica vigente, lo que a su vez provoca que las normas pierdan su sentido normativo (es decir,

que su eficacia se desvanezca).<sup>12</sup> La pregunta que surge, entonces, es ¿qué hacer ante la pérdida del sentido normativo de las normas jurídicas? La respuesta que proporciona Schmitt es justamente lo que lo lleva a tematizar la decisión del soberano.

Ante situaciones como la recién descrita, comenta el pensador alemán, es el propio derecho quien legitima a una persona, al dictador, para que realice todas aquellas acciones que sean necesarias para restaurar la normalidad bajo la cual la legalidad puede imperar. En palabras de Schmitt,

La sustantividad metódica del problema de la realización del derecho como un problema jurídico aparece aquí con la mayor claridad. La acción del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. En consecuencia, la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico. La Constitución puede ser suspendida sin dejar de tener validez, pues la suspensión solamente significa una excepción concreta (Schmitt, 1968, p. 182 (2015, pp. 133-134)).

Es decir, se suspende la legalidad con el fin de que esta misma vuelva a reestablecerse a través de la acción del dictador.

Aun cuando la explicación que hace Schmitt de la dictadura, así como su implícita relación con el “derecho abstracto” del que habla en *El valor del Estado y el significado del individuo*, son asuntos que de por sí justifican un extenso trabajo, nuestra investigación nos lleva exclusivamente a preguntarnos si acaso en *La Dictadura* Schmitt elucida algún aspecto fundamental y originario que opera en el conocimiento humano en general. Nuestra hipótesis es que en este texto Schmitt insiste en la finitud del mismo, pero esta vez desde una perspectiva del derecho político. La línea argumentativa que nos permite concluir lo anterior es la siguiente: Schmitt comienza reconociendo, incluso de manera más explícita que en sus anteriores textos, que hay una tensión entre un polo normativo abstracto, por una parte, y la realidad concreta, por la otra. Luego arguye que resulta inevitable que se generen situaciones en las que el polo concreto supera la regulación contenida en el polo normativo, de modo tal que esta tensión se disuelve y lo único que queda es facticidad pura (algo así como el estado de la naturaleza de Hobbes (2005)). La situación recién descrita lleva a que el derecho, en tanto creación del hombre, se muestra incapaz de hacerse cargo de la infinitud de la existencia. Puesto de otra manera, debido a su propia finitud, el ser humano le imprime a todo aquello que crea esta

12 Cabe recalcar que aquello que origina la pérdida del sentido normativo de los textos jurídicos no es la precariedad de estos, sino la inconmensurabilidad de la realidad.

misma característica. La pérdida de la eficacia del derecho, con la consecuente necesidad de la intervención del dictador, no es sino una manifestación de esta característica existencial de la humanidad.

En síntesis, es la propia finitud del conocimiento humano, y su consecuente manifestación en el fenómeno jurídico, lo que lo lleva, en el ámbito político, a proponer a la dictadura como el único mecanismo a través del cual la normalidad, aquella situación que puede ser abarcada por las normas jurídicas, puede ser reestablecida.

### **5. Romanticismo Político (1919) y Teología Política (1922)**

Los últimos textos que nos queda por analizar del periodo especificado son *Romanticismo Político* (1919) y *Teología Política* (1922). Aun cuando el primero de ellos se publicó incluso con anterioridad a *La Dictadura*, y por lo tanto cronológicamente no correspondería revisarlo en este apartado, lo trataremos conjuntamente con *Teología Política* por un simple motivo: en ambos textos Schmitt tematiza las mismas estructuras ontológicas originarias que operan en todo conocimiento humano, a saber, la historicidad en un sentido epocal y la metafísica como condición inevitable de la humanidad (cuestiones, que, por lo demás, están íntimamente relacionadas). En lo que sigue, elucidaremos en qué sentido específico estas estructuras se encuentran presentes en los textos de Schmitt ya señalados. Comenzaremos revisando la historicidad en un sentido epocal.

Para explicar a qué nos referimos con “el sentido epocal de la historicidad”, haremos una breve referencia al pensamiento de uno de los filósofos que más ha profundizado en este asunto: Martin Heidegger. La historia del ser, nos dice el pensador de Friburgo, es el registro más fiel y profundo del sentido de una época.<sup>13</sup> Con esto se refiere a que el modo según el cual una determinada época interpreta la realidad óntica y su verdad determina, por lo menos hasta cierto punto,<sup>14</sup> la comprensión del mundo que la misma tiene. En sus palabras, “la metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a esta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan dicha era, y viceversa” (Heidegger, 2017, p. 63). Es decir, la imagen del mundo que

13 En ese sentido, Heidegger, 2013.

14 Especificamos “hasta cierto punto” porque inevitablemente hay un sustrato irreductible de alteridad que limita las posibles interpretaciones que presenta lo óntico.

tiene una determinada época genera que cualesquiera que sean los fenómenos epocales que se busquen explicar, sea que pertenezcan al ámbito de la política, de la creación artística, de la investigación científica o social, no pueden escapar a las determinaciones esenciales e interrelacionadas de su historia, de modo tal que su tematización permite elucidar la interpretación de lo óntico y el concepto de verdad de una época determinada (cf. Pérez Lasserre, 2017, p. 286).

Schmitt, en clara sintonía con Heidegger, sigue una lógica similar, pero a la inversa. Expliquemos un poco esto. En *Teología Política*, el pensador alemán explica que la sociología de los conceptos, procedimiento a través del cual se deconstruyen los conceptos que fundan una época, “obliga a rebasar el plano de la conceptualidad jurídica, atenta sólo a los intereses prácticos inmediatos de la vida jurídica, y a explorar la última estructura radical sistemática y a comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada” (Schmitt, 2009b, p. 43 (1934, p. 59)). Es decir, argumenta que un análisis reflexivo del derecho permite elevarse por sobre la cotidianidad de los intereses prácticos de los que este fenómeno suele preocuparse, para así elucidar la imagen del mundo que una época tiene (así como el modo en la que esta manifiesta específicamente en el derecho). La tematización del fenómeno jurídico, entonces, permitiría hacer patente la comprensión de la verdad y lo óntico de una época.

Para Schmitt, entonces, al igual que para Heidegger, la historicidad tiene no sólo una dimensión configuradora del horizonte comprensivo de los seres humanos en tanto individualmente considerados, sino que también en un aspecto todavía más fundamental: el de la historicidad en tanto fundamentación del paradigma comprensivo de una época. Lo anterior se encuentra íntimamente relacionado con otra característica que, según nosotros, Schmitt identifica como común a todo conocimiento humano: la metafísica como condición inevitable para la humanidad. Para elucidar esta cuestión, nuevamente nos referiremos brevemente a Heidegger.

Como bien señala el pensador de Friburgo, la metafísica consiste en ir más allá del ente, y “es algo que *acaece en la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, la metafísica; lo que hace que la metafísica pertenezca a la “naturaleza del hombre” (Heidegger, 1963, p. 86). Es decir, para él la metafísica consiste en ir más allá de lo óntico, cuestión que por lo demás sería una actividad natural de los seres humanos. Schmitt, por su parte, y nuevamente alineado con Heidegger, señala, en el prefacio que agrega en 1925 a *Romanticismo Político*, que

Muchas clases de posturas metafísicas existen hoy en forma secularizada. En gran medida, el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por

cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida como vida por sí misma, en su total banalidad y mero movimiento. La postura no deja por eso de ser metafísica. El pensamiento y el sentimiento de cada hombre contienen siempre un determinado carácter metafísico; **la metafísica es algo inevitable**, y tal como Otto von Guericke señaló acertadamente, no se puede escaparle renunciando a tomar conciencia de ella. Pero sí puede cambiar lo que los hombres consideran como instancia absoluta, última, y Dios puede ser reemplazado por factores mundanos y del más acá. A eso llamo yo secularización (Schmitt, 2005, p. 58 (1998, p. 18)).<sup>15</sup>

Es decir, concuerda con Heidegger en el hecho de que la metafísica consiste en ir allende lo ente, así como en que es una actividad consustancial a la naturaleza humana. Schmitt incorpora, eso sí, la dimensión de la historicidad en su tematización de la metafísica.<sup>16</sup> En efecto, el pensador alemán señala que a lo largo de la historia han sido distintos fenómenos los que han ocupado el “espacio” de la metafísica (que, por lo demás, originalmente le correspondía a Dios). Cada época tiene (o se ve afectada por) su propio pensamiento metafísico. Así, el medioevo se caracterizaría por ser una época en el que Dios ocupa aquel lugar, mientras que la modernidad estaría caracterizada por el emplazamiento de la trascendencia de la metafísica y su reemplazo por la técnica.<sup>17</sup>

Ahora bien, aun cuando la secularización, la cual, tal como Schmitt mismo explica, está íntimamente ligado al de la metafísica, justifica una autónoma y extensa investigación, la referencia a la misma en el presente trabajo sólo tiene por objeto hacer patente que la metafísica es una cualidad inevitable de la condición humana, así como el que la misma es un elemento fundamental en la configuración del paradigma comprensivo que funda una época. Esto último se hace evidente en *Teología Política* cuando, al analizar la imagen metafísica de la modernidad, Schmitt señala que, a partir del exilio de Dios del mundo,

La consecuencia del pensamiento natural exclusivo penetra también hasta las nociones políticas y desplaza al pensamiento esencialmente jurídico-ético que había dominado en la época de la Ilustración. La validez general de un precepto jurídico se identifica con la legalidad natural válida sin excepciones. Se desplaza radicalmente al soberano, que en la imagen deísta del mundo era todavía el montador de la gran máquina, aunque estuviese fuera de aquél. La máquina empieza a andar por sí misma (Schmitt, 2009b, pp. 45-46 (1934, pp. 61-62)).

15 El subrayado es nuestro.

16 Aunque esto también se encuentra en el pensamiento de Heidegger.

17 Sabrovsky explica muy claramente esta “transición” de la metafísica al señalar que “si entendemos por religión el conjunto de prácticas destinadas a tratar con lo absoluto, esta — la absoluta exclusión de lo absoluto — es el primer y único artículo de fe, el primer y último mandamiento de nuestra religión, la religión de los modernos, que ha venido a sustituir al cristianismo medieval. Esta religión, tan mínima como exigente, es el ateísmo moderno” (Sabrovsky Janeau, 2017, p. 556).

Es decir, aquello que en una época ocupa el lugar que clásicamente le correspondía a Dios determina la comprensión que la misma tiene de lo óntico. A modo de ejemplo, mientras que en el medioevo la naturaleza se contemplaba y respetaba en tanto creación divina, en la modernidad, época dónde el pensamiento calculador y economicista de la técnica desplazó a lo divino, la misma pasa a interpretarse como un ente útil para generar ganancias económicas.<sup>18</sup>

En definitiva, y aún cuando lo aquí presentado no es sino un esbozo que no logra la profundidad que el tema amerita, creemos que la línea argumentativa seguida nos permite concluir que en *Romanticismo Político* y en *Teología Política* Schmitt identifica a la historicidad en su sentido epocal, así como la inevitabilidad de la metafísica, en tanto estructuras que operan en todo conocimiento humano.

## 6. Conclusiones

La idea detrás de este trabajo, la cual no es nueva, es que en el análisis jurídico de Schmitt no sólo hay derecho, sino que también filosofía (y no necesariamente *del derecho*). Aun cuando no proporcionamos criterios que permitan distinguir los aspectos de sus textos que son meramente jurídicos de aquellos que no lo son, si mostramos como el autor alemán sutilmente pasa de una materia a otra. En particular, intentamos mostrar esta transición del siguiente modo: comenzamos analizando la línea argumentativa que lleva a Herrera a justificar que la obra jurídica de Schmitt admite una lectura desde la perspectiva de una teoría de la comprensión con alcances generales. Luego, complementando lo ya dicho por el filósofo chileno, argumentamos que un modo de especificar el sentido en el cual es posible identificar una teoría con tales características en el pensamiento del autor alemán es analizándola desde la perspectiva del problema de la normatividad. Lo anterior nos permitió aseverar que, si nos aproximamos a su trabajo desde esta óptica, es posible vislumbrar que Schmitt tematiza no sólo los polos antinómicos que se enfrentan en la comprensión jurídica, sino que también las particulares características del ente encargado de resolver tal tensión: el ser humano.

Aclarado el horizonte comprensivo desde el cual leemos la obra del pensador alemán, pasamos a analizar someramente sus textos tempranos con el fin de elucidar las estructuras ontológicas originarias que operan en todo

18 Un ejemplo más concreto sería el que en la modernidad el árbol se interpreta como una potencial resma de hojas que puede ser vendida a los consumidores.

conocimiento humano que Schmitt identifica a lo largo de las mismas. En ese contexto, argumentamos que:

1. En *Ley y juicio* (1912) ya se encuentran presentes la finitud y la historicidad como características comunes a todo conocimiento humano.
2. En cambio, en *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914) se tematiza la temporeidad (íntimamente ligada a la historicidad), así como el lenguaje en tanto configurador de un horizonte comprensivo.
3. En *La Dictadura* (1921) profundiza en la finitud del conocimiento humano, pero esta vez desde una perspectiva política.
4. Por último, en *Romanticismo Político* (1919) y *Teología Política* (1922) revisa la historicidad en un sentido epocal, y desarrolla la idea de la inevitabilidad de un pensamiento metafísico en toda comprensión humana.

Sólo nos queda agregar que este último punto, el que se refiere a la metafísica y la historicidad epocal, abre una discusión respecto a la posición de Schmitt respecto al pensamiento metafísico de la modernidad (que, por lo demás, sólo pretendemos poner sobre la mesa). Ojakangas cree que la época moderna se manifiesta en él al modo de la negación. Es decir, que su filosofía es un contra movimiento, por lo que todos sus conceptos jurídicos y políticos buscan luchar contra el pensamiento técnico (Ojakangas, 2006, p. 33). Sabrovsy, por su parte, argumenta que con la excepción queda demostrado no sólo que Schmitt tematiza el pensamiento metafísico de la técnica, sino que él mismo queda atrapado en aquella lógica. En sus palabras,

Schmitt, en su intento de volver contra el mundo y el estado moderno la idea de soberanía pensada bajo la lógica de excepción, no advierte que tal lógica — así a continuación lo expongo — es inherente a aquello mismo que deplora. De este modo, Schmitt internaliza a su enemigo [...]. En otras palabras, Schmitt, como muchos de sus contemporáneos y connacionales, habría experimentado el desgarrar de pretender negar al mundo moderno recurriendo a la lógica que, precisamente, lo constituye en su núcleo de sentido más primordial (Sabrovsy Janeau, 2017, p. 555).

Si bien el tema de por sí es interesante, su tematización nos resulta útil para confirmar la lectura de la obra de Schmitt que venimos defendiendo, toda vez que hace patente que el mismo Schmitt, en tanto ser humano, también se vio afecto a las estructuras ontológicas elucidadas a lo largo de este trabajo.

## Referencias

GADAMER, H.-G. (1960). “Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”. Tübingen: Mohr, 1965.



- \_\_\_\_\_. (1960). “Verdad y método”. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1960). “Truth and Method”. London & New York: Bloomsbury, 2013.
- HEIDEGGER, M. (1949) “¿Qué es metafísica?”. Traducción de Xavier Zubiri. Santiago: Cruz del Sur, 1963.
- \_\_\_\_\_. (1927). “Ser y Tiempo”. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1961). “Nietzsche”. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- \_\_\_\_\_. (1958) “La época de la imagen del mundo”. En: *Caminos de Bosque*, traducción de H. Cortés & A. Leyte Coello. Madrid: Alianza Editorial, 2017. pp. 63-90.
- HERRERA, H. E. “Carl Schmitt como jurista”. *Derecho y Humanidades*, Nr. 28, pp. 55-63, 2016.
- HERRERA, H. “Análisis de los aspectos fundamentales de la comprensión jurídica en Carl Schmitt y exposición de sus alcances filosófico-generales para la comprensión”. *Kriterion: Revista de Filosofía*, Vol. 60, Nr. 142, pp. 85-102, 2019.
- HERRERO, M. Estudio preliminar. En: C. Schmitt, *Posiciones ante el derecho*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012.
- HOBBS, T. (1651) “Leviatan; o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- HUSSERL, G. “Recht und Zeit”. Frankfurt: V. Klostermann, 1955.
- KUHN, H. “Der Staat: Eine philosophische Darstellung”. München: Kösel, 1969.
- LARENZ, K. “Metodología de la ciencia del derecho”. Traducción de M. Rodríguez Molinero. Barcelona: Ariel, 2001.
- LAUFER, H. “Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik; zugleich ein Beitrag zur Methodologie der politischen Wissenschaften” (Tesis doctoral). Würzburg, 1961.
- LÖWITZ, K. “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”. En *Sämtliche Schriften: Vol. VIII* (pp. 32-71). Stuttgart: Metzler, 1984.
- MONTESQUIEU, C.-L. de S. (1748). “Del espíritu de las leyes”. Madrid: Sarpe, 1984.
- NEUMANN, V. “Carl Schmitt als Jurist”. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- OJAKANGAS, M. “A philosophy of concrete life: Carl Schmitt and the political thought of late modernity”. Bern: Peter Lang, 2006.
- PÉREZ LASSERRE, D. “La técnica y el acabamiento de la metafísica occidental”. *Logos (La Serena)*, Vol. 27, Nr. 2, pp. 285-290, 2017.
- \_\_\_\_\_. “El “otro juez” y la hermenéutica: El ficcionalismo como criterio legitimador de la decisión jurídica”. *Revista chilena de derecho*, Vol. 45, Nr. 2, pp. 363-380, 2018.
- RASCH, W. “Judgment: The Emergence of Legal Norms”. *Cultural Critique*, Vol. 57, Nr. 1, pp. 93-103, 2004.
- SABROVSKY JANEAU, E. “Carl Schmitt, enemigo de sí mismo”. *Revista de Filosofía Aurora*, Vol. 29, Nr. 47, pp. 551-574, 2017.
- SCHMITT, C. “Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen”. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1914.

- \_\_\_\_\_. (1922) “Politische Theologie”. München & Leipzig: Duncker & Humboldt, 1934.
- SCHMITT, C. (1921) “La dictadura”. Traducción de J. Díaz García. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- \_\_\_\_\_. (1919) “Politische Romantik”. Berlín: Duncker & Humboldt, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1933) “State, movement, people: The triadic structure of the political unity”. Traducción de S. Draghici. Corvallis: Plutarch Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. (1919) “Romanticismo político”. Traducción de L. A. Rossi & S. Schwrböck. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1912) “Gesetz und Urteil”. München: Beck, 2009a.
- \_\_\_\_\_. (1922) “Teología política”. Traducción de F. J. Conde & J. Navarro Pérez. Barcelona: Trotta, 2009b.
- \_\_\_\_\_. (1914) “El valor del Estado y el significado del individuo”. Traducción de C. Pardo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1912) “Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial”. En M. Herrero (Trad.), *Posiciones ante el derecho*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012.
- \_\_\_\_\_. (1921) “Die Diktatur”. Berlín: Duncker & Humboldt, 2015.
- VIGO, Alejandro. “Autorreferencia práctica y normatividad”. En A. Vigo & A. González (eds.), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*. Hildesheiml, Zurich, New York: Olms Verlag, 2010.

## ***ARGUMENTOS ANTISTÉNICOS EN EL EUTIDEMO DE PLATÓN\****

*Francisco Villar\*\**

*<http://orcid.org/0000-0001-9713-8943>*

*villarfr@gmail.com*

**RESUMEN** *Una interpretación extendida del Eutidemo sostiene que la práctica erística de la cual Platón busca distanciarse en el diálogo constituye una referencia velada a la dialéctica desarrollada por el socrático Euclides y sus seguidores megáricos. No obstante, los expertos reconocen que la segunda demostración erística (283b-288c) pone en boca de Eutidemo y Dionisodoro dos posiciones que fueron defendidas por Antístenes, según las cuales no es posible decir falsedades ni contradecir. Este trabajo busca analizar las refutaciones de dicha sección y confrontarlas con los testimonios sobre Antístenes a fin de evaluar hasta qué punto nos encontramos en presencia de los mismos argumentos. Defenderé que si bien las refutaciones del Eutidemo poseen una inspiración antisténica, principalmente respecto de las tesis que buscan sostener, las mismas se basan en una serie de supuestos ambiguos que responden más a los lineamientos de la práctica erística que a los fundamentos del pensamiento antisténico. Argumentaré, asimismo, que esta diferencia podría explicarse a partir del hecho de que el Eutidemo puede ser leído como una respuesta al Encomio de Helena de Isócrates, en donde este ataca a los socráticos por dedicarse a la erística y al desarrollo de doctrinas paradójicas, entre las cuales incluye las tesis de Antístenes.*

**Palabras clave** *Platón, falsedad, contradicción, Antístenes, Eutidemo.*

\* Artículo recibido el 11/07/2019. Aceptado el 11/09/2019.

\*\* Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

**ABSTRACT** *A widespread interpretation of the Euthydemus claims that the Eristic practice from which Plato seeks to distance himself in the dialogue constitutes a veiled reference to the dialectics developed by the Socratic Euclid and his Megarian followers. However, experts acknowledge that the second Eristic demonstration (283b-288c) puts two positions in the mouth of Euthydemus and Dionysodoros which were defended by Antisthenes, according to which it is not possible to say falsehoods nor to contradict. This work seeks to analyze the refutations of this section and compare them with the testimonies about Antisthenes in order to evaluate to what extent they are the same arguments. I will defend that although the refutations of the Euthydemus have an Antisthenic inspiration, mainly with respect to the theses they seek to support, these are based on a series of ambiguous assumptions that correspond more to the principles of Eristics than to the grounds of Antisthenic thought. I will also argue that the difference could be explained by the fact that the Euthydemus can be understood as a response to Isocrates' Encomium of Helen, where he attacks the whole Socratic circle for devoting to Eristics and to the development of paradoxical doctrines, including the theses of the Antisthesis.*

**Keywords** *Plato, falsehood, contradiction, Antisthenes, Euthydemus.*

El *Eutidemo* de Platón narra el encuentro entre Sócrates y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, dos extranjeros de Turios dedicados a la erística. Esta técnica consiste en un tipo de experticia argumentativa que, por medio de interrogatorios capciosos y falaces, se jacta de poder refutar cualquier cosa que diga el adversario. La mayoría de los intérpretes acuerda en que el diálogo se propone diferenciar la argumentación socrática y, por tanto, la platónica, de la erística, objetivo que se realiza a partir de un doble movimiento: por un lado, en las tres demostraciones erísticas (275d-278e, 283b-288c y 293b-304c) se exhiben los procedimientos y las limitaciones de esta práctica; por otro lado, en los dos modelos protrepticos (278e-283b y 288d-293a) Sócrates ejemplifica cómo es posible una labor dialéctica que, lejos de buscar refutar al interlocutor a cualquier precio, construye conocimiento en cooperación con él.

En lo que no acuerdan los especialistas es en la filiación intelectual de la erística. Existen dos tradiciones de lectura destacadas. Una considera que Eutidemo y Dionisodoro son sofistas vinculados al movimiento de maestros itinerantes del siglo V a. C. Las principales razones detrás de esta interpretación son dos: en primer lugar, que en 271c Critón se refiere a ellos como “unos

sofistas nuevos (καινοί σοφισταί)”, vocabulario que se repite también en 277e y 288b; en segundo lugar, que los erísticos comparten con los sofistas la característica de ser extranjeros y cobrar por sus lecciones. El vínculo que un testimonio (DK 80, A1) hace de Protágoras con los términos ἐριστικός y ἐριστική termina por soldar la relación entre sofística y erística.<sup>1</sup>

Esta lectura ha sido desafiada por Hitchcock (2000) y Dorion (2000). El primero ha argumentado en contra de la existencia de una labor erística comparable a la del *Eutidemo* en las fuentes sobre sofística, proponiendo que el origen de la misma debe remontarse al Sócrates histórico. El segundo, por su parte, ha dado un paso más, y procurando brindar razones más sólidas a una lectura ya rastreada en los trabajos de Méridier (1931, pp. 128-130) y Hawtrey (1981, pp. 28-30), ha propuesto que detrás de los erísticos se encuentran veladas las figuras de Euclides de Mégara y sus allegados megáricos. Mársico e Inverso (2012, pp. 42-58) y Gardella (2013) han aportado más argumentos en favor de esta posición, la cual permite enriquecer el acercamiento al *Eutidemo*, ya que, si la erística tiene orígenes en el círculo socrático, la necesidad de Platón de tomar distancia de ella se revela como una tarea mucho más acuciante.

Aunque esta interpretación es la preponderante entre quienes defienden que el *Eutidemo* tiene como rivales a contemporáneos de Platón, la mayoría de los autores referidos ha notado que la segunda demostración erística (283b-288c) pone en boca de los hermanos una serie de posicionamientos que fueron desarrollados por Antístenes, punto que este trabajo se propone indagar.<sup>2</sup> A excepción de Mársico e Inverso (2012, pp. 70-72), que sostienen que la sección busca alertar sobre las posibles desviaciones erísticas de las tesis de Antístenes, la crítica no ha hecho esfuerzos por brindar una explicación adecuada de la presencia de estas marcas antisténicas. Asimismo, el descuido a la hora de confrontar el *Eutidemo* con otras fuentes justifica una revisión, puesto que, como defenderé, aunque los argumentos erísticos reproducen posiciones del socrático, sus supuestos no se corresponden completamente con sus ideas.

La hipótesis que sostendré procura incorporar, además, los desarrollos que insisten en que el *Eutidemo* es una respuesta a Isócrates, como defienden Méridier (1931, pp. 25-27), Hawtrey (1981, pp. 133-138) y Mársico e Inverso (2012, pp. 90-93). En efecto, a partir de la identificación de este intelectual

1 Cf. Sprague (1972, pp. 294-295), Kerferd (1981, p. 53), Nehamas (1989) y Canto (1989, pp. 26-33). En un punto intermedio entre esta interpretación y la siguiente están Nancy (1984), Chance (1992) y Sermamoglou-Soulmadi (2014), que toman como un dato que los erísticos son “sofistas”.

2 No han faltado quienes han propuesto que es Antístenes el criticado a lo largo del diálogo. Sprague (1972, p. 294), quien propone incorporar a Eutidemo y Dionisodoro al canon de sofistas del siglo V a. C., indica que Diels no lo hizo en su momento por considerar que los hermanos eran una máscara de este socrático. Para una defensa de la presencia más general de Antístenes en el *Eutidemo*, Cf. Rappe (2000).

como el crítico innominado del epílogo (304c-307c), los autores consideran que Platón buscaba en el *Eutidemo* distanciarse de otros de sus condiscípulos con el fin de responder al ataque de Isócrates. Si bien estos especialistas remiten al *Contra los sofistas* como el origen de la disputa, la incorporación del *Encomio de Helena* podría enriquecer la sugerencia, ya que allí las tesis antisténicas aparecen como una de las doctrinas inútiles y extrañas que Isócrates adscribe al grupo erístico en el que son reconocibles todos los socráticos. Incluirlos en el *Eutidemo* constituiría una estrategia de Platón para desentenderse de tal acusación.

El trabajo tendrá tres partes. En la primera pondré en contexto la segunda demostración erística y reconstruiré las cuatro refutaciones principales que la integran. En la segunda confrontaré tal análisis con las fuentes sobre Antístenes. Defenderé que a pesar de que los argumentos de Eutidemo y Dionisodoro responden a una inspiración antisténica, principalmente respecto las tesis que defienden, a saber, que no son posibles ni la falsedad ni la contradicción, los mismos operan con una serie de supuestos ambiguos que responden más a la forma de argumentación erística que al núcleo de la filosofía de este socrático. En la última analizaré el epílogo del diálogo y algunos pasajes del *Encomio de Helena* de Isócrates que podrían servir para contextualizar la estrategia platónica de vincular estos posicionamientos de Antístenes a la erística.

## I

Antes de introducimos en los argumentos, conviene tener presentes cuatro características de la práctica de Eutidemo y Dionisodoro. En primer lugar, los hermanos se creen capaces de refutar siempre lo que otros digan. Por refutación (ἔλεγχος) se debe entender la construcción de un razonamiento que, dada una determinada tesis con la cual se ha comprometido su adversario, concluye algo incompatible con ella. En segundo lugar, la tarea de los erísticos es interrogativa, lo cual implica que se limitan a preguntar y extraer respuestas de su interlocutor, las cuales emplean para hacerle admitir la refutación. En tercer lugar, al contrincante no le están permitidas las repreguntas ni los pedidos de aclaración, así como añadidos a la respuesta que excedan el “sí” o el “no”. Esta regla se explica porque, finalmente, las refutaciones son falacias que descansan en el equívoco de las palabras utilizadas, la ambigüedad de las construcciones sintácticas u otros usos de lenguaje que puedan llevar a confusión.<sup>3</sup>

3 El término ἐριστική deriva de ἔρις, cuyo significado es “discordia”, “disputa”. La palabra es empleada por Platón para referirse a la técnica de los versados en disputas argumentativas. Asimismo, es un vocablo que se irá

La estructura del diálogo en tres secciones comandadas por los erísticos y dos a cargo de Sócrates se debe a que Eutidemo y Dionisodoro presentan su experticia como un tipo de sabiduría capaz de conferir la excelencia del modo más rápido (273d), promesa que, en tanto despierta la desconfianza de Sócrates, provoca su requerimiento de que, si efectivamente son capaces de hacerlo, exhorten a Clinias a la filosofía (φιλοσοφία) y el cultivo de la excelencia. Tal pedido remitirá a lo largo del diálogo a la necesidad de formación del joven y al deseo de que se vuelva bueno, mejor y más sabio. No obstante, a cada intento de los hermanos de brindar una demostración de su sabiduría, Sócrates considerará que no han cumplido el objetivo, suministrando él mismo, en contrapartida, un modelo de cómo realizar una exhortación a la filosofía.

Los argumentos antisténicos que Platón pone en boca de estos personajes se encuentran en la segunda demostración (283b-288c) y tienen como interlocutor a Ctesipo. La introducción de este personaje en la discusión se desencadena por una refutación de Dionisodoro (283c-d) a propósito de la conclusión a la cual Sócrates había arribado junto a Clinias en su primer modelo protréptico, a saber, que es necesario volverse sabio (282e). A partir de un interrogatorio que responde a los rasgos antedichos, Dionisodoro le hace admitir a Sócrates que, de ser el caso que quieran que Clinias se vuelva sabio y ya no sea ignorante, entonces desean matarlo, puesto que el muchacho aún no es sabio, con lo cual, quieren que se vuelva “el que no es (ὄς οὐκ ἔστιν)”, expresión que el erístico interpreta en un sentido puramente existencial.<sup>4</sup>

La refutación provocará la intervención de Ctesipo, enamorado de Clinias que acusa a Dionisodoro de difamarlo (καταψεύδει) al afirmar que quiere destruir a su amado. Eutidemo aprovechará la aparición del término καταψεύδασθαι para preguntar si le parece que “es posible mentir (ψεύδασθαι)”, algo que Ctesipo acepta. Si bien el verbo ψεύδασθαι incluye la idea de una voluntad de engaño, es posible hacer abstracción de ello y sólo considerar a la mentira en tanto enunciación falsa. La aceptación de que hay falsedad da inicio a cuatro argumentos que buscarán refutar la posición de Ctesipo.

ligando de manera creciente a σοφιστής, tarea que Platón consolidará en *Sofista* 268a-d y que Aristóteles retomará en *Refutaciones sofísticas*. Sobre el vínculo entre la erística y las definiciones del *Sofista*, Cf. Méridier (1931, p. 131), Chance (1992, p. 221, n. 19), Dorion (2000, pp. 40-41), Hitchcock (2000, pp. 61-62) y Nancy (2013, pp. 64-67). Para el uso aristotélico de σοφιστής, cf. Classen (1979).

4 Kent Sprague (1962, p. 13) y Hawtrey (1981, p. 3) consideran que en el argumento interviene la confusión entre una atribución relativa y una absoluta que señala Aristóteles (*Ref. Sof.* 5.167a) y no entre un uso existencial y predicativo de εἶναι: dado que desean que “no sea ignorante”, desean que “no sea”.

## 1. No es posible mentir (283e-284a)

El primer argumento posee tres premisas que se apoyan en algunos supuestos adicionales.<sup>5</sup> Primero se establece que alguien miente (a) “cuando dice la cosa (λέγοντα τὸ πρᾶγμα) acerca de la cual versa el discurso (περὶ οὗ ἄν ὁ λόγος)”, lo cual implica la aceptación de dos elementos: que (a1) “un discurso versa sobre una cosa” y que (a2) “dice esa cosa”. El segundo paso vincula a esta última con el ser. En efecto, luego de determinar que (b1) “si dice eso, no dice algo distinto de las cosas que son (οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων), sino aquella de la que habla (ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει)”, se indica que (b2) “eso que dice (ἐκεῖνο ὃ λέγει) es una (ἓν) de las cosas que son (τῶν ὄντων)”, referencia a la unidad que permite inferir que (b3) “el que la dice (ὃ ἐκεῖνο λέγων), dice lo que es (τὸ ὄν λέγει)”. Esta fórmula permite pasar rápidamente de “lo que es” a “la verdad”, resultando que (c) “el que dice lo que es, esto es, las cosas que son, dice la verdad (τάληθῆ λέγει)”. Si Dionisodoro habla con verdad, entonces no dice nada falso.

El argumento se sirve de dos ambigüedades. Respecto de la primera, es necesario advertir que en los sucesivos pasos de la premisa *b* el verbo εἶναι siempre es empleado con un valor existencial: aquello sobre lo cual trata el discurso debe estar entre las cosas que *existen* y, por tanto, el que dice eso, dice algo *existente*, es decir, dice lo que *existe*. Pero la premisa *c* se desliza a un uso veritativo de εἶναι, donde este significa “ser el caso” o “ser verdadero”. Más aún, la utilización de los participios τὸ ὄν y τὰ ὄντα con tal sentido eran muy usuales, principalmente dependientes de verbos de decir.<sup>6</sup> Es por ello que “decir cosas que son (λέγειν τὰ ὄντα)” es igual a “decir cosas verdaderas” y “decir cosas que no son (λέγειν τὰ μὴ ὄντα)” a “decir cosas falsas”.

En cuanto a la segunda ambigüedad, Mársico e Inverso (2012, p. 133, n. 48) sugieren que la fórmula “λέγειν τὸ πρᾶγμα” puede significar tanto “hablar acerca de una cosa” como “decir una cosa”, siendo πρᾶγμα, además, un término vago que no necesariamente debe ser interpretado en tanto “hecho” o “estado de cosas”, tal como sostiene Crombie (1963, pp. 488-489) en una lectura muy influyente de este pasaje. La expresión “decir la cosa acerca de la cual trata el discurso (λέγειν τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἄν ὁ λόγος)” compromete al interlocutor con al menos un supuesto que resulta peligroso en el marco de una discusión con erísticos: que todo discurso versa sobre una cosa. Aunque nunca se determina

5 Hemos empleado el texto griego del *Eutidemo* establecido por Méridier (1931). Las traducciones, en líneas generales, siguen a Mársico e Inverso (2012), aunque con ligeras modificaciones.

6 Para estos diversos empleos de εἶναι, cf. Kahn (2003), especialmente pp. 331-370 y pp. 453-457.



con precisión qué es exactamente esa cosa,<sup>7</sup> la admisión basta para quedar atrapado en la premisa *b*, donde se concibe a eso que dice como existente.

## 2. No es posible decir lo que no es (284b-c)

A pesar de la refutación, Ctesipo insiste en que, al afirmar que tanto él como el resto de los amigos quieren matar a Clinias, Dionisodoro miente y “no dice las cosas que son (οὐ τὰ ὄντα λέγει)”. Eutidemo tomará estos dichos para elaborar un razonamiento complementario al anterior, esta vez probando directamente la imposibilidad de la falsedad. Considerando a la fórmula “no decir las cosas que son” de Ctesipo como equivalente a “decir las cosas que no son (λέγειν τὰ μὴ ὄντα)”, mostrará que nadie puede hacer esto. La refutación (*a-h*) emplea dos argumentos encadenados: uno (*a-c*) concluye que “nadie puede producir lo que no es”; el otro (*d-f*) que “hablar es producir”.

Respecto del primero, al inicio se deja sentado que (*a*) “las cosas que no son no existen (τὰ μὴ ὄντα οὐκ ἔστιν)”, algo que se enfatiza puntualizando que (*b*) “no existen de ningún modo (οὐδαμοῦ)”. Inmediatamente se hace a Ctesipo admitir que, en tanto no se puede hacer (πράξειεν) nada respecto de lo que no es, (*c*) “nadie puede producir (ποιήσειεν) las cosas que no son de ningún modo”. En cuanto al segundo, una vez determinado que (*d*) “los oradores, al hablar, hacen algo”, se apela a la implicación entre “hacer” y “producir” empleada antes en *c*, estableciendo que (*e*) “si hacen (εἴπερ πράττουσι), también producen (καὶ ποιοῦσι)”, lo cual permite retomar la acción de los oradores y afirmar que (*f*) “hablar (λέγειν) es hacer y producir”. La conjunción de *c* y *f* habilita concluir que (*g*) “nadie dice las cosas que no son”, dado que, según lo acordado en *f*, el que dice produce y, como establece *c*, nadie produce lo que no es. Invocando otra vez la equivalencia entre “lo que no es” y “lo falso” a partir del uso veritativo de εἶναι, Eutidemo señala que (*h*) “nadie dice cosas falsas”, y Dionisodoro dice la verdad.

Sintéticamente, el argumento busca en las premisas *a-c* traer a escena una noción absoluta de no-ser que no puede ser objeto de acción, producción o lenguaje. La diferencia entre estos tres planos será borrada en *d-g*. Esta equivalencia se logra a partir de un caso en el cual esa transformación es más

7 Crombie sostiene que la expresión “λέγειν τὸ πρᾶγμα” es utilizada como si significara que un discurso nombra (λέγειν) un hecho (πρᾶγμα), el cual debe existir para que el decir tenga referencia. Para una profundización de la lectura, cf. Denyer (1991, pp. 8-23). Considero que tal interpretación es demasiado dependiente del tratamiento de la falsedad en *Sofista* 236d-239b, en donde el vocabulario designativo es más marcado que en el *Eutidemo*, el cual se maneja con conceptos mucho más elementales. Para el vínculo entre esta demostración erística y las problemáticas del *Sofista*, cf. Marcos (2000).

defendible: el orador, al hablar en público, realiza una acción, la cual debe tener un producto, aunque Eutidemo no aclara si se está refiriendo al discurso como objeto lingüístico o a su contenido. Hablar, entonces, es hacer y producir algo, que, por supuesto, debe existir, porque lo que no es no existe y no puede ser producido. Lo que permite la refutación es la conjunción entre una noción de producción ligada a la existencia y la concepción del decir como un producir, supuestos que impiden dar cuenta de la falsedad en términos de no-ser.

### 3. Decir las cosas como no son (284c-e)

El tercer argumento no es, en rigor, una refutación, sino una broma que Dionisodoro realiza a partir del intento de Ctesipo de salir de la dicotomía entre decir o bien lo que es o bien lo que no es, en la que fue atrapado. Lo que este busca para evadir la refutación es volver más complejo el vínculo entre falsedad y no-ser: en un discurso falso “las cosas que son se dicen de una cierta manera (τὰ ὄντα τρόπον τινὰ λέγει), no realmente como son (οὐ μέντοι ὡς γε ἔχει) (284c). Nótese que aquí se procura disociar aquello acerca de lo cual versa y dice el discurso, aún concebido como existente, de lo que se dice sobre ello, que sí podría ser erróneo. Dionisodoro, de todos modos, se servirá de estas palabras, probablemente proferidas por Ctesipo sin estar demasiado al tanto de los desarrollos teóricos que podrían propiciar, para sacarlas completamente de contexto.

El punto de partida es que los veraces, descritos como buenos, (a) “dicen las cosas como son (λέγουσι τὰ πράγματα ὡς ἔχει)”. Ctesipo, por supuesto, interpreta “ὡς ἔχει” con un valor objetivo, es decir, referido a la cosa de la cual se habla, que es dicha tal como es. Dionisodoro, no obstante, se irá desplazando hacia una interpretación subjetiva. Primero establece que (b) “las cosas buenas son buenas y las malas, malas (τὰγαθὰ εἶ ἔχει, τὰ δὲ κακὰ κακῶς)”, realizando la predicación con ἔχω más adverbio de modo, en concordancia con las palabras de Ctesipo. Lejos de querer respetar sus términos, esto solo prepara la refutación. En efecto, retomando el adjetivo que calificaba al veraz, Dionisodoro indica que, a pesar de ser bueno, este dice las cosas como estas son, así que (c) “habla mal acerca de las cosas malas (κακῶς λέγουσιν οἱ ἀγαθοὶ τὰ κακά)”, conclusión que trastoca el sentido de “ὡς ἔχει”, que ya no refiere a la adecuación objetiva sino a la disposición del hablante, influenciada por las cualidades del objeto, absurdo que justifica afirmaciones como “de los grandes habla con grandeza (τοὺς μεγάλους μεγάλως)”.

#### 4. No es posible contradecir (285d-286b)

Luego de una breve intervención de Sócrates que busca calmar los ánimos del debate, Ctesipo indica que su intención no era ofender a Dionisodoro al afirmar que miente, sino contradecir (ἀντιλέγειν) lo que le parece que no está bien dicho. Ante la provocación del erístico, que se burla de que hable como si fuera posible contradecir, Ctesipo apela a la situación que está teniendo lugar, en la cual para él es evidente que se están contradiciendo. Lejos de verse derrotado por esta apelación a los hechos, su oponente sacará provecho de ella, haciendo que Ctesipo acepte que sería capaz de dar una explicación (λόγος) de que se contradicen. La mera mención del término λόγος será retomada por Dionisodoro para construir el último razonamiento contra Ctesipo.

En primer lugar, Ctesipo admite un supuesto clave para la refutación: que (a) “hay enunciados (λόγοι) para cada una de las cosas que son (ἐκάστω τῶν ὄντων)”. Aunque la palabra λόγος ya permeaba la conversación, es en este argumento donde los erísticos se sirven de su ambigüedad. En efecto, al preguntar sobre si Ctesipo podría “dar una explicación (λόγον λέγειν) de eso”, Dionisodoro ya había operado un desplazamiento semántico de λόγος, desde el correlato de un genuino decir, tal como estaba siendo usado, a algo próximo a “explicación” o “enunciado”, entendiendo con ello una fórmula lingüística que explicita cómo es una cosa, sin aclarar, por supuesto, de qué tipo de expresión se trata ni cómo lo hace.<sup>8</sup> Lo que sí se deja sentado es que dicho λόγος debe ser (b) “respecto de cómo es cada cosa (ὡς ἔστιν ἕκαστον)”, y no de cómo no es, ya que, según todo lo antedicho, nadie puede manifestar lo que no es.

El tercer paso presenta tres situaciones que distribuyen de modo exhaustivo los roles entre quienes discuten en torno a una cosa y pretenden decir cómo es. En primer lugar, no se contradirían (c1) “cuando ambos decimos un enunciado de la misma cosa (τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφοτέροι λέγοντες)”, ya que, en tal caso, “estaríamos diciendo las mismas cosas (ἂν ταῦτὰ λέγοιμεν)”. La segunda posibilidad señala que (c2) “cuando ninguno de los dos diga un enunciado de la cosa (ὅταν μηδέτερος τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ), ninguno estaría refiriéndose en absoluto a esa cosa (τὸ παράπαν οὐδ’ ἂν μεμνημένος εἶη τοῦ πράγματος οὐδέτερος)”. La última situación cierra las posibilidades, argumentando que (c3) “cuando yo digo un enunciado de una cosa, y tú dices otro de otra (ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον)”, la contradicción tampoco resulta, ya que “yo digo la cosa (ἐγὼ λέγω

8 No hay acuerdo respecto de cómo traducir λόγος en el contexto de este argumento: Chance (1992, p. 99) traduce “account”, Mársico e Inverso (2012, p. 140) “explicación”, Sprague (1962, p. 17) “description”, Sermamaglou-Soulmadi (2014, p. 79) “proper description”, y Denyer (1991, p. 16) “speech”.

μὲν τὸ πρᾶγμα), mientras que tú no dices nada en absoluto (σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν)”.<sup>9</sup>

La clave para comprender la refutación está en cómo interpretar *c1*. Según una lectura tradicional, que la mayoría de los comentaristas acepta, el λόγος del cual habla Dionisodoro no es cualquier formula lingüística que se corresponde con la cosa, sino aquella que dice *exactamente* cómo es esta, la cual se supone *única y exclusiva* de ella: si para cada πρᾶγμα hay un solo enunciado que dice cómo es, los que den ese enunciado dirán “las mismas cosas (ταὐτὰ)”, esto es, las mismas palabras, quedando descartado que puedan contradecirse. Considero que esta lectura es dependiente de interpretar que aquí hay una referencia a la teoría del οἰκεῖος λόγος de Antístenes, punto de acuerdo entre los especialistas.<sup>9</sup> No obstante, al analizar los testimonios antisténicos veremos que es posible dudar de que el argumento descansa sobre el supuesto de unicidad del λόγος.

## II

Los testimonios que analizaremos se encuentran agrupados en la sección que Giannantoni (1990) dedica a la polémica entre Antístenes y Platón (*SSR* V.A.147-159).<sup>10</sup> De acuerdo con una anécdota relatada por Diógenes Laercio (II.35=*SSR* V.A.148), Antístenes invitó una vez a Platón a asistir a la lectura de una obra suya, la cual versaba “sobre que no es posible contradecir (περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν)”. Al escuchar el tema, a Platón le pareció que no podía defender tal cosa, puesto que ese era un argumento autocontradictorio (περιτρέπεται). Es a raíz de ello que Antístenes habría escrito el diálogo *Satón o Sobre el contradecir* (Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν), dando inicio a la rivalidad entre ambos, la cual trascendería esta disputa específica, ya que allí Antístenes también se habría opuesto a la existencia de Formas (*SSR* V.A.149).

Aristóteles es el primero que vincula a Antístenes con la imposibilidad de la contradicción. En *Tópicos* I.11.104b19-21 (*SSR* V.A.153) la posición es mencionada como ejemplo de una tesis (θέσις) en tanto juicio paradójico de alguien reconocido en el ámbito de la filosofía: así como Heráclito, en contra de las creencias comunes, afirmaba que todo se mueve, y Meliso que todo es uno, Antístenes sostenía que “no es posible contradecir (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν)”. En *Metafísica* V.29.1024b26-1025a10 (*SSR* V.A.152), por su parte, se indica que la doctrina antisténica del enunciado propio tenía como corolario “que no es

9 Cf. Méridier (1931, pp. 129-130), Denyer (1991, pp. 27-33) y Mársico e Inverso (2012 pp. 66-72). Para esta misma lectura sin la referencia a Antístenes, cf. Chance (1992, pp. 98-100).

10 La sigla *SSR* remite a la numeración de la compilación de Giannantoni (1990). Las traducciones nos pertenecen. Hemos confrontado nuestra interpretación con la traducción de Mársico (2013 y 2014).

posible contradecir (μη εἶναι ἀντιλέγειν), y, en general, que no es posible mentir (σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι)". Ambos testimonios son de suma importancia para la transmisión de la tesis antisténica, ya que la mayoría de las noticias que tenemos sobre ella forman parte de comentarios a estos pasajes de Aristóteles.

Diógenes Laercio no es menos significativo en tanto fuente, ya que su anécdota remite a un elemento central presente en el *Eutidemo*: el cargo de autorefutación. En efecto, inmediatamente después de la cuarta refutación analizada, Ctesipo abandona la discusión y es Sócrates quien ocupa su lugar. El objetivo de esta sección (286c-288a) no será atacar los supuestos básicos de los argumentos, tarea reservada para el *Sofista*, sino mostrar que es imposible que alguien los esgrima en el marco de una discusión sin caer en algún tipo de inconsistencia, especialmente la que se da entre la tesis de que no hay falsedad y contradicción y el hecho de que los erísticos buscan refutar a su adversario, para lo cual es necesario contradecirlo y mostrar que está equivocado. La presencia de esta estrategia argumentativa en el *Eutidemo* señala en la dirección de Antístenes.<sup>11</sup>

La única fuente externa a Diógenes Laercio y Aristóteles que transmite información sobre el argumento antisténico es Proclo, quien en su comentario al *Crátilo* dice:

Antístenes decía que no se debe contradecir (μη δεῖν ἀντιλέγειν), ya que, afirma, todo enunciado dice la verdad (πᾶς λόγος ἀληθεύει), ya que el que dice (ὁ λέγων), dice algo (τι λέγει); el que dice algo (ὁ τι λέγων), dice lo que es (τὸ ὄν λέγει); y el que dice lo que es (ὁ τὸ ὄν λέγων), dice la verdad (ἀληθεύει). (Proclo, *Sobre el Crátilo de Platón* 37=SSR V.A.155)

Proclo introduce una modificación, dado que la fórmula “no se debe contradecir (μη δεῖν ἀντιλέγειν)” posee un carácter prescriptivo ausente en otros testimonios, siendo aquí más una disuasión respecto de contradecir que una afirmación de su imposibilidad, lo cual, igualmente, no deja de ser una consecuencia de la verdad de todo discurso.

El argumento de Proclo reproduce el contenido de la primera refutación del *Eutidemo*, que, como vimos, se basaba en la asociación entre decir, ser y verdad: el acto de decir, en efecto, es vinculado a un objeto, en este caso

11 En IX.52 (SSR V.A.154) Diógenes Laercio vuelve a ligar Antístenes con esta posición, indicando que fue Protágoras el primero en plantearla, remitiendo para ello al *Eutidemo*. La referencia es a *Eutidemo* 286c, en donde Sócrates afirma que escuchó el argumento “de muchos (πολλῶν)” y “muchas veces (πολλάκις)”, y que “los del grupo de Protágoras (οἱ ἄμφι Πρωταγόραν) se valían exageradamente de él, e incluso los más antiguos”. Para un análisis del pasaje, cf. Gardella (2018), quien defiende que Platón no adjudica a Protágoras la imposibilidad de la contradicción, la cual es, además, incompatible con su propuesta teórica.

incluso más indeterminado que allí, donde *πραγμα* estaba en lugar de *τι*. Lo que el discurso dice, a su vez, es ligado al participio presente de *εἶναι* y este, finalmente, a la verdad. El paralelo entre los pasos de este razonamiento y el del *Eutidemo* es más que innegable. No obstante, lo que puede ponerse en duda es que Antístenes haya empleado las mismas razones que los erísticos para defenderlo, y es aquí donde considero que el paralelo deja de ser total: mientras los erísticos construyen sus argumentos con premisas por demás capciosas, Antístenes poseía una compleja teoría del *λόγος*, que Platón, por supuesto, no hace constar.

El testimonio de *Metafísica* es uno de los que la trasmite. El capítulo V.29 analiza el término *ψεῦδος* desde tres perspectivas, interesándonos a nosotros sólo en tanto enunciado (*λόγος*). Aristóteles sostiene que un enunciado falso es el de las cosas que no son, entendiendo con ello el que es “de algo distinto que aquello respecto de lo cual es verdadero (*ἐτέρου ἢ οὗ ἔστιν ἀληθής*)”, como le sucede al enunciado del círculo, que es falso respecto del triángulo. Hablar con verdad es decir cada cosa (*ἕκαστον λέγειν*) con su enunciado (*τῷ αὐτοῦ λόγῳ*); hablar falsamente, por el contrario, es decir las con el de otra (*τῷ ἐτέρου*). Aristóteles reconoce, igualmente, que considerado sin más (*ἀπλῶς*), es decir, sin atender a este carácter compositivo, el enunciado falso es enunciado de nada (*οὐθενός λόγος*), y es aquí donde introduce a Antístenes:

Por eso Antístenes creía ingenuamente que no es posible decir nada relevante (*μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι*) excepto por medio del enunciado propio (*πλὴν τῷ οικείῳ λόγῳ*), uno para cada cosa (*ἐν ἑφ' ἐνός*). De esto resultaba que no es posible contradecir y, en general, que no es posible mentir. (Aristóteles, *Metafísica* V.29.1024b32-34=SSR V.A.152)

Antístenes, a diferencia de Aristóteles, sostiene que lo único que puede decirse de algo es su enunciado propio (*οικεῖος λόγος*), el cual está en una relación de uno a uno (*ἐν ἑφ' ἐνός*) con aquello a lo cual corresponde. Este modo de analizar la cuestión anula la falsedad: si no hay modo de referirse a algo más que con un único enunciado, entonces un enunciado falso, esto es, sin correspondencia, implica un vacío referencial.

Una clave del pasaje está en la construcción “*τῷ οικείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός*”, en donde hay un problema de concordancia entre *λόγος* y *ἐν*: el primero es masculino y el segundo, neutro, con lo cual, *ἐν* no puede remitir a *λόγος*. Cordero (2001, pp. 331-332) y Mársico (2005, p. 115) proponen que “*ἐν ἑφ' ἐνός*” sería una cita literal, y que en su contexto original *ἐν* referiría a *ὄνομα*.<sup>12</sup>

12 La razones detrás de esto son principalmente dos: por un lado, la importancia dada a la “investigación de los nombres (*τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*)” como principio de la educación (Epicteto, *Disertaciones* 1.17.10-12=SSR V.A.160), labor de la cual conservamos el análisis de la denominación de *πολύτροπος* que recibe

Ciertamente, aunque la noción de λόγος tiene un papel central en el sistema de Antístenes, ya que para este “enunciado es lo que muestra lo que era o es (λόγος ἔστιν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν)” (D. L. VI.3=SSR V.A.151), es más probable que propusiera al nombre como capaz de decir lo real que otra fórmula lingüística más compleja. Teniendo en cuenta la ontología de individuos cualificados que defendía (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles* 211.15-21=SSR V.A.149), el enunciado propio de una cosa es el nombre que le corresponde.

Si bien esta sugerencia es relevante en tanto procura ir más allá del pasaje de Aristóteles, cabe notar que al comentarlo Alejandro considera que ἔν sí remite a λόγος:

Antístenes creía que cada una de las cosas que son se dice sólo por medio del enunciado propio (τῷ οικείῳ λόγῳ μόνῳ), y que hay un único enunciado de cada una (ἓνα ἕκαστου λόγον), que es el propio, y el que significa algo (τὸν τι σημαίνοντα) y no es de eso (τούτου) acerca de lo cual se dice que es (περὶ οὗ λέγεται εἶναι), es ajeno a esa cosa (ἀλλότριόν αὐτοῦ). (Alejandro, *Sobre la Metafísica de Aristóteles* 434.25-435.20=SSR V.A.152)

El comentario añade la oposición entre propio (οικεῖος) y ajeno (ἀλλότριος): el enunciado propio de una cosa, que es único, es el que la dice; cualquier otro enunciado, por el contrario, no es de esa cosa, sino ajeno a ella, esto es, de otra cosa. En tanto significar algo es decir su enunciado, se comprende que no sea posible la falsedad, ya que un enunciado falso, es decir, que no sea propio de algo, no es siquiera posible.

Alejandro agrega un argumento para fundamentar la imposibilidad de la contradicción, el cual posee una estructura llamativamente similar a la cuarta refutación del *Eutidemo*. El razonamiento parte del supuesto de que “los que se contradicen deben decir una diferencia acerca de algo (τοὺς ἀντιλέγοντας περὶ τινος διάφορα λέγειν ὀφείλειν)”, lo cual, por supuesto, sería totalmente imposible si hay un único enunciado para cada cosa. Como en el *Eutidemo*, Alejandro analiza las distintas posibilidades en las cuales dos personas podrían contradecirse al discutir sobre algo, que reduce a dos: (a) si hablan sobre la misma cosa (περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγειν), entonces dicen las mismas cosas (τὰ ταῦτα), porque el enunciado de ella es único, así que no se contradicen; pero (b) si dicen cosas distintas (διαφέροντα λέγειν), no hablan sobre la misma cosa, ya que el enunciado de cada cosa es único, y tampoco se contradicen.<sup>13</sup>

Ulises (Porfirio, *Escolio a Odisea* I.1=SSR V.A.187); por otro, la tesis sobre la imposibilidad de definir que Aristóteles adscribe a los antisténicos en *Metafísica* VIII.3.1043b432 (SSR V.A.150), en la cual uno de los argumentos para sostenerla es que la definición es un enunciado largo (μακρὸς λόγος).

13 Asclepio comenta el pasaje (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 353.18-25=SSR V.A.153) y reproduce el argumento empleando las nociones de acuerdo (σύμφωνος) y desacuerdo (οὐ σύμφωνος), que considero que son su modo de interpretar las fórmulas “decir lo mismo” y “decir cosas distintas” de Alejandro.

Al comentar *Tópicos*, Alejandro transmite el mismo argumento (*Sobre los Tópicos de Aristóteles* 78.23-79.22=SSR V.A.153), e incluso más cercano al del *Eutidemo*. El supuesto básico es que los que creen creen contradecirse acerca de algo lo hacen o bien (a) “al decir ambos el enunciado de la cosa (ἄμφότεροι λέγοντες τὸν τοῦ πράγματος λόγον)”, o bien (b) al no decirlo ninguno, o bien (c) al decirlo solo uno. En ningún caso, por supuesto, se estarían contradiciendo: en *a* porque dirían las mismas cosas (ταὐτὰ ἂν λέγοιεν); en *b* porque ninguno estaría hablando de la cosa; y en *c* porque uno sí y el otro no. Si esta versión recuerda más al *Eutidemo* es en virtud de que la premisa *b* de la anterior reúne los supuestos *b* y *c* desde el punto de vista de las palabras dichas: si cada cosa tiene un único enunciado, decir cosas distintas es hablar de algo distinto, ya sea que ninguno se refiera a la cosa o que uno lo haga y el otro no.

Aunque, como adelantamos, estos dos argumentos poseen un parecido evidente con el del *Eutidemo*, considero que este no reproduce la doctrina del οἰκεῖος λόγος de Antístenes. La razón principal es que la cuarta refutación no necesita suponer que hay un *único* λόγος de cada cosa para funcionar, mientras que aquellos sí. Por un lado, la premisa *a* de la refutación establece que hay “enunciados (λόγοι)” para cada una de las cosas que son, empleando un sustantivo plural que no sugiere una relación de uno a uno entre enunciado y cosa, sino todo lo contrario. Por otro, en ninguna de las alternativas del paso *c* el sustantivo λόγος es modificado por un artículo o adjetivo que especifique unicidad o mismidad de la expresión lingüística empleada para expresar la cosa. La fórmula utilizada siempre es “τοῦ πραγμάτου λόγον λέγειν”, que se debe traducir como “decir *un* enunciado de la cosa” y no “decir *el* enunciado de la cosa”.

Las reconstrucciones de Alejandro sí incluyen expresiones acordes con el intento de reproducir una teoría que propone una relación de uno a uno entre λόγος y πράγμα. Respecto de *Metafísica*, indica que para Antístenes hay un único enunciado (ἓνα λόγον) de cada cosa. Respecto de *Tópicos*, en las premisas es claro que se habla de “*el* enunciado de la cosa (τὸν τοῦ πράγματος λόγον)” y no de algún λόγος que le corresponda. La cuarta refutación del *Eutidemo*, como vimos, se sirve de ambigüedades que permean toda la segunda demostración. En efecto, dada la noción de λόγος fijada en la premisa *b*, donde queda establecido que los enunciados son respecto de cómo es cada cosa y no de cómo no es, decir un enunciado de algo será siempre decir lo que es respecto de eso y, por tanto, la verdad. No es necesario que el enunciado, esto es, las palabras, sean las mismas, sino que diga “las mismas cosas (ταὐτά)”, a saber, cosas que son, supuesto confuso pero que la sección entera maneja como condición del decir.



Una pregunta legítima que surge de este análisis es por qué el argumento de Alejandro es tan similar al del *Eutidemo*. La probabilidad de alguien del siglo II d. C. haya tenido en sus manos una obra de Antístenes es baja, así que este testimonio no alcanza para determinar que su posición estaba estructurada de este modo. Pero no sería extraño que Alejandro se haya servido del *Eutidemo* para reconstruir la tesis, dado que el pasaje de *Metafísica* es parco y, además, no está centrado en la noción de contradicción. Para cualquier erudito que conociera el campo intelectual del siglo IV a. C., la segunda demostración debía resultar por demás antisténica, e incluso sin creer que estaba reproduciendo su argumento, la cuarta refutación podría haberle dado a Alejandro una estructura a partir de la cual reconstruir un pasaje de Aristóteles sumamente oscuro.

Aunque no creo que sea posible constatar cómo era el argumento original, es probable que tuviera una forma parecida a la transmitida por Platón, principalmente porque la segunda demostración incluye varias pistas para que el lector reconozca con cierta facilidad a Antístenes. Descontando las dos tesis en discusión, que ya señalan a este socrático, la primera refutación, como vimos, posee una semejanza notable con el testimonio de Proclo, el cual, cabe señalar, este reproduce a propósito del *Crátilo*, no del *Eutidemo*. En la tercera refutación podría haber también una referencia extra, como notan Mársico e Inverso (2012, pp. 68-69) respecto del intento de escape de Ctesipo, donde indica que las cosas que son se dicen de cierto modo, pero no como son (ὄς ἔχει).

En efecto, otra posición asociada a Antístenes sostiene que es imposible “definir el qué es (τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι)”, sino sólo “indicar cómo es algo (ποῖον τί ἐστὶν διδάξαι)” (Aristóteles, *Metafísica* VIII.3.1043b4-32=SSR V.A.150). De la plata, por ejemplo, no se puede decir qué es, aunque sí que es “como el estaño (οἷον καττίτερος)”. Una razón para esta teoría es que la definición es un enunciado largo (μακρὸς λόγος), incapaz de indicar a los individuos cualificados de la ontología antisténica, que en este contexto Aristóteles identifica con las entidades compuestas de materia y forma. Siguiendo la interpretación de Alejandro (*Sobre la Metafísica de Aristóteles* 553.31-554.33=SSR V.A.150), esto sí sería posible por medio del ὄνομα. Quizás por considerar la cuestión acerca del qué es en un sentido platónico, esto es, haciendo de la propiedad una Forma, Antístenes no proponía ir hacia la “platitudez”, sino establecer los vínculos que el término “plata”, que designa a los objetos de plata, posee con otros nombres.

La ausencia de falsedad y contradicción es el fundamento que permite a hacer del lenguaje un medio incontrovertible de mostración de lo real: si el plano nominal muestra siempre lo que es, conocer los nombres alcanza

para conocer las cosas. La afirmación de que “la investigación de los nombres es el principio de la educación” (Epicteto, *Disertaciones* I.17.10-12=SSR V.A.160) necesita fundarse sobre un lenguaje que opere como garante, algo que Antístenes lograba a costa de defender este tipo de paradojas. Lo que llama la atención del *Eutidemo* es que ambas tesis no buscan fundamentar ninguna práctica de análisis lingüístico como la que hallamos en Antístenes o en obras vinculadas a ella, como el *Crátilo*.<sup>14</sup> Lejos de seguir los lineamientos del pensamiento de Antístenes, los argumentos que analizamos se sirven de sus tesis sólo como vía para sembrar la confusión en torno a las nociones claves involucradas en la discusión.

### III

Una línea de interpretación que permitiría explicar esta última cuestión es la que hace del *Eutidemo* una respuesta a Isócrates. Esta lectura surge a partir del intento de dar sentido al epílogo del diálogo (304c-307c), en donde Critón relata cómo una vez finalizado el intercambio entre Sócrates y los erísticos, un personaje innominado se le acercó para criticar a todos los involucrados en la conversación. Los hermanos son atacados por su labor argumentativa, que para el crítico es una práctica propia de charlatanes (ληροῦντες) sin ningún tipo de valor (οὐδενός ἀξία). Sócrates, por su parte, también merece reproches, ya que se comportó de un modo absurdo (ἄτοπος) al intentar buscar el favor (παρέχειν ἑαυτόν) de hombres a los que no les preocupa lo que otros digan, sino que se dirigen contra cualquier expresión (παντὸς ῥήματος ἀντέχεσθαι).

Las palabras del innominado son interpretadas por Sócrates como una crítica a la φιλοσοφία. Es Critón quien reintroduce el término al diálogo, respondiendo al ataque que “la filosofía es un asunto agradable” (304e), apreciación que el personaje desestimaré, refiriéndose a ella como algo sin valor (οὐδενός ἄξιον). Si bien considero que el innominado distingue la práctica de Sócrates de la de los erísticos, criticando al primero más por tratar con tal tipo de gente que por ser un charlatán, lo que llama la atención es que sea Sócrates el que no se separe de ellos, y que, a pesar de que los advierta sobre los límites de su accionar (303c-304c), crea que todos forman parte de la misma actividad. El consejo final a Critón, en efecto, es que no condene a la filosofía a partir de los que dicen profesarla, sino que evalúe por sí mismo si esta tiene valor.

14 La imposibilidad de la falsedad es uno de los fundamentos de la posición naturalista de Crátilo (429c-429e). Para una interpretación del *Crátilo* como obra dirigida contra Antístenes, cf. Mársico (2005).

El epílogo del *Eutidemo* ha suscitado tradicionalmente dos preguntas: por un lado, quién es el innominado; por otro, qué sentido tiene su aparición. Una opción es considerar que su figura no pretende describir a nadie en particular, sino a un tipo de intelectual, como defiende Chance (1992, pp. 200-201). Para este autor importa únicamente qué función cumple en el diálogo, que sería llamar la atención respecto de las miradas externas que no sobrepasan las similitudes aparentes entre la dialéctica y la erística y condenan a la filosofía como un todo. Bajo esta lectura, la exhortación final sería una invitación a superar los ataques superficiales a la filosofía por vía de la crítica poco juiciosa a sus cultores, sin problematizar sus fundamentos, métodos y fines.

Otra opción, que no invalida a esta última pero que permite dar cuenta de más aristas del diálogo, es la de identificar al innominado con Isócrates.<sup>15</sup> Un importante argumento a favor de esto radica en la crítica final que Sócrates le lanza, en donde pueden encontrarse elementos que remiten al perfil intelectual isocrático. El ataque consiste en englobar al anónimo con aquellos que son “el límite (μεθόριος) entre el filósofo y el político” (305c), ya que declaran dedicarse medidamente (μετρίως) a la filosofía y medidamente a la política, medianía que, aunque los haga parecer sabios ante la mayoría, los vuelve incapaces de alcanzar lo mejor de ambas actividades. La escuela de Isócrates, ciertamente, pretendía brindar una formación con eje en la elocuencia y la preparación para los asuntos políticos, tipo de enseñanza que, además, este denominaba φιλοσοφία, entendiéndolo con ello una preparación integral para la vida cívica.<sup>16</sup>

La razón fundamental, no obstante, consiste en vislumbrar el sentido de la presencia de Isócrates en el *Eutidemo*: responder al *Contra los sofistas*. En efecto, la estrategia isocrática al fundar su escuela en Atenas en torno al 390 a. C. fue tomar posición frente a los intelectuales locales, tarea iniciada en este discurso. Allí critica a dos grupos que etiqueta con el término σοφιστής, categoría genérica empleada para referirse a personajes destacados de la cultura que ejercían una labor con intenciones formativas. Un grupo (9-13) es atacado por enseñar oratoria con técnicas fijas. El otro (1-8) es criticado por prometer una enseñanza cuyo fin es la verdad y la felicidad, metas que para Isócrates estos no son capaces de cumplir, principalmente porque su actividad se pierde en el gusto por la disputa y por prácticas argumentales sin utilidad política.

15 Referentes de esta lectura son Méridier (1931, pp. 25-27), Hawtrey (1981, pp. 133-138) y Mársico e Inverso (2012, pp. 90-93), a los cuales se puede sumar a Canto (1989, pp. 34-36), Dorion (2000, p. 42) y Sermamagloulou-Soulmadi (2014, pp. 143-152). Chance (1992, p. 200, n. 14) realiza un buen sumario de posiciones que se oponen a la suya y que identifican al crítico con Isócrates u otra figura del siglo IV a. C.

16 Acerca de la concepción isocrática de la filosofía, cf. Timmerman (1998) y Livingstone (2007).

Además de varios especialistas en el *Eutidemo*, los estudiosos de Isócrates también han propuesto identificar a los discípulos de Sócrates en el segundo grupo<sup>17</sup>, especialmente a partir de la referencia constante a sus prácticas argumentativas de tipo refutativo, aspecto que Isócrates por momentos condena como lo más perjudicial e inútil de su actividad (1 y 7-8). Si bien la refutación con intenciones erísticas se ajusta más al patrón argumentativo de Euclides y los megáricos, el andamiaje metodológico estructurado en preguntas y respuestas fue empleado por todos los socráticos, que incluso adoptaron el diálogo como formato textual y marca identitaria del grupo.

La hipótesis puede ser profundizada si atendemos también al *Encomio de Helena*, el cual podría echar luz respecto de la inclusión de las tesis antisténicas en el *Eutidemo*. A diferencia del anterior, aquí Isócrates arremete contra un único grupo:

Hay unos que alardean si, luego de elaborar una hipótesis (ὑπόθεσιν) extraña (ἄτοπον) y paradójica (παράδοξον), pueden hablar de ella de modo aceptable. Y se han vuelto viejos; unos afirmando que no es posible decir falsedades (οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν), ni contradecir (οὐδ' ἀντιλέγειν), ni oponer dos discursos sobre las mismas cosas (οὐδὲ δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν); otros argumentando que la valentía, la sabiduría y la justicia son lo mismo, que no tenemos ninguna de estas por naturaleza, y que hay un único conocimiento respecto de todas ellas; los restantes pasan el tiempo en discusiones (περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες) que no tienen utilidad alguna y que pueden causar inconvenientes a los que están en su compañía. (Isócrates, *Encomio de Helena* 1)<sup>18</sup>

La identificación de Antístenes en las tres primeras posiciones es evidente. La imposibilidad de oponer discursos podría ser otro modo de enunciar la doctrina del οἰκεῖος λόγος: si para cada πράγμα hay un único λόγος, no es posible “enfrentar” o “contraponer” (ἀντειπεῖν) dos discursos (δύο λόγῳ) sobre las mismas cosas (περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων). Es necesario notar que Isócrates reproduce este elemento relevante de la posición antisténica y no solo las tesis, que son más un corolario que el centro de su pensamiento. Esto no impide, por supuesto, que lo ataque por considerar que sus afirmaciones desafían el sentido común, algo que Aristóteles también señalará.

17 Cf. Jebb (1876, pp. 49-53), Jaeger (1944, pp. 46-70), Norlin (1929, p. 162, n. b), Van Hook (1945, p. 60, n. a), Mirhady y Too (2000, p. 32) y Usacheva (2013). Esta tradición ha tendido a fragmentar el ataque, destacando la crítica a figuras puntuales y no contra todo el círculo socrático. Para una lectura de *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* como invectiva contra todos ellos, cf. Mársico (2014, pp. 9-21).

18 Hemos empleado las ediciones de los textos de Isócrates fijadas por Norlin (1929) y Van Hook (1945). Las traducciones nos pertenecen.

Un punto a señalar es la división que Isócrates realiza de los criticados: a los dos primeros grupos les adjudica una serie de doctrinas que sin duda retoman la denuncia de rareza y paradoja; al tercero lo vincula con controversias de las que niega su utilidad y sugiere su carácter perjudicial. Si Antístenes es el primer criticado, la interpretación tradicional considera que Platón es el segundo y Euclides el tercero. No obstante, esta lectura no tiene en cuenta el carácter integral del discurso: todos producen hipótesis inusuales y se dedican a las disputas, algo que se vuelve más evidente a medida que avanza el argumento. La segunda crítica, por ejemplo, los reúne nuevamente al denominar a su actividad con el término *περιεργία*, que menta el empeño excesivo en la realización de una tarea, y que dado el contexto podría remitir tanto a la elaboración de tesis ridículas como a la erística. Por dedicarse a esto, además, no son originales, ya que “Protágoras y los sofistas (*σοφισταί*) de su época” (2), como Gorgias, Zenón y Meliso, demostraron que es fácil decir falsedades sobre cualquier tema.

La metodología que emplean, y que en el primer párrafo parecía solo propia de una subconjunto de ellos, también los aúna más adelante: en 4 Isócrates refiere a ella como “esa pedantería (*τερθρεία*) que se jacta de refutar por medio de discursos (*ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐξελέγγειν*)” y luego en 6 como “la filosofía en torno a las discusiones (*ἢ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία*)”. Esta es concebida como algo inútil y dañino que, no obstante, atrae a los jóvenes, en tanto estos se excitan con cualquier extravagancia. Es claro que para Isócrates la forma de argumentación y las teorías perjudiciales del grupo están vinculadas, algo que también impregna el *Contra los sofistas*, que comienza (1) afirmando que “los que pasan el tiempo en discusiones (*τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων*)” no cumplen con lo prometido a sus alumnos y finaliza (7-8) señalando que los ciudadanos saben que “los que observan las contradicciones en los discursos (*τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας*)” no enseñan realmente, sino que se dedican a la charlatanería (*ἄδολεσχία*) y la argucia argumentativa (*μικρολογία*).

Como indicamos, dado que la mayoría de los socráticos hacían uso de la dialéctica, es probable que ataques como este hayan despertado en el círculo la necesidad de diferenciarse entre sí, tarea a la cual el *Eutidemo* está abocado para el caso de Platón.<sup>19</sup> El epílogo buscaría, bajo esta lectura, terminar de

19 Optamos por datar ambos discursos a inicios del siglo IV a. C., único modo en que el *Eutidemo*, escrito en torno al 384 a. C. (Mársico e Inverso, 2012, pp. 18-19) podría responder al *Encomio de Helena*. Si bien este discurso de Isócrates suele ser ubicado en el 370 a. C. (Jebb, 1876, p. 103; Van Hook, 1945, p. 59; y Mirhady y Too, 2000, p. 32), dada la similitud en estilo y propósito con *Contra los sofistas* y *Busiris*, destinados a ofrecer una carta de presentación de su filosofía, preferimos la decisión de Mathieu y Brémond (1963, p.

cerrar el frente polémico del diálogo: por un lado está la erística, que, como creen numerosos especialistas, probablemente esconda una referencia velada a los megáricos; por otro, Isócrates, al cual Platón le estaría señalando que, dadas las diferencias entre las tres demostraciones y los dos protrépticos, ya no puede confundirlo con un erístico, aun a pesar de que comparta con estos un origen común; finalmente, Antístenes, quien quedaría como responsable de proponer teorías paradójicas fácilmente trasladables a un ámbito de mera disputa, brindando así más motivos para que sus discípulos sean difamados.

#### IV

En la primera parte del trabajo analizamos las cuatro refutaciones de la segunda demostración erística del *Eutidemo* destacando dos elementos: por un lado, las posiciones que estas defienden o, más propiamente, que buscan refutar; por otro, los supuestos a partir de los cuales se sirven para lograr tal fin. Respecto del primer punto, su propósito es echar por tierra la posición de Ctesipo según la cual es posible decir falsedades y contradecir. En cuando al segundo punto, vimos que los erísticos hacen uso de una serie de supuestos ambiguos para tener éxito en conceptualizar la verdad como “decir lo que es” y la falsedad como “decir lo que no es” y así refutar a Ctesipo. Tales supuestos involucran el vínculo necesario entre el discurso y la cosa sobre la cual este versa, la indeterminación acerca del carácter de esta, su conceptualización como algo que existe, y el empleo equívoco de los sentidos existencial y veritativo de εἶναι.

En la segunda parte analizamos los testimonios sobre Antístenes que transmiten las dos tesis presentes en el *Eutidemo*, constatando que una larga tradición adjudica a este socrático la defensa de las mismas. Procuramos, de todos modos, ahondar en los fundamentos de su posición, lo cual nos llevó a examinar su doctrina del οἰκεῖος λόγος. Respecto de esta última, defendimos que no es utilizada por Eutidemo y Dionisodoro para refutar a Ctesipo. El empleo que los hermanos hacen de las tesis antisténicas responde más al imperativo de refutación total del interlocutor, característica básica de su práctica argumentativa, que al intento de sostener una posición positiva, coherente y fundamentada. Al igual que con el resto de las refutaciones del diálogo, el compromiso de los erísticos con ambas posiciones es nulo, siendo

160) de colocarlo a inicios de la segunda década del siglo IV a. C. La polémica entre el *Encomio de Helena* y el *Eutidemo* también ha sido defendida por quienes sostienen una composición posterior del primero, como Dusanic (1999), que considera que es Isócrates quien responde allí a Platón.

estas solamente un medio para silenciar a su interlocutor y hacerlo caer en la perplejidad, la paradoja y el ridículo.

En la última parte incorporamos una hipótesis de lectura del *Eutidemo* que podría explicar la distancia entre los fundamentos de las posiciones antisténicas y su empleo erístico por parte de Eutidemo y Dionisodoro. Dado que Isócrates había dirigido a los socráticos un ataque en sus primeros discursos, en los cuales interpretaba su práctica dialéctica en tanto erística y les adjudicaba una serie de proclamas teóricas paradójicas entre las que se encontraban las defendidas por Antístenes, Platón se propone en el *Eutidemo* distinguirse de sus condiscípulos, tanto desde un punto de vista metodológico como doctrinal. Al colocar estas tesis en boca de personajes de los cuales procura distanciarse en cuanto a la dialéctica que llevan a cabo, Platón consigue no sólo responder a Isócrates sino también advertir a Antístenes respecto de las desviaciones erísticas de sus desarrollos teóricos, criticadas por el primero en *Encomio de Helena*.

## Referencias

- CANTO, M. "Platon. *Euthydème*". Paris: Flammarion, 1989.
- CHANCE, T. "Plato's *Euthydemus*: Analysis of What Is and Is Not Philosophy". Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1992.
- CLASSEN, C. J. "Aristotle's picture of the sophists". In: Kerferd, G. B. (ed.). *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1979. pp. 7-24.
- CORDERO, N. "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)". In: Fattal, M. (ed.). *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001. pp. 323-344.
- CROMBIE, I. M. "An Examination of Plato's Doctrines. Vol. II". Routledge y Kegan Paul: Londres, 1963.
- DENYER, N. "Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy". Londres-New York: Routledge, 1991.
- DORION, L. A. "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?". In: Robinson, T.; Brisson, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. pp. 35-50.
- DUSANIC, S. "Isocrates, the Chian Intellectuals and the Political Context of the *Euthydemus*". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 119, pp. 1-16, 1999.
- GARDELLA, M. "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica". *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, Vol. 36, pp. 45-64, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 74, pp. 121-135, 2018.
- GIANNANTONI, G. "Socratis et socraticorum reliquiae". Nápoles: Bibliopolis, 1990.

- HAWTREY, R. "Commentary on Plato's *Euthydemus*". Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
- HITCHCOCK, D. "The origin of professional eristic". In: Robinson, T.; Brisson, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. pp. 59-67.
- JAEGER, W. "Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. 3". New York y Oxford: Oxford University Press, 1944.
- JEBB, R. C. "Attic Orators from Antiphon to Isaeos. Volume 2". Cambridge: Cambridge University Press, 1876.
- KAHN, C. "The Verb Be in Ancient Greek". Cambridge: Hackett, 2003.
- KERFERD, G. B. "The Sophistic Movement". Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LIVINGSTONE, N. "Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 25, Nr. 1, pp. 15-34, 2007.
- MARCOS, G. E. "Las Falacias en torno a la Falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la Luz de la Solución del *Sofista*". In: ROBINSON, T.; BRISSON, L. (eds.). *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. pp. 144-153.
- MÁRSICO, C. "Platón, *Crátilo*". Buenos Aires: Losada, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos". Buenos Aires: Losada, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón". Buenos Aires: Losada, 2014.
- MÁRSICO, C.; INVERSO, H. "Platón. *Eutidemo*". Buenos Aires: Losada, 2012.
- MATHIEU, G; BRÉMOND, E. "Isocrate. Discours I". Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- MÉRIDIÉ, L. "Platon: *Ion, Ménexène, Euthydème*". Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- MIRHADY, D.; TOO, Y. L. "Isocrates. Vol. 1". Austin: University of Texas Press, 2000.
- NARCY, M. "Le philosophe et son doublé. Un commentaire de l'*Euthydème* de Platon". Paris: Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Remarks on the First Five Definitions of the *Sophist* (*Soph.* 221c - 235a)". In: Bossi, B.; Robinson, T. (eds.). *Plato's Sophist revisited*. Berlin: De Gruyter, 2013. pp. 57-70.
- NEHAMAS, A. "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, Nr. 1, pp. 3-16, 1989.
- NORLIN, G. "Isocrates with and English Translation in Three Volumes. Vol. II". London y New York: William Heinemann y G. P. Putnam's Sons, 1929.
- RAPPE, S. "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*". *Classical Philology*, Vol. 95, Nr. 3, pp. 282-303, 2000.
- SERMAMAGLOU-SOULMADI, G. "Playful Philosophy and Serious Sophistry". Berlin-Boston: De Gruyter, 2014.
- SPRAGUE, R. "Plato's Use of Fallacy". New York: Barnes & Noble, 1962.



- \_\_\_\_\_. "The Older Sophists". Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1972.
- TIMMERMAN, D. "Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy". *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 31, Nr. 2, pp. 145-159, 1998.
- USACHEVA, A. "Socratics as the Addressees of Isocrates' Epideictic Speeches (*Against the Sophists, Encomium of Helen, Busiris*)". In: de Luise, F.; Stavru, A. (eds.). *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and Ancient Socratic Literature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013. pp. 183-190.
- VAN HOOK, L. *Isocrates with and English Translation in Three Volumes III. Vol. I*. Cambridge, Massachusetts y London: Harvard University Press y William Heinemann, 1945.





## ***LAS BASES NATURALES DE LA VIRTUD EN ARISTÓTELES. UNA LECTURA NO NATURALISTA\****

Gabriela Rossi\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-0541-9877>

[rossigabriela@gmail.com](mailto:rossigabriela@gmail.com)

**RESUMEN** *Recientes intentos por conectar la ética y la biología aristotélicas marcan una suerte de continuidad entre el carácter de los animales no racionales y de los seres humanos, de modo tal que en la descripción de los caracteres de los animales no racionales puede identificarse el punto de partida biológico del propio ser humano en el desarrollo de su carácter moral. En este artículo, propongo señalar los límites de este tipo de lectura, ya que, entendida de cierto modo, ella implica una continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica propia de un naturalismo fundacionalista que no puede atribuirse a Aristóteles. En conexión con ello, sostengo que el concepto de virtud natural no es un concepto natural, sino ético, tal que sólo cobra sentido en el marco de la normatividad práctica; la virtud natural, en este sentido, no forma parte de una explicación genética de la virtud sino de un análisis que va del todo a las partes, de acuerdo al cual ella no es anterior sino posterior a la virtud ética.*

**Palabras clave** *Carácter, naturalismo ético, animales no racionales, normatividad natural, normatividad práctica.*

\* Artículo recibido el 14/09/2019. Aceptado el 20/11/2019. Este artículo fue redactado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1170125 (Chile). Agradezco a audiencias en Viña del Mar, Santiago, Pamplona y La Plata, por la discusión y observaciones a versiones preliminares y parciales del trabajo. Un agradecimiento especial debo a Alejandro Vigo, cuyas observaciones y discusión a una versión anterior del escrito han sido de gran ayuda para mí.

\*\* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile.

**ABSTRACT** *A recent trend in Aristotelian scholarship tries to link ethics and biology. Within these attempts, some sort of continuity between the character of non-rational animals and that of human beings has been proposed, so that the starting point of moral development could be identified in Aristotle's description of animal's character. In this article I argue that this reading should strongly qualified, for understood in some ways it entails a sort of continuity between natural normativity and practical normativity that belongs to an Archimedean ethical naturalism, which cannot be reconstructed from Aristotle's writings. Connected to this, I argue that the concept of natural virtue is not a natural concept, but an ethical one that only makes sense from within the realm of practical normativity; natural virtue, thus understood, is not part of a genetic (or bottom-up) explanation of virtue, but emerges from a conceptual whole-part analysis. In this manner, natural virtue is no prior, but posterior to ethical virtue.*

**Keywords** *Character, ethical naturalism, non-rational animals, natural normativity, practical normativity.*

## 1. Introducción

La riqueza de la vida emocional animal que Aristóteles recoge en sus escritos biológicos es foco de interés no sólo por sí misma, sino que, además, ha recibido atención específicamente en el marco de recientes intentos por conectar la ética y la biología aristotélicas.<sup>1</sup> La conexión, en este plano, estaría dada como una cierta continuidad entre las disposiciones afectivas de los animales no racionales y las propiamente humanas, una idea que encuentra fuerte apoyo además en el hecho de que ciertos rasgos del carácter son comunes a los animales no racionales y a los niños (*HA VIII 1, 588b2; EN VI 13, 1144b8-9; EE III 1, 1229a25-29*). Con ello, puede pensarse que en la descripción de los caracteres (y la vida emocional) de los animales no racionales puede identificarse el punto de partida natural biológico del propio ser humano en el desarrollo de su carácter moral (Lennox, 2015, pp. 203ss.) e, incluso, el punto de partida que el político debe tener en cuenta para diseñar la

<sup>1</sup> Este tipo de conexión viene ensayándose de diversos modos desde hace ya algún tiempo. Cf. por ejemplo el volumen editado por D. Henry y K. Nielsen (2015), el libro de Leunissen (2017) y varios de sus artículos (2012, 2017b); Lennox (2015); Kraut (2007) con matices; Viano (2005, 2012), quien hasta donde entiendo sostiene una lectura en la línea de la que propondré aquí, y cf. infra nota 6.

educación ética de los ciudadanos.<sup>2</sup> Este punto de partida podría identificarse, además, con lo que Aristóteles llama “virtud natural”, entendida como la predisposición fisiológicamente determinada a un estado óptimo en relación con las emociones. El modo en que la virtud natural funcionaría como gozne entre biología y ética aristotélica, no obstante, debe precisarse. Hay dos modos de plantear esta conexión contra los cuales argumentaré: (i) como la disposición emocional o temperamental natural del ser humano hacia la virtud,<sup>3</sup> una lectura enmarcada en cierta línea de interpretación naturalista de la ética aristotélica;<sup>4</sup> (ii) como la “base” de la ética al modo darwiniano y neo-darwiniano,<sup>5</sup> es decir, como un análogo al sentimiento social o bien al altruismo en los primates superiores (cf. de Waal, 2006; Kitcher, 2006). En ambas lecturas, Aristóteles sería un naturalista ético de tipo fundacionalista, es decir, su estrategia de fundamentación consistiría en apoyar las proposiciones éticas en hechos no valorativos (*value-independent facts*), es decir, en un punto de apoyo *exterior* a la ética.

En este trabajo, intentaré precisar en qué términos puede sostenerse la continuidad entre naturaleza y ética desde un punto de vista aristotélico, al menos en el plano de la vida emocional. No me ocuparé, por lo tanto, del argumento del *ergon*. Con todo, la lectura que propondré pone en cuestión la idea de que Aristóteles sostuviera un naturalismo de tipo fundacionalista. Concretamente, defenderé que la continuidad entre el plano biológico emocional y el ético en Aristóteles sólo puede sostenerse desde el punto de vista descriptivo genético, pero no desde el punto de vista de la justificación normativa práctica. Desde este último punto de vista, la continuidad entre naturaleza y ética debe ser fuertemente matizada. En esta línea, propondré que el concepto de virtud natural, lejos de ser un gozne entre naturaleza y ética en alguno de los sentidos arriba mencionados –(i) y (ii)– es un concepto netamente ético, forjado en un contexto en que la génesis de la virtud no está en el foco de atención.

2 Leunissen (2012 y 2017b, p. 122) propone que la dotación emocional natural, fisiológicamente determinada, es el “material” con el que el político ha de trabajar para formar ciudadanos virtuosos.

3 Dominick, 2006, p. 107; punto sugerido también por White, 1992, pp. 160, 168.

4 Se trata de la idea de que la ética aristotélica se apoya en su concepción de la naturaleza humana como teleológicamente orientada (según una normatividad de tipo *natural*) a la virtud o la vida buena; por ejemplo, Williams (1985, pp. 40, 43-44, 51-53) quien es crítico respecto de esta estrategia (cf. Williams, 1985, pp. 152-155), y Korsgaard (1996, pp. 2-4, 66); para una crítica de estas lecturas de Aristóteles, ver McDowell (1998) y más recientemente Berryman (2019).

5 Lennox (2015, p. 200): “If one takes Darwin’s ‘social instincts’ to be among the ‘natural virtues’, then this is the view expressed in the *Nicomachean Ethics* – with Aristotle adding the claim [...] that in fact man begins in this very state, and gradually the intellectual virtues transform the natural virtues into the Aristotelian equivalent of a moral sense, virtuous character.”

Mi plan es el siguiente. En primer lugar (sección 2), trazaré las líneas fundamentales de un planteo naturalista clásico de corte fundacionalista enfocándome especialmente en la función que asigna a los sentimientos sociales (naturales) en la fundamentación de la normatividad práctica;<sup>6</sup> tras ello, en las secciones 3 y 4, contrastaré dicho tratamiento con algunos aspectos salientes del tratamiento de las disposiciones emocionales del carácter en Aristóteles y, por último, discutiré el concepto aristotélico de virtud natural (sección 5).

## 2. El naturalismo darwiniano

El naturalismo ético que puede atribuirse al planteo darwiniano y neo-darwiniano corresponde a la postura metaética según la cual las propiedades morales son idénticas a (o reducibles a) propiedades naturales. A riesgo de sobre simplificar el asunto, es suficiente para nuestros fines asumir que, para este tipo de naturalismo, las propiedades naturales son aquellas que figuran en las proposiciones que surgen de las ciencias naturales (física, química, biología, psicología, sociología), y esto incluye todo lo que existió, existe y existirá (Moore, 1993, p. 92; cf. Shafer-Landau, 2006, p. 211). La propiedad de promover la preservación de la especie humana es precisamente una propiedad natural de este tipo. Tal como se encuentra plasmado en *The Descent of Man* de Darwin (en adelante DM), este naturalismo implica que la moral no es sino un paso más en el desarrollo evolutivo natural del ser humano. Así, Darwin da el mismo tipo de explicación para las variaciones morfológicas de los animales (i.e. para las partes de los animales, dicho aristotélicamente) y para la modificación de los instintos y emociones. Ambos se explican en términos de su *funcionalidad* evolutiva: los animales sociales tienen instintos sociales *porque* estos instintos se han conservado por ser los más favorables para la supervivencia de su especie (DM, pp. 132, 129), y esta funcionalidad se apoya a su vez en el papel motivacional de las emociones respecto de ciertos comportamientos favorables para el ser vivo.<sup>7</sup> Sobre la base de la simpatía y el instinto social, que además nos hace sensibles a la aprobación y reproche de

6 El naturalismo suscrito usualmente por los autores alineados en la llamada ética de la virtud neo-aristotélica postula también una continuidad fuerte entre ética y naturaleza; pero entiende dicha continuidad de modo tal que las proposiciones morales no se justifican en términos de propiedades naturales; es decir, se trata de un naturalismo no fundacionalista (cf. Hursthouse, 1999, pp. 20, 163-70, 178-81; Hursthouse, 2012, p. 177; Foot, 2001, pp. 25, 44). Para reparos generales respecto de la posibilidad de atribuir incluso este tipo de naturalismo a Aristóteles, puede verse Ch. Rapp (2017). Para las diferencias entre los tipos de naturalismo mencionados, cf. Harman (2003).

7 Cf. De Sousa, 1987, pp. 82-84, 120. El mismo tipo de explicación teleológica a partir de la función motivacional de las emociones puede encontrarse ya en Descartes, 1649, Art. LII, LXXIV, XCIV, XCVII-CVI, CXXXVII.

nuestros semejantes, se desarrolla el sentimiento del deber (“feeling of right or duty”, DM, p. 120), una vez que se adquieren las capacidades intelectuales superiores y el lenguaje. De este modo, el *contenido* del sentimiento de deber está determinado por lo que Darwin llama “el bien general”, definido como “the rearing of the greatest number of individuals in full vigour and health, with all their faculties perfect, under the conditions to which they are subjected” (DM, p. 145). A medida que se desarrolla la civilización, la razón indica al hombre que debe extender sus instintos sociales y simpatías a todos los miembros de la nación, y luego a todas las naciones y razas (DM, p. 147). La razón, como capacidad intelectual superior, añade al sentimiento instintivo la capacidad de extenderse universalmente, y la capacidad de comparar las acciones pasadas y futuras, de modo tal de sentir aprobación o reprobación según sigan o no el instinto (DM, pp. 137-139).

Este esquema explicativo parece, a primera vista, fuertemente análogo al que surge de la aparente continuidad entre la dotación emocional natural del ser humano y animales y la virtud ética en Aristóteles. De hecho, J. Lennox (2015) ha propuesto una conexión significativa entre el concepto aristotélico de virtud natural y los instintos sociales en DM. En ambos casos se trataría de dar cuenta del modo en que los seres humanos (sea de modo individual, sea como especie) adquieren el sentimiento moral, o (en términos aristotélicos) las virtudes, a partir de una dotación natural que es, en lo esencial, común a los animales no racionales y que puede identificarse con la virtud natural.

De cara al contraste con Aristóteles quiero subrayar los siguientes puntos centrales sobre este tipo de naturalismo. (1) Los seres humanos y los animales no racionales comparten las mismas emociones y casi todas las capacidades intelectuales.<sup>8</sup> (2) La explicación darwiniana y neodarwiniana de las emociones y de los rasgos del carácter en los animales no racionales y en los seres humanos es una misma, y responde a una normatividad natural de tipo funcionalista (es decir, teleológica), pues estos rasgos se explican por su utilidad adaptativa.<sup>9</sup> (3) Las virtudes éticas, e incluso el sentimiento moral y la consciencia, forman un *continuum* con los instintos naturales desarrollados evolutivamente en función de una lógica adaptativa. La normatividad práctica se reduce, pues, a la normatividad natural en un sentido fuerte: por un lado, la ley natural de la evolución adaptativa de las especies (i.e. la normatividad que rige en el

8 Según Darwin, los seres humanos y los animales no racionales comparten las mismas emociones, incluso las complejas (cf. DM, pp. 89, 92, 100). Buena parte de nuestras capacidades intelectuales son según Darwin también comunes a los animales (cf. DM, pp. 93-100).

9 Para la teleología en Darwin cf. Lennox (1993) y Rossi (2019).

plano biológico) sería lo que dotaría de contenido a la pregunta por el bien moral (i.e. a la normatividad en el plano moral o práctico).<sup>10</sup> Por otra parte, además, los sentimientos de sociabilidad y empatía nos hacen conscientes de una regla de conducta (DM, p. 140) cuya *fuerza normativa* surge en última instancia de la fuerza del instinto, pues se trata de un *sentimiento* de deber que es, en esencia, irreflexivo (DM, p. 145).<sup>11</sup> En suma, tanto el *contenido material* como la *fuerza normativa* de las reglas morales responden a la normatividad natural, pues ambos están dados por el acervo instintivo. (4) Este modelo explicativo da cuenta de la moralidad mediante un esquema que en la literatura angloamericana contemporánea suele llamarse “*bottom-up*”, es decir, uno en el cual la explicación causal sigue un orden genético. En este marco, se procura reobtener el *explanandum* por medio de una sumatoria de capacidades – en este caso, emocionales e intelectuales – de complejidad progresiva, que van montándose unas sobre otras, potenciándose, pero sin suponer saltos estructurales tales que el resultado no sea explicable a partir de la sumatoria.

Defenderé a continuación que en Aristóteles no encontramos ninguno de los cuatro puntos que acabo de exponer. En la sección 3 me ocuparé de marcar las distancias de Aristóteles respecto de los puntos (1) y (2). En la sección 4 me ocuparé de las distancias en los puntos (3) y (4).

### 3. Los rasgos del carácter en los animales no racionales en Aristóteles

En las obras biológicas de Aristóteles, los animales no racionales son capaces de experimentar no sólo miedo y enojo, sino incluso emociones más complejas, como amor (*HA IX 48, 631a10*; cf. *EE 1235a34-35*), compasión (*HA IX 48, 631a19*), envidia (*HA I 1, 488b23*; cf. *HA I 9, 491b14-18*), y quizá desvergüenza (cf. *HA I 10, 492a7-12*). Más aún, derivado de ello, este filósofo asocia a determinadas especies animales un abanico de rasgos del carácter sorprendentemente variado (*HA I 1, 488b12-26*; cf. *HA VIII 1, 588a16-b3*,

10 Cualquiera que suscriba algún tipo de realismo moral podría objetar que, del hecho de que las emociones e instintos solidificados a través del hábito tengan una función natural histórica en términos adaptativos para la especie humana, no se sigue que esos instintos, emociones y hábitos sean además moralmente correctos. Se sigue de este naturalismo, en cambio, que la virtud (y en general el bien moral) podría consistir en cualquier comportamiento que fuera (o hubiera sido históricamente) beneficioso desde el punto de vista adaptativo, solidificado una vez que hemos desarrollado capacidades mentales superiores. Para diferentes valoraciones de la negación del realismo moral que implica esta postura, véase Ruse (2006) y Nagel (2012, pp. 97-126).

11 Darwin se aparta así conscientemente de lo que él llama las “escuelas derivativas” de la moral, p. ej. Mill y Sidgwick; cf. DM, p. 144.



HA IX 1, 608a13-18; HA IX 48, 631a9-19); por ejemplo, el ser dócil (πρᾶος), cobarde (δειλός), mezquino (ἀνελεύθερος), tímido (αἰσχυντηλός), o envidioso (φθονερός), características todas ellas que, en otros contextos, son atribuidas a los seres humanos. No obstante, es objeto de debate si y hasta qué punto los animales tienen *emociones* del mismo tipo que los seres humanos según Aristóteles. Este debate va asociado, en buena medida, al que existe entre las lecturas cognitivistas y perceptualistas de las emociones en Aristóteles. Mi objeto en este apartado no es dirimir esta cuestión, sino tratar un problema ortogonal a ella, esto es: las distancias significativas en el modo en que los animales no racionales y los seres humanos poseen *rasgos del carácter*. Hasta donde entiendo, lo que propondré aquí se sostiene incluso desde una lectura perceptual de las emociones.

Al presentar los caracteres de los animales en HA VIII 1, Aristóteles insinúa en varios pasajes que estos rasgos no se dan en ellos de modo idéntico que en los seres humanos. En primer término, hay una diferencia de grado. En los animales estos modos relativos al alma son huellas (ἵχνη) de aquello que en los seres humanos presenta diferencias más notables (588a19-21). Los caracteres más perceptibles para nosotros, por ello, son los de los animales que tienen una vida más larga (HA IX 1, 608a13-17). Además de esta diferencia de grado, hay diferencias de tipo analógico entre los rasgos mencionados en los animales y en los seres humanos.

“Algunos de estos rasgos difieren en grado respecto del ser humano, y el ser humano respecto de muchos animales (en efecto, algunos de estos [rasgos] se dan en mayor grado en el hombre, otros en los animales); otros, por su parte, difieren de modo analógico (τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει). Pues tal como en el hombre se da el arte, la sabiduría (σοφία) y la sagacidad (σύνεσις), así en algunos animales hay alguna otra capacidad natural (φυσικὴ δύναμις) del tal tipo. Tal cosa es evidentísima para quien observa a los niños en la infancia, ya que en estos es posible ver una suerte de huellas y gérmenes de sus disposiciones futuras, y durante este período el alma no difiere en nada, por así decir, del alma de las bestias. De modo que no es nada descabellado que unos [rasgos] sean idénticos a los demás animales, otros parecidos, y otros análogos.” (HA VIII 1, 588a25-b3)<sup>12</sup>

Es significativo que en el pasaje arriba citado Aristóteles plantee una *diferencia* y no una *semejanza* analógica, dado que la analogía es un tipo de semejanza. Esto indica, probablemente, que el propósito del pasaje es poner de relieve la *distancia* entre ciertos “modos relativos al alma” en los animales y en los seres humanos. A pesar de que la introducción de la diferencia por

12 La traducción de los textos es mía, excepto cuando se indica lo contrario.

analogía está precedida por ejemplos de capacidades intelectuales, entiendo que no hay razones de peso para negar que este tipo de diferencia alcanza tanto a los rasgos intelectuales como a los temperamentales.<sup>13</sup> Dos indicios apuntan en este sentido. Primero, Aristóteles afirma en seguida que las disposiciones anímicas de los niños no difieren casi en nada de las de los animales no humanos, sin hacer ninguna distinción entre los rasgos intelectuales y temperamentales. Segundo, en las líneas inmediatamente anteriores a este pasaje (588a23-25), Aristóteles enumera rasgos temperamentales e intelectuales y de *todos* ellos sostiene que en muchos animales parece haber algo semejante (ὁμοιότητες), tal como se dijo antes sobre las partes del cuerpo (καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν). Las semejanzas que se verifican entre las partes del cuerpo de diferentes animales involucran tanto las variaciones en grado *como la analogía*, según *HA I 1*, 486a15–b12. La semejanza de las partes en el más y el menos se da entre animales que pertenecen a un mismo género (por ejemplo, unas aves tienen el pico más largo, otras más corto, unas tienen más plumas, otras menos), mientras que la semejanza por analogía se da entre las partes de animales de distinto género. Ejemplos de semejanza analógica en *HA I 1* incluyen los huesos en animales sanguíneos y las espinas en los peces; la pluma en las aves y la escama en los peces; la garra en algunos animales y la mano en los seres humanos. Este último ejemplo muestra que, en este contexto, la analogía no exige necesariamente una identidad funcional: hay funciones que cumple la mano para el ser humano que no tienen ninguna correspondencia en los animales con garras; por ejemplo, escribir, ejecutar un instrumento musical, esculpir una estatua.

Volviendo a la dotación emocional, la distancia analógica entre algunos rasgos temperamentales en animales y seres humanos puede deberse a que en los seres humanos los estados del carácter tienen un componente racional, que en los animales está ausente. Este componente racional no es meramente potenciador de las emociones, sino que implica una discontinuidad más fuerte, tal como la que existe entre la garra y la mano. En primer lugar, un ser racional, a diferencia de un animal, no es movido de modo inmediato por sus emociones y deseos, sino que es capaz de distanciarse reflexivamente de esos impulsos y, como resultado de ello, actuar o abstenerse de actuar conforme a ellos.<sup>14</sup> De

13 Del mismo modo entienden el pasaje Centrone (2015, p. 29) y Lennox (2015, pp. 206-208). Leunissen (2012, pp. 508, 513-514; 2017, pp. 12-13) sostiene que sólo los rasgos intelectuales tienen una diferencia analógica, mientras que los rasgos del carácter difieren en grado; sin embargo, la autora no da argumentos en favor de su lectura.

14 *Pol.* VII 13, 1332b6-8, *EN* VII 9, 1151b34-1152a3; en *EN I* 13, 1102b25-1103a1 esta posibilidad se asume, y en general el fenómeno de la continencia muestra esto mismo (cf. *EN I* 13, 1102b14-21; *EE II* 7, 1223b10-

hecho, con aquellos deseos que son naturales (ταῖς φυσικαῖς ὀρέξεσιν) tendemos a ser más bien indulgentes (1149b4), es decir, a no juzgarlos moralmente (cf. *EE* II 8, 1225a21-26 para el papel exculpatorio de la naturaleza). En segundo lugar, y más relevante para mi argumento, los rasgos del carácter en los seres humanos, al estar racionalmente mediados, cobran el estatus de virtudes o de vicios. Esto no ocurre en los animales no racionales: en *HA*, los rasgos temperamentales atribuidos a los animales son numerosos, pero ninguno de ellos es una *virtud*, ni siquiera una “virtud natural”. En las éticas, de modo coherente, Aristóteles indica expresamente que las bestias no poseen en sentido propio virtud o vicio (*EN* VII 1, 1145a25-26). Por ejemplo, en la discusión sobre la valentía en la *EE*, Aristóteles se refiere al θυμός del jabalí y dice que este animal parece valiente (ἀνδρεῖοι), pero no lo es; de hecho, la valentía del θυμός, que poseen también los niños (*Pol.* VII 15, 1334b22-24), es principalmente natural (μάλιστα φυσική, *EE* III 1, 1229a25-28; cf. 1230a21-23). La valentía, sin embargo, es tal en virtud de la razón (λόγος), pues la razón es la que nos impele a elegir lo noble (ὁ δὲ λόγος τὸ καλὸν αἰρεῖσθαι κελεύει, 1229a2).<sup>15</sup> En la discusión sobre la incontinencia, Aristóteles sostiene del mismo modo que no llamamos a los animales no racionales templados ni desenfrenados a no ser metafóricamente (κατὰ μεταφορὰν, *EN* VII 6, 1149b31-32), pues ellos no tienen elección deliberada ni cálculo (1149b34-35), los cuales, se supone, son necesarios para que caracteres de tipo moral (sea virtudes, sea vicios) puedan verificarse. Si estoy en lo cierto, los caracteres en animales y en seres humanos son análogos del mismo modo en que la mano y la garra son análogas, es decir, no por cumplir una misma función, sino por tener una cierta similitud fisiológica referida, fundamentalmente, al estado del cuerpo durante la emoción. Sin embargo, así como el ser humano inventa para la mano una serie de usos que, apoyándose en una materialidad similar, no tienen parangón en el plano de la naturaleza animal, así también, mediante la razón, inaugura una dimensión ética de la emocionalidad que, apoyándose en una materialidad similar, no encuentra tampoco parangón en el plano natural.

Baste con lo dicho para marcar las distancias entre la ética de la virtud defendida por Aristóteles y un naturalismo de corte darwiniano respecto de (1) la identidad de rasgos del carácter de animales y humanos. Paso ahora

14). McDowell (1998, pp. 172, 188) sostiene que en esto consiste la segunda naturaleza inaugurada por la educación moral racional.

15 Probablemente por ello, Aristóteles niega que los bárbaros sean valientes (*Pol.* VIII 4, 1338b19-24; *EE* III 1, 1229b21-32). Cf. Platón, *Laques*, sobre la imposibilidad de llamar valiente al jabalí (196e), y en general a animales y niños (197a-b). La conexión de esta virtud con la razón en el marco de la concepción intelectualista socrática es, claro está, mucho más fuerte (cf. *Laques*, 184b, 192c-d, 194d-195a).

brevemente al segundo punto (2), la explicación naturalista de los rasgos del carácter. Como vimos arriba, en Darwin la explicación de la dotación emocional natural en seres humanos y animales responde a una normatividad natural teleológica. En Aristóteles, sin embargo, no encontramos explicaciones teleológicas de los caracteres animales. Me referiré brevemente a este punto, que ya he desarrollado en otro trabajo.<sup>16</sup>

Si hubiera una explicación teleológica de los caracteres en Aristóteles, ella implicaría la identificación de un bien entendido como un fin natural (sea la conservación de la vida del animal, su alimentación, o su reproducción) respecto del cual el carácter resulta necesario, favorable o, al menos, posibilitante. En tal sentido, en efecto, el rasgo del carácter sería “bueno para” el animal en cuestión. Este tipo de explicaciones, sin embargo, no se halla en los tratados de filosofía natural. En cambio, la explicación Aristotélica del carácter de los animales apela fundamentalmente a la temperatura corporal del ser vivo. Esta temperatura varía según diversos factores: (a) la composición y calidad de la sangre (*PA* II 4, 651a12-17; 650b31-33; 650b36-651a3; *PA* IV 11, 692a21-25); (b) la edad, que, al acarrear un cambio de temperatura corporal, hace variar el temperamento (*GA* V 3, 783b6-8 con *Rh.* II 13, 1389b28-32, 1398a19); (c) los alimentos, pues hay algunos que aumentan la temperatura, como el vino (*De somno* 457b8-9, *De insomniis* 461a22-23), y con ello modifican transitoriamente el temperamento;<sup>17</sup> (d) el tamaño del corazón, pues cuanto más grande sea, tanto más difícil resulta mantener su temperatura alta y viceversa (*PA* III 4, 667a10-21).<sup>18</sup> Los episodios emocionales, por cierto, tampoco parecen tener una función clara. Más bien, se destaca que provocan distorsiones en las percepciones (*De insomniis* 460a32-b18; cf. *De mem.* 447a12-17 sobre el miedo). Si se tiene en cuenta que la sensación cumple una función teleológica en los animales no racionales y el ser humano (cf. *De sensu*, 436b18-437a1), todos estos pasajes parecen poner de relieve el aspecto más bien disfuncional de ciertos episodios emocionales desde el punto de vista biológico.

En definitiva, parece que Aristóteles no asigna una *función* natural a los rasgos del carácter que exhiben los animales, sino que este es simplemente el resultado de la composición material y fisiológica del animal no racional o del ser

16 Rossi (2019); cf. también sobre este asunto Viano (2005 y 2016).

17 En *Rh.* II 13, 1398a18-19 el estado físico de los jóvenes es comparado, por su temperatura corporal elevada, al de los borrachos; en los *Problemata* hay numerosas observaciones sobre el efecto térmico del vino (cf. *Probl.* III 4, 871a28; III 22, 874a37-b7; III 26, 874b23; XI 36, 903b10-13; XXVIII 3, 948a17-18), y los efectos en el temperamento asociados (*Probl.* III 17, 873b22-23; XXX 1, 953a33-36 y esp. 953b15-23).

18 Leunissen (2012 y 2017) añade a estos factores la temperatura de la región en la que habita el ser vivo; pues la temperatura corporal podría ser compensatoria respecto del medio.

humano. Si bien hoy día, desde las teorías evolutivas, todos los indicios parecen apuntar a que los caracteres o las emociones tienen algún papel adaptativo (al menos en su origen), es interesante constatar que este error aristotélico pone aún otro obstáculo para postular que este filósofo hubiera sostenido, *en este plano*, una continuidad entre normatividad natural y normatividad práctica.

#### 4. Normatividad natural y normatividad práctica en Aristóteles: continuidades y discontinuidades

En esta sección defenderé que, al menos en el terreno de la vida emotiva, no encontramos en este filósofo el mismo tipo de continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica que hallamos en un naturalismo fundacionalista, y que sólo en un sentido derivado puede hablarse de un modelo explicativo *bottom-up* de la virtud del carácter en Aristóteles.

Hasta qué punto Aristóteles no concibió el tipo de continuidad que postula este tipo de naturalismo puede advertirse a partir del hecho de que no asigne una funcionalidad *natural* a los caracteres, según hemos visto en el apartado anterior. Por contraste, desde el punto de vista de la ética, es claro que las emociones, junto con las acciones, son aquello a que se refiere la virtud del carácter (*EN* II 6, 1106b16–27, 1106b36–1107a6 con *EN* I 13, 1102b13–1103a3) y que la virtud del carácter, si bien es querida por sí misma, es además con vistas a la vida lograda (*eudaimonía*); la normatividad que regula los caracteres en el terreno ético, no obstante, es inaugurada por la racionalidad práctica y no tiene correlato en el mundo biológico. Así, a diferencia de lo que ocurre en el terreno de la naturaleza, en el ámbito moral hay caracteres buenos y malos. La naturaleza biológica, además, no parece jugar un papel relevante a la hora de determinar la cualidad moral de los caracteres; no encontramos, en Aristóteles, argumentos del tipo X es bueno/virtuoso *porque* X es natural (cf. Rapp, 2017, p. 38). Por el contrario, lo que resulta decisivo en este sentido es que la parte irracional del alma, sede de los rasgos del carácter, participe en cierto modo de la razón (*μετέχουσα μέντοι πη λόγου*, *EN* I 13, 1102b13–14, cf. 1102b25–26; *Pol.* VII 14, 1333a16–19), sea que se deje gobernar por ella y le obedezca (1102b26–27, 31), como es el caso del continente, o que esté de acuerdo con ella, como en el caso del virtuoso (1102b27–28, cf. *Pol.* VII 13, 1332b5–6). La razón, así, es la que determina que los fines que el agente persigue a partir de sus estados afectivos y desiderativos no sólo le parezcan buenos, sino que además lo sean realmente; pues sólo en ese caso el agente será *eudáimon*. El bien real en sede práctica no es determinado por lo que hoy llamaríamos un instinto, por los impulsos de la parte irracional del alma, sino por el papel rector

de la razón.<sup>19</sup> Más aún, la razón puede ser la causa de que el ser humano actúe en contra de los impulsos naturales (*παρὰ ... τὴν φύσιν*) si uno está persuadido de que eso es lo mejor (*Pol.* VII 13, 1332b6-8).

Mirando el asunto con detenimiento, es posible advertir que la razón tiene un doble papel respecto de la virtud del carácter. Por una parte, desde el punto de vista genético, ella tiene un papel central en la generación del temperamento virtuoso, en la medida en que ella, encarnada en un tutor o en las leyes (cf. *EN* II 1, 1103b2-6; *Pol.* VIII 1, 1337a11-21, 33-34; VIII 5, 1340a14-b19), es capaz de *dirigir* el proceso de habituación del carácter de modo tal que las diferentes emociones estén referidas a sus objetos apropiados, del modo apropiado, por las razones apropiadas, durante el tiempo apropiado, con la intensidad apropiada, etc. Este aspecto genético está sujeto a un esquema explicativo *bottom-up*, pues el legislador toma como material o punto de partida las disposiciones emocionales naturales del ser humano particular para “forjar” un ciudadano virtuoso (cf. *Pol.* VII 13, esp. 1331b24-25; 1332a28-36). Desde el punto de vista de la psicología moral, por otra parte, una vez culminado este proceso de educación, el agente virtuoso es capaz de autorregular su vida emocional por medio de su propia razón (cf. *EN* VI 13, 1144b22-24 con 144b26-27).

Desde este punto de vista genético, pareciera existir a primera vista cierta similitud entre esta concepción de la virtud y una de corte darwiniano; en la medida en que ambas tienen una estructura explicativa *bottom-up*, y ambas toman como punto de partida (aunque de diferentes modos) la dotación biológica del ser humano. No obstante, quiero enfatizar que, en Aristóteles, sólo desde este punto de vista genético propio del arte política puede concebirse que la naturaleza es el punto de partida de la virtud. En otras palabras, es sólo como material del educador moral que la naturaleza, *entendida como la dotación emocional innata que de hecho posee el ser humano particular (es decir en un sentido descriptivo y no normativo)*, es el punto de partida de la virtud. Con todo, de modo análogo a lo que ocurre en otras técnicas o artes, y en las explicaciones teleológicas de los procesos naturales, el fin de la educación moral, que es el análogo a la forma en la generación natural – i.e. aquello con vistas a lo cual el proceso ocurre –, ni es producto del proceso, ni es posterior al proceso.<sup>20</sup> Por el contrario, la elección del fin correcto (i.e. del bien real) por parte del legislador tiene prioridad respecto del proceso educativo en cuanto es causa de ese proceso, del mismo modo en que la forma es causa del proceso de

19 En otro trabajo he argumentado además que esta parte irracional del alma no puede identificarse con la parte sensitiva del alma, que tenemos en común con los animales no racionales (cf. G. Rossi, por aparecer).

20 La forma, de hecho, no es el resultado de la generación; cf. *Metaph.* Z 8, 1033a31-b7; H 5, 1044b21-22.

generación (*PA I 1*, 640a10-26; *GA V 1*, 778b1-10). Para decirlo retóricamente con un contrafáctico, Aristóteles podría admitir a un darwiniano que con los sentimientos sociales se puede explicar por qué las virtudes tienen un origen biológico evolutivo; lo que esto no explica es *por qué son virtudes*.

De este modo, la razón debe tener otro papel respecto de la virtud del carácter, no ya en el terreno político de la educación, ni en el psicológico de la regulación de las emociones mediante la constitución del carácter moralmente bueno, sino además en la determinación de las *condiciones normativas* bajo las cuales el carácter es “bueno” o virtuoso. Para continuar con la analogía planteada en el párrafo anterior, la razón no sólo opera en el plano de la producción de la virtud dirigiendo el proceso de educación moral a partir de cierto punto de partida o materia, sino que, antes y fundamentalmente, opera en el plano normativo práctico determinando las condiciones bajo las cuales un fin X es realmente bueno, tal que el proceso educativo debe dirigirse a él. Por caso, la virtud de la valentía sólo puede decirse de quien teme lo que debe, en la manera y tiempo debidos, y por el motivo debido (i.e. con vistas a lo noble), y todo ello es determinado por la razón (*EN III 7*, 1115b17-20; cf. *EE II 3*, 1221a17-19; *III 1*, 1228a30-35, 1228b4-9; para la conformidad con la razón cf. *EE III 1*, 1229a1-2, 8-9). Es templado (σώφρων) quien apetece (ἐπιθυμῆ) las cosas que debe, como debe y en el momento en que debe, es decir, el templado es aquel cuyo apetito es “bueno”, lo cual es determinado por la razón (οὕτω δὲ τάπτει καὶ ὁ λόγος, *EN III 12*, 1119b16-18; cf. 1119a14-15, *EE II 3*, 1221a19-23). La razón es, pues, al mismo tiempo la encargada de modular las emociones y de poner los estándares normativos para la virtud. Además, tiene la virtud de la calma (πραότης) el que acierta en lo siguiente al sentir cólera: se encoleriza en las ocasiones debidas, con las personas que debe encolerizarse, y además del modo debido y durante el tiempo debido (*EE II 3*, 1221a15-17, *EN IV 3*, 1125b31-33; cf. 1126a8-11 para el exceso de ira en referencia a todos estos factores). Este conjunto bastante sofisticado de discriminaciones valorativas hace que la cólera sea “buena”. Hay, por otra parte, disposiciones emocionales que son derechamente malas, como la envidia. Ella se caracteriza, nuevamente, en términos práctico-normativos: se trata de la disposición a lamentarse por la prosperidad ajena “en más ocasiones de las debidas” (ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίας ἢ δεῖ), es decir, incluso cuando quien prospera merece prosperar (*EE II 3*, 1221a38-40).<sup>21</sup> En todos los casos, qué es lo “debido” es determinado por la razón. En un nivel más general de consideración, incluso, la instauración

21 Algunas emociones presuponen, por sí mismas, una concepción correcta de lo noble y lo malo. Es el caso de la compasión (ἔλεος), que es el dolor que se siente cuando alguien recibe un mal sin merecerlo (*Rh. II*

de lo “debido” como criterio normativo que define un episodio emocional como “bueno” – y por lo tanto como expresión de un carácter virtuoso – es, ella misma, producto de la racionalidad; es, de hecho, parte de una teoría ética. Este criterio normativo no puede reobtenerse a partir de la naturaleza biológica humana, no sólo en el sentido de que no hay una continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica en el plano emocional, sino además porque no puede reobtenerse explicativamente mediante un modelo *bottom-up*. Para decirlo de otro modo, la dotación natural del carácter e incluso los demás aspectos derivados de nuestra constitución biológica sólo pueden considerarse la base de la ética (e, incluso, la base de la virtud) desde una perspectiva que ya no es natural, sino que debe situarse en un plano normativo práctico. La dimensión racional del ser humano sitúa su carácter (y con ello, las emociones) de lleno en el plano normativo práctico, aún si se sostiene que dicho carácter viene determinado por algunos factores naturales.

La integración de la vida emocional y la racionalidad en el ser humano no puede concebirse tampoco meramente como una sumatoria, de modo tal que los sentimientos ponen el fin, que está en esencia en continuidad con los impulsos naturales, y la racionalidad se agrega para cumplir meramente el papel de potenciar la eficiencia en el cálculo de medios. Por el contrario, la racionalidad práctica no sólo tiene una dimensión en el corto plazo (i.e., en el cálculo de medios para la realización de una acción puntual), sino también, sobre todo, en el largo plazo (cf. Vogt, 2017). Ella abre la posibilidad de concebir la propia vida como un todo orientado a un determinado fin, i.e. de entender la propia vida como dotada de sentido. Concebir un fin que vaya más allá de la inmediatez, tal que sea capaz de hacernos percibir nuestra vida como una vida buena, cambia radicalmente no sólo el contenido de los fines de corto plazo que nuestra naturaleza biológica nos impone, sino su naturaleza inmediata: se trata ahora de fines sobre los que se reflexiona y se vuelve, incluso, teóricamente, para enmarcarlos en el contexto de una vida que pueda concebirse como buena. Desde un punto de vista sistemático, yendo más allá de Aristóteles, podría decirse que la racionalidad, así entendida, transforma radicalmente todos los fines que pudieran estar dados por naturaleza, en la medida en que implica resignificarlos desde una cierta concepción de la propia vida como un todo, de una identidad personal (y de una identidad práctica: qué clase de persona soy y quiero ser), una que toma cuenta de mi carácter fáctico como ser biológico pero que no se deriva de, o se reduce a, esa dimensión, ni causal ni conceptualmente.

8), y de su contraparte, la indignación (*νέμεσις*), que consiste en sentir dolor por la fortuna inmerecida (*Rh.* II 9). Ambas emociones son propias de un carácter bueno (1386b11-12).



Más bien, la idea de que soy un ser biológico es una de las tantas maneras que tengo a disposición para constituir mi identidad práctica (una que, de hecho, no poseen los restantes seres vivos).

## 5. La virtud natural

De lo desarrollado en el apartado anterior, podemos sacar la conclusión de que no puede reconstruirse en Aristóteles un planteo naturalista en ninguno de estos dos sentidos: ni el *contenido* de lo moralmente bueno parece estar determinado por un acervo emocional instintivo o innato; ni la *fuerza normativa* del sentir “como se debe” sentir proviene de un sentimiento natural o de origen biológico. Por el contrario, tanto el contenido como la fuerza normativa de lo moralmente bueno están determinados por la aspiración a “lo noble” (τὸ καλόν), y este objeto intencional está conformado de acuerdo a una normatividad de tipo práctico.<sup>22</sup> Se podría objetar en este punto que todavía puede ponerse la virtud natural aristotélica en el lugar de los sentimientos sociales o del altruismo, como aquella base “natural” que representa el gozne con (e incluso cierto tipo de base para) la normatividad práctica. A mi entender, esta lectura no es posible.

La virtud natural (φυσικὴ ἀρετὴ) aparece en unos pocos pasajes de la ética aristotélica: (1) *EN* VI 13, 1144b3, b16 y b36; (2) *EN* VII 8, 1151a15-20; y (3) *EE* III 7, 1234a27-31 – dos pasajes adicionales se encuentran en la *Magna Moralia*, un texto cuya autenticidad es casi unánimemente rechazada: *MM* I 34, 1197b36-1198a9 y *MM* II 3, 1199b36-1200a12. Dejaré de lado varias complejidades en estos pasajes para enfocarme en los aspectos relevantes para el problema tratado en este artículo.

En el primer grupo de pasajes (1) la virtud natural (φυσικὴ ἀρετὴ) aparece contrapuesta a la virtud en sentido estricto (κυρία), la cual no se da sin prudencia (1144b16-17), es decir, no se da sin razón. Podemos inferir de ello que la virtud natural se da sin razón.<sup>23</sup> En el pasaje (2) se presenta una disyunción entre la virtud natural y la adquirida por el hábito (ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ), lo cual parece indicar que la virtud natural es la dotación emocional innata;<sup>24</sup>

22 Esto es especialmente evidente en el caso de la valentía: “De suerte que lo noble (τὸ καλόν) y no lo salvaje debe representar el papel principal; pues ni el lobo ni ningún otro animal salvaje afrontaría un riesgo noble, sino más bien el hombre bueno.” (*Pol.* VIII 4, 1338b29-32; cf. *EN* III 8, 1116b30-31: Los valientes actúan a causa de lo noble (διὰ τὸ καλόν)). Para un buen tratamiento de lo noble como objeto intencional de la *boulēsis*, cf. Pearson, 2012, pp. 131-139, 159-169.

23 Para la virtud natural como aquella que es sin razón (ἄνευ λόγου), cf. *MM* I 34, 1197b38-39, 1198a3-4 y II 3, 1196b38-1200a1.

24 En *MM* I 34, 1198a1-2, la contraposición es también entre virtud por naturaleza (φύσει) y virtud con hábito y elección deliberada (ἐθεὶ καὶ προαιρέσει).

pero dejaré de lado el debate sobre si la virtud natural es innata o adquirida,<sup>25</sup> pues, para mis fines, basta con advertir que – involucre o no cierto grado de habituación – la virtud natural se caracteriza esencialmente por ser un buen estado *que no está acompañado de razón y prudencia* (así Broadie, 2002, p. 83). En (3) la mención de la virtud natural es coherente con (1): tras tratar sobre una serie de emociones que darían con el término medio (indignación, modestia, dignidad, amistad, sentido del humor) Aristóteles dice que estas emociones sin embargo “no son virtudes”, ni sus contrarios vicios, “*pues son sin elección deliberada*” (ἀνευ προαιρέσεως γάρ). En cambio, cada una de ellas es una afección (πάθος τι), “y por ser naturales contribuyen a las virtudes naturales” (διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετὰς), cuyo tratamiento se posterga.<sup>26</sup> Hasta este punto, no hay elementos en estos pasajes que permitan inferir que esta virtud sea “natural” porque responda a algún tipo de normatividad natural que sirva como base para la normatividad práctica.<sup>27</sup> Entiendo que esta impresión surge de las líneas que consideraré a continuación.

Aristóteles dice en (1) que los caracteres parecen darse de algún modo por naturaleza (φύσει), pues somos justos, templados y valientes “de nacimiento” (εὐθὺς ἐκ γενετῆς, 1144b5-6).<sup>28</sup> No obstante, “los estados naturales (φυσικὰ ... ἔξεις) se dan también en los niños y en los animales; pero sin inteligencia pueden llegar a ser dañinos” (1144b8-9), por lo tanto la virtud natural no puede ser el bien en sentido estricto.<sup>29</sup> La referencia a los niños podría hacer pensar que la virtud natural es, en verdad, el punto de partida para llegar a la virtud en sentido estricto; dicho de otro modo, que la virtud en sentido estricto se explica aquí mediante un esquema *bottom-up* que toma a la virtud natural como punto de partida y le suma, luego, las capacidades intelectuales superiores (en particular, la prudencia) para obtener así la virtud completa. Si a ello se suma

25 White (1992) y Leunissen (2017), por ejemplo, sostienen que la virtud natural involucra habituación, contra la lectura más usual. Dejo de lado también el problema de si la virtud acompañada de prudencia y la adquirida por habituación son idénticas o no; Bostock (2000, pp. 45, 86), y Reeve (2014, pp. 301-2), por ejemplo, sostienen que la virtud por habituación es un nivel intermedio entre la virtud natural y la completa.

26 La referencia es a los pasajes de *EN* VI 13 (cf. Dirlmeier, 1984, p. 357; Gauthier y Jolif, 2002, II-2, p. 553).

27 No quiero sugerir con esto que la naturaleza sea concebida por Aristóteles de modo valorativamente neutral, al modo moderno. La naturaleza aristotélica es teleológica, lo cual implica que los procesos naturales (y muchas de las partes de los seres vivos) suponen una orientación al bien natural. Mi punto de fondo aquí (y en general en este artículo) es, más bien, que de estos pasajes no puede inferirse que para Aristóteles el bien práctico se identifica necesariamente con, o se deriva con claridad de, el bien natural.

28 Cf. *MM* I 34, 1197b37-39: las virtudes que se dan por naturaleza (φύσει) son innatas en nosotros (ἐν ἑκάστοις ἐγγινόμεναι), y consisten en impulsos (ὄρμη) irracionales a lo valiente, justo, etc.; ellas no son objeto de elogio (1198a5) a diferencia de las virtudes perfectas que son adquiridas (ἐπιγινόμεναι) y con ello elogiabiles (1198a2-3).

29 Esto no significa, por supuesto, que estos estados cuando se dan en un ser provisto de razón (o que puede desarrollarla) no sean un bien; se trata no obstante de un bien externo. Para esta disposición natural (innata) como una suerte de don divino: *EE* VIII 2; *EN* X 9, 1179b20–23; y White (1992).

que los animales, según el pasaje, poseen el mismo tipo de disposición que los niños tienen de modo innato, parece natural concluir que existe una continuidad entre virtud natural y virtud ética según un esquema análogo al sentimiento social o el altruismo. Ofreceré dos argumentos en contra de esta lectura.<sup>30</sup>

Mi primer argumento contra una lectura “genética” de estos pasajes es textual. Dos elementos deben tomarse en serio: (i) Aristóteles no afirma que *las virtudes naturales* se dan en niños y animales, como sería de esperar si la virtud natural fuera un concepto genético. En ellos se dan, en cambio, *estados naturales* (φυσικὰ ἔξεις) desprovistos de razón; pero no virtudes naturales. Hay buenas razones para suponer que estos estados guardan alguna similitud con la virtud. A mi modo de ver, sin embargo, Aristóteles no está explicando el origen genético de la virtud, sino ofreciendo una comparación que apunta a acentuar el carácter irracional del componente de la virtud ética que se procura aislar mediante el concepto de “virtud natural”. (ii) Junto con los niños se menciona a los animales, que no tienen *ni tendrán* inteligencia en el sentido requerido para la virtud en sentido estricto. Esta conjunción debe tomarse en serio, y constituye otro indicio de que la perspectiva no es genética, sino que el ejemplo busca ilustrar el carácter irracional de componente emocional de la virtud ética.

Mi segundo argumento es más largo y apunta a aspectos sistemáticos. En primer término, es necesario distinguir entre dos tipos de orden, que arrojan dos tipos de prioridad. Por un lado, el orden que sigue una explicación *genética* de la virtud. En este orden, una explicación *bottom-up*, según la cual la dotación emocional innata (como materia) es anterior en el orden temporal a la virtud completa, es perfectamente aceptable. Por otro lado, podemos considerar el orden *conceptual*, que no tiene en cuenta cómo se adquiere la virtud, sino en qué consiste la virtud;<sup>31</sup> en este tipo de explicación, la virtud natural no es anterior sino posterior a la virtud completa, del mismo modo en que la parte es posterior al todo (*Metaph. Z* 10, 1035b10-12, 1035b22-25; *Pol I* 2, 1253a18-22). En una explicación conceptual, por tanto, la virtud en sentido estricto es anterior a la virtud natural. Mi punto es que, en los pasajes (1) - (3), Aristóteles no tiene en vista una explicación genética de la virtud, sino una explicación conceptual. En otras palabras, quiero defender que la virtud natural no es un concepto forjado en el marco de una explicación genética, sino de una explicación conceptual de la virtud, que va del todo a la parte. Si estoy en lo cierto en esto, entonces

30 Contra esta lectura cf. también Dirlmeier (1984, p. 358).

31 Cf. *Phys.* VIII 7, 260b17-19 para la diferencia entre estos dos tipos de prioridad, que llamo “genético” (τῷ χρόνῳ) y el que llamo conceptual y que podría llamarse esencial (κατ’ οὐσίαν; cf. *Metaph.* Θ 8, 1050a4-5). En *Metaph.* Δ 11, 1018b19-21 el orden “genético” corresponde al κατὰ κίνησιν.

ella no es concebida por Aristóteles como una base natural de la ética, ni en el sentido de que el ser humano esté orientado naturalmente a la virtud, ni en el sentido de que la virtud surja en continuidad con nuestra dotación biológica (cf. ambas alternativas en sección 1).

El concepto de virtud natural se introduce en *EN VI 13* en el marco de una discusión que comienza en el capítulo 12, sobre la utilidad de la prudencia. En 1143b21-28, se plantea una objeción al carácter *práctico* de la prudencia, supuesto que ella es *solamente el conocimiento* de lo bueno, justo, etc. Aristóteles responde a este argumento en 1144a11-b1. En este contexto argumental, el componente calculativo de la prudencia viene al primer plano por su contribución en la eficacia de la acción particular. Este componente calculativo de la prudencia es aislado en el concepto de habilidad (*δεινότης*) (1144a21-26). Aristóteles se ocupa de subrayar, sin embargo, que “la prudencia no consiste en esta capacidad, aunque no se da sin ella” (1144a28-29). La habilidad puede considerarse, así, un “concepto privativo”, pues parece resultar a partir de sumar a la prudencia la privación de la virtud ética (“es imposible ser prudente sin ser bueno”, 1144a36-1144b1; cf. VII 10, 1152a10-14), con el fin de “aislar” su componente calculativo. Dado que este argumento concluye afirmando que la prudencia supone la recta percepción del fin, y esto es la función de la virtud ética, entonces hay que mostrar que esta virtud tampoco puede darse sin prudencia (1144b16-17). De este modo, tal como la habilidad es meramente una *parte* de la prudencia, la virtud natural (carente de razón y de prudencia) es una *parte* de la virtud ética.<sup>32</sup> Los conceptos de habilidad y de virtud natural, pues, deben leerse en paralelo (cf. la indicación expresa de Aristóteles en este sentido en 1144b1-4), tal que en ninguno de los dos casos se trata de una perspectiva genética, sino de una perspectiva analítica, que toma como punto de partida el concepto complejo de prudencia y de virtud ética (o virtud en sentido estricto) y aísla, por turno, sus componentes. El concepto de virtud natural es, también, una suerte de concepto “privativo”, en la medida en que sólo puede concebirse como tal partiendo del concepto de virtud en sentido estricto y agregando a este la privación de la prudencia o de la razón.<sup>33</sup>

La idea de que la virtud ética puede analizarse en dos componentes es compatible con cierta lectura del pasaje (3). Aquí Aristóteles, tras decir que ciertas emociones que dan con el medio caen en el concepto de virtud natural, explica que “cada virtud es no sólo en cierto modo (*πῶς*) por naturaleza (*φύσει*) sino, además, en otro modo (*ἄλλῳς*), acompañada de prudencia

32 Cf. *MM I 34*, 1998a7-8: el impulso natural a la virtud coopera (*συνεργεῖ*) con la razón; cf. *EN III 8*, 1116b30-31.

33 Cf. la comparación de la virtud natural con la ceguera (1144b10-14), un ejemplo típico de privación.

(μετὰ φρονήσεως)” (*EE* III 7, 1234a29-30). El texto no indica expresamente una sucesión temporal, sino que la virtud natural puede entenderse como un *aspecto* (πῶς) bajo el cual puede considerarse cada virtud, y no como su origen genético. Esta lectura no genética de la virtud natural en (3) evita, además, la contradicción que de otro modo surge con *EN* II 1, en donde Aristóteles sostiene que ninguna de las virtudes éticas *se genera* en nosotros por naturaleza (οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται, 1103a19; cf. 1103a24-26).<sup>34</sup> Es compatible sostener, en *EN* II 1, que las virtudes no se generan por naturaleza en nosotros desde una perspectiva genética y, en *EN* VI 13, que la virtud ética tiene un aspecto que es natural (sc. *no racional*), desde una perspectiva analítica o conceptual.

A partir de la discusión desarrollada en esta sección, mi propuesta es que el concepto de “virtud natural”, que aparece en la *Ética* de Aristóteles, no constituye un punto de continuidad entre normatividad natural y normatividad práctica, sino que ella se encuentra de lleno dentro de la normatividad práctica y sólo hace sentido dentro de ella. Recordemos que, al estudiar los caracteres de los animales en los tratados biológicos, Aristóteles en ningún momento se refiere a ellos como virtudes o excelencias, pero tampoco como virtudes naturales. Llegados a este punto, podemos reconstruir las razones por las que ello no ocurre: la valoración de ciertos caracteres innatos como “virtudes naturales” no es ella misma realizada en función de cánones naturales biológicos, sino sobre la base de los cánones que la razón impone a las disposiciones emocionales para considerarlas “buenas”; esto es, que sean experimentadas respecto del objeto debido, en la manera y momento debidos, durante el tiempo debido, etc., en otras palabras, que den con el justo medio (*EE* III 7, 1234a23-24). Sólo desde los estándares fijados por la racionalidad práctica, una cierta disposición temperamental irracional puede identificarse como favorable para la virtud. Puesto de modo contrafáctico, la prioridad de la normatividad práctica en este punto puede advertirse si se piensa que aquellas disposiciones que son consideradas virtudes naturales no serían las mismas si el marco ético normativo fuera diferente.

En definitiva, el concepto de virtud natural no parece ser tratado en la *ética* como un punto de partida para la educación moral ni para la explicación genética de la virtud ética, sino más bien como un concepto “privativo” que se obtiene agregando a la virtud completa la privación de la razón. Para decirlo de otro modo, el punto de partida para llegar a la virtud natural es la virtud en

34 Bostock (2000, p. 86) resuelve esta contradicción agregando un tercer nivel de virtud (el habituado) que identifica en *EN* II.

sentido estricto, y no al revés, en el mismo sentido en que el todo es anterior a sus partes. Ello es así porque la perspectiva desde la cual Aristóteles discute este concepto no es genética, sino analítica: se trata de identificar y aislar los elementos que requiere la virtud ética, a saber, la disposición del carácter, pero también la prudencia, sin la cual dicha disposición es, meramente, virtud natural. Bien visto, sólo desde una determinada concepción de la virtud completa puede identificarse como virtud natural un conjunto concreto de disposiciones temperamentales no mediadas racionalmente.

## 6. Conclusión

He dado argumentos para marcar discontinuidades entre la normatividad natural y la normatividad práctica en la ética de la virtud aristotélica desde el punto de vista de los rasgos del carácter. Así, estos rasgos no son idénticos en los seres humanos y en los animales no racionales, en la medida en que, una vez racionalmente mediados, ellos no solo se ven potenciados, sino que cobran el carácter de virtudes o de vicios. Mediante las capacidades superiores, el modo en que el ser humano se relaciona (reflexivamente) con la propia naturaleza es diferente. La racionalidad cambia la estructura del fenómeno emocional; lo complejiza; lo enmarca en un orden de normatividad nuevo, el práctico. En consecuencia, al menos en el terreno de la vida emotiva, no encontramos en este filósofo el mismo tipo de continuidad entre la normatividad natural y la normatividad práctica que hallamos en cierto tipo de naturalismo fundacionalista. Ni el contenido de lo moralmente bueno parece determinado en Aristóteles por un acervo emocional innato, ni la fuerza normativa práctica del modo en que se debe sentir para ser virtuoso proviene de un sentimiento de origen biológico.

Por último, he defendido que el concepto de “virtud natural” tampoco constituye el puente entre la normatividad natural y la práctica. Este concepto no está forjado en el marco de una explicación genética de la virtud, sino en el marco de un análisis de los elementos que involucra la virtud ética, y en tal medida no forma parte de una explicación *bottom-up* de la virtud sino de un análisis que va del todo a las partes. Es decir, a partir de aquello en que consiste la virtud ética se obtiene, por análisis, el concepto de virtud natural; pero ella –desde esta perspectiva de análisis– no es anterior a la virtud ética. Se trata, en definitiva, de un orden de prioridad diferente del genético, que quita apoyo a una lectura naturalista de estos aspectos de la ética aristotélica. La distinción entre estos dos órdenes de prioridad tiene relevancia teórica para el modo en que la relación entre naturaleza y normatividad práctica se concibe;

pues ella permite afirmar que, si bien genéticamente la virtud se desarrolla sobre la base de capacidades que son parte de una dotación natural (sea en el sentido deflacionario de *EN* II 1 o más robusto de *Pol.* VII 13, 1332a38-b8), no obstante, desde el punto de vista de la construcción y fundamentación de la normatividad práctica, la naturaleza en sentido biológico no tiene un papel fundacional. Así, no se puede reobtener el concepto práctico de “virtud en sentido estricto” como la mera sumatoria de una cierta dotación natural a la que se sobreañade la razón. Si estoy en lo cierto, en definitiva, y a diferencia de lo que ocurre con el naturalismo de corte darwiniano, es posible identificar en Aristóteles una distinción entre el plano genético y plano de la fundamentación práctico-normativa. La razón hace, en definitiva, que el ser humano lejos de estar sujeto a los impulsos inmediatos de las emociones naturales, integre estas emociones en un carácter estable, dándoles una nueva dimensión, de modo tal que ellas tengan un papel relevante en el marco de una determinada concepción de lo que debe ser una vida buena.

## Referencias

- ARISTÓTELES. “De Anima” (DA). Edited with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press. 1961, repr. 1999.
- \_\_\_\_\_. “Ars Rhetorica” (Rh.). Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- \_\_\_\_\_. “Ethica Nicomachea” (EN). Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- \_\_\_\_\_. “Ethica Eudemia” (EE). Ed. R. Walzer, J. Mingay. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. “De la Génération des Animaux” (GA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- \_\_\_\_\_. “Les Parties des Animaux” (PA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- \_\_\_\_\_. “De somno et vigilia”. En “Parva Naturalia”, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1955.
- \_\_\_\_\_. “De memoria et reminiscencia” (De mem.). En “Parva Naturalia”, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- \_\_\_\_\_. “De insomniis” (De insomn.). En “Parva Naturalia”, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Histoire des animaux” (HA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1: 1964; 2: 1968; 3: 1969.
- \_\_\_\_\_. “Politica” (Pol.). Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. “Metaphysics” (Metaph). A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1997 (=1924).
- \_\_\_\_\_. “Physica” (Phys.). Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- \_\_\_\_\_. “Magna Moralia” (MM). Ed. F. Susemihl, “Aristotle”, Vol. 18 (ed. G.C. Armstrong). Cambridge MA: Harvard University Press, 1935 (repr. 1969).

- \_\_\_\_\_. "Problemata" (Probl.). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1: 1991; 2: 1993; 3: 1994.
- BERRYMAN, S. "Aristotle on the Sources of the Ethical Life". Oxford: Oxford University Press, 2019.
- BONELLI, M. (ed.). "Physique et métaphysique chez Aristote". Paris: Vrin, 2012.
- BONIOLO, G., DE ANNA, G. (eds.). "Evolutionary Ethics and Contemporary Biology". Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BOSTOCK, D. "Aristotle's Ethics". Oxford - New York: Oxford University Press, 2000.
- BROADIE, S., ROWE, Ch. "*Nicomachean Ethics*: Translation, Introduction and Commentary". Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CENTRONE, B. (ed.). "La *Retorica* di aristotele e la dottrina delle passioni". Pisa: Pisa University Press, 2015.
- CENTRONE B. "Φόβος nella *Retorica* di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa". En B. Centrone (ed.), 2015. pp. 143-170.
- DARWIN, Ch. (1879). "The Descent of Man". London: Penguin, 2004.
- DESCARTES, R. (1649). "Les passions de l'Ame". En Descartes, *Oeuvres Complètes*. Paris: Vrin, 1996.
- DE SOUSA, R. "The Rationality of Emotion". Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987.
- DE WAAL, F. "Primates and Philosophers". Princeton: Princeton University Press, 2006.
- DIRLMEIER, F. "Aristoteles. Eudemische Ethik". Übersetzung und Kommentar von F. Dirlmeier. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7. Berlin: Akademie Verlag, 1984.
- DOMINICK, Y. H. "Teaching Nature: Natural Virtue and Practical Wisdom in the Nicomachean Ethics." *Southwest Philosophy Review*, Nr. 22, pp. 103-111, 2006.
- FOOT, Ph. "Natural Goodness". Oxford: Clarendon Press, 2001.
- GAUTHIER, A., JOLIF, Y. "Aristote: L'Ethique à Nicomaque". Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Louvain La Neuve: Peeters, 2002.
- HÄHNEL, M. (ed.). "Aristotelischer Naturalismus". Stuttgart: Metzler, 2017.
- HARMAN, G. "Three trends in moral and political philosophy". *The Journal of Value Inquiry*, Nr. 37, pp. 415-425, 2003.
- HENRY, D., NIELSEN, K. M. (eds.). "Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics". Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- HORGAN, T., TIMMONS, M. (eds.). "Metaethics after Moore". Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HURSTHOUSE, R. "On Virtue Ethics". Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 70, pp. 169-188, 2012.
- KITCHER, P. "Between Fragile Altruism and Morality". En Boniolo, G., De Anna, G. (eds.), 2006, pp. 159-177.
- KORSGAARD, Ch. "The Sources of Normativity". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



- KRAUT, R. "Nature in Aristotle's Ethics and Politics". *Social Philosophy and Policy*, Vol. 24, Nr. 2, pp. 199-219, 2007.
- LENNOX, J. "Darwin was a Teleologist". *Biology and Philosophy* 8, pp. 409-421, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue". En D. Henry – K.M. Nielsen (eds.) 2015, pp. 193-213.
- LEUNISSEN, M. "Aristotle on Natural Character and its Implications for Moral Development", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 50. Nr. 4, pp. 507-530, 2012.
- \_\_\_\_\_. "From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle". Oxford: Oxford University Press, 2017.
- \_\_\_\_\_. "Biology and Teleology in Aristotle's Account of the City". En J. Rocca (ed.) 2017, pp. 107-124 (2017b).
- MCDOWELL, J. "Two sorts of Naturalism". En J. Mc Dowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge MA: Harvard University Press; 167-197, 1998.
- MOORE, G. E. "Principia Ethica". Edited with an introduction by T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NAGEL, T. "Mind and Cosmos". Oxford: Oxford University Press, 2012.
- NATALI, C., MASO, S. (eds.). "La cattena delle cause". Amsterdam: Hakkert, 2005.
- PEARSON, G. "Aristotle on Desire". Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- PLATON, "Laques". Ed. J. Burnet, "Platonis opera", Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- RAPP, Ch. "Was ist Aristotelisch am Aristotelischen Naturalismus?". En M. Hähnel (ed.), 2017. pp. 19-41.
- REEVE, C. D. C. "Aristotle: Nicomachean Ethics". Translation with Introduction and Notes. Indianapolis: Hackett, 2014.
- ROCCA, J. (ed.). "Teleology in the Ancient World". Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- ROSSI, G. "La función de las emociones en animales no racionales: explicaciones aristotélicas sin Aristóteles". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 36, Nr. 3, p. 595-615, 2019.
- RUSE, M. "Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?". En G. Boniolo, G. De Anna (eds.), 2006, pp. 13-26.
- SHAFER-LANDAU, R. "Ethics as Philosophy. A Defense of Ethical Nonnaturalism". En Horgan, T., Timmons, M. (eds), 2006, pp. 209-232.
- VIANO, C. "Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista?". En Natali, C., Maso, S. (eds.), 2005, pp. 132-145.
- \_\_\_\_\_. "Etats du corps, états de l'âme, «matière» du caractère: Aristote et la doctrine des qualités affectives". En M. Bonelli (ed.), 2012, pp. 239-257.
- \_\_\_\_\_. "Materia e causa materiale delle passioni: Aristotele e la definizione fisica della collera". En C. Viano (ed.), 2016, pp. 61-76.
- VIANO, C. (ed.). "Materia e causa materiale in Aristotele e oltre". Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.
- VOGT, K. "Desiring the Good". Oxford: Oxford University Press, 2017.

WHITE, S. A. "Natural Virtue and Perfect Virtue in Aristotle". *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*, Nr. 8, pp. 135-168, 1992.

WILLIAMS, B. "Ethics and the Limits of Philosophy". Cambridge MA: Harvard University Press, 1985.



# ***THE CHALLENGE OF A FRATERNAL SOCIAL COEXISTENCE. A REFLECTION STEMMING FROM THE ESSAY “LA SFIDA DELLA CONVIVENZA” BY ALBERTO PIRNI\****

*Israel Moura Barroso\*\**

<https://orcid.org/0000-0002-9738-3890>

*i.barroso@sssup.it*

**ABSTRACT** *This article starts from the analysis of the work “La sfida della convivenza” (2018), by Italian philosopher Alberto Pirni, to establish with it a dialogue around the principle of fraternity. In his essay, Pirni offers an essential lexicon to discuss the possibilities of social coexistence between different individuals, groups, communities and cultures in contemporary societies. The first part of the article offers a summary of the ideas of the author, who seeks to deepen the meaning of key concepts for the intercultural debate through a prevalently philosophical lens. In the second part, we establish a dialogue between Pirni's work and the reflections on the principle of fraternity, in its ethical and normative dimensions. The debate is based, above all, on the Italian, French and Brazilian literature about the theme. The central thesis is that the idea of fraternity can serve as guiding principle to the intercultural ethics defended by Pirni, as long as it is stripped of the excluding or reductive logics that still today is attributed to it. In the concluding remarks, we offer a brief reflection on the possibilities of using the idea of fraternity as an intercultural ethical principle around which to structure deliberation spaces within multicultural societies.*

**Keywords** *Fraternity, Intercultural Ethics, Social Coexistence, Identity, Community.*

\* Article submitted on 07/08/2019. Accepted on 29/10/2019.

\*\* Sant'Anna School of Advanced Studies. Pisa, Italy.

**RESUMO** *Este artigo parte da análise da obra “La sfida della convivenza” (2018), do filósofo italiano Alberto Pirni, para estabelecer com ela um diálogo acerca do princípio da fraternidade. No ensaio em questão, Pirni oferece um léxico essencial para discutir as possibilidades da convivência entre diferentes – indivíduos, grupos, comunidades, culturas – nas sociedades contemporâneas. A primeira parte do artigo oferece um resumo das ideias apresentadas pelo autor, que busca aprofundar o sentido de conceitos-chave para o debate intercultural através de uma lente prevalentemente filosófica. Na segunda parte, estabelece-se um diálogo entre a obra de Pirni e as reflexões acerca do princípio da fraternidade, em suas dimensões éticas e normativas. O debate é feito com base nas literaturas italiana, francesa e brasileira acerca do tema. A tese central é que a ideia de fraternidade possa inserir-se na ética intercultural defendida por Pirni e servir-lhe como princípio-guia, desde que despojada das lógicas excludentes ou redutivas que ainda hoje lhe são atribuídas. A título de conclusão, apresenta-se uma breve reflexão sobre as possibilidades acerca do uso da ideia de fraternidade como um princípio ético intercultural em torno do qual estruturar espaços de deliberação dentro de sociedades multiculturais.*

**Palavras-chave** *Fraternidade, Ética Intercultural, Convivência Social, Identidade, Comunidade.*

## **Introduction**

In recent times, there has been a genuine diffusion of the debate about the possibilities of coexistence between individuals and communities of different cultures, to the extent that this discussion is an essential part of the political electoral programs of most European parties. In some cases, they have been crucial in defining the very results of elections. Such diffusion apparently democratizes the political decision-making process in the field, but it actually carries the risk of losing the sense of the key concepts necessary for the analysis of the object under discussion. This is especially true in today's democracies, which are heavily influenced by online discussions that are often superficial and exposed to various types of manipulation and multiplication of discourses that propagate ideas and feelings little or not consistent at all with what could be considered a constructive debate. This is why it is urgent to propose reflections that help individuals to better understand what is at stake, to critically consider the strategies proposed by their political representatives (or candidates to hold such positions) and, no less importantly, to think about their own positions and actions.

This is the proposal of *La sfida della convivenza* (2018),<sup>1</sup> the most recent work of Italian philosopher Alberto Pirni.<sup>2</sup> The book has a commitment with an authentically philosophical task: that of giving name to things, in contrast to the tendency, perceived by the author, to consider that the concepts we have are no longer useful to describe the concrete situations of the present. For him, the problem is not the concepts, but the misuse of them. For this reason, Pirni resumes, analyzes and explores different possibilities around the language of the *self*, the *other* and the *community* as well as of *identity* and *recognition*. He seeks to deepen the meaning of such concepts through a lens that is prevalently philosophical, but that does not avoid the interdisciplinary dialogue with other areas of knowledge, such as sociology, psychology, political science, theology.

Pirni offers an essential lexicon to discuss the possibilities for different individuals, groups, communities or cultures to live together in our contemporary societies. This article aims to offer a summary of the ideas contained in the work and discussed in depth by the author to then propose a contribution to the debate. More than a critical review, which usually have much more contained dimensions, this paper intends to establish a dialogue with the work of Pirni, connecting it to a debate that has been present for several years in the fields of philosophy, law and political science in Italy. This is the debate about the principle of *fraternity* in its ethical and normative dimensions. The central idea is that the idea of fraternity could be fully inserted into the intercultural

- 1 The title of the work, translated into English, would be "The challenge of coexistence: for an intercultural ethics". I keep the original title whenever I refer to it in this article. An important observation regarding the title concerns the Italian word "convivenza". While in other Latin languages we can easily find a correspondent word (e.g. "convivência", in Portuguese), there is no literal translation of it in English, if we consider it as something different from what the word "coexistence" means. The difference is important within the reflections of the work, as it will be further discussed. This creates a certain problem in translation. One option would be to replace "coexistence" with "living together". This is the case in one of the most usual uses of the verb "convivere", to indicate the status of two people, usually an unmarried couple, who share a home and have a sexual relationship. But "convivere", or "conviver" (in Portuguese) are also used to describe, more broadly, the situation of two or more people who "live together" under a common frame. This may be the private sphere of the house, but also the public sphere of society, acquiring the sense of a "social coexistence". The phrasal verb "to live together" only artificially reaches this connotation. This is why I opted for translating "convivenza" with the word "coexistence" throughout most part of the text. In chapter 6, however, Pirni differentiates "coesistenza" from "convivenza". When commenting that specific part of his book, in order to avoid confusion, the latter is translated as "living together". A specific footnote will remind the reader of this detail.
- 2 Pirni is a researcher in Moral Philosophy at the "Law, Politics and Development Institute" of the Sant'Anna School for Advanced Studies in Pisa, Italy, where he teaches Public Ethics and Ethics of Security. Among his many fields of research, the questions of Identity, Otherness and Recognition in the multicultural debate cover an important space. On these themes, before the book analyzed in this article, he had written, together with Fabio D'Andrea and Antonio De Simone, "L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento" (2004) and edited, together with Barbara Henry, "La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre" (2006). Whenever this text makes reference to Pirni, it will be referring to the work cited in the previous note, to whose analysis much of the article is dedicated. For this reason, I avoid referring to the year of publication of the work after each mention of the author's name, specifying only the chapters and pages through brackets, when necessary.

ethics defended by Pigni, even as to serve as a guiding principle to it, provided that it is rescued from the oblivion to which it has often been condemned and stripped of the exclusive or reductive connotations and interpretations that are often attributed to it.

Before presenting the debate on the principle of fraternity, however, it is necessary to understand in more detail what Alberto Pigni's essay is about. *La sfida della convivenza* is a theoretical work that does not always manage to be of easy reading – it may be difficult to be understood in its entirety by someone who has not already had some approach, even if introductory, to the literature on the subject. But it can serve as an orientation guide in the sea of information and misinformation to which we are exposed on a daily basis and which require us, as citizens of democratic political systems, to know how to react in a conscious and critical manner to the political proposals that are presented to us. The first part of this article explains, thus, the main ideas of the work. In doing so, we sought to follow the order of the chapters of the book without, however, summarizing them singularly. The second part of the article will be dedicated to the discussion about the relationship between the idea of fraternity and the intercultural ethics proposed in *La sfida della convivenza*. Finally, in the conclusion remarks, we offer a brief reflection on the possibilities of using the idea of *fraternity* as an intercultural ethical principle around which to structure deliberation spaces *within* multicultural societies. This last part, being presented in the form of conclusion, is not deepened in this space, and is rather intended to be a suggestion for further analysis.

## 1. The social coexistence and its challenges

What does the challenge of coexistence in the title of the work mean in clear conceptual terms? According to Pigni, it is the challenge of sharing the same time and space by different people or groups who aspire to be recognized as equal under some aspects (for example, under the legal aspect) or who require the right of being seen and understood as different under other aspects (e.g. under social or personal ones or from the set of values to which they refer to justify their way of acting in society). But in order to grasp what is really at stake when talking about commonness and otherness, it is necessary to understand, first, the context in which *I* and the *other* are inserted. It is indispensable, therefore, to analyze the resizing of the concepts of space and time caused by the phenomenon of globalization. The latter would be among the main causes of an acute (though unequal) awareness of difference, diversity, and otherness. Having the scenario of a globalized world as background allows

the author to introduce, already at the beginning of the book, a theme that is present throughout the whole work and that is used as a lens of analysis for the conceptual discussion proposed in each of the following chapters: that of *complexity*. This lens of analysis proposes, on a greatly amplified temporal and spatial scale, the relationship between cause and effect of various phenomena, by pointing at the same time to the inevitability of this proposition.

It is in this context that we can understand the questioning of the condition of one's own self and that of the other. The author then, in the first part of the work,<sup>3</sup> affronts the deep meaning of *identity* (chap. 1, pp. 19-42) and of *alterity* (chap. 2, pp. 43-60). Although the dialectical relationship between the two may seem an incontrovertible observation in philosophical thought (there is no construction of the *self* without the thinking of the *other*), Pirni is aware of the fact that both have often been seen as monolithic blocks in the Western philosophical and sociological tradition, defined once and for all and without possibility of alteration. After realizing that this is usually the prevailing view in the spaces of discussion and that it informs much of the political decisions in our societies, he points to the need to rescue, in the first place, a dialogical vision of identity to then, in a second moment, propose an identity path that includes the other, instead of excluding it. Pirni's perspective remembers the avant-garde critique of Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel and, above all, Paul Ricoeur, who had already highlighted the link between the self and his narrative and dialogical experience. But it is mainly Charles Taylor's thought to be more widely analyzed by the author (chap. 3, pp. 61-76),<sup>4</sup> who has a profound knowledge of the work of the Canadian philosopher.<sup>5</sup> Taylor, in fact, points to the individual identity as a hermeneutic understanding of the being that the subject elaborates in the context of his own action (and that immediately implies, in the analysis of this author, the linguistic dimension). As language of values, the construction of identity implies the opening of a dialogical dimension constitutively linked to the individuality of the self.<sup>6</sup> The

3 "Border places: the self, the others". In the original: *Luoghi di confine: il sé, gli altri*.

4 The thought of Taylor and references to this author permeate the entire book, but Pirni dedicates chapter 3 entirely to an analysis of key concepts present in his work, in the form of a first *excursus*. *La sfida della convivenza* presents three chapters, among the eleven that compose the book, in form of *excursus* - small "deviations" of the main theme, that serve however to deepen it. The reading of these chapters (chapters 3, 7 and 10) does not complicate the logical sequence of the book, but can be done separately from, and preferably next to the rest of the text.

5 See Pirni; Henry (2006).

6 Interestingly, Gerd Baumann in *The Multicultural Riddle* (1999) strongly criticizes Taylor, because he sees in his *The Sources of the Self* (1989) a predominantly essentialist view of culture. Baumann acknowledges that in certain passages Taylor admits the fluid and continually evolving construction of one's own identity, precisely because it happens in relation to others, but states that Taylor seems to forget this conclusion in most of his work. Pirni sticks to the passages in which Taylor considers the dialogicity of the self and, unlike

implication of this is that the subjects involved in an open dialogue mutually recognize each other as interlocutors with identical respect. Identity, therefore, would not be something fixed and immobile. The only thing determined would be the set of social and cultural concretions that define the space the self finds before it and its capacity to act, and which may refer either to merely physical-spatial characteristics or to the underlying moral framework that limits this capacity (see pp. 26-27).

For Pirni, seeing identity through its dialogical characteristic allows us to recognize that it is not possible to conceive an identity path that does not include the other and that implicitly or explicitly recognizes the existence of the other. The dialogical characteristic must therefore also be used to frame the concept of *alterity*.

Pirni elaborates a distinction between three ideal-type figures of alterity (chap. 4, pp. 77-102): The first is the *alterity-wall*, in which the other is a limit and in which the relation with him is given through the contrast. The second is the *alterity-mirror*, in which the other is similar and in which the relation with him is of consonance. If the risk that the first one contains is that of closing the dialogue or of constructing an identity model in which the other is seen as the enemy, because different from me, the second ideal type is also insidious because it seeks in the other only similarity. The disregard for differences can ultimately lead to the denial of the right of existence of these differences.

The third ideal-type is the *alterity-door*. In it, the other is a “unifying medium” of extremes that are disconnected from each other, thus creating a connection between the differences. The dialectics of “between” reminds us that the formation of identity is a process in which “I am with and through the other”. Thus, identity is no longer merely a private matter, but finds its origin and its own balance in a space that is fundamentally public.

This opens up the normative dimensions of recognition. Pirni proposes a further distinction at three levels. The first dimension, on a logical-epistemological level, is that of *acknowledging* the other, and it is the one in which we usually stop: I see and understand who you are. But the path of recognition requires going beyond the mere observation of the other in order to reach two normative levels: the first is that of the dimension of *accepting* the other, which allows us to move from admission to inclusion and to go beyond the mere call to tolerance as a way of enabling the coexistence of



different people. However, for the author, today it is no longer enough just to accept and include the other. It is also necessary to discuss the possibilities of recognizing as valid any pre-comprehension of values coming from him and, consequently, recognizing as politically (and legally) legitimate any relative request for resource allocation. This second normative level, which is also the third dimension of recognition, is that of *approving* the other, and it goes along a scale of growing impact at the level of public policies (see p. 86).

It is from here that the challenge of social coexistence is revealed in all its complexity. If the passage from *acknowledging* to *accepting* the other belongs to the moral sphere, and is therefore part of the eminently philosophical discourse, the passage from *accepting* to *approving* the other belongs to the political sphere, and is consequently brought into the arena of political discussion. If in the first case the dialogue is between two people who recognize each other as different, but who nevertheless choose to socially live together, in the second the dialogue is between many who share a common destiny (obliged, not chosen) of contemporaneity and co-spatiality with others.

Consistent with the objective proposed from the outset, Pirni avoids the eminently political discussions to concentrate on the categories and concepts that fuel the debate. The philosophical discourse reappears, then, at this last normative level, through the discussion about the meaning of community, to which Pirni dedicates the second part of the book.<sup>7</sup> According to him, to say community today means implicitly to say “sharing” - of space, time, ideas, values, etc. The two essential questions about *what* to approve (both *of* and *for* the other) and *how* to do it (i.e., through which political and public practices and choices) need to be answered with a clear understanding of what it means to be and to live in community today. Pirni offers two clues. The first (ch. 5, pp. 103-118) takes up the discussion previously made about the dialogical nature of identity and culture: it is necessary to overcome the view that automatically equalizes community and sharing, according to which subjects who accept to define themselves united to others through community bonds share *ipso facto* with them each opinion, value, ways of acting, etc. (see p. 111). Instead, it is necessary to recognize the existing space between the community and each subject-agent who composes it. This space is inhabited by the individuality proper to each one and, between full identification and full rejection, it knows a myriad of possibilities of interaction between the individual subject and the collectivity represented by the community. The second clue (ch. 6, pp.

7 “The community and the challenge of coexistence”. In the original: *La comunità e la sfida della convivenza*.

119-144) is to redefine “being together in community”, going beyond a mere sense of coexistence (“coesistenza”) to achieve precisely that of living together (“convivenza”).

Overcoming the paradigm of coexistence and recognizing that of living together, which presupposes sharing, leads, on the conceptual level, to prefer the term *intercultural* to the most commonly used *multicultural* (see pp. 140, 178). The latter, according to Pirni, simply indicates the condition of juxtaposition of diverse cultures or, at most, a communicative and operational plan of interaction between them. The term intercultural, in turn, translates into a conscious and reciprocal sharing of values and destinies, going beyond mere spatial and temporal concomitance and implying concrete attempts to answer the questions about what to do with common space and time and how to do it. The model of multicultural coexistence, for the author, interprets the relationship between me and the other in terms of contrast, and thus suffers from a “discomfort” caused by proximity as an objective fact. To this discomfort, the multicultural project does not know how to react and becomes a victim of two possible pitfalls: theoretical immobility, which makes the debate go round in circles with no prospect of discovering new conceptual horizons, and practical superficiality, that is, the tendency to make decisions that react to the urgency of the moment, without the ability or willingness to reflect carefully before.

On the contrary, the model of coexistence<sup>8</sup> proposed by intercultural ethics, precisely because it adopts a dialogical conception of identity (whether individual or that of the group or community) seems better prepared to react to discomfort, proposing to interpret it in a dynamic way and without preconceptions. Moreover, intercultural ethics does not attempt to escape from the complex situations that arise, but rather recognizes the need to inhabit complexity. For Pirni, this means going beyond theoretical immobility and avoiding practical superficiality.

The last part of the book is about the contexts of social coexistence.<sup>9</sup> What can be said about the locus in which interactions can become integrations and where each individual can open up to a path of recognition of the other, her values and her demands? According to Pirni, for this to happen, it is necessary to go beyond the idea of a clearly defined and circumscribed context, which

8 In the original in Italian, the noun associated to the multicultural model is “coesistenza”, whereas the one associated to the intercultural model is “convivenza”, present in the title of the work. See note 1 regarding the decision made of keeping the same English noun – “coexistence” instead of translating “convivenza” with the expression “living together”.

9 “Contexts of coexistence: the present and the possible”. In the original: *Contesti di convivenza: il presente e il possibile*.

remains at the empirical and pragmatic level, to reach another that is more coherent with the logic of our globalized world.

The first possibility is to elaborate a meta-context, which stands above the empirical order and in which subjectivities do without any physical and concrete interaction. We could think, for example, on a virtual or simply imaginary context. However, “the dynamics of formation of the self, of interlocution with the other, of the construction of the communal fabric and of recognition (still) pass mainly through an experiential and daily sharing, laden with meaning to and from places and times of physical presence and material interaction” (p. 239). Another road makes possible, instead, the idea of an inter-context, which presupposes a solid communality and a substantial horizontality between different possible places of interaction. This perspective, by weaving comparisons between different contexts, is aware of the constitutive porosity and transversality of the alleged limits of those same contexts, where the most significant interlocutions for each individual originate. That is, it does not deny the need for physical, concrete interaction between subjects who perceive themselves as different and who, in this way, build their own identity and open themselves up to the recognition of the other and its implications. But it preserves, on the one hand, the perception of proximity and simultaneity of the state of problematic things that have their contexts of elaboration and development very far from our “here and now”, and on the other hand, the consequent need to take them into consideration, worry about and even deal with them directly (see p. 173).

Pirni associates the first path with the conceptual correlative of *cosmopolitanism*, while the second road stipulates a less usual concept which, for this reason, requires greater attention, such as that of *cosmo-culturalism*. The latter avoids thinking about the existing culture without considering who lives, thinks and builds it through his or her concrete practice. The sharing of space, in this sense, opens up to the perception of being here while being elsewhere at the same time, and does so while enabling awareness of the formation of one's own identity. We could say, in a very simplified way, that unlike the cosmopolitan idea that defends the identification of the individual with an abstract humanity, cosmo-culturalism places more emphasis on the historicity of the processes of human interaction that led to the formation of groups, communities and peoples such as they call themselves and see themselves today, and which have a direct impact on the individual perception of the identity of each subject-agent bearer of these cultures. These interactions, incidentally, continue to happen in an endless process of shaping and reshaping cultures based on contacts and multiple influences between the subjects who live them, especially in today's globalized world.

There is a certain risk in introducing a relatively new concept into the literary lexicon of a particular field, especially when this concept is not easily distinguishable from others already more consolidated. This seems to be the case with cosmo-culturalism, which at some points in chapter 11 comes close to some of the meanings of cosmopolitanism, from which it intends to differentiate itself. Pirni does not ignore this risk, but considers that the introduction of the above concept is not explained by a mere “ismophilia”, an unmotivated nominalism, as the philosopher Alberto Caracciolo warns (see p. 240).<sup>10</sup> In fact, in addition to the characteristic already pointed out above, the conceptual lens of cosmo-culturalism allows us to overcome the classic opposition between liberals and communitarians typical of the predominantly North American debate about multiculturalism. It seeks a balance between the typically liberal abstract universalism and the communitarian demand for a return to the relativistic contextualization. But the main strength of this concept is the possibility that it provides of overcoming the topical limit still present in the cosmopolitan horizon, represented, ultimately, by the nation state (and reflected linguistically by the approximation of *polis* to *cosmos*). “The space between the figures of alterity, of 'topic', which is physically contiguous, thus widens to include parts of a 'meta-topical' spatiality: a cultural proximity that is placed beyond and above the physical one, reaching to contemplate and to go beyond both the linguistic and the emotional and symbolic aspects” (p. 263).

The considerations made in *La sfida della convivenza* allow us to rescue another concept present in the lexicon of political philosophy, but which is often neglected, if not entirely forgotten: that of *fraternity*, seen not only as an idea belonging to individual moral sphere, but understood as an authentic political category capable of inspiring legal principles (including constitutional ones) and public policies able to give positive responses to the demands of recognition. We devote the next part of this article to this question.

## 2. For a fraternal social coexistence

The debate about the principle of fraternity, its meanings and its importance not only historical, but capable of playing a relevant role also in contemporary societies, has been developing for several years in Italy. The debate about the principle of fraternity, its meanings and its importance not only historical, but capable of playing a relevant role also in contemporary societies, has been developing for several years in Italy, fed mainly by scholars and academics

10 For a deeper analysis of the concept by the same author, see Pirni (2011) and also Pirni (2016).

linked to the Focolari. The latter is a progressive movement of the Catholic Church which especially regards openness to dialogue and the acceptance of differences.

The idea of universal fraternity translated into the practice of respect for others and the importance given to human dignity is one of the central characteristics of the philosophy of the movement's founder, Chiara Lubich, naturally from a Christian faith perspective. What many scholars linked to the movement have sought to do is to expand the discussion on the principle of fraternity beyond eminently religious circles, precisely because they believe (most of them) that it does not need to be identified solely with a religious and predominantly Christian dimension.<sup>11</sup>

Generally speaking, the defenders of the “rescue” of the idea of fraternity in the philosophical and political lexicon share the central thesis that this principle would precisely be the regulative one of the other two that make up the revolutionary triad. Without it, the claims of liberty and equality are bound to remain in a plan of conflict.<sup>12</sup>

In France, the debate is instigated above all by the historical weight of the triad “liberté, égalité, fraternité”, which has its origin in the revolution begun in 1789, although it only became part of the French constitution after the revolution of 1848. But it is also because fraternity is a constitutional principle in France that discussions about its meaning have never completely disappeared in that country.<sup>13</sup> Baggio (2008) states that, despite this fact, the third element of the historical motto has generally been neglected in the political reflection and practice of the last two centuries, especially if compared to the other two.<sup>14</sup>

11 It is important to precise that not all scholars involved in the study of fraternity in Italy are linked to the Focolari movement, but to them goes the merit of having introduced the debate in the country and of continuously feeding it. From Italy, the debate expanded to other countries within the same movement, which is international. In Latin America, the main countries where there is a significant academic debate on the subject are Brazil and Argentina. See the works of Lopes (2012), Machado (2017), Veronese and Oliveira (2017) for the discussion in Brazil. In Argentina, see Ighina (2012) and Barreneche (2010). In Chile, see Monares and Ramírez-Rivas (2018).

12 See the articles in the two volumes organized by Antonio Maria Baggio (2008; 2009), which depart from this central idea to offer a broad reflection on the principle of fraternity from different perspectives - philosophical-political, historical, legal, theological, sociological.

13 See the important study conducted by Michel Borgetto (1993), which became a reference for all further studies about the principle of fraternity, including those by Italian scholars.

14 Spanish philosopher Antoni Domènech had already dedicated a masterful work on the theme of fraternity in 2004 (See Domènech, 2004). To Domènech, the principle of fraternity encapsulated the real republican ideals present in the political revolutionary framework of Europe (and from there, to the Americas) from 1789 to 1848. Also for him, of the famous revolutionary triad, fraternity was the great forgotten value, despite the fact that it was *through* the idea of fraternity that the plebs were able to conceive the full incorporations of individuals who lived by their own labor into a republican society of *free* and *equal* citizens. The defeat of the revolutionary path after 1848 opened a new historical stage during which the major ideas of the political project of a free and egalitarian society were washed away. He points out that the consequence of this defeat

Liberty and equality became constitutional principles in virtually all modern democracies, and were even able to be the inspiring and justifying ideas of two antagonistic economic and social systems throughout much of the twentieth century, during the Cold War: the capitalist world would wave the flag of liberty, calling itself the “free world”, whilst socialist countries would exhibit equality as a synonym for justice among their citizens. Fraternity, in turn, would have been set aside or used to justify the creation or existence of closed groups that exclude the non-brother: the other, different from me and from those with whom I maintain an artificial bond of “brotherhood”, is excluded from the benefits reserved for those who belong to this “fraternal” group. This is clear, for example, in a vision of community strongly based on nationality, in which the “other” – the foreigner, the immigrant, the non-national, is almost, if not entirely, seen as an enemy. Another example is the religious-informed view of community. In this case, the national borders may count little, but the apparent broader sense of community is jeopardized inasmuch as I consider only those who share my faith and beliefs as worthy to be called brothers and sisters.

An opposite critique that can be made to the idea of fraternity highlights the high level of abstraction implicit in its appeal to a “common humanity”. The philosophical question at the core of this critique has also a strongly political appeal, for it makes room for criticizing fraternity as being a utopian, almost an “apolitical” concept, in Schmittian terms (cf. Tosi, 2009, p. 58).

The opposing critiques mentioned above illustrate one of the main challenges that the idea of fraternity faces when it tries to find space in the lexicon of public policies. Being a word open to a myriad of theoretical interpretations, which translate into very different practices, it faces the resistance of a large number of scholars who react with skepticism to those who propose its rescue. This is the first reason why it could be part of the lexical discussion of *La sfida della convivenza*, coherently with its purpose of analyzing and clarifying the concepts that are used (and abused) in today's political debates.

A second reason is linked to the fact that the discussion on fraternity in Italy as well as in Brazil was born and developed from an environment of religious inspiration, although, as explained above, it deliberately tried to dissociate itself from this reductive “mark”. Pini dedicates a chapter of *La sfida della convivenza* to the discussion about the religious thinking and the dialogue it establishes with the secular world in the current democratic societies

(especially after the chapter of the Neo-Jacobin Commune of Paris in 1871) was a serious political involution suffered by all the progressive political and social forces. Nevertheless, for Domènech the old ideal of a republican fraternity remains a powerful star that, although eclipsed, could still be able to determine the field of gravity of contemporary democratic politics.

(chap. 9, pp. 189-212). According to him, religious thinking, which is a peculiar expression of cultural difference, can offer quite original contributions to a renewed configuration of public space and of coexistence understood as reciprocal “hospitality”, something the different expressions of faith must also know how to build.<sup>15</sup>

Here a very interesting dialogue is opened with the French tradition of studies on fraternity, which, in general terms, is intended from the beginning to be much more secularized. There is also a debate about the preference of many authors for the term *solidarity* instead of fraternity.<sup>16</sup> It is not our goal to enter into this discussion, but the predilection for the use of fraternity within the discussion we propose is due to two main reasons: first, in the West this concept can be more easily associated with its historical origins, which do not deny their Christian roots, but that separated from them precisely since the French Revolution. Second, because more than solidarity, a concept that leads back to an already fundamentally secular thought, fraternity can more easily be “identified” with principles found in other religions and traditions of thought. In this way, it contributes to a process of recognition of identity that is aware of the continuous evolution of culture and open to dialogue with the other.

From this point of view, fraternity could be “found” within different traditions as an anthropological data that points to the universal. Filippo Pizzolato, professor of Constitutional Law at the University of Milano-Bicocca, considers that although fraternity is a structural condition in Christianity, according to which it originates from the common fatherhood of God, it is not exclusive to Christian understanding alone. The author cites texts and documents from various religious traditions to support the thesis that there is a universal anthropological condition according to which human beings originally recognize themselves as brothers and sisters (see Pizzolato, 2012a).

This thesis is not shared by all who see in fraternity a principle around which to structure a cooperative and solidaristic society. Ilenia Massa Pinto, professor of Constitutional Law at the University of Turin, understands the fraternal bond as a choice dictated by an original freedom, which is constitutive of every human being, and that only in a second moment chooses some as brothers and sisters (Massa Pinto, 2011). There is therefore a fraternity of origin and a fraternity of result. It is worth remembering that the fraternity

15 The author has developed this argument in Pirmi (2010).

16 This is, for example, the choice of Stefano Rodotà (2014), who was an eminent Italian jurist and a prominent figure in Italian national politics. Rodotà dedicated one of his last works to questions about solidarity, not avoiding the debate about the bonds of similarity, but also the differences, that it keeps with fraternity.

of origin is not only the objective one, of blood, or one based on the faith of a common fatherhood (or motherhood, according to the language of belief in mother-nature, or *Pachamama*). It is also the already secularized fraternity of the Enlightenment philosophers, who thought that what human beings have in common is their rational nature or their condition as free beings, such as, for instance, the Kantian view. According to Francesco Viola, a leading Italian theoretician of Law and emeritus professor at the University of Palermo, this type of fraternity (of origin), even though indelible, may remain inactive or be uncomfortable, while the fraternity of result may be deeper and more engaging, precisely because it is *desired* to some degree (see Viola, 2003, p. 146). On the other hand, fraternity becomes a mere rhetorical device if it refuses to open itself to the mystery of common origin (ibid., p. 160): if I do not choose to acknowledge the fraternal bond prior to any rational choice, the “datum” of fraternity is ineffective, unable to translate into norms of social behavior responsible for the other (Cf. Pizzolato, 2012b).

If we follow this line of reasoning, we could link with some ease the idea of fraternity to the view of cosmopolitanism, to which Pirmi prefers that of cosmo-culturalism. In fact, for several of the authors considered here, fraternity is connoted as universal and aims to safeguard in space and time not only the partial communities that are legitimately born in society, but an ever larger community, until embracing that universal that is the “human family” of the preamble of the Universal Declaration of Human Rights of 1948. At this point, the concept of fraternity, especially if used in its ontological interpretation (fraternity of origin), distances itself from the idea of cosmo-culturalism. But this does not necessarily prevent it from fully identifying itself with an intercultural ethics.

If a preference is simply the expectation of a good, the desire would be the faculty through which the human being could live for imaginary senses or purposes, configuring an ethics and drawing the conditions of a good life. Here is the need for an ethical plurality, the possibility of living for multiple purposes, for the various senses of the good life. [...] [F]raternity would teach each one to admit, both to himself and to others, the universal respect for different orders of values. [...] From the interplay of fraternity and pluralism, each one could live in accordance with what they believe, building their own subjectivity based on a logic of inclusion and respect (Costa Lima, 2009, p. 62. Translation mine).

The third and final reason why we could include fraternity in the lexicon proposed by Pirmi is that the debate on that principle, as it has been conducted in Italy, Brazil, and, to a lesser extent, France, is permeated by the issues connected to the understanding of dialectics between identity and otherness and the need



to re-signify it. We have seen this to be one of the fundamental requirements in Pirni. For Giuseppe Tosi, one of the greatest challenges facing humanity in the globalized world of the 21st century is to overcome a purely identitarian logic to move towards an effective recognition of otherness, diversity and reciprocity.

By emphasizing liberty and equality to the detriment of fraternity, Modernity has accentuated the individualistic and selfish aspects of human rights, forgetting the social, fraternal and solidaristic character of these same rights. These are not simply the rights of the individual and of groups or classes, but also those of the “other”, the poorest, the most disadvantaged. If liberty refers to the individual in its uniqueness, and equality opens to a social dimension that nevertheless remains within the identity of a certain group or social class against others, fraternity refers to the idea of an “other” that is not me or my social group, but the “different” before whom I have duties and responsibilities, and not only rights to oppose (Tosi, 2009, p. 59. Translation mine).

According to Tosi, a mere ethics of rights, having been developed on the basis of individualistic foundations, is insufficient and should therefore be inserted into an ethics of responsibility that more properly considers the “other”, such as the one advocated by Hans Jonas (2009) and by Latin American philosophers and theologians of liberation. For the author, the main characteristic of original identity, part of our human condition to which we cannot renounce, is the fact that we are beings not totally predetermined by nature. Identity is necessarily constructed in an intersubjective confrontation between one “self” and one “other”, and between “us” and the “others”. The author recalls, using the maxim of the medieval scholastic philosophers, that *omnis determinatio est negatio*, all determination is at the same time negation. “The self is defined as such as it relates to the non-self, the other, the different. But this denial, which is both logical and ethical, cannot go so far as to ignore what, in diversity, is common, that is, the identity” (Tosi, 2009, p. 61).

The relationship between subjectivity and otherness may be simply negative, in which the other, being a non-self, one different from me and from those who are similar to me, easily becomes the enemy, the adversary. As such, he is hostile to me, and not only does he deserve, but also demands my mistrust. In practice, this leads to the exclusion of individuals and entire groups, who are ignored in their claims.

How to overcome this negative dialectic of otherness? By promoting a dialectic of intersubjectivity, in which the other is not recognized as an enemy, that is, simply as a non-self, but as another self: “myself as another”, according to the formula of Paul Ricoeur. Recognizing the other as myself means overcoming a purely negative dialectic of otherness, in order to achieve a common recognition of belonging, which is part of our human condition (ibid., p. 63).

Tosi's proposal is close to the intercultural ethics advocated by Pirni. The dialectics of intersubjectivity might even appear to be more consonant with the second ideal-type figure of alterity, the alterity-mirror, which Pirni claims to be as insidious as the alterity-wall. Ricoeur's language of "myself as another", however, should not be read in this key, but rather approaching the alterity-door, which creates connections between differences. And the idea of fraternity, as an ethical principle capable of being translated into politics, could be revisited and rescued precisely because of its capacity to see and respect differences within a common identity. Francesco Viola, in the only text he wrote about the principle of fraternity, comes to the conclusion that "identity in difference is not yet fraternity, because the latter requires, on the contrary, difference in identity". It is mainly at this point that fraternity differs from the idea of equality, which in general "wants to preserve identity in difference" (Viola, 2003, p. 161. Translation mine).

It is not a question of putting fraternity *against* liberty and equality, but rather *with* them, by articulating the three principles dialectically. This, by the way, is also the conclusion reached by the French historian Mona Ozouf in the work "L'homme régénéré" (1989). A year earlier, in her *Critical Dictionary of the French Revolution* (co-written with François Furet, 1988) Ozouf had considered that between liberty and equality on one side and fraternity on the other there is no equivalence status, with the former two being rights and the latter a moral obligation. In *L'homme régénéré* the perspective is completely reversed: Ozouf considers fraternity less as a mystical and religious communion and more as the need for solidarity without which neither liberty nor equality makes sense. In other words, not only does fraternity no longer have a minor status, but it stands as the precondition for making the principles of liberty and equality effective (see Rodotà, 2014, p. 24). Marco Aquini considers that

fraternity is considered to be a principle that lies at the origin of a behavior, of a relationship that must be established with other human beings, acting in relation to one another, which also implies the dimension of reciprocity. In this sense, fraternity, more than a principle alongside liberty and equality, appears as one that is able to make these principles effective (Aquini, 2008, p. 137. Translation mine).

The challenges this proposal would have to face are not few. Baggio himself considers that "studies in this domain must not only address the situation of oblivion of fraternity. They must also remove the 'rubble' that hinders the field of study, produced by the reductive interpretations fraternity has had over the last two centuries and that have contributed to generate a kind of mistrust towards it" (Baggio, 2008, pp. 19-20. Translation mine).

Tosi admits, at the end of his essay, that he remains doubtful about the effectiveness of fraternity as a political category, precisely because he considers that in societies of any historical time, politics has always been realistically governed by personal or group interests. However, he considers that the idea of fraternity would be apt to play a relevant political role in the context of international relations and relations between peoples. Especially in a time of globalization characterized as a risk society (to use the term coined by Ulrick Beck, 1992), the idea of a “universal fraternity” can reach a broader level of consensus, given a framework in which the very survival of humanity is at stake (Tosi, 2009, p. 63). This is also the perspective of Pasquale Ferrara (2014) Italian career diplomat and author of numerous articles on the subject.

For our discussion, however, following the idea of bringing the debate on fraternity closer to the reflections proposed by Pirni, what is important is to propose the possibility of inserting the idea of a fraternal relationship within an intercultural perspective. Such a proposal raises more questions than it offers answers: What would it mean to see the other whom I see as being different from me as another me, according to Paul Ricoeur's formula? Is it possible to equate “another self” to what is meant by my brother and sister? Would it be possible to propose such a nomenclature without it being associated with a typically religious language, that would likely come laden with prejudices, internal or external to it (that is, that come from the religious milieu itself, again assuming an exclusionary logic, or that are directed to the milieu by those who are not part of it)?

It is beyond the limits and scope of this text to offer any attempt to answer such questions. The idea, as explained at the beginning of this article, was to conduct a reflection on Alberto Pirni's work, *La Sfida della convivenza*, and to introduce the debate about the principle of fraternity in the discussion raised by the author. In conclusion, we could consider that the idea of fraternity as an ethical principle propitiates an openness to the other, respecting the imperatives of pluralism - which reminds the importance of respect for differences – and of dignity of each person – which remembers the importance of having in mind the condition of equality shared by each human being simply by the fact of being human, in a language long known and used when referring to Human Rights. If understood in this way, stripped of any exclusionary logic and, on the contrary, in perfect agreement with an ecumenical logic – to use a word typically present also in the religious environment – then perhaps fraternity may be the guiding principle of a truly intercultural ethics.

### Final remarks: a hypothesis of application

Questioning where and how the cultural interactions advocated by Pirmi can take place raises the issue of the institutionalization of such spaces and forms. Although the author does not make direct reference to any specific model, the defense of a dialogue aware of the dialogicity of cultural construction and identity points to forms of participatory and deliberative democracy in which the cultural baggage of each individual is not purposefully left outside the political arena, as in the classic Rawlsian model that intends to be neutral while free of everything that forms the “comprehensive doctrines” (cf. Rawls, 1993), but can freely enter into it. Seyla Benhabib defends such a deliberative model in *The Claims of Cultures* (2002).

This model has no pretension of being the definitive answer to the problem of recognition. Maria Laura Lanzillo (2005), for example, criticizes Benhabib's social constructivism by stating that the model she proposes offers the risk of producing the opposite effect of what it aims: the reproduction of inequality between those who today grant democracy, as in past centuries granted tolerance, and those who should gladly accept its granting. For Lanzillo, the challenge that the decadent images of today's democratic states impose on us – instead of discussing tolerance – is to think of the so-called multicultural society as a moment of juxtaposition to the fight against exclusion and social inequality. That is, to think of it through the concept of *equality*. This alone can create a new form of recognition that considers cultural complexity, since it is implemented in political practice through active public policies (ibid., pp. 101-102) Lanzillo recognizes that the concept of equality must aim to recognize the other as a subject no longer denied of his own reality and represented uniformly, but rather “placed” in his own reality of class, gender, age, lifestyle, in a never fixed and ever-moving process, which becomes a process of social justice. But for her, this can only be a process of redistribution of wealth (ibid., p. 103).

The deliberative model that provides a dialogue between differences, however, neither contradicts nor imposes itself above the legitimate and necessary claim for an equal distribution of wealth. Boaventura de Sousa Santos, for example, who defends a distributive model from a socialist perspective, does not forget that inequality in contemporary societies is also within the cultural difference that is used, in a conservative perspective, to perpetuate economic disparity. He defends an intercultural policy capable of recognizing that people have the right to be equal when difference makes them inferior; and that they have the right to be different when equality depersonalizes them (Sousa Santos, 2016, p. 155).

The difficulty of such a model seems to be dictated, first and foremost, precisely by the imperative of tolerance, which is linked in the intercultural debate to another classic concept, that of *liberty*, and which can be summed up in the classic dilemma of liberal democracies: to what extent to tolerate the intolerant? To remain on the theme of Pirni's book: to what extent should we accept and approve the demands of the other who does not accept any kind of integration and who shuns open dialogue? If a few decades ago political ideology was perhaps the first factor that would hinder dialogue, today it is easy to think, in the first place, of religious dogmatic and intolerant positions, not to mention the various types of fundamentalism that derive from them.<sup>17</sup>

Here is where the idea of *fraternity*, placed inside the intercultural ethics proposed by Pirni, could find a possible application. It would be the central idea around which to structure deliberation spaces that make possible an intense and significant participation of individuals, allowing for a coexistence of citizens in a way that would be able to apply universal principles while taking into account the *background cultures* (Rawls, 1971) that inform the views and opinions of participants. This is so for two main reasons: it does not presuppose the need for a particular form of rationality shared by all involved in the deliberation, privileging instead the construction of a *dia-topic* hermeneutics (Sousa Santos, 2002) necessary in multicultural contexts; moreover, it appeals not only to the language of rights, but also to that of *duties*, which is present in many traditions of thought, perhaps more than the language of natural or human rights. In this way, it presents itself as a truly cross-cultural principle, one that has resonance to many political-, culture- and religion-informed views.

Many questions arise as for the real possibilities and the feasibility of such spaces of deliberation, which can be object of further enquiries. We conclude by making the hypothesis that fraternity may be a well-equipped principle for inspiring an institutional framework that seeks to reach a just *equilibrium* between the concrete demands of *rights* of the individuals and the *duties* of each individual towards the others with whom he/she interacts. In this way it could find a practical application as a principle inserted in an intercultural ethics that aims to foster a solidaristic social coexistence.

17 I am thinking not only of Islamic-type dogmatisms, to which more reference is made in the European and North American political debate, but also of those of a Christian – especially evangelical – type that exist in various Latin American countries and are already strongly present in Brazilian politics.

## References

- AQUINI, M. “Fraternidade e Direitos Humanos”. In: A. M. BAGGIO (ed.), *O Princípio Esquecido*. 1<sup>st</sup> ed. São Paulo: Cidade Nova, 2008. Translated to Portuguese by D. Cordas, I. Gaspar, J. M. Almeida. pp. 127-152.
- BAGGIO, A. M. (ed.). “O Princípio Esquecido”. 1<sup>st</sup> ed. São Paulo: Cidade Nova, 2008. Original title: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea* [single volume]. Translated to Portuguese by D. Cordas, I. Gaspar, J. M. Almeida.
- \_\_\_\_\_. “O Princípio esquecido, vol. 2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política.” 1<sup>st</sup> ed. São Paulo: Cidade Nova, 2009. Original title: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*. [single volume]. Translated to Portuguese by D. Cordas, L. M. Reis.
- \_\_\_\_\_. “A redescoberta da fraternidade na época do ‘terceiro 1789’”. In: A. M. BAGGIO (ed.), *O Princípio Esquecido*. 1<sup>st</sup> ed. São Paulo: Cidade Nova, 2008. Translated to Portuguese by D. Cordas, I. Gaspar, J. M. Almeida. pp. 7-24.
- BARRENECHE, O. (ed.). “Estudios recientes sobre fraternidad. De la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva”. 1<sup>st</sup> ed. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2010.
- BAUMANN, G. “The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities”. 1<sup>st</sup> ed. New York and London: Routledge, 1999.
- BECK, U. “Risk Society, Towards a New Modernity”. Original title: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. 1<sup>st</sup> ed. 1986. London: Sage Publications, 1992.
- BENHABIB, S. “The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era”. 1<sup>st</sup> ed. Princeton and Oxford: Princeton University, 2002.
- BORGETTO, M. « La notion de fraternité en droit publique français. Le passé, le présent et l’avenir de la solidarité ». 1<sup>st</sup> ed. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1993.
- COSTA LIMA, A. J. “A dialética da fraternidade, da dignidade e do pluralismo”. In: A. M. Baggio (org.), 2009, pp. 43-64.
- DOMÈNECH, A. “El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista”. 2<sup>nd</sup> ed. Tres Cantos: Akal, 2004.
- FERRARA, P. “La politica inframondiale. Le relazioni internazionali nell’era post-globale”. 1<sup>st</sup> ed. Rome: Città Nuova, 2014.
- IGHINA, D. “La brasa bajo la ceriza. La fraternidad en el pensamiento de la integración latinoamericana. Un recorrido.” 1<sup>st</sup> ed. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2012.
- JONAS, H. “Il Principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica” (edited by Pier Paolo Portinaro). Original title: *Das Prinzip Verantwortung*. 1<sup>st</sup> ed.: 1979. Turin: Einaudi, 2009.
- LANZILLO, M. L. “Il Multiculturalismo”. 1<sup>st</sup> ed. Rome: Laterza, 2005.
- LOPES, P. M. (ed.). “Fraternidade em debate. Percorso de estudos na América Latina.” 1<sup>st</sup> ed. São Paulo: Cidade Nova, 2012.

- MACHADO, C. A. "A Fraternidade como categoria jurídica. Fundamentos e alcance". 1<sup>st</sup> ed. Curitiba: Appris, 2017.
- MASSA PINTO, I. "Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: 'come se' fossimo fratelli". 1<sup>st</sup> ed. Naples: Jovene, 2011.
- MONARES, A., RAMÍREZ-RIVAS, P. (eds.). "Fraternidades bajo la cruz del sur. Ensayos sobre la fraternidad como principio sociopolítico". 1<sup>st</sup> ed. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2018.
- OZOUEF, M., FURET, F. « Dictionnaire Critique de la Révolution Française ». 1<sup>st</sup> ed. Paris : Flammarion, 1988.
- OZOUEF, M. « L'Homme Régénéré ». 1<sup>st</sup> ed. Paris : Gallimard, 1989.
- PIRNI, A. "Tra l'escludere e l'accogliere: il contributo delle religioni alla sfida della convivenza ragionevole". In: LINGUA, G. (ed.). *Religioni e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*. Pisa: ETS, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Verso un cosmo-culturalismo?" In: CUNICO, G., VENTURELLI, D. (eds). *Culture e religioni. La pluralità e i suoi problemi*. Genova: Il Melangolo, 2011.
- \_\_\_\_\_. "La aporia de la cosmo-política y el nuevo desafío de la convivencia". In: GABILONDO, Á. et al. *La herida del concepto: estudios en homenaje a Félix Duque*. Madrid: UAM Ediciones, 2016.
- \_\_\_\_\_. "La sfida della convivenza. Per un'etica interculturale". 1<sup>st</sup> ed. Pisa: ETS, 2018.
- PIRNI, A., D'ANDREA, F., DE SIMONE, A. "L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento". 1<sup>st</sup> ed. Perugia: Morlacchi, 2004.
- PIRNI, A.; HENRY, B. (eds.). "La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre". 1<sup>st</sup> ed. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2006.
- PIZZOLATO, F. 'Fraternità (principio di)' in AA.VV. *Digesto Delle Discipline Pubblicistiche*. 5<sup>th</sup> ed. Utet Giuridica, 2012a.
- \_\_\_\_\_. "Il principio costituzionale di fraternità: itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana". 1<sup>st</sup> ed. Rome: Città Nuova, 2012b.
- RAWLS, J. "A Theory of Justice". 1<sup>st</sup> ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Political Liberalism". 1<sup>st</sup> ed. New York: Columbia University Press, 1993.
- RODOTÀ, S. "Solidarietà. Un'utopia necessaria". 1<sup>st</sup> ed. Bari: Laterza, 2014.
- SOUSA SANTOS, B. "Toward a multicultural conception of human rights". In: HERNÁNDEZ-TRUYOL, B. E. (ed.). *Moral Imperialism. A critical anthology*. New York: New York University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. "A Difícil Democracia". 1<sup>st</sup> ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- TAYLOR, C. "Sources of the self: the making of the modern identity". 1<sup>st</sup> ed. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.
- TOSI, G. "A fraternidade é uma categoria política?" In: BAGGIO, A. M. (ed.). *O Princípio esquecido, vol. 2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. São Paulo: Cidade Nova, 2009. Translated to Portuguese by D. Cordas, L. M. Reis. pp. 43-64.

VERONESE, J. R. P., DE OLIVEIRA, O. M. A. (eds.). “Direito, Justiça e Fraternidade”. 1<sup>st</sup> ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

VIOLA, F. “La fraternità nel bene comune”. In: *Persona y Derecho*, Vol. 49 (pp. 141-161), 2003.





## ***O PROBLEMA DA PENETRABILIDADE COGNITIVA DA PERCEPÇÃO: UM CASO DE VÍCIO INTELECTUAL?\****

*José Renato Salatiel\*\**

*<https://orcid.org/0000-0001-5858-1248>*

*[jrsalatiel@hotmail.com](mailto:jrsalatiel@hotmail.com)*

**RESUMO** *A percepção, o modo pelo qual sentimos o mundo, é comumente distinta da cognição, o modo pelo qual o pensamos. Entretanto, a percepção parece exercer um papel importante na justificação de crenças empíricas, ainda que haja divergência a respeito de como isso ocorre. A hipótese da penetrabilidade cognitiva da percepção problematiza ambas essas afirmações. Segundo essa teoria, estados cognitivos anteriores podem afetar a etiologia do conteúdo sensório da experiência, gerando, como efeito, uma espécie de insensibilidade aos estímulos externos. Como resultado, lançam-se suspeitas quanto à isenção do “tribunal” da experiência. Este artigo tem o propósito de discutir casos de má penetrabilidade cognitiva como consequências de vícios intelectuais. Vícios intelectuais são traços de caráter, como dogmatismo e preconceito, que impedem o exercício apto e responsável da inquirição e outras práticas epistêmicas. Essa abordagem tem a dupla vantagem de, por um lado, elucidar esse “comércio ilegal” entre percepção e cognição, e por outro, responder ao problema da circularidade epistêmica, causado pela penetrabilidade cognitiva da percepção.*

**Palavras-chave** *Penetrabilidade cognitiva da percepção, epistemologia da virtude, percepção, justificação epistêmica, vícios intelectuais.*

\* Artigo submetido em 05/09/2019. Aprovado em 27/11/2019.

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

**ABSTRACT** *Perception, the way we experience the world, is often distinguished from cognition, the way we think about the world. However, even though there is no agreement about how it happens, perception seems to have an important role in the justification of empirical beliefs. The hypothesis of cognitive penetration of perception contradicts such claims. According to such hypothesis, early cognitive states can affect the etiology of the contents of sensory experience, yielding a kind of insensibility to external stimuli. This casts doubts on impartiality of the “tribunal” of sense experience. The aim of this article is to discuss cases of bad cognitive penetrability which result from intellectual vices. Intellectual vices are character traits, such as dogmatism and prejudice, which prevent the apt and responsible exercise of inquiry and others epistemic practices. This approach has two advantages: first, it elucidates “illegal trades” between perception and cognition, and second, it answers the problem of epistemic circularity, posed by the cognitive penetrability of perception.*

**Keywords** *Cognitive penetrability of perception, epistemology of virtue, perception, epistemic justification, intellectual vices.*

## Introdução

A percepção sensória provê um acesso epistêmico primário e direto a um mundo objetivo e independente-da-mente. Ela provê, ainda, um determinado estado ou conteúdo representacional que chamamos de experiência perceptual. Esse estado difere de outros estados cognitivos, como crenças, que envolvem conteúdo representacional estruturado em proposições, as quais atribuímos valores de verdade. Ambos esses estados mentais, de natureza perceptual e doxástica-proposicional, parecem, contudo, que se relacionam no campo das justificações.

Se assim o for, a percepção exerceria uma função relevante na justificação de juízos empíricos, como quando um sujeito vê um objeto com determinadas propriedades, por exemplo, uma maçã vermelha; essa percepção sensória visual causa a crença de que ele vê uma maçã vermelha e, essa crença, por sua vez, justifica-se pelo fato de que parece, de fato, haver uma maçã vermelha.

Há diversos problemas envolvendo o papel da percepção na justificação de crenças – se é que esse papel pode ser atribuído à percepção. Um em específico diz respeito à hipótese da penetrabilidade cognitiva da percepção, tema deste artigo e uma controversa tese epistêmica que move um debate atual.

Há situações em que certos estados cognitivos, como desejos, crenças, medos, dúvidas, inferências, etc. podem afetar o conteúdo da experiência

perceptiva, influenciando o modo como percebemos o mundo. Como quando um especialista em arte percebe mais nuances em um quadro, um cientista dedicado identifica corretamente dados coletados de um experimento ou uma pessoa com medo desconfia de passantes numa rua escura.

A penetrabilidade cognitiva pode comprometer a percepção como um “tribunal” para nossas crenças. Mas nem todos os casos de penetrabilidade cognitiva da percepção são prejudiciais ao curso da inquirição. Alguns deles são epistemicamente benéficos aos agentes.

Neste artigo defendo a hipótese de que alguns casos de penetrabilidade cognitiva podem ser entendidos e solucionados a partir de uma abordagem pela epistemologia das virtudes. Assim, casos em que o conteúdo da experiência é ilegitimamente penetrado por estados mentais anteriores são analisados como práticas decorrentes de vícios epistêmicos. Esses vícios epistêmicos, como dogmatismo e preconceito, falham em regular a inquirição por impossibilitarem que a percepção exerça sua função no processo de justificação de crenças.

Baseio minha análise nos trabalhos pioneiros de Susanna Siegel (2011, 2012, 2016) sobre penetração cognitiva, e nas teorias responsabilistas da virtude de Linda Zagzebski (1996), Jason Baehr (2011), Christopher Hookway (2003) e Qassin Cassam (2016). Na primeira seção apresento os principais conceitos, definições e dois exemplos que ilustram a teoria da penetração cognitiva da percepção; na segunda, enfatizo como isso gera um problema de justificação epistêmica. Na terceira seção comparo casos de penetrabilidade cognitiva com erros de percepção provocados por ilusão e alucinação. Na quarta e última examino a questão sob a perspectiva da epistemologia das virtudes. Concluo que essa abordagem teórica tem uma dupla vantagem de, por um lado, investigar um cenário cético diferente daqueles tradicionais em epistemologia e, por outro, recomendar soluções para o problema da circularidade epistêmica, causado especificamente por penetrabilidade cognitiva.

## **1 Definições conceituais e teóricas**

A tese da penetrabilidade cognitiva da percepção (para abreviar, PC) diz respeito ao modo como determinados estados cognitivos e afetivos – crenças, desejos, sentimentos, expectativas, traços de caráter, etc. – podem afetar o processo perceptual, modelando parcialmente a experiência visual que resulta dessa atividade. Alguns casos de penetrabilidade cognitivas são epistemicamente benéficos, enquanto outros, epistemicamente prejudiciais ao sujeito.

Precisamos, antes de expor esta tese, esclarecer os conceitos de percepção e experiência perceptual com os quais estamos trabalhando. O foco deste trabalho é a percepção visual.

Assumimos, seguindo Pylyshyn (2007), que o processo perceptual ocorre em duas fases ou estágios. No primeiro estágio, chamado visão anterior (*early vision*), estímulos são discriminados pelo sujeito; no segundo, chamado visão posterior (*late vision*), há uma atenção consciente direcionada aos objetos que resulta na constituição do percepto.<sup>1</sup> Concordamos com Pylyshyn (2007), Raftopoulos (2009, 2019) e Siegel (2011, 2012, 2016) ao sustentar que o estágio de visão anterior é modular ou impenetrável cognitivamente. O cerne desta pesquisa, portanto, é esse estágio posterior de percepção visual. Nesse estágio, há a formação de um conteúdo fenomenológico da experiência visual que, supomos, é um estado consciente de ver um objeto  $\Phi$  como possuindo propriedades  $x_1, x_2, x_3, \dots$  etc. (Siegel, 2011).<sup>2</sup>

A tese da PC diz respeito à etiologia do conteúdo da experiência visual, isto é, ao modo como esse conteúdo mental é formado no estágio de visão posterior (Raftopoulos, 2019; cf. Siegel, 2012, p. 699, n. 4; Siegel, 2016, pp. 5-6). Porém, nem todo tipo de influência ou efeito causal sobre a experiência, nesse estágio posterior, pode ser considerado um caso de PC. Atenção, por exemplo, é um mecanismo de seleção de estímulos, e não conta como PC, porque esta possui um escopo teórico mais estreito e provoca, como efeito, circularidade na justificação<sup>3</sup> (Siegel, 2011, pp. 3-4).

O que caracteriza a PC é a influência de fatores irracionais, oriundos de estados mentais anteriores ou de repertório, sobre a formação do conteúdo da experiência que geram, como efeito, um tipo específico de insensibilidade aos estímulos externos.

É possível, então, que dois sujeitos (ou o mesmo, em situações contrafactuais distintas) tenham diferentes experiências, com conteúdos diferentes, quando atentam para o mesmo estímulo perceptual sob as mesmas condições externas, como resultado de estados cognitivos de repertório (Siegel, 2011, pp. 5-6).<sup>4</sup> A maioria desses casos deve atender, portanto, a seguinte cláusula contrafactual de sensibilidade, que parafraseamos do seguinte modo (*ibidem*, p. 6):

1 Por percepto entendo o conteúdo mental da experiência.

2 Neste artigo não discutirei a natureza deste conteúdo da experiência (se ele é ou não estruturado proposicionalmente, por exemplo) apenas assumo ser um estado mental que resulta do processo perceptivo.

3 Cf. seção 2 deste artigo.

4 Pode ser o caso, porém, de dois sujeitos estarem atentando para diferentes aspectos da experiência, como a forma de um objeto ou suas propriedades (tamanho, cor), o que claramente não seria um caso de PC, mas que ajuda a diferenciá-lo de situações de atenção seletiva (Silins, 2016, p. 27).

**Cláusula (PC):** Se o sujeito *S* não estivesse em um estado cognitivo de repertório *C* que ele atualmente está, nas mesmas circunstâncias e sob os mesmos estímulos sensoriais, ele não teria a experiência visual com o conteúdo *E*.

Os estados cognitivos ou afetivos anteriores que afetam as crenças podem ser de diversos tipos. É um dos principais problemas com a tese da PC é identificar corretamente casos genuínos de PC, diferenciando-os de outros casos semelhantes. Siegel, por exemplo, identifica pelo menos cinco exemplos hipotéticos (2012, pp. 698-699). Ater-me-ei aqui a dois casos de crenças cuja legitimidade epistêmica é comprometida pela penetrabilidade cognitiva da percepção. São eles:

**Caso (1):** Maria acredita que as notícias de um telejornal são ideologicamente enviesadas e que o apresentador *A* lê uma notícia desfavorável ao partido político *B* expressando um sentimento de raiva. Assim, quando Maria assiste ao telejornal, parece a ela que o apresentador *A* está com raiva.<sup>5</sup> Este caso atende à cláusula (PC):

**Cláusula (PC):** Se Maria não acreditasse que as notícias do telejornal fossem ideologicamente enviesadas, ela não teria a experiência visual de ver o rosto do apresentador *A* como expressando raiva.

**Caso (2):** O policial militar João acredita que negros e pobres que moram em favelas são perigosos e andam armados. Ele então “confunde”, durante uma operação policial em uma favela, um guarda-chuva nas mãos de um morador com um fuzil. Este caso também atende à cláusula (PC):

**Cláusula (PC):** Se João não acreditasse que negros e pobres que moram em favelas são perigosos, ele não teria a experiência visual de ver um fuzil nas mãos de um morador, ao invés de um guarda-chuva.

Esse caso (2) é mais complexo e pode nos ajudar a diferenciar casos de PC de casos de alucinação ou ilusão perceptual (por isso as aspas em “confunde”), como veremos mais à frente (seção 3). O exemplo baseia-se em caso ocorrido

5 Esse caso é análogo ao proposto por Siegel do “Jack zangado” (*angry Jack*): Jill tem motivos para crer que Jack está com raiva e, quando vê o amigo, parece a ela que Jack está realmente com raiva. Se Jill não tivesse a crença de que Jack está com raiva, ela provavelmente não teria experiência visual de ver Jack com raiva (Siegel, 2011, pp. 9-11).

em 2018 no Rio de Janeiro que motivou protestos de grupos de direitos humanos (Moura, 2019). Payne (2001) desenvolveu um experimento em psicologia social e cognitiva, também baseado em caso semelhante, ocorrido nos Estados Unidos em 1999, no qual relata o impacto de estereótipos raciais sobre a percepção.<sup>6</sup> O experimento de Payne é considerado um exemplo de PC.



**Imagem 1:** Imagens mostradas em experimento (Payne, 2001, p. 184).

Tratamos aqui de casos hipotéticos de *crenças* de cunho irracional, mas estados afetivos ou outros tipos de estados cognitivos também podem constituir casos PC. E há casos de PC que atendem a essa cláusula, mas são epistemicamente benéficos ao sujeito, como, por exemplo, um experiente radiologista, cujo treinamento permite que ele perceba uma pequena fratura olhando para uma radiografia, o que seria apenas um borrão para um não especialista (Siegel, 2011, p. 1). Outro exemplo é o de uma comunidade acadêmica que cultua virtudes como rigor, diligência e honestidade; ainda que seus participantes não estejam conscientes dessas qualidades, elas terão impacto sobre seus experimentos individuais.

Pode-se assim diferenciar casos benéficos de prejudiciais, que nesta pesquisa considerarei como casos de virtude ou vício epistêmicos (cf. seção 4), que decorrem do modo como crenças, emoções, traços da personalidade e habilidades podem afetar a percepção. Enquanto pessoas dogmáticas, muito

<sup>6</sup> No experimento, imagens de rostos de homens brancos e negros eram mostradas aos participantes, em um computador, seguidas rapidamente por imagens de uma arma ou uma ferramenta. Era então pedido aos participantes (americanos brancos) para clicarem nas opções “arma” ou “ferramenta”, associadas às imagens. Como resultado, quando os voluntários do experimento eram pressionados pelo tempo, houve um número maior de erros de percepção que confundiam ferramentas com armas associadas a imagens de rostos negros do que a imagens de rostos brancos. Tragicamente, em outro caso ocorrido no Rio de Janeiro em 2010, um morador foi morto por um policial militar que confundiu uma furadeira com uma arma de fogo nas mãos da vítima (Tabak, 2010).

confidentes ou pessimistas podem tornar o processo epistêmico vicioso, outras com determinadas habilidades (como o especialista em raio X) ou qualidades (rigorosa em sua pesquisa e procedimentos), podem, ao contrário, tornar o processo epistêmico virtuoso.<sup>7</sup> Estes últimos são aqueles que envolvem, por exemplo, aprendizagem ou informações de repertório do sujeito, que o permite ter uma percepção mais acurada das coisas. Um aluno curioso, motivado e entusiasmado com a matéria pode ter reflexos positivos em seu aprendizado. Mesmo estados negativos podem ter efeitos benéficos, como o medo de falhar nos exames ou o desgosto de ter que repetir aquele curso. O que, portanto, diferencia casos ruins e bons?

## 2 A experiência “sequestrada”

Em casos de PC, elementos irracionais ou subpessoais, estados cognitivos ou afetivos, afetam a formação do conteúdo da experiência em seu estágio posterior; como efeito, provocam, em casos viciosos, um tipo específico de insensibilidade aos estímulos sensoriais. Mas, em casos virtuosos, eles “elevam” epistemicamente os agentes. O que difere casos viciosos e virtuosos de PC é o comprometimento da função justificatória da experiência, que Siegel chama de rebaixamento epistêmico (*epistemic downgrade*).

O rebaixamento epistêmico ocorreria quando há um comprometimento do suporte racional provido pela experiência na justificação de crenças empíricas, em decorrência de elementos irracionais em sua etiologia, ou seja, de seu passado duvidoso (*checkered past*) (Siegel, 2012, 2017). Isso excluiria casos de aprendizagem, por exemplo. Nessas situações, a autora diz que essas perspectivas prévias e irracionais que afetam a crença (desejos, medos, preconceitos etc.) *sequestram* a experiência (Siegel, 2017).

O que ocorre é que a insensibilidade aos estímulos sensoriais causada por PC provoca uma circularidade viciosa que compromete a justificação epistêmica. Podemos resumir esse processo na seguinte estrutura de justificação circular:<sup>8</sup>

7 Entendemos que não somente sujeitos, mas comunidades podem ser virtuosas ou viciosas em suas condutas epistêmicas de acordo com o tipo de PC que afeta a percepção dos indivíduos. Um exemplo é a sociedade descrita em *To Kill a Mockingbird* (no Brasil, *O Sol é para todos*), romance de Harper Lee publicado em 1960, cujos personagens têm sua percepção da realidade afetada por preconceito racial.

8 No simbolismo usado a seguir, “C<sub>1</sub>” representa um estado cognitivo de *background* que afeta o conteúdo da experiência; “E” representa o percepto ou conteúdo da experiência, e “C<sub>2</sub>”, a crença “C<sub>1</sub>” “justificada” pela experiência; “S” é o sujeito ou agente epistêmico.

$C_1$ : S crê que  $\alpha$  é  $\Phi$

E: S percebe que  $\alpha$  é  $\Phi$  com base em  $C_1$ , tendo a experiência E.

$C_2$ : A experiência E justifica a crença  $C_1$ , tornando-a legítima ( $C_2$ ).

Aplicando essa estrutura ao caso (1) temos:

$C_1$ : Maria crê que “o apresentador A lê uma notícia desfavorável ao partido político B expressando um sentimento de raiva”

E: Maria percebe (a ela parece) que o apresentador A está com raiva (com base em  $C_1$ , tem a experiência E).

$C_2$ : O conteúdo da experiência E justifica (reforça) o conteúdo cognitivo  $C_1$ , tornando legítimo crer que “o apresentador A lê uma notícia desfavorável ao partido político B expressando um sentimento de raiva” ( $C_2$ ).

A circularidade epistêmica viciosa ocorre quando um estado de crença prévio de S afeta a etiologia do conteúdo da experiência visual de S e essa experiência (percepto), por sua vez, reforça (justifica) a crença de S. Uma crença irracional torna-se, assim, legitimada. Um caso virtuoso de PC não geraria tal circularidade, pois o sujeito seria sensível a alternativas relevantes. Por exemplo, um especialista em expressões faciais seria sensível a elementos da percepção do objeto que importaria constrangimento à sua crença. O que a PC ameaça, portanto, é a percepção como “tribunal” de crenças empíricas, e, de modo geral, a inquirição.

A tese da PC contraria o chamado conservadorismo ou dogmatismo fenomenal-perceptual (Huemer, 2007; Tucker, 2014; Siegel, 2011, p. 8), segundo o qual se o objeto *O parece* perceptualmente ter uma propriedade F para um sujeito S, então, na ausência de evidências contrárias (*defeaters*), S está *prima facie* justificado a crer que “O é F”. Em síntese, o conservadorismo fenomenal (Huemer) ou dogmatismo perceptual (Tucker) é uma doutrina que endossa um fundacionismo internalista, de acordo com o qual um sujeito está justificado a crer numa proposição p se, e somente se, ele tem acesso a determinados estados mentais não doxásticos, capazes de prover uma justificação imediata a juízos empíricos.

Se a hipótese da PC estiver correta, ter o conteúdo da experiência E *não* confere a S uma justificação *prima facie* para uma crença p.<sup>9</sup> Isso acontece

9 Para ser mais específico, o conservadorismo fenomenal/dogmatismo perceptual é uma teoria que trata da justificação proposicional, não doxástica, ou seja, diz respeito à justificação de uma proposição p, quer ou não o sujeito creia que p (Tucker, 2014, p. 35, n. 1; cf; Raftopoulos, 2019, p. 25). Siegel discute esta questão em Siegel (2012, pp. 702-706), argumentando a favor de uma compreensão holística da justificação doxástica, que inclui a proposicional. Não tenho motivos, neste artigo, para problematizar isso.



porque estados mentais anteriores influenciam a constituição desse conteúdo da experiência, *rebaixando* epistemicamente a percepção. De acordo com o conservadorismo fenomenal, podemos supor a seguinte situação: se parece a Mariana que “este anel de noivado é de ouro”, então, na ausência de evidências contrárias, Mariana está justificada *prima facie* a crer que “este anel de noivado é de ouro”. Contudo, podemos supor uma segunda situação semelhante a essa, com a diferença de que Mariana tivesse um enorme desejo de que o anel fosse, de fato, de ouro. Nesse caso, a simples aparência de ouro do objeto não poderia prover uma justificação do tipo sugerido pelas teorias dogmatistas e fundacionistas, pois o desejo de Mariana comprometeria o seu estado interno (percepto), gerando insensibilidade a evidências e circularidade epistêmica.

Teorias coerentistas puras, ainda que pouco em voga atualmente, estariam imunes à PC. Contudo, versões mais moderadas, que levem em conta não apenas a coerência de um sistema de crenças, mas a percepção como elementos de justificação,<sup>10</sup> parecem, todavia, serem vulneráveis a esses casos de PC.<sup>11</sup>

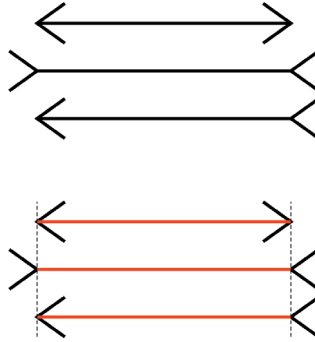
### 3 Um problema à parte de ilusões e alucinações perceptuais

A teoria do dogmatismo é em parte motivada por problemas envolvendo cenários céticos, aos quais pretende oferecer resposta. Afinal, na ausência de evidências para crer que não tenho mãos, posso estar justificado a crer que tenho mãos pelo simples fato de vê-las. Casos de PC, porém, diferem de cenários céticos mais conhecidos, como ilusões ou alucinações perceptuais, conforme veremos a seguir.

Exemplos de ilusões relatam situações nas quais o objeto comum é percebido como tendo propriedades diferentes daquelas que realmente tem. Por exemplo, uma construção com paredes brancas que parecem vermelhas sob uma iluminação especial; ou a experiência de ilusão Müller-Lyer, na qual linhas retas com o mesmo tamanho parecem ter comprimentos diferentes do que realmente têm (imagem 1).

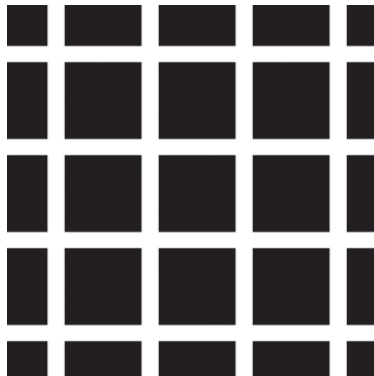
10 Uma teoria como o fundamentismo proposto por Susan Haack (1993), por exemplo.

11 Com base nisso, Tucker (2014) conclui que, se a PC é um problema sério para o dogmatismo perceptual, ele o é, até muito mais, para diferentes abordagens epistemológicas.



**Imagem 2:** Ilusão Müller-Lyer (fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilus%C3%A3o\\_de\\_M%C3%BCller-Lyer](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ilus%C3%A3o_de_M%C3%BCller-Lyer)).

Já casos de alucinação ocorrem quando percebemos um objeto que, de fato, não existe independente-da-mente, como quando alguém acredita ver um monstro marinho na praia ou um parente morto tomando café na sala de estar. A diferença é que, enquanto num caso de ilusão o sujeito tem uma percepção inaccurada (não verídica) do objeto visualizado, no caso de uma alucinação não há objeto externo que o sujeito supõe perceber no ambiente. Um exemplo de alucinação é a grade de Hermann, na qual vemos quadrados cinzas aparecendo nos pontos de intersecção entre os quadrados (imagem 2).<sup>12</sup>



**Imagem 3:** Grade de Hermann (fonte: [https://en.wikipedia.org/wiki/Grid\\_illusion](https://en.wikipedia.org/wiki/Grid_illusion)).

<sup>12</sup> Não há, contudo, consenso em classificar a grade de Hermann como um caso de ilusão ou alucinação (cf. Macpherson, 2016).

Erros de percepção, desta forma, podem ser rudemente (para os propósitos deste artigo) classificados em dois tipos (Macpherson, 2016):<sup>13</sup>

- (i) Ilusão: propriedades de um objeto externo são percebidas de maneira inacurada pelo sujeito;
- (ii) Alucinação: não há percepção de objeto externo ou de suas propriedades pelo sujeito.

De que forma exemplos de PC comporiam tipos diversos desses erros de percepção?

O que caracteriza a PC, conforme dissemos na seção 1, é a influência de estados mentais anteriores, de repertório, sobre a constituição do conteúdo da experiência, o que provoca insensibilidade aos estímulos externos. Nos casos de ilusão ou alucinação não há essa insensibilidade aos estímulos – o sujeito que vê uma parede vermelha a veria como branca em condições externas favoráveis, e o que vê um monstro marinho não veria esses animais fictícios se não sofresse de eventuais distúrbios que afetam seu mecanismo cognitivo e sensorio.

Casos de PC, sobretudo, dizem respeito à etiologia do conteúdo da experiência visual, diferentemente dos anteriores, que não atendem à cláusula (1):

**Cláusula (PC):** Se o sujeito S não estivesse um estado cognitivo de repertório C que ele atualmente está, nas mesmas circunstâncias e sob os mesmos estímulos sensorios, ele não teria a experiência visual com o conteúdo E (parede branca/vermelha, uma miragem no deserto).

Mesmo em um caso de PC virtuosa, no qual, por exemplo, eu aprendo que as duas linhas da experiência Müller-Lyer possuem, na verdade, o mesmo comprimento, eu continuarei as percebendo como sendo distintas (cf. Silins, 2016, pp. 25-26); e no caso da parede, mesmo sabendo que sou enganado por um projetor de luz, ainda a verei como vermelha, não como branca. Situações que envolvem alucinação também não atendem à cláusula. Não é difícil imaginar que uma pessoa alucinando possa saber que está alucinando, pois racionalmente pode duvidar da existência de animais marinhos ou pode saber que está sob efeitos de drogas alucinógenas.

Em terceiro lugar, o que é afetado em condições de ilusão ou alucinação visuais é apenas a crença perceptual, não o conteúdo da experiência, ou seja,

13 Restrinjo-me aqui a casos que envolvem percepção visual.

não há influência entre esses dois estados. Tanto nos casos de ilusão quanto nos de alucinação, os erros de percepção não ocorrem por problemas com o conteúdo da experiência, mas com o conteúdo da crença.

Em suma, em cenários de erros de percepção a experiência não serve como razão para minhas crenças, mas por motivos diferentes de casos de circularidade epistêmica descrito anteriormente.

Voltando ao caso (2):

**Caso (2):** O policial militar João acredita que negros e pobres que moram em favelas são perigosos e andam armados. Ele então confunde, durante uma operação policial em uma favela, um guarda-chuva nas mãos de um morador com um fuzil.

Poderíamos facilmente transformar esse caso em erros perceptuais causados por ilusão visual, como supondo que o guarda-chuva pudesse ser facilmente confundido com um fuzil em uma rua mal iluminada ou, num caso de alucinação, o policial veria um fuzil inexistente nas mãos do morador. Não seria, ainda assim, um caso específico de PC, em que a formação do conteúdo da experiência é afetada por crenças anteriores, sem que estejamos conscientes dos efeitos de um processo irracional (Siegel, 2012).

Por último, outro aspecto que diferencia casos de PC é que problemas envolvendo ilusão ou alucinação perceptuais ocorrem em razão da relação entre o sujeito epistêmico e um objeto independente-da-mente. Em parte esses problemas envolvem, portanto, limitações do aparato perceptivo causadas por condições externas não confiáveis para que a experiência resultante seja acurada, como um ambiente mal iluminado ou iluminado propositalmente para confundir o sujeito, ou defeitos no próprio aparato perceptual, causado por drogas alucinógenas, por exemplo. Casos de PC, ao contrário, derivam de fatores internos ao próprio indivíduo, ou seja, seus próprios estados mentais (Siegel, 2017, p. 9). Por outro lado, não devem ser confundidos com erros de introspecção, cujo impacto é sobre o conteúdo do juízo (crença), não sobre a própria experiência ou percepto. No caso de um erro introspectivo, o sujeito confunde a experiência de ver guarda-chuva com a experiência de ver uma arma (ilusão).<sup>14</sup>

14 Siegel (2017, pp. 9-10) relata outros dois casos de sequestro da experiência que, diferentemente da PC, impactam o conteúdo do juízo: descrença (o sujeito duvida da experiência de ver um guarda-chuva) e ignorância [*by-pass*] (o sujeito ignora a experiência de ver um guarda-chuva).

Poderíamos assim classificar a PC como um problema à parte dos erros de percepção:

- (i) Ilusão: propriedades de um objeto externo são percebidas de maneira inacurada pelo sujeito;
- (ii) Alucinação: não há percepção de objeto externo ou de suas propriedades pelo sujeito.
- (iii) Penetração cognitiva: propriedades de um objeto não podem ser percebidas de maneira acurada pelo sujeito.

Ainda que haja muita pesquisa a ser feita a respeito, temos a impressão de casos de PC serem epistemicamente mais graves e facilmente confundidos com casos de ilusão ou de alucinação. Uma análise preliminar, contudo, mostra que podemos diferenciar esses casos de PC por quatro razões: (i) causam insensibilidade aos estímulos externos; (ii) dizem respeito à etiologia do conteúdo perceptivo; (iii) afetam, portanto, o conteúdo da experiência, não da crença; e (iv) dizem respeito unicamente a fatores internos ao sujeito.

#### **4 Penetrabilidade cognitiva: vícios epistêmicos**

Retorno agora ao problema envolvendo justificação epistêmica em PC, que analisamos no capítulo 2, para apresentar uma tentativa de solução. A questão é como evitar o rebaixamento epistêmico de crenças envolvidas nos casos hipotéticos, mostrados na seção 1, que diferem de casos tradicionais de erros perceptivos (seção 3). Há diversas propostas de solucionar esses casos (cf. Georgakakis; Moretti, 2019), mas nenhuma delas trabalha diretamente com a hipótese de vícios epistêmicos.

Epistemologia da virtude é um campo da epistemologia contemporânea que entende serem as virtudes epistêmicas, de sujeitos e comunidades, o principal foco de avaliação e de valores epistêmicos. Por um lado, muda-se o foco da natureza das crenças para faculdades e virtudes do agente, por outro, o conhecimento como representação para o conhecimento como performance.<sup>15</sup> Costuma-se classificar a epistemologia da virtude em dois ramos, uma teoria confiabilista (externalista) da virtude e uma teoria responsabilista das virtudes, que, grosso modo, diferem em razão da segunda conferir primazia aos traços de caráter (coragem, mente aberta, integridade, humildade, perseverança, etc.) em relação a capacidades ou habilidades, inatas ou aprendidas (como boa

15 Para uma visão geral da epistemologia das virtudes, cf. Battaly, 2008.

memória, visão acurada, raciocínio lógico, habilidades discursivas, etc.).<sup>16</sup> A abordagem adotada aqui é a responsabilista de Zagzebski (1996), Baehr (2011), Hookway (2003) e Cassam (2016). Em específico, de Zagzebski adotamos a matriz conceitual básica, de Baehr e Hookway, o endosso de uma perspectiva normativa da inquirição, e de Cassam, uma doutrina dos vícios intelectuais.<sup>17</sup>

Por virtude intelectual, entende-se uma qualidade ou excelência cognitiva adquirida por um processo de formação de hábitos de conduta, por agentes e comunidades epistêmicas. São, portanto, traços de caráter cuja função é regular processos de inquirição e outros tipos de deliberações epistêmicas (Hookway, 2003). Essas virtudes possuem, de acordo com a definição neoaristotética de Zagzebski, dois componentes distintos: uma motivação, que direciona a ação a um determinado fim, e o sucesso em atingir esse objetivo de maneira confiável (Zagzebski, 1996, p. 131). Virtudes intelectuais, segundo essa abordagem, são motivadas, de modo geral, pelo desejo de atingir crenças verdadeiras, isto é, motivadas pelo conhecimento (*ibidem*, p. 167). Assim, por exemplo, uma pessoa que seja mente-aberta é motivada pelo desejo de buscar a verdade, mesmo que isso contrarie suas crenças, e o faz com sucesso se isso é atingido de modo confiável, em decorrência dessa virtude.

Agora, se virtudes intelectuais são excelências adquiridas, vícios intelectuais, do mesmo modo, podem ser entendidos como defeitos adquiridos (*ibidem*, p. 116). Esses defeitos epistêmicos de caráter não incorporam o valor do conhecimento (carecem de motivação) e, assim, obstam o caminho de uma inquirição efetiva e responsável (Cassam, 2016, pp. 160, 164). Entre esses vícios intelectuais, Zagzebski relaciona os seguintes: arrogância, indolência, conformidade, negligência, inflexibilidade, preconceito, *wishful thinking*, mente-fechada, insensibilidade ao detalhe, obtusidade e falta de rigor (1996, p. 152).

O dogmatismo, por exemplo, pode ser considerado um vício intelectual por não ser condutivo à verdade. Uma pessoa dogmática tende a ignorar ou

16 Entre os representantes da primeira estão Ernest Sosa, John Greco, Alvin Goldman, e da segunda, Linda Zagzebski, Christopher Hookway, Lorraine Code e James Montmarquet. Sobre essa distinção, cf. Battaly, 2008 e Baehr, 2011.

17 Não discutirei a diferença entre essa autora e esses autores, por consideramos os propósitos exegéticos secundários à pesquisa. Porém, pode-se dizer que Hookway propõe um âmbito de aplicação diferente daquele da epistemologia tradicional, voltada ao conhecimento e justificação, ainda que trate do ceticismo: "Virtudes parecem ter um papel fundamental em explicar não o que é o conhecimento, mas como o conhecimento é possível" (Hookway, 2003, p. 191). Nisso difere do programa de Zagzebski, cuja maior força parece estar justamente na definição de conhecimento e sua resposta aos problemas de Gettier (Zagzebski, 1996). Cassam, por outro lado, discorda da perspectiva baseada na motivação de Zagzebski, pois, segundo ele, alguns vícios intelectuais, como ser crédulo ou obtuso, não poderiam ser explicados pela falta do componente motivacional epistêmico (Cassam, 2016, p. 168).

rejeitar evidências contrárias às suas próprias crenças e, desse modo, prejudica os processos de justificação.<sup>18</sup> O preconceito, por seu turno, pode ser entendido como uma atitude decorrente desse tipo de vício intelectual, no qual juízos são asseridos com base em processos de formação de crenças comprometidas por essa conduta. Ambos, dogmatismo e preconceito, podem ainda serem considerados formas de mente-fechada (cf. Battaly, 2018).

A hipótese aqui defendida é a de que o conceito de vícios intelectuais pode ajudar a entender (i) como ocorrem casos ruins de PC; e (ii) como evitar o “sequestro” da experiência nesses casos.

Conforme visto na seção 1, Siegel distingue casos de PC entre aqueles que são epistemicamente benéficos e aqueles que são epistemicamente prejudiciais à inquirição. No primeiro caso, procedimentos de formação de crenças são confiáveis por dois motivos: (1) tornam agentes e comunidades epistêmicas mais sensíveis aos estímulos e informações do ambiente; (2) tornam processos inferenciais baseados na percepção aptos (efetivos) em justificar essas crenças (Siegel, 2011; Raftopoulos, 2019). No segundo caso, tem-se o oposto, ou seja: (1a) tornam agentes e comunidades epistêmicas *menos* sensíveis ao estímulo e informações do ambiente; e (2a) tornam processos inferenciais baseados na percepção *inaptos* (não efetivos) na justificação de crenças. No primeiro caso, o conhecimento pode ser dito como obtido, ao longo de uma inquirição, de maneira consciente e responsável. Nesse caso a experiência desempenha seu papel de “tribunal” para crenças. O oposto ocorre no segundo.

Dispositivos externalistas, como o princípio de sensibilidade e segurança, claramente não inibem casos ruins de PC, pois, conforme argumentei, são fatores internos que impedem a formação de crença de modo confiável e segura. Esses fatores internos, sugiro, podem ser, de modo geral, entendidos como – ou sendo produzidos por – traços ou hábitos de natureza intelectual de sujeitos e comunidades epistêmicas, em resumo, vícios intelectuais. Casos de PC diferem de cenários céticos tradicionais (ilusão e alucinação), conforme visto na seção 3, em razão de estados anteriores (crenças, emoções) afetarem não o conteúdo doxástico da percepção, mas o conteúdo sensorial da experiência (o percepto). Vícios intelectuais são estados motivacionais (emoções) que não afetam o

18 Vícios intelectuais podem ter um papel regulativo positivo na inquirição? No caso do dogmatismo, Zagzebski afirma que essa conduta pode ser condutiva à verdade em um conjunto de práticas epistêmicas restrito, como por exemplo, no caso de em crenças religiosas. Mas, tão logo esse hábito seja generalizado, em um âmbito social e comunitário ele se torna um vício (1996, pp. 192-194). Battaly (2018) trabalha a hipótese de que, em ambientes epistemicamente hostis – como cenários fictícios (“1984”, de George Orwell, por exemplo), comunidades epistemicamente injustiçadas ou sociedades assoladas por regimes autoritários – o dogmatismo pode se tornar uma virtude intelectual, minimizando efeitos epistêmicos deletérios sobre o agente.

conteúdo da crença, pois é possível, por exemplo, em casos de dogmatismo ou preconceito, endossar crenças verdadeiras. Casos prejudiciais de PC, portanto, são casos em que vícios intelectuais, apresentados na forma de diferentes estados cognitivos, afetam o conteúdo não doxástico da experiência.

Em ambos os exemplos analisados neste artigo (seção 2), pode-se atribuir o comprometimento do papel justificatório da percepção a casos de PC que envolvem vícios intelectuais, em decorrências dos quais o processo de inquirição não é efetivo e nem responsável:

**Caso (1):** Maria acredita que as notícias de um telejornal são ideologicamente enviesadas e que o apresentador *A* lê uma notícia desfavorável ao partido político *B* expressando um sentimento de raiva. Assim, quando Maria assiste ao telejornal, parece a ela que o apresentador *A* está com raiva.

**Caso (2):** O policial militar João acredita que negros e pobres que moram em favelas são perigosos e andam armados. Ele então “confunde”, durante uma operação policial em uma favela, um guarda-chuva nas mãos de um morador com um fuzil.

Nos dois casos, de modo geral, a insensibilidade aos estímulos externos pode ser atribuída ao vício de mente-fechada e a falta de virtudes intelectuais como mente-aberta e objetividade.<sup>19</sup> No primeiro caso, a conduta epistêmica é prejudicada pelo dogmatismo, que impede o sujeito de explorar alternativas relevantes (o apresentador *A* não expressa raiva em seu rosto, mas ansiedade, indiferença ou cinismo).<sup>20</sup> No segundo, o preconceito racial também gera um hábito que torna o agente epistêmico insensível a evidências que poderiam contrariar suas crenças, mais uma vez, tornando a inquirição irresponsável e inapta para conduzir à verdade.

Mas, esses casos de penetrabilidade cognitiva viciosa poderiam ainda ser caracterizados como perceptuais? Pois, assumindo que a PC afeta apenas o conteúdo fenomênico da percepção, de um ponto de vista disjuntivista epistêmico teríamos uma experiência de categoria diferente daquela na qual o agente acuradamente percebe o objeto.<sup>21</sup> A questão aqui, porém, é sobre situações desviantes que decorrem do caráter processual e justificatório da

19 Podemos definir objetividade como (i) sensibilidade aos estímulos externos, e (ii), seguindo Gascón (2016), autoconhecimento, no sentido de observância das motivações e preconceitos pelo próprio sujeito conhecedor.

20 Note-se que não se exclui caso em que um comportamento ideológico, sendo dogmático, poderia ser condutivo à verdade.

21 Sou grato ao parecerista anônimo por apontar esta questão e me permitir esclarecer este ponto.



inquirição. Visto por este ângulo, não precisamos nos comprometer com uma posição disjuntivista. Casos de penetrabilidade cognitiva *tornam-se* viciosos em decorrência do modo pelo qual afetam a justificação de crenças, dada sua intransigência (do agente) em fazer ajustes correccionais diante das evidências. Pesquisas futuras poderão elucidar esse estágio de formação de estados doxásticos virtuosos/viciosos, em comparação com aqueles gerados em cenários céticos tradicionais, no campo das teorias contemporâneas da percepção.

### Conclusões

Neste artigo vimos como estados cognitivos e afetivos de agentes epistêmicos podem penetrar cognitivamente no conteúdo da experiência, no estágio da visão posterior, impedindo que a percepção exerça sua função constranger crenças diante de objetos independentes-da-mente. Como resultado, o processo de justificação torna-se circular, obstando o percurso da inquirição de agentes e comunidades.

Virtudes intelectuais são qualidades internas do sujeito que regulam práticas epistêmicas como a inquirição e a formação de crenças justificadas. Vícios intelectuais, ao contrário, violam normas epistêmicas que regulam essas práticas.

A hipótese defendida nesta pesquisa foi a de que casos de penetrabilidade cognitiva (PC) podem ser compreendidos como casos de vícios intelectuais. Isso teria uma dupla vantagem: (i) esclarecer como a PC ocorre e pode afetar sujeitos e comunidades; e (ii) sugerir uma solução para casos de PC através do cultivo de virtudes intelectuais, tornando os agentes responsáveis e aptos a obter conhecimento. Para isso, estudamos dois casos de considerados serem de PC e, neles, apontamos o vício intelectual de mente-fechada (dogmatismo e preconceito) como sendo causas desse problema.

O que fundamentou nossa análise foi a definição de penetração cognitiva em Siegel, que sugere como estados mentais anteriores que afetam o conteúdo da experiência, e a teoria responsabilista da virtude (Zagzebski, Hookway, Baehr), para a qual a presença (ou falta) de um componente motivacional (interno) é um traço que define essas virtudes (e vícios) intelectuais. O exame de erros perceptuais provocados por ilusão ou alucinação foi outro fator que contribuiu para elucidar essa tese, mostrando como esses casos diferem dos cenários céticos tradicionais em epistemologia.

Concluo que casos de PC são um problema de natureza epistêmica, ética e social, a respeito da qual comunidades epistêmicas devem ter por

tarefa a observação reflexiva de virtudes e vícios de seus agentes, e estes, pragmaticamente, observar seus hábitos.

## Referências

- BAEHR, J. “The inquiring mind: On intellectual virtues and virtue epistemology”. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BATTALY, H. “Virtue epistemology”. *Philosophy Compass*, Vol. 3, Nr. 4, pp. 639-663, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Can closed-mindedness be an intellectual virtue?”. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 84, pp. 23-45, 2018.
- CASSAM, Q. “Vice epistemology”. *The Monist*, Vol. 99, pp. 159-180, 2016.
- GASCÓN, J. Á. “Pursuing objectivity: How virtuous can you get?”. *OSSA Conference Archive*, Nr. 137, 2016. [Online] Disponível em <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA11/papersandcommentaries/137>. Acessado em 31 de agosto de 2019.
- GEORGAKAKIS, C.; MORETTI, L. “Cognitive penetrability of perception and epistemic justification”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, 2019. [Online] Disponível em <https://www.iep.utm.edu/cog-pene/>. Acessado em 19 de maio de 2019.
- HAACK, S. “Evidence and inquiry: Towards reconstruction in epistemology”. Malden: Blackwell Publishing, 1993.
- HOOKEYWAY, C. “How to be a virtue epistemologist”. In: DePAUL, M., ZAGZEBSKI, L. (eds.). *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003. pp. 149-60.
- HUEMER, M. “Compassionate phenomenal conservatism”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 74, Nr. 1, pp. 30-55, 2007.
- MACPHERSON, F. “Redefining illusion and hallucination in light of new cases”. *Philosophical Issues*, Vol. 26, Nr. 1, pp. 263-296, 2016.
- MOURA, C. “PM confunde guarda-chuva com fuzil e mata garçom no Rio, afirmam testemunhas”. *El País*. Rio de Janeiro, 19 set. 2018. [Online] Disponível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458\\_048104.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458_048104.html). Acessado em 16 de julho de 2019.
- PAYNE, K. B. “Prejudice and perception: The role of automatic and controlled processes in misperceiving a weapon”. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 81, Nr. 2, 181, pp. 181-192, 2001.
- PYLYSHYN, Z. “Things and places: how the mind connects with the world”. Cambridge, MA: MIT Press/ Bradford Book, 2007.
- RAFTOPOULOS, A. “Cognition and perception”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Cognitive penetrability and the epistemic role of perception”. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- SIEGEL, S. “Cognitive penetrability and perceptual justification”. *Noûs*, Vol. 46, Nr. 2, pp. 1-22, 2011.
- \_\_\_\_\_. “The epistemic impact of the etiology of experience”. *Philosophical Studies*,

Vol. 162, Nr. 3, pp. 697-722, 2012.

\_\_\_\_\_. “How is wishful seeing like wishful thinking?”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 95, Nr. 2, pp. 408-435, 2016.

\_\_\_\_\_. “The rationality of perception”. Oxford: Oxford University Press, 2017.

SILINS, N. “Cognitive penetration and the epistemology of perception”. *Philosophy Compass*, Vol. 11, Nr. 1, pp. 24-42, 2016.

TABAK, B. Policial do Bope confunde furadeira com arma e mata morador do Andaraí. *GI RJ*. Rio de Janeiro, 19 maio 2010. [Online] Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2010/05/policial-do-bope-confunde-furadeira-com-arma-e-mata-morador-do-andarai.html>. Acessado em 03 de agosto de 2019.

TUCKER, C. “If dogmatists have a problem with cognitive penetration, you do too”. *Dialectica*, Vol. 68, Nr. 1, pp. 35-62, 2014.

ZAGZEBSKI, L. T. “Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge”. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.





# ***METAFÍSICA TEÓRICA E METAFÍSICA PRÁTICA EM SCHOPENHAUER À LUZ DA INFLUÊNCIA DE FRANCIS BACON\****

Luan Corrêa da Silva\*\*

<http://orcid.org/0000-0001-5913-6744>

[luanbettiol@gmail.com](mailto:luanbettiol@gmail.com)

**RESUMO** *O presente artigo tem por objetivo caracterizar a “metafísica prática” em Schopenhauer. Segundo essa caracterização, a metafísica prática corresponde ao correlato prático da “metafísica teórica” e, desse modo, ao correlato empírico do discurso filosófico. Para Schopenhauer, isto equivale a afirmar a possibilidade de comprovação, via experiência, da tese metafísica fundante de “O mundo como vontade e como representação”, a saber, da identidade metafísica da vontade subjacente ao plano da multiplicidade aparente. Por funcionar como uma espécie de prova empírica desta tese metafísica, a metafísica prática é também Experimentalmetaphysik, isto é, “metafísica experimental”.*

**Palavras-chave** *Metafísica teórica, metafísica prática, magia, Schopenhauer, Bacon.*

**ABSTRACT** *This article aims to characterize the “practical metaphysics” in Schopenhauer. According to this characterization, the practical metaphysics corresponds to the practical correlate of the “theoretical metaphysics” and thus to the empirical correlate of the philosophical discourse. For Schopenhauer, this is equivalent to affirm the possibility of proving, via experience, the metaphysical founding thesis of “The World as Will and Representation”,*

\* Artigo submetido em 10/08/2019. Aprovado em 20/11/2019.

\*\* Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, Brasil.

*namely, the metaphysical identity of the will underlying the plane of apparent multiplicity. Due to the fact that it functions as a kind of empirical proof of this metaphysical thesis, the practical metaphysics is also Experimentalmetaphysik, that is, “experimental metaphysics”.*

**Keywords** *Theoretical metaphysics, practical metaphysics, magic, Schopenhauer, Bacon.*

Embora a “metafísica prática” não tenha sido desenvolvida por Schopenhauer, ela é anunciada a pretexto do estudo da magia, fenômeno privilegiado da metafísica prática. Esta associação é inspirada na conhecida classificação das ciências de Francis Bacon, o que enseja uma inusitada relação da magia com a ciência experimental, no contexto do experimentalismo baconiano. Por mais distantes que física e metafísica estejam no que diz respeito ao tipo de justificação do conhecimento, entende Schopenhauer, na magia elas parecem encontrar um ponto de contato. Assim, a tese da unidade metafísica da vontade pode ser verificável empiricamente, estreitando-se a distância entre os dois campos de conhecimento do mundo.

O percurso do texto se inicia com uma breve caracterização da metafísica entendida em sentido teórico e especulativo, para então contrapor-se à metafísica prática em sentido experimental e operativo. Ao fim, espera-se uma maior compreensão da filosofia de Schopenhauer e um acréscimo substancial para o estado atual das pesquisas sobre o tema.

## **1. Metafísica teórica ou especulativa**

Por “metafísica” Schopenhauer entende, em primeiro lugar, “todo o assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 200), trata-se do conhecimento daquilo que não apenas está colocado “ao lado” da física, mas se esconde por detrás da natureza e do mundo. Somada a essa concepção clássica da metafísica, está a superação do idealismo transcendental kantiano, pois o conhecimento metafísico configura-se, aqui, como a possibilidade de um conhecimento independente do sujeito cognoscente, ou seja, um conhecimento das coisas em si mesmas.

Segundo Schopenhauer, não se compreende o sentido dessa metafísica sem que se considere o maior mérito da filosofia de Kant: a distinção entre aparência e coisa em si.<sup>1</sup> Nos “Prolegômenos”, Kant caracteriza a metafísica como a disciplina que teria como objeto aquilo que é inteiramente independente da experiência empírica, consistindo, tão somente, no conhecimento *a priori* da razão e entendimento puros.<sup>2</sup> Estabelecidos os limites do conhecimento empírico, condicionado pelas suas formas puras, não restaria outro escopo para a metafísica. Na impossibilidade de uma metafísica da coisa em si, restaria à metafísica um papel reduzido (Kant, 1988, § 1, p. 14).

Na versão schopenhaueriana, a idealidade do conhecimento submetido ao princípio de razão condiciona toda apreensão empírica da realidade, impossibilitando um acesso racional da realidade mesma.<sup>3</sup> Neste sentido, o conteúdo metafísico da realidade só pode estar além da apreensão do intelecto, que funciona como um filtro na apreensão da realidade. Porém, avança Schopenhauer, “há outros caminhos para a metafísica”, pelos quais ela pode ir além do pretensão conhecimento das formas vazias *a priori* (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 222).

Schopenhauer não é ingênuo em pensar que conceitos metafísicos possam ser encontrados enquanto tais na experiência empírica, apenas reivindica o lastro empírico das intuições que são o estofa, matéria, dos conceitos abstratos apresentados pelo discurso metafísico. Para ele, se há problemas metafísicos, estes não pairam no ar, mas enraízam-se no mundo, onde também podem ser encontradas as soluções. Por isso, seria um contrassenso crer na busca da resolução de problemas metafísicos fora do mundo, na medida em que estes problemas somente são formulados em sua referência.

Não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos

- 1 “O maior mérito de Kant é a distinção entre aparência e coisa em si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *intelecto*, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas” (Schopenhauer, 2015a, p. 484).
- 2 “No que se refere às fontes de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência [...] Ela é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro ou de razão pura” (Kant, 1988, p. 14). A expressão “conhecimento”, *Erkenntniß*, deve ser entendida *lato sensu*, já que “conhecimento” só o tem propriamente o entendimento.
- 3 O “princípio de razão suficiente” é o princípio que unifica os modos de conhecimento da efetividade, como a condição de possibilidade da realidade empírica. “Mãe de todas as ciências” (Schopenhauer, 1911-1942b, p. 30), este princípio é formulado por Christian Wolf nos seguintes termos: “nada existe sem uma razão (*Grund*) de ser” (*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*, Schopenhauer, 1911-1942b, § 5, p. 30). Para Schopenhauer, a atividade do princípio de razão resulta no conhecimento da “efetividade”, tal como ele prefere chamar a realidade empírica, e consiste na aplicação das formas puras do entendimento (tempo, espaço e causalidade) ao conteúdo da percepção (Schopenhauer, 2015a, § 1, p. 3).

dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofo [*Stoff*] apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL e como tal é também haurida da experiência? Se o seu problema mesmo lhe é empiricamente dado; então por que a sua solução também não teria a ajuda da experiência? Não é um contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se a certos conceitos abstratos? Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação das experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser de tipo empírico (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 220).

Três são os modelos de metafísica em jogo: transcendente, transcendental e imanente. A despeito da ampla proliferação destes modelos na história da filosofia ocidental, poder-se-ia caracterizar a metafísica “transcendente” como aquela cujos conceitos e respostas são alheios à experiência possível; modelo este criticado por Kant. No seu lugar, Kant desenvolve uma filosofia transcendental, cujo raio de alcance avança à experiência empírica sem perder de vista os limites impostos pelo entendimento, restringindo-se à investigação dos conceitos puros (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 220-221). O modelo imanente adotado por Schopenhauer se coloca, em certo sentido, no intermédio dos modelos anteriores, pois reconhece os limites do conhecimento relativo, ao mesmo tempo em que concebe a possibilidade do conhecimento independente da estrutura transcendental do intelecto.

O pressuposto em questão é o de que a experiência fornece a chave para a solução do seu próprio enigma, o segredo escondido nas entrelinhas. Precisamente por isso a metafísica é pensada nos termos de uma “exegese da experiência”, pois concebe o mundo como um livro codificado que deve ser decifrado a partir dele mesmo (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 222ss). Enquanto exegese, a metafísica assume a forma do discurso filosófico, configurando-se agora como um paradoxo, pois toma como problema aquilo que permite a sua formulação, o princípio de razão. Este paradoxo pode também ser expresso em uma formulação de inspiração platônica: a filosofia como “repetição completa, por assim dizer um espelhamento, do mundo em conceitos abstratos, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do diferente em outro” (Schopenhauer, 2015a, § 15, p. 98),<sup>4</sup> ou, em outras palavras, “o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno” (Schopenhauer, 2015a, § 15, p. 97).

4 Schopenhauer cita Francis Bacon para elucidar o tom empirista de sua formulação: “A filosofia só é verdadeira quando reproduz o mais fielmente possível as palavras do mundo e como que escreve conforme ao seu ditado, de tal maneira que não passa de um *simulacro e reflexo* do mundo, nada lhe acrescentando, mas



De forma geral, o mundo é tanto problema da física quanto da metafísica, mas as explicações físicas e metafísicas distinguem-se no modo de se dirigir ao mundo: a primeira como aparência e a segunda como coisa em si. As explicações físicas partem da consideração espaço-temporal e causal dos corpos, e por isso atingem apenas a superfície ao se restringirem a relações exteriores dos corpos. Assim, enquanto a física se preocupa com as relações entre os corpos, a metafísica se preocupa com a origem dessas relações, a essência. A metafísica, pensada como filosofia, distingue-se da física, pois investiga o conteúdo oculto, não aparente, que subjaz presente em tudo o que aparece. A física, por seu turno, apenas se ocupa das relações exteriores, a “casca” do mundo (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 217), e por isso os seus juízos pressupõem o uso das leis e formas da experiência, sem que estas mesmas leis sejam, contudo, questionadas.

Neste contexto, a desvantagem das ciências da natureza, em relação à filosofia, reside, *grosso modo*, em duas imperfeições ligadas à natureza da investigação causal: 1) em um dado evento, o começo da cadeia causal nunca pode ser alcançado e tende ao infinito e 2) todas as causas que fazem efeito baseiam-se em algo inexplicável, as qualidades originárias, ou *qualitates occultae* (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 210ss). Por um lado, na busca da origem mesma do movimento, por remissão ao começo de uma cadeia causal, constata-se sempre haver uma “causa da causa”, e, até que se estabeleça forçosamente um *primum mobile*, é-se levado a uma regressão ao infinito, e, assim, a origem do movimento enclausura-se na relação de causa e efeito (1). Por outro lado, toda explicação física esbarra, em última instância, em qualidades originárias, que não são elas mesmas explicadas, por exemplo: gravidade, rigidez, choque, impenetrabilidade, elasticidade, magnetismo etc. Estas assumem no discurso fisicalista o estatuto de constantes de explicação sem que este estatuto seja problematizado (2) (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 212).

Mesmo quando a causalidade parece mais evidente, como no movimento de uma esfera impelida em direção a outra – em que se diz: o movimento da segunda esfera é causado pela primeira –, ainda permanece o mistério da “possibilidade da passagem incorpórea do movimento de um corpo para o outro” (Schopenhauer, 2013, p. 143). “Fisicamente tudo, e ao mesmo tempo nada, é explicável” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 212).

Ou seja, por promissores que sejam os progressos da física, isso não implica qualquer progresso em metafísica, pois o progresso da física ocorre

no domínio da aparência, de modo que “mesmo se alguém explorasse todos os planetas de todas as estrelas fixas, com isso ainda não teria dado um passo sequer na *metafísica*” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, p. 216). Ademais, os maiores progressos das explicações físicas tendem a evidenciar, tão somente, a fronteira com a metafísica, limite além do qual o conhecimento da causalidade não consegue avançar. A filosofia contempla um conhecimento de outra ordem, a suprir um outro tipo de demanda por respostas, relativa à origem e dirigida ao núcleo da natureza.

Por isso vemos hoje em dia a CASCA DA NATUREZA ser investigada com a maior exatidão, os intestinos dos vermes intestinais e os parasitas dos parasitas serem conhecidos em detalhe: se alguém surge, como por exemplo eu, e fala do NÚCLEO DA NATUREZA; então ninguém o ouve, pensam que isso nada tem a ver com o assunto e retiram-se esquadrinhando a sua casca. É-se tentado a denominar tais investigadores excessivamente microscópicos e micrológicos da natureza “os bisbilhoteiros da natureza” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 17, pp. 216-217).

Ora, precisamente a passagem (*Übergang*) da aparência para a essência é o problema primário da metafísica (Schopenhauer, 2013, pp. 135ss). Decorre da proposta de uma metafísica imanente que ela não apenas explique, como fez Kant, que a aparência é distinta da coisa em si mesma, e, dessa maneira, estabeleça os limites do nosso conhecimento da natureza e de nós mesmos; mas também que ela indique a transição entre uma e outra, o “fio condutor” das aparências que conecta a pluralidade em uma unidade originária. Explicar essa transição é o mérito de um filósofo e representa a solução do paradoxo essencial da filosofia: “como da unidade devém a multiplicidade?”.

A transição da física para a metafísica, em Schopenhauer, tem início na constatação da identidade causal, ou seja, do reconhecimento de que é a mesma causalidade que atua em diferentes níveis na natureza: como causa mecânica (em sentido estrito), como estímulo (no reino vegetal) e como motivo (no reino animal), sendo que este último assume também sua forma abstrata no ser humano. Conclui-se operar uma necessidade tão determinante nas ações humanas quanto no deslocamento de uma bola de bilhar, a necessidade do impulso (*Trieb*) variante apenas em grau. Essa variação do grau de necessidade (*Nothwendigkeit*) da causalidade implica também uma variação nos graus do entendimento da causalidade manifestada na natureza. No reino inorgânico, patamar inferior da natureza, causa e efeito são, para o nosso entendimento, “completamente homogêneos e uniformes” (Schopenhauer, 2013, p. 143); e, por isso, a causalidade mecânica é modelo explicativo das ciências naturais. Todavia, o sucesso explicativo da causalidade, mesmo da causalidade mecânica, oculta o mistério da passagem inexplicável do movimento de um corpo para

o outro. Além disso, basta aumentar um pouco o grau de complexidade da causalidade e a sua compreensibilidade já se mostra bastante reduzida:

A coisa muda de figura quando nos elevamos mais na escala das aparições. Aquecimento como causa e expansão, liquefação, volatilização ou cristalização como efeito não são homogêneos: a sua conexão causal não é, portanto, compreensível. A apreensibilidade da causalidade reduziu-se: aquilo que se torna líquido com menos calor volatiliza-se com mais calor; aquilo que cristaliza com um calor menor derrete-se com um calor maior. O calor amolece a cera e endurece a argila; a luz embranquece a cera e enegrece o cloreto de prata (Schopenhauer, 2013, p. 144).

Aos poucos, na medida em que as relações causais se tornam mais complexas, a regularidade aparente entre causa e efeito torna-se mais obscura, dificultando a apreensão pelo entendimento, aqui “a causalidade oculta-se sob um denso véu” (Schopenhauer, 2013, p. 145). Ademais, “tudo isso se torna ainda mais evidente quando nos elevamos até os reinos orgânicos, onde se revela o fenômeno da vida” (Schopenhauer, 2013, p. 145), em que o efeito sobressai desproporcionalmente em relação à causa, ampliando o mistério. Espantoso, ainda, é notar a desproporção entre a rudimentar semente vegetal e a complexidade de uma planta, que se torna ainda mais latente na relação entre a fecundação de um embrião e o organismo animal, em que “restou-nos apenas o esquema de causa e efeito” (Schopenhauer, 2013, pp. 145-146). No ser humano, a assimetria na relação de causa e efeito dá origem à ilusão do livre-arbítrio, a possibilidade de ações indeterminadas que culmina também na ideia do milagre (*Wunder*) (Schopenhauer, 2013, p. 146).

A diferença dos rumos exterior e interior da física e da metafísica pode também ser expressa nos termos de uma diferença de direcionamento do conhecimento: entre “a consciência das outras coisas” (*Bewußtseyn von anderen Dingen*) e a consciência de si (*Selbstbewußtseyn*). A consciência das outras coisas é o conhecimento empírico do mundo exterior, mediado pelo tempo, espaço e pela causalidade, seus objetos são os objetos extensos. A consciência de si, mediada apenas pela forma do tempo, encontra como objeto os movimentos internos do corpo reunidos sob a rubrica “sentimento” (*Gefühl*), por meio “do qual se torna possível o conhecimento da identidade entre corpo e vontade, a “verdade filosófica”.<sup>5</sup> Nessa coincidência entre o sujeito do conhecer

5 A “verdade filosófica” é apresentada nos seguintes termos: “Meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de uma maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc” (Schopenhauer, 2015a, §18, p. 120). Esta é a quinta

(*Subjekt des Erkennens*) e o sujeito do querer (*Subjekt des Wollens*), a qual Schopenhauer denomina de “milagre por excelência” (Schopenhauer, 2015a, § 18, p. 119), a palavra “vontade” é a chave do enigma, “palavra mágica” (*Zauberwort*), para a compreensão de todo o mundo.

Também ali, onde a causa mais palpável traz consigo o efeito, esse elemento misterioso ainda presente, esse x ou o efetivamente interno ao evento, o verdadeiro agente, o em si dessa aparição – a qual, afinal, nos é dada apenas como representação e segundo as formas e leis da representação – é essencialmente o mesmo que aquilo que, nas ações de nosso corpo, igualmente dado como intuição e representação, nos é íntima e imediatamente conhecido como *vontade* (Schopenhauer, 2013, p. 150).<sup>6</sup>

Física e metafísica compartilham de características importantes em Schopenhauer, em especial o ponto de partida e a linguagem. Ambas as investigações partem do mesmo problema, o mundo, a partir do qual formulam explicações de natureza teórica e especulativa, no uso de conceitos abstraídos da experiência. Não obstante compartilhem da mesma índole teórica, o fazem em direções opostas: a física se volta à aparência e a metafísica à essência. A vontade, compreendida em sentido metafísico, carece, pois, da clareza típica das explicações físicas; e, apesar de ser imediatamente mais bem compreendida que qualquer outra palavra (Schopenhauer, 2015a, § 22, p. 130), é “sem fundamento” (*grundlos*) e um mistério para a razão.

## 2. *Magia natural* e a classificação das ciências de Francis Bacon

É Bacon quem, primeiro, classifica a “magia natural”,<sup>7</sup> como é por ele chamada, entre os conhecimentos das ciências. Em sua “*Instauratio Magna*”, proposta de reforma ampla dos conhecimentos e das ciências, Bacon insere a magia em sua “*Partitiones scientiarum*”, classificação das ciências, como correspondente prático ou operativo da metafísica.<sup>8</sup> Nessa classificação, o conhecimento humano é dividido em Filosofia e Teologia. A filosofia

verdade, acrescida às outras quatro apresentadas na “*Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*”: “verdade lógica”, “verdade empírica”, “verdade transcendental” e “verdade metalógica”.

6 Sobre o recurso de Schopenhauer ao argumento analógico, ver Prado, 2019.

7 A proposta de uma naturalização da magia consiste, *grosso modo*, em uma crítica à tradição hermética renascentista, a saber, na purificação das práticas mágicas, naquilo que resta para além das invenções e fantasias. O objetivo de Bacon é o de alcançar o conhecimento capaz de reproduzir os experimentos mágicos como forma de manipular a natureza. Ver Rosu, 2013, p. 185.

8 Bacon, 2007, p. 35. A classificação das ciências de Bacon pode ser encontrada em seu escrito “*Of Proficiency and Advancement of Learning*”, publicado em 1605, e também em “*De dignitate et augmentis scientiarum*”, em que esta classificação é publicada com significativas alterações em 1623. Esta classificação é a terceira parte do projeto mais ambicioso da Grande Restauração, a “*Instauratio Magna*” que, porém, nunca foi finalizada.

é subdividida em “filosofia divina”, contemplação do homem em Deus; “filosofia natural”, contemplação do homem na natureza; e “filosofia humana”, contemplação do homem no homem (Bacon, 2007, p. 136). A filosofia natural é, por sua vez, subdividida em “especulativa” e “operativa”: a primeira parte voltada à “inquirição das causas”, por isso “ciência natural”; e, a segunda, à “produção dos efeitos”, por isso “prudência natural”.<sup>9</sup> A parte especulativa da filosofia natural, a ciência natural, subdivide-se em “física” e “metafísica”, e a parte operativa em “mecânica”<sup>10</sup> e “magia”.

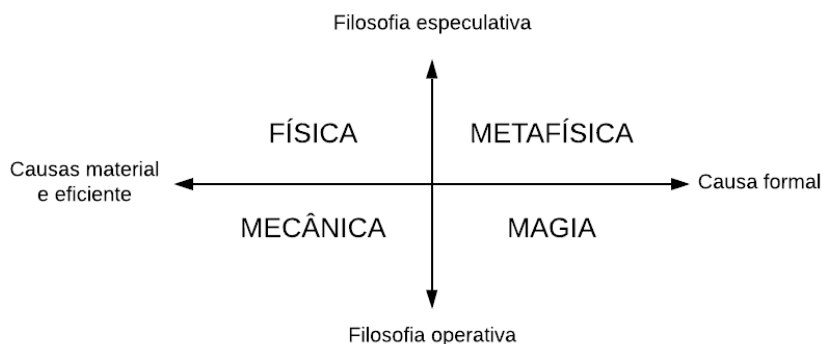
No sistema de Bacon, essas quatro disciplinas possuem a característica comum de serem o estudo das causas, concebidas em sentido aristotélico: material, eficiente, formal e final, que engendram a mudança dos corpos.<sup>11</sup> Para Bacon, enquanto física e mecânica estudam as causas material e eficiente do movimento dos corpos na natureza, metafísica e magia operam a partir das causas formais destes corpos.<sup>12</sup> Por outro lado, considerando-se o modo específico de cada estudo, também a física e a metafísica comungam do mesmo traço especulativo e teórico, enquanto que a mecânica e a magia são disciplinas eminentemente práticas, porquanto operam a teoria, isto é, operam o mesmo conteúdo especulado pela física e pela metafísica, respectivamente. Neste sentido, a mecânica é a disciplina correlata prático-operativa da física, que é teórico-especulativa, e a magia a disciplina correlata prático-operativa da metafísica, que também é teórico-especulativa. Dessa forma, a mecânica é a operação da física e a magia a operação da metafísica, conforme o diagrama a seguir.

9 Tal como aparece em “Advancement of Learning”. Bacon faz a seguinte ressalva: “embora seja certo, e eu bem o sei, que há uma inter-relação entre Causas e Efeitos, de modo que estes dois conhecimentos, o Especulativo e o Operativo, mantêm um forte vínculo entre si, contudo, posto que toda Filosofia Natural verdadeira e frutífera tem uma escala ou escada dupla, ascendente e descendente, ascendendo dos experimentos à invenção das causas, e descendendo das causas à invenção de novos experimentos, me parece muito necessário que estas duas partes sejam consideradas e desenvolvidas em separado” (Bacon, 2007, p. 43).

10 Em “Advancement of Learning”, Bacon chama a Mecânica de “Filosófica” (Bacon, 2007, p. 156), uma das alterações que pode ser verificada em “De augmentis”.

11 Segundo Aristóteles (2002, p. 191): “causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e seus respectivos gêneros. Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros; [...] Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso [...] Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa”.

12 Em “De augmentis”, Bacon decide excluir o estudo da causa final da metafísica, pois entende que esta somente existe na mente de Deus e, portanto, converte-se no ser humano como pura especulação que não pode ser confrontada com a experiência, trazendo prejuízos para o conhecimento natural. Ver Rosu, 2013, p. 184).



Atendo-se ao ponto de vista especulativo, portanto, física e metafísica distinguem-se, no pensamento de Bacon, pois, enquanto uma se restringe às influências perceptíveis, visíveis, na mudança dos corpos (causas material e eficiente), a outra dirige-se à investigação das influências invisíveis e ocultas (causa formal e final). Desse modo, quando a questão é a causa da brancura da neve, por exemplo, a resposta física é “um agregado de ar e água”; todavia, essa resposta não toca a essência da brancura, pois outros agregados como o de pó de vidro e ar também poderiam engendrar uma brancura semelhante. A causa eficiente caracteriza-se por ser motor para a constituição material de uma coisa e, portanto, da sua forma, sempre remissível a naturezas visíveis, os elementos constitutivos do mundo. A resposta metafísica, por outro lado, caracteriza-se pelo apego às “naturezas simples” invisíveis e, por isso, a causa formal da brancura consistiria em algo como “o agregado de corpos transparentes, em um arranjo ótico de uma ordem regular”, em que a transparência e a disposição ótica definiriam essencialmente qualquer brancura.<sup>13</sup> A causa formal ou essencial da brancura possui a característica de ser oculta e invisível, mas também o mais elevado grau de conhecimento concebível pela abstração conceitual. Ou seja, está em jogo a diferença entre duas noções de fundamento do movimento dos corpos: uma espaço-temporal e a outra essencial.

Considerando-se os distintos propósitos de Bacon e Schopenhauer, faz-se relevante notar que o caminho seguido por Bacon no desenvolvimento de um modelo explicativo da ciência natural corresponde à definição schopenhaueriana de física, a saber, o “estudo das causas”. Para o filósofo alemão, a noção de causa

13 Para uma apreciação mais detalhada e de outros exemplos, ver Rosu, 2013, pp. 187ss.

formal consiste em um abuso do intelecto em aplicar a causalidade a âmbito inadequado.<sup>14</sup> Todavia, a distinção entre conhecimento prático e teórico, bem como a concepção experimental do conhecimento, ampliam a compreensão da relação entre magia e filosofia no pensamento de Schopenhauer. A magia é abordada por Bacon de forma naturalizada, como magia natural, mas enquanto um correlato operativo da metafísica, que é especulativa, como se disse. Há, portanto, uma certa complementaridade entre especulação e operação, e a única diferença entre magia e metafísica reside no tipo de manipulação das causas formais, que, todavia, são as mesmas para as duas disciplinas.

A importância da magia no sistema dos conhecimentos baconiano está na concepção de “experimento”: experimento é experiência manipulada. Para Bacon, um experimento é sempre uma experiência controlada, em que a natureza é forçada a revelar algo sobre si que de outra maneira permaneceria oculto. É pressuposto da concepção baconiana de ciência a ideia de que conhecimento é poder, e aquilo que no pensamento é equivalente a uma causa, na operação é equivalente a uma regra (Bacon, 1889, p. 192). Também neste sentido emerge a afirmação de Bacon de que “o verdadeiro e legítimo fim da ciência não é outro que suprir a vida humana com novas descobertas e recursos” (Bacon, 1889, p. 227, tradução nossa). Nesse contexto, a magia é a ciência da manipulação das formas com o objetivo de transformar os corpos naturais, atuando como uma operadora da metafísica, na medida em que transfere as características formais de um corpo para o outro. O pensamento é o de que, em se conhecendo a causa de um fenômeno, torna-se possível a sua reprodução. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que se o movimento de um corpo tem como causa uma ação mecânica, isto é, uma causa visível no evento (impulso, choque etc.), então houve uma transferência mecânica do movimento; mas, se esse movimento não possui uma causa visível, detectável no evento, então a transferência do movimento deu-se de forma oculta e, assim, mágica. Em suma, se a causa é eficiente a reprodução é mecânica, se a causa é formal a reprodução é mágica.

No fundamento desta classificação está a herança ambígua da magia no pensamento baconiano. Se, por um lado, Bacon intenta purificar os experimentos mágicos dos seus vestígios místico-teológicos, por outro, “a valorização das artes mecânicas e a concepção de ciência experimental estão estreitamente relacionadas com a atitude de Bacon frente à tradição mágico-hermética do

14 Schopenhauer também propõe uma classificação das ciências, entre as ciências puras *a priori* e as ciências empíricas ou *a posteriori*, mas deixa de fora metafísica e magia, por justamente serem avessas ao princípio de razão e, assim, à forma da causalidade (Schopenhauer, 2015b, Cap. 12, p. 154). Acerca da crítica à aplicação da causalidade para a coisa em si, Schopenhauer dedica boa parte de “Sobre a quadruplicada raiz do princípio de razão suficiente” (Schopenhauer, 1911-1942b, § 20, p. 58).

pensamento renascentista” (Rossi, 2006, p. 100),<sup>15</sup> resultando em uma dívida profunda com a magia e alquimia renascentistas (Rossi, 2006, p. 109).

A naturalização dos procedimentos, técnicas e práticas mágicas tem como pano de fundo, em Bacon, uma postura científica que se opõe à filosofia especulativa de inspiração escolástica ao pretender substituir o culto aos livros e à tradição pelo culto à natureza. Segundo Paolo Rossi, em “Da magia à ciência” (2006), esta guinada para o empirismo é motivada por uma atitude científica que tanto se opõe ao hermetismo místico-teológico quanto também à esterilidade da lógica escolástica, cujo compromisso não menos hermético às estátuas pensantes resulta no ofuscamento da realidade concreta a que esses pensamentos deveriam servir (Rossi, 2006, p. 54). Segundo ele, um dos objetivos de Bacon é denunciar a esterilidade da filosofia de seu tempo diante das necessidades da vida concreta, o que implica em um modelo de pesquisa científica colaborativo e progressivo baseado no desenvolvimento das artes mecânicas. Este modelo pressupõe uma concepção de conhecimento dinâmico e vivo, que toma forma à medida das necessidades humanas igualmente dinâmicas, e é incompatível com os edifícios rígidos construídos pelos filósofos teórico-especulativos (Rossi, 2006, p. 96).

A reabilitação da magia na ciência experimental é uma das consequências dessa concepção, pois compartilha do compromisso com a realidade concreta e a efetividade dos experimentos, transferindo a autoridade do espírito para os resultados de suas práticas. Com efeito, a repulsa às práticas mágicas transferiu-se também para as técnicas que faziam progredir, nos séculos XVI e XVII, as ciências como a química, mineralogia, botânica, geologia etc. (Rossi, 2006, p. 85). Além disso, não se compreende a relação entre magia e ciência experimental sem que se considere a infiltração dos saberes técnicos na cultura europeia daquele período, uma mistura de técnica, magia, astrologia, astronomia, medicina, alquimia e filosofia natural (Rossi, 2006, pp. 98-99).

Segundo Rossi, a tradição mágico-alquímica, tal como ia se configurando na Renascença, conecta-se estreitamente com dois pressupostos centrais do experimentalismo baconiano: 1) “o ideal da ciência como potência e como obra ativa, voltada a modificar a situação natural e humana” e 2) “a definição

15 Rossi continua: “E a posição baconiana para com a magia, os motivos de sua adesão, de suas críticas, de sua recusa podem ser entendidos apenas se renunciarmos, preliminarmente, àquela atitude de voluntária incompreensão para com manifestações de cultura que foram qualificadas apressadamente como restos de tenebrosas superstições antigas e medievais, qualificação essa que nos eximiu do empenho de enfrentar historicamente discussões que interessaram, durante muitos séculos, grandes setores da cultura europeia e que apaixonaram não apenas John of Salisbury, Alberto Magno ou Roger Bacon, não apenas os naturalistas da Renascença, mas também, até a metade do século XVII, Bacon, Descartes, Kepler, Marsenne e Gassendi” (Rossi, 2006, p. 100).



do homem como “ministro e intérprete da natureza” (*naturae minister et interpres*), que Bacon substituiu à venerada definição do homem como “animal racional”” (Rossi, 2006, p. 109). Interessa a Bacon, por um lado, o caráter prático e operativo da magia, a potência transformadora da realidade por meio de técnicas humanas. Por outro lado, essa “potência” não implica em uma “prepotência” diante da natureza, de modo que, por exemplo, o poder de cura de um alquimista não se faz possível mediante violação de leis naturais, mas precisamente no uso que ele faz dessas leis.

Nisso reside a concepção da magia natural, nutrida por Roger Bacon, Cornelio Agrippa, Della Porta, Campanella, Paracelso, entre outros filósofos do Renascimento. A “magia natural” opõe-se, neste primeiro registro, à “magia sobrenatural”, no sentido de prescindir de forças e entidades exteriores à natureza para a produção de seus efeitos. Em boa medida, a fama de uma magia sobrenatural e a sua conseqüente condenação se deve, como salientam aqueles filósofos, à demonização das práticas mágicas operada pela Igreja católica, instituição cuja legitimação reside, não por acaso, na hegemonia plena de um Deus sobrenatural cristão.<sup>16</sup> A reabilitação da magia em Bacon se dirige exclusivamente ao seu traço experimental e não implica uma adesão aos aspectos místicos e metafísicos ligados àquela tradição mágico-alquímica. Interessa-lhe, antes, o ideal do “saber como poder” e da ciência “ministra da natureza”, que prolonga e amplia as obras dessa natureza a serviço da humanidade.

### 3. Metafísica prática ou operativa

Schopenhauer extrai diretamente da classificação das ciências de Bacon o seu conceito de metafísica prática, inicialmente como modelo explicativo para

16 Assim expressa Agrippa: “A magia natural é portanto aquela que, tendo contemplado a força de todas as coisas naturais e celestes e, com zelo curioso considerado a sua ordem, de tal modo publica os escondos e secretos poderes da natureza, copulando as coisas inferiores com as superiores... para uma aplicação mútua daquelas; de maneira que muitas vezes disso nascem estupendos milagres, não tanto para a arte quanto para a natureza, da qual – quando ela atua nessas coisas – esta arte dá-se por ministra. Por essa razão os magos, como diligentíssimos exploradores da natureza, conduzindo aquelas coisas que são por ela preparadas, aplicando os ativos aos passivos, muitíssimas vezes e antes do tempo comandado por natureza, produzem efeitos que pelo vulgo são considerados milagres, sendo porém obras naturais, nada mais nelas intervindo do que a única participação do tempo: como se alguém fizesse nascer rosas no mês de março ou crescer uvas maduras... ou coisas maiores do que estas, como nuvens, chuvas, trovões, animais de diferentes espécies e infinitas transformações de coisas... por isso se enganam aqueles que consideram (as operações da magia) acima da natureza ou contra a natureza, quando da natureza provêm e segundo a natureza são feitas” (Agrippa *apud* Rossi, 2006, pp. 113-144).

a magia e os fenômenos relacionados,<sup>17</sup> todavia com possibilidade de extensão também para os fenômenos da compaixão e do amor sexual.<sup>18</sup> A importância da magia – a qual se incluem magnetismo animal e curas simpáticas – é proeminente no pensamento de Schopenhauer, pois funciona como uma “forte confirmação empírica” (Schopenhauer, 2013, pp. 175-176) da filosofia teórica apresentada em “O mundo como vontade e como representação”.

Com isso, o magnetismo aparece efetivamente como a *metafísica prática*, termo que já Bacon de Verulamio utilizara, em sua classificação das ciências (*Instauratio magna*, livro 3), para designar a *magia*: ele é a metafísica empírica ou experimental (Schopenhauer, 2013, p. 162).

[...]

Quiséramos, porém, estabelecer, segundo a classificação de Bacon, a magia como a metafísica prática; então seria certo que a metafísica teórica a se relacionar corretamente com ela não poderia ser outra que não a minha decomposição do mundo em vontade e representação (Schopenhauer, 2013, p. 192).

Por meio da magia, a tese da identidade metafísica da vontade pode ser comprovada na experiência, na medida em que a vontade, que determina internamente os movimentos dos corpos, passa a atuar exteriormente ao indivíduo querente, produzindo efeitos metafísicos. Diferentemente do raciocínio de Bacon, ainda que compartilhando do mesmo ponto de vista em relação à condenação cristã da magia, o caráter sobrenatural da magia se deve ao fato não desta ser efeito de entidade ou força transcendente à natureza, mas sim desta resultar em efeitos que frustram as expectativas de regularidade que rege a natureza, a aparência. Neste sentido, as expressões “sobrenatural” e “metafísico” são sinônimas<sup>19</sup>, possuem o mesmo significado: o de serem avessas ao princípio de razão e revelarem a essência, a vontade em si; na filosofia do ponto de vista teórico e na magia do ponto de vista prático. Por

17 Notadamente as curas simpáticas e o magnetismo animal, abordados no capítulo “Magnetismo animal e magia” (*Animalischer Magnetismus und Magie*) do escrito “Sobre a vontade na natureza” (1836), bem como os variados tipos de visões compilados por Schopenhauer em “Sobre a visão de espíritos” (*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*), capítulo dos “Parerga e Paralipomena” (1851). A respeito destes temas, ver também as seguintes publicações do anuário de Schopenhauer (*Schopenhauer-Jahrbuch*): “Schopenhauer et le Magnétisme” (Brun, 1988), “Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als ‚magisches Nichts‘ zu erkennen” (López, 2014) e “Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik?” (Florschütz, 2012). Especificamente sobre os temas relacionados com a visão de espíritos e a parapsicologia, ver: “Los sueños de un idealista explicados por los sueños de la parapsicología” (Rivera, 2017).

18 Remeto o leitor à minha tese de doutorado, Silva, 2017b.

19 Ademais, esta equivalência é atestável já na formação destas palavras: *metá/super* e *physis/natura*, equivalente também à forma alemã *übernatürliche*. Outra expressão equivalente é “paranormal”.

isso, a expressão “magia natural”, neste segundo registro de análise, contém a mesma *contradictio in adjecto* que “física sobrenatural” (Schopenhauer, 2013, p. 168), pois é suposto da magia que ela ocorra sem a evidência de suas causas, tal como ocorre na mecânica.

A inobservância das causas, apesar da evidência de seus efeitos, por um lado, e a desobediência às leis da experiência, regida pelo princípio de razão, por outro; faz com que a magia seja definida como *actio in distans*, ação a distância:

Em todos os tempos e em todas as terras nutriu-se a opinião de que deveria haver, para além da maneira regular de realizar modificações no mundo por meio do nexa causal dos corpos, uma outra, de tipo completamente distinto, a qual não repousaria em absoluto sobre o nexa causal (Schopenhauer, 2013, p. 170).

O pressuposto fundamental é o de que, por detrás do nexa físico da realidade efetiva, da aparência, haveria um nexa metafísico, um influxo subterrâneo, em que as divisórias que separam os indivíduos, por mais rígidas que sejam, poderiam eventualmente engendrar uma comunicação como que “por detrás dos bastidores” (Schopenhauer, 2013, p. 170; Schopenhauer, 2015b, Cap. 25, p. 393). No contexto da filosofia de Schopenhauer isso equivale à possibilidade de uma ação metafísica imediata no âmbito da efetividade, ou, em outras palavras, na possibilidade de uma ação sem lastro causal, em que o agente, indivíduo ou individuado, age como coisa em si.<sup>20</sup>

Trata-se de fazer valer o microcosmo como macrocosmo, a *natura naturata* como *natura naturans*, de Spinoza,<sup>21</sup> isto é, fazer valer a vontade individual como cósmica (Schopenhauer, 2013, p. 170); ou, em outras palavras, fazer valer a representação como vontade. A magia é, assim, a prova empírica da tese da identidade metafísica da vontade, defendida do ponto de vista teórico e racional em “O mundo como vontade e como representação”. É, por isso, uma *Experimentalmetaphysik*, metafísica experimental, “pois as primeiras e mais universais leis da natureza são abolidas por ela; de tal modo que se torna

20 Na filosofia de Schopenhauer, a ação pressupõe o conceito de efetividade (*Wirklichkeit*), conceito utilizado por Schopenhauer para denominar a realidade submetida à atividade do princípio de razão (Schopenhauer, 2015a, § 4, p. 10). Na efetividade, todo efeito pressupõe uma causa que lhe antecede, expectativa essa que é gerada pelo princípio de razão do “devir”, a forma do princípio de razão do movimento (Schopenhauer, 1911-1942b, § 20, pp. 142ss), de modo que toda ação efetiva pressupõe o conceito de causalidade. A vontade em si mesma, ao contrário, é livre, isto é, independente da aplicação do princípio de razão e é, por isso, sem causa e sem fundamento (Schopenhauer, 2015a, § 29, p. 189). Neste sentido, uma “ação metafísica” desobedece a exigência da necessidade causal e se configura enquanto uma contradição para aquele princípio, na medida em que àquela ação não se pode atribuir nenhuma causa.

21 Expressões da “Ética” de Spinoza, proposição 29.

possível até mesmo o que *a priori* se julga impossível” (Schopenhauer, 2006, p. 289, tradução nossa).

A operação da metafísica por meio das práticas mágicas é correlativa à metafísica teórica e pode ser fundamentada em termos de uma metafísica imanente. Com efeito, a identidade metafísica é reconhecida em termos especulativos da razão filosófica no raciocínio analógico, a partir da experiência interna do corpo. Disso resulta a concepção do mundo como um macroantropo e a extensividade do querer interno ao indivíduo para todo o cosmo.<sup>22</sup> A origem do pensamento sobre a magia

[...] deve ser buscada em um local muito profundo, a saber, no sentimento interno da onipotência da vontade em si, dessa vontade que é ao mesmo tempo a essência íntima do ser humano e da natureza como um todo, e na pressuposição a ele ligada de que essa onipotência poderia também alguma vez, por algum meio, ser levada a valer como partindo do indivíduo (Schopenhauer, 2013, p. 171).

O poder de ação da vontade como coisa em si resulta, assim, na ação da vontade a partir e para além do indivíduo, que agora manifesta e concretiza a sua vontade para além do seu próprio corpo desejante; deixa de ser mera vontade individual e passa a atuar como agente universal.

O que caracteriza a magia do ponto de vista aparente é incompreensível na apreensão racional, uma incompreensibilidade que resulta na instabilidade metodológica que conduz essas práticas desde os tempos antigos. Todavia, a carência por explicação causal nunca interferiu na eficácia dos seus efeitos.<sup>23</sup> A “ação à distância” da magia implica em uma desobediência ao princípio

22 “Desde os tempos mais antigos, falou-se do ser humano como um microcosmo. Eu inverti a proposição e demonstrei o mundo como um macroantropo; já que vontade e representação esgotam o ser do mundo e do humano. Manifestamente, é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediamente dado, logo, a intuição exterior; não o inverso” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 50, p. 766). Assim, também, poder-se-ia complementar: é mais correto compreender a magia a partir do ser humano do que a partir da natureza, pois somente a partir de fora a magia é incompreensível.

23 Em “Magnetismo animal e magia”, Schopenhauer relata uma série de casos paradigmáticos da magia, aos quais se inclui as práticas de encantamento, bruxaria, curas simpáticas (popularmente chamadas de “simpatias”), com enfoque especial para o magnetismo animal (também chamado de “mesmerismo” em homenagem ao seu criador, Franz Anton Mesmer). O que chama especial atenção no magnetismo animal, além de ser uma confirmação da tese metafísica de Schopenhauer, é um certo reconhecimento científico obtido a partir de um princípio indemonstrável, o “fluido magnético”. Mesmer chegou a utilizar diferentes materiais para provocar a interação magnética com seus pacientes: inicialmente barras de metais magnetizadas, mas também o *baquet* (uma tina), ou a varinha de metal. Aos poucos, ele e os outros magnetizadores deram-se conta que estes materiais não eram absolutamente necessários, bastando às vezes a mera sugestão verbal (Mesmer, 2005, p. 540; Chastenet, 2015, p. 29). Na conclusão de Schopenhauer, seguindo Roger Bacon, Paracelso, Campanella e Agrippa – autores também citados por Francis Bacon –, o real agente do magnetismo é a vontade do magnetizador (Schopenhauer, 2013, pp. 176-187). Para um desenvolvimento mais adequado sobre o tema, remeto ao artigo de minha autoria (Silva, 2017b).

de razão no sentido de ser irrelevante, por exemplo, o espaço existente entre o agente e o paciente de uma ação mágica, no que reside todo o mistério.<sup>24</sup> Metafísica e magia, apesar de correlações opostas em relação à sua natureza, coincidem no seu objeto: o âmbito da realidade oculto ao princípio de razão, a vontade metafísica.

Quando se produz uma tal ação, ela é *toto genere* diferente de qualquer outra produzida através do *influxos físicos*, na medida em que é propriamente dizendo uma *actio in distans*, que embora seja executada pela vontade emanando do indivíduo, trata-se da vontade em sua qualidade metafísica, como o substrato onipresente de toda a natureza. Também poder-se-ia dizer que, assim como um fraco resto da *força criadora* originária da vontade, que já realizou a sua obra nas figuras existentes da natureza, e aí extinguiu-se, às vezes entra em cena excepcionalmente na *generatio aequivoca* [geração espontânea]. Assim também a ONIPOTÊNCIA originária da vontade, que realiza a sua obra na exposição e conservação dos organismos, e aí absorve-se, pode excepcionalmente por uma espécie de excedente tornar-se ativa em tal fazer-efeito mágico (Schopenhauer, 2015b, Cap. 25, p. 393).

O que a metafísica prática traz de completamente novo ao pensamento de Schopenhauer é a possibilidade do experimento da vontade como coisa em si, que se mostra por completo partindo do indivíduo, em meio às aparências. Em vista disso, o agente mágico é análogo a um espectador do teatro que, saindo da condição de espectador, invade o palco e descortina a coxia, revelando os bastidores da peça. Ao dissolver a barreira existente entre o ato cênico e a realidade, entre aparência e essência, o agente mágico extrapola a sua condição de espectador autocentrado e possibilita, a partir do espanto da plateia, um reconhecimento novo. Essa comunicação que revela os bastidores da peça é o resultado desse “excedente” da vontade que, na magia, amplia o âmbito de ação do indivíduo, cotidianamente restrito às manifestações de desejo ligadas ao corpo individual.

### Considerações finais

Do que foi dito, concluímos que, para Schopenhauer, a filosofia possui a vantagem em relação à física, ou às ciências naturais, pela proximidade da

24 “O verdadeiro conceito de *actio in distans* é este: que o espaço entre o que age e o que é causado, esteja cheio ou vazio, não tem influência sobre o efeito, mas é totalmente irrelevante que ele suba uma polegada ou um bilhão de órbitas de Urano. Pois, se o efeito é em alguma medida enfraquecido pela distância, isso se deve, ou porque uma matéria que já preenche o espaço tenha que propagá-lo e, portanto, em virtude de sua reação contínua, enfraquece aquele em proporção à distância; ou porque a causa mesma consiste simplesmente em um influxo que se estende no espaço, e por isso é maior quanto mais rarefeito” (Schopenhauer, 2006, p. 287, tradução nossa). Em suma: não havendo reação no espaço, a ação é *in distans*.

realidade metafísica, no uso dos conceitos que remetem mais proximamente à intuição e, portanto, à experiência mesma. Paradoxalmente, a filosofia, como espelhamento da realidade em conceitos, atinge com maior êxito o seu objetivo quando se aproxima da experiência, na contramão da abstração, pela via do sentimento – é assim que encontra o conceito “vontade”. A metafísica teórica, ou filosofia, caracteriza-se, com isso, pelo seu discurso especulativo ou espelhamento do mundo, o qual é incompreensível para a razão e inexprimível por meio de conceitos abstratos. Por meio da magia, porém, a metafísica torna-se prática, na medida em que opera com a vontade entendida em sua essência, produzindo efeitos metafísicos na realidade na qual se esperaríamos somente os físicos.

A metafísica prática é empírica no sentido de que o “empirismo, em sentido estrito, é o conhecimento que se detém aos efeitos, sem poder atingir as causas. Para propósitos práticos ele basta, por exemplo, na terapia” (Schopenhauer, 2010, § 76, p. 156). Entretanto, para propósitos teóricos, a magia encontra o seu limite, e, por esta razão, a pretensão de uma “ciência oculta”, nos moldes de uma ciência experimental, mostra-se especialmente problemática. No laboratório baconiano, a magia carece de clareza em relação às suas técnicas e instrumentos que determinem os seus resultados, de tal modo que, do ponto de vista da física, ela deve ser superada. Para Schopenhauer, a impossibilidade de se encontrar uma razão suficiente nos procedimentos mágicos – o seu segredo – implica também na impossibilidade de um conhecimento técnico da magia, que é substituído pelo sentimento de que a vontade é onipotente em si mesma. Contudo, a impossibilidade de um saber técnico da magia não pode simplesmente descredenciá-la do campo dos saberes práticos, que influenciam, até hoje, no avanço e aprimoramento das ciências. Para a filosofia, a possibilidade prática da metafísica reside no âmbito da efetividade, em fenômenos que correspondem *in concreto* à filosofia, e, de alguma maneira, demonstram a identidade metafísica da vontade em uma perspectiva experimental.

## Referências

- ARISTÓTELES. “Metafísica”. Texto Grego com tradução ao lado. Ensaio Introdutório de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- BACON, F. “Novum Organum”. With introduction, notes by Thomas Fowler, D.D., F.S.A, second edition. Oxford: At the Clarendon Press, 1889.
- \_\_\_\_\_. “De Augmentis Scientiarum”. In: *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England* (14 vols.) Collected and edited

by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London, 1857-1874; facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961a. Vol. II, pp. 73-503, Vol. III, pp. 7-192. \_\_\_\_\_ . “Of the dignity and advancement of learning”. In: *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England* (14 vols.) Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London, 1857-1874; facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961b. Vol. VIII, pp. 385-520, Vol. IX, pp. 13-378.

\_\_\_\_\_. “O progresso do conhecimento”. Tradução, apresentação e notas Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

BRUN, J. “Schopenhauer et le Magnétisme”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 69, pp. 155-167, 1988.

CHASTENET, A.-M.-J. de. (Marquês de Puysegur). “Memórias para servir à história e ao desenvolvimento do magnetismo animal”. Idealização e Realização Jacob Melo, tradução de Cleone Teodoro Reis. Fortaleza: Premium, 2015.

FLORSCHÜTZ, G. “Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik?”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 93, pp. 471-484, 2012.

KANT, I. “Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência”. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÓPEZ, D. “Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als “magisches Nichts” zu erkennen”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 95, pp. 159-166, 2014.

MESMER, F. A. “Memória de F. A. Mesmer, doutor em medicina, sobre suas descobertas (1799)”. In: FIGUEIREDO, P. H. *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*. Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro Glerean. Bragança Paulista: Lachâtre, 2005. pp. 509-564.

PRADO, J. L.P. do. “Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo”. 2019. 415 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RIVERA, A. F. “Los sueños de un idealista explicados por los sueños de la parapsicología”. *Schopenhaueriana*. Revista española de estudios sobre Schopenhauer, Nr. 2, 2017.

ROSSI, P. “Francis Bacon: De magia à ciência”. Tradução Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Eduel, Curitiba: Ed. UFPR, 2006.

ROSU, D.-C. “From Natural History to Natural Magic: Francis Bacon’s *Sylva Sylvarum*”. 2013. Doctoral Thesis from Radboud University Nijmegen and from the University of Bucharest, Bucharest, 2013.

SCHOPENHAUER, A. “Sämtliche Werke”. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1942a. 16 Bände.

\_\_\_\_\_. “Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona com ella”. In: *Parerga y Paralipomena I*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006. pp. 249-327.

\_\_\_\_\_. “Sobre a filosofia e seu método”. Organização e tradução F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. “Sobre a visão e as cores”. Tradução de E. J. Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

\_\_\_\_\_. “Sobre a vontade na natureza”. Tradução, prefácio e notas de G. V. Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. “O mundo como vontade e como representação, 1º tomo”. Tradução, apresentação, notas e índices de J. Barboza. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2015a.

\_\_\_\_\_. “O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo”. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015b.

\_\_\_\_\_. “Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1942b. Bande 3. p. 101-268.

SILVA, L. C. da. “Metafísica prática em Schopenhauer”. 2017. 177 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017a.

\_\_\_\_\_. “Schopenhauer e a magia”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Vol. 8, Nr. 1, pp. 19-46, 2017b.



## **IMAGINAÇÃO E HORROR. UMA REFLEXÃO A PARTIR DE BACHELARD\***

Marco Heleno Barreto\*\*

<https://orcid.org/0000-0003-1487-2486>

[marcoheleno@uol.com.br](mailto:marcoheleno@uol.com.br)

**RESUMO** *O artigo propõe-se a explorar, a partir de uma posição bachelardiana, as relações entre imaginação e horror. Para tanto, examino o campo dos sonhos vividos durante o regime de terror nazista, e em especial o material onírico e a experiência vivida por Jean Cayrol no universo concentracionário, pondo à prova teses fundamentais da concepção bachelardiana acerca da imaginação criadora em sua significação antropológico-existencial.*

**Palavras-chave** *Bachelard, Jean Cayrol, imaginação simbólica, sonhos, regime de terror, experiência concentracionária.*

**ABSTRACT** *The paper explores the relations between imagination and horror, from a Bachelardian perspective. The analysis draws on dreams from the times of the Nazi regime, and especially in the dream material collected by Jean Cayrol during his experience as a prisoner in the concentration camp of Mauthausen. Fundamental tenets of Bachelard's conception about the creative imagination and its anthropological-existential meaning are thus tested.*

**Keywords** *Bachelard, Jean Cayrol, symbolic imagination, dreams, regime of terror, concentration camp experience.*

\* Artigo submetido em 13/09/2019. Aprovado em 18/12/2019.

\*\* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, MG, Brasil.

## Para além do devaneio feliz: no reino dos pesadelos que Bachelard evitou

Gaston Bachelard é, sem dúvida, um dos pensadores do século XX que ofereceu uma das contribuições mais originais e significativas para a reflexão sobre a imaginação criadora. Toda a assim chamada “vertente noturna” de seu pensamento é rica de intuições e perspectivas seminais acerca da função imaginativa humana, em sua significação existencial e antropológica intransferível. No entanto, provavelmente por uma questão de temperamento pessoal, Bachelard evitou todo um campo de pesquisa sobre a atuação da imaginação em sua vertente noturna, um campo que, em face da configuração específica do Mundo da Vida no momento avançado da Idade da Técnica em que nos situamos, com seus problemas angustiantes, parece ser aquele que mais urgentemente solicita a atenção e reflexão de quem toma a imaginação não apenas como mais um tema de entretenimento teórico, mas sim como uma atividade vital de que depende integralmente a forma concreta de ser-no-mundo.

Ao pensar as relações entre o *devaneio* (que se vincula à consciência e à subjetividade) e o *sonho noturno* (que está mais próximo dos abismos inconscientes da alma humana), Bachelard depara-se com a presença de um Nada que se insinua através do que ele chama “sonhos de extrema noite”, nos quais o sujeito perde o seu ser (cf. Bachelard, 1988, p. 141). Referindo-se a tais sonhos como “sonhos absolutos”, Bachelard afirma que neles se dá um aniquilamento do ser do sujeito, e se pergunta: “Que se pode recuperar desse desastre do ser? Haverá ainda fontes de vida no fundo dessa não vida?” (Bachelard, 1988, p. 140). A catástrofe subjetiva é associada à imagem de “buracos negros” (*ibid.*, p. 141) que, para Bachelard, “são talvez a marca do instinto de morte que opera no fundo das nossas trevas” (*ibid.*). E em seguida Bachelard propõe a pergunta-tarefa: “Que filósofo nos dará a Metafísica da noite, a metafísica da noite humana?” (*ibid.*)

Certamente não o próprio Bachelard. Pois ele próprio confessa em uma passagem de *A chama de uma vela*: “Conheço bem as vertigens. O vazio me atrai e me assusta. Mas não sofro de vertigens empedoclianais. A solidão da morte é um tema de meditação grande demais para o sonhador de solidão que sou” (Bachelard, 1989a, p. 36). A homologia entre “Nada” e “Morte”, sustentada na referência ao aniquilamento do ser do sujeito, é a senha que franqueia o acesso imaginante-reflexivo à dimensão da existência humana que não se deixa captar sem mais pelas noções de repouso e felicidade, que comandam o devaneio poético tal como apresentado por Bachelard. Esta dimensão se expressa

antes pelas imagens do horror e do pesadelo. Tal virtualidade na meditação bachelardiana sobre a imaginação criadora não passou despercebida a seu autor:

Sentimos claramente que, se eliminarmos das nossas pesquisas as obras literárias que se inspiram nos pesadelos, fecharemos perspectivas que visam ao destino humano e, ao mesmo tempo, nos privaremos do esplendor literário dos mundos do apocalipse (Bachelard, 1988, p. 162).

Observe-se, portanto, que é o próprio Bachelard quem designa o campo experiencial dos pesadelos e das obras literárias nele enraizadas como matéria que pertence legitimamente ao âmbito das pesquisas que ele empreende em sua vertente noturna. Em outras palavras, a Noite não é apenas o espaço existencial aconchegante e acolhedor que embala a felicidade tranquila do sonhador de devaneios bachelardiano. Ela é também o espaço da angústia, dos monstros, da Morte, do Nada que ameaça o sujeito, da violência destrutiva, do vazio, do horror. Em sua ambiguidade insuperável, a Noite (visada pela vertente *noturna* do projeto bachelardiano) tanto estimula no sujeito devaneante os sonhos de felicidade e vida quanto os pesadelos de horror e morte. Bachelard ateu-se preferencialmente à exploração da primeira dimensão; a segunda permanece como uma virtualidade não desenvolvida em sua meditação noturna, embora explicitamente reconhecida pelo próprio Bachelard. O desenvolvimento dessa segunda dimensão necessariamente implica uma ampliação de perspectiva com relação ao personagem central da segunda fase da vertente noturna bachelardiana: o sonhador de devaneios que realiza sua felicidade. Pois, evidentemente, não é possível ser feliz e desfrutar da tranquilidade existencial do sonhador de devaneios d'*A Poética do Espaço* quando a matéria-prima da experiência humana assume a forma angustiante do pesadelo.

O presente trabalho é uma primeira incursão no reino dos pesadelos que Bachelard não se dispôs a abordar. Concordando com a intuição de Bachelard na citação precedente, estou convencido de que é necessário e urgente abrir as perspectivas que visam ao destino humano encerradas nesse reino. Pois quando a realidade efetiva planetária assume os traços concretos de um gigantesco pesadelo – violência desenfreada, destruição insana das condições de sustentação da vida no planeta, terrorismo disseminado, cisões esquizoides liquidando o reconhecimento e a disposição ao diálogo na esfera sociopolítica, e, *last but not least*, esvaziamento “pós-humano” de tudo aquilo que tradicionalmente constituía a substância do modo humano de ser –, parece imprescindível abrir-se imaginativa e reflexivamente a esse pesadelo e sondar o sentido e as vias de criação possivelmente embutidas nessa grande destruição universal.

A reflexão que proponho aqui, portanto, não é propriamente *sobre* Bachelard. Reitere-se: o autor de *A Poética do Devaneio* estava interessado

em uma *imaginação feliz*, e explorou os benefícios existenciais dos sonhos e dos devaneios que moldam a aliança fundamental do ser humano ao mundo, em situações propícias à realização da *felicidade* do sonhador de devaneios. A leitura das obras que constituem sua vertente noturna confirma cabalmente essa opção de Bachelard. No entanto, a concepção bachelardiana de imaginação criadora permite-nos extrapolar o campo delimitado que ele efetivamente explorou, e examinar o sentido e a ação da função imaginante em situações existenciais que de partida não podem ser referidas à noção de felicidade. Tal é o caso dos pesadelos vividos que, como lembra Bachelard, inspiram todo um campo de obras literárias que visam ao destino humano. Assim, creio ser plenamente legítima a extensão da perspectiva bachelardiana sobre a imaginação criadora para abordar o pesadelo, a morte, o horror, a violência, a monstruosidade.<sup>1</sup> Tal é a minha proposta neste trabalho: refletir, *a partir de Bachelard*, sobre a imaginação e o horror.

Além disso, a reflexão que ofereço difere do procedimento usual de Bachelard, na medida em que ele trabalha via de regra sobre as *obras literárias* que se inspiram nos sonhos e devaneios humanos. Há uma solidariedade entre essas fontes psicológicas de inspiração e as obras que as transpõem para o plano estético-literário, e Bachelard instala-se no plano da transposição literária já consumada. Adoto aqui uma opção diferente: ao examinar a experiência do escritor francês Jean Cayrol, concentrar-me-ei no fenômeno onírico tal como ele aparece em uma situação na qual a realidade opressiva atenta contra a integridade humana do sujeito. Acredito que a meditação cuidadosa sobre as relações entre a pressão angustiante da realidade sombria, que aparece como pesadelo realizado, e as respostas oníricas dos indivíduos que padecem tal realidade pode descortinar perspectivas de sobrevivência da humanidade radicalmente ameaçada, perspectivas, portanto, que dizem respeito ao destino humano vivido e revelado no interior mesmo do pesadelo destruidor. Desta forma, a função vital e literalmente fundamental da imaginação criadora na autorrealização humana pode aparecer em sua dimensão mais plena e decisiva. Cayrol elaborou sua “estética lazareana” (que, de pleno direito, poderia ser incluída no espaço do “esplendor literário dos mundos do apocalipse” a que se refere Bachelard) a partir da experiência sombria do cotidiano concentracionário. Contudo, nesta primeira incursão reflexiva no campo das relações entre

1 A bem da verdade, em uma obra admirável e pouco mencionada nos estudos bachelardianos – o *Lautréamont*, de 1940 – Bachelard explora o imaginário monstruoso e violento de Isidore Ducasse, o conde de Lautréamont, oferecendo portanto um referendo à ampliação da reflexão rumo ao pesadelo aqui proposta. Significativamente, intuições fundamentais acerca da natureza da imaginação criadora já estão presentes nesta obra, e só seriam desenvolvidas posteriormente na sequência das obras devotadas à vertente noturna.

imaginação e horror optei por examinar preferencialmente as fontes oníricas diretas que inspiram a produção literária lazareana de Cayrol, somadas a suas reflexões sobre a experiência concentracionária e a estética que dela decorre, e não as obras literárias lazareanas em si. Assim, situo-me no primeiro plano, da experiência “bruta” do horror e da atividade imaginativa em carne-viva, poderíamos dizer, anterior à mediação consciente que realiza a transposição literária. Mas, a despeito da diferença que distingue um sonho concreto de uma obra literária, vale lembrar que o fenômeno onírico não só serve de inspiração à literatura, como também apresenta semelhanças estruturais com procedimentos ficcionais literários (narratividade, simbolização, personificação, deslocamentos metonímicos, condensações metafóricas etc.), e daí reforça-se a legitimidade da inspiração onírica na transposição literária.

Finalmente, é necessário observar que, dada a natureza da tarefa a que me proponho neste trabalho, algumas das notas mais conhecidas da concepção bachelardiana de imaginação não vão aparecer na reflexão que se segue. Assim, não só a concepção do devaneio feliz, como também toda a classificação das imagens segundo temperamentos poéticos definidos pelos quatro elementos, que constitui a originalidade da noção de imaginação material, serão deixadas de lado. O foco da leitura dos fenômenos sombrios que serão abordados fará referência apenas aos aspectos mais fundamentais da concepção de imaginação criadora em Bachelard (aspectos que, a propósito, frequentemente encontram correspondência em outras concepções teóricas contemporâneas sobre a imaginação, ainda que não com a ênfase particular que recebem na estética bachelardiana). Vale a pena indicar resumidamente esses aspectos, segundo os quais a concepção de imaginação criadora em Bachelard será como que posta à prova no material sombrio trabalhado a seguir.

Para ser verdadeiramente *criadora*, a imaginação deve se desvencilhar das *imagens do passado* (passado do real, passado da percepção, passado da recordação) e assumir sua função específica de *previsão* ou *projeto*, pela qual ela determina “a essência da *realização* que lhe convém” (Bachelard, 1989b, p. 123). Assim, podemos apontar o paradoxo da imaginação: por um lado ela é atividade que atualiza e se define pela *função do irreal* (cf. Bachelard, 1990a, 1990b), em sua oposição à realidade dada e consumada; por outro, ela é eminentemente atividade *realizadora*, que cria e projeta uma outra realidade, incessantemente.

As forças imaginantes criadoras “escavam o fundo do ser; querem encontrar no ser ao mesmo tempo o primitivo e o eterno. Dominam a época e a história” (Bachelard, 1989c, p. 1). A realização imaginante assenta-se numa recusa ao realismo da percepção (em pacto com a realidade dada) e manifesta

um sentido subjetivo (cf. Bachelard, 1989c, pp. 64 e 123; Bachelard, 1990a, p. 102), que brota daquele “fundo do ser” que as forças imaginantes escavam. Por isso Bachelard define a imaginação como a “faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade”, sendo “uma faculdade de sobre-humanidade” (Bachelard, 1989c, p. 18). Donde a consequência antropológica da imaginação criadora: “deve-se definir um homem pelo conjunto das tendências que o impelem a ultrapassar a *humana condição*” (*ibid.*).

Ultrapassar a realidade (dada), ultrapassar a humana condição na direção de uma sobre-humanidade: eis a forma com que Bachelard assinala na imaginação o impulso da *transcendência*, que é a essência distintiva da vida do espírito em seu movimento de autorrealização. Ao escavar o fundo do ser, as forças imaginantes arrebatam o homem e o impelem à transcendência de sua “humana condição” e dos limites insatisfatórios de uma situação particular, ordenando-o a uma realização ulterior que se propõe através da imaginação, verdadeiro agente do movimento de transcendência.<sup>2</sup> Por isso, como lembrava Maria Zambrano, “o homem é o ser que padece sua própria transcendência” (Zambrano, 1994, p. 15). Ultrapassando a realidade dada, a imaginação criadora impõe-se como “um tipo de mobilidade espiritual” (Bachelard, 1990a, p. 2) que exhibe sua relação com a existência: “a *existência* é assim, mas a imaginação criadora a quer de outra maneira” (Bachelard, 1991, p. 94).

Assim, pode-se antecipar que, em uma situação excepcional que asfixia e imobiliza a humanidade em uma realidade sombria, toda a potência dinâmica, vital e criadora da imaginação será convocada para ultrapassar tal realidade e afirmar o sentido subjetivo que se enraíza no fundo do ser, onde se encontram o primitivo e o eterno. Para Bachelard, a imagem poética “é ao mesmo tempo um dever de expressão e um dever do nosso ser. Aqui, a expressão cria o ser” (Bachelard, 1989d, p. 8). Por conseguinte, entende-se outra marca distintiva da imaginação na concepção bachelardiana: “a imaginação é necessariamente valorização” (Bachelard, 1990a, pp. 269-270). E a valorização brota do fundo do ser, que se manifesta no fundo dos sonhos. Criar o ser pode ser afirmado como o valor último que põe em movimento a imaginação, em seu dinamismo de transcendência. Por outro lado, é preciso assinalar a *ambiguidade* reconhecível na atividade imaginante. Pois se ela conduz o sonhador de devaneios bachelardiano ao repouso e à felicidade, não se deve esquecer que “a imaginação é, no sujeito, suficientemente viva para impor suas visões, seus

2 “Na verdade o sono, que é considerado uma interrupção da consciência, liga-nos a nós mesmos. O sonho normal, o sonho verdadeiro, é assim frequentemente o prelúdio, e não a seqüela, de nossa vida ativa” (Bachelard, 1991, p. 79).

pavores, sua desgraça” (Bachelard, 1990a, p. 102). Eis aí, mais uma vez, a autorização para examinarmos a existência pavorosa sob o ângulo da atividade imaginante criativa, que tanto pode sufocar o sujeito sonhador, repetindo a ameaça que pesa sobre sua humanidade, quanto libertá-lo para uma realização mais ampla de sua existência humana ameaçada.

### **O pesadelo na vida cotidiana: Charlotte Beradt e os sonhos de alemães durante a ascensão do nazismo**

Entre 1933 e 1939, ano em que se exilou nos Estados Unidos, Charlotte Beradt, jornalista e ensaísta alemã judia, ligada ao Partido Comunista alemão, recolheu sonhos de pessoas comuns que viveram a ascensão e triunfo do nazismo na Alemanha. Neles nota-se claramente como a atmosfera totalitária invade a esfera subjetiva e manifesta-se no recesso mais íntimo da própria vida onírica dos indivíduos. A eficácia do terror de Estado na dominação dos sujeitos transparece no sentimento de perda da privacidade, da intimidade, resultando na angustiante sensação de se estar sendo vigiado e perseguido, na tentativa desesperada de conformar-se à nova norma totalitária, mas também na resistência subjetiva a tal conformação. O material onírico recolhido por Charlotte Beradt é um precioso documento histórico, que vem lançar luz sobre os modos como a subjetividade realiza a experiência da opressão totalitária, opressão que incide destrutivamente sobre os fundamentos da própria subjetividade. De forma genérica, podemos apontar duas alternativas: ou bem os sonhos figuram processos de “autoalienação, desenraizamento, isolamento, perda de identidade e interrupção da continuidade da existência” (Beradt, 2017, p. 30), indicando o esforço por vezes desesperado dos indivíduos para se adaptarem e conformarem às normas do terror, ou bem mostram a resistência subjetiva a esses mesmos processos.

Como exemplo típico da primeira modalidade genérica (que cobre a maior parte dos sonhos coligidos por Charlotte Beradt), reproduzimos o sonho de uma mulher de trinta anos, liberal e cultivada: “Quadros são colocados em cada esquina para substituir as placas de rua, proibidas. Esses quadros anunciam em letras brancas sobre um fundo negro, vinte palavras que o povo está proibido de pronunciar. A primeira palavra é *Lord* – por precaução, devo ter sonhado em inglês, e não em alemão. As outras esqueci ou provavelmente nem cheguei a sonhar com elas, com exceção da última: *Eu*” (*apud* Beradt, 2017, p. 45). Interpretado desde o ângulo da correspondência das imagens oníricas com a realidade histórica vivida pela sonhadora, o sonho manifesta o espaço ocupado pelo terror totalitário, no qual se impõe a norma de eliminar a referência a Deus

(*Lord*), à própria pessoa (*Eu*), e a relação entre um e outro – relação que, como observa C. G. Jung, era uma das defesas do indivíduo contra a massificação e a assimilação pelo Estado (cf. Jung, 1970). A eficácia da ameaça do terror transparece no fato de as palavras proibidas nem mesmo serem lembradas ou sonhadas, e as duas que efetivamente o são aparecerem – “por precaução” – em inglês, e não no alemão nativo da sonhadora. A precaução mostra a disposição ao conformismo e à adaptação à norma totalitária: o terror prevalece sobre a defesa da subjetividade pessoal, e assim o indivíduo consente em sua desumanização, acatando por puro pavor uma proibição que vem selar “a desorientação dos que estão prestes a se transformarem de pessoas em funções” (Beradt, 2017, p. 46).

Já a força de resistência do sujeito confrontado com a sua desumanização pelo regime do terror transparece em sonhos como o seguinte, de uma dona de casa burguesa que admirava e se identificava com a audácia e firmeza de resistência de um grupo de mulheres de operários presos: “Cada noite, esforço-me incessantemente para remover a suástica da bandeira nazista, o que me deixa orgulhosa e feliz, mas, quando chega a manhã, lá está ela de volta, costurada na bandeira” (*apud* Beradt, 2017, p. 109). Charlotte Beradt comenta sobre essa sonhadora: “durante a noite, ela se transformou em uma Penélope moderna, agindo com um objetivo que ultrapassava sua personalidade, um objetivo político” (Beradt, 2017, p. 109). Mesmo diante do caráter inexorável do processo histórico que se passa na realidade objetiva, e que é reconhecido sem ilusões no material onírico, a atitude de preservação das fontes que sustentam a subjetividade pessoal não cede diante da força avassaladora do terror. Essa mesma atitude é figurada no sonho de outro homem que se orgulha de sua resistência: “Estou de repente com o uniforme [da União dos Combatentes do Front Vermelho, ligada ao Partido Comunista alemão], em uma coluna da S.A. ‘Você deve estar sentindo um medo terrível’, digo a mim mesmo, mas não tenho medo nem sequer quando arrancam minha roupa e começam a me espancar” (*apud* Beradt, 2017, p. 109). Quando os valores e ideais que definem o perfil subjetivo pessoal se mantêm intactos em face do regime de terror, então o sujeito não perde sua integridade moral e humana, mesmo que seja brutalizado e despedaçado fisicamente, ao contrário do que acontece com aqueles que sucumbem à atrocidade da violência brutal que se dissemina, segundo as suas diversas modalidades, em todos os espaços da realidade totalitária.

O potencial de produção de consciência implicado no evento onírico vem à tona nesses sonhos, independentemente de se a atitude do sonhador no sonho é a de conformação/adaptação ou a de resistência. Infelizmente, Charlotte Beradt relata apenas o material onírico, sem maiores referências às atitudes dos sonhadores na realidade. Tal limitação nos impede de avaliar o destino concreto



do processo subjetivo onírico em sua transposição para a vida pessoal dos sonhadores. Reinhart Koselleck, conceituado historiador alemão, escreve um posfácio ao livro de Charlotte Beradt, no qual afirma que os sonhos recolhidos “eram adequados para libertar uma ação possível para além do registro do terror”, pois o que “em sonho surgia como paralisia também continha força para confrontá-la no estado desperto”, e assim “subjugar-se ao terror no sonho significava resistir fortemente a ele no dia a dia” (Koselleck, 2017, p. 180). Sem dúvida, esta é uma possibilidade que diz respeito ao potencial de produção de consciência aludido acima. No entanto, a ausência de informações sobre o impacto efetivo dos sonhos na vida desperta dos sonhadores que forneceram o material recolhido por Charlotte Beradt impede a confirmação da opinião de Koselleck, que deve permanecer, portanto, como estritamente conjectural, embora respaldada por alguns dos sonhos relatados. Em si mesmo, um sonho é, via de regra, apenas um evento psíquico espontâneo. A produção de consciência, propriamente falando, supõe um trabalho da consciência desperta sobre o sonho rememorado, e uma atitude de abertura às perspectivas implicadas na atividade onírica, como uma fonte de compreensão da experiência subjetiva como um todo. Parafraseando Ricoeur, poderíamos dizer que o sonho, como uma modalidade ímpar de símbolo, dá a pensar. Mas é preciso, justamente, pensar o sonho, integrá-lo à consciência, para assimilar a riqueza existencial que ele comunica e deixar que ela fecunde a vida concreta do sonhador, expressando-se em posturas e ações efetivas.

A rigor, os sonhos relatados por Charlotte Beradt não têm uma densidade propriamente simbólica significativa. Neles não se percebe a mobilização das fontes profundas – e inconscientes – da subjetividade ameaçada. São, antes, reflexos relativamente superficiais da situação objetiva de opressão em que os sujeitos estão imersos, testemunhando um nível direto e imediato da reação subjetiva ao impacto do terror de Estado. O agravamento radical do processo desumanizante vai convocar a imaginação criadora para sua função de preservação da existência propriamente humana, e então o sentido vital do símbolo se fará evidente.

### **Confrontando o pesadelo absoluto: a imaginação simbólica na experiência concentracionária**

Talvez o modelo paradigmático e brutal para a realidade como pesadelo esteja dado em uma das experiências mais terríveis que a humanidade já fez: a experiência dos campos de concentração e extermínio no século XX, para a qual o nome *Auschwitz* serve como um indicador imediato da perfeição do mal

estruturante dessa experiência. Se a ética e a antropologia filosófica ensinam que na raiz do processo de humanização encontra-se a relação intersubjetiva de *reconhecimento*, fica claro que a intenção manifesta encarnada na lógica concentracionária é a *negação do reconhecimento*, e, portanto, a desumanização radical do prisioneiro, através da destruição implacável e sistemática de todo e qualquer suporte para o sentido de liberdade, individualidade, identidade, privacidade, intimidade, comunidade, dignidade. Eis um processo que se pode chamar, a justo título, diabólico, contrariamente à tese da banalidade do mal, que enfatiza a mediocridade banal, burocrática e vazia dos agentes humanos do mal (Adolf Eichmann, por exemplo), e arrisca-se a perder de vista a lógica impessoal diabólica que comanda esse tipo de marionete humano, exteriorizando-se através dele e assim realizando sua obra verdadeiramente demoníaca, que não tem nada de banal, quando percebida em sua monstruosa e sinistra finalidade.

Em um artigo dedicado a pensar os limites da razão em face da terrificante experiência de Auschwitz (cf. Santos, 2012), José Henrique Santos passa em revista as estratégias de desumanização implementadas nos campos de concentração, mediante as quais se tornava “possível matar o espírito sem matar o corpo” (*ibid.*, p. 330), aniquilando a personalidade, mas deixando a vítima biologicamente viva. A onipresença da morte nessa realidade brutal é uma de suas notas mais características: “na oficina da morte de Auschwitz o único *affaire* que resta é morrer. Quando a morte parece iminente não se espera mais nada. Sonhar com o futuro deixa de ter sentido. A vida perdeu, ela própria, os pontos cardeais que a orientavam [...] Os dias que restam já não se podem renovar, apenas repetir” (*ibid.*, p. 329).

Qualquer espaço para a produção de sentido é igualmente aniquilado na aberração concentracionária:

Se a morte é a única certeza, ou se para morrer basta estar vivo, como dizem uns especuladores muito práticos, então não há nada que possa ser feito. Mas esse pragmatismo da vida quotidiana não serve para quem traz a morte na alma. [...] Já não é possível empurrar a ideia da morte para o futuro indefinido da certeza abstrata: “morrerei um dia, mas enquanto isso...” “Enquanto isso” é algo que deixou de existir, não há mais razões de viver ou morrer. [...] Neste presente absoluto, é como se todo dia fosse o último. Por isso perguntamos: a razão se perde quando não consegue encontrar razões que a justifiquem? Pode-se conviver com a falta de sentido? (*ibid.*, pp. 327-328).

Quando a razão já não sabe dar as razões para continuar a viver em uma realidade absurda, é possível que a imaginação simbólica venha em seu socorro, e acene para o sentido que resiste à negação demoníaca dos pontos cardeais que orientavam a vida. Esta possibilidade está latente na percepção de José Henrique Santos:

Não custa lembrar que a expressão poética está na origem da religião e da filosofia, e, mais do que isso, da própria linguagem em seu movimento interno. Quando substitui uma imagem por outra, como se ampliasse o sentido em outra reflexão, a metáfora *move* a representação para além do que se pode apontar com o dedo e descobre mediações de segundo grau que o sensível imediato não saberia oferecer: ora, este simples truque poético é o caminho que, desde a origem, a religião percorreu para chegar ao suprassensível (*ibid.*, p. 341).

Eis o procedimento privilegiado da imaginação simbólica, de todo simbolismo real, na verdade. Quando a realidade se torna um pesadelo literal e concreto, assemelhando-se à vivência esquizofrênica (cf. Lifton, 1987), na qual justamente a função de simbolização (correlativa à função do irreal em Bachelard) é demolida, então a contraposição vital da imaginação simbólica aparece em toda a sua dramática função de preservação dos fundamentos da vida do espírito. Na experiência concentracionária, expressão maior do regime de terror implantado pelo nazismo, a atividade simbólica da imaginação criadora desempenhou papel fundamental na manutenção do sentido de se estar vivo entre os prisioneiros. Reduzidos à condição de bestas dominadas, despojados brutalmente de sua humanidade, a salvação dos prisioneiros dependia em boa medida da capacidade de imaginar, que se contrapunha à naturalização desumanizante e reabria, na resistência clandestina da vida do espírito, e em particular na vida onírica, as vias da sobrevivência propriamente humana, reafirmando o ato inaugural da humanidade na experiência da transcendência com relação àquilo que se aponta com o dedo – no caso, a realidade absurda e demoníaca do campo de concentração/extermínio.

José Henrique Santos pergunta, ao termo de sua pungente reflexão: “Poderemos um dia voltar à transcendência pura e simples do ser-homem, sem recorrer aos pressupostos religiosos e políticos que as especulações tradicionais acolhem com demasiada indulgência?” (Santos, 2012, p. 343) Ora, já na carne-viva da terrível experiência concentracionária pode-se dizer que, da atividade simbolizante da imaginação criadora, fonte primeva e originária de toda atividade espiritual humana, espontaneamente brotam sinais positivos nesse sentido, sinais ainda mais enfáticos quando se apresentam em meio às circunstâncias terríveis da desumanização concentracionária. É a um dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas que devemos o testemunho, o registro e as primeiras reflexões sobre a função da imaginação simbólica, em sua versão onírica, na resistência do ser-homem às forças que visavam a seu aniquilamento espiritual.

Jean Cayrol (1911-2005), poeta e escritor francês, cristão, engajado na resistência à ocupação nazista da França, preso e deportado para o campo de concentração de Mauthausen, produziu um dos testemunhos ficcionais mais

originais dessa experiência abominável e estarrecedora. No centro da resposta que Jean Cayrol oferece, tanto em uma parte substancial de suas reflexões teóricas sobre as condições da literatura pós-concentracinária quanto em sua correlativa produção ficcional, aparece uma figura que ele toma de suas raízes cristãs: Lázaro. Um volume publicado pelas Éditions du Seuil reúne todos os seus ensaios teóricos e escritos poéticos e literários construídos em torno a essa figura simbólica – o morto que retorna à vida pela intercessão do Cristo – e recebe o título adequado de *Oeuvre Lazaréenne*. Tendo em mente que os próprios prisioneiros dos campos de concentração se descreviam como mortos-vivos, o sentido do uso da figura neotestamentária aparece claramente: Lázaro é, para Jean Cayrol, o símbolo da consciência submetida ao trauma da experiência concentracionária, e que a ele sobrevive. Após este trauma, a consciência da humanidade não pode regredir a um estado anterior, como se ele não houvesse ocorrido. A experiência do mal absoluto concentracionário é irrevogável, indelével, e o seu esquecimento ou desconsideração é o caminho mais curto para a sua repetição ou perpetuação sob novas roupagens. A estética lazareana que Jean Cayrol encaminha visa a alcançar um patamar de consciência em que o dilaceramento da humanidade perpetrado na experiência concentracionária seja franca e abertamente reconhecido. Sem esse reconhecimento torna-se impossível sequer cogitar a possibilidade da suprassunção do trauma em uma humanidade pós-Auschwitz, que em termos cristãos equivaleria à experiência de ressurreição.

Ao espaço concreto do campo de concentração, e à experiência que ali se desenrola, aplica-se a designação imagética de *inferno* não como figura de linguagem, mas como descrição objetiva. O aniquilamento do ser subjetivo, que Bachelard pressentia nos sonhos de extrema noite, ganha na experiência concentracionária uma significação que seria insuportável para a bonomia do autor de *A Poética do Espaço*. No espaço vivido do campo de concentração não há lugar para a aliança sem fraturas entre subjetividade e mundo, constitutiva da habitação feliz e significativa de um mundo tornado próprio. Ali se trata de um espaço opressivo, votado em todas as suas dimensões para a destruição sistemática e programada de tudo aquilo que dá suporte à experiência humana de sentido, realização e existência pessoal. Sob tais condições monstruosas, o imperativo cotidiano da sobrevivência assume a prioridade, e então o grande desafio para o prisioneiro submetido à desumanização calculada é justamente o da preservação de sua humanidade, no jogo de uma resistência levada literalmente às últimas fronteiras do imaginável. A grande questão colocada nessa circunstância pavorosa é: como não sucumbir no inferno em que inapelavelmente se é atirado?

A experiência do autor de *Lazare parmi nous*, que forma o substrato vivido de sua poética lazareana, é instrutiva a esse respeito. Durante o período de sua prisão em Mauthausen, Jean Cayrol recolhia pela manhã os sonhos de seus camaradas. Uma espécie de ritual se estabelecia: a partilha dos sonhos. O sonho, sendo algo à primeira vista destinado a perder-se na clausura do sonhador, ao ser compartilhado cria um laço de intimidade especial entre os companheiros. E como a intimidade era um dos alvos fundamentais da destruição do humano na lógica do campo de concentração, percebe-se o valor de resistência e preservação humana que este simples ritual adquiria. Maurice Blanchot captou bem o sentido envolvido na comunicação dos próprios sonhos: “contamos nossos sonhos por uma necessidade obscura: para torná-los mais reais, vivendo com alguém a singularidade que lhes pertence e que pareceria destiná-los apenas a um só” (*apud* Cuciniello, 2011, p. 24). Por intermédio do sonho compartilhado, nossa solidão ontológica é contrabalançada em ato: o que há de mais íntimo na solidão da experiência onírica é comunicado a um outro, e assim um laço de comunhão é criado. Tem razão, portanto, Sarah Cuciniello, ao dizer que “a imaginação e o sonho são meios de sobrevivência nos campos” (*ibid.*). (Desnecessário dizer que a sobrevivência aqui diz respeito à dimensão de humanidade tornada alvo central da destruição perpetrada na experiência concentracionária, e não simplesmente à sobrevivência física.) A “comunidade de sonhadores” era uma transgressão vital clandestina à norma da S.S. que regia a vida concentracionária.

Além desse aspecto de socialização da intimidade onírica, já por si só meio de resistência e sobrevivência, o conteúdo da própria atividade onírica registrada por Jean Cayrol revela as possibilidades que se descortinam para o sujeito submetido à terrificante experiência concentracionária. Em seu aspecto verdadeiramente salvífico, os sonhos se opunham à brutalidade e atrocidade sofridas na vigília, abrindo um espaço vital onde era possível subtrair-se subjetivamente (e intersubjetivamente) ao absurdo do pesadelo literal vivido no campo de concentração. O testemunho de Cayrol é eloquente: “entrávamos em uma magia negra e carregávamos em nós a única realidade radiante: a realidade de nossos sonhos” (*apud* Cuciniello, 2011, p. 26). No campo de concentração a realidade da vigília se impõe como um pesadelo monstruoso do qual não se pode escapar. As forças de aniquilamento do ser do sujeito assumem uma forma concreta, programática e brutal, nem de longe equiparável à angústia metafísica e existencial que assusta o Bachelard de *A Poética do Devaneio* diante dos “sonhos de extrema noite”. E é nessa situação, quando a lenda que é o mundo (cf. Bachelard, 1991, p. 153) se manifesta como pesadelo inominável, no qual o ser subjetivo é exposto à aniquilação concreta, que as forças de afirmação

do ser são consteladas (“defesas sobrenaturais”, na expressão cristã de Jean Cayrol) e participam da batalha de vida ou morte que se trava no cotidiano do prisioneiro, socorrendo a subjetividade ameaçada.<sup>3</sup>

Bachelard observa que “a maneira pela qual escapamos do real designa claramente a nossa realidade íntima. Um ser privado da *função do irreal* é um neurótico, tanto quanto o ser privado da *função do real*” (Bachelard, 1990a, p. 7). Bachelard complementa corajosamente a definição psicopatológica das relações entre imaginação e real, ao afirmar que sem a função do irreal há uma mutilação subjetiva. A “*função do irreal* é a função que dinamiza verdadeiramente o psiquismo, ao passo que a *função do real* é uma função de tolhimento, uma função de inibição, uma função que *reduz* as imagens de modo a dar-lhes um simples valor de signo” (Bachelard, 1990b, p. 63). E na realidade do campo de concentração, o signo proposto pela função do real remete sempre ao absurdo, à aniquilação, à violência, ao nada, à morte insensata. Quando o real assume tais feições de pesadelo realizado, a ausência da função do irreal pode revelar-se fatal, na medida em que a destruição subjetiva projetada pela lógica do campo de concentração/extermínio não encontra oposição e invade a realidade íntima do indivíduo, destruindo-a sem mais.<sup>4</sup>

O círculo de companheiros-sonhadores formado por Jean Cayrol em Mauthausen estabelece uma relação vital com a atividade onírica. Assim, o sono “era para cada um de nós a prova de sua não degradação, o *positivo* de sua vida negativa do dia. [...] nós havíamos encontrado um novo alimento espiritual na desordem noturna de nossos sonhos; havia um pão dos sonhos, esses sonhos apropriados para ‘abrigar nossas longas esperanças’” (Cayrol, 2007, pp. 771 e 773). A revelação de um tempo atemporal vivido nos sonhos do prisioneiro, “por assim dizer, eternizava o seu ser; ele era sacudido pela clandestinidade de sua verdadeira existência humana em meio a essa *réplica* infernal do campo de concentração” (Cayrol, 2007, p. 771).

3 Cumpre não esquecer que os sonhos são fenômenos involuntários, provenientes das zonas inconscientes e obscuras da subjetividade. Os sonhos acontecem ao sonhador, não são sua produção intencional e consciente. O Bachelard posterior à virada fenomenológica de sua reflexão estética, com seu excessivo privilégio à consciência devaneante, parece ter abandonado a confiança que previamente depositava nas fontes inconscientes da imaginação criadora. De fato, com uma surpreendente entonação cartesiana, o autor de *A Poética do Devaneio* angustia-se com a possibilidade aniquiladora com que o Nada do inconsciente ameaça a consciência do sujeito do devaneio poético. Ele aparentemente se esquecerá de que desse Nada igualmente irrompem as forças que sustentam o sujeito em sua inserção no mundo, enlaçando ambos – sujeito e mundo – em uma comunhão na qual o sujeito se realiza e o mundo se manifesta humanamente. Essa descontinuidade na reflexão estética bachelardiana está exposta em Barreto (2016, pp. 117-141), onde se indica uma interpretação para a mesma, bem como a via de seu possível ultrapassamento.

4 É contra o pano de fundo dessa experiência radical e inominável que o tema filosófico da “morte do sujeito” deveria ser medido, assumindo então a tragicidade que acompanha esse evento histórico-espiritual.

Uma lição que se depreende da observação cayroliana dos sonhos concentracionários diz respeito ao caráter perigoso da nostalgia e da ilusão. Jean Cayrol menciona “um dos reflexos mais dolorosos, mais implacáveis, do prolongamento do mundo real na consciência dos prisioneiros: os sonhos-projetos” (Cayrol, 2007, p. 793). Neles o sonhador se entregava ao desejo de evasão segundo uma linha temporal amarrada ao futuro, esboçando projetos da existência por vir. Eram, no juízo de Cayrol, “uma espécie de exasperação desesperada, um estado de febrilidade doentia, um signo de sua degradação próxima” (*ibid.*). E a experiência lhe mostrou que aqueles que se entregavam a essa obsessão do retorno morriam. Ela não tinha valor de resistência; era, antes, o indício do triunfo da lógica mortífera do Campo. Isso mostra que a atitude de resistência consequente e de salvação exigia de partida o reconhecimento sem ilusões do inferno concentracionário (*lasciate ogni speranza, o voi ch’entrate!*). Os sonhos-projetos enredavam-se fatalmente na armadilha da temporalidade determinada pela lógica concentracionária, que neles manifestava a sua vitória cabal. Os *rêves-projets*, como realizações de desejos de partida impossíveis, sinalizam a catástrofe da subjetividade nas malhas da destruição operada no Campo. Eram sonhos que mostravam que o sujeito sonhador sucumbira à brutalidade a que era cotidianamente exposto, que a estratégia de destruição humana fora bem sucedida, como no caso da maior parte dos sonhos coligidos por Charlotte Beradt em seu livro. São sonhos que atestam o naufrágio trágico da subjetividade violentada.

Já os sonhos que atestavam a preservação da subjetividade em face da repetição infernal do cotidiano concentracionário escapavam à temporalidade ordinária, evitando a armadilha da nostalgia, confirmando o impulso da imaginação de buscar o primitivo e o eterno ao escavar o “fundo do ser”, segundo Bachelard. Dentre esses, os sonhos de salvação (*rêves de salut*) em especial projetavam a consciência onírica em uma experiência de talhe metafísico, transtemporal, em que se acentuavam aquilo que Cayrol denomina “defesas sobrenaturais” da subjetividade, pela ênfase nas cores. Por paradoxal que seja, a suspensão da temporalidade cotidiana do campo – que na verdade reduz-se a um presente contínuo, repetitivo, deformação infernal da eternidade – se faz pela irrupção de uma qualidade de eternidade nos sonhos de salvação. Daí o sentido da imagem de Lázaro, que Cayrol retoma para resumir o cerne da salvação possível de que se trata: não uma denegação ilusória da morte concentracionária, mas seu ultrapassamento em um estado de consciência que introduz o prisioneiro em uma forma de existência radicalmente transformada. Não há um retorno à vida anterior à morte espiritual no campo (como no caso dos sonhos-projetos), mas um lançar-se em uma forma de existência até então

inaudita, sem modelo prévio, que se epifaniza através da imaginação onírico-simbólica.

Os sonhos de salvação ocupam lugar especial na tipologia dos sonhos concentracionários elaborada por Jean Cayrol. Como foi dito, eles caracterizavam-se pela ênfase em uma determinada cor (azul, verde, vermelho, amarelo), dependendo da configuração pessoal do sonhador. Cayrol comenta:

Percebi que uma cor podia dominar certos sonhos ou se repetir; era seja uma cor que lembrava um certo acontecimento preciso ocorrido com o prisioneiro no momento de seu encarceramento, seja uma cor que provinha de uma parte essencial de sua existência, de sua fé por exemplo. Essa cor podia apresentar-se apenas uma vez, como para resgatar o prisioneiro moribundo e *capturar* seu olhar por seu deslumbramento; ou então, ao contrário, ela prosseguia seu rastro luminoso nos sonhos, e, por sua repetição alegre, mudava a vida mesma do prisioneiro. Essa cor era a própria cor da salvação, “içada no mastro do sonho”, o anúncio do retorno, da certeza do retorno, a garantia formal de que o prisioneiro podia escapar de sua paixão, descer de sua cruz antes da décima segunda hora ou encontrar a saída de seu jardim das Oliveiras. [...] aqui, a cor, no estado excepcional de um homem que, durante semanas, meses e anos, não tinha mais senão alguns instantes a viver, *libertava*; era a desforra brilhante da Graça, a extremidade da asa nas trevas da noite.

O prisioneiro podia ser *salvo* por uma cor maior; todas as forças invisíveis do homem se encontravam no “grito” dessa cor sagrada e original, nessa reminiscência do homem tornado visionário, nesse chamado instintivo do divino (Cayrol, 2007, pp. 788-789).<sup>5</sup>

Bachelard nos ajuda a entender essa ênfase sobre as cores nos sonhos de salvação relatados por Cayrol: para a imaginação, “tudo o que se *eleva* desperta para o ser, participa do ser. Inversamente, tudo o que se abaixa se dispersa em sombras vãs, participa do nada. *A valorização decide o ser*: eis um dos grandes princípios do Imaginário” (Bachelard, 1990a, p.75). A imaginação promove o ser (cf. Bachelard, 1990a, p. 145), e a cor onírica vem imprimir irresistivelmente um valor de beleza na consciência sonhadora, dimensão absolutamente ausente na realidade sombria, cinza e monstruosa do Campo. “A imaginação é necessariamente valorização. Enquanto uma imagem não revela um valor de beleza, [...] enquanto não insere o ser imaginante num universo de beleza, ela não preenche o seu ofício dinâmico” (Bachelard, 1990a, pp. 269-270). Para Bachelard, “a beleza das imagens aumenta a sua eficácia” (Bachelard, 1988, p. 164). Nos sonhos concentracionários de salvação comprova-se, portanto, a significação vital e existencial da sensibilidade estética, da capacidade de preservar o senso da beleza mesmo – e talvez principalmente – em meio a

5 Sarah Cuciniello acrescenta: “A cor é o último recurso nessas condições extremas, ela não tem um sentido em particular, mas é o sentido mesmo da sobrevivência” (Cuciniello, 2011, p. 32).



uma realidade grotesca, desumanizante e horrorosa. Vale a pena transcrever o que diz Jean Cayrol acerca da existência concentracionária à luz dos sonhos:

Os campos de concentração se revelaram tanto nos dias do prisioneiro quanto em suas noites; os sonhos se tornavam um meio de salvaguarda, uma espécie de “resistência” do mundo real no qual o homem era para sempre fiel aos reflexos, mesmo os mais estranhos, de seu destino e de sua continuidade. [...] Uma certa irrealidade se tornava, assim como seu *no man’s land* noturno, a melhor defesa da realidade humana em estado puro. [...] O prisioneiro depositava nesses sonhos fechados e trancados toda a sua potência de amor, de liberdade e de felicidade [...] Essas perspectivas furta-cor da noite se superpunham a sua existência cotidiana e lhe davam a possibilidade de estar “em outro lugar”, de ser com os outros sem ser como os outros; elas o ajudavam a recusar totalmente a ascendência horrível do dia, e a lhe emprestar outras “entonações” (o olhar de um deportado, lembrem-se, era aquele de um homem que percebeu demais; um olhar que salta os obstáculos, que contempla o que o cega.) [...] Cada minuto do dia a viver tinha assim seu *duplo*, o que dava a todos uma impressão de “sonho acordado” nesse noviciado dantesco, de estupor e mesmo de fascinação diante dos fatos miúdos como diante dos carrascos à espreita, permitindo suprimir a noção de tempo. [...] Cada instante tinha uma outra *face* que só era decifrada pelos iniciados dos quais fazíamos parte e isso vinha para alguns do esplendor que seus sonhos noturnos poderiam ter neles, indefinidamente (Cayrol, 2007, pp. 769-771).

Jean Cayrol menciona ainda sonhos de natureza diabólica, sem misericórdia, que não ofereciam repouso nem trégua: aqueles em que os prisioneiros sonhavam que estavam fechados em um campo de concentração. Mais um sinal inequívoco da invasão traumática da subjetividade pela avassaladora realidade de pesadelo vigente no Campo. Tais sonhos assemelham-se a vários sonhos relatados por Charlotte Beradt, em que a mesma invasão pelo terror objetivo do regime nazista se manifesta, indicando o impasse vivido pelo sujeito: adaptar-se, e assim sucumbir à lógica desumanizante do terror, ou resistir? Em plena confirmação do elogio bachelardiano à função do irreal, Cayrol observa:

O que sustentava muito frequentemente o prisioneiro era essa faculdade única de desadaptação da situação presente; sua força e sua resistência chegavam a se tornar extraordinárias porque no momento em que era agredido, em que era humilhado, apareciam subitamente diante de seus olhos a velha macieira de seu jardim ou o passo assustado de seu cão; ele era constringido a uma pobre imagem, a uma prece, a um segredo, e ele resistia. [...] o universo selvagem, incoerente, do Campo ganhava uma luz particular pelo fato de que tínhamos ainda um pé no mundo real pelo subterfúgio de nossa memória e de nossos sonhos (Cayrol, 2007, pp. 773 e 775).<sup>6</sup>

6 Sarah Cuciniello sublinha a necessidade vital nos prisioneiros de “fazer do cotidiano concentracionário um mau sonho e desses instantes de esplendor e de alegria oníricos a sua realidade” (Cuciniello, 2011, p. 28). Quanto mais tangível a morte na realidade concentracionária cotidiana, mais fortes e esplendorosos os sonhos que transmitem uma beleza arrebatadora e inesquecível: sonhos-paisagem (outra modalidade onírica na tipologia de Cayrol, com valor positivo de resistência espiritual) e sonhos de salvação.

Um sonho que mostra a forma criativa da resistência espiritual emergindo no coração mesmo da situação diabólica, testemunhando a ativação das “defesas sobrenaturais” pela própria imaginação simbólica, é relatado por Cayrol: ele sonha que estava inapelavelmente no campo de concentração, mas este era um campo idílico, com árvores e flores, onde se vivia em cavernas que se abriam sobre prados. Ele convidara sua família para passar algum tempo com ele, e talvez ele fosse o único a saber que estavam em um campo de concentração (cf. Cayrol, 2007, p. 786).

Evasão? Sem dúvida. Mas uma evasão que não é mera ilusão, nem desesperada projeção de um futuro impossível, e sim a reafirmação da potência humanizante de amor, de liberdade e de felicidade, preservada no interior mesmo da consciência que reconhece o aprisionamento desumanizante. (Situação semelhante é vivida por São Silvano que, sentindo-se viver em pleno inferno, tem uma visão mística, na qual Cristo lhe aparece e lhe diz para permanecer no inferno, mas sem perder a esperança: cf. Duquoc, 1994, p. 133 [651]). Sarah Cuciniello comenta a respeito dos sonhos de salvação apresentados por Jean Cayrol: “Há, em todos esses sonhos, uma vontade forte dos prisioneiros de lhes atribuir um poder sobrenatural. Sente-se aí a necessidade de agarrar-se a um signo, à esperança para sobreviver” (Cuciniello, 2011, p. 32). Mas tal vontade não é arbitrária nem tristemente delirante: há objetivamente em tais sonhos uma potência vital, que os prisioneiros não fazem senão reconhecer e recolher, aderindo a ela por razões óbvias. Até mesmo a execução, sofrida em tal disposição “sobrenatural” de consciência, não consegue destruir o *quantum* de sentido haurido na experiência dos sonhos de salvação, que deixam entrever o acesso à dimensão metafísica da existência humana, única capaz de fazer frente e mesmo sobrepujar o absurdo grotesco do aniquilamento concentracionário.<sup>7</sup>

### **A existência pós-concentraciionária: o desafio do retorno a uma humanidade possível**

Os sonhos de salvação, com sua qualidade estético-metafísica excepcional, são o avesso do pesadelo concentracionário, e projetam o sonhador em uma

7 Vale a pena mencionar nesse contexto a experiência de Boécio. Condenado à morte, aguardando na prisão o cumprimento da sentença, o ex-conselheiro de Teodorico afunda na experiência do não sentido de seu infortúnio. Consegue atravessá-la e superá-la mobilizando toda a sua consciência filosófica e examinando as grandes questões metafísicas da existência humana, transcrevendo o seu processo, sob a forma de um diálogo com a dama Filosofia, para um dos grandes clássicos de nossa tradição: o *De Consolatione Philosophiae*. Religado à dimensão metafísica da existência, Boécio chega à conclusão final de que, mesmo diante do infortúnio inexorável, a vida faz sentido. E o seu diálogo interior resgata esse sentido como experiência pessoal.

experiência do real que mantém um vínculo indissolúvel com o seu negativo tenebroso. São as duas faces de uma mesma moeda. O “chamado instintivo do divino”, que Jean Cayrol percebia nos *rêves de salut*, é estritamente homólogo e simétrico ao “*sagrado* concentracionário” (Cayrol, 2007, p. 795, *italico meu*),<sup>8</sup> que ele assinalava no terror dos Campos. Em toda a sua amplitude, o universo concentracionário suprime as referências familiares que balizam a realidade cotidiana, aparecendo então como uma realidade irreal, radicalmente estranha – *unheimlich*, característica essencial e distintiva do Sagrado segundo Rudolf Otto. Se a atribuição por Cayrol do qualificativo “sagrado” a essa dimensão do terror concentracionário causar repulsa, convém lembrar que todo o campo das forças demoníacas constitui uma região particular do real a que se tem acesso unicamente através da imaginação simbólica: é o campo que Marc Girard (cf. Girard, 1997) atribui ao “mistério ponerológico”. É essa estranheza “sobrenatural”, *unheimlich*, da realidade do Campo que leva Jean Cayrol a referir-se a ela como “um monstro impossível de descrever e compreender” (cf. Basuyaux, 2009, p. 28 nota 60) e que nele despertou e fixou “um medo ancestral que [o] paralisava desde os Campos” (*ibid.*, p. 34 nota 77) – eis aí o aspecto do *tremendum* que Rudolf Otto indica na experiência do sagrado, integrando o sentimento do numinoso. Esse monstro indescritível e incompreensível veicula o *mysterium iniquitatis* que essencialmente se subtrai ao acesso direto pela razão, como lembra Paul Ricoeur em *La symbolique du mal* (cf. Ricoeur, 1988), e que, por isso mesmo, desde sempre foi matéria existencial que exige a mediação da expressão simbólica da imaginação criadora para ser formulável em termos humanos. Já a dimensão do “chamado instintivo do divino”, das “defesas sobrenaturais” que se comunicavam no esplendor fulgurante da beleza dos sonhos de salvação, corresponde ao aspecto do *fascinans*, igualmente constitutivo da experiência do sagrado e do sentimento do numinoso, insinuando-se igualmente de modo estético-simbólico à consciência onírica do prisioneiro.

Os egressos do universo concentracionário, portanto, estão irremediavelmente marcados pela experiência profunda de uma temporalidade atemporal específica – seja o presente contínuo e absoluto da repetição da rotina infernal do Campo, seja a sua contrapartida na eternidade esplendorosa da beleza “sobrenatural” dos sonhos de salvação. A vivência indelével tanto do mal

8 Eis a passagem de *Lazare parmi nous*: “para muitos ainda, o terror concentracionário continua no plano do subconsciente, mas ele foi submetido a uma certa decantação; esse sagrado concentracionário depositou no fundo dos sonhos de hoje uma borra turva de que se encontram traços mais ou menos leves, à noite, na hora dos pesadelos.”

absoluto do terror, quanto da beatitude onírica extraordinária, torna-se uma espécie de estigma a impor uma alienação dolorosa com relação ao mundo humano ordinário, do qual os prisioneiros haviam sido arrancados, e ao qual eles deviam retornar. Daí decorrem os problemas enfrentados pelos sobreviventes: há uma espécie de desnível trágico entre o sobrevivente e o mundo, e as dificuldades de reinserção por vezes se revelam insuperáveis, inclusive levando ao suicídio:

O mundo do mais além do Campo tomava o lugar do mundo do mais além da vida terrestre. Pouco a pouco a imagem do mundo real se transfigurava, se embelezava, tornava-se a Imagem ideal do mundo de amanhã, uma imagem pré-fabricada, esmerada que, no momento do retorno, desabou muito brutalmente para alguns e os levou a perseguir no suicídio a imagem ideal do mais além celeste. [...] Nós chegávamos, por essa ruptura interna entre dois universos, a viver igualmente *entre* dois universos sem jamais reuni-los inteiramente, e isso nos deixava ainda, e talvez para sempre, em uma sensação de *flutuação*, de estado de vagabundagem mental e sem raízes (Cayrol, 2007, pp. 775 e 776).

A experiência lazareana se mostra, portanto, ambígua: a salvação que ela proporciona no campo de concentração converte-se em dificuldade a ser trabalhada, como exigência de instauração de uma nova vida pós-concentracionária. Tanto a força do trauma vivido quanto a força da salvação onírica correspondente não se encaixam bem na realidade do retorno. E assim o sujeito concentracionário encontra-se perigosamente dissociado do mundo do qual veio e ao qual ele retorna transformado pela experiência radical por que passou. Por isso a imagem de Lázaro em Cayrol expressa perfeitamente o cerne mesmo dessa situação: iniciado em um conhecimento experiencial que é interditado à consciência humana ordinária – o conhecimento da morte –, ele retorna à vida mortal marcado pela degradação irreversível, outro de si mesmo e alienado do resto dos homens, instalado em uma solidão radical pela qual, paradoxalmente, “ele se comunica com o resto dos mortais” (Cayrol, 2007, p. 811). A ruína concentracionária da humanidade é o ponto de partida de uma nova construção humana, que não apaga nem esquece as feridas da degradação sofrida: “A morte, a ruína não marcam um término, um suspense, um impasse, mas testemunham pelo contrário essa permanente manducação” (Cayrol *apud* Basuyaux, 2009, p. 91).<sup>9</sup>

Jean Cayrol faz da estrutura mesma da experiência concentracionária a base para sua estética lazareana, associando realismo e irrealismo, misturando o natural e o inverossímil, propondo um estilo literário em que se entrelaçam

9 Marie-Laure Basuyaux comenta: “A ruína é pois um princípio ativo e paradoxalmente produtivo aos olhos de J. Cayrol; signo indubitável da morte avançando, ela o é também da evolução e da vida” (*ibid.*).

“o maravilhoso ou feérico [...] e a realidade cotidiana [...]”, sendo essencial o fato de que “o maravilhoso ou feérico conduz o real, o subjuga, ofusca-o” (Cayrol, 2007, p. 807). Por isso, seus personagens lazareanos, assim como os deportados nos campos de concentração, vivem “sobre dois planos distintos e entretanto unidos por um fio invisível, o plano do terror e o plano da exaltação, o da embriaguez e o do desapego” (Cayrol, 2007, pp. 807-808). Sobre o modelo de seu herói lazareano – que, vale insistir, é a transposição ficcional literária da consciência submetida ao trauma da experiência concentracionária –, Jean Cayrol afirmava que se tratava de um “nada que fala” (cf. Basuyaux, 2009, p. 332). Para além da angústia perante o nada do aniquilamento subjetivo que fez deter o Bachelard de *A Poética do Devaneio*, Cayrol não teve outra alternativa a não ser deixar esse nada falar, e assim podemos responder à pergunta aflita de Bachelard: sim, há fontes de vida no fundo dessa não vida, há algo que se pode recuperar desse desastre do ser.<sup>10</sup> E essas fontes de vida falam, devem falar, contar sua história, como parte fundamental do processo de reinstituição e recuperação da humanidade arrasada. Leiamos, neste sentido, o testemunho talvez paradigmático do “nada que fala” e atravessa o desastre do ser, nas palavras da lazareana Eva Schloss, sobrevivente de Auschwitz-Birkenau:

o rastro do Holocausto, o trauma de Auschwitz [...] tudo isso fazia parte do meu ser, como pude perceber depois, e comecei a me perguntar se eu seria capaz de mudar algum dia. [...] Como eu poderia saber o que era ser uma pessoa normal? Não tinha enlouquecido, como alguns sobreviventes do Holocausto, mas eu sabia que eu me sentia mal comigo mesma. Era como se um fio solto estivesse balançando dentro de mim, sem conseguir se conectar. A única maneira que eu conseguia encontrar para explicar era dizendo que eu não era eu mesma. [...] Ao olhar para trás, vejo que de fato eu estava ausente de mim mesma. [...] Porém, por dentro eu ainda era a mesma adolescente traumatizada que havia sido libertada de Auschwitz em 1945. [...] Fico me perguntando se alguém percebia como me sentia aterrorizada e insegura enquanto eu sorria e conversava. Bem no fundo, eu lutava contra uma questão: será que um dia seria capaz de confrontar os meus medos e enfrentar o passado? [...] Contar a minha história foi uma experiência ao mesmo tempo aterrorizante, entusiasmante e desgastante para mim (Schloss, 2013, pp. 246-254).

A provação iniciática infernal vivida no Campo transforma profunda e irreversivelmente o sobrevivente. Matriz concreta do personagem lazareano, ele é o símbolo vivo e trágico do sagrado concentracionário. Daí seu desajuste,

10 O Bachelard que abandona a psicanálise como método de exploração do imaginário, substituindo-a pela fenomenologia a partir de *A Poética do Espaço*, cai vítima de um dualismo entre eu consciente e eu inconsciente—donde suas dúvidas a respeito do “desastre do ser”. Como contraposição a esse dualismo estanque, recomenda-se a leitura da seção “Polêmica contra o *id* ou pensar o diabo”, na *Crítica da Razão Cínica*, de Peter Sloterdijk (Sloterdijk, 2012, pp. 483-491), que retoma a perspectiva psicanalítica e oferece um modelo mais avançado para se interpretar dialeticamente o “aniquilamento do ser do sujeito”.

sua desadaptação, sua solidão irremissível, e também tanto o fascínio como o desconforto que ele causa nos outros: ele é a testemunha e a prova real do mal absoluto perpetrado no Campo, e assim converte-se em veículo incômodo e involuntário do sagrado que o arrasou. O medo de contaminar o outro persegue o sobrevivente e seu duplo ficcional lazareano. Mas o trauma concentracionário vem, na verdade, revelar à consciência moderna algo que lhe é estrutural. Por isso ele deve ser assumido. Jean Cayrol nos adverte: “Esse herói descarnado e sofredor, ele pode ser você, amanhã, esse coração paralisado e insensível pode ser o seu em alguns instantes, se nós não sabemos ser heróis solitários e pacientes” (Cayrol, 2007, p. 766).

Se o herói lazareano não é bem sucedido na tarefa imperiosa de articular o sentido da existência cotidiana no mundo a tudo o que experimentou na situação-limite do Campo, isso indica que o trabalho-desafio que ele é compulsoriamente chamado a assumir ainda não chegou a seu termo. Esse trabalho é nossa herança e nossa tarefa. Depois de Auschwitz, somos todos lazareanos.<sup>11</sup>

### **Conclusão: Bachelard no reino dos pesadelos**

Terminado este breve experimento de uma primeira incursão, a partir de uma perspectiva bachelardiana, no universo do Nada e da Morte, em sua monstruosa manifestação no universo concentracionário, podemos dizer que as teses fundamentais de Bachelard acerca da imaginação criadora veem-se confirmadas. Elas não foram postas em causa devido ao fato de que a

11 Jean Cayrol não concede um estatuto de exceção ou acidente à experiência concentracionária, vendo antes uma continuidade entre o universo dos campos e a sociedade moderna. Assim, o Campo assume a função de paradigma interpretativo, com relevância antropológica e filosófico-cultural. O aspecto sombrio que é dissimulado ou camuflado no mundo moderno vem à luz por meio dessa perspectiva hermenêutica, e o caráter concentracionário do modo de vida contemporâneo se revela em suas dimensões mais estruturais. Dentre os autores que desenvolvem esta perspectiva podemos citar David Rousset, Alain Parrau, Georges Matoré, Léo Scheer e Zygmunt Bauman (cf. Basuyaux, 2009, pp. 112-118). Os novos vícios a que Umberto Galimberti (2004) alude (consumismo, conformismo, despudor, sexomania, sociopatia, denegação e vazio) são estruturais na lógica da vida contemporânea que, em seu conjunto e de forma por vezes sofisticadamente velada, promove a destruição inteligente e sistemática dos suportes que anteriormente respondiam pela forma de humanidade que se inscreveu no horizonte simbólico da civilização ocidental. Não por acaso, justamente em meio a esta modalidade de desumanização entra em circulação a expressão “pós-humano”, para caracterizar o mundo que se projeta a partir das tendências efetivas que regem a esfera objetiva e impessoal do mundo atual. A temporalidade pós-humana é uma versão atualizada e sofisticada da temporalidade própria da experiência concentracionária. A ruptura dos vínculos orgânicos da nossa experiência pessoal com o passado, já assinalada por Eric Hobsbawm (1995, p. 13), aliada ao ocaso das utopias modernas que articulavam o sentido futuro dessa mesma experiência em sua dimensão coletiva, resulta numa espécie de presente contínuo e imediato, que repete exatamente a estrutura da temporalidade vivida no campo de concentração. Por isso a meditação sobre a preservação da humanidade na experiência concentracionária reveste-se de uma atualidade urgente: em um cenário onde tendências diversas anunciam a morte da subjetividade, e trabalham efetivamente para liquidá-la, a atitude subversiva de resistência em nome da humanidade humana deve instruir-se justamente na experiência dramática do passado.

situação humana examinada – o terror e o horror que eram a matéria prima da experiência concentracionária – não se coaduna com a realidade vivida pelo sonhador de devaneios bachelardiano. Pelo contrário: a função do irreal que caracteriza a imaginação criadora segundo Bachelard, com sua orientação para a transfiguração da realidade prosaica em um suporte para a encarnação dos sonhos humanos mais profundos, revelou-se em toda a sua dramática amplitude existencial e metafísica nessa situação-limite, em que estava em jogo não uma simples e contingente realização de desejos, mas a sobrevivência da humanidade humana no sonhador-prisioneiro. O inferno do Campo constelou todo o poder humanizante da imaginação simbólica que se lhe opunha, manifestando as “defesas sobrenaturais” que desde sempre se fizeram veicular e comunicar por intermédio, justamente, da atividade imaginante humana. Esse poder continua a aparecer hoje, no Campo camuflado e sofisticado que enclausura a existência na era virtual, como uma possível fonte de preservação da humanidade dessa existência, contrapondo ao imediatismo do Agora absolutizado e esvaziado de sentido a perenidade das imagens verdadeiramente simbólicas, mantendo abertas aquelas perspectivas que visam ao destino humano. *Acredit*o que Bachelard teria aprovado o resultado da extensão de sua poética ao reino dos pesadelos que ele evitou. No entanto, certamente ele não teria se sentido confortável diante da consciência lazareana. Ela não pode corresponder à posição de felicidade e repouso de seu sonhador de devaneios, nem tampouco reconquista sem mais aquela comunhão vital com o mundo que a imaginação material garantia. Pelo contrário: a consciência lazareana caracteriza-se por um estranhamento do mundo, por um sentimento de corte irremediável. As dificuldades enfrentadas em sua inserção no mundo mostram que o herói lazareano da ficção de Jean Cayrol é antes um fantasma do que um ressuscitado, expressando assim o mal-estar niilista apontado por Bruno Blankeman na literatura do pós-guerra (cf. Basuyaux, 2009, p. 65).<sup>12</sup>

Tal mal-estar não se dissolveu: ele tornou-se onipresente na era da vida virtual, que coroa o momento avançado da Idade da Técnica. Por isso, a experiência concentracionária e, nela, a presença da imaginação simbólica tornam-se verdadeiras referências para se pensar a situação e as possibilidades da existência humana no mundo de hoje. Ontem, como hoje, a imaginação criadora mostra-se como um veículo privilegiado de que as fontes perenes dos fundamentos de nossa humanidade se utilizam para a realização de uma

12 Assim André Schwarz-Bart resume essa percepção, a meu ver cada vez mais impositiva: “O homem concentracionário é a chave do que nós somos; o mundo concentracionário é o segredo de nosso mundo” (citado em Basuyaux, 2009, p. 84).

existência autenticamente humana. Assim sendo, é de se esperar que do fundo da subjetividade ameaçada pelo presente contínuo, repetitivo e absurdo da temporalidade niilista contemporânea emergem os mesmos sinais das “defesas sobrenaturais” que Jean Cayrol percebeu em seus sonhos e nos de seus companheiros. Cumpre ficarmos atentos a esses sinais, seguindo suas indicações, para assumir ativamente, na experiência concreta, a aposta que Paul Ricoeur fazia ao término de sua reflexão sobre a simbólica do mal: “aposto que compreenderei melhor o laço entre o ser do homem e o ser de todos os entes se eu seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (Ricoeur, 1988, p. 486). A orientação pela imaginação simbólica, ela mesma posta sob interdito e ameaça na lógica concentracionária pós-humana, pode revelar-se crucial nesse confronto da subjetividade contemporânea com as forças de aniquilação do ser do sujeito, que Bachelard apenas intuía vagamente ao meditar sobre os sonhos da extrema noite. Por isso, deixando-o em sua repousante e merecida meditação à chama de uma vela, é preciso reunir as lições que ele nos legou sobre a imaginação criadora e adentrar com lucidez no reino dos pesadelos da modernidade, para tentar realizar o destino genuinamente humano possivelmente presente em nosso apocalíptico mundo contemporâneo.

## Referências

- BACHELARD, G. “A poética do devaneio”. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- \_\_\_\_\_. “A chama de uma vela”. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989a.
- \_\_\_\_\_. “Lautréamont”. Lisboa: Litoral Edições, 1989b.
- \_\_\_\_\_. “A água e os sonhos”. São Paulo: Martins Fontes, 1989c.
- \_\_\_\_\_. “A poética do espaço”. São Paulo: Martins Fontes, 1989d.
- \_\_\_\_\_. “O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento”. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.
- \_\_\_\_\_. “A terra e os devaneios do repouso. Ensaio sobre as imagens da intimidade”. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.
- \_\_\_\_\_. “A terra e os devaneios da vontade. Ensaio sobre a imaginação das forças”. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BARRETO, M.H. “Homo Imaginans. A imaginação criadora na estética de Gaston Bachelard”. São Paulo: Loyola, 2016.
- BASUYAUX, M.-L. “Témoigner clandestinement. Les récits lazaréens de Jean Cayrol”. Paris: Garnier, 2009.
- BERADT, C. “Sonhos no Terceiro Reich”. São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- CAYROL, J. “Oeuvre lazaréenne”. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- CUCINIELLO, S. “La couleur de l’horreur. L’expression du rêve sous la plume de Jean Cayrol”. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes, 2011.



- DUQUOUC, Ch. “Posfácio”. *Concilium*, Vol. 254, Nr. 4 [Mística e Crise Internacional], pp. 133-139 [651-657], 1994.
- GALIMBERTI, U. “Os vícios capitais e os novos vícios”. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, M. “Os símbolos na Bíblia”. São Paulo: Paulus, 1997.
- HOBBSAWN, E. “Era dos Extremos. O breve século XX 1914-1991”. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JUNG, C. G. “The Undiscovered Self (Present and Future)”. In: *Collected Works of C.G. Jung, vol. 10: Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- KOSELLECK, R. “Posfácio”, in BERADT (2017), p. 162-182.
- LIFTON, R.J. “The image of ‘The end of the world’: a psychohistorical view”. In: ANDREWS, V., BOSNAK, R., GOODWIN, K.W. (ed.) *Facing apocalypse*. Dallas: Spring Publications, 1987.
- RIKOEUR, P. “Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité”. Paris: Aubier, 1988.
- SANTOS, J.H. “Auschwitz ou os limites da razão”. *Síntese Revista de Filosofia*, Vol. 39, Nr. 125, pp. 325-344, set./dez. 2012.
- SCHLOSS, E. “Depois de Auschwitz”. São Paulo: Universo dos Livros, 2013.
- SLOTERDIJK, P. “Crítica da razão cínica”. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- ZAMBRANO, M. “Os sonhos e o tempo”. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1994.



## ***ATRIBUCIONES DE AGENCIA MENTAL Y EL DESAFÍO DESDE LA PSICOPATOLOGÍA\****

*Pablo López-Silva\*\**

*<https://orcid.org/0000-0001-7457-7724>*

*[pablo.lopez.silva@gmail.com](mailto:pablo.lopez.silva@gmail.com)*

**RESUMEN** *Una atribución de agencia mental es definida como el acto de asignar el inicio o autoría de un pensamiento en primera persona a un agente específico, esto, con el fin de generar grados suficientes de control sobre nuestra vida cognitiva. Si bien esta estrategia es fundamental para distinguir diferentes tipos de estados cognitivos – tales como deliberaciones, razonamientos, juicios, entre otros –, muchos autores han indicado que también es clave para entender experiencias cognitivas psicopatológicas en psicosis. Este artículo revisa la forma en que la estructura subjetiva de los delirios de inserción de pensamiento puede ser utilizada como una estrategia para evaluar los méritos argumentativos de las teorías que intentan explicar la arquitectura y naturaleza de las atribuciones de agencia mental. Luego de evaluar algunos aspectos fundamentales de las dos teorías dominantes en la literatura actual, se sugiere que, a pesar de sus importantes aportes al desarrollo de la discusión, tales enfoques no poseen los recursos explicativos suficientes para lidiar con el desafío propuesto.*

**Palabras claves** *Atribución de agencia mental, fenomenología cognitiva, delirios, psicosis, psicopatología.*

\* Artículo recibido el 19/10/2019. Aceptado el 04/12/2019. Quisiera agradecer a Joel Smith, Tim Bayne, Tom McClelland y a Jöelle Proust por los comentarios provistos en versiones preliminares de este trabajo. Algunas ideas contenidas en este trabajo fueron presentadas en el Instituto Jean Nicod (Francia), Universidad de Warwick (Reino Unido), Universidad de Valparaíso (Chile) y Universidad de Génova (Italia). La escritura final de este trabajo se realizó en el marco del Proyecto FONDECYT No 11160544 'La Arquitectura Agencial del Pensamiento Humano' otorgado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) del Gobierno de Chile.

\*\* Universidad de Valparaíso. Valparaíso, Chile. Instituto Milenio para la Investigación en Depresión y Personalidad (MIDAP). Chile.

**ABSTRACT** *An attribution of mental agency is defined as the act of assigning the initiation or authorship of a first personal thought to a specific agent in order to generate sufficient degrees of control over our own cognitive life. Although this strategy is crucial to distinguish different types of cognitive states – such as deliberations, reasonings, judgements, among others –, a number of authors have suggested that it is also crucial to understand psychopathological cognitive experiences in psychosis. This paper explores the way in which the subjective structure of thought insertion can be used as a strategy to evaluate the merits of theories aiming at explaining the nature and architecture of attributions of mental agency. After examining some of the most fundamental aspects of the two dominant theories in current literature, I suggest that, despite the contributions made by such theories to the discussion, none of them is able to face the challenge in a plausible way.*

**Keywords** *Attributions of mental agency, cognitive phenomenology, delusions, psychosis, psychopathology.*

## 1. Atribuciones de agencia: desde lo motor hacia lo mental

Existen al menos dos formas en las que los seres humanos podemos devenir conscientes de nuestros movimientos corporales (Daprati et al. 1997; Blackemore y Frith, 2003; Gallagher, 2007; Bayne, 2011). Por un lado, uno puede ser consciente de su propio cuerpo moviéndose de forma *voluntaria*, por ejemplo, cuando estamos nadando. Por lo general, este tipo de experiencias son fenomenológicamente complejas ya que van acompañadas de variaciones en las sensaciones de control, esfuerzo, voluntariedad, complejos monitoreos motores, entre muchos otros elementos (Bayne, 2008; Pacherie, 2008). Por otra parte, uno puede devenir consciente de su propio cuerpo moviéndose involuntariamente al momento de, por ejemplo, ser empujado por un oponente mientras rugamos *rugby*. Investigadores en filosofía, psiquiatría y ciencias cognitivas han convenido que aquello que distingue el primer modo de conciencia corporal del segundo es la existencia de una autoatribución de agencia motora en el caso voluntario.<sup>1</sup> Una ‘autoatribución de agencia motora’

1 Este concepto ha recibido distintas etiquetas en la literatura: ‘atribuciones de agencia’ (Stephens y Graham, 2000), ‘sentido de agencia’ (De Vignemont y Fournieret, 2004; Gallagher, 2000, 2014; Peacocke, 2003); ‘conciencia de control corporal’ (Mandik, 2010), y ‘conciencia de acción’ (Prinz, 2007). El asunto relevante en este contexto es que todos estos autores hacen referencia explícita a la existencia de un tipo de atribución – implícita o explícita – que distingue la conciencia de los movimientos corporales voluntarios de los involuntarios.

referiría al acto de atribuir el inicio del movimiento corporal en cuestión a uno mismo y, por lo tanto, experimentarse uno mismo como el autor o agente de tal movimiento. Mientras el acto de nadar sería experimentado como teniendo un inicio voluntario, el ser empujado no poseería tal componente (Gallagher, 2007; Proust, 2009; Bayne, 2011).<sup>2</sup>

Ahora bien, transportando este debate al caso de la conciencia que tenemos de nuestros ‘propios pensamientos’, diversos autores han sugerido que es posible también hablar de ‘atribuciones de agencia mental’, estas, definidas como el acto de atribuir el inicio o ‘autoría’ de un pensamiento al cual uno tiene acceso en 1<sup>era</sup> persona a un agente específico con el fin de producir grados suficientes de control sobre nuestra vida cognitiva (Frith, 1992; Graham y Stephens, 1994; Campbell, 1999, 2002; Stephens y Graham, 2000; Gallagher, 2000, 2014; Proust, 2009; Vosgerau y Voss, 2014).<sup>3</sup> Si bien parece natural pensar desde un punto de vista experiencial que este tipo de atribuciones tendería a ser autorreferencial en el caso de los pensamientos [yo soy el autor de mis pensamientos], este no siempre parece ser el caso, es más, las discusiones específicas sobre la naturaleza y arquitectura de las atribuciones de agencia mental se han nutrido principalmente del estudio filosófico y empírico de síntomas psicóticos que parecen implicar diversas alteraciones en la forma en que sujetos identifican al agente de algunos de sus propios pensamientos (Stephens y Graham, 2000; Campbell, 1999, 2002; Gallagher, 2000, 2014; López-Silva, 2016, 2017, 2018). Los fenómenos más discutidos en este contexto han sido los ‘delirios de control del pensamiento’, donde pacientes indican que un agente externo controla la creación de sus pensamientos, y los ‘delirios de inserción de pensamiento’, donde sujetos reportan que un agente externo de distinta naturaleza (humanos, mesas, animales, etc.) ha puesto ciertos pensamientos en su cabeza (Frith, 1992; Mullins y Spence, 2003); ‘el robo del pensamiento’, ‘los delirios de exposición del pensamiento’ y los ‘pensamientos obsesivos’ (O’Brien y Soteriou, 2009; Martin y Pacherie, 2013; Bayne, 2013), todos ejemplos de alteraciones en la sensación del ser el autor y estar en control de la vida cognitiva privada.

2 Es importante notar que tal distinción no conlleva a la diferencia entre ‘algo que yo hago’ y algo que ‘otro hace’ ya que movimientos como los tics o los espasmos no conllevan conciencia de un agente desde un punto de vista experiencial. Es más, la atribución de un movimiento corporal a un otro (en ausencia de ese otro actuando causalmente sobre el propio cuerpo) es un rasgo característico de ciertos delirios con base corporal (Ver nota 3; Stephens y Graham, 2000).

3 El debate analizado en este artículo depende fuertemente de algunos elementos del debate acerca de la naturaleza experiencial de los pensamientos i.e. la fenomenología cognitiva. Si bien esta discusión está actualmente abierta, nuestra examinación acepta la idea de que los pensamientos poseen algún tipo de *fenomenalidad* independiente de las descripciones de su origen. Para mayor información sobre este debate, ver: Bayne y Montague (2013).

Una de las ideas fundamentales en el seno de esta discusión es que una teoría sobre las atribuciones de agencia mental que logre explicar las instanciaciones patológicas y no-patológicas del fenómeno sería preferible a una que solo logra darle sentido a sus instancias no patológicas (o no patológicos). Por lo tanto, la existencia de alteraciones en el proceso de atribución de agencia mental es tomada en la literatura como una oportunidad para evaluar los méritos argumentativos de las teorías que intentan explicar el fenómeno (Bayne, 2013; López-Silva, 2014). A esta estrategia quisiera llamarle ‘el desafío desde la psicopatología’.

Luego de evaluar algunos aspectos fundamentales de las dos teorías de agencia mental dominantes en la literatura actual, en este artículo sugiero que, a pesar de sus importantes aportes al desarrollo de la discusión en filosofía y psiquiatría, tales teorías no son capaces de lidiar con el desafío desde la psicopatología, sobre todo cuando intentan aplicar sus recursos explicativos al caso de los delirios de inserción de pensamiento, y por lo tanto, concluyo, la discusión se encuentra abierta a la construcción de nuevas alternativas explicativas.

## 2. Entendiendo las atribuciones de agencia mental

Las actuales teorías que intentan darle sentido a las atribuciones de agencia mental intentan explicar, por una parte, su naturaleza, y por otra, su arquitectura. Por naturaleza, estas teorías refieren fundamentalmente al origen del contenido del estado atribucional, mientras que, por arquitectura, refieren a la forma en que los diversos procesos implicados en la producción del estado atribucional se organizan dependiendo de su naturaleza. En la literatura actual se distinguen dos propuestas fundamentales, a saber, la teoría *top-down* con arquitectura cognitiva y la *bottom-up* con arquitectura experiencial.<sup>4</sup>

4 Quisiera hacer tres precisiones respecto de este punto. Primero, las dos teorías que se revisarán en este trabajo son las más populares en la literatura actual en filosofía de la mente y psicopatología, pero no son las únicas. Un análisis de todas las teorías disponibles es un proyecto que no puede ser contenido en un solo artículo. Segundo, si bien en la actualidad las teorías *top-down* son cognitivas y las *bottom-up* son experienciales, queda abierta la posibilidad de elaborar potenciales propuestas híbridas o cíclicas, por lo que tales categorías quedan abiertas a reestructuración. En tercer lugar, una de las principales interrogativas en ese contexto es la pregunta por el ‘autor de los propios movimientos corporales/pensamientos’. Esta pregunta posee dos dimensiones. Para entenderlas, se deben distinguir aquellas premisas *necesariamente verdaderas* sobre la mente (metafísica de la mente) de aquellas que serían *experiencialmente verdaderas* (naturaleza experiencial de la mente humana). Si bien, *necesariamente* es verdad que uno es el autor de sus propios movimientos corporales, esto no es siempre el caso al nivel experiencial ya que existen instancias en las cuales sujetos reportan ciertos movimientos corporales como si no fuesen originados por ellos mismos a voluntad (espasmos, tics, etc.) o incluso, como si fuesen generados por otros agentes que no existen

### 2.1. Naturaleza sensorial y arquitectura *bottom-up*

Imitando la estructura explicativa de la teoría dominante en el debate sobre las atribuciones de agencia motora, los defensores de la teoría *bottom-up* (o ‘desde abajo hacia arriba’) de las atribuciones de agencia mental proponen que la naturaleza del fenómeno es primordialmente experiencial. En esta teoría, una atribución de agencia mental surge de la mera adopción del contenido experiencial de un pensamiento consciente de primer orden al cual se tiene acceso en primera persona (Gallagher, 2000, 2007, 2014; Zahavi, 2005; Gallagher y Zahavi, 2008). Por esto, esta teoría también podría ser denominada teoría tipo *endorsement* ya que la totalidad del contenido del estado atribucional es adoptado desde un estado sensorial de primer orden. Dentro de esta teoría, un pensamiento es autoatribuido agencialmente simplemente porque el pensamiento es experimentado como algo que uno ha creado. Así, esta teoría asume que la fenomenología de los pensamientos es fundamentalmente activa por lo que la dirección causal de tal atribución en términos arquitectónicos va desde la experiencia (*bottom-abajo*) hacia la atribución (*up-arriba*). Esta teoría no necesariamente niega la existencia de juicios cognitivos más robustos acerca de la agencia de un pensamiento, sino que, como señala Gallagher (2007, p. 348), esta teoría señala que: “atribuciones de propiedad o agencia de segundo nivel dependerán de una experiencia de propiedad o agencia de primer nivel” (traducción del autor). Para los defensores de teorías del estilo *bottom-up*, habría algo especial en la fenomenología de los pensamientos que nos haría atribuirlos a nosotros mismos en términos de agencia; este componente clave sería una ‘sensación de agencia mental’ (*sense of mental agency*) contenida en la estructura fenoménica de aquellos pensamientos que serían finalmente autoatribuidos de forma agencial (De Hann y De Bruin, 2010).<sup>5</sup> Por lo tanto, se asume que cada pensamiento (que luego será autoatribuido) representa al sujeto como autor del mismo, i.e. el autor es parte del contenido fenoménico de un pensamiento de primer orden (Zahavi, 2005, 2018).

(delirios de control externo). Este proyecto se enmarca en las discusiones sobre la naturaleza experiencial de la mente humana. Para una revisión más profunda de este asunto, revisar: O'Brien y Soteriou (2009).

- 5 Es importante señalar que, si bien existirían diversas sensaciones de primer nivel asociadas a la actividad cognitiva - tales como la sensación de fluidez, control, integración, coherencia, entre otras - las teorías *bottom-up* dominantes exigen como criterio específico la existencia de una sensación de agencia específica que nutre juicios de agencia mental de segundo orden (ver por ejemplo, Gallagher, 2000 y 2014). Esto podría verse, sin duda, como una potencial debilidad del modelo al tener una exigencia demasiado específica para el cumplimiento de sus parámetros explicativos.

## 2.2. Naturaleza cognitiva y arquitectura *top-down*

Para los defensores de una arquitectura *top-down* de las atribuciones de agencia mental, la naturaleza del fenómeno es esencialmente cognitivo e inferencial. Este tipo de atribución surgiría luego de un análisis introspectivo de nuestros propios pensamientos conscientes que conduciría a explicar su ocurrencia retrospectivamente en términos causales (Graham y Stephens, 1994; Campbell, 1999; Stephens y Graham, 2000; Vosgerau y Voss, 2014). Por esto, esta teoría también podría ser denominada ‘explicacionista’, esto, porque el contenido final del estado atribucional surgiría como una explicación de la ocurrencia de un pensamiento de primer orden. Mediante una inferencia (*top-arriba*) basada en información contextual sobre el contenido del pensamiento, información sobre el contexto de surgimiento del pensamiento e información acerca de la naturaleza fenoménica del pensamiento en cuestión (*down-abajo*), el sujeto lograría referirse a éste como su ‘autor’. En este sentido, la dirección causal de la producción de una atribución de agencia mental va desde el set de conocimiento previo y creencias sobre la realidad (*top-arriba*) del sujeto, hacia la evaluación de un pensamiento con características fenoménicas específicas pero pasivas a la luz de la pregunta por su agencia (*down-abajo*). En esta teoría no habría nada especial respecto del carácter experiencial-representacional de un pensamiento en términos de agencia. El agente de un pensamiento surgiría como una operación de segundo orden de carácter evaluativa, inferencial y retrospectiva en tanto imposición de la categoría de ‘agencia’ a los pensamientos a los cuáles se tiene acceso en 1<sup>era</sup> persona basado en cierta información privilegiada respecto de su ocurrencia (en otras palabras, no habría una sensación de agencia mental a la base de una atribución de agencia mental, los pensamientos poseerían una naturaleza pasiva desde un punto de vista experiencial). Finalmente, se sigue que, dentro de esta teoría, la agencia no es algo que pertenece experiencialmente al pensamiento, sino que es una forma en la cual se le da sentido a su ocurrencia experiencialmente pasiva i.e. es una forma de explicar la ocurrencia de nuestros pensamientos.

## 3. El desafío desde la psicopatología: teorías sobre la atribución de agencia mental y el caso de los delirios de inserción de pensamiento

El desafío desde la psicopatología implica la idea de que la observación y descripción fenomenológica detallada de síntomas psicopatológicos que suponen alteraciones en el proceso de atribución de agencia mental puede ser ocupada como estrategia para evaluar los méritos argumentativos de las



teorías que intentan explicar el fenómeno (López-Silva, 2017).<sup>6</sup> En el resto de este trabajo me centraré en como los delirios de inserción de pensamiento presentan un desafío insoslayable para tales teorías.<sup>7</sup> Este tipo de delirio implica la creencia de que ciertos agentes externos de distinta naturaleza tienen la capacidad de poner pensamientos en la cabeza de un paciente (Mullins y Spence, 2003; López-Silva, 2015). Estos son tres reportes clásicos del síntoma:

Miro hacia afuera por la ventana y pienso que el jardín se ve bonito y que el pasto se ve muy bien. Pero los pensamientos de Eammon Andrews vienen a mi mente. No hay otros pensamientos ahí, solo los suyos. Él usa mi mente como si fuese una pantalla y proyecta sus pensamientos en ella de la misma forma en que proyectas una fotografía (Mellor, 1970, p. 17, *traducción del autor*).

No escuchaba esas palabras como sonidos literales, como si las casas estuviesen hablando y yo las escuchase. En vez de eso, las palabras solo venían a mi cabeza – eran ideas que estaba teniendo. Pero instintivamente sabía que no eran mis ideas. Ellas pertenecían a las casas, y las casas las habían puesto en mi cabeza (Saks, 2007, p. 29, *traducción del autor*).

Ciertos pensamientos son puestos en mi mente, como ‘Mata a Dios’. Es solo mi mente funcionando, pero no lo es. Ellos vienen de este sujeto, Chris. Son sus pensamientos (Frith, 1992, p. 66, *traducción del autor*).

Este fenómeno psicopatológico ha sido interpretado como la alteración más compleja del proceso de atribución de agencia mental, por lo que ofrece una excelente oportunidad para evaluar los méritos de las teorías que intentan explicar el fenómeno (Stephens y Graham, 2000; Gallagher, 2000, 2014; Zahavi, 2005; Campbell, 1999, 2002; Frith, 1992; Proust, 2009).

Comenzamos nuestro análisis crítico con la teoría *top-down*. Una de las dificultades iniciales más claras de este enfoque es que, para que su estructura explicativa funcione, éste descansa en una teoría psicológica sobre los mecanismos atribucionales altamente problemática.<sup>8</sup> Defensores de esta teoría indican que un pensamiento P de un sujeto S es finalmente autoatribuido en términos de agencia, si y solo si, P es consistente y coherente con las

6 El foco principal del debate acerca de la aplicabilidad de estas teorías en el campo de la psicopatología estará en la evaluación de las explicaciones que ofrecen principalmente para estos dos tipos de delirios. Si se discuten otros fenómenos psicopatológicos, será solamente en forma tangencial.

7 Si bien el ‘desafío desde la psicopatología’ puede tomar muchas formas (dependiendo del fenómeno psicopatológico que se describa), existe acuerdo en este contexto al considerar a los delirios de inserción de pensamiento como el fenómeno más desafiante para las teorías de agencia mental dada su compleja estructura fenomenológica y narrativa (Stephens y Graham, 2000; Gallagher, 2000, 2004, 2014; Zahavi, 2005; Campbell, 1999, 2002; Proust, 2009; López-Silva, 2017, 2018, entre muchos otros).

8 Al proponer una fenomenología cognitiva más pobre en términos fenoménicos, este enfoque parece verse forzado a descansar en mecanismos psicológicos para explicar el contenido y producción de las atribuciones de agencia mental.

expectativas que S tiene de sí mismo en función de su autoimagen (Graham y Stephens 1994; Stephens y Graham 2000; Campbell 1999, 2002; cf. Gallagher, 2007). Aquí, una condición necesaria para la autoatribución retrospectiva de agencia mental es que P posea un contenido consistente con la forma en que S piensa sobre sí mismo i.e. que P sea algo que S ‘podría llegar a pensar’ en un contexto específico. Sin embargo, muchas veces uno autoatribuye agencialmente pensamientos que claramente no son consistentes con la propia autoimagen y las expectativas que uno posee de sí mismo. Esto es exactamente lo que se observa, por ejemplo, en la autoatribución agencial de pensamientos moralmente reprochables<sup>9</sup>. En estos casos, un pensamiento P no parece ser consistente con la imagen que tengo de mí mismo y aún así, lo autoatribuyo agencialmente. Es más, es exactamente esta atribución la que explica el carácter conflictivo que los pensamientos moralmente reprochables poseen; si tales pensamientos no fuesen autoatribuidos, estos no poseerían carácter conflictivo en lo absoluto. En estos casos, S piensa P y P no es consistente con la autoimagen de S, y a pesar de esto, P termina siendo autoatribuido. Claramente, este tipo de casos no puede ser explicado por un enfoque *top-down*. Casos como este son comunes en la vida mental humana y muestran que simplemente no es cierto de que las autoatribuciones de agencia dependen de si podemos, o no, darle sentido al contenido de cierto pensamiento en coherencia con nuestra autoimagen y expectativas; la verdad es que muchos de los pensamientos que autoatribuimos en términos agenciales ni siquiera poseen esta condición.

Ahora bien, además de poseer problemas para explicar las instancias no patológicas del fenómeno, el enfoque *top-down* tampoco parece estar en condiciones de lidiar con el desafío propuesto por los delirios de inserción de pensamiento. Basado en estudios de desempeño cognitivo en pacientes psicóticos, el enfoque *top-down* propone que pacientes que sufren de este síntoma simplemente no son capaces de rastrear las causas de ciertos pensamientos (Martin y Pacherie, 2013); esto les llevaría a concluir que si tales pensamientos no son de ellos (no ha sido creado por ellos), necesariamente deben ser de alguien más (debe haber sido creado por alguien más). Esto, finalmente, precipitaría la externalización del contenido del pensamiento en cuestión como una especie de racionalización (Synofzik, Vosgerau y Newen, 2008; Martin y Pacherie, 2013; Vosgerau y Voss, 2014). El problema principal

9 Se asumirá que un pensamiento moralmente reprochable posee, paradigmáticamente, un carácter conflictivo para el sujeto quien posee acceso en 1<sup>era</sup> persona al contenido del pensamiento, tal que, cuando S piensa que P y el contenido de P inmoral, la ocurrencia de P en S *necesariamente* implica un conflicto moral que se enfrenta a la autoimagen que S tiene de sí mismo.

con esta explicación es que la inhabilidad de un sujeto S para rastrear las causas de un pensamiento P no explica necesariamente el tipo de atribución externa que caracteriza los delirios de inserción de pensamiento; no explica el elemento más importante del síntoma. Esta inhabilidad solo explicaría el hecho de que un sujeto S experimente un pensamiento P como sorpresivo o ‘descontextualizado’, lo cual no es diferente de la forma en que experimentamos varios de los pensamientos que comúnmente tenemos día a día. Muchas veces, uno mismo no logra rastrear las causas específicas de un pensamiento P que aparece repentinamente en nuestro flujo de la conciencia. Sin embargo, uno no termina externalizando tales pensamientos.

Pensemos en el caso de estar hablando sobre los actuales cambios políticos en Latinoamérica con un grupo de colegas. En medio de ese contexto uno podría proyectar, pensar o recordar pensamientos con cierto tipo de contenido relacionado. Súbitamente, un pensamiento descontextualizado con el contenido ‘necesito comprar una pinza para mi cocina’ aparece en el flujo de la conciencia. Su carácter descontextualizado muchas veces incluirá sensaciones de sorpresa o incluso bochorno por no poder mantener cierta tarea cognitiva como el eje de la propia cognición consciente. Sin embargo, este tipo de episodios son muy comunes y se les denomina como ‘pensamientos repentinos’ (*unbidden thoughts*, Frankfurt, 1976). La mejor forma de explicar este tipo de pensamientos sería aludiendo a la incapacidad *in-situ* de rastrear e incorporar en la experiencia consciente de tal pensamiento parte de su información causal. El punto que quiero estresar acá es que el enfoque *top-down* no logra explicar cómo autoatribuimos pensamientos de los cuales no poseemos información causal en el momento, y tampoco por qué los pacientes que sufren delirios de inserción de pensamiento terminarían externalizando tales pensamientos.

Continuemos nuestro análisis con la teoría de arquitectura *bottom-up*. Tal como se puede observar, este enfoque imita la estructura explicativa de la teoría dominante en el contexto de la discusión sobre la agencia motora, lo que levanta las primeras sospechas. Las acciones motoras son muy diferentes de los pensamientos en términos estructurales y fenomenológicos. Las acciones motoras obedecen a experiencias sensoriales, y si bien los pensamientos podrían adquirir algunas características fenoménicas a partir de su asociación a ciertos contenidos de origen sensorial, estos no son experiencias sensoriales propiamente tales, son experiencias cognitivas (Pitt, 2004; Bayne y Pacherie, 2013). Es claro que caminar es diferente de pensar en caminar desde un punto de vista experiencial. Pues bien, por estas razones, no es claro si debiésemos establecer paralelismos entre enfoques que descansan fuertemente en las características sensoriales que ciertos estados mentales poseen (movimientos

corporales), esto, porque es posible indicar que los movimientos corporales adquieren su fenomenología y estructura atribucional exactamente dada la arquitectura sensorial retroalimentaria que poseen (*feedback* aferente y eferente), y este tipo de arquitectura no parece ser propia de las experiencias cognitivas como los pensamientos. Si bien este no es un punto suficientemente fuerte como para abandonar la teoría, llama la atención a mirar cualquier paralelismo entre acciones motoras y pensamientos con un grado de reserva (Proust, 2009).

Un problema más fundamental dentro del enfoque *bottom-up* se observa al examinar la fenomenología del pensamiento que este asume para que su estructura explicativa funcione. Tal como en el caso motor, este enfoque asume la existencia de una sensación de agencia mental que forma parte de la estructura fenoménica de todos los pensamientos que son finalmente autoatribuidos agencialmente por un sujeto. Así, las autoatribuciones de agencia mental surgen de la mera adopción del contenido fenoménico de esta sensación de agencia mental de primer orden tal que, para los defensores de esta teoría, la fenomenología más fundamental de los pensamientos es activa (Gallagher, 2014). Pues bien, el problema es que esta premisa fundamental no parecer ser correcta, o al menos, no está garantizada. Proust (2009) ha señalado que, mientras para algunos, los reportes de sus propios pensamientos se asemejan a algo que ellos ‘hacen’, para otros, los pensamientos son algo que simplemente ‘ocurre’ en el flujo de la conciencia. Esto genera dos problemas. Desde un punto de vista experiencial, la emergencia de un pensamiento no parece estar acompañada de una sensación de agencia remotamente comparable con el caso motor, esto, porque los pensamientos no se experimentan como algo que uno está haciendo activamente, sino que como algo que nos ocurre (Strawson, 2003; López-Silva, 2017). El acto de pensar parece poseer una fenomenología receptiva, que no es lo mismo que el requerimiento fundamental del enfoque *bottom-up*. Tal como sugieren de Hann y de Bruin (2010), lo que caracteriza la aparición de un pensamiento en mi campo de la conciencia es una especie de concentración, una especie de embudo mediante el cual uno puede direccionar los pensamientos que están por aparecer. Algunos podrían asociar sensaciones agenciales a este período previo a la emergencia de un pensamiento, lo cual no me parece problemático. Sin embargo, la aparición de un pensamiento propiamente tal se experimenta de forma receptiva. Algunos críticos podrían indicar que, si bien no hay una sensación de agencia asociada a la aparición de un pensamiento, este fenómeno parece estar precedido por una sensación de esfuerzo o control, por ejemplo, como cuando estamos intentando resolver un problema matemático, o simplemente intentamos encontrar la respuesta para

algún asunto (Frith, 1992). Si bien esta sugerencia parece correcta, solo implica que uno posee algo de control para iniciar ciertos trenes de pensamiento, lo cual no es lo mismo que controlar la emergencia de un pensamiento específico en el mismo sentido en que uno controla un movimiento corporal, por lo tanto, la crítica no parece ser dañina.

El segundo problema asociado a este requerimiento explicativo, surge al observar que la idea de una sensación de agencia mental como condición necesaria para una autoatribución de agencia mental es inconsistente con la atribución de agencia de los pensamientos repentinos (*unbidden thoughts*). Este tipo de pensamiento es experimentado fenomenológicamente como emergiendo en el flujo de la conciencia de forma involuntaria (Frankfurt, 1976). El mismo Shaun Gallagher (2014) - defensor de una teoría *bottom-up* - ha reconocido que la mejor forma de darle sentido a los pensamientos repentinos es explicándolos como casos de pensamientos que no poseen sensación de agencia asociada. Ahora bien, a pesar de esto, los sujetos que experimentan este tipo de pensamientos igual terminan autoatribuyéndolos agencialmente, lo que prueba que la presencia de una sensación de agencia mental en la fenomenología más fundamental de los pensamientos no es una condición necesaria para su autoatribución en términos agenciales. Finalmente, incluso si existiese una *sensación de agencia mental*, el enfoque *bottom-up* no es capaz de explicar su origen o la forma en que lograría estar presente en la estructura fenoménica de todos los pensamientos.

Finalmente, el enfoque *bottom-up* tampoco parece estar en condiciones para enfrentar el desafío propuesto por los delirios de inserción de pensamiento. Según los defensores de este enfoque, este síntoma se produciría por la ausencia de una sensación de agencia mental en ciertos pensamientos, lo cual precipitaría su externalización en términos de agencia (Gallagher, 2014; Zahavi, 2005). Sin embargo, tal como se puede advertir, esta explicación no lograría distinguir entre la explicación ofrecida para los pensamientos repentinos y los delirios de inserción de pensamiento. Ambos fenómenos cognitivos son explicados como casos en donde pensamientos específicos carecen de sensación de agencia. Sin embargo, mientras los pensamientos repentinos no son externalizados, los otros sí lo son, constituyéndose posteriormente en pensamiento insertados. ¿Por qué unos pensamientos son externalizados y otros no si ambos carecen de sensación de agencia? El enfoque *bottom-up* no parece poder explicar esto.

Recientemente, defensores del enfoque *bottom-up* han intentado resolver este desafío indicando que, en el caso de los pensamientos externalizados que caracterizan los delirios de inserción de pensamiento, a la falta de sensación de agencia mental, se le debe sumar una *sensación de inserción* (Billon y

Kriegel, 2015). Superficialmente, esta sugerencia parecería resolver el debate, sin embargo, este no parece ser el caso. En estricto rigor, todo lo que esta sugerencia implica es que un pensamiento podría experimentarse sin sensación de agencia mental (lo cual, a mi opinión, obedece a todos los casos normales) y, además, como si fuese insertado. Sin embargo, esta sugerencia no explica la especificidad de los reportes de los pacientes psicóticos. Si bien, muchas veces estos sujetos no pueden siquiera recordar el contenido de un pensamiento insertado en su mente, los reportes son claros en la identificación del agente externo que, supuestamente, realizó la inserción (Mullins y Spence, 2003). Es más, la identificación del agente externo es una de las dos condiciones fundamentales para que el síntoma sea diagnosticado. Sin esta identificación, el diagnóstico del síntoma sería ininteligible. Pues bien, estos casos no implican solamente una sensación de pasividad cognitiva, mas una sensación de inserción – como plantean Billon y Kriegel –, los pensamientos insertados en este caso patológicos son específicamente experimentados como insertados por un agente específico (Frith, 1992; Stephens y Graham, 2000; Mullins y Spence, 2003; Saks, 2007; Payne, 2013). Así, si bien esta sugerencia parece complejizar el análisis fenomenológico que los defensores de la teoría *bottom-up* poseen de los pensamientos, no resuelve el desafío ya que no explica como los pacientes pasan de sentir un pensamiento P como si fuese insertado a experimentarlo como si un agente específico lo hubiese insertado. Claramente, uno podría indicar que sentir un pensamiento P como insertado no es suficiente para externalizar completamente su contenido, ni menos para explicar la especificidad de los agentes que los pacientes psicóticos reportan.

En este contexto, alguien podría sugerir que los pacientes pasan de experimentar un pensamiento sin agencia y con una sensación de inserción a la identificación del agente de forma inferencial.<sup>10</sup> Sinceramente, no tendría problemas con esta solución, es más, creo tener una opinión similar (que aún estoy elaborando). El problema con esta opción es que no parece ser consistente con la estructura explicativa del enfoque. Los defensores del enfoque *bottom-up* han recientemente sido enfáticos en la elaboración de la comprensión del contenido de los delirios de inserción de pensamiento desde una modalidad de *endorsement* (Gallagher, 2014; Zahavi, 2018; Henriksen, Parnas & Zahavi, 2019). Esto quiere decir que las experiencias conscientes delirantes adquieren su contenido representacional de la riqueza experiencial de los estados de primer orden que subyacen a estos. El enfoque *bottom-up* sugiere que un

10 Agradezco a uno de los revisores por este punto.

reporte doxástico con el contenido ‘X insertó P en mi cabeza’ solo es inteligible si el sujeto posee una experiencia de X insertando P en su cabeza<sup>11</sup> y, por lo tanto, la presencia de un agente en el reporte debería ser parte de la experiencia primaria a la base de éste. El enfoque *bottom-up* no deja espacio para que el agente sea el producto de un acto inferencial i.e. no presente en la experiencia primera que sustenta un reporte delirante.

#### 4. ¿*Bottom-up* o *top-Down*?

Este artículo ha intentado avanzar en la comprensión de la naturaleza y arquitectura de las atribuciones de agencia mental mediante un examen crítico de las dos teorías dominantes en el debate. Si bien este trabajo posee antecedentes similares en el contexto de la discusión de la agencia motora, ningún trabajo sistemático y exclusivo para el caso mental ha podido ser encontrado en la literatura actual. Tal como se puede advertir, el análisis nos lleva a concluir que las actuales versiones del enfoque *top-down* y del enfoque *bottom-up* no son capaces de lidiar con una serie de problemas conceptuales y fenomenológicos, pero, por sobre esto, ninguno de estos enfoques parece estar en buen pie para lidiar de forma plausible con el desafío desde la psicopatología, especialmente con aquel propuesto por la fenomenología de los delirios de inserción de pensamiento. A todo lo ya señalado se le suma el siguiente problema: ambos enfoques parecen carecer de evidencia empírica directa que apoye sus premisas. Para ambos enfoques, la evidencia ha sido establecida extrapolando los datos disponibles en casos de alteraciones neuropsicológicas que estarían a la base de delirios motores como la somatoparafrenia y los delirios de control externo i.e. alteraciones en experiencias de carácter sensorial y motor. Tal como ya hemos señalado, no es claro que uno pueda extrapolar directamente la evidencia disponible en los casos motores para los casos cognitivos sin levantar algunas sospechas y, por lo tanto, ambos enfoques parecen carecer de evidencia empírica directa, lo que añade otro desafío a la lista. Ahora bien, todo esto llama claramente a la exploración de nuevas alternativas que intenten darle sentido a la pregunta central de este artículo. El desafío acá es establecer el camino que estas exploraciones podrían tomar. Por ejemplo, algunos podrían intentar

11 Otra forma de elaborar el problema sobre el origen del contenido de los delirios es el explicacionismo (ver el inicio del artículo). Este enfoque indica que el contenido final del enfoque doxástico es una explicación para una experiencia de primer nivel que es poco clara o menos rica en contenido, por lo que existen altos grados inferenciales en el proceso de elaborar un delirio. Sin embargo, esta modalidad no parece ser consistente con el enfoque *bottom-up* sino que con la teoría *top-down*. Para una revisión detallada de estas dos modalidades de emergencia del contenido de los delirios, ver: Bayne y Pacherie (2007).

redefinir una teoría *top-down*, mientras que otras podrían intentar reconstruir una teoría del estilo *bottom-up*. Cual sea el caso, incluso en el caso de la exploración de propuestas híbridas, los futuros enfoques deberán ser capaces de superar los problemas que nuestro análisis ha notado en las dos teorías dominantes en la actualidad.

## Referencias

- BAYNE, T. “The disunity of consciousness in psychiatric disorders”. En K. W. M. Fulford, M. Davies, R. Gipps, G. Graham, J. Sadler, G. Stanghellini, y T. Thornton. *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. “The sense of agency”. En F. Macpherson. *The senses*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. “The phenomenology of agency”. *Philosophy Compass*, Nr. 3, pp. 182-202, 2008.
- BAYNE, T. y PACHERIE, E. “Narrators and comparators: The architecture of agentive self-awareness”. *Synthese*, Nr. 159, pp. 475-491, 2007.
- BILLON, A. “Does consciousness entail subjectivity? The puzzle of thought insertion” *Philosophical Psychology*, Vol. 26, Nr. 2, pp. 291-314, 2013.
- BILLON, A. y KRIEGEL, U. “Jaspers’ Dilemma: The Psychopathological Challenge to Subjectivity Theories of Consciousness”. En R. Gennaro. *Disturbed Consciousness*. USA: MIT Press, 2015.
- BLACKEMORE, J. y FRITH, C. “Self-awareness and action”. *Curr Opin Neurobiol*, Nr. 2, pp. 219-224, 2003.
- CAMPBELL, J. “The ownership of thoughts”. *Philosophy, Psychiatry y Psychology*, Vol. 9, Nr. 1, pp. 35-39, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Schizophrenia, the space of reasons, and thinking as a motor process”. *The Monist*, pp. 609-625, 1999.
- DAPRATI, E. *et al.* “Looking for the agent, an investigation into self-consciousness and consciousness of the action in schizophrenic patients”. *Cognition*, Nr. 65, pp. 71-86, 1997.
- DE HANN, S. y DE BRUIN, L. “Reconstructing the minimal self, or how to make sense of agency and ownership”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Nr. 9, pp. 373-396, 2010.
- DE VIGNEMONT, F., y FOURNERET, P. “The sense of agency: A philosophical and empirical review of the “who” system”, *Consciousness and Cognition*, Nr. 13, pp. 1-19, 2004.
- FRANKFURT, H. “Identification and externality”. En A. O. Rorty. *The Identities of Persons*. Berkeley, University of California Press, 1976.
- FRITH, C. “The cognitive neuropsychology of schizophrenia”. Hillsdale: Erlbaum, 1992.
- GALLAGHER, S. “Relations between agency and ownership in the case of schizophrenic thought insertion and delusions of control”. *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 6, Nr. 4, pp. 865-879, 2014.



- \_\_\_\_\_. “The Natural Philosophy of Agency”. *Philosophy Compass*, Vol. 2, Nr. 2, pp. 347-357, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science” *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 4, Nr. 1, pp. 14-21, 2000.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D. “The Phenomenological Mind”. London: Routledge, 2008.
- GRAHAM, G. y STEPHENS, G. L. “Mind and mine”. En G. Graham y G. Stephens. *Philosophical Psychology*. Cambridge, MA, MIT Press, 1994.
- HENRIKSEN, M., PARNAS, J. y ZAHAVI, D. Schizophrenia and disturbed for-*m*eness in schizophrenia. *Consciousness & Cognition*, 74, 2019, 102770.
- JASPERS, K. “General Psychopathology” (7<sup>th</sup> edition). Manchester: Manchester University Press, 1963.
- LÓPEZ-SILVA, P. “Mapping the psychotic mind: A Review on Thought Insertion”. *Psychiatric Quarterly*, [Online First], pp. 1-17, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Me and I are not friends, just Acquaintances: On thought Insertion and Self-Awareness”. *The Review of Philosophy y Psychology*, 2017.
- \_\_\_\_\_. The Unity of Consciousness in Pre-Psychotic States. A Phenomenological Analysis. *Studies in Psychology*. 37, pp. 1-34, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Schizophrenia and the place of egodystonic states in the aetiology of thought insertion” *The Review of Philosophy y Psychology*, Vol. 7, Nr. 3, pp. 577-594, 2015.
- \_\_\_\_\_. “La relevancia filosófica del estudio de la esquizofrenia. Cuestiones metodológicas y conceptuales”. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, Vol. 43, Nr. 3, pp. 168-174, 2014.
- MANDIK, P. “Control consciousness”. *Topics in Cognitive Science*, Nr. 2, pp. 643-657, 2010.
- MARTIN, J.M. y PACHERIE, E. “Out of Nowhere: Thought Insertion, Ownership and Context-Integration”. *Consciousness and Cognition*, Vol. 22, Nr. 1, pp. 111-122, 2013.
- MELLOR, C.S. “First rank symptoms of schizophrenia”. *The British Journal of Psychiatry*, Nr. 117, pp. 15-23, 1970.
- MULLINS, S. y SPENCE, S. “Re-examining thought insertion”. *British journal of psychiatry*, Nr. 182, pp. 293-329, 2003.
- MYLOPOULOS, M. “Agentive awareness is not Sensory awareness”. *Phil Studies*, Online First, 2015.
- O’BRIEN, L. y SOTERIOU, M. “Mental Actions”. UK, OUP, 2009.
- PACHERIE, E. “The phenomenology of action: A conceptual framework”, *Cognition*, Nr. 107, pp. 179-217, 2008.
- PEACOCKE, C. “Awareness, ownership, and knowledge”. En J. Roessler y N. Eilan. *Agency and self-awareness: Issues in philosophy and psychology*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- PAYNE, E. “Speaking to my madness”. USA, CreateSpace, 2013.
- PITT, D. “The phenomenology of cognition Or What is it like to think that P?”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Nr. 69, pp. 1-36, 2004.

- PRINZ, J. J. “All consciousness is perceptual”. En B. P. McLaughlin y J. Cohen. *Contemporary debates in philosophy of mind*. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- PROUST, J. “Is there a Sense of Agency for Thoughts?” En L. O’Brien y M. Soteriou. *Mental Actions*. UK, OUP, 2009.
- SAKS, E.R. “The centre cannot hold. My journey through madness”. New York: Hyperion, 2007.
- SCHNEIDER, K. “Clinical Psychopathology” (trans. By M.W. Hamilton). New York: Grune y Stratton, 1959.
- STEPHENS, G. L. y G. GRAHAM. “When Self-Consciousness Breaks: Alien Voices and Inserted Thoughts”. Cambridge MA, MIT Press, 2000.
- STRAWSON, G. “Mental Ballistics or the Involuntariness of Spontaneity”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., Nr. 103, pp. 227-256, 2003.
- SYNOFZIK, M., VOSGERAU, G. y NEWEN, A. “I move, therefore I am: a new theoretical framework to investigate agency and ownership”. *Consciousness and Cognition*, Nr. 17, pp. 411-424, 2008.
- VOSGERAU, G. y VOSS, M. “Authorship and Control over Thoughts”. *Mind y Language*, Vol. 29, Nr. 5, pp. 534-565, 2014.
- ZAHAVI, D. Consciousness, Self-Consciousness, Selfhood: a Reply to some Critics. *Review of Philosophy & Psychology*, Vol. 9, Nr. 3, pp. 703-718. 2018.
- \_\_\_\_\_. “Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective”. Massachusetts: MIT Press, 2005.

**CHANCE (τύχη), FATE (εἰμαρμένη),  
'WHAT DEPENDS ON US' (τὸ ἐφ' ἡμῶν) AND  
PROVIDENCE (πρόνοια) IN PLUTARCH'S  
QUAESTIONES CONVIVALES\***

Rodolfo Lopes\*\*

<http://orcid.org/0000-0001-9675-4023>

[rodolfo.nunes.lopes@gmail.com](mailto:rodolfo.nunes.lopes@gmail.com)

**RESUMO** *Entre os vários problemas filosóficos discutidos ao longo das Quaestiones Convivales (QC) de Plutarco, um deles tem que ver com a origem e com a estrutura do universo, isto é, discussões de cariz cosmológico. Seria impossível comentar em detalhe todas as passagens do tratado sobre questões cosmológicas. Por isso, preferi limitar a análise aos conceitos de acaso (τύχη), destino (εἰμαρμένη), 'o que depende de nós' (τὸ ἐφ' ἡμῶν) e providência (πρόνοια). O meu objetivo é explicar estes conceitos nas QC e deles inferir uma doutrina cosmológica.*

**Palavras-chave** *Acaso, destino, 'o que depende de nós', livre-arbítrio, providência, Plutarco.*

**ABSTRACT** *One of the many philosophical issues discussed throughout Plutarch's Quaestiones convivales (QC) has to do with the origin and inner structure of the universe, i.e., cosmological discussions. It would be impossible to discuss in detail every passage of the treatise that deals with cosmological issues. Therefore, I chose to limit my analysis to the concepts of chance (τύχη), fate (εἰμαρμένη), 'what depends on us' (τὸ ἐφ' ἡμῶν), and providence (πρόνοια).*

\* Article submitted on 13/09/2019. Accepted on 29/10/2019.

\*\* Universidade de Brasília. Brasília, DF, Brasil.

*My purpose is to explain these concepts in the QC and to extract from them a cosmological doctrine.*

**Keywords** *Chance, Fate, 'What Depends on us', Free-Will, Providence, Plutarch.*

## 1. Introduction

The *Quaestiones convivales*, or Συμποσιακά, are the longest work among the group of treatises known as *Moralia*.<sup>1</sup> This treatise belongs to an ancient literary genre that had strong sociological connotations. Ever since the Homeric Poems, many ancient Greek authors, from Archaic poets to Attic writers (including those that imitated them in the following centuries), composed what we now call *symptotic works*. Either fictional or historical (or both), these texts aimed to represent the social institution of conversation while drinking wine.<sup>2</sup> Plato's *Symposium* is surely the most famous example, and it also represents a paradigm shift on this genre.<sup>3</sup> As Xenophontos (2016, p. 173) rightly puts it, the symptotic works before Plato used to represent the symposium as a microcosm of a civilised society, its main themes being the right moral principles and patterns of ethical behaviour. After Plato, this kind of works tend to include philosophical discussions, because the symposium was a good example of how philosophical training could be achieved.

The best way to introduce the *QC* is to refer to the contents of its own and inner introduction: the so-called *proemium* (612C-E). The main theme of this section is memory, namely if it is worth to remember what happened during a symposium. Plutarch begins his treatise commenting the popular saying 'I dislike a drinking-companion with a good memory' (612C1: 'μισέω μνάμονα συμπόταν')<sup>4</sup>. His conclusion is that it is wise to forget all the foolish things (612D7: τῶν μὲν ἀτόπων ἢ λήθη τῷ ὄντι σοφῇ), but, as many philosophers before him did (he quotes Plato, Xenophon and many others), it is also useful to collect and register the 'learned discussions' they had during drinking (612E2-5: ἀναγράψασθαι λόγους παρὰ πότον γενομένους ... φιλολογηθέντων συναγαγεῖν).

1 Pages 612-748 (the whole vol. VIII) in the Stephanus edition. From now on, the *Quaestiones convivales* will be referred as *QC*. For a global analysis and bibliography on this treatise vide Ferreira *et al.* (2009); Klotz & Oikonomopoulou (2011).

2 For a general view on the *symposion* as a social institution vide Murray (1990); Orfanos & Carrière (2003); Hobden (2013).

3 On symptotic works before Plato vide Bowie (1993); and Romeri (2002) on works after Plato.

4 The author of this sentence is unknown. It probably was a popular saying.

If we take Plutarch's words seriously, we should assume that these discussions really happened; some of them in Rome with his friend Sosius Senecius (to whom the *QC* are dedicated), others in Greece (612E3-4: πολλάκις ἔν τε Ῥώμῃ μεθ' ὑμῶν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τῇ Ἑλλάδι). This is also relevant to the textual and literary status of the treatise. It is not a transcription of a specific symposium. It is instead a set of discussions that Plutarch himself collected from several symposia where he was drinking and talking with his friends. Yet, this does not mean that Plutarch's views overcome the opinions of the other participants nor that all his friends have similar views. As Brenk (2009, p. 51) puts it, 'His *Symposiacs* are a good example of lively discussions of different opinions among many speakers, often without necessarily indicating his own belief.'<sup>5</sup> I must say that I partially agree with Brenk, since in most cases Plutarch remains silent. But this is not true whenever key philosophical concepts or doctrines are being discussed. The best example is his full rejection of Epicureanism: even if his Epicurean friend Boetus is entitled to put forth his views, they are always refuted either by Plutarch himself or by his fellow platonists.

As such, the treatise contains an extremely wide variety of subjects thoroughly dissected through nine books of discussion. Plutarch's intention in the *QC* was clearly to set forth a group of educated men discussing at the table under a model of conversation based on ethical criteria that would maintain the environment of mutual respect and politeness.<sup>6</sup> Therefore, the high cultural level of the participants offered the possibility to discuss, among many things, philosophical questions, problems and doctrines. It should be noted that the first πρόβλημα of this treatise is "If we should philosophize while drinking". Among Attic and Atticist writers, the *incipit* is normally about a key-theme, i.e. about a subject that has to do with the entire work. This clearly sets out the scope of the work not only on the centrality of philosophical discussions, but also on the necessity of different opinions to discuss.<sup>7</sup> Not only as subject of discussion, but also as method to discuss, philosophy is present throughout the several symposia in a very diffuse way,<sup>8</sup> placing the *QC* far closer from

5 On this subject vide Ferrari (1995, pp. 30-31); Martín García (1987, pp. 12-14).

6 Apud L. Van Der Stockt (2000, pp. 93-94).

7 On these subjects, vide Xenophonos (2016, pp. 179-181).

8 On this subject see Kechagia (2011); Lopes (2009).

Plato and Xenophon's works<sup>9</sup> than from the other kind of symposia defined by a spirit of amusement.<sup>10</sup>

One of the many philosophical issues discussed at the table has to do with the origins and inner structure of the universe, i.e., cosmological discussions. It would be impossible to discuss in detail every passage of the *QC* that deals with cosmological issues. I chose to limit my analysis to the concepts of chance (τύχη), fate (εἰμαρμένη), 'what depends on us' (τὸ ἐφ' ἡμῖν), and providence (πρόνοια). Given the limitations of space, I will not provide a theoretical discussion of these concepts. Not even I intend to interpret them throughout Plutarch's works.

Yet, the expression τὸ ἐφ' ἡμῖν, which I translate 'what depends on us', deserves further explanation. Many authors from Plutarchean scholarship translate it as 'free-will', but I find that quite problematic. It is well known the *vexata quaestio* on the 'origins' of the concept of free-will, namely the quarrel between Dihle, who says that the notion of will was invented by Augustine,<sup>11</sup> and Frede, to whom the concept of free-will emerges in Stoicism, namely with Epictetus.<sup>12</sup> I find it really difficult to determine who invented a certain concept, and I have serious doubts that philosophical concepts can be 'invented'. Besides, these 'creationistic' approaches seem to suffer from a problem of circularity, given that concepts such as 'free-will', or even 'free' or 'will', are not self-evident. Whenever one tries to point out the 'invention' of one of them, one is retroactively projecting his own preconception. In order to avoid problems of circularity and anachronism, I chose to translate the expression τὸ ἐφ' ἡμῖν in the most literal possible way and having in mind the context where it occurs for the first time. On this matter, Aristotle is our primary source. When discussing the ethical concept of 'choice' or 'deliberation' (προαίρεσις), at *Ethica Nicomachea* III.2, he says that 'choice seems to relate to the things that depend on us'.<sup>13</sup> These 'things that depend on us' are τὰ ἐφ' ἡμῖν. Actually, a literal translation would be 'that on us', but it would sound unintelligible. Since the scope of προαίρεσις, according to Aristotle, is 'things that we believe

9 This affiliation is stated by Plutarch himself, when, in the *Proemium*, refers some philosophers that had composed sympotic works (612E; for further discussion vide Teodorsson, 1989-1996, *ad loc*; Vetta, 2000, p. 222). On the philosophical nature of the QC, see Klotz (2007, esp. pp. 650, 653); Romeri (2002, pp. 109-sqq.).

10 The symposia directed to amusement and satire are those of Lucian of Samosata and of Athenaeus. On the relation between these sympotic works and Plutarch's vide Romeri (2002).

11 Dihle (1982, p. 123: 'the notion of will, as it is used as a tool of analysis and description in many philosophical doctrines from the early Scholastics to Schopenhauer and Nietzsche, was invented by St Augustine').

12 We may see this as a quarrel, because Frede's book (2011) is intended to refute Dihle's thesis (pp. 5-6 of the Introduction are quite explicit on that purpose).

13 *EN* 1111b30: ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

to happen because of us',<sup>14</sup> 'what depends on us' is a fair translation of τὸ ἐφ' ἡμῖν. For what it's worth, Aristotle also adds that προαίρεσις is something that we do voluntarily/willingly (ἐκούσιον).<sup>15</sup> This could allow us to question the alleged absence of will or free-will before Augustine or the Stoics. But that would lead us to a discussion impossible to deal with, given the focus and limits of these pages.

## 2. Chance (τύχη)

Whenever this concept is introduced in the discussion to explain something, it is immediately refuted. This was absolutely expected, given Plutarch's rejection of Epicurean doctrines.<sup>16</sup> When, during a discussion on the use of flowers during the symposium, it is argued that their only natural purpose is to produce visual and olfactory pleasure, it is not implied the Epicurean doctrine of ἡδονή as τέλος.<sup>17</sup> According to Erato (a friend of Plutarch), flowers produce pleasure only because they were created with that particular purpose:

[...] ἐν γὰρ αὐτὸ δοκεῖ τούναντίον, εἰ μηδὲν ἢ φύσις, ὡς ὑμεῖς φατε, μάτην πεποίηκε, ταῦτα τῆς ἡδονῆς πεποιήσθαι χάριν, ἃ μηδὲν ἄλλο χρήσιμον ἔχοντα μόνον εὐφραίνειν πέφυκεν. (646C3-5)

[...] for I think, on the contrary, that if nature has made nothing in vain (as you claim, I believe), it is for pleasure's sake that she has made what by their nature only serve to delight us and possess no other useful quality.<sup>18</sup>

Instead of being defined by chance, the structure of the natural world is pre-determined, each one of its elements having a specific role and purpose: everything functions the way it is supposed to function. Even the simplest attribute, like the fact that flowers are pleasant, has a reason to be just as it is. Later, on the third question of Book VIII, when the participants discuss the reason why sounds are clearer in the night, Ammonius, the first to speak,

14 EN 1111b25-26: προαιρείται [...] ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ.

15 For further discussion vide Taylor (2006, *ad loc*).

16 However, he does not seem to fully reject chance (τύχη). According to Brenk (1977, p. 154), Plutarch assigns a significant role to the concept when he is on strictly historical grounds; on the other hand, he criticizes it on philosophical grounds given its association with Epicureanism. Torraca (1996) argues that the concept of τύχη has a fundamental role together with φύσις in the *De fortuna Romanorum* (pp. 136-140) and with ἀρετή in *De Alexandri magni fortuna aut virtute* (pp. 147-149). On Plutarch's reading of Epicureanism vide Boulogne (1986) and Kechagia-Ovseiko (2014) for a general interpretation (in both cases, the conclusion is that Plutarch disagrees with the general principles of Epicureanism); Montiel (2010) for Plutarch's critique of Epicureanism as a form of atheism.

17 See e.g. D.L. 10.128-129.

18 All translations of the QC are from the *Loeb Classical Library* with slight modifications.

provides a similar explanation, saying that providence contrived accuracy to hearing to compensate for the limitations of vision (720D). Immediately Boetus (an Epicurean<sup>19</sup>) rejects this position and explains this strange physical mystery with a quotation of Epicurus: “what is moves in what is not”.<sup>20</sup> Alluding to the atomistic axiom according to which “what is” (τὸ ὄν) corresponds to the completeness of matter (τὸ πλήρες) and “what is not” (τὸ μὴ ὄν) is “the void” (τὸ κένον),<sup>21</sup> Boetus argues that during the night atoms are extremely compressed and there is more unoccupied space through which the sounds travel (720F-721D). Plutarch himself fiercely objects to this analysis, claiming that sounds result from striking of bodies in the air – a position also held by Plato<sup>22</sup> and Aristotle<sup>23</sup> –, but the discussion only reaches an end with a further refutation added by Thrasyllus (son of Ammonius). He says that it is an error to search for causes other than Zeus himself (722D).

A superficial reading of these passages may suggest a Stoic understanding of the sensible world<sup>24</sup>. The apparently determinist description of the purpose of flowers, the use of the term πρόνοια in Ammonius’ speech, or even Zeus as a ruler of the universe<sup>25</sup> summon the concept of fate as cosmological principle. However, a closer look will prevent that interpretation.

In the first passage, it is suggested that the natural processes are determined to occur, but it is also clear the idea that they obey a higher principle. When Erato says that “nature has made nothing in vain” (646C4-5: μηδὲν ἢ φύσις [...] μάτην πεποίηκε), he’s quoting, almost *ipsis verbis*, a passage from Aristotle’s *De Anima*: “nature does nothing in vain, for everything by nature is for the sake of something” (434a31-32: μηθὲν μάτην ποιεῖ ἢ φύσις. ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει).<sup>26</sup> Thus, besides rejecting that phenomena happen in vain (μάτην), this intertextual connection highlights an affiliation with the Aristotelian theory of natural teleology that surpasses the Stoic conception of pure necessity and inevitability. All things happen not only because they are

19 Boetus was one of Plutarch's oldest friends. He is known as 'the Epicureanist' throughout Plutarch's work, including the QC (e.g. *Pyth. or.* 5, 396 E; QC V 1, 673 C).

20 720F3: Φέρεται τὰ ὄντ' ἐν τῷ μὴ ὄντι. Boetus' quotation is the only *testimonium* for this Epicurean fragment. Usener (1887, fr. 323) accepts its authenticity, but neither Bailey (1926), Arrighetti (1960) nor Long & Sedley (1987) include it in their editions.

21 Cf. e.g. DK67A6 / LM27 D31, R38 = Arist. *Metaph.* 985b4-sqq.; DK68A37 / LM27 D29 = Simp. *in Cael.* VII.294.33-sqq.; Lucr. I.420-421.

22 See *Ti.* 67b. On Plutarch's reading of Platonism vide Dillon (1996; 2014); Jones (1916).

23 See *de An.* 419b4-420a2. On the peripatetic trends and themes throughout the QC vide Oikonomopoulou (2011). On Plutarch's reading of Aristotle and the Peripatetic tradition vide Babut (1996); Becchi (2014).

24 On Plutarch's views of Stoicism vide Babut (1969); Hershbell (1992); Opsomer (2014).

25 The Stoic association of Zeus with the government of the universe is noticed by Plutarch in *De Stoic. rep.* 1056B (= SVF II.997).

26 Aristotle states this principle also in *Cael.* 290a31, *GA* 744a36-37, *Ph.* 197b22-29.



meant to happen, but also – and mainly, I would add – due to the sake of the best purpose.<sup>27</sup>

These principles also apply to the animal realm, including humans, considering not only the way they interact with nature, but also their inner structure. In a πρόβλημα on human anatomy, in which it is discussed whether drink passes through the lung or not, Plutarch himself concludes with the following explanation:

[...] ὅσοις πλεύμων οὐκ ἐμπέφυκε τῶν ζώων ἢ σφόδρα μικρὸς ἐμπέφυκε, ταῦτ' οὐ δεῖται ποτοῦ τὸ παράπαν οὐδ' ὀρέγεται, διὰ τὸ τῶν μορίων ἐκάστῳ σύμφυτον ὑπάρχειν τὴν πρὸς τοῦργον ἐπιθυμίαν, οἷς δ' οὐκ ἔστι μόρια, μηδὲ χρεῖαν παρῆναι μηδὲ προθυμίαν τῆς δι' αὐτῶν ἐνεργείας. (699E6-F1)

[...] the creatures to whom nature has not given a lung, or has given only a very small one, do not need to drink at all, and feel no desire for it, because a natural concomitant of each organ is the desire directed toward fulfilment of its function, and creatures that do not have certain parts have neither a need for them nor any eagerness for the activity that employs them.

This exposition requires a further explanation. The title of this πρόβλημα is “Against those who censured Plato for having said that drinking passes through the lung”. The Platonic passage at stake is *Timaeus* 70c-d, but the participants never refer to the dialogue. After a wide discussion on the subject, which was full of quotations from several Greek poets and philosophers, Plutarch interrupts with a fierce “enough of witnesses!” (699D9-10: μαρτύρων μὲν οὖν ἄλις) and provides the final explanation. It is one of the few moments throughout the *QC* where the author Plutarch extends its authority to his corresponding character.

His explanation also depends on several passages of the *Timaeus* which he neither quotes nor refers to. First of all, he's assuming one general principle which was established in the beginning of the dialogue: the world was created without hands or feet since it would not need to walk nor grab something (33d). He seems also taking in account the last pages of the dialogue (90e-sqq.), where Timaeus describes the elements and organs that each animal species receives according to their biological needs. The same principle applies inversely: they will only have need of things that can be received by one of their inborn organs. According to the general principle stated at 33b, the structure of the natural elements must correspond exactly to their congenital functions – no more, no less. Plutarch's final explanation to this πρόβλημα depends entirely on these passages of the *Timaeus*, even if he never refers to the dialogue.

27 See Arist. *EN* 1099b-21-22; *GA* 738a37-b1; *PA* 645a-23-25. On Aristotelian natural teleology see further in Johnson (2005, pp. 80-82); Brodie (2007, pp. 85-100).

### 3. Fate (εἰμαρμένη) and ‘what depends on us’ (τὸ ἐφ’ ἡμῖν)

In the ninth πρόβλημα of Book VIII, the participants debate if it is possible to consider the generation of new diseases. Most of them believed that this was not possible, claiming that nature is not a “lover of novelty” (731B7: φιλόκαινον) nor a “producer of new things” (731B7-8: νέων πραγμάτων δημιουργόν), but the discussion goes on anyway. The first speaker argues that the only way to accept the generation of new diseases was to admit the introduction of elements (such as a new kind of air or a strange type of water) from other worlds or ‘interworlds’ (731D8-9: ἐξ ἐτέρων τινῶν κόσμων ἢ μετακοσμίω). After a long discussion, this atomistic proposition<sup>28</sup> is promptly criticized by Plutarch himself, who does not accept the existence of an infinite number of worlds, because indetermination and undefinition are adverse to the natural order of the universe (732E8: τὸ παρὰ τὴν φύσιν εὐθὺς ἀόριστον καὶ ἄπειρόν ἐστιν).<sup>29</sup> However, the fact that the world is ordered does not imply that all the combinations between its elements are pre-determined and that it is not possible to generate new ones. Plutarch rather thinks that the multiple mixing of so many properties in different degrees may generate new diseases; he gives the example of food and drink as a source of variations in different qualities and arrangements (733A-B). The ‘gastronomic’ *exemplum* is reinforced with a logic counterpart: according to Chrysippus, the number of compound propositions that can be made from only ten simple propositions exceeds a million;<sup>30</sup> according to Xenocrates, the number of syllables which the letters will make in combination is 1.002.000.000.000.<sup>31</sup> This means that men have the ability to recreate some natural processes, since they are free to combine some elements and generate new things that will affect them. This entails a margin of human agency in the natural realm: even if men cannot create new substances, they can produce new things through the combination of pre-existing elements.

28 The existence of other worlds was initially proposed by Leucippus (DK67A24 / LM27R86 = Aët. 1.4.1-sqq.; D.L. 10.88-sqq.) and Democritus (DK68A40 / LM27 P7, P18, D81, D92 = Hippol. *Haer.* 1.13) and adopted by Epicureanism (Epicur. *Ep. Hdt.* 45 = D.L. 10.45).

29 In *De def. orac.* 423C, the infinity of worlds is criticized on the ground that it would lead to the supremacy of chance (τύχη) in the universe. See further in Dillon (1996, pp. 224-225).

30 732F5-7: καὶ Χρυσίππος τὰς ἐκ δέκα μόνων ἀξιομάτων συμπλοκάς πλήθει φησὶν ἑκατὸν μυριάδας ὑπερβάλλειν: This very same wording is repeated at *De stoicorum repugantiis* 1047C. These texts are the only sources for Chrysippus’ frg. 210 (vide SVF II.210, p. 69).

31 733A1-4: Ξενοκράτης δὲ τὸν τῶν συλλαβῶν ἀριθμόν, ὃν τὰ στοιχεῖα μιγνύμενα πρὸς ἄλληλα παρέχει, μυριάδων ἀπέφηνεν εἰκοσάκις καὶ μυριάκις μυρίων. This is Xenophanes’ frg. 11 according to the edition by Heinze (1892).

There is another passage in the *QC* (740B-D) that focuses the preponderance of human agency. The title of the πρόβλημα (the fifth of Book IX) is 'Why did Plato say that the soul of Ajax came twentieth to the drawing of lots?'. The subtext is, evidently, the so-called Myth of Er with which Plato concludes the *Republic*; and surely one of his *locus classicus* to discuss human responsibility. After a jesting initial discussion, Lamprias (Plutarch's brother) provides an explanation of the casting of lots by the souls that a modern Platonist will find extremely awkward, since it implies an allegedly platonic theory of three causes (740C): fate (εἰμαρμένη), chance (τύχη) and “what depends on us” (τὸ ἐφ' ἡμῖν):

ἀεὶ μὲν γὰρ ἄπτεται τῶν τριῶν αἰτιῶν, ἅτε δὴ πρῶτος ἢ μάλιστα συνιδῶν, ὅπη τὸ καθ' εἰμαρμένην τῷ κατὰ τύχην αὐθίς τε τὸ ἐφ' ἡμῖν ἑκατέρῳ καὶ συναμφοτέροις ἐπιμίγνυσθαι καὶ συμπλέκεσθαι πέφυκε. (740C6-10)

He [*Plato*] always makes use of three causes, for was him who first or best perceived how, by nature, what has to do with fate mingles and interweaves with what has to do with chance, and what depends on us with each of those singly or with both simultaneously.

Allegedly platonic, because Plato did not postulate it, at least, not intentionally. The only passage from the *Dialogues* in which one can find a tripartite model of causality would be *Laws* 768b-c, where the Athenian Stranger says that the only things<sup>32</sup> that direct human affairs (τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι) are a god (θεός), chance and opportunity together with the god (μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός), or all of these combined with a technique or skill (συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην). Even if it is tempting to point at this passage as the source of Lamprias' explanation, the only elements that both texts have in common is the use of a tripartite model to explain causality and the idea that causes tend to act simultaneously. One also may relate Plato's τύχη καὶ καιρός with Plutarch's τύχη, but that cannot be extended to the other elements. Not only θεός and τὸ καθ' εἰμαρμένην are completely different things, but also Plato could have used ἡ εἰμαρμένη (e.g. *Phd.* 115a; *Grg.* 512e) instead of θεός and Plutarch could have used θεός instead of τὸ καθ' εἰμαρμένην. As for the identification of Plato's τέχνη with Plutarch's τὸ ἐφ' ἡμῖν, it would also be exaggerated: not only the expression τὸ ἐφ' ἡμῖν can refer to a wide variety of phenomena (specially ethical ones) that are not comprised by τέχνη, but it

32 I use 'things', because in Plato's text there is no word or expression like αἴτιον, αἰτία, διὰ + accusative or causal dative, or any other that Plato uses to express the idea of cause (vide Sedley, 1998, pp. 114-116).

also occurs for the first time in Aristotle. That is probably why some authors suggest<sup>33</sup> a line from *Ethica Nicomachea* as source of this passage:

αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. (1112a32-33)

Nature, necessity, and chance are thought to be causes, and also intellect and everything that depends on man.

This hypothesis is more interesting from a terminological standpoint, since ἀνάγκη can easily be identified with τὸ καθ' εἰμαρμένην, and νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου may correspond to τὸ ἐφ' ἡμῶν; besides the repetition of τύχη and the specification that these elements are αἰτίαι. Yet, Aristotle (as usual) uses a quadripartite model, not a tripartite one. Besides, the discussion is on a specific passage of Plato's *Republic* and the participants never quote nor refer to Aristotle. A plausible answer would be that perhaps Plutarch has in mind both texts (*Laws* 768b-c and *EN* 1112a32-33). Not only the authors of Late Antiquity, unlike modern scholars, did not see Plato and Aristotle as antagonists, but it also was normal to use ancient sources without explicit citation.

Leaving aside these difficulties, let's get back to Lamprias' interpretation of the Platonic text. The previous passages allow us to assume that (1) none of these causes acts by itself, i.e. without being mingled with other cause; (2) fate and chance always act simultaneously; (3) what depends on us is always mingled with chance, fate or both. But in the subsequent lines, Lamprias suggests that fate is somehow submitted to 'what depends on us', saying that the "good life of those who choose correctly" (740D3: τὸ δ' εὖ βιοῦν τοὺς ὀρθῶς ἐλομένους) is connected/bound (740D4: συνάπτων) with the "necessity of fate" (740D4: εἰμαρμένης ἀνάγκη). If fate determines a good or a bad life depending on a previous conduct defined by our personal choices,<sup>34</sup> what exactly is fate? In the end, if it is pre-determined by an earlier kind of independent 'what depends on us', fate is nothing but the final sum of our intentional decisions.<sup>35</sup> As for chance, the problem is similar: first, Lamprias identifies it with external factors, like the educational and political background we live in, that do not depend on us, but are determined by a casual casting of lots (740D5: τῶν κλήρων ἀτάκτως διασπειρομένων). But right after, he adds that the casting of lots does not happen by chance (740D10: οὐκέτι γίνεται κατὰ τύχην), but from a sort of

33 Vide Dillon (1996, p. 209); Teodorsson (1989-1996, *ad loc.*).

34 Brenk (1977, p. 155) also shares this opinion.

35 There is a similar definition of εἰμαρμένη in *De Fato* (570) that also includes providence. The problem is that this work is considered apocryphal. See further details in Froidefond (1987, p. 226).

fate and providence (740D10-11: ἀλλ' ἕκ τινος εἰμαρμένης καὶ προνοίας). Thus, if fate is the sum of our intentional actions, and, at the same time, determines the casting of lots, fate and chance are nothing but a consequence of 'what depends on us' and not its cause. However, this interpretation only makes sense if we have in mind the context of the platonic hypotext, meaning that the three causes only apply to a circular conception of life. That inevitable connection is quite evident for two reasons. First, Lamprias is always speaking for Plato.<sup>36</sup> Second, Plato's text suggests the very same idea: "responsibility is on the one who chooses" (R. 617e4: αἰτία ἐλομένου).

As we have seen, Lamprias' speech also includes the concept of providence, but it does not give further notice on its implications. We notice that, together with fate, it determines the casting of the lots, but, on the other hand, it is not included in the group of the three causes. For that reason, it is tempting to merge it with fate, claiming a Stoic influence in this passage.<sup>37</sup> At the same time, it is equally dangerous, given the critiques that Plutarch directs towards Stoic providence for the determinism it entails.<sup>38</sup>

That brings us back to a previous question: what does Plutarch mean by πρόνοια in the *QC*? And it also adds a new one: how does providence deal with that notion of 'what depends on us'?

#### 4. Providence (πρόνοια)

In the first πρόβλημα of Book VIII, the Platonist Tyndares says that, according to Plato, the father and creator of the universe (718A3: πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου) is the ungenerated and eternal God<sup>39</sup> (718A4: τὸν ἀγέννητον καὶ αἰδίων θεόν). Tyndares is obviously alluding to the demiurge of the *Timaeus* (28c3-4: ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός), but he adds two elements, when he says that this God is ungenerated and eternal. In Plato's text, only the Forms are ungenerated (52a1: ἀγέννητον) and eternal (29a3: αἰδίων). As we will see, this conceptual fusion is not innocent.<sup>40</sup>

36 It is worth noting that the verbs of his speech are either participles or forms of the third person.

37 Plutarch himself noticed the Stoic tendency to merge εἰμαρμένη and πρόνοια in *De Stoic. rep.* 1050A-B (= *SVF* II. 937).

38 On this subject vide Opsomer (2014, pp. 91-93).

39 I chose to write 'God' with a capital 'G' because Plutarch's religious doctrine is substantially monotheistic. Even if he assumes the existence of many divine entities, he recognizes the existence of a supreme God. On this subject vide Hirsch-Luipold (2014, pp. 166-170), who suggests the label 'polylatric monotheism' for Plutarch's views on religion.

40 This vocabular link is also in the *De E* (e.g. 373A5-6, 382F5-383A4). However, this does not entail that Plutarch considered Ideas as "the thoughts of God"; see further discussion in Ferrari (1995, pp. 242-247); Froidefond (1987, pp. 225-227).

On the other hand, even if the qualities of father and creator are expressly applied to the demiurge in the *Timaeus*, we know from other works that Plutarch held a very original interpretation which entails different conclusions. In the *Platonicae quaestiones* he dedicates the second ζήτημα to this issue, arguing that the demiurge is father of men and creator of the universe<sup>41</sup>. This distinction may imply that, after having created the universe, the demiurge kept governing his work. But since, according to the *Timaeus*, the demiurge retires after the creation process and assigns the government of the universe to the cosmic soul, Plutarch's interpretation requires further clarification.

The reference to the demiurge introduces a new πρόβλημα (718C-ff.), the second one of Book VIII, whose title is “In what sense does Plato say that God is always using geometry?”. In fact, Plato did not say anything like that in any of the dialogues.<sup>42</sup> Plutarch himself admits it (718C), but he also adds that this statement is tuned in with Plato's convictions. By validating this initial premise, Plutarch directs the discussion towards that previous interpretation of the demiurge as creator of the universe and father of men: not only the God used geometry in the creation process, but he also keeps using it (718C3: ἀεί) – while he rules the universe, we might add.

After this brief narratological digression, the discussion begins. First, Tyndares talks about the importance and range of geometry, and then Florus invokes a comparison between mathematics and politics theorized by Plato<sup>43</sup> and materialized by Lycurgus. According to Florus, the Spartan statesman had banished from Lacedaemon the arithmetical proportion (akin to democracy), because it distributes an equal amount according to a number, and introduced the geometric one (akin to oligarchy) for the reason that it considers the worth (metaphorically, the geometric form) besides number (719A-C). Leaving aside the historical implications of this passage, we may just say that arithmetical proportion creates disorder and chaos because it only takes in account the numbers. On the contrary, geometry produces order by distributing different amounts according to fixed criteria.

After this polemical statement, Autobulus is called upon to refute it. He declines the invitation, perhaps because he also believes that geometry generates order from disorder, and provides his own interpretation of the demiurgic creation:

41 This polemical interpretation is rejected by Proclus (*in Tim.* 1.319.15-16). For a thorough analysis of this ζήτημα, see Ferrari (1996, pp. 395-409).

42 This authorial problem is raised by Diogenianus in the first lines of the πρόβλημα.

43 See *Grg.* 508a; *Lg.* 757b-c; *R.* 558c.

ἔφη γὰρ οὕτε τὴν γεωμετρίαν ἄλλου τινὸς ἢ τῶν περὶ τὰ πέρατα συμπτωμάτων καὶ παθῶν εἶναι θεωρητικὴν, οὕτε τὸν θεὸν ἐτέρῳ τινὶ τρόπῳ κοσμοποιεῖν ἢ περατοῦντα τὴν ὕλην ἄπειρον οὐσαν [...]. (719C7-10)

[the narrator speaking] He [Autobulus] said that geometry has no other subject than the properties and characteristics of limits, and that God, when creating the universe, uses no other method than that of imposing limitation on matter, which is unlimited [...].

Throughout his speech, Autobulus will describe the process in detail, insisting in the assignment of the geometric forms to the four basic elements, so that everything may begin from a rational point.<sup>44</sup> But the main idea is that through geometry God imposes limits on a pre-cosmic irrational matter and establishes an order: he creates a κόσμος.<sup>45</sup>

Finally, it is Plutarch himself who concludes the discussion. He recovers his initial thesis of the demiurge as creator and father and frames it in the cosmological context that had just been outlined through the entire πρόβλημα:

ἀεὶ γὰρ ὄν δια τὴν σύμφυτον ἀνάγκην τοῦ σώματος ἐν γενέσει καὶ μετατροπῇ καὶ πάθει παντοδαποῖς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ βοηθεῖται τῷ λόγῳ πρὸς τὸ παράδειγμα τὴν οὐσίαν ὀρίζοντος· ἢ καὶ κάλλιον τοῦ συμμετροῦ τὸ περὶ μέτρον τῶν ὄντων. (720B10-C4)

Being continuously involved in becoming and shifting and all kinds of events, because of its congenital with its body, the universe is assisted by the Father and Creator, who, by means of reason, and with reference to the model, gives limits to that which exists. Thus, the aspect of measure in things is even more beautiful than their symmetry.

Since the sensible world is in constant change, the demiurge must assure its conformity to the model – the Forms, of course. However, this seems to entail that the creator must be somehow present *in* the world, so that he may maintain it in accordance with the archetype.

Again, the connection with Stoicism is tempting, given the idea of the presence of God in nature. But we know that Plutarch did not accept the Stoic doctrine of immanentism, on the grounds that God must be absolutely transcendent and cannot have neither corporeal nor material essence;<sup>46</sup> that is why the τέλος of human life should be likeness to God (ὁμοίωσις τῷ θεῷ), rather

44 Cf. Pl. *Ti.* 53c-56b.

45 On Plutarch's use of the platonic doctrine of the mathematical rationalization of the cosmos see Ferrari (1995, pp. 117-147).

46 Plutarch refers this conception of God in the *De Iside* 373A, 377E-F, 382F-383A. See further in Hershbell (1992, p. 3348); Karamanolis (2006, p. 109); Babut (1969, pp. 453-465); Cacciatore (2009, p. 290).

than conformity to Nature, like it was to Stoics.<sup>47</sup> But how can it be possible that God is present in the world and, at the same time, to be transcendent?

The answer is outlined in Tyndares' speech. First, he says that through the mathematical sciences we see "traces and ghost-images of the intelligibles' truth" (718E3-4: τῆς τῶν νοητῶν ἀληθείας ἵχνη καὶ εἶδωλα), implying that the Forms are indirectly in the geometrical figures.<sup>48</sup> Besides that, he mentions that geometry must be used by men to contemplate the "eternal and immaterial images in the presence of which God is always God" (718F3-4: τῶν ἀδιδίων καὶ ἀσωμάτων εἰκόνων, πρὸς αἴσπερ ὧν ὁ θεὸς ἀεὶ θεὸς ἔστιν; cf. Pl. *Phdr.* 249c.), suggesting that God is in the Forms, as will be said in the *Platonicae quaestiones*: "God is in the intelligibles" (1002B10: ὁ γὰρ θεὸς ἐν τοῖς νοητοῖς; cf. Ferrari, 2009, p. 91). Thus, if we know that God created the world by contemplating the Forms, we may suppose that He is *in* the world *through* the Forms.

## 5. Possible conclusions

The cosmological insight that Plutarch outlines in the *QC* is perfectly tuned in with his philosophical *curriculum*. As a Platonist, he fully rejects the interference of chance in the world's formation and inner structure, and also denotes a profound distrust in Stoic doctrines of fate and providence for being (in his view) excessively deterministic. The alternative is a teleological model, which, as we have seen, combines elements from both Plato and Aristotle.

We should note, however, that Plutarch's reading is selective. From the *Timaeus*, he argues that the universe is a rationally conceived living-being, which is indirectly administrated by a single divine entity – a form of transcendent providence present in the sensible world through the dependence to an archetypal model. But we know that in Plato's dialogue this permanent operation is maintained by the cosmic soul, not by the demiurge. From Aristotle's natural teleology, he argues that each being has its purpose, because nature does not produce things in vain. This also entails that the whole cosmos has a purpose, which was imprinted by the time of its creation. But we also know that, according to Aristotle, the world was not created.

As usual among Platonists, cosmology is not relegated to a scientific investigation. The explanation of natural processes and their origins have to deal with human agency beyond biology and physics. The ethical counterpart of

47 Vide Dillon (1996, pp. 192-193). For a thorough analysis on Plutarch's ὁμοίωσις τῶ θεῶ, see Becchi (1996).

48 See further details in Ferrari (1995, pp. 156-158; 2009, p. 90).



this cosmological doctrine has to do mostly with responsibility. On this matter, Plutarch also uses elements from both Plato and Aristotle. The interpretation of the Myth of Er shows that, even if fate and chance are always included in human affairs, their interference depends on the choice that souls decided to do before entering the body. The most probable influence of *Ethica Nicomachea* III.2, at least on vocabulary grounds, allowed Plutarch to add the element 'what depends on us' to reinforce the idea that our fate is determined by our choices; not only our day-to-day decisions, but mainly the kind of live that, according to Platonic theology, we choose willingly.

### Acronyms<sup>49</sup>

DK = DIELS, H. & KRANZ, W. (1952).

LM = LAKS, A. & MOST, G. (2016).

SVF = VON ARNIM, H. (1903-1905).

### References

- ARRIGHETTI, G. "Epicuro: Opere". Torino: Einaudi, 1960.
- BABUT, D. "Plutarque et le Stoïcisme". Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Plutarque, Aristote, et l' Aristotélisme". In: VAN DER STOCKT, L. (ed.). *Plutarchea Lovaniensia: a Miscellany of Essays on Plutarch*. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1996. pp. 1-28.
- BAILEY, C. "Epicurus: the Extant Remains". Oxford: Clarendon Press, 1926.
- BECCHI, F. "Plutarco e la Dottrina dell' ὈΜΟΙΩΣΙΣ ΤΩ ΘΕΩΙ tra Platonismo e Aristotelismo". In GALLO, I. *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno Plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*. Napoli: M. D'Auria, 1996. pp. 321-335.
- \_\_\_\_\_. "Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics". In: BECK, M. (ed.). *A Companion to Plutarch*. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. pp. 73-87.
- BOULOGNE, J. "Plutarque et l'épicurisme". Paris: Doctorat soutenue à Paris 4, 1986.
- BOWIE, E. "Greek Table-talk before Plato". *Rhetorica*, 11, pp. 355-71, 1993.
- BRENK, F. "In Mist Appareled. Religious Themes in Plutarch's *Moralia* and *Lives*". Leiden: Brill, 1977.
- \_\_\_\_\_. "'In Learned Conversation'. Plutarch's Symposium Literature and the Elusive Authorial Voice". In: FERREIRA, J. *et al.* (eds.). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. pp. 51-62.

49 For Greek authors, I followed the Liddell & Scott's *Greek-English Lexicon* abbreviations. For Latin authors, I followed the Clare's *Oxford Latin Dictionary* abbreviations.

- BROADIE, S. "Aristotle and Beyond. Essays on Metaphysics and Ethics". Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CACCIATORE, P. "È il Dio degli Stoici Filantropo?". In: FERREIRA, J. *et al.* (eds.). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. pp. 289-295.
- DIELS, H. & KRANZ, W. "Die Fragmente der Vorsokratiker". 3 Vols. 6<sup>th</sup>. ed. repr. 2005. Zürich: Weidmann, 1952.
- DIHLE, A. "The Theory of Will in Classical Antiquity". Berkeley: University of California Press, 1982.
- DILLON, J. "The Middle Platonists. 80 B.C to A.D. 220". Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Plutarch and Platonism". In: BECK, M. (ed.). *A Companion to Plutarch*. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. pp. 61-72.
- FERRARI, F. "Simposio e Filosofia: il Problema del «Dio Geometra»". In: FERREIRA, J. *et al.* (eds.). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. pp. 87-96.
- \_\_\_\_\_. "Dio: Padre e Artefice. La Teologia di Plutarco in *Plat. Quaest. 2*". In: GALLO, I. *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno Plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*. Napoli: M. D'Auria, 1996. pp. 395-409.
- \_\_\_\_\_. "Dio, Idee e Materia. La Struttura del Cosmo in Plutarco di Cheronea." Napoli: M. D'Auria, 1995.
- FERREIRA, J. *et al.* (eds.). "Symposion and Philanthropia in Plutarch". Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- FREDE, M. "A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought". Berkeley: University of California Press, 2011.
- FROIDEFOND, C. "Plutarque et le Platonisme". *ANRW*, II.36.1, pp. 184-233, 1987.
- HEINZE, R. "Xenocrates". Stuttgart: Teubner, 1892.
- HERSHBELL, J. "Plutarch and Stoicism". *ANRW*, II.36, pp. 3336-3352, 1992.
- HIRSCH-LUIPOLD, R. "Religion and Myth". In: BECK, M. (ed.). *A Companion to Plutarch*. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. pp. 163-176.
- HOBDEN, F. "The Symposion in Ancient Greek Society and Thought". Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- JOHNSON, M. "Aristotle on Teleology". Oxford: Oxford University Press, 2005.
- JONES, R. "The Platonism of Plutarch". Menasha: George Banta Publishing Company, 1916.
- KARAMANOLIS, G. "Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry." Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KECHAGIA, E. "Philosophy in Plutarch's Table Talk. In Jest or in Earnest?". In: KLOTZ, F., OIKONOMOPOULOU, K. (eds.). *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp. 77-104.

- KECHAGIA-OVSEIKO, E. (2011). "Plutarch and Epicureanism". In: BECK, M. (ed.). *A Companion to Plutarch*. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. pp. 104-120.
- KLOTZ, F. "Portraits of the Philosopher: Plutarch's Self-Presentation in the *Quaestiones convivales*". *CQ*, 57.2, pp. 650-667, 2007.
- KLOTZ, F., OIKONOMOPOULOU, K. (eds.). "The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire". Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LAKS, A., MOST, G. "Early Greek Philosophy". Cambridge Mass./London: Harvard University Press, 9 Vols., 2016.
- LONG, A., SEDLEY, D. "The Hellenistic Philosophers". Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2 Vols., 1987.
- LOPES, R. "The Omnipresence of Philosophy in Plutarch's *Quaestiones Convivales*". In: FERREIRA, J. et al. (eds.). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. pp. 415-424.
- MARTÍN GARCÍA, F. "Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia) IV (Charlas de Sobremesa)". Madrid: Gredos, 1987.
- MONTIEL, J. "Superstición y ateísmo en la crítica antiepicúrea de Plutarco". In: LEÃO, D., FRAZIER, F. (eds.). *Tychè et Pronoia – La marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010. pp. 57-68.
- MOSSMAN, J. "Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposion* literature". In: MOSSMAN, J. (ed.). *Plutarch and his Intellectual World*. London: Duckworth, 1997. pp. 119-140.
- MURRAY, O. "Symptotica. A Symposium on the Symposium". Oxford: Oxford University Press, 1990.
- OIKONOMOPOULOU, K. "Peripatetic Knowledge in Plutarch's *Table Talk*". In: KLOTZ, F., OIKONOMOPOULOU, K. (eds.). *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp. 105-130.
- OPSOMER, J. "Plutarch and the Stoics". In: BECK, M. (ed.). *A Companion to Plutarch*. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. pp. 88-103.
- ORFANOS, C., CARRIÈRE, J. "Symposium: banquet et représentations en Grèce et à Rome". Toulouse: Université de Toulouse, 2003.
- ROMERI, L. "Philosophes entre Mots et Mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la Table de Platon". Grenoble: Jérôme Millón, 2002.
- SEDLEY, D. "Platonic Causes". *Phronesis*, XLIII/2, pp. 114-132, 1998.
- TAYLOR, C. "Aristotle. Nicomachean Ethics". *Books II-IV*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- TEODORSSON, S.-T. "A Commentary on Plutarch's Table Talks". Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1989-1996.

TORRACA, L. “I Presupposti della *Tyche* Plutarchea”. In: GALLO, I. (ed.). *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno Plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*. Napoli: M. D'Auria, 1996. pp. 105-155.

USENER, H. *Epicurea*. Lipsiae: [s.e.], 1887.

VAN DER STOCKT, L. “Aspects of the Ethics and Poetics of the Dialogue in the *Corpus Plutarcheum*”. In: GALLO, I., MORESCHINI, C. (eds.). *I Generi Letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno Plutarcheo, Pisa, 2-4 giugno 1999*. Napoli: M. D'Auria, 2000. pp. 93-116.

VETTA, M. “Plutarco e il ‘Genere Simposio’”. In: GALLO, I., MORESCHINI, C. (eds.). *I Generi Letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno Plutarcheo, Pisa, 2-4 giugno 1999*. Napoli: M. D'Auria, 2000. pp. 217-229.

VON ARNIM, H. “*Stoicorum Veterum Fragmenta*”. Stutgardia: Bibliotheca Teubneriana, 1903-1905.

XENOPHONTOS, S. “Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts”. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

# 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](mailto: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](mailto: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<sup>a</sup> 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.