

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 LXII

Nº 149 maio a agosto / 2021

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXII Nº 149 p. 313-622 Mai. a Ago./2021

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

Solicita-se permuta.

Exchange desired.

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

K R I T E R I O N REVISTA DE FILOSOFIA

Kriterion – Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da UFMG foi fundada em 28 de junho de 1947, sendo a revista mais antiga do país na área de filosofia. A Kriterion tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Publica três fascículos por ano (abril, agosto e dezembro). Os artigos são submetidos ao exame de dois pareceristas (double blind review). A revista está indexada nos catálogos internacionais: SciELO (América Latina), Philosopher's Index (USA), MLA International Bibliography (N. York, USA) e Bibliographie de la Philosophie (Louvain, Bélgica), EBSCO e nos nacionais: CCB/IBICT, Pergamum.

EQUIPE EDITORIAL

Editora-Chefe

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais

Editor-Adjunto

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

CONSELHO EDITORIAL

Adilson Luiz Quevedo, Universidade Federal de Minas Gerais (representante discente)

Amaro de Oliveira Fleck, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Giorgia Cecchinato, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Universidade Federal de Minas Gerais (editor-adjunto)

Leonardo de Mello Ribeiro, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Matteo Vincenzo d'Alfonso, Università degli Studi di Ferrara, Itália (representante docente externo)

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais (editora-chefe)

CONSELHO CONSULTIVO

Daniilo Marcondes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Don Garrett, New York University

Edgar Marques, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Eliane Escoubas, Université Paris XII

Hans-Georg Flickinger, Universität Kassel/Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Jeanne-Marie Gagnebin, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Universidade Estadual de Campinas

José Henrique dos Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

Leiser Medanes, Universidad de Buenos Aires

Manfredo Araújo Oliveira, Universidade Federal do Ceará

Marcelo Aquino, Universidade do Vale dos Sinos

Nelson Gomes, Universidade de Brasília

Paulo Margutti, Faculdade Jesuíta de Filosofia de Teologia

Ricardo Ribeiro Terra, Universidade de São Paulo

Ricardo Salles, Universidad Nacional Autónoma de México

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Larissa Pena Elguy (Universidade Federal de Minas Gerais)

Revisão

Lourdes Nascimento (coordenação)

Anna Luiza Coli (italiano)

Leonardo Meirelles (francês e espanhol)

Leila Rodrigues (português), Mateus Gomes (inglês)

Diagramação

Raniere Gonçalves de Lima

FICHA CATALOGRÁFICA

K92 Kriterion, Revista de Filosofia, v. 1 – 1947.
Kriterion / Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. v. 62, n. 149, (mai./ago., 2021), [recurso eletrônico] – Belo Horizonte: UFMG, 2021.

Quadrimestral

ISSN Eletrônico: 1981-5336

1. Filosofia – Periódicos 2. Faculdade de Filosofia – Periódicos

CDD 050.981

SUMÁRIO

ARTIGOS	319
TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE Cristóbal Balbontin-Gallo	319
CONHECIMENTO MORAL E VIRTUDES EPISTÊMICAS Denis Coitinho	341
INFINITO E NÚMERO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA Giorgio Gonçalves Ferreira	365
QUOMODO SIT OMNIPOTENS CUM MULTA NON POSSIT. ANSELMO D'AOSTA E PIER DAMIANI SULL'ONNIPOTENZA DIVINA Alfredo Gatto	387
SENSE OF AGENCY DOES NOT SUPPORT ANTI-REDUCTIONIST THEORIES OF ACTION Beatriz Sorrentino Marques	409
CONTEXTUALISMO RADICAL NEO-FREGEANO Carlos Mario Márquez Sosa	433
A ESTÉTICA FILOSÓFICA DE GIANNI VATTIMO Luis Uribe Miranda	459
AS REVIRAVOLTAS DO DIVERTIMENTO EM PASCAL Luís César Guimarães Oliva	481
O <i>OPUS POSTUMUM</i> DE KANT ENTRE A CONDICIONALIDADE EMPÍRICA E A INDETERMINAÇÃO TRANSCENDENTAL Adriano Perin	497
¿SOSTUVO ARISTÓTELES UNA TEORÍA DE LA EXPLICACIÓN? ALGUNAS OBSERVACIONES ACERCA DEL ALCANCE DE LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE αἰτία Carlo Rossi	519

“ἔργεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις” UNA INTERPRETACIÓN DE <i>PHYS.</i> II 7, 198A 25 ACERCA DEL SENTIDO CAUSAL FUNDANTE DEL DEVENIR A LA LUZ DE LA TEORÍA DE ACTO-POTENCIA	549
Manuel Alejandro Serra-Pérez	
SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O INTELLECTO HUMANO E O INTELLECTO AGENTE NO <i>LIVRO SOBRE A ALMA</i> V DE AVICENA	573
Meline Costa Sousa	
A MUTUALIDADE ENTRE O DEMORAR-SE E O SER-MOVIDO: ARTE E RETÓRICA NA HERMENÊUTICA TARDIA DE GADAMER	595
Roberto Wu	
Normas para publicação	615

ARTIGOS

TROIS CRITIQUES LEVINASSIENNES À L'EGARD DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE HEGELIENNE*

TRÊS CRÍTICAS LEVINASIANAS EM RELAÇÃO À LUTA PELO RECONHECIMENTO HEGELIANO

Cristóbal Balbontin-Gallo
<http://orcid.org/0000-0001-6604-2957>
cbalbonting@gmail.com
Universidad Austral de Chile, Chile

RESUMÉ *Cet article entend pratiquer une confrontation de la pensée de Levinas et Hegel sur la question de la reconnaissance. En général, c'est sur un ton de vénération et d'admiration que Levinas fait référence à Hegel. Cependant, le philosophe n'hésite pas à formuler une critique à l'encontre du philosophe allemand, qui se développe avec une extrême prudence. En d'autres termes, Levinas ne perd jamais de vue la capacité de la philosophie hégélienne à se protéger des critiques et à les anticiper jusqu'à ce qu'elles soient incluses dans son système. C'est également le cas de la critique que présente Levinas sur la lutte pour la reconnaissance chez Hegel. Notre position est que Levinas n'embrasse jamais ouvertement, mais implicitement et avec prudence, la critique de la notion d'identité, de réciprocité et de conflit comme faisant partie de*

* Article submitted on 18/12/2019. Accepted on 17/07/2020.

l'ensemble de la métaphysique ontologique qui domine l'histoire de la pensée occidentale, laquelle le penseur juif invite à abandonner.

Mots-clés *reconnaissance, identité, réciprocité, conflit, métaphysique.*

RESUMO Este artigo pretende confrontar o pensamento de Levinas e de Hegel sobre a questão do reconhecimento. Em geral, é em tom de reverência e admiração que Levinas se refere a Hegel. No entanto, o filósofo não hesita em formular uma crítica contra o filósofo alemão, a qual se desenrola com extrema cautela. Em outras palavras, Levinas nunca perde de vista a capacidade da filosofia hegeliana de se proteger das críticas e antecipá-las até que sejam incluídas em seu sistema. Esse também é o caso da crítica de Levinas à luta, em Hegel, pelo reconhecimento. Nossa posição é a de que Levinas nunca abertamente, mas implícita e cautelosamente, abraça a crítica da noção de identidade, de reciprocidade e de conflito como fazendo parte do conjunto da metafísica ontológica que domina a história do pensamento ocidental, a qual o pensador judeu convida a abandonar.

Palavras-chave *reconhecimento, identidade, reciprocidade, conflito, metafísica*

Introduction

S'il est toujours difficile de mettre en avant la confrontation critique d'un philosophe avec un autre philosophe, la rencontre de Levinas et Hegel ne déroge pas à cette difficulté. C'est sur le ton de la vénération et même de l'admiration que Levinas parle de Hegel. Le philosophe français n'hésite pas à reconnaître chez Hegel celui "qui est probablement le plus grand penseur de tous les temps" (Levinas, 2006, p. 308). "Certes, devant le dire hégélien on ne peut aisément élever la voix. Non seulement parce que la pensée se fait timide, mais parce que la langue semble manquer" (Levinas, 2006, p. 307). Ainsi, il s'agit d'un respect extraordinaire que Levinas éprouve pour Hegel : "Rien de plus dérisoire que d'émouvoir une opinion sur Hegel" (Levinas, 2006, p. 307).

Et pourtant, cela n'empêchera pas Levinas de livrer une puissante critique de Hegel qui se nourrit d'une extrême prudence à son égard, c'est-à-dire qui ne perd jamais de vue la capacité de la philosophie hégélienne de se prémunir des critiques, et d'anticiper en les englobant dans son système. Le philosophe français se demande ainsi, "s'il ne convient pas de sortir du Système, fût-ce à reculons, par la porte même par laquelle Hegel pense qu'on y entre" (Levinas,

2006, p. 308). C'est aussi le cas pour la critique que Levinas avance à l'égard de la lutte pour la reconnaissance menée par Hegel. Notre position est que jamais de façon ouverte, mais plutôt de façon implicite, Levinas s'attaque à divers aspects de la reconnaissance : la notion d'identité, de réciprocité et de conflictualité jusqu'à intégrer la lutte pour la reconnaissance hégélienne comme faisant partie de l'ensemble de la métaphysique ontologique qui domine l'histoire de la pensée occidentale "d'Ionie jusqu'à Iéna" (Rosenzweig, 1982, p. 21) et qu'il s'agit donc de quitter.

Critique de la constitution intersubjective de l'identité individuelle¹

Traditionnellement, on comprend la dialectique du maître et de l'esclave dans l'ouvrage de Hegel comme le combat de deux consciences pour se faire reconnaître l'une par l'autre, et ce afin de parvenir à la conscience de soi. Mais une objection surgit immédiatement : Le fait de parvenir à la conscience de soi à travers la reconnaissance de l'autre relève-t-il effectivement de l'ordre de la reconnaissance intersubjective ? Ou bien ne fait-on qu'affirmer l'identité de la conscience de façon simple en excluant l'autre ? Voici l'une des critiques qu'Emmanuel Levinas porte à l'encontre de la reconnaissance intersubjective. Il ne faudrait pas négliger cette idée, comme l'exprime également Charles Taylor tout en s'inspirant de Hegel (Taylor, 1998). En effet, il s'agit bien de l'identité du Moi qui est en jeu dans la reconnaissance intersubjective. Dès lors, il s'agit bien aussi d'une question critique à déceler.

Or, si toute critique suppose une prise de position, il faut prendre en considération le fait que la critique de Levinas à ce sujet, principalement dans *Totalité et infini*, commence par sa prise de position à l'égard de la *Dialectique du maître et de l'esclave* dans la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 de Hegel. Cette lecture initiale est bien attestée dans les écrits préparatoires à *Totalité et infini*, contenus dans le recueil *Carnets de captivité et autres inédits*. Concrètement, cette scène de la *Dialectique du maître et de l'esclave* est précédée par certaines circonstances que nous décrivons ici : à travers le développement de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans la première section « La conscience en général », la conscience s'annonce comme protagoniste dans l'attribution de lois phénoméniques au monde. Désormais, la conscience trouve en elle-même

¹ Cette partie reprend les développements esquissés dans notre essai "Une critique de la constitution sociale de l'identité subjective dans la lutte pour la reconnaissance de G.W.F. Hegel" dans : DUCHENE-LACROIX, C., HEINDENREICH, F.Y OSTER, A. (eds.), *Individualismus – Genealogie der Selbst (Er) Findungen*, Sammelband N° 25, Internationales Zentrum für Kultur- und Technikforschung. Münster : LIT, 2014, pp. 77-91.

la certitude du monde. Mais elle tombe aussitôt dans une impasse. Afin de parvenir à se reconnaître elle-même comme élément vrai dans l'extériorité, elle doit surmonter l'opposition sujet-objet de l'ordre de la certitude sensible, et accéder à l'affirmation de soi comme vérité dans l'extériorité. Dès lors, il n'y a qu'une seule solution à cette impasse : la reconnaissance de la conscience par une autre conscience. Ainsi, la scène commence par le fait du dédoublement. La conscience de soi s'est perdue dans son autre qui n'est en fait que son extériorité, son double, mais dans un deuxième temps, elle supprime cet autre car c'est elle-même qu'elle voit dans l'autre. Il s'agit donc pour la conscience de se reconnaître elle-même comme conscience de soi dans l'autre. Ceci passe par le dédoublement en deux consciences individuelles, et la position de l'autre comme intermédiaire entre soi et soi. C'est pourquoi le mouvement de la reconnaissance implique à la fois le dédoublement de la conscience de soi et l'unité spirituelle des deux consciences de soi divisées. Mais l'autre m'exclut en étant soi autant que je l'exclus en étant moi. Cette pluralité de consciences est donc réalisée sous la forme doublée et réciproque d'une exclusion. Chaque conscience affirme contre autrui et vis-à-vis de l'autre son identité individuelle. On se trouve désormais face à un conflit. Pour se faire reconnaître face à autrui, la conscience doit risquer sa vie dans une lutte à mort avec lui dans le but de prouver sa pleine autonomie. Voici le rapide résumé du début de la lutte pour la reconnaissance entre le maître et l'esclave.

Levinas ne va pas tarder à déceler l'ambiguïté de ce geste qui donne une extériorité à la conscience qui est faite pour renvoyer à "l'immanence de toute extériorité" (Levinas, 1982a, p. 241). En effet, Hegel analyse dès le début de son travail la reconnaissance dans le contexte d'un programme qui est l'avènement de la conscience jusqu'à l'esprit. Cet avènement de l'esprit ne se produit que par l'élévation de la conscience à travers l'expérience progressive que la conscience fait d'elle-même dans le monde. Fonctionnellement, cette économie s'accomplit à travers l'aliénation de la conscience dans une différence extérieure, pour surmonter cette différence et se rencontrer dans une extériorité qui devient égale à elle-même. Mais on voit aussitôt que cette extériorité n'est autre chose qu'une intériorité. C'est précisément ce qui se passe avec autrui dans ce cas. "Son premier mouvement est négatif : il consiste à retrouver en soi et à épuiser le sens d'une extériorité, [...]" dira Levinas (1961, p. 98). Ce faisant Hegel n'affirme l'identité de la conscience qu'en excluant l'autre. L'économie de la reconnaissance décrite n'est rien d'autre qu'un mouvement de méconnaissance qui vise à supprimer l'altérité d'autrui donc à mal la reconnaître. Mouvement égologique qui va de Moi à Moi et qui ne fait d'autrui qu'une ruse dans ce parcours. Levinas l'évoque clairement lorsqu'il déclare : "ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en Moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce

qui me vient du dehors” (Levinas, 1961, p. 14). La conscience s’affirme ainsi dans un narcissisme absolu. Désormais, la conscience de soi apparaît comme nécessairement orientée vers la suppression de cet autre. Et la reconnaissance, qui se veut un moment d’ouverture à l’altérité chez Hegel, finit par être trahie. Dit autrement, non seulement l’intersubjectivité mais aussi l’ouverture à l’autre qui anime l’ensemble du mouvement se voient frustrées. Il s’agit désormais d’un mouvement d’ordre égologique qui ne laisse pas de place à une altérité concrète. En résumé, la perspective limitée de l’altérité abîme la possibilité de la reconnaissance hégélienne.

Or, la critique porte aussi dans une deuxième direction. Il s’agit non seulement de rétablir l’unité spirituelle de la conscience face à autrui, mais aussi de la consolider dans l’objectivité. Comme l’exprime bien Levinas, “la relation entre Moi et Autrui n’a pas la structure que la logique formelle retrouve dans toutes les relations. Les termes en demeurent absolus malgré la relation où ils se trouvent” (Levinas, 1961, p. 156). De ce point de vue, la rencontre du visage dans la pensée de Levinas ne relève pas d’une science de l’expérience de la conscience où la phénoménologie prend plutôt la forme de phénoménologie de *l’esprit*. Cette détermination de la conscience chez Hegel comme identité n’est donc compréhensible que dans la perspective d’un troisième terme : dans l’horizon de la vérité et l’économie du savoir où il se déplace. Comme l’explique clairement Levinas, “L’identité du *je* se réduirait ainsi au repliement de l’essence sur elle-même” (Levinas, 1974, p. 131). L’empire du “soi-même” se posant comme un étant parmi d’autres ou comme un étant central ne serait qu’une abstraction renvoyant au processus concret de la vérité, renvoyant, par conséquent, à l’ostentation de l’être-perdu et retourné dans l’étirement du temps, renvoyant au Logos. C’est cette conception qu’il s’agit de contester. Si l’ouverture tend comme irrésistiblement à se recouvrir en appropriation, c’est que toujours “la spiritualité même de l’esprit reste savoir” (Levinas, 1982a, p. 56).

Deux propos sont donc à retenir.

Tout d’abord il s’agit de consolider le principe d’identité de la conscience comme Moi = Moi, en tant que principe logique qui organise le savoir. Ipséité qui se perd, pour se rencontrer sans cesse dans le ‘Même’. Ensuite, le dessein consiste à consolider l’accès de Moi à Soi, l’autonomie, l’autodétermination de la conscience (*Selbstbestimmung*) qu’il s’agit d’établir dans l’accès de Soi à Moi et dans l’extériorité. C’est cette consolidation de l’autonomie de la conscience que Kant - du point de vue de Hegel - n’a pas bien résolue. Désormais pour la philosophie hégélienne l’accès de Moi à Soi dans l’extériorité est aussi un mouvement d’affirmation de la liberté dans le monde. D’où le fait que Hegel n’aurait pas réussi à percevoir la portée de sa propre découverte : la différence

qui résonne se produit à l'intérieur de la conscience dans l'ouverture de Moi à Soi dans l'absence d'autonomie de la conscience. Cette ouverture est révélée face à autrui mais elle est aussitôt bannie par l'identité du Moi dans l'extériorité objective.

Ainsi, cette analyse fait place à trois remarques :

Il faudrait tout d'abord préciser qu'aux yeux de Levinas, la théorie de la reconnaissance est commandée par la détermination d'un principe d'identité qui ramène la conscience à une condition gnoséologique. L'ordre privilégié du savoir qui est fondé sur une économie tautologique de la raison veut consolider la conscience comme Moi=Moi. Désormais, il faudrait entendre le problème de la reconnaissance dans la perspective d'un programme qui veut assurer le passage à la vérité dans une théorie de la connaissance. En effet, tout se passe chez Hegel comme s'il y avait un lien jamais brisé, et présupposé entre le maître et l'esclave, une relation malgré la lutte à mort. Ce lien est présupposé mais il n'est pas éclairci par Hegel. Ce dernier ne remet jamais en question une symétrie assumée entre deux consciences, tout en s'interdisant d'emblée de poser une vraie rupture. Cette présupposition d'un jeu spéculaire emporte le mouvement de redoublement de la conscience. C'est en fait une méconnaissance de la radicalité de l'altérité d'autrui. S'il s'agit d'une phénoménologie, bien qu'elle relève de l'esprit, pourquoi Hegel passe-t-il à côté de cette expérience ? Une phénoménologie d'Autrui - dans tout le sens du terme - manque donc à Hegel. C'est une expérience pathétique de la conscience, reflet d'une passivité que Hegel dénie dans la phénoménologie en privilégiant la dimension active, voire gnoséologique de la conscience.

Or, ce qui est en jeu est aussi d'assurer l'autonomie de la conscience à travers l'accès de la conscience à soi dans l'extériorité. Dès lors, la dialectique du maître et de l'esclave n'est rien d'autre qu'une odyssée de l'établissement progressif de la liberté. En effet, il s'agit de la consolidation de l'identité de la conscience, et de la suppression de toute extériorité qui limite précisément l'établissement de cette liberté. A partir de là, on voit bien l'entreprise qui implique de conquérir la liberté supposée, désormais l'égalité inconditionnée de toute extériorité comme égale à Moi². Perspective de réalisation pleine et illimitée du Moi dans le monde. Comme Levinas le résume bien (Levinas, 1976, p. 101):

2 Très tôt on peut déceler dans le sillage de Levinas la philosophie hégélienne comme philosophie de la liberté présupposée en tant que tâche à accomplir, mais tâche qui reste, néanmoins sans justification. Dit autrement, liberté qui justifie mais qui reste, à son tour, non justifiée.

La tautologie actionne, en quelque manière cette émergence du néant et cet essor. Avant tout langage, l'identification de la subjectivité, c'est le fait pour l'être de tenir à son être. L'identification de A comme A est l'anxiété de A pour A. La subjectivité du sujet est une identification du Même dans son souci pour le Même. Elle est égoïsme. La subjectivité est un Moi. La pensée que l'idéalisme hégélien mettait dans la subjectivité, avait également pour point de départ cette orientation égocentrique du sujet.

Autrement dit, l'histoire de la métaphysique ne serait que la marche vers une autonomie, vers un stade où rien d'irréductible ne viendrait jamais limiter la pensée et où, par conséquent, la pensée serait libre.

Cette affirmation de l'identité de la conscience dans l'extériorité comme odyssee de la liberté, et qui s'accomplit à travers la suppression de toute altérité n'est rien d'autre qu'une économie de domination qui vise à supprimer toute différence dans le même. L'économie de domination se mobilise pour Levinas sous le registre de la lumière, du savoir et de la vérité à travers le principe d'identité. L'autre devient ainsi un moyen pour l'hégémonie de soi qui cherche à se consolider dans son parcours d'identification de l'autre à soi. Confirmation d'un sujet absolu, de la substance au sujet. D'un sujet qui devient substance dans le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Or, on pourrait rappeler que Hegel argumente expressément l'idée que l'on ne peut pas réduire l'autre à la qualité d'objet dans la reconnaissance. Cependant, que ce soit à travers la figure du maître ou que ce soit à travers la figure de l'esclave, c'est le principe d'identité qui commande le savoir, le principe qui continue à commander la détermination de la conscience. On a bien changé de registre en passant du sujet-objet aux rapports de consciences mais le principe spéculaire reste le même. La conscience cherche à se déterminer comme égalité de soi dans quelque chose d'autre. On n'est pas sorti du principe d'identité et de sa violence qui s'organise à travers l'exclusion de l'autre. En résumé, la détermination de la reconnaissance comme intersubjectivité échoue dès le commencement parce que Hegel a privilégié la dimension objective de la reconnaissance comme synonymie de la connaissance. Avec ces critiques, Levinas n'est pas si loin de Sartre et de Buber.

En effet, pour Sartre, dans *L'être et le néant*, le grand ressort de la lutte de conscience est formulé autour du problème de la vérité, et plus précisément de la transformation de la conscience de soi en vérité. Ainsi, à la question critique posée par l'idéalisme, comment l'autre peut-il être objet pour moi ? Hegel répond en demeurant sur le terrain même de l'idéalisme : c'est encore la vérité et sa dynamique d'appropriation qui sont au centre. Et deuxièmement, Sartre critique le fait que dès le début, dans tous les passages dialectiques de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel cherche le chemin vers la conscience de soi universelle, —c'est à dire— l'esprit. C'est ce qui fait d'elle une hyperbole de la

conscience, rien de plus que cela, qui n'a pas de différence avec la détermination de la conscience en tant que noyau de la synthèse universelle d'aperception transcendante, c'est-à-dire, de la forme vide 'Moi = Moi' comme chez Fichte. Formalisme qui cherche à se dégager d'Autrui. Abstraction qui veut faire d'un Moi concret un Moi universel et absolu. Moi qui se sait soi-même dans l'autre. Ce propos qui ne veut pas s'enrichir d'Autrui mais se dépouiller de lui, n'est rien d'autre qu'un idéalisme absolu où l'être et la conscience sont identiques et nous entraînent vers une forme d'identité universelle. Dès lors, Hegel aurait oublié la dimension concrète de la conscience au bénéfice d'une détermination abstraite de l'identité. D'où le fait que pour Sartre le geste de Kierkegaard peut se justifier. Il s'agit d'une protestation au nom de l'individu concret, et non son explicitation formelle par une structure universelle qui le veut captif d'une assimilation de l'être au savoir de l'être.

De même, selon Buber, Hegel aurait méconnu la dimension concrète de la rencontre Je-Tu. Il en va ainsi pour Levinas avec des nuances. Méconnaissance au bénéfice d'une formalisation de la reconnaissance dans la sphère objectiviste du Je-Cela où, dès lors, toute la portée de l'intersubjectivité serait restée obscure (Buber, 1992, p. 37):

Voici cependant la haute mélancolie de notre destinée : dans le monde où nous vivons, le Tu devient immanquablement un Cela. Si exclusive qu'ait été sa présence dans la relation immédiate, dès qu'il a épuisé son action ou que cette action a été contaminée par des moyens, il devient un objet parmi les objets.

Pour finir, tout se passe comme si Hegel ne pouvait pas comprendre l'altérité comme un moment de vérité ou comme une aliénation. Conséquence inévitable d'une reconnaissance qui se veut reconnaissance *par* l'autre et non *de* l'autre. Dichotomie qui finit par faire éclater l'intersubjectivité et dès lors l'accès à l'ipséité dont elle se voulait porteuse. Ensuite, la condition éthique de l'intersubjectivité se voit déplacée à un autre niveau par rapport au privilège de la raison comme faculté universelle. Ainsi, le modèle normatif hégélien veut faire passer la justice à travers le *logos*. Un geste qui, dans la perspective de Levinas, ne peut que sacrifier l'asymétrie concrète de l'altérité que la reconnaissance semble annoncer et qu'il s'agit pourtant de fonder. Ainsi Hegel "génie synthétique" (Levinas, 1974, p. 24) ne saurait intégrer dans le tout le trou dans l'être : le visage. D'où le fait que Levinas se déplace au-delà de la reconnaissance, jusqu'à la rencontre. "Rencontrer un être humain signifie être tenu en éveil par une énigme" (Levinas, 2007, p. 120). Mais il faut faire un avertissement. On est dans un tout autre registre que celui de la rencontre chez Sartre ou Buber. Le visage pour Levinas, manifestation première d'Autrui dans

le contexte du monde, ouvre à une dimension immémoriale où l'éclatement des formes plastiques du visage porte en dehors du monde dans un sens qui se mobilise au-delà de tout contexte. Appel éthique à soi au-delà du Moi auquel je dois répondre. Dès lors, cette expérience exceptionnelle apparaît comme *conditio sine qua non* à tout projet de reconnaissance intersubjective, et la dénonciation de tout propos qui veut fonder l'identité du Moi dans l'expérience concrète d'Autrui.

Critique de la réciprocité dans la reconnaissance intersubjective

Si, dans l'ensemble de l'architecture hégélienne, la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* se termine dans une impasse négative, l'*Encyclopédie* de 1830 marque un versant positif où la réciprocité est le moment central de la lutte pour la reconnaissance, ce qui permet de transiter vers la dimension universelle de l'esprit objectif. Pourtant, Levinas critique également la figure de la réciprocité dans l'économie de la reconnaissance intersubjective. Il est donc nécessaire de faire un détour à travers la pensée de Martin Buber où la réciprocité joue un rôle central. Concrètement, ce serait à propos de ce penseur juif de Francfort que Levinas aurait pris de la distance par rapport à la réciprocité comme noyau conceptuel de l'intersubjectivité.

Le texte *Je-Tu* de Buber est sans doute le plus connu, et servira de référent important dans la pensée de Levinas. Dans un style poétique qui rappelle celui de Kierkegaard, Buber parcourt dans son texte l'opposition entre le langage cognitiviste, voire le formalisme objectiviste qui reflète la pensée scientifique et la dimension dialogique qui caractérisent la rencontre humaine. Cette rencontre est irréductible au formalisme objectiviste. À propos de ce langage objectivant Buber écrit (1992, p. 24):

Je considère un arbre. Je peux le percevoir en tant qu'image : pilier rigide sous l'assaut de la lumière, ou verdure jaillissante inondée de douceur par l'azur argenté qui lui sert de fond. [...] Je peux le ranger dans une espèce, voir en lui un exemplaire sur lequel j'étudierai la structure et les modes de la vie. Je peux annihiler si durement son existence temporelle et formelle que je ne vois plus en lui que l'expression d'une loi – d'une des lois en vertu desquelles un conflit permanent de forces finit toujours par se résoudre, ou des lois qui président au mélange et à la dissociation des substances vivantes. Je peux le volatiliser et l'éterniser en le réduisant à un nombre, à un pur rapport numéral.

Cependant cette dimension objectivante du langage fait violence à Autrui en dissolvant l'humanité sous une économie gnoséologique. "Voici cependant la haute mélancolie de notre destinée : dans le monde où nous vivons, le *Tu* devient immanquablement un *Cela*. Si exclusive qu'ait été sa présence dans

la relation immédiate, dès qu'il a épuisé son action ou que cette action a été contaminée par des moyens, il devient objet parmi les objets" (Buber, 1992, p. 37). Désormais, pour Buber, Hegel a perdu la perspective concrète de la rencontre face à face dans le formalisme de la reconnaissance, qui se dilue dans le clivage conceptuel du *Je-Cela*. Ainsi, face à la médiation universelle des institutions de la *Sittlichkeit*, Buber oppose la rencontre intersubjective immédiate. "Entre le *Je* et le *Tu* il n'y a ni buts, ni appétit, ni anticipation ; et les aspirations elles-mêmes changent quand elles passent de l'image rêvée à l'image apparue. Tout moyen est obstacle. Quand tous les moyens sont abolis, alors seulement se produit la rencontre" (Buber, 1992, p. 30).

Si la reconnaissance est fondée sur l'activité de la conscience, la rencontre appelle à la passivité selon laquelle un homme se place face à un autre homme, qui est son "Tu", et lui permet de devenir "Je" comme mot fondamental. Ainsi, comme le signale Buber (1992, pp. 29-30),

Le *Tu* vient à ma rencontre. Mais c'est moi qui entre en relation immédiate avec lui. Ainsi il y a dans cette rencontre celui qui élit et celui qui est élu, c'est une rencontre à la fois active et passive. En effet, l'action de l'être total supprime les actions partielles, donc aussi les sensations d'action, qui sont toutes fondées sur le sentiment d'une limite ; cette action ressemble donc à une passivité.

Cette dernière trouve dans la réciprocité l'élément caractéristique de la rencontre : "La relation immédiate implique une action réciproque [...]. La simple coexistence prend tout son sens dans la rencontre" (Buber, 1992, p. 33). Et de manière plus explicite encore : "Relation est réciprocité. Mon *Tu* agit en moi comme j'agis en lui" (Buber, 1992, p. 35). De cette façon, la rencontre chez Buber suppose une pleine et réelle réciprocité, comme véritable sentiment d'être accueilli et d'être dans une relation selon laquelle la rencontre ne prend pas place dans la communauté comme chez Hegel, mais la communauté prend place dans la rencontre.

A l'encontre de Hegel nous retenons aussi l'opposition que fait Buber entre la parole dans la relation de réciprocité et la dimension objective du langage. Hegel n'aurait pas su comment soustraire la relation d'intersubjectivité à la dimension objective qui constitue le langage comme substance, menaçant de réduire l'homme à une chose parmi les choses. Le langage fait aussi à son tour partie du moment objectif de la reconnaissance. A la réalité spirituelle anonyme du langage, Buber oppose la réalité mutuelle du *Je-Tu* comme mot fondamental. Le langage trouve son origine dans une disposition d'accueil innée, un moule psychique d'où naît désormais la parole. Et c'est justement cette parole qui à son tour permet de fonder la liberté : " Là le *Je* et le *Tu* s'affrontent librement

dans une réciprocité d'action qui n'est liée à aucune causalité et qui n'a pas la moindre teinture ; là l'homme trouve la garantie de la liberté de son être et de la liberté de l'être en général ” (Buber, 1992, p. 82). On ne saurait remarquer combien Levinas s'inspire des critiques de Buber contre l'idéalisme. Ainsi Levinas dédie deux articles à Buber, la préface de la traduction française de *Socialisme et utopie* et une importante correspondance qui permet de remarquer la proximité entre les deux penseurs.

Or, dans *l'Encyclopédie*, Hegel a expressément prévu une dimension positive de la reconnaissance à travers la réciprocité. Se trouve-t-on désormais sur le même terrain que Buber ? Absolument pas, puisque dans *l'Encyclopédie* Hegel ne fait que confirmer les critiques de Buber. En effet, dans *l'Encyclopédie*, la réciprocité entre sujets ne s'inscrit que dans une économie qui cherche le transit de la première personne du singulier *Ich* vers la première personne du pluriel *Wir* ; elle sert de base au développement de l'esprit objectif, puis, à son tour, de l'esprit absolu, comme nous l'avons déjà remarqué. Ainsi, la réciprocité du rapport intersubjectif est la clé de passage dans la dimension objective chez Hegel. Et pourtant, a-t-on rendu le jugement final sur la reconnaissance chez Hegel ? Rien n'est moins sûr. On peut faire une distinction entre les écrits de jeunesse et les écrits ultérieurs, plus mûrs, de Hegel. Ces derniers sacrifient la dimension intersubjective de la réciprocité à la dimension objective du social, quand les écrits d'Iéna présentent la chose autrement. En effet, dans ses écrits de jeunesse, Hegel développe une conception intersubjective sans englober cette subjectivité dans une perspective objective de l'esprit. Cette conception intersubjective aurait été abandonnée après la période d'Iéna surtout dans la *Phänomenologie des Geistes* de 1807 par une conception objective de l'esprit qui dissout la différence de l'intersubjectivité dans une conception monologique de l'esprit. C'est la perspective d'un sujet qui s'extériorise de lui-même vers un esprit impersonnel qui se déploie en vue de soi-même. C'est précisément cette perspective d'Iéna qui place la reconnaissance réciproque dans un tout autre registre que celui du *Je-Cela* dénoncé par Buber.

Or, ce changement de registre nous autorise-t-il encore à dénoncer chez Hegel l'économie du 'Même' qui manifeste une allergie foncière à l'égard de 'l'Autre' ? C'est surtout dans l'amour - dans les écrits de jeunesse de Hegel - que l'on voit bien comment s'articule une dimension de reconnaissance intersubjective qui ne veut pas se réduire à un objectivisme théorétique. En fait, c'est précisément cette conception de la reconnaissance dans les écrits de jeunesse de Hegel que Jürgen Habermas aussi bien que Axel Honneth ont en vue dans leurs réinterprétations de Hegel, afin de fonder leurs propres théories. Des efforts sont fournis par les deux pour sortir de la métaphysique, qui se veut

une critique de la raison, qui réduit ‘ l’Autre ’ au ‘ Même ’. Pour Habermas, dans *Théorie et praxis*, c’est précisément la réciprocité intersubjective dans la lutte pour la reconnaissance chez le jeune Hegel qui permet de préserver la différence des parties et donc d’articuler une base d’interaction qui mobilise une liberté communicative. Cela lui permet de fonder un modèle du social à l’allure intersubjective. L’analyse du langage en termes de réciprocité intersubjective trouve place dans la pensée de Habermas quand il essaie de fonder un modèle de rationalité qui se distance de l’interprétation de la raison comme métaphysique de la totalité. Proche de Buber, l’orientation normative de la raison dans la communication intersubjective implique un décentrement du sujet face à la métaphysique de la subjectivité qui caractérise la modernité. Voilà donc une critique implicite de la pensée tardive de Hegel dans laquelle une rationalité monologique et autoréflexive l’emporte sur l’intersubjectivité, donc sur l’Autre, au nom de ses écrits de jeunesse, qui auraient préservé la dite *différence* propre à l’intersubjectivité.

Dans les écrits d’Axel Honneth³, malgré les différences, il y a un prolongement des intentions d’Habermas. Dans la *Lutte pour la reconnaissance*, Honneth fait une différence franche entre les écrits de jeunesse de Hegel (notamment le *Système de la vie éthique* de l’année 1802 à Iéna) et les écrits plus tardifs du philosophe allemand. C’est précisément dans les écrits d’Iéna que Honneth essaie de faire ressortir une dimension de la réciprocité intersubjective chez Hegel qui ne tomberait pas dans une forme objective comme dans *l’Encyclopédie*, et où un décentrement de la subjectivité déplacerait la pensée de Hegel hors d’une version autopositionnelle de la subjectivité d’ordre autoréflexif et monologique. Cependant, dans un registre différent de celui de l’approximation d’une éthique communicative, Honneth ne cherche pas une ontologie de la raison à teneur normative comme Habermas, mais privilégie une ontologie du social à teneur normative. C’est en effet la reconnaissance intersubjective qui permet de dévoiler le cœur de la vie éthique, mais vers

3 On doit rappeler que Honneth revendique trois sphères de la reconnaissance. La première sphère est celle de l’amour et la famille, la deuxième sphère celle de la communauté des relations et de la solidarité qui se caractérisent par la société civile, et la troisième celle de l’État qui se caractérise par les relations d’ordre juridique entre les personnes. L’interrelation psychosociale commune aux trois sphères de la reconnaissance permet la réinterprétation de la théorie de la reconnaissance de Hegel par Honneth, qui permet le passage de la facticité de l’individualité naturelle de l’homme vers la condition de sujet. Transit qui est basé sur la confiance dans la sphère de l’amour et la famille, l’estime dans la sphère de la société civile, et sur le respect dans la sphère de l’État. Désormais, le but est d’établir une communauté de sujets pleinement capables qui permette l’apparition d’une société libre de sujets émancipés. Emancipation où la clé est la constitution intersubjective de l’individu. C’est un bref aperçu très général qui en aucun ne résume les détails riches et complexes de cette pensée. Pour approfondir voir: HONNETH, A. “Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte”. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1994.

une psychologie sociale qui établit que les trois sphères de la reconnaissance intersubjective que l'on trouve chez Hegel (famille, société civile et État) sont de l'ordre du développement des capacités subjectives⁴.

Quoiqu'il en soit pour les trois penseurs Buber, Habermas et Honneth, le noyau conceptuel est constitué par une dimension intersubjective de réciprocité. Désormais, cette réinterprétation permet de défendre l'existence d'une dimension de réciprocité chez Hegel qui préserve la différence de chaque individu, sans réduire l'intersubjectivité à une dimension objective. Dès lors, en principe il n'y aurait pas de distance entre Buber et le jeune Hegel, et pas non plus entre Levinas et Buber qui partagent la critique du formalisme objectiviste.

Et pourtant Levinas va précisément critiquer cette dimension de la réciprocité intersubjective. Cette critique affecte le cœur normatif de la pensée de Buber mais aussi la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, ainsi que l'ontologie sociale à teneur normative de Honneth. Désormais, et pour les raisons déjà signalées, la critique de Buber est aussi une critique implicite envers Hegel.

Tout d'abord, Levinas critique le risque qu'il y a chez Buber de retomber dans le formalisme qu'il a voulu contester. En effet, la réciprocité de *Je-Tu* implique une symétrie où A (Je) est par rapport à B (Tu), mais aussi, où B est en relation avec A.

On peut formaliser la situation ainsi :

$$A = B$$

$$B = A$$

La réciprocité des perspectives pronominales conduit de ce point de vue à un concept mathématique qui est réciproque (Tugendhat, 1995). Désormais, il est possible d'engager une formalisation dans une totalité homogène :

$$A = B$$

$$B = A$$

$$A = A$$

Dès lors, l'antinomie de la réciprocité s'affiche comme revendication de la différence intersubjective concrète pour retomber dans le formalisme. Comme l'exprime bien Levinas (1976, pp. 46-47):

4 Cet ordre de capacités permet-il, en conséquence, une reformulation de la dimension morale en-deçà et à la base d'une rationalité communicative ?

Nous nous demandons si la relation avec l'altérité d'autrui qui apparaît comme un dialogue, question et réponse, peut être décrite sans faire intervenir une paradoxale différence de niveau entre le Je et le Tu. [...] Si le je devient je en disant Tu - je tiens la place de mon corrélatif et le rapport Je-Tu ressemble à tous les autres rapports : comme si un spectateur extérieur parlait du Je et du Tu à la troisième personne. La rencontre qui est formelle se renverse et se lit de gauche à droite, comme de droite à gauche indifféremment.

Ainsi, Buber aurait évacué le risque du formalisme métaphysique pour le réintroduire et unir l'homme aux choses autant que l'homme à l'homme (Levinas, 1976, p. 49).

Mais les choses deviennent plus complexes dès lors que cette réciprocité et son potentiel de formalisation impliquent de laisser place à une substitution de *Moi* à *Toi* et de *Toi* à *Moi*. La symétrie éthique élimine la différence irréductible de chaque être humain où le *Tu* tombe dans la position d'*alter ego*. Désormais, la dignité irréductible de l'Autre se voit compromise. Cela nous conduit ainsi à la deuxième critique qui est d'ordre normatif. La symétrie et la réciprocité font violence à la seule dimension qui préserve l'absolu éthique : la hauteur et la séparation irréductible d'autrui. "Dans l'éthique où autrui est à la fois plus haut que moi et plus pauvre que moi, se distingue le je du tu, non pas par 'des attributs' quelconques, mais par la dimension de hauteur qui rompt le formalisme de Buber" (Levinas, 1976, p. 47). L'infini n'est pas soumis à l'exigence rationnelle de l'ontologie, donc du savoir. D'où le fait qu'à travers le visage d'Autrui, l'infini est intrinsèque au lien éthique. Dès lors, le soi et l'autre ne sont pas réversibles. Irréductible, l'altérité n'est pas intégrable dans le Moi et ne peut plus être absorbée dans une communauté. Dimension d'irréversibilité dans la relation par laquelle l'altérité se retirant indéfiniment, à l'infini, demeure autre. Levinas appelle cet autre : *illéité*. Cette dernière est revendiquée à l'encontre de Buber, mais aussi implicitement de Hegel, de façon à affirmer que le Tu n'est pas simplement l'envers du Je. Cette essentielle asymétrie de l'espace éthique fonde la dimension impérative absolue de l'appel d'Autrui où "nul n'est assigné à répondre sans garantie de retour, nul ne se commet avec ce qui sera peut-être une perte sans contre partie. Nul ne se commet avec la gratuité, le désintéressement éthique" (Chalier, 2006, p.58). Cela implique aussi à son tour, l'impossibilité chez Buber de fonder suffisamment une éthique de la responsabilité. En effet, pour Levinas "rendre possible une responsabilité pour autrui désintéressée, exclut la réciprocité [...]" (Levinas, 1982, p. 132). Il y a un risque de dissolution de la responsabilité éthique dans le consensus chez Buber, comme chez Habermas ou Honneth, à l'insu de Hegel. "Le Moi de la responsabilité, c'est moi et pas un autre, moi à qui l'on voudrait apparier une âme sœur de qui on exigerait substitution et sacrifice. Or, dire qu'Autrui

doit se sacrifier aux autres, ce serait prêcher le sacrifice humain !" (Levinas, 1974, p. 162). "Quand on commence à dire que quelqu'un peut se substituer à moi, commence l'immoralité" (Levinas, 1982a, p. 135). "Je réponds : ce que l'autre peut faire pour moi, c'est son affaire. Si c'était la mienne, la substitution ne serait qu'un moment de l'échange et perdrait sa gratuité" (Levinas, 1982a, p. 148).

La troisième critique est une conséquence de la critique antérieure, et affecte aussi bien Buber que Habermas dans le sens où ils ont voulu voir une ontologie du langage à travers la réciprocité. A ce propos, Levinas se place au-delà, en signalant que c'est précisément la séparation et l'asymétrie avec Autrui qui sont à l'origine du langage et à partir desquelles tout dialogue est possible. La responsabilité éthique aussi relève de l'ordre du *répondre*, acte de langage sur invocation d'autrui à partir duquel tout dialogue est possible. Dès lors, c'est le *Dire* jamais irréductible au *Dit* qui mobilise et anime continûment le dialogue donc le langage. Et non, au contraire, un langage où la réciprocité et la symétrie se veulent un consensus qui ne saurait expliquer suffisamment l'inquiétude de l'invocation à la parole comme *ex-position* à partir duquel le langage vit. "Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation - le chez moi où tout m'est donné - il est ce que je donne - le communicable, le pensé, l'universel" (Levinas, 1961, p. 49). "Nous nous demandons si la relation avec l'altérité d'Autrui qui apparaît comme un dialogue, question et réponse, peut être décrite sans faire intervenir une paradoxale différence de niveau entre le Je et le Tu" (Levinas, 1976, p. 46).

Ainsi, selon la critique que Levinas adresse à la réciprocité de la relation *Je-Tu*, les parties constituent chez Buber une relation privée, clandestine, se suffisant à elles-mêmes et oubliées de l'univers. "La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité [...] la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance" par contre "la religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance" (Levinas, 1961, p. 35). C'est étroitement lié avec la thèse de l'amour chez Buber, pour qui (1992, p. 34):

les sentiments habitent dans l'homme, mais l'homme habite dans son amour. Il n'y a pas là de métaphores, c'est la réalité. L'amour n'est pas un sentiment attaché au *Je* et dont le *Tu* serait le contenu ou l'objet ; il existe entre le *Je* et le *Tu* [...]. L'amour est une radiation cosmique. Pour celui qui habite dans l'amour qui contemple dans l'amour [...].

À l'encontre de Platon mais aussi contre les écrits théologiques de Hegel, comme on le verra par la suite, Levinas souligne donc l'ordre plural de l'amour dans la scission (1961, p. 247). Désormais il s'agit d'un amour sans réciprocité où il faut "se résigner à ne pas être aimé" (Levinas, 1974, p. 153). Amour

“comme si la persécution par autrui était au fond de la solidarité avec autrui” (Levinas, 1974, p. 130).

La critique suivante est que Buber invoque la passivité mais oublie le corps. Cet oubli s'avère fatal au moment d'invoquer cette passivité. Le corps introduit une opacité irréductible dans la communication qu'il veut instaurer avec une portée normative. Le corps exposé à l'autre affecte cette prétention à la communication spirituelle. Désormais, Buber invoque la passivité mais pour la sacrifier à l'activité de la conscience. Proche de Michel Henry aussi bien que de Nietzsche, où le 'Même' de la raison oublie 'l'Autre' de la chair, Levinas fait sienne la critique anticipée de Kant vis-à-vis de Hegel, d'avoir oublié le corps. Rappelons-nous que Kant aurait amorcé sa pensée dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* par l'introduction d'une "Réfutation de l'idéalisme"⁵, selon laquelle la permanence des corps dans l'espace est la condition d'une conscience empirique. Une dimension que le spiritualisme hégélien aurait oublié au préjudice du *point zéro* au monde qui constitue le corps. Taschao Hisashige précise bien -en ce sens- que c'est l'expérience pathétique de la souffrance d'autrui qui est méconnue par Hegel. Le problème réel de la souffrance de l'autre n'a pas été traité de front dans la philosophie moderne qui se fonde sur les activités des forts. Ainsi (Hisashige, 1993, p. 200),

Dans la vie réelle, où il s'agit de la souffrance de l'autre, il est ordinaire que l'un ait supériorité sur l'autre. Le fait que la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave et la théorie nietzschéenne du ressentiment des faibles ne cessent d'être pertinentes, indique que la relation entre les forts et les faibles est toujours de domination.

La dimension pathétique de l'autre porte sur un "sujet affecté par l'autre" (Levinas, 1974, p.106). Une affection qui vire à l'obsession. Responsabilité jamais accomplie qui est à son tour menée par une asymétrie et une irréversibilité de l'un-pour-l'autre qui caractérise l'éthique levinassienne. Cet oubli de la passivité est aussi lié au privilège de l'espace sur le temps chez Buber, qui l'aurait empêché de penser suffisamment le rapport qui non seulement ouvre le temps mais aussi le constitue. Le privilège de l'espace implique encore le privilège de la *présence* chez Buber et donc de la métaphysique de l'*ὑποκείμενον* dont Levinas tente de sortir.

En résumé, on voit bien comment Levinas se distancie de Buber en rapport à la réciprocité entendue comme noyau conceptuel de l'intersubjectivité. La prise de distance l'emporte aussi face à la figure de la réciprocité dans l'économie de

la reconnaissance intersubjective chez le “jeune Hegel” et ses interprètes, où la réciprocité ne saurait préserver suffisamment l’autre de plonger sa différence dans un fond commun. En plus, la symétrie implique un risque de formalisation de la relation qui fracture l’éthique de la responsabilité que l’asymétrie du visage d’autrui permet d’établir⁶.

Critique de la dimension conflictuelle dans la reconnaissance intersubjective

Un passage important dans la lutte pour la reconnaissance est que pour se faire reconnaître, la conscience doit risquer sa vie *vis-à-vis* d’Autrui dans une lutte à mort afin de prouver sa pleine autonomie. Cette lutte à mort engendre d’une part une conscience maîtresse et d’autre part une conscience esclave. La première est constituée comme telle parce qu’elle a préféré risquer sa vie et maintenir son autonomie face à l’autre conscience. Cette conscience apparaît comme essentielle. De l’autre côté, la conscience esclave a estimé préférable de se soumettre plutôt que de risquer sa vie. Cette conscience apparaît donc comme inessentielle.

Or, pour Levinas, la détermination conflictuelle de l’intersubjectivité dans la lutte pour la reconnaissance ne va pas de soi. Comme on l’a bien vu dans la section antérieure, l’affirmation de l’identité de la conscience dans l’extériorité, cette odyssee de la liberté, s’accomplit à travers la suppression de toute altérité. Cela n’est rien d’autre qu’une économie de domination qui vise à supprimer toute différence et altérité dans le même. Désormais, la rencontre avec autrui ne pouvait être que conflictuelle. Ainsi, la pluralité des consciences est réalisée sous forme d’exclusion. L’économie de la reconnaissance de soi par l’autre fait nécessairement passer l’intersubjectivité par la violence. Cette dernière atteint la limite d’un combat à mort pour affirmer cette identité. Le principe d’identité mobilise à nouveau la conscience chez Hegel comme une confrontation à toute différence qui *doit* forcément être surmontée. La dialectique conflictuelle tend à ramener toute différence dans l’extériorité à un reflet de l’identité de mon *ego* personnel. “L’identification du Même n’est pas le vide d’une tautologie, ni une opposition dialectique à l’Autre, mais le concret de l’égotisme” dit Levinas (1961, p. 8). Ainsi l’ivresse de la violence, le pacte tranquille avec

6 Il y a aussi une divergence d’ordre politique. Si la pensée libertaire de Buber projette d’abolir de façon permanente les structures étatiques au bénéfice d’une socialité du *Je-Tu*, Levinas est plus prudent à l’égard de sa critique de l’État, pour défendre une relation pronominales des individus, et ne va pas jusqu’à abolir l’État. Cela dit, dans les écrits de *Totalité et infini* et *Difficile liberté*, l’État est identifié, comme on l’avait déjà repéré, au mouvement du ‘Même’ qui cherche à absorber toute diversité dans une totalité englobante.

la guerre, vient de l'identification de soi avec le ' Même ' ; de la même façon que l'aspiration à l'autonomie ne peut être accomplie que comme une liberté, comme un sujet absolu qui n'accepte pas de limites dans Autrui. Désormais, l'économie de domination qui mobilise la lutte pour la reconnaissance ne peut que diviser les hommes entre *maîtres* et *esclaves* et sombrer ainsi dans le conflit et la violence.

Et pourtant, l'accusation semble injuste du point de vue de Hegel. Il a expressément voulu montrer que l'économie des rapports intersubjectifs ne relève pas de la relation sujets-objets qui mobilise la connaissance. C'est la résistance de la conscience à la condition d'objet spéculaire qui aboutit à une lutte pour la reconnaissance. Au sein de cette lutte, la conscience résiste au fait d'être réduite au statut d'objet et cherche à être reconnue par l'autre. Le conflit apparaît dès lors comme un moment nécessaire sur le chemin vers la reconnaissance réciproque et mutuelle, vers la justice. Il ne faut pas oublier cela. Autrement dit, il ne faut pas gommer Hegel avec Hobbes. Hegel s'approprie Hobbes pour faire du conflit entre hommes un moment uniquement et non l'essence des rapports intersubjectifs.

Or, pour Levinas, cette réponse s'avère insuffisante. Levinas dénonce cette violence comme un passage non nécessaire là où une autre forme de rapport social est possible. Il s'agit d'une socialité qui ne passe pas à travers la violence. L'omission de Hegel de porter une attention adéquate à l'expérience concrète d'autrui le prive de l'expérience de la nudité du visage qui porte au-delà du monde vers l'infini, et de l'injonction éthique d'autrui qui ramène cette expérience vers une socialité pacifique. Dès lors, l'homme n'est pas un loup pour l'homme, mais l'homme est *homme* pour l'homme. "Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme" (Levinas, 1982b, pp. 74-75). En effet, c'est l'expérience du visage qui permet d'ouvrir la conscience. La paix prend la place d'une réponse à la guerre. Ainsi, la responsabilité vers ce visage nu et toujours précaire ouvre vers la paix et met fin à la violence. La sociabilité doit à présent être comprise autrement, c'est-à-dire comme une séparation liante entre les hommes que Levinas appelle socialité, qui est soutenue par la proximité entre les hommes et qu'on ne retrouve avec aucun autre étant. Il s'agit d'une proximité avec l'infini où se montre une fraternité entre les hommes antérieure à la violence (Levinas, 1995, pp. 141-142):

Il faut se demander si la paix, au lieu de tenir à l'absorption où à la disparition d'altérité, ne serait pas au contraire la façon *fraternelle* d'une proximité d'autrui, laquelle ne serait

pas simplement le raté d'une coïncidence avec l'autre, mais signifierait précisément le *surcroît* de la socialité sur toute solitude – surcroît de la socialité et de l'amour.

Désormais, le modèle de l'intersubjectivité hégélienne est solidaire d'un formalisme tributaire de l'idéalisme qui veut sublimer l'existence dans l'essence. Dès lors, Hegel ne peut que manquer l'expérience de la sensibilité qui permet de rendre compte de cette dimension concrète du face-à-face des rapports intersubjectifs. Cet oubli de l'expérience concrète du corps, dans le sillage de la pensée levinassienne, s'avère fatal lorsqu'il se voit empêché par cette voie insuffisamment phénoménologique de rendre compte de l'expérience pathétique du visage d'autrui, ainsi que de la défection de la phénoménalité en elle qui porte vers l'infini. Ce faisant, Hegel rend impossible l'expérience du lien de socialité avec le visage selon lequel, avant toute lutte de consciences, l'homme est pour l'homme, qui se trouve ainsi dans une *capitis diminutio* de sa propre pensée de la reconnaissance intersubjective.

Pourtant, cette objection que l'on vient de décrire se concentre dans cette idée : pour Levinas, l'économie de la lutte entre le maître et l'esclave ne serait qu'un moment de l'ontologie caractérisé par Levinas comme guerre. Autrement dit, la reconnaissance en tant que lutte perpétue la guerre. Une violence déjà présente dans le geste englobant bien que totalisant du principe d'identité, dans la vérité qui mobilise le savoir selon lequel "L'essence, ainsi, est l'extrême synchronisme de la guerre" (Levinas, 1974, p. 5). Cette violence se montre d'emblée dans ce "Moi" haïssable, égocentrique qui se veut le centre du monde, le midi sous le soleil. De même c'est l'égoïsme foncier du *conatus*, celui qui se montre dans la lutte des étants les uns contre les autres, libérés à la fureur de la persistance dans l'être. Dès lors on comprend pourquoi Levinas écrit que "l'essence ne sort pas de son *conatus*" (Levinas, 1974, p. 5); "les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité)" (Levinas, 1961, p. X). .

Désormais, comme Adorno (2003), Levinas dénonce le principe ontologique moderne de la subjectivité comme *conservatio sui*. La récupération que fait Levinas du *conatus essendi* spinoziste permet de caractériser comme *inter-esse* la volonté de puissance qui domine le geste du savoir. Ce geste n'est pas autre chose que le prolongement de l'énergie de l'être qui se montre comme guerre. Comme l'exprime bien Levinas (1993, p. 9-10):

L'événement d'être est dans un souci d'être, il ne serait qu'ainsi dans son élan "essentiellement" fini et tout entier absorbé par ce souci d'être. [...] Être, déjà insistance d'être comme si un "instinct de conservation" coïncidant avec son déroulement, le préservant et le maintenant dans son aventure d'être, était son sens.

De façon que la “ [...] lutte pour la vie des vivants, et les guerres humaines, de la violence interindividuelle aux conflits entre classes ou Etats-nations, doivent malgré tout se laisser ramener à la même origine comme les différentes expressions de la brutalité nue et originaire du fait d’être, ou plutôt, de l’événement d’être” (Sebbah, 2007, p. 145). Il y a donc ainsi une continuité de la lutte pour la reconnaissance avec l’ontologie. Comme Levinas lui-même le laisse entendre : “L’intéressement de l’être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d’égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble” (Levinas, 1974, pp. 4-5).

Levinas semble lui-même confirmer de façon explicite cette conception de la lutte pour la reconnaissance comme épiphénomène de la détermination de l’ontologie en tant que guerre, dans le passage suivant : “*Esse* est intéresse. L’essence est intéressement [...]. Positivement, il se confirme comme *conatus* des étants. Et que peut signifier d’autre la positivité, sinon ce *conatus* ? [...] La guerre est le geste ou le drame de l’intéressement de l’essence” (Levinas, 1974, pp. 4-5). Une idée que Levinas semble confirmer à nouveau dans le passage suivant : “L’énergie animale commanderait le secret du social, du politique, de la lutte, de la défaite et de la victoire, [...]” (Levinas, 1986, p. 77). Dès lors, on voit bien comment la résolution de la lutte pour la reconnaissance dans son passage à la dimension objective de l’esprit n’est pas une résolution de la violence mais la continuation de cette violence d’une autre manière. Ce faisant, la portée ontologique de la lutte pour la reconnaissance entre le maître et l’esclave chez Hegel ne fait que revenir finalement à la pensée du philosophe présocratique Héraclite d’Ephèse qui manifeste : “*πολεμος παντων μεν πατρ εστι, παντων δε Βασιλευσ, και τουσ μεν θεουσ εδειξε, τουσ δε ανθρωπους, τουσ μεν δουλουσ εποινσε τουσ δε ελευθεπουσ.* (La guerre est le père de toutes les choses, et de toutes choses il est le roi ; c’est lui qui fait que certains sont des dieux et d’autres des hommes, que certains sont des esclaves quand d’autres sont maîtres.)”^{7 8} (2004, p.234).

7 DK-B53 dans l’édition de H.Diels et W. Kranz,

8 Hegel semble confirmer cette idée d’Héraclite dans le passage suivant : “Pour ne pas les laisser s’enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s’évaporer l’esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre, il doit déranter leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l’indépendance, de même qu’aux individus, qui s’enfonçant dans cet ordre se détachent de tout et aspirent à l’être-pour-soi et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort” (Hegel, 1940, tome II, p.23). Dans le cours *Dieu, la mort et le temps* de 1975 Levinas reviendra sur cette réflexion hégélienne pour la contester. Pensée de la mort pour Levinas qui revient au registre de la dialectique du maître/esclave qu’il s’agit de questionner. En effet, la *conscience servile* a précisément éprouvé l’angoisse au sujet de telle ou telle chose, non devant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l’angoisse au sujet de l’intégralité de son essence, car elle a ressenti

Ainsi, sous la forme soit de lutte, soit du savoir, la violence est toujours présente sous forme implicite à l'ontologie hégélienne y compris à la lutte pour la reconnaissance. Désormais, comme l'exprime bien Levinas, chez Hegel, "Nous resterions dans l'idéalisme d'une conscience de la lutte et non pas en relation avec Autrui, relation qui peut se muer en lutte, mais déjà déborde la conscience de la lutte" (Levinas, 1961, p. 174).

Bibliographie

- ADORNO, Th. "Dialectique négative". Paris: Payot Rivages, 2003.
- BUBER, M. "Je-Tu". Paris : Aubier-Montaigne, 1992.
- CHALIER, C. "Figures du féminin". Paris : Des femmes, 2006.
- HISASHIGE, T. "Pour une éthique pathétique" In : *L'éthique comme philosophie première*. Paris : Cerf, collection Cahiers de la nuit surveillée, 1993.
- HEGEL, G.W.F. "Phénoménologie de l'esprit". Paris : Aubier, 1940, tome II.
- HÉRACLITE. "Fragments". Paris : Gallimard-Flammarion, 2004.
- LEVINAS, E. "Totalité et infini". La Haye : Martinus Nijhoff, 1961.
- _____. "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence". La Haye : Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. "Noms propres". Montpellier, Fata Morgana, 1976
- _____. "De Dieu qui vient à l'idée". Paris : Vrin, 1982a.
- _____. "Éthique et infini". Paris : Fayard-France culture, 1982b.
- _____. "Au-delà du verset". Paris : Minuit, 1986.
- _____. "Entre Nous. Essai sur penser l'autre". Paris: Biblio essais, 1993.
- _____. "Paix et proximité" In: *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana-LFG, 1995.
- _____. "En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger". Paris: Vrin, 2001,
- _____. "Difficile liberté". Paris : Albin Michel, 2006.
- _____. "Der Untergang der Vorstellung" dans : *Die spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Bamberg: Karl Alber Freiburg/München Verlag, 2007.
- ROSENZWEIG, F. "L'Étoile de la rédemption". Paris: Seuil, 1982.

la peur de la mort, le maître absolu. Donc au lieu d'être un rapport à autrui, la reconnaissance semble être un rapport de la vie avec la mort, "comme si l'approche de la mort demeurerait l'une des modalités du rapport avec autrui" (Levinas, 1961, p.211). Dès lors, chez Hegel il n'y a pas un mourir pour l'autre. Il s'agit d'une économie égocentrique qui marque le problème de la mort dans l'animalité de l'instinct d'autoconservation. D'où l'opposition frontale de Levinas à Hobbes aussi, et à l'hypothèse de la guerre originelle de tous contre tous, comme commencement. Comme l'écrit Levinas : "Il n'est pas sûr que la guerre était au commencement. Avant la guerre, étaient les autels" (2001, p.234). En effet, la peur de la mort violente serait à l'origine du principe de raison naturelle chez Hobbes qui cherche à surmonter la violence dans l'universel. Une rationalité où les appétits naturels se trouvent à la base. Ainsi, les heurts entre hommes, l'opposition des uns aux autres font jaillir les étincelles de la lumière d'une raison qui domine. Or, selon Jacques Taminioux chez Hegel aussi "la raison se constitue à partir de la violence des penchants". (1992, p.134). Désormais Hegel et Hobbes restent dans le fondamental soumis à la même compréhension de l'être et de la raison à partir de la *vis naturae*.

SEBBAH, FD. “Décrire l’être comme guerre” In : *Emmanuel Levinas. Territoires de pensée*. Paris : PUF, 2007.

TAMINIAUX, J. “Préface” in: HEGEL, G.W.F. “Système de la vie éthique”. Paris : Payot, 1992.

TAYLOR, Ch. “Les sources du moi. La formation de l’identité moderne”. Paris : Seuil, 1998.

TUGENDHAT, E. “Conscience de soi et autodétermination”, trad. de R. Rochiltz. Paris : Armand Colin, 1995.



CONHECIMENTO MORAL E VIRTUDES EPISTÊMICAS*

MORAL KNOWLEDGE AND EPISTEMIC VIRTUES

Denis Coitinho

<http://orcid.org/0000-0002-2592-5590>

deniscs@unisinós.br

UNISINOS, Brasil

RESUMO *O objetivo é refletir sobre o escopo do conhecimento moral a partir do modelo da ética das virtudes, que toma por base a ideia de caráter virtuoso e florescimento humano, sendo esta abordagem bastante promissora para responder ao argumento cético que diz que o desacordo moral é uma prova irrefutável da impossibilidade do conhecimento no campo da ética. Para este fim, inicio problematizando o conhecimento moral, com a consideração específica do raciocínio ético. Posteriormente, investigo o papel das virtudes epistêmicas de sabedoria prática, humildade e integridade para a aquisição do conhecimento moral. Por fim, postulo que a ética das virtudes, que conta com certas virtudes epistêmicas, pode explicar adequadamente o conhecimento moral e responder de forma mais eficiente ao ceticismo.*

Palavras-chave *Conhecimento moral, virtudes epistêmicas, sabedoria prática, humildade, integridade.*

ABSTRACT *The main aim of this paper is to reflect on the scope of moral knowledge from the virtue ethics model, which is based on the idea of virtuous*

* Artigo submetido em 18/03/2020. Aprovado em 08/05/2020.

character and human flourishing, and this approach seems very promising to respond to the skeptical argument that says that moral disagreement is an irrefutable proof of the impossibility of knowledge in the field of ethics. To this end, I begin by problematizing moral knowledge, with a specific consideration of ethical reasoning. Subsequently, I investigate the role of the epistemic virtues of practical wisdom, humility, and integrity for the acquisition of moral knowledge. Finally, I postulate that a virtue ethics that rely on certain epistemic virtues can explain adequately the moral knowledge and respond more effectively to skepticism.

Keywords *Moral knowledge, epistemic virtues, practical wisdom, humility, integrity.*

Introdução

Uma concepção cética que é muito comum no campo da moral afirma que não se pode saber o que é certo e errado, bom ou mau ou o que é justo e injusto. E isso em razão de não haver evidências suficientes para apoiar esse tipo de conhecimento ou por não existirem fatos morais que seriam o fundamento último das crenças morais verdadeiras. Quando se pergunta a respeito da correção ou incorreção da clonagem humana, manipulação genética ou mesmo do uso de animais não humanos para alimentação, o que poderia contar como uma evidência do conhecimento moral? E quando queremos saber se a discriminação por gênero, etnia ou orientação sexual é justa ou injusta o que poderia contar como um fato moral que garantiria a verdade de uma certa crença ética? Ao tratar dessas questões e outras similares é normal a identificação do desacordo moral, isto é, da relatividade ética. Com isso, a estratégia cética parece ser a de concluir pela inexistência de valores morais objetivos e pela impossibilidade do conhecimento moral a partir do desacordo dos agentes sobre questões éticas relevantes. Ao invés de algo objetivo, o que fundamentaria os juízos morais seriam as emoções ou os sentimentos, o que implicaria a subjetividade da ética.¹

1 Mackie, por exemplo, apresenta uma posição cética nesses termos, defendendo o argumento da relatividade, que diz que como os juízos morais de primeira ordem são diferentes e até antitéticos, não haveria objetividade, isto é, a relatividade ética tornaria difícil ver esses juízos como apreensões de verdades objetivas (Mackie, 1977, pp. 36-42). Por sua vez, Stevenson argumenta que como dois agentes podem continuar discordando em atitudes, mesmo não existindo alguma discordância a respeito de crenças, o desacordo em ética não teria relação com verdades científicas, mas estaria ligado a uma perspectiva emocional (Stevenson, 1963, pp. 4-8).

Veja que essa consideração cética parece tomar o conhecimento como sinônimo de crença verdadeira justificada ou, como dito por Chisholm, como uma crença verdadeira assegurada com uma evidência adequada (Chisholm, 1957, pp. 54-66). E, assim, o conhecimento moral implicaria ter que contar com certas evidências adequadas ou com a justificação de uma crença verdadeira. A grande dificuldade no campo moral é que conceitos éticos como certo e errado, correção e erro, bom e mau, justo e injusto, entre outros, não parecem corresponder a nada no mundo natural e por mais que possamos justificar interpessoalmente certas crenças morais, é óbvio que aspectos emocionais estão claramente conectados com as deliberações éticas cotidianas. Dito isso, é importante reconhecer que é no mínimo problemático tomar o conhecimento como crença verdadeira justificada. A questão como já postulada por Gettier é que se poderia ter uma crença verdadeira justificada e mesmo assim não se ter conhecimento. Segundo ele, em muitas situações, chegar a uma crença verdadeira e justificada é mais uma questão de sorte. Um dos exemplos mostra muito bem isso. A proposição “O homem que conseguirá o emprego tem dez moedas em seu bolso” dita por Smith é verdadeira, mas não é conhecimento, uma vez que quem consegue o emprego é ele mesmo e não Jones, como ele acreditava e estava justificado em sua crença em razão das evidências testemunhal e perceptual e, por sorte, ele também possuía dez moedas em seu bolso (Gettier, 1963, p. 122).

Considerando o problema exposto, o objetivo desse artigo é procurar mostrar que o conhecimento moral é possível e que esse tipo específico de conhecimento pode ser mais bem compreendido se fizermos uso de uma ética das virtudes que tomará por base a ideia de caráter virtuoso e florescimento humano. A ética das virtudes parece colocar menos ênfase em quais regras morais as pessoas deveriam seguir, tendo por foco central o desenvolvimento do caráter virtuoso do agente, sendo esse caráter virtuoso o que possibilitará a tomada de decisão correta. Importante ressaltar que esse modelo ético pode tomar as verdades morais como os juízos éticos dos quais temos as melhores razões para aderir, razões entendidas em termos interpessoais, podendo, também, considerar a responsabilidade epistêmica do agente, de forma a estipular que o agente estaria justificado em acreditar em algo apenas no caso dessa crença resultar do exercício de uma habilidade epistêmica ou ser a expressão de uma dada virtude epistêmica.² No que segue, inicio problematizando o conhecimento moral, com

2 A epistemologia da virtude considera a epistemologia como uma disciplina normativa, vinculando o conhecimento e a responsabilidade epistêmica do agente com o exercício de uma habilidade epistêmica, isto é, como expressão de certas virtudes intelectuais, tais como sabedoria prática, criatividade, benevolência, curiosidade,

uma consideração específica sobre o raciocínio ético. Posteriormente, investigo a especificidade das virtudes epistêmicas da sabedoria prática, humildade e integridade para o conhecimento moral. Por fim, postulo que uma ética das virtudes que conta com certas virtudes epistêmicas conectadas com certas virtudes éticas pode explicar adequadamente o conhecimento moral e dar uma resposta mais eficiente ao ceticismo no campo ético.

1 O escopo do conhecimento moral

Um dos principais erros que se pode cometer ao se interpretar o conhecimento no campo da moralidade é querer tomá-lo como um conhecimento de tudo ou nada, isto é, ou se saberia infalivelmente o que é certo e errado, bom e mau, justo e injusto em cada situação cotidiana ou se teria que decidir o que fazer ou como viver de forma puramente subjetiva, sem poder contar com nenhum critério normativo objetivamente garantido para auxiliar nas deliberações morais. Creio que essa maneira de abordar a questão encobre a própria especificidade da ética que, como já dizia Aristóteles, corretamente, não pode ser considerada com o mesmo grau de exatidão como a matemática e a física, mas, ainda assim, pode ser classificada sob o domínio da ciência, mesmo que da ciência prática. Essa especificidade revelaria que a ética é um tipo de conhecimento cercado por diversidade de opiniões e incertezas sobre o bom e o justo, mas que pode auxiliar os indivíduos a melhor decidir em casos complexos e agir de forma apropriada, que seria a virtuosa, em razão dela indicar a verdade de forma aproximada e em linhas gerais, estando esse conhecimento ligado intrinsecamente à experiência dos agentes. Na “*Nicomachean Ethics*”, Aristóteles exemplifica essa complexidade da ética ao dizer que a coragem e a riqueza são tomadas geralmente como bens, mas há casos de pessoas que pereceram devido a elas. Assim, já poderia ser tomado como um tipo de conhecimento o saber que a coragem e a riqueza são bens geralmente, mas que não são bens quando forem prejudiciais aos agentes (Aristotle, NE, 1094a25-1095a15).

Esse exemplo já mostra que o conhecimento moral pode incluir princípios tanto gerais quanto universais e também a experiência particular dos agentes. Por exemplo, pode incluir princípios morais generalizantes que informariam que a coragem é um bem, geralmente. Também, poderia contar com a experiência

de um agente particular que pereceu por causa da coragem, talvez em um certo conflito ou ameaça terrível, além de poder contar, igualmente, com um princípio universal que diria que a coragem não é um bem quando for prejudicial ao sujeito. De posse desses princípios morais e da experiência, além de contar com uma capacidade deliberativa para pesar as diversas razões em um caso e escolher o melhor curso de ação, que seria aquele que realizaria o fim bom (felicidade), o agente poderia decidir agir de forma corajosa, por exemplo, mesmo com o risco existente de ela ser prejudicial, mas pesando as razões adequadamente, nas circunstâncias específicas.

Veja-se que no caso do agente que estivesse refletindo se deve cumprir ou não a promessa feita em uma circunstância de injustiça, por exemplo, se deveria pagar uma certa quantia prometida sob a coação de um criminoso, esse tipo de raciocínio poderia auxiliá-lo em sua decisão. Ele poderia saber que se deve cumprir a promessa, uma vez que para ser honrado, por exemplo, sua palavra teria que ter valor e poderia saber, também, que a honra é uma virtude importante para a felicidade dos agentes. Por outro lado, ele poderia saber que uma circunstância injusta, como a coerção, invalidaria toda obrigação, especialmente na esfera jurídica. E, assim, poderia decidir por não cumprir a promessa nessa situação específica, mesmo sabendo que se deve cumprir a promessa geralmente. Esse raciocínio moral, embora não infalível, parece já capacitar os agentes na resolução de problemas éticos que surgem a todo momento e, assim, uma deliberação moral poderia ser tomada como uma situação não trivial em que, mesmo não se sabendo teoricamente o que se deve fazer, pode-se considerar integralmente as questões envolvidas e decidir por um certo curso de ação ou tipo de vida, o que seria o mesmo que solucionar um problema prático de forma silogística.³

Adam Smith, na parte sétima de “The Theory of Moral Sentiments”, dá um interessante exemplo para saber em que medida estaríamos obrigados em razão de uma promessa feita em uma situação coercitiva. Ele imagina um caso em que um bandido obriga um viajante, sob ameaça de morte, a prometer-lhe uma certa quantia de dinheiro. A questão seria a de saber em que medida o viajante estaria obrigado a cumprir a promessa (Smith, TMS, VII. iv.9). Com a recusa das respostas oferecidas tanto pela jurisprudência, que diz que não existiria nenhuma obrigação em razão do ato de extorsão ser um crime, como

3 Stuart Hampshire defende corretamente que em um modelo deliberativo o agente pesa e reflete sobre alternativas e, então, pode justificar sua decisão, enquanto que em um modelo emotivista, a declaração moral seria feita sobre os próprios sentimentos dos agentes, não sendo uma justificação necessária, nem suficiente. Sua conclusão é que um juízo moral seria como um silogismo prático, em que a ação correta é a melhor coisa a se fazer naquelas circunstâncias (Hampshire, 1949, pp. 466-482).

pela casuística, que diz que independente da extorsão realizada, uma pessoa virtuosa deveria sempre cumprir as promessas, Smith apelará para uma solução mais inteligente. Ele dirá que em razão da honestidade que é desejada pelo agente, ele teria o dever de cumprir a promessa, mas desde que esse ato não fosse inconsistente com certos deveres mais sagrados. Com isso, julgar-se-ia como certo respeitar até mesmo uma promessa feita sob extorsão, “embora seja impossível determinar, por qualquer regra geral, em que medida isso se aplicaria a todos os casos sem exceção” (Smith, TMS, VII. iv.12). E isso porque não escolheríamos como amigo uma pessoa que descumprisse as promessas com muita facilidade, bem como que deixasse sua família na pobreza. Assim, sua estratégia levará em conta a quantia prometida. Por exemplo, se a quantidade de dinheiro prometida não fosse muito alta, então, o agente deveria cumprir a promessa, pois a violação de qualquer promessa parece envolver algum tipo de desonra, o que implica ser alvo apropriado de censura. Entretanto, se o montante de dinheiro fosse muito elevado, a ponto de poder arruinar as finanças familiares, então, seria até mesmo criminoso cumprir a promessa, pois isso arruinaria a família do extorquido. Veja-se que essa engenhosa solução parece fazer uso de uma regra geral, que diz que geralmente devemos cumprir a promessa, desde que esse dever não seja inconsistente com deveres superiores, tais como o cuidado à família e o bem público. Mas, para além dessa regra geral, a decisão do agente variará de acordo com o caráter, as circunstâncias, a solenidade da promessa e até mesmo com os incidentes específicos envolvidos no caso (Smith, TMS, VII. iv.12).

O exemplo dado anteriormente parece nos apresentar um certo modelo de como um agente virtuoso poderia deliberar, levando em conta tanto as regras morais gerais e universais, bem como as circunstâncias da ação, a intenção dos agentes, podendo até mesmo levar em consideração as consequências do ato. E isso já pode ser tomado como uma caracterização provisória do conhecimento moral. Mas, note-se que a questão não é tão simples assim, pois um outro agente, ao fazer uso dos mesmos dispositivos de regras morais, circunstâncias, intenções e consequências da ação, poderia deliberar diferentemente, escolhendo cumprir a promessa feita sob coerção e isso para não comprometer a sua identidade de pessoa honesta e confiável. É claro que esse seria um caso de heroísmo moral ou ato super-rogoratório, que é raro, mas que é recorrente na história da humanidade.⁴ Mas, então, isso já não seria uma

4 Sócrates é um caso paradigmático de heroísmo moral. No “Crito”, Sócrates aceita a pena de morte ao decidir cumprir a promessa feita às leis, com a deliberação de não fugir de Atenas. Mesmo com o conhecimento de que era alvo de uma condenação injusta, a sua decisão foi na direção de uma reprovação de qualquer ato

evidência da impossibilidade do conhecimento moral? Para tentar esclarecer tal questão, penso ser importante entender em maior detalhe o funcionamento do raciocínio prático e a sua conexão com a virtude.

Início com uma interessante analogia proposta por Julia Annas entre o exercício da virtude e o exercício de uma habilidade prática. Em “*Intelligent Virtue*”, Annas defende corretamente que o exercício da virtude envolve um raciocínio prático de um tipo específico que pode ser mais bem compreendido se comparado com o tipo de raciocínio que encontramos no exercício de uma habilidade prática. Isso implica ver a aquisição e o exercício das virtudes como muito próximo da aquisição e exercício de atividades mais corriqueiras, tais como nadar, construir ou tocar um instrumento. Diz que o raciocínio prático do agente virtuoso compartilha características importantes daquela do experto em uma dada habilidade prática. Essa analogia da habilidade nos permite reconhecer que aprender uma virtude requer uma confiança no experto e no contexto da aprendizagem, isto é, no contexto social e cultural, além de contar com uma aspiração específica para ser uma pessoa melhor (Annas, 2011, pp. 1-7).

Importante destacar que a virtude, para Annas, pode ser compreendida como uma disposição estável do caráter do agente, de forma a ser vista como uma tendência da pessoa ser de uma certa forma. Também, pode ser entendida como uma disposição que é uma característica profunda do agente, sendo a virtude a marca do seu caráter. Também, ela aponta que essa disposição, que é ativa, requer habituação e experiência, habituação alcançada pela educação e que não pode ser vista enquanto uma rotina, em razão de precisar de um constante monitoramento para o aperfeiçoamento. Assim, a virtude seria uma disposição de caráter que permite uma resposta criativa e imaginativa a novos desafios (Annas, 2011, p. 14).

A analogia estabelecida entre as virtudes e as habilidades práticas possibilita compreender a virtude como uma disposição que requer habituação, por um lado, mas que não pode ser tomada como uma mera rotina, por outro, e isso em razão da virtude estar ligada a uma aspiração do agente para ser melhor. Annas também destaca que sua concepção de virtude deve ser compreendida em parte pela forma que ela é aprendida e que ela é sempre aprendida em um contexto incorporado, isto é, em uma família particular, cidade, religião e país.

injusto, pois sua consciência não poderia conviver com a aceitação da realização de um ato não virtuoso. E isso em razão de considerar que se deve sempre cumprir as promessas e que nenhuma circunstância de injustiça invalidaria alguma obrigação moral e daí a regra de não retribuir uma injustiça com outra injustiça. Ver Plato, *Cri.*, 49d-54e.

Por exemplo, para sermos leais, precisamos aprender como agir lealmente, o que implicará observar inicialmente os exemplos de agentes leais e as situações de lealdade. Mas, posteriormente, envolverá também um autodirecionamento, com um reconhecimento individual do que a lealdade requer ao invés de simplesmente repetir a ação de alguém, pois o agente virtuoso é aquele que aspira a ser melhor, de forma que se tornar virtuoso será distinto de adquirir um mero hábito. Até porque um agente virtuoso não apenas faz a coisa certa pela razão correta, mas tem um sentimento apropriado na ação virtuosa (Annas, 2011, pp. 15-52).

Além da analogia entre virtude e habilidade, penso que é elucidativo, também, fazer referência a uma analogia entre virtude e sucesso, e isso para melhor compreender a especificidade do raciocínio prático. Com esse objetivo em mente, menciono a epistemologia da virtude, que parece ter por pressuposto tomar o conhecimento não como uma crença verdadeira justificada, mas como um tipo de performance em que se é bem-sucedido. Por exemplo, Ernest Sosa, em “A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflexive Knowledge”, defende que o conhecimento deve ser compreendido como algo que é resultado das virtudes intelectuais de um agente, tendo por foco as habilidades e caráter do agente. Para ele, o conhecimento é um tipo de performance bem-sucedida, sendo esta performance um tipo de ação que visa à verdade. Assim, temos o conhecimento se a performance do agente for apta, o que parece significar tomar o conhecimento como resultado das competências do agente ou como resultado de suas virtudes. Mais especificamente, Sosa defende que o conhecimento envolverá três termos centrais, a saber: exatidão (*accuracy*), habilidade (*adroitness*) e aptidão (*aptness*). Dessa forma, uma performance é apta quando ela é bem-sucedida, isto é, quando ela alcança o alvo, além de poder ser suficientemente atribuída à competência do agente. O ilustrativo exemplo dado por ele é de um arqueiro que lança sua flecha em busca do alvo. Tendo ele habilidade, não será uma questão de sorte acertar o alvo. Ele acerta o alvo por causa de sua aptidão (Sosa, 2007, pp. 22-23).⁵

É possível, então, estabelecer uma analogia entre a figura do arqueiro e o agente tanto epistêmico como moral, analogia estabelecida também por Aristóteles no caso moral. Por exemplo, um agente epistêmico é alguém que terá uma crença verdadeira em razão de sua habilidade para formar crenças verdadeiras, da mesma forma que um agente moral é alguém que agirá

5 Similarmente, Zagzebski, em “Virtues of the Mind”, define o conhecimento como um estado de contato cognitivo com a realidade por meio de atos de virtude intelectual e atos de virtude devem ser tomados como um termo de sucesso, isto é, devem ser tomados como atos bem-sucedidos (Zagzebski, 1996, pp. 270-271).

virtuosamente em razão de sua habilidade para agir virtuosamente. Para que uma crença seja tomada como conhecimento ou para que uma ação seja tomada como virtuosa não se requer uma espécie de invulnerabilidade ao erro, apenas aptidão. Mesmo sendo apto, o agente pode errar o alvo, tanto ao formar uma crença falsa, como agindo viciosamente (Sosa, 2007, p. 29).

Importante reconhecer que para Sosa o conhecimento também requererá reflexividade, o que significará tomar o conhecimento não apenas como crença apta, mas, igualmente, como crença apta defensável, o que revela uma característica confiabilista (Sosa, 2007, p. 24). O ponto que gostaria de chamar atenção é que o requisito para se acreditar ou agir com aptidão é que o agente acredite ou aja corretamente e isso significa um exercício da competência nas condições apropriadas. Para qualquer crença ou ação correta, a correção dessa crença ou ação é tributável a uma competência somente se a crença ou ação deriva do exercício dessa competência em condições apropriadas para o seu exercício (Sosa, 2007, p. 33).

De posse dessas considerações anteriores, creio que é possível reconhecer algumas características centrais do conhecimento moral. Ele não seria infalível, mas pode oportunizar um critério normativo objetivo para a decisão correta que é o próprio caráter virtuoso do agente, que foi formado por meio de várias ações virtuosas em um processo de habituação, entretanto, não pode ser tomado como uma rotina. Também, que o conhecimento nesse âmbito não seria uma questão de tudo ou nada, mas uma questão de graus, além de o grau de sua exatidão ser desinflacionado, não sendo um conhecimento proposicional. É claro que isso ainda seria insuficiente para resolver o caso de discordância sobre o dever de cumprir a promessa em caso de coerção. E isso porque essa discordância parece mais ligada à identidade pessoal do agente, isto é, com a própria imagem que o agente tem de si mesmo e o tipo de exigência que ele estabelece para si, estando essa característica muito próxima ao contexto no qual o agente virtuoso faz parte. No caso de Sócrates, por exemplo, a decisão parece relacionada com o seu caráter honesto e confiável de forma super-rogoratória, bem como com a solenidade da promessa feita às leis da cidade. Lembremos que a virtude é a marca do caráter do agente.

Com a identificação desse tipo de discordância, parece que seria suficiente se o agente agisse de forma coerente, isto é, íntegra, e com humildade para reconhecer como legítima uma decisão contrária à sua. Não seria igual se a disputa fosse sobre a justiça da discriminação racial ou de gênero. Em casos como esses e similares, o agente justo deveria reconhecer a igualdade das pessoas e isso em razão de sua disposição de agir de forma justa e almejar coisas justas, o que implicaria uma disposição para tratar igualmente as pessoas, sem

um interesse no bem dos outros. A aspiração em ser uma pessoa melhor, que é característica central da ética das virtudes, parece ser um forte antídoto contra o conservadorismo moral, uma vez que chegar a uma decisão apta exigirá reflexividade.⁶

Penso que esse desacordo não comprova a impossibilidade do conhecimento moral e nem prova a inexistência de valores morais objetivos, mas nos alerta para a complexidade do raciocínio ético, que parece envolver para além de regras morais gerais e universais e a habilidade do agente em chegar a uma decisão bem-sucedida, certas virtudes epistêmicas que se mostram necessárias para uma boa deliberação moral. É o caso da sabedoria prática, que tradicionalmente é tomada como uma virtude intelectual, mas que é condição de possibilidade das virtudes morais, tais como justiça, coragem, moderação, benevolência, amizade etc. No que segue, analisarei em maior detalhe as virtudes epistêmicas da sabedoria prática, humildade e integridade para, por fim, retornar à reflexão sobre o conhecimento moral.

2 Sabedoria prática e humildade

Antes de abordar a virtude da humildade, deixem-me fazer comentários adicionais a respeito da sabedoria prática. Como disse anteriormente, ela tradicionalmente é tomada como uma virtude intelectual que é condição de possibilidade para as virtudes morais. E isso porque, como vemos em Aristóteles, ela é tomada como uma capacidade de deliberar bem sobre o que contribui para a vida boa. É uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para os agentes. Ela está relacionada com uma capacidade de apreender os fins que são bons e, mais especificamente, a uma capacidade deliberativa para chegar a um resultado bem-sucedido, escolhendo os meios mais eficientes para a realização do fim bom. Como afirmado por Aristóteles, “A sabedoria prática (*phronesis*) é a disposição da mente que se

6 É recorrente a acusação de conservadorismo moral feita à ética das virtudes. O argumento parece ser o seguinte. Se se aprende a virtude a partir de um certo contexto, em que medida o agente virtuoso terá a capacidade de criticar o próprio contexto valorativo do qual ele aprende a ser virtuoso? Por exemplo, os donos de escravos em uma sociedade escravista poderiam aprender a importância da equidade e generosidade, mas isso não os capacitaria a considerar que o seu contexto social e econômico seria injusto, uma vez que excluiria certos indivíduos da proteção da equidade e generosidade. Essa crítica não parece inteiramente adequada se considerarmos o fenômeno do progresso moral. Os abolicionistas britânicos no século XVIII, por exemplo, aprenderam as virtudes da equidade e generosidade em um contexto injusto, mas isso não foi razão suficiente para eles não entenderem as incoerências do sistema, o que incluía excluir os africanos da proteção moral dada pela categoria de pessoa. Também, é possível fazer referência a um melhor entendimento das virtudes. Atualmente, usamos noções mais complexas que enfatizam a autonomia, integridade e dignidade dos agentes, em vez do uso de noções como a honra, ligada à castidade e submissão, no caso das mulheres ou ligada à violência, no caso dos homens. Sobre progresso moral, ver Buchanan; Powell (2018, p. 55).

ocupa das coisas justas, corretas e boas para o ser humano, sendo essas as coisas cuja prática é característica de um homem bom (virtuoso)” (Aristotle, NE, 1143b21-25).

Veja que esse tipo de saber prático não implica conhecimento proposicional, como uma forma de conhecimento de verdades morais, mas que possibilita uma deliberação e decisão com sucesso em razão da capacidade em reconhecer o fim como bom. Também, esse saber parece estar ligado a certas emoções, tais como a compaixão e senso de justiça, e apresenta percepções valorativas dos diversos objetos que constituem uma boa deliberação. Roberts e Wood nos oferecem um excelente exemplo para uma melhor compreensão dos elementos envolvidos na virtude da sabedoria prática, em conexão com a virtude da autonomia. Eles comentam o caso do Professor do Antigo Testamento (*Professor of Old Testament*) no contexto do experimento de Milgram, que se recusou em continuar aplicando choques elétricos no aprendiz. Conhecido como experimento da obediência à autoridade, criado pelo psicólogo Stanley Milgram, seu objetivo central era mostrar que os agentes são fortemente suscetíveis a uma autoridade externa em suas decisões e ações, não sendo o caráter um móbil confiável. Os participantes, que faziam papel de Professores, deviam dar choques elétricos nos Aprendizes se estes dessem respostas erradas, sendo que os choques variavam de 15 até 450 volts.⁷ Mesmo considerando que a maioria (65%) aceitou a autoridade científica do experimento, indo até a voltagem máxima do choque, alguns indivíduos se recusaram em continuar, como foi o caso anteriormente referido. O Professor em tela, de forma prudente e autônoma, se recusou a continuar em razão de sua preocupação com o bem-estar e a saúde do aprendiz, isto é, ele considerou o bem do aprendiz como mais importante que o bem do experimento, o que implicou uma deliberação de forma apropriada (Roberts; Wood, 2007, pp. 316-317).

Creio que seja elucidativo para nossos propósitos tentar compreender mais especificamente os diversos elementos que constituiriam a sabedoria prática, uma vez que essa virtude intelectual pode ser tomada como necessária para qualquer outra virtude, seja intelectual ou moral. Penso que a análise de Roberts e Wood sobre o caso do Professor do Antigo Testamento esclarece esses

7 Realizado em 1961, na Universidade de Yale, o experimento de Milgram tinha por objetivo mostrar como as pessoas possuiriam uma tendência em obedecer a certas regras em razão de uma autoridade externa. Os participantes eram levados a acreditar que estavam assistindo a um experimento inovador, em que eles deveriam aplicar choques elétricos a um aprendiz para facilitar o aprendizado. Acontece que apenas os que faziam o papel dos Professores é que estavam sendo testado, uma vez que os Aprendizes eram atores que fingiam sentir dor, da mesma forma que os Responsáveis pelo experimento eram acadêmicos envolvidos na pesquisa. Os dados foram desconcertantes: 65 % dos participantes continuaram até o nível máximo de 450 volts, sendo que todos foram até 300 volts. Ver Milgram (1963, pp. 371-374).

elementos específicos, uma vez que o agente: (i) procurou obter um máximo de informações relevantes sobre os aprendizes, fazendo isso com habilidade e bom julgamento, além de ter sido motivado pelo desejo de saber e agir bem, (ii) mostrou bom julgamento sobre os valores conflitantes ao decidir pelo bem-estar do aprendiz ao invés de decidir pelo valor do experimento, (iii) mostrou cautela epistêmica sobre a autoridade ostensiva manifestada pelo Responsável pelo experimento ao dizer saber o que estava fazendo e ao oferecer argumentos suficientes contra essa autoridade, (iv) demonstrou a virtude da compaixão e da retidão na situação em relação ao aprendiz e (v) demonstrou respeito por uma autoridade moral que transcendia a autoridade humana que poderia ser arbitrária, o que possibilitou uma ação apta frente a uma autoridade ilegítima (Roberts; Wood, 2007, pp. 318-319).

Após essas breves referências sobre a sabedoria prática (prudência), penso que foi possível reconhecer a necessidade dessa virtude intelectual para o agente virtuoso poder chegar a uma decisão moral acertada. Por exemplo, a benevolência do Professor do Velho Testamento parece ter tido por fundamento a prudência, bem como a autonomia, o que já torna possível defender que as virtudes parecem disposições recíprocas, que devem ser compreendidas holisticamente. Isso pode ser confirmado pela constatação de que todas as virtudes morais são guiadas pelo intelecto, isto é, pela prudência que é central para a formação e exercício das virtudes. De forma similar, vou estipular a necessidade de contarmos com outras virtudes epistêmicas para possibilitar uma decisão e ação correta por parte do agente virtuoso, tais como autonomia, integridade, coragem, humildade etc., com a reivindicação de uma certa unidade das virtudes. Com isso em mente, passo agora para a investigação da virtude da humildade.

A palavra humildade vem do grego *aidós* e do latim *humilitas* e é tomada geralmente como uma virtude que consiste em reconhecer as próprias limitações e fraquezas e agir a partir dessa consciência. Tem uma forte relação com a qualidade moral dos agentes que não procuram se projetar sobre as outras pessoas, nem tentam parecer superior a elas. Nesse sentido, a humildade estaria circunscrita em como nós nos relacionamos com as nossas próprias boas qualidades. Ela seria uma virtude por poder ser interpretada como uma disposição para ter o sentimento apropriado do nosso próprio valor em relação aos outros e isso seria desejável por garantir a felicidade. Assim, ela seria uma disposição para moderar nossa importância, *status*, bens e capacidades em relação aos outros.⁸ Como dito por Slote, a humildade seria uma espécie de

8 Embora seja controverso tomar a humildade como uma virtude, uma vez que o próprio Aristóteles tomava *aidós* mais como um sentimento do que uma disposição, ao dizer que a modéstia não seria uma virtude e

corretor da tendência humana geral em ter uma consideração muito elevada de si mesmo, isto é, como uma autoconsideração acurada, como uma forma de reconhecer o valor moral igual das pessoas (Slote, 1983, pp. 61-62).

Em um contexto epistêmico, a humildade tem a ver em como nós nos relacionamos com a verdade ou racionalidade de nossas próprias crenças. Uma discussão sobre humildade epistêmica parece envolver como nós nos relacionamos com as nossas próprias crenças, concepções e julgamentos. Por exemplo, um acadêmico que demonstra humildade intelectual não teria problema em reconhecer certos erros que seriam apontados para uma dada teoria que ele defende, bem como não teria problema em modificar a sua própria posição. De forma similar, esse acadêmico com humildade revelaria uma disposição para não inflar a preocupação com o seu próprio *status* acadêmico, isto é, o seu valor acadêmico atribuído pela comunidade da qual faz parte, tendo por foco central em sua atuação a busca pela verdade. Dito de outro modo, a humildade intelectual desse acadêmico o impediria de ser tanto arrogante como vaidoso, quer dizer, o impediria de agir como o detentor exclusivo da verdade, bem como o impediria de inflar o seu próprio valor no interior da comunidade acadêmica, respectivamente.

Se pensarmos na humildade intelectual como contraposta à vaidade, então, o que parece estar em jogo seria a disposição para levar em consideração as críticas recebidas, considerar com atenção as outras posições discordantes em um debate, ou mesmo não tomar dogmaticamente as próprias crenças como absolutas. Também, pode ser entendida como uma disposição do agente para aceitar os seus próprios erros e modificar as suas crenças e posições ao mostrar uma ausência de preocupação com o seu próprio *status* intelectual, com um interesse maior em alcançar a verdade. Sobre esse ponto, um exemplo paradigmático de humildade intelectual como oposta a uma forte preocupação com o próprio *status* intelectual pode ser encontrado em Sócrates. Em sua metodologia maiêutica, por exemplo, o mais importante não era o exercício de uma dominação intelectual, mas, ao contrário, o desenvolvimento das próprias capacidades dos alunos para investigar e descobrir a verdade. Nessa perspectiva, Sócrates parecia demonstrar um contentamento em ver a si mesmo

ao considerar que Tomás de Aquino tomava a modéstia e a humildade como tipos de temperança, como importantes em razão de deixar o agente aberto à graça divina, além da consideração de Hume, que via a humildade como uma virtude monástica e não propriamente moral, vamos tomá-la como uma disposição do agente para não inflar o seu próprio valor frente aos outros, o que implicará um tipo de conhecimento sobre o valor moral e epistêmico igual das pessoas, e isso nos auxiliará na melhor compreensão do escopo do conhecimento moral. A respeito das controvérsias sobre a humildade ser uma virtude ou não, ver Bommarito, 2018.

apenas como um facilitador entre seus interlocutores e a própria verdade. Isso parece resultar em que a humildade seria tomada como uma disposição do agente em alegrar-se com o progresso dos outros, com a existência de uma certa indiferença emocional em relação à extensão de sua influência sobre os outros.⁹

Agora, ao pensar na humildade intelectual como contraposta à arrogância, o mais relevante parece ser a disposição do agente para não exagerar sobre uma reivindicação de certos direitos com base em sua superioridade epistêmica, o que parece implicar uma disposição para aceitar que ele pode estar errado. Assim, a humildade intelectual seria simplesmente a disposição para reconhecer que as coisas em que o agente acredita podem precisar de revisão. Isso nos conduz a uma certa conduta menos dogmática, em que o agente teria a disposição de consultar a opinião dos outros sobre uma certa questão e levar em consideração a dificuldade da investigação em tela, e reconhecer as suas limitações para encontrar a solução do problema. Um exemplo seminal dessa virtude da humildade pode ser encontrado em um cientista não dogmático, tal como Albert Einstein. Mesmo com o reconhecimento de sua genialidade pela comunidade científica, ele dizia que não tinha nenhum talento especial e que seria apenas uma pessoa passionalmente curiosa (Einstein, 2010, p. 20). Isso já nos mostra que a humildade intelectual teria uma forte preocupação com a busca pela verdade e resolução de problemas e uma baixa preocupação com as próprias certezas do agente.¹⁰

A partir do exposto, deixem-me concluir essa seção ao apontar para certas características essenciais da humildade epistêmica. Em primeiro lugar, é importante reconhecer que a humildade é uma virtude porque a aquisição, manutenção, transmissão e aplicação do conhecimento é parte integral da vida humana, e uma vida caracterizada pela humildade com respeito a essas atividades é uma vida mais excelente do que uma em que se teria a ausência dessa disposição. Em segundo lugar, é importante observar que a humildade nesse contexto epistêmico tem um papel negativo de prevenir certos obstáculos para adquirir, refinar e transmitir conhecimento. E isso porque muito da

9 Na "Apologia de Sócrates", por exemplo, vemos que o Oráculo de Delfos declarou Sócrates como o homem mais sábio de Atenas. Mas, de forma paradoxal, a razão de ele ser tomado como sábio foi o seu reconhecimento de que nada sabia. Isso parece apontar para uma humildade intelectual, uma vez que sua sabedoria seria derivada de sua habilidade em reconhecer os limites de seu próprio conhecimento, tomando essa limitação como início de uma investigação genuína. Ver Plato, Ap., 23b.

10 Veja que essa disposição não dogmática parece conduzir a um reconhecimento dos limites da racionalidade e à compreensão de que empreendimentos cooperativos seriam mais adequados na busca do conhecimento, isto é, na tarefa de procurar entender alguma esfera da realidade e encontrar a resolução de um certo problema. Em uma carta escrita a Max Born em 1953, Einstein diz que não considera correto tomar os resultados de seu trabalho como sendo de sua propriedade. Também, diz que quando do exame de si mesmo e seus métodos, conclui que a imaginação o ajudou mais do que o seu talento para absorver o conhecimento (Einstein, 2010, pp. 21-26).

aquisição, refinamento e transmissão do conhecimento ocorre na vida social e, assim, as dinâmicas interpessoais parecem afetar o processo intelectual, uma vez que uma pesquisa é geralmente realizada por um grupo colaborativo. Em terceiro lugar, essa virtude em questão parece facilitar que se alcancem os fins epistêmicos, isto é, os bens intelectuais, tais como o conhecimento, verdade, justificação etc. O intelectual humilde, por exemplo, ficará mais livre para testar as suas ideias mesmo contra fortes objeções. Também, pode possibilitar que o intelectual não tenha medo de tentar novas abordagens, ainda que sejam consideradas perda de tempo pela comunidade, o que parece nos conduzir a uma atitude de coragem. Por fim, quero ressaltar que essa virtude da humildade epistêmica parece estar conectada com outras virtudes. Por exemplo, ela parece conectada claramente com a virtude da coragem, uma vez que a disposição para controlar os medos e não superdimensionar a própria segurança parece essencial para o sucesso da obtenção do conhecimento, da mesma forma que a atitude autônoma dos investigadores se revela central para possibilitar a resolução de algum problema. Virtudes da justiça, benevolência e até mesmo generosidade também parecem guardar uma relação intrínseca com a virtude da humildade no contexto epistêmico.¹¹ Mas, antes de aprofundar esse ponto da unidade das virtudes para o conhecimento, especificamente o moral, passo à investigação da virtude da integridade.

3 Virtude da integridade

Integridade é um vocábulo que vem do latim *integritate* e significa a qualidade ou estado de algo ou alguém que é íntegro ou completo. Por exemplo, alguém ter inteireza física ou um objeto estar intato. Nesse caso, um ato de violência comprometeria a integridade física de um agente, bem como a queda de um objeto comprometeria a integridade física deste algo. Por outro lado, o termo também é sinônimo de honestidade, coerência, equilíbrio, imparcialidade, previsibilidade e retidão de carácter. Em um sentido bastante corriqueiro, ser íntegro é equivalente a ser honrado, sincero, correto. Parece indicar uma atitude de perfeição moral, tal como ser incorruptível ou irrepreensível. Nesse sentido, a integridade é moral. Ainda um outro sentido usual é o da integridade pessoal,

11 A generosidade é uma disposição para dar coisas de valor aos outros em razão do bem dos outros. Epistemicamente, a generosidade é a disposição para dar coisas valorosas aos outros no campo intelectual. Por exemplo, a dedicação do tempo do professor para orientar os alunos em suas teses, colocar uma descoberta científica em domínio público, ou mesmo a dedicação do tempo de um pesquisador para preparar aulas melhores, podem ser considerados como exemplos de generosidade intelectual. Assim, para se alcançar o conhecimento, tanto a humildade como a generosidade parecem centrais. Ver Roberts; Wood (2007, pp. 286-301).

tomada como uma atitude coerente com os valores mais profundos do agente, como no caso de um pacifista que se recusa a lutar numa certa guerra, com a aceitação da pena prisão como consequência de sua objeção de consciência.¹² Mas, seriam esses os únicos significados de integridade? Ela não teria alguma conexão com a disposição do agente em perseguir a verdade?

Do ponto de vista epistêmico, a integridade pode ser mais bem compreendida como uma disposição do agente em perseguir a verdade, na forma a identificar um padrão normativo verdadeiro para ação. Isso tem relação com escolher certos princípios e valores e acreditar em certas crenças, com a defesa desses valores e crenças como verdadeiros e coerentes entre si, e agir a partir do que se toma por verdadeiro. Em síntese, ela não seria uma disposição para uma certa ação ou para ter um certo pensamento. Antes, ela requer uma disposição do agente para apoiar o seu melhor julgamento da verdade, através de uma disposição para agir de acordo com esse julgamento. Por exemplo, censurar alguém que diz algo racista e homofóbico, com o conhecimento que racismo e homofobia são errados porque ferem a igualdade, parece revelar integridade. Seria o mesmo no caso de discordar dos que defendem que o aquecimento global é uma invenção em razão de um conhecimento mais embasado sobre o assunto. Nos dois casos, haveria uma disposição para se agir de forma coerente com o que se toma por verdadeiro, sejam princípios morais ou crenças científicas. Omissões, aqui, revelariam falta de integridade.¹³

Veja-se, assim, que a integridade parece exigir que as ações dos agentes tomem como critérios relevantes para a ação o conjunto de valores e de crenças que conta com sua aprovação em razão de sua verdade. Isso parece implicar, em primeiro lugar, a coerência dos diversos valores e princípios morais assumidos como corretos e as diversas crenças factuais tomadas como verdadeiras. Em segundo lugar, parece significar a coerência entre as ações e os valores e crenças dos agentes tomados como corretos e verdadeiros, de forma que se poderia verificar a consistência entre os compromentimentos, princípios, valores e crenças de alguém, bem como a coerência entre as ações e esse conjunto valorativo e factual.

12 McFall diz que a integridade é um conceito complexo, pois está associada geralmente a uma adequação a um padrão moral usual, como a exigência de dizer a verdade, ser honesto, sincero e equitativo, mas, por outro lado, parece implicar a exigência do agente em agir a partir daquilo que ele considera correto, podendo até se contrapor ao padrão moral convencional sobre o certo e errado. Embora seja habitual estabelecer uma oposição entre a integridade moral e a integridade pessoal, o ponto central do artigo é tentar esclarecer a relação intrínseca entre os dois sentidos de integridade, sobretudo, a partir da perspectiva da coerência (McFall, 1987, pp. 5-6).

13 De acordo com Scherkoske, a integridade é mais bem classificada como virtude epistêmica antes que moral, em razão de ela não se constituir como uma disposição para uma dada motivação particular, como fazer uma certa ação, ou mesmo como uma disposição para ter um certo pensamento (Scherkoske, 2012, p. 201).

Ao pensar no conjunto valorativo e factual coerente que deve ser assumido pelo agente íntegro, é importante observar que a ação íntegra se mostra uma questão de ter um olhar apropriado para o seu próprio papel no processo coletivo de deliberação sobre o que teria valor. Com essa perspectiva, pode-se reconhecer que a integridade do ponto de vista tanto epistêmico como moral possui um caráter fortemente social, de forma que uma pessoa íntegra não agiria apenas consistentemente com os seus comprometimentos mais profundos, mas estaria conectada com os valores e crenças aprovados pela comunidade da qual ela é membro. Por exemplo, não seria um caso de integridade agir de forma sexista e racista em uma comunidade que busca por igualdade racial e de gênero. Poderia ser um caso de integridade pessoal, mas a integridade epistêmica/moral parece exigir a coerência entre as ações e o conjunto valorativo e factual que é tomado como verdadeiro pelos agentes, e esse processo é eminentemente social.¹⁴

Além desse traço social, penso que podemos apontar outra característica relevante da integridade, que é a sua relação estreita com a verdade. Por exemplo, uma pessoa íntegra deveria examinar profundamente a verdade de certas teses que são alvo de debate e isso porque uma pessoa com integridade intelectual é alguém que tem uma disposição para perseguir a verdade. Isso revelaria uma disposição de investigação mais profunda sobre certas teses polêmicas, o que é distinto de aceitar rapidamente o que um certo grupo defende. Para exemplificar, penso que em uma discussão usual sobre aquecimento global, uma pessoa com integridade deveria investigar com maior rigor o que a ciência diz sobre o tema, isto é, deveria ler matérias em jornais e revistas, assistir a debates entre cientistas etc., antes de aceitar passivamente certa conclusão sobre o assunto. Isso parece requerer uma consideração adequada das evidências que estão disponíveis ao agente. Aqui, não ter uma disposição em considerar as evidências científicas seria uma marca de falta de integridade, pois o que estaria em jogo seria a afirmação dogmática de convicções pessoais sem nenhum compromisso com a verdade.¹⁵

Com isso, pode-se reconhecer que uma ação íntegra não seria apenas uma questão de coerência, isto é, de consistência entre as ações do agente e no que ele acredita. Se fosse assim, alguém que defendesse o fim de políticas públicas contra o aquecimento global em razão de não acreditar que isso é um sério problema ambiental, poderia ser tomado como alguém íntegro. Mas,

14 Sobre o caráter social da virtude da integridade, ver Calhoun (1995, pp. 258-260).

15 Lynch apresenta uma perspectiva semelhante ao dizer que uma pessoa com integridade intelectual defende o que ela pensa que é verdadeiro especificamente porque ela pensa que é verdadeiro, como no caso de alguém lutar pelo fim da discriminação racial porque pensa que é verdadeira a tese da igualdade moral das pessoas. Também, que a integridade intelectual requer estar aberto à verdade precisamente porque é a verdade, o que pode implicar a disposição do agente em admitir que ele está errado (Lynch, 2005, pp. 131-135).

não parece ser o caso, uma vez que dificilmente esse agente poderia ser visto como um exemplo de agente virtuoso, em razão de seu descompromisso com as evidências disponíveis sobre o tema. Ao contrário, a integridade aqui exigiria uma mudança de certas convicções iniciais sobre a questão a partir de novas evidências que deveriam ser consideradas e, nesse âmbito em foco, parece significar ter uma atenção especial à verdade de forma geral.

Mas, essa forma de interpretar a integridade não seria muito exigente, uma vez que responsabilizaria o agente por acreditar em outras crenças, isto é, exigiria que ele abandonasse certas crenças por sua falsidade e passasse a acreditar em outras por sua verdade? Veja-se que essa compreensão de responsabilidade epistêmica estaria ligada a uma concepção de agência humana como relacionada a uma capacidade contrafactual de acreditar em outras coisas, com a formação de novas crenças. Assim, o agente seria inteiramente responsável pelo reconhecimento das crenças verdadeiras e o abandono das falsas. Por mais que se possa considerar essa capacidade em abstrato como correta, creio que essa concepção de responsabilidade epistêmica não seria adequada, uma vez que ela parece desconsiderar a diferença das competências cognitivas dos diversos agentes no processo deliberativo, bem como parece desconsiderar certos aspectos contingentes para o desenvolvimento das capacidades cognitivas que estariam fora do controle do agente, como seria o caso de crescer em uma comunidade rica cognitivamente, com educação e treinamento adequados, ou crescer em um ambiente inóspito cognitivamente.

Ao deixar de lado uma concepção pura de agência humana, creio ser possível pensar na responsabilidade intelectual do agente de uma forma mais modesta. Não precisaríamos tomar a responsabilidade epistêmica como ligada necessariamente a uma capacidade contrafactual de acreditar em outras crenças, mas relacionada com a capacidade do agente de responder a razões. De forma similar ao defendido por Fischer e Ravizza sobre a reponsabilidade moral, que consideram que a reponsabilidade não estaria ligada ao controle regulativo, que é a capacidade do agente em agir de outra maneira, mas que estaria ligada ao controle de direcionamento, que é a capacidade moderada do agente em reconhecer as razões morais envolvidas e agir razoavelmente a partir dessas razões, a responsabilidade epistêmica também estaria ligada não ao controle do agente em acreditar em outras crenças, mas a um controle de direção epistêmica. Isso resultaria na capacidade do agente em reconhecer as razões epistêmicas e na capacidade de reagir adequadamente a essas razões.¹⁶

16 Essa concepção de responsabilidade epistêmica como ligada a uma capacidade de responder a razões (*reasons-responsiveness view*) é defendida, entre outros, por Conor McHugh. Para ele: “Um agente é

E, assim, ter a capacidade de responder às razões epistêmicas, com o controle de direção epistêmica, já seria uma condição necessária e suficiente para podermos atribuir responsabilidade aos agentes de uma forma mais modesta, na medida em que a autoria da agência estaria intrinsecamente relacionada com o processo de desenvolvimento das competências cognitivas dos indivíduos. Psicopatas, por exemplo, bem como pessoas com ilusões paranoicas, não estariam sob o controle de direção epistêmica e, por isso, não poderiam ser responsabilizadas pelo que acreditam porque não poderiam responder adequadamente a razões epistêmicas. De forma similar, um ambiente inóspito cognitivamente parece enfraquecer a responsabilidade intelectual do agente. Seria diferente do caso de alguém sem nenhuma patologia e que tivesse crescido em um ambiente rico cognitivamente. Nesse caso, sua falta de disposição em perseguir a verdade, como no exemplo do agente que desconsidera as várias evidências sobre o aquecimento global e que não muda suas convicções dogmáticas, seria de sua inteira responsabilidade e, assim, ele poderia ser tomado como um alvo apropriado de censura por parte da comunidade, o que seria equivalente a tomá-lo como um agente com uma responsabilidade intelectual para agir de forma íntegra.

Considerações finais

A partir dessa breve análise feita sobre as virtudes epistêmicas e raciocínio ético, o objetivo nessa parte final do texto é procurar ver em que medida a investigação realizada ajuda a melhor compreender o escopo do conhecimento moral, de forma a não tomar a constatação do desacordo moral como uma prova inequívoca da inexistência de verdades morais objetivas e, por consequência, da impossibilidade do conhecimento no campo ético. Ao tentar responder a esta acusação cética, minha interpretação se vale do conhecimento moral a partir de um modelo da ética das virtudes, e isso porque se pode contar com o caráter humano virtuoso como parâmetro normativo, bem como com uma ideia reguladora de florescimento humano. Para tal, será importante compreender o conhecimento moral como um processo social, isto é, intersubjetivo, que precisará contar com um conjunto de virtudes interconectadas de forma holística e com um processo reflexivo de investigação feito pelo agente com

epistemicamente responsável por uma dada crença apenas se essa crença for formada ou mantida por um mecanismo que é do próprio agente, e que é receptivo e reativo a razões epistêmicas' (McHugh, 2013, p. 142). Sobre a concepção semicompatibilista de responsabilidade moral, que identifica a responsabilidade no controle de direcionamento dos agentes, conectado a uma concepção de resposta a razões, ver Fischer e Ravizza (1998, pp. 28-61).

responsabilidade epistêmica para chegar a uma crença apta, isto é, uma crença defensável.

Importante lembrar que o conhecimento moral visto a partir da ética das virtudes é um tipo de conhecimento cercado pela diversidade de opiniões e pela incerteza a respeito do que é bom e justo, mas que pode ajudar os agentes a melhor decidir em situações complexas, como em nosso exemplo de querer saber se se deve cumprir a promessa feita em uma situação de coerção. Em vez de ser visto como equivalente a chegar a uma crença verdadeira justificada, o conhecimento ético pode ser mais bem interpretado como uma habilidade prática que se aprende por habituação em um processo de socialização, mas que não pode ser tomado por uma rotina em razão da aspiração para se ser melhor. É claro que a excelência dessa habilidade virá pelo exercício, o que parece implicar tomar esse tipo de conhecimento como uma performance em que se obtém sucesso. Mas, o que caracterizaria aqui uma performance bem-sucedida? Penso que a analogia com o arqueiro é significativa. Uma performance bem-sucedida seria aquela em que o agente acerta o alvo em razão de sua aptidão, aptidão que foi desenvolvida pela habituação, mas isso não é o mesmo que ser invulnerável ao erro e, assim, se poderia chegar a uma crença apta pela deliberação. Por isso, quanto mais conectado o agente estiver dos valores morais que são defendidos por sua comunidade, mais apto ele estará para acertar o alvo. Nesse contexto, um agente justo não teria muito problema em saber atualmente que o sexismo é injusto, bem como que qualquer discriminação racial é injusta. Mas, um agente justo saberia se é correto ou não descumprir a promessa em caso de coerção? Nesse caso, o parâmetro normativo do caráter justo parece insuficiente para se poder acertar o alvo.

Como a ética não é conhecimento proposicional sobre o bom, o raciocínio moral possuirá uma exatidão correspondente ao seu objeto. Este raciocínio será mais bem interpretado como uma deliberação particular, em que não se sabe teoricamente o que fazer, mas que pode considerar integralmente os aspectos envolvidos e decidir por um curso de ação em vez de outro, desde que essa decisão seja uma expressão de certas virtudes epistêmicas, tais como a sabedoria prática, autonomia, integridade, humildade, generosidade etc. Por exemplo, a sabedoria prática possibilitará que o agente avalie os meios mais adequados para a realização do fim e a autonomia o capacitará a pensar por si mesmo, assim como a generosidade lhe possibilitará a ter por foco o bem do outro em uma decisão. Por sua vez, a integridade capacitará o agente a agir de forma coerente com o que ele toma por verdadeiro, assim como a humildade enfraquecerá sua preocupação com o seu *status* intelectual e fortalecerá sua preocupação com a busca da verdade de uma forma não dogmática. Assim,

essas virtudes epistêmicas conectadas holisticamente, com a consideração, também, da conexão holística de certas virtudes morais, tais como a justiça, coragem e benevolência, por exemplo, parecem capacitar o agente a melhor identificar os valores morais que contam com a aprovação da comunidade, o que parece revelar uma capacidade de responder adequadamente tanto a razões morais como epistêmicas. Dessa forma, o agente poderia levar em conta para uma decisão ética tanto os princípios morais gerais e universais, as circunstâncias da ação e, até mesmo, as consequências do ato.

Disse até aqui que o conhecimento moral a partir de uma ética das virtudes pode ser mais bem interpretado como uma performance bem-sucedida, que se chega a uma crença apta por um processo reflexivo, acertando o alvo em razão de poder levar em conta uma série de elementos, tais como princípios morais, valores sociais, crenças factuais e até mesmo as consequências. Agora quero afirmar que o conhecimento moral interpretado a partir de uma ética das virtudes pode ser mais bem caracterizado pelo método do equilíbrio reflexivo amplo.¹⁷ Por exemplo, lembrando da engenhosa solução dada por Smith, o agente poderia partir de certas intuições morais (ou juízos ponderados) nas quais ele tem grande confiança, confiança essa que seria garantida pela aceitação social, isto é, pela valoração comum. Assim, ele poderia partir das intuições que apontam que “é correto cumprir a promessa”, que “um agente honrado deve cumprir a promessa”, que “para ser honrado, a palavra do indivíduo deve valer” e que “a honra é uma virtude central para uma vida bem-sucedida”. Também poderia contar com certos princípios morais, tanto gerais como universais, como o que afirma que “deve-se cumprir a promessa, desde que esse dever não seja inconsistente com deveres mais valorosos”, que “deve-se cuidar da família” e que “deve-se agir tendo por foco o bem público”. Também, o agente poderia contar com certas crenças não morais, tais como uma crença jurídica que afirma que “uma circunstância injusta como coerção invalida toda obrigação”, ou mesmo uma crença lógica que afirma que “o todo é mais importante que as partes” e isso para concluir a respeito da superioridade do bem comum sobre o bem individual, bem como com uma crença de senso comum que defende que “a família deve ser protegida”.

17 DePaul explica o método do equilíbrio reflexivo da seguinte forma: Se inicia com a observação das crenças morais assumidas com confiança pelos agentes e, então, se vê se essas crenças são coerentes com certos princípios gerais. O próximo passo é construir uma teoria que seja coerente tanto com os juízos ponderados quanto com os princípios, estabelecendo-se um processo de ajuste mútuo entre os juízos, princípios e teoria. A ideia é buscar um equilíbrio amplo. Importante frisar que esse processo de ajuste mútuo que é característico do equilíbrio reflexivo revela que nenhuma crença, seja ela moral, epistêmica ou factual, possui um estatuto epistêmico privilegiado, mas todas as crenças devem ser consideradas, inclusive as derivadas de teorias metafísicas, antropológicas ou sociológicas (DePaul, 1998, pp. 296-297).

Veja-se que essa decisão do agente em não cumprir a promessa para não arruinar a família poderia ser tomada como conhecimento moral porque teríamos uma coerência entre as intuições, os princípios e as crenças não morais. Assim, essa decisão poderia ser tomada como um juízo ético que temos as melhores razões para aderir. Como este conhecimento não será uma questão de tudo ou nada, mas de graus, obter um conjunto amplo coerente de crenças pode nos indicar um padrão normativo de objetividade. O mesmo seria dito a respeito da constatação de um conjunto coerente de virtudes epistêmicas e morais em um agente. Aqui a objetividade seria dada pela coerência tomada de forma holística, o que não impede a revisibilidade das decisões. Mas, bastaria que essa deliberação fosse a expressão de certas virtudes para ser vista como conhecimento. Por exemplo, como expressão da integridade, que parece exigir uma disposição para perseguir a verdade e obter coerência entre os diversos valores e princípios assumidos como corretos e as diversas crenças factuais tomadas como verdadeiras. Também, como expressão da humildade, que parece implicar uma disposição não dogmática para rever as próprias decisões na busca pela verdade.

Ao tomar o conhecimento ético em uma perspectiva falibilista, penso que é possível reconhecer o desacordo moral como real, bem como aceitar a pluralidade ética em um certo nível. Mas, de maneira nenhuma, isso seria uma razão suficiente para se aceitar a conclusão cética de que este desacordo provaria a inexistência de verdades morais objetivas e que toda decisão nesse campo teria por base apenas as emoções dos agentes. Isso poderia ser um problema para as teorias éticas que tomam este conhecimento como de tudo ou nada. Mas, para os que defendem um modelo de ética das virtudes que compreendem o conhecimento ético como uma questão de graus, a sua “inexatidão” não precisa ser interpretada como relativismo, bem como a coerência parece satisfatória para oportunizar um padrão normativo de objetividade.

Referências

- ANNAS, J. “Intelligent Virtue”. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ARISTOTLE. “Nicomachean Ethics” (NE). Translation T. Irwin. 2a. Ed. Indianapolis: Hackett, 1999.
- BOMMARITO, N. “Modesty and Humility”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.
- BUCHANAN, A.; POWELL, R. “The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory”. New York: Oxford University Press, 2018.

- CALHOUN, C. "Standing for Something". *Journal of Philosophy*, Vol. 92, Nr. 5, 1995, pp. 235-260.
- CHISHOLM, R. "Perceiving: A Philosophical Study". Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957.
- DePAUL, M. "Why Bother with Reflective Equilibrium?". In: M. DePaul, W. Ramsey (eds.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1998. pp. 293-310.
- EINSTEIN, A. "The Ultimate Quotable Einstein". Collected and Edited by A. Calaprice. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- FISCHER, J.; RAVIZZA, M. "Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility". New York: Cambridge University Press, 1998.
- GETTIER, E. "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis*, Vol. 23, Nr. 6, 1963, pp. 121-123.
- GRECO, J. "Virtues and Vices of Virtue Epistemology". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 23, 1993, pp. 413-432.
- HAMPSHIRE, S. "Fallacies in Moral Philosophy". *Mind*, Vol. 58, Nr. 232, 1949, pp. 466-482.
- LYNCH, M. "True to Life: Why Truth Matters". Cambridge, MAS: MIT Press, 2005.
- MACKIE, J. "Ethics: Inventing Right and Wrong". London: Penguin Books, 1977.
- McFALL, L. "Integrity". *Ethics*, Vol. 98, Nr. 1, 1987, pp. 5-20.
- McHUGH, C. "Epistemic Responsibility and Doxastic Agency". *Philosophical Issues*, Vol. 23, 2013, pp. 132-157.
- MILGRAM, S. "Behavioral Study of Obedience". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 67, Nr. 4, 1963, pp. 371-378.
- PLATO. "Five Dialogues: Euthyphro, Apology (Ap.), Crito (Cri.), Meno, Phaedo". 2nd Ed. Translation G. M. A. Grube. Rev. J. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- ROBERTS, R. C.; WOOD, W. J. "Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology". New York: Oxford University Press, 2007.
- ROBERTS, R. C.; WOOD, W. J. "Humility and Epistemic Goods". In: M. DePaul, L. Zagzebski (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2012. pp. 257-279.
- SCHERKOSKE, G. "Could Integrity be an Epistemic Virtue?". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 20, 2012, pp. 185-215.
- SLOTE, M. "Goods and Virtues". Oxford: Clarendon Press, 1983.
- SMITH, A. "The Theory of Moral Sentiments" (TMS). D. D. Raphael, A. L. Macfie (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1976.
- SOSA, E. "A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge", Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- STEVENSON, C. "The Nature of Ethical Disagreement". In: *Facts and Values*. New Haven: Yale University Press, 1963. pp. 1-9.

WILLIAMS, B. "A Critique of Utilitarianism". *In*: J. J. C Smart, B. Williams (eds.). *Utilitarianism For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. pp. 77-150.

ZAGZEBSKI, L. "Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



INFINITO E NÚMERO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA*

INFINITE AND NUMBER IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

Giorgio Gonçalves Ferreira
<https://orcid.org/0000-0003-2199-3745>
giorgio.ferreira@gmail.com
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

RESUMO *O objetivo deste artigo é analisar as relações entre infinito e número na filosofia de Espinosa. Para tanto, a análise iniciará se debruçando sobre a Carta 12 e distinguindo as noções de infinito em ato, indefinido, ilimitado e não enumerável. Nesse momento, buscar-se-á evidenciar em que medida as noções citadas diferem entre si, e porque não podem ser confundidas. Ao tratar da noção de número e de grandezas não enumeráveis, a análise focará no exemplo dos círculos não concêntricos, oferecido por Espinosa, e evidenciará que, além do contínuo, o que está em jogo no exemplo citado é aquilo que posteriormente viria a ser conhecido como números irracionais. Em seguida, tratar-se-á da noção de entes de razão e mostrar-se-á em que medida o tempo, a medida e o número diferem enquanto entes de razão. Feito isso, o artigo se encerra evidenciando que (i) é o número que depende do infinito para ser concebido, e não o inverso; e que (ii) a lição legada por Espinosa abre caminho para uma nova maneira de pensar o infinito, que será explorada por Cantor.*

Palavras-chave *Espinosa, Infinito, Indefinido, Número, Contínuo.*

* Artigo submetido em 13/01/2020. Aprovado em 09/06/2020.

ABSTRACT *The purpose of this paper is to analyze the relationships between infinite and number in Spinoza's philosophy. Thus, the analysis will begin by looking at Letter 12 and distinguishing the notions of actual infinite, indefinite, unlimited, and non-enumerable. At this point, the article will attempt to show in what sense the notions mentioned above differ and why they cannot be confused. In dealing with the notion of number and non-enumerable quantities, the analysis will focus on the example of non-concentric circles, offered by Spinoza, and will show that, besides the continuum, what is at stake in the example cited is what posteriorly would come to be known as irrational numbers. After that, the article will deal with the notion of beings of reason, and will show how the time, measure, and number differ as beings of reason. Lastly, the article concludes by pointing out that (i) it is the number that depends on infinite to be conceived, not the reverse; and that (ii) Spinoza's legacy opens the way for a new way of thinking about infinity, which will be explored by Cantor.*

Keywords *Spinoza, Infinity, Indefinite, Number, Continuous.*

1. Infinito em ato, indefinido, limite e não enumerável

Na *Carta 12*, à Lodewijik Meijer, Espinosa trata da noção de infinito. A carta inicia apontando para a confusão existente entre (i) aquilo que é infinito por sua natureza ou infinito pela força de sua definição; (ii) aquilo que é ilimitado pelo força de sua causa e não pela força de sua essência ou definição; (iii) aquilo que é dito infinito porque é inferido de um conjunto cujos limites não são reconhecidos pela imaginação; e (iv) aquilo que pode, sem contradição, ser dividido em partes, e cuja quantidade, embora circunscrita entre um máximo e um mínimo, não pode ser expressa pelo número (G IV 52-62).¹ Essas distinções são importantes porque permitem distinguir o infinito em ato, o indefinido, o ilimitado e o não enumerável.

a. O infinito em ato

Espinosa inicia o tratamento do assunto mostrando que o infinito em ato, o infinito por força de sua natureza, é deduzido do próprio² fundamental da substância, isto é, da *causa sui*. O argumento de Espinosa para estabelecer o

1 O epistolário de Espinosa será citado conforme a edição de Carl Gebhardt, assim, "G" se refere ao sobrenome do autor, os algarismos romanos ao volume, e os algarismos arábicos ao número de página.

2 Segundo Espinosa os próprios "não são senão adjetivos que não podem ser entendidos sem seus substantivos" (KV, I, cap. 3, §1, nota de rodapé; G I 35). Sobre o assunto, cf, Gueroult, 1968, pp. 243-258.

infinito pode ser ordenado da seguinte maneira: (i) a existência da substância decorre de sua essência, (ii) donde se segue que a substância é única em seu gênero e que, consequentemente, não pode haver várias substâncias da mesma natureza (cf. EIP8esc.). (iii) Não havendo substâncias da mesma natureza, uma substância não pode ser limitada por outra, (iv) assim, a substância só pode ser compreendida como infinita (cf. G IV 53). E, sendo infinita, a substância não comportaria a divisibilidade, posto que, ao ser dividida, seria privada de uma de suas partes, e, por conseguinte, deixaria de ser infinita.³ Não podendo ser divisível e, por conseguinte, não tendo partes, a infinitude da substância não pode ser inferida da multiplicidade de suas partes. Assim, encontra-se a substância que é infinita por sua natureza e que não possui partes. Essa substância é infinita e existe necessariamente, ou seja, é infinita em ato. Acerca desse assunto, deve-se destacar que a substância não é infinita em virtude de uma causa externa. A sua infinitude decorre de sua própria definição, uma vez que ela é causa de si mesma. É por isso que Espinosa fala em algo que é infinito “por uma consequência de sua natureza, ou em virtude de sua definição”. Sendo algo que é causa de si mesmo, esse infinito também não se dá por negação do finito.

A maioria das confusões envolvendo a concepção de infinito se dá por conta das palavras que usamos para expressar as coisas (TIE, §88-89). Isso porque, no âmbito linguístico, é o termo “in-finito” que se dá por derivação de “finito”. Dando mais crédito às palavras do que aquele que elas realmente possuem, as pessoas costumam conceber o infinito como a negação do finito, e, por conseguinte, a derivar o infinito do finito. Essa questão é analisada por Espinosa nos parágrafos 87-89 do TIE. Nesse momento, está em jogo a análise da ideia inadequada e dos caminhos pelos quais ela pode levar ao erro. Espinosa inicia o §88 contextualizando o conhecimento que se dá por meio dos signos, ou das palavras, como sendo parte da imaginação. Segundo Espinosa, a linguagem reflete muito mais a imaginação do que o intelecto, e, mais ainda, a imaginação do vulgo. Ora, como é mais comum e mais fácil imaginar coisas finitas, é o termo “finito” que aparece primeiro para o vulgo; e, ao buscar um termo para expressar o seu oposto, o vulgo faz com que este último se dê por negação e derivação do primeiro, ou seja, faz com que o termo “infinito” seja uma derivação e negação do termo “finito”. É o mesmo caso de “in-dependente”. Neste último caso, “existir por si”, ser “causa de si”, é a razão de ser de algo que é independente: a negação da dependência se dá como consequência, e não

3 Para uma análise mais detalhada, cf. Gueroult, 1968, pp. 500-528.

como causa. Ou seja, no âmbito conceitual, ou intelectual, “independente” é o polo positivo, ao passo que “dependente” é o polo negativo e por derivação. No entanto, na formação da palavra é o termo “dependente” que se forma primeiro, e “independente” se dá apenas por derivação e negação da dependência. Trata-se, nos dois casos, de perceber como somos levados a afirmar e a negar muitas coisas devido à natureza das palavras, e não por causa da natureza das coisas.

É exatamente esse equívoco que Espinosa evita no início da *Carta 12*, ao falar da distinção entre as coisas que podem ser apenas inteligidas, mas não imaginadas, e das coisas que podem ser inteligidas e imaginadas. O infinito em ato pode ser apenas inteligido, mas não imaginado. Quando se tenta alcançar o infinito em ato através da imaginação a sedução da linguagem faz com que se caia inevitavelmente em um equívoco: o infinito é concebido negativamente, e como uma derivação do finito. É justamente por isso que Espinosa inicia a demonstração do infinito fazendo alusão ao fato de que à natureza da substância pertence a existência, ou seja, de que a substância é causa de si mesma. Sendo causa de si, sua existência não depende de nada, e nem pode ser derivada por negação da dependência. Da mesma maneira, a sua infinitude deriva do fato de que ela é causa de si mesma, e também não pode ser derivada por negação da finitude, como acontece na linguagem. Mais que isso, no caso da substância, ou infinito em ato, a negação do limite é uma consequência da existência por si, e não a causa da infinitude. Encontra-se, assim, o infinito em ato, causa de si e positivo, que não decorre da negação do finito, e nem da ausência de limites.

b. O indefinido

O segundo tipo de infinito é o indefinido, o qual se configura como aquilo que é infinito em razão de sua causa, e não por força de sua essência. Pensar o segundo tipo de infinito é pensar um segundo tipo de existência: a existência dos modos. Diferentemente da substância, no modo a essência não implica a existência, ou, dito de outra maneira, a existência do modo não é necessária. Ora, dizer que a causa da existência do modo não é a sua essência significa dizer que devemos buscar essa causa externamente. Em suma, da essência do modo não decorre nem a afirmação e nem a negação da sua existência. A causa da existência do modo é a potência infinita de Deus que, através da série de causas singulares, implica essa existência necessariamente em um dado momento. O modo encontra-se, assim, em uma curiosa situação. De um lado, porque não decorre da essência, sua existência é contingente, e ele pode ser concebido como não existente. Por outro lado, e também porque sua existência não decorre de sua essência, não há nenhuma sorte de determinação ou limite à existência do modo que decorra de sua essência. Dessa maneira, a existência do modo é contingente, embora não haja nada em sua essência que implique limitação de

sua existência: a essência do modo nem determina limites à sua existência, e nem impede que ele seja limitado extrinsecamente. Assim, ainda que possamos conceber a existência do modo como limitada, ou que causas exteriores possam a limitar, esse limite não se dá em virtude da sua essência. Ou, dito ainda de outra maneira, em razão de sua essência, a existência do modo é ilimitada, haja vista que sua essência não lhe impõe limites, mas isso não impede que o limite possa lhe ser aplicado sem maiores contradições.

A existência do modo é causada por algo infinito — Deus — e ela pode permanecer enquanto perdurar a sua causa. Diante dessa situação o mais correto seria dizer que a existência do modo é indefinida, ou seja, ao menos que uma causa exterior venha lhe findar, ela pode perdurar indefinidamente, e pode sempre ser prolongada um pouco mais. É essa existência — do modo, e não da substância — que Espinosa chamará de infinito em razão de sua causa, e não de sua essência, ou como “aquilo que não tem limite, não em virtude de sua essência, mas em decorrência de sua causa” (G IV 53). Dessa maneira, o modo pode existir indefinidamente. Isso se dá, como já foi dito, pela confluência de duas condições. De um lado, a causa da existência do modo é eterna e infinita, motivo pelo qual ele pode permanecer na existência enquanto essa causa durar, isto é, eternamente. Por outro lado, se a existência não pertence à sua essência, ele pode também deixar de existir, isto é, sua existência é contingente. Por quanto tempo dura a existência de um modo? Resposta: sua existência é indefinida, e não é necessariamente infinita como a substância.⁴ Distingue-se, assim, entre o infinito que é em razão de sua essência e aquilo que não tem limite em razão de sua causa, ou, caso se queira, entre o infinito em ato e o indefinido.⁵

c. O ilimitado

As diferenças entre o infinito em ato e o indefinido consistem no primeiro par de problema lançado por Espinosa no início da *Carta 12*. O segundo par tratado por Espinosa aborda a diferença entre “o que é dito infinito, porque não tem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o maior e o menor dos valores” (G IV 53). Nesse segundo par de problemas está em jogo a distinção

4 Cf. EIID5: “A duração é a continuação indefinida (*indefinita*) da existência. EXPLICAÇÃO: Digo indefinida (*indefinitam*) porque ela jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente nem também pela causa eficiente, a qual, com efeito, põe necessariamente a existência da coisa, mas não a suprime.”

5 A distinção entre infinito e indefinido já se encontra em Descartes. A diferença estabelecida por Descartes entre o infinito e o indefinido consiste justamente no fato de que o infinito é aquilo que sabidamente não possui limites, ao passo que o indefinido pode ter limites, ou não. Cf. Descartes, *Princípios*, II, art. 27. Cf. também DEA, 2011.

entre infinito em ato e ilimitado, e entre infinito em ato e enumerável. O primeiro elemento deste par fala de coisas que são ditas infinitas por não terem fim. Nesse elemento está em jogo a inversão da relação de causalidade entre infinito e ausência de limites. Deve-se ter em mente que é diferente afirmar que “uma coisa é infinita porque não tem fim” e “uma coisa não tem fim porque é infinita”. Na primeira afirmação, a ausência de limite é considerada a causa da infinitude, na segunda a infinitude é causa da ausência de limites. Como foi observado acerca do indefinido, a existência dos modos é indefinida porque é causada por algo infinito — a substância. Ou seja, trata-se de algo que não tem limite porque é infinito, e no qual a infinitude é a causa da ausência de limite. Em suma, a existência do modo é indefinida porque a infinitude de sua causa — a substância — faz com que ele possa ser aumentado, ou diminuído, indefinidamente. Temos, aí, algo que não tem limite porque é infinito. No entanto, o senso comum inverte essa relação causal, e converte a ausência de limite — ou de fim — na causa da infinitude: é essa inversão que é sinalizada por Espinosa ao falar de algo que é infinito porque não tem limite.

E como essa inversão é feita? Essa inversão é feita porque, ignorando-se as verdadeiras causas, a ordem causal é invertida. É a imaginação que inverte a ordem causal, pois converte em causa os efeitos que ela percebe. Dito de outra maneira, a confusão se dá porque a imaginação, diante de uma duração que pode ser prolongada indefinidamente e ignorando suas causas, deriva o infinito dessa ausência de limite que ela está percebendo; e, assim, confunde o infinito com aquilo cujo termo não é alcançado.⁶ O vulgo, então, devido ao fato de que pode prolongar indefinidamente a existência do modo, julga que esse prolongamento indefinido é o que define o infinito, e julga, assim, que esse prolongamento é a causa de se conceber a duração como ilimitada. Encontra-se, então, o “infinito porque não tem limite”, ou o infinito que decorre da ausência de limites, o infinito que deriva da negação do fim, o infinito do vulgo.

Se o infinito não decorre do ilimitado, mas, inversamente, é o ilimitado que decorre do infinito ou do indefinido, é justamente porque esses conceitos — infinito, indefinido e ilimitado — não são coincidentes. Chega-se, assim, à segunda metade do segundo par de problemas proposto, na qual Espinosa busca esclarecer o que seria “uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o maior e o menor dos valores” (G IV 53). O esclarecimento acerca desse assunto é

6 Ou, como diz Gueroult, “o infinito é aqui concebido, independentemente de sua causa ou razão, nisto que o exprime exteriormente como infinito, e, por uma inversão da ordem das coisas, sua manifestação: o ‘sem limites’, é apresentado como sua razão (*quia*, etc.)” Gueroult, 1968, p. 505.

crucial, porque mostra como algo pode ser dito infinito apesar de limitado; e, consequentemente, evidencia novamente que o infinito não decorre da ausência de limites. Nesse momento, o elemento crucial para Espinosa é a afirmação de um tipo de grandeza que, por natureza, não pode ser expressa pelo número.⁷ Para tanto, Espinosa oferecerá o exemplo da soma das desigualdades das distâncias existentes entre as circunferências de dois círculos não concêntricos inscritos um no outro. O exemplo consiste em mostrar que, sendo as variações de distâncias infinitas, e estando delimitadas entre a maior e a menor das distâncias, é possível afirmar, então, a existência de grandezas que, apesar de delimitadas, não podem ser igualadas por nenhum número.⁸ Trata-se, nesse exemplo, de evidenciar que a matéria pode passar por infinitas variações ao percorrer o espaço interposto entre os dois círculos. Essa infinitude de variações não é inferida da multiplicidade das partes, mas do fato de tratar-se de um espaço contínuo, e não discreto.

d. Os círculos não concêntricos e as grandezas que não podem ser expressas pelo número

Na *Carta 12* Espinosa oferece o exemplo de dois círculos não concêntricos para oferecer um exemplo de algo que pode, sem contradição, ser dividido em partes, e cuja quantidade, embora circunscrita entre um máximo e um mínimo, não pode ser expressa pelo número. Em seu exemplo, Espinosa indica que a conjunto das diferenças (*omnes inaequalitates*) entre os raios AB e CD ultrapassa todo o número, e que isso não decorre da extraordinária grandeza e nem da ausência de limites, mas da natureza do espaço compreendido entre dois círculos.⁹ A compreensão adequada do exemplo geométrico exposto por Espinosa perpassa pela compreensão de um anacronismo. A questão é que, na época de Espinosa, a grandeza era concebida como algo passível de ser construído com régua e compasso, e que poderia ser expresso por meio do número; e o número, por sua vez, era concebido como a expressão das grandezas em termos de unidade.¹⁰ Um problema se colocava, então, quando se tratava de mensurar a diagonal de um quadrado de lado igual a 1, posto que essa diagonal equivale a $\sqrt{2}$. Ora, tal grandeza, na medida em que é uma raiz quadrada, pode

7 A este tipo de grandeza chamaremos, doravante, não enumerável ou contínuo.

8 Acerca das possíveis influências de Espinosa para o tema em questão, cf. Ariew, 1990.

9 Cf. Figura 1 do anexo.

10 Cf. As definições 1 e 2 do Livro VIII dos *Elementos*. Def. 1: "Unidade é aquilo segundo o qual cada uma das coisas existentes é dita uma". Def. 2: "E número é a quantidade composta de unidades".

ser construída por régua e compasso, mas, no entanto, não é comensurável,¹¹ não pode ser expressa em forma de fração, e, assim, não pode ser expressa por aquilo que, na época de Espinosa, se entendia por número. Assim como $\sqrt{2}$, π (pi) também era uma considerada uma grandeza que não poderia ser expressa pelo número.¹² Isso significa dizer que, na época de Espinosa, apesar de já conhecidas, as grandezas que hoje entendemos como números irracionais ainda não eram classificadas como número.¹³ Já se entende, enfim, o que Espinosa quis dizer quando se dirigiu aos matemáticos para falar das grandezas que não poderiam ser expressas pelo número. Já se antevê, também, porque Espinosa se serve do exemplo do conjunto das diferenças (*omnes inaequalitates*) entre os raios de dois círculos não concêntricos: é que em se tratando de círculos, esse conjunto envolve, inevitavelmente, o valor de π (pi).

Ao comentar o assunto, Gueroult traduz *omnes inaequalitates* por “soma das variações [la somme des variations]” (Gueroult, 1968, 523-524), e coloca a questão em termos de somatório das desigualdades entre os dois segmentos de retas que compõem os dois raios. Em seu comentário Gueroult pontua que o raio menor CD pode ser subtraído do raio maior AB, resultando no segmento de reta D'B.¹⁴ Nesse sentido, todas as diferenças existentes entre AB e CD seriam expressas em D'B (Gueroult, 1968, 524-526). O comentário de Gueroult apoia-se no fato de que, assim como o círculo, o quadrado e o segmento de reta também podem ser concebidos como contínuos, e, nesse sentido, a soma das diferenças pode ser expressa como cálculo de uma progressão geométrica infinita, tal qual formula Gueroult. No entanto, o comentário de Gueroult se equivoca justamente porque ignora o elemento central para a discussão proposta por Espinosa. Gueroult ignora justamente que um segmento de reta tal como D'B pode ser dividido ao infinito usando-se apenas quantidades racionais ($\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, etc.), mas que, por outro lado, em se tratando de raios inscritos em um círculo, haverá inúmeras diferenças que envolverão a constante π , e que não poderão ser expressas em números racionais. Ora, por que Espinosa não colocou seu exemplo como o conjunto das diferenças existentes entre dois segmentos de reta? E por que optou por expor a questão como o conjunto das

11 Cf. definição 1 do Livro X dos *Elementos*. Def. 1: “Magnitudes são ditas comensuráveis as que são medidas pela mesma medida, e incomensuráveis, aquelas das quais nenhuma medida comum é possível produzir-se.”

12 Cf. definição 1 do Livro X dos *Elementos*. Def. 1: “Magnitudes são ditas comensuráveis as que são medidas pela mesma medida, e incomensuráveis, aquelas das quais nenhuma medida comum é possível produzir-se.”

13 A classificação dessas grandezas como números irracionais se dá apenas com Newton.

14 Cabe um esclarecimento na medida em que π não apenas não poderia ser expresso por uma fração, como também não era construtível a régua e compasso. Isso significa dizer que π não é apenas um irracional, como $\sqrt{2}$, mas também um transcendente. A demonstração de que ele não poderia ser construído com régua e compasso, todavia, ainda não existia à época de Espinosa, e só apareceu com Lindeman, em 1882.

diferenças existentes entre os raios de dois círculos não concêntricos? É que o segundo caso não é redutível ao primeiro, uma vez que, entre os raios, haverá diferenças que não podem ser expressas em números racionais e, mesmo quando colocado como a somatória das diferenças, o valor da constante π não pode ser ignorado. Dessa maneira, o conjunto de todas as variações que a matéria pode sofrer no intervalo entre os dois círculos não concêntricos não apenas não pode ser expresso pelo número como também ultrapassa todo o conjunto dos números racionais, uma vez que esse conjunto envolve inevitavelmente a constante π . Caso se reduza esses valores ao conjunto dos números racionais, a circunferência seria inevitavelmente convertida em um polígono!¹⁵ É esse o motivo pelo qual Espinosa conclui o exemplo dos círculos não concêntricos afirmando que caso se queira determinar o conjunto das diferenças (*omnes illas inaequalitates*) por um número (leia-se “número racional”) “seria necessário conseguir-se, ao mesmo tempo, que um círculo não fosse um círculo” (G IV 60).

É exatamente porque o conjunto das desigualdades existentes entre os raios dos dois círculos não concêntricos envolve inevitavelmente o valor de π que Espinosa afirma que “a natureza do espaço **entre dois círculos não concêntricos** não pode admitir um número determinado de distâncias desiguais” (negrito nosso). Não se trata da natureza da diferença entre dois segmentos, ou entre dois quadrados, mas do espaço existente entre dois círculos não concêntricos, haja vista que o cálculo dos raios ou da área envolverá necessariamente uma grandeza que não pode ser expressa pelo número, qual seja, π . Note-se que Espinosa não coloca a questão como simples divisão *ad infinitum* do espaço — o que seria aplicável também ao segmento de reta —, mas como uma decorrência da natureza do espaço compreendido entre dois círculos, posto que essa natureza envolve π . É exatamente porque se trata do infinito em ato, e não do infinito em potência, que a questão é colocada em termos da natureza do espaço entre dois círculos, e não de algo que não tem um término, como a simples divisão *ad infinitum*. Colocar a questão como simples divisão infinita de uma reta em números racionais — como o faz Gueroult — significa, então, fazer com que um círculo não seja um círculo, e cair em contradição manifesta.

O que o exemplo dos dois círculos não concêntricos evidencia é que o conjunto das diferenças espaciais interpostas entre os dois círculos e o conjunto de todas as variações que a matéria pode sofrer nesse intervalo ultrapassa todo número (*omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB, & CD, interpositi, omnesque variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat, omnem numerum*

15 A classificação dessas grandezas como números irracionais se dá apenas com Newton.

superant) (G IV 59). E por quê? Porque essas distâncias não podem ser consideradas em sua totalidade caso se ignore os irracionais contidos entre os racionais. Por exemplo, entre 3,14 e 3,15 existe o valor de π , e por mais que esses valores sejam aproximados, π permanecerá sem jamais poder ser igualado por qualquer número racional. E, mais que isso, entre dois racionais, por menor que seja a diferença entre eles, haverá sempre uma quantidade infinita de irracionais.¹⁶ Dito de outro modo, o que o exemplo dos círculos não concêntricos coloca em evidência é que o conjunto dos números racionais (ou conjunto dos números, na nomenclatura usada por Espinosa) em sua totalidade não é capaz de exprimir todas as desigualdades de distância existentes entre as duas circunferências. O motivo de Espinosa colocar o exemplo com círculos não concêntricos se dá pura e simplesmente porque se os círculos fossem concêntricos não haveria desigualdades, e se as distâncias fossem todas iguais não se poderia falar em incomensurabilidade, ou grandezas irracionais. Em suma, colocando na terminologia atual, o que o exemplo oferecido por Espinosa nos diz é que: o conjunto das diferenças entre as distâncias interpostas entre as circunferências de dois círculos não concêntricos, inscritos um no outro, não pode ser expresso integralmente pelo conjunto dos números racionais;¹⁷ e que essas quantidades que escapam ao conjunto dos números racionais (ou comensuráveis) não podem ser contadas.

Acerca desse assunto, o melhor esclarecimento talvez tenha sido aquele dado por Cantor séculos mais tarde. É sabido que Cantor não apenas conhecia, como também defendia e buscava uma explanação das ideias de Espinosa no campo da matemática, e, mais que isso, considerava a *Carta 12* como o “mais importante” e “rico em conteúdo” trabalho sobre o infinito (Cantor, 1976, p. 77).¹⁸ Em um argumento que também evidencia a impotência do discreto para compreender o contínuo,¹⁹ Georg Cantor mostra que o conjunto de números reais contidos em um contínuo não pode ser colocado em uma relação biunívoca com o conjunto dos números naturais, isto é, esse conjunto não é enumerável, não é passível de ser contado. Mais que isso, Cantor mostra que entre um número racional e outro haverá sempre infinitos números

16 Cf. figura 2.

17 Sobre o assunto, veja-se o problema da quadratura do círculo e o problema da divisão da circunferência em partes iguais.

18 O erro do senso comum, e Cantor evidencia isso muito bem, é crer que a quantidade de irracionais seja pequena devido ao fato de que conhecemos apenas alguns deles. No entanto, o que Cantor deixa muito claro, a quantidade de irracionais supera infinitamente a quantidade de racionais, ainda que apenas poucos deles sejam conhecidos.

19 Não se trata, pois, como pretende Gueroult, da soma das diferenças entre as distâncias (cf. Gueroult, 1968, p. 523), aliás, Espinosa em momento algum fala de soma, mas da totalidade das desigualdades (*omnes inaequalitates*).

irracionais (grandezas incomensuráveis) — e que o conjunto desses é maior do que o conjunto dos racionais, embora poucos sejam conhecidos. São esses números irracionais que conferirão ao contínuo aquilo que Cantor chamará de sua densidade. Esses números irracionais compõem justamente aquelas quantidades que Espinosa, conforme a nomenclatura de sua época, dizia não poder ser igualada por nenhum número. O que Espinosa evidencia na *Carta 12* é que as grandezas comensuráveis não são suficientes para dar conta de todos os movimentos da matéria que podem ser compreendidos no espaço existente entre dois círculos não concêntricos; e que, entre duas grandezas comensuráveis (ou números), sempre caberá uma grandeza que não é comensurável. Não é de se espantar, pois, que o espinosano Georg Cantor diga que os irracionais compõem a densidade dos números reais; e, caso eles sejam desconsiderados, haverá lacunas que os números racionais não darão conta de preencher. É tendo em vista essas lacunas que Espinosa afirma que uma grandeza contínua não pode ser expressa por quantidades comensuráveis, ou grandezas racionais, ou, na terminologia de sua época, que não pode ser expressa pelo número.

O que está em jogo no exemplo da *Carta 12* não é tanto a soma das desigualdades, mas a existência daquilo que, mais tarde, seria chamado de números irracionais, isto é, a existência de grandezas que não podem ser contadas. É esse o motivo pelo qual, na *Carta 81*, ao comentar o exemplo citado, Espinosa reafirma a existência de uma infinitude de variações, mas indica, também, que se essa infinitude fosse inferida da multiplicidade das partes cair-se-ia no paradoxo de admitir (i) que o espaço interposto entre os círculos contém uma multiplicidade duas vezes maior do que na sua metade e (ii) que a multiplicidade das partes é a mesma nos dois casos, isto é, é infinita; assim, ter-se-ia algo que é o dobro e, ao mesmo tempo, igual (G IV 332). Ora, não podendo admitir tal paradoxo, conclui-se que a infinitude de variações pelas quais a matéria passa no espaço interposto entre os círculos não concêntricos decorre da natureza desse espaço, que é uma grandeza contínua, e não da multiplicidade de suas partes. Aqui, trata-se do mesmo argumento contido em EIP15esc., qual seja, o paradoxo de se admitir (i) um infinito maior que o outro, e (ii) o mesmo número de partes nos dois infinitos. Esse paradoxo não decorre da admissão da existência do infinito, mas, antes, da tentativa de se deduzir o infinito da multiplicidade das partes. O que é problemático, aí, não é tanto a admissão de que haja um infinito maior que o outro,²⁰ mas a admissão de que o infinito seja passível de ser contado. O que Espinosa denuncia na *Carta 12*, na *Carta 81* e em EIP15esc. é que o infinito não é uma

quantidade discreta, mas contínua. E é porque o infinito é contínuo que ele requer as grandezas irracionais para locupletar as lacunas sempre existentes entre um número racional e outro.²¹ É exatamente por conta das grandezas irracionais que Espinosa recorre ao círculo, e não a dois segmentos de reta, para ilustrar o contínuo, pois é impossível se dividir um círculo infinitamente usando-se apenas grandezas comensuráveis sem, com isso, convertê-lo em um polígono. É justamente porque muitos concebem o infinito como discreto, que acreditam que ele seja passível de ser contado; e, por isso, caem no absurdo de admitir o mesmo número de partes na metade e no todo. É esse o motivo pelo qual EIP15esc. decreta que esses absurdos não decorrem da suposição de uma quantidade infinita, “mas da suposição de uma quantidade infinita, mensurável e composta por partes finitas” (EIP15esc., grifo nosso), isto é, composta unicamente por grandezas comensuráveis.

Ao afirmar que existem grandezas que não podem ser igualadas pelo número, Espinosa não está afirmando uma grandeza da qual a imaginação não alcança nunca um limite, mas afirmando uma grandeza que difere em natureza da grandeza numérica, afirma uma grandeza que, tal qual π ou $\sqrt{2}$, não podem ser expressas pelo número, isto é, um *tipo* de grandeza que, *por natureza*, não pode ser igualada ao número (isto é, àquilo que no séc. XVII se concebia como número). Tanto o infinito em ato quanto o indefinido são grandezas contínuas, e, tal qual o espaço contido entre dois círculos não concêntricos, não abarcam apenas quantidades racionais. Nem o infinito em ato e nem o fluir de uma existência podem ser adequadamente expressos pelo número. Por outro lado, existe o infinito do vulgo, o qual é fruto de uma inversão da ordem causal, posto que é derivado da ausência de limites e do número. Espinosa opõe, assim, a sua concepção de infinito em ato à concepção aristotélica de infinito em potência.

e. O infinito e as grandezas que só podem ser inteligidas, mas não podem ser imaginadas

Por fim, encontra-se o último par de distinções enunciadas por Espinosa, qual seja, aquela que se dá entre “o que só podemos conceber pelo entendimento, mas não imaginar, e aquilo que podemos representar pela imaginação” (G IV 53). Aqui entra em jogo as diferentes maneiras de se conceber e como elas impactam nas noções de substância, modo e de infinito. De um lado, a duração dos modos finitos cai no conjunto das coisas que podem ser inteligidas e imaginadas. Ela é inteligida quando concebida juntamente com sua causa,

21 Em um argumento que ficou conhecido como Diagonal de Cantor.

isto é, com a substância. Nesse caso ela é inteligida como indefinida, conforme foi explicado mais acima. No entanto, quando os modos são considerados abstraídos de sua causa, isto é, quando são imaginados, são percebidos como uma multiplicidade de partes separadas, como um conjunto de coisas passível de ser contado e cujo limite jamais pode ser alcançado. É dessa abstração que deriva o número e o infinito concebido como maior de todos os números, como um conjunto cujo limite não é alcançado pela imaginação. É dessa abstração que surge o “infinito porque não tem fim”, o infinito que se fundamenta na ausência de limites, o infinito que nada mais é do que a negação do limite, o infinito composto de partes finitas, o infinito que é derivado do número, o infinito do vulgo.

Ao longo da *Carta 12* é possível distinguir dois tipos de infinitos: o infinito em ato e o indefinido.²² O infinito em ato, como foi visto acima, é necessariamente ilimitado e não pode ser expresso pelo número, isto é, não é enumerável. A confusão acerca desse tema se dá porque o vulgo coloca a ausência de limites como causa, e não como efeito necessário da causa de si. Além disso, porque crê que o infinito decorra da ausência de limites, o vulgo o concebe como uma série cujo termo nunca é alcançado, isto é, concebe o infinito como serial e podendo ser expresso pelo número, mas, como indica o exemplo dos círculos não concêntricos, o infinito em ato e o indefinido não são compostos por partes e nem enumeráveis. No entanto, por não ser causa de si, o indefinido não é necessariamente ilimitado; e, não sendo necessariamente ilimitado, pode ser limitado por algo externo e/ou arbitrariamente. Dessa maneira, a noção de limite contraria o infinito em ato, mas não contraria o indefinido. Além disso, é a confusão entre ilimitado e infinito que faz com que alguém julgue que o infinito decorra da ausência de limites, e que seja adequadamente expresso por um ordenamento numérico cujo limite é inalcançável. Excetuando-se esse infinito, inadequadamente imaginado pelo vulgo, nenhum dos outros tipos de infinito pode ser adequadamente expresso pelo número.

Ao longo dessa discussão, uma aparente contradição surge quando se compara a *Carta 12* e a *Carta 81* com EIP15esc. Isto porque, na *Carta 81*, ao comentar a *Carta 12*, Espinosa parece admitir a possibilidade de um infinito maior que o outro. Ao passo que, em EIP15esc., essa mesma possibilidade é considerada absurda. A questão não é senão de nomenclatura. Em EIP15esc., Espinosa se refere ao infinito em ato, que é aquele que não pode ser limitado, e que, portanto, não admite um outro infinito maior ou menor, mesmo porque

22 Não se sustenta, pois, a posição de Nachomy, que defende a existência de três graus de infinito, muito menos que eles correspondam à substância, ao atributo e ao modo (cf. Nachomy, 2011, p. 948).

tal admissão implicaria admitir a existência de outra substância. Por outro lado, na *Carta 81*, ao falar da possibilidade de um infinito maior que o outro, Espinosa está se referindo ao indefinido, àquele tipo de infinito que pode ser circunscrito em limites. Note-se que, na *Carta 81*, Espinosa se refere explicitamente ao exemplo dos círculos não concêntricos, e esse exemplo, por sua vez, fala claramente de um infinito que pode ser limitado entre um máximo e um mínimo. Ademais, embora não nomeados por Espinosa em EIP15esc., é o fato de o infinito em ato ser contínuo, ou não enumerável, que está em jogo nesse momento. Em EIP15esc. Espinosa está refutando os absurdos em que caem aqueles que negam que a substância extensa seja infinita e que seja um dos atributos de Deus.

Ao longo da *Carta 12* e em EIP15esc Espinosa insiste tanto na diferença entre imaginar e conceber quanto na denúncia do equívoco de supor o infinito como algo mensurável e composto de partes finitas. Mas, qual seria a relação entre essas coisas? A questão é exatamente a tensão entre a essência finita e a causa infinita da existência dos modos, uma vez que esse descompasso entre a essência e a causa da existência abre uma lacuna para que a imaginação possa intervir e agir livremente na determinação da existência dos modos. Em tal intervenção, a imaginação coloca em separado os modos e a substância, perfazendo, assim, uma multiplicidade passível de ser contada; e, em seguida, como não consegue alcançar o termo dessa multiplicidade, faz o infinito decorrer daí. É também por meio dessa intervenção que a imaginação constitui as quantidades discretas. Isso porque, ao abstrair os modos das causas singulares que os colocam na existência, pode, em seguida, agrupá-los em classes e considerá-los a partir de suas semelhanças, isto é, como uma pluralidade de seres homogêneos. É porque parte da imaginação que o vulgo tenta deduzir o infinito da medida e do número. No entanto, é o número e a medida que supõem o infinito, e não o inverso.

2. O infinito, o tempo, a medida e o número

Esclarecidas as diferenças entre o infinito em ato, o indefinido, o limite e o contínuo, chega-se ao momento de esclarecer as relações entre o infinito, o tempo, a medida e o número. Espinosa classifica o tempo, o número e a medida como entes de razão que servem para determinar as coisas mediante a comparação. Em uma passagem dos *Pensamentos Metafísicos* o autor define o que é um ente de razão bem como indica diferenças existentes entre o tempo, a medida e o número.

Ademais, também para *explicar* uma coisa temos modos de pensar, a saber, determinando-a por comparação com a outra. Os modos de pensar pelos quais o

fazemos chamam-se *tempo, número, medida*, e talvez haja ainda outros. Destes, o tempo serve para explicar a duração, o número, para a quantidade discreta, a medida, para a quantidade contínua. [*Horum autem tempus inservit durationi explicandae, numerus quantitati discretæ, mensura quantitati continuæ*] (CM, I, cap. 1; G I 234).

A passagem em questão traz vários elementos à tona. O primeiro deles: o número é um modo do pensamento que serve para explicar as coisas, mais especificamente, um modo do pensamento que serve para explicar as quantidades discretas. É de se destacar que o número não é a medida, e que a mesma serve para explicar as quantidades contínuas. Além disso, haja vista que existem dois tipos de quantidades — discretas e contínuas — e que o número serve para explicar apenas um dos tipos elencados, podemos afirmar que número e quantidade também não são a mesma coisa. Assim, o número é um modo de pensar — um ente de razão — que não se confunde com a medida, e que serve para explicar um certo tipo de quantidade, qual seja, as quantidades discretas. Sobre esse assunto, deve-se ter em mente o que é um ente de razão, e em que medida o número se configura enquanto tal.

a. O ente de razão

No capítulo 1 da Primeira Parte dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa esclarece o que entende por ente e o que entende por entes de razão, evidenciando que apenas impropriamente os últimos podem ser chamados de ente. O ente de razão é um modo de pensar que, diferentemente das ideias, não possui ideado algum “que exista necessariamente ou que possa existir”. Ora, mas o que exprime um ente de razão? E qual a sua origem? Sobre essas questões são esclarecedoras as palavras do autor no cap. X da primeira parte do *Breve Tratado*:

Algumas coisas estão em nosso intelecto, e não na Natureza e, portanto, são também uma obra unicamente nossa e servem para entender distintamente as coisas; entre elas incluímos todas as relações que se referem a coisas diversas, e às quais chamamos *Entia Rationis* [entes de razão] (KV, I, cap. 10; G I 49).

O que é expresso por um ente de razão é a relação entre coisas diversas, eis aí a diferença entre o ente de razão e o ente fictício. O ente fictício não exprime relação alguma e é apenas a conjunção de dois termos operada arbitrariamente e sem ser conduzida pelo intelecto, ao passo que o ente de razão “nem depende só da vontade nem consta de termos conectados entre si” (CM, I, cap. 1; G I 236). Ou seja, o ente de razão, embora forjado pela mente, não é forjado de modo arbitrário e nem indica uma composição. Eis porque o ente fictício “pode ser verdadeiro por acaso” (CM, I, cap. 1; G I 236) ao passo que o ente de razão —

sendo a expressão de uma relação — não pode ser nem verdadeiro e nem falso na medida em que tais valores se aplicam apenas às coisas (KV, II, cap. 15). Embora o ente de razão, o ente fictício e a quimera sejam colocados na classe dos não entes, as razões para esta classificação não são as mesmas. Aquilo que coloca a quimera na classe do não ente é a sua natureza contraditória, ao passo que aquilo que coloca o ente fictício como não ente é a obscuridade de sua percepção, e, por fim, aquilo que coloca o ente de razão nesta classe é que o mesmo não possui ideado “que exista necessariamente ou que possa existir” (CM, I, cap. 1; G I 234).

b. O tempo

Espinosa dividirá os entes de razão em tipos distintos, servindo, cada um deles, para “*reter, explicar e imaginar as coisas entendidas*” (CM, I, cap. 1; G I 233). Aqueles que servem para que as coisas sejam mais facilmente retidas são as classes por meio das quais agrupamos as coisas, tais como o gênero e a espécie. Os que servem para melhor imaginar as coisas são as imagens que colorimos [*depingere*] em nossa imaginação, e através das quais elementos negativos são concebidos como positivos. Essa conversão do negativo em positivo ocorre devido à própria natureza da imaginação, que concebe como positiva qualquer sensação que se lhe apresenta, e, assim, ao deparar-se com a ausência de luz, concebe tal sensação como algo positivo, como uma “afirmação confusa”. Tal procedimento faz com que sejam imaginados “como entes todos os modos que a mente utiliza para negar, quais sejam, cegueira, extremidade ou fim, término, treva, etc.” (CM, I, cap. 1; G I 234). Por fim — aquilo que interessa — existem os entes de razão que servem para que as coisas sejam mais facilmente explicadas, dentre estes entes encontram-se o tempo, a medida e o número (CM, I, cap. 1; G I 234). Mas o que estes entes explicam? O tempo explica a duração, a medida explica a quantidade contínua e o número a quantidade discreta. Acerca dessa explicação, veja-se o que Espinosa diz sobre o tempo e a duração:

A duração, por sua vez, é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, conforme perseveram em sua atualidade. Segue-se daí claramente que a duração não se distingue da inteira existência de uma coisa a não ser por razão. Com efeito, o quanto subtrais da duração de alguma coisa, o mesmo tanto é necessário subtrair de sua existência. Para determiná-la, comparamos essa duração com a de outras coisas que têm um movimento certo e determinado, e essa comparação chama-se tempo. (CM, I, cap. 4; G I 244)

Por esta passagem deduz-se que o tempo é uma abstração da duração, através da qual se pode determinar a duração de uma coisa por meio da comparação com a duração de outra coisa que possui um movimento certo e

determinado. Desse modo, o tempo é um ente de razão e não uma ideia, posto que não possui existência real fora da mente, isto é, não possui ideado. O tempo, sendo a expressão de uma relação, também não pode ser um ente fictício, isto é, não depende da união arbitrária de dois ou mais termos. Eis, aqui, a relação existente entre tempo e duração. A duração é “o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, enquanto perseveram em sua atualidade” e o tempo é “um modo de pensar que serve para explicar a duração” através da comparação entre dois ou mais entes (CM, I, cap. 4). Encontra-se, aqui, a relação entre o ente de razão e aquilo que ele explica, ou seja, o ente de razão é uma abstração que servirá para que se determine aquilo que está indeterminado por meio da comparação com aquilo que é determinado.

Uma vez que o ente de razão é concebido como uma abstração que permite a determinação daquilo que está indeterminado por meio daquilo que é determinado, pode-se, então, perceber mais claramente a sua relação com aquilo que determinam. Por exemplo, pode-se perceber, agora, a relação do tempo com a duração. Na *Carta 12*, como já foi dito, a duração dos modos da substância é indefinida. O tempo surge, então, como o ente de razão utilizado para determinar tal duração, que se encontra indeterminada.

c. A medida e o número

A relação entre o tempo e a duração é que o tempo — ente de razão — serve para determinar a duração, que, por sua natureza, é indeterminada. Essa relação entre o tempo e a duração pode ser usada como parâmetro para explicar a relação entre os demais entes de razão e aquilo que eles explicam. Qual seria, então, a relação entre o número e a medida e os dois tipos de quantidades que eles explicam? Segundo Espinosa, “a quantidade é concebida por nós de duas maneiras” (G IV 56): pode ser concebida intelectualmente como substância, ou pode ser concebida abstratamente através da imaginação. Concebida pelo intelecto ela é “infinita, indivisível e única” (G IV 56), isto é, contínua. Concebida pela imaginação ela é “divisível, finita, composta de partes e múltipla” (G IV 56), ou seja, discreta. Eis aí a diferença entre a medida e o número. É que a primeira serve para determinar a quantidade tal como ela é concebida pelo intelecto, enquanto que o último serve para determinar a quantidade tal como ela se apresenta à imaginação. A medida serve, então, para explicar as grandezas contínuas, as quais podem exprimir a substância sem que seja necessário reparti-la e destruir sua natureza. O número surge depois da medida (G IV 57) justamente porque surge depois dessa repartição que a medida instaura, mas que, ela mesma, não pressupõe.

Ainda na *Carta 12* Espinosa esclarece que o tempo e a medida surgem porque “podemos determinar à vontade a duração e a quantidade” (G IV 56). O

primeiro caso — o tempo — ocorre porque se concebe a duração separada da maneira como fluem as coisas eternas. O segundo caso — a medida — ocorre porque a quantidade é concebida abstraída da substância. Convém ressaltar que nem um nem outro pressupõem a divisão. Quanto à medida, o assunto parece claro, posto que a mesma se refere a uma quantidade contínua. Acerca do tempo poderia restar alguma dúvida, não fosse o fato de Espinosa indicar que a duração não pode ser concebida senão como um contínuo, posto que “compor a duração com momentos é o mesmo que compor o número pela adição de zeros.” (G IV 58) Ou seja, tanto o tempo quanto a medida referem-se e elementos contínuos.

Como exemplo, considere-se uma reta como uma quantidade contínua. Sendo contínua, essa reta é infinitamente divisível²³ e pode ser seccionada em qualquer lugar. Considere-se um segmento de reta obtido a partir da secção dessa reta em dois lugares. Esse segmento, por sua vez, pode ser usado como medida para estabelecer a comparação com outros segmentos, isto é, pode ser usado como unidade de medida. Uma vez de posse de uma determinada unidade de medida, podem-se estabelecer outros segmentos de igual tamanho e contá-los. Um segmento determinado pode ser subdividido, por exemplo, em 2 metros, ou 200 centímetros, etc. É somente após o uso de uma medida dada que esse segmento pode ser dividido em unidades, e, por fim, contado, isto é, traduzido em números.²⁴ Note-se, aqui, que ser infinitamente divisível não decorre do número, ou do discreto, mas do contínuo. Inversamente, é somente após o contínuo ser seccionado e determinado por alguma medida que ele se torna passível de ser expresso em números. Da mesma maneira, caso se pense em uma reta, e não apenas em um segmento, ela não será infinita porque é composta de unidades que se sucedem indefinidamente, mas, antes, ela será infinita porque contínua, isto é, porque não é composta de unidades sucessivas. É exatamente essa a crítica que Espinosa tece em EIP15esc. ao comentar os absurdos em que caem aqueles que concebem o infinito como composto de partes finitas, isto é, como uma sucessão em série.

Somente após a imaginação engendrar o discreto é que o número é constituído. É somente após surgirem unidades finitas e reunidas em uma mesma classe, ou medida, é que o número é constituído. Até então, não há nenhum equívoco: é o discreto que decorre do infinito, e não o inverso. O equívoco

23 Quando se trata do contínuo, a expressão “infinitamente divisível” significa que algo pode ser, mental ou abstratamente, dividido. Não se trata, pois, de uma divisão real, trata-se, antes, de uma divisão que é extrínseca à reta.

24 Cf. As definições 1 e 2 do Livro VIII dos *Elementos*. Def. 1: “Unidade é aquilo segundo o qual cada uma das coisas existentes é dita uma”. Def. 2: “E número é a quantidade composta de unidades”.

se dá quando se inverte a ordem das coisas e faz-se o infinito decorrer dessa multiplicidade passível de ser contada. Ocorre que ao tomar os efeitos pelas causas o número é confundido com a natureza das coisas, e dessa confusão resulta que a substância ou a duração são consideradas como divisíveis, finitas e compostas de partes. É porque tal inversão é executada que, posteriormente, não se compreende mais a marcha da Natureza:

Não é surpreendente, pois, que todos os que se dedicaram a conceber a marcha da natureza com a ajuda de noções semelhantes e ainda mal compreendidas, se enredaram em dificuldades inextrincáveis das quais só escaparam quebrando tudo e admitindo os piores absurdos. Como há muitas coisas, com efeito, que não podemos apreender a não ser pelo entendimento, e não pela imaginação, como, entre outras, a substância e a eternidade, caso nos dispuséssemos a classificá-las sob noções como aquelas que enumeramos, e que são auxiliares da imaginação, nos ocuparíamos em fazer o delírio de nossa imaginação. Os próprios modos da substância jamais poderão ser conhecidos corretamente se os confundirmos com esses seres de razão que são os auxiliares da imaginação. Quando fazemos tal emaranhado, os separamos efetivamente da substância e abstraímos a maneira pela qual eles se originam da eternidade, isto é, perdemos de vista as condições sem as quais esses modos não podem ser corretamente conhecidos. (Carta 12; G IV 57).

Tanto o tempo quanto a medida e o número são oriundos do indefinido, são entes de razão utilizados para delimitá-lo. Desses entes de razão, diz Espinosa, o número é o que surge por último. O motivo pelo qual o número é precedido pelo tempo e pela medida é que, uma vez abstraídas da substância e determinadas por tais entes de razão, as afecções são consideradas pela imaginação como entes que possuem existência própria. Abstraídos, assim, de suas causas, e já determinadas pelo tempo ou pela medida, as afecções da substância podem ser agrupadas em classes em que comporão uma homogeneidade descontínua e passível de ser contada (G IV 57).²⁵ O número, então, constitui-se em um ente de razão que serve para determinar as coisas depois que as abstraímos da substância e as repartimos em classes.

Diante do que foi exposto, a tentativa de usar o número²⁶ como critério para pensar o infinito é, de saída, fadada ao fracasso, uma vez que inverte a ordem das coisas: faz os modos antecederem a substância, e faz o discreto anteceder o

25 "A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos. Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar." (Carta 12; G IV 57).

26 Ou, ao menos, do que se entendia por número no séc. XVII.

contínuo. Eis o motivo pelo qual, em vez do número, Espinosa usa os diversos modos de existir — da substância e dos modos — como critério para pensar o tema²⁷; e, além disso, quando recorre à matemática é, antes, para evidenciar a inadequação do número.

A crítica que Espinosa faz a uma concepção numérica do infinito encontra em um matemático do porte de Leibniz o seu primeiro adepto.²⁸ E, séculos mais tarde, seguindo os passos de Espinosa, Cantor também parte de um exemplo matemático para evidenciar a impotência do número — isto é, do discreto, ou das medidas comensuráveis — para pensar o infinito.²⁹ Tanto Espinosa quanto Cantor chegam às mesmas conclusões: (i) o infinito é incontável porque contínuo e composto de grandezas não comensuráveis, ou seja, o infinito é incontável por natureza, e não porque não tem fim, (ii) há um infinito em ato, e (iii) pode existir um infinito maior que o outro. Ao ter seus argumentos corroborados e como que demonstrados por uma outra via, indaga-se se não é o momento de rever a posição ocupada por Espinosa e por seus ensinamentos na história da discussão sobre o infinito. Nessa discussão acerca do infinito, Espinosa coloca-se muito mais como a semente de um pensamento vindouro, do que como o fruto de seu tempo. É justamente por seu caráter inaugural que não se compreende o pensamento de Espinosa sobre o infinito olhando-se para aquilo que é anterior a ele, ao contrário, esse pensamento é melhor compreendido quando se olha para aquilo que surgiu após ele, e com ele.

Agradecimentos

Agradeço ao professor Dr. Vinicius Bittencourt (UFMT) pelos ricos esclarecimentos em história da matemática.

27 “Como se vê claramente, concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. **Origina-se** aí a diferença entre a eternidade e a duração — por esta só podemos explicar a existência dos modos; mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir (*existendi*), ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser (*infinitam essendi fruitionem*).” (*Carta 12*; G IV 54-55)

28 Sobre a relação entre a concepção de infinito leibniziana e a espinosana, cf. Nachtmoy, 2011.

29 Sobre a influência de Espinosa sobre Cantor, cf. Newstead, 2009.

Referências

- ADAM, C., TANNERY, P. “Oeuvres de Descartes”. Paris: Vrin, 1964-74. (12 Vols.)
- ARIEW, R. “The Infinite in Spinoza’s Philosophy”. In: CURLEY; MOREAU (Eds), “Spinoza: Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference”, pp. 16-31, Brill, 1990.
- CANTOR, G (1883). “Foundations of a General Theory of Manifolds”. *The Campaigner: Journal of the National Caucus of Labor Committee*, Vol. 9, Nr. 1-2, pp. 69-96, Jan-Feb. 1976.
- DEA, S. “The Infinite and the Indeterminate in Spinoza”. *Dialogue*, Vol. 50, Special Issue 03, pp. 603-621, set. 2011.
- DESCARTES, R (1644). “Princípios da Filosofia”. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, *s/d*.
- EUCLIDES (300 a.c.?). “Os Elementos”. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- ESPINOSA, B (entre 1660 e 1663). “Tratado da reforma da inteligência”. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____ (entre 1665 e 1673). “Ética”. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____ (1663). “Carta 12”. In: GUINSBURG, J., CUNHA, N., ROMANO, R. (orgs.). *Spinoza: Obra completa*. Tradução e notas por Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. (4 Vols.)
- _____ (1663). “Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos”. Tradução de Homero Santiago e Luís Cesar Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- GEBHARDT, C. (ed.). “Spinoza Opera”. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. (4 Vols.)
- GUEROULT, M. “Spinoza, I – Dieu (Éthique I)”. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- GUINSBURG, J., CUNHA, N., ROMANO, R. (orgs.). “Spinoza: Obra completa”. Tradução e notas por Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. (4 Vols.)
- NACHTOMY, O. “A tale of Two Thinkers, One Meeting, and Three Degrees of Infinity : Leibniz and Spinoza (1675-8) ”. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 19, Nr. 5, pp. 935-961, 2011.
- NEWSTEAD, A. “Cantor on Infinity in Nature, Number and the Divine Mind”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 83, Nr. 4, pp. 533-553, 2009.

Anexo

Figura 1

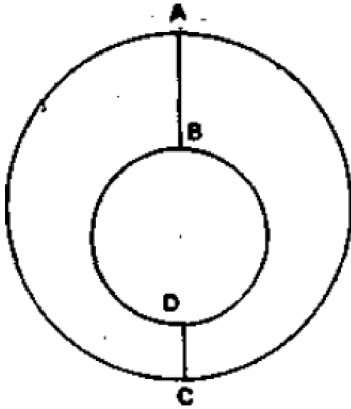
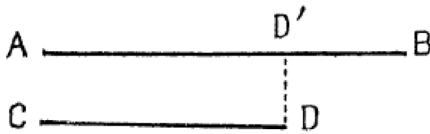


Figura 2



**QUOMODO SIT OMNIPOTENS CUM MULTA
NON POSSIT. ANSELMO D'AOSTA E PIER
DAMIANI SULL'ONNIPOTENZA DIVINA***

***QUOMODO SIT OMNIPOTENS CUM MULTA
NON POSSIT. ANSELM OF AOSTA AND PETER
DAMIAN ABOUT DIVINE OMNIPOTENCE***

Alfredo Gatto

<https://orcid.org/0000-0001-6326-7675>

gatto.alfredo@unisr.it

Università Vita-Salute San Raffaele, Itália

RESUMO *L'articolo si propone di analizzare il dibattito che ha caratterizzato l'XI secolo alla luce dell'onnipotenza divina, con particolare riguardo per le riflessioni di Pier Damiani e Anselmo d'Aosta. Dopo aver presentato la disputa tra Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours sul ruolo e la funzione dell'ars dialectica, l'articolo si concentra sul De divina omnipotentia di Damiani, mettendo in risalto la radicalità dell'approccio sostenuto dal monaco ravennate. L'articolo procede prendendo in esame la posizione sostenuta da Anselmo nel Proslogion, nel De libertate arbitrii, nel De casu diaboli e nel Cur Deus homo per porre in risalto la centralità dell'approccio anselmiano nella storia successiva della filosofia medievale.*

Palavras-chave *Pier Damiani, Anselmo d'Aosta, onnipotenza divina, fede e dialettica, Lanfranco di Pavia, Berengario di Tours.*

* Article submitted on 30/03/2020. Accepted on 09/06/2020.

ABSTRACT *The article aims to analyse the debate that characterized the Eleventh Century in the light of divine omnipotence, with particular regard to the speculations of Peter Damian and Anselm of Aosta. After presenting the dispute between Lanfranc of Pavia and Berengar of Tours about the role and the function of the ars dialectica, the article focuses on Damian's De divina omnipotentia, underling the radicalism of the approach defended by the Italian monk. The article proceeds by analysing the position supported by Anselm in the Proslogion, in the De libertate arbitrii, in the De casu diaboli and in the Cur Deus homo, with the aim of highlighting the centrality of Anselm's approach in the later history of Medieval philosophy.*

Keywords *Peter Damian, Anselm of Aosta, Divine Omnipotence, Faith and Dialectics, Lanfranc of Pavia, Berengar of Tours.*

I Introduzione

La centralità di Anselmo d'Aosta nella storia della filosofia medievale è un dato che non può essere posto in discussione. È allora pressoché naturale interpretare l'XI secolo alla luce della sua riflessione, quasi costituisce il prisma con cui giustificare le differenti istanze che si stavano agitando nel dibattito teologico e filosofico del tempo. Con questo articolo, tuttavia, intendiamo analizzare la posizione anselmiana secondo una prospettiva non teleologica, vale a dire attraverso un approccio che non sacrifichi il *milieu* culturale che definisce lo sforzo di Anselmo sull'altare dell'incipiente Scolastica. Non si tratta, in altri termini, di sottolineare le ragioni che fanno di Anselmo il primo pensatore proto-scolastico, ma di collocare il suo pensiero nel contesto in cui prende la parola, così da rendere pienamente intelligibile la sua importanza decisiva nella tradizione filosofica medievale. A tal proposito, assumeremo come fulcro dell'indagine la nozione di onnipotenza divina per apprezzare appieno lo sforzo di mediazione incarnato dalla sua proposta filosofica.

II Fede e dialettica nell'XI secolo: il caso di Lanfranco di Pavia

Riflettere su Anselmo a partire dal contesto che fa da sfondo alla sua speculazione significa tracciare un breve affresco dell'XI secolo e dei problemi che lo hanno caratterizzato. Prima degli studi di A. Cantin (1996) e T. J. Holopainen (1996) era quasi naturale fare riferimento alla lettura offerta da J. A. Endres (1902, 1904, 1906, 1910). Secondo lo storico, l'XI secolo può essere interpretato alla stregua di un campo di battaglia in cui si sono confrontate

due differenti modalità di interpretare il contenuto della fede e il valore di autonomia e verità da assegnare alla ragione umana: ad un approccio dialettico, i cui capofila vengono identificati in Anselmo di Besate e Berengario di Tours, fa da contraltare una prospettiva anti-dialettica, esemplificata da Otlone di Sant'Emmerano, Pier Damiani e (con alcuni distinguo) Lanfranco di Pavia.

La proposta ermeneutica di Endres non coglie certo le sfumature dei singoli autori e non può più essere proposta come unica chiave di lettura per indagare un periodo storico così composito. Tale interpretazione, tuttavia, coglie alcuni aspetti centrali della temperie dell'epoca. In effetti, le traduzioni di Severino Boezio alle *Categorie* e al *De interpretatione* di Aristotele e alle *Isagoge* porfiriane, i suoi commentari alle opere logiche aristoteliche e i suoi trattati dedicati al sillogismo categorico ed ipotetico (cf. Marenbon, 1983), stavano incominciando a produrre un sommovimento didattico e culturale, spingendo i maestri del *trivium* e i loro stessi discepoli ad interrogarsi sulla possibilità di applicare i principi delle arti liberali alle Sacre Scritture e alla storicità del dogma. Tra la Francia e l'Italia – e più precisamente nelle scuole di Reims, Chartres, Fleury, Parma e Ravenna –, ma anche in Germania, in Inghilterra, nelle Fiandre e nei Paesi Bassi, l'interesse nei confronti dell'*ars dialectica* stava crescendo esponenzialmente nelle scuole cattedrali, producendo un dibattito molto acceso (cf. Riché, 1979, 1993).

Quando si pensa all'XI secolo servendosi del filtro ermeneutico proposto da Endres, si è soliti esemplificare il conflitto tra dialettici e anti-dialettici facendo riferimento alla disputa tra Berengario di Tours e Lanfranco di Pavia (cf. De Montclos, 1971; Gibson, 1989, pp. 65-98). Il nodo della questione riguardava l'utilizzo di alcune fonti carolingie in materia eucaristica: Berengario, che sosteneva le posizioni di Ratramno di Corbie, aveva invitato ad una pubblica *disputatio* Lanfranco di Pavia, fautore della soluzione presentata da Pascasio Radberto. Il testo di Berengario venne condannato in un sinodo romano del 1050 presieduto da Leone IX, alla presenza dello stesso Pier Damiani¹. In seguito alla condanna, Berengario preparò uno *Scriptum contra Synodum*, una breve opera indirizzata alla curia; benché il testo sia andato perduto, possiamo ricostruirne parte del contenuto grazie alla risposta di Lanfranco contenuta nel *De corpore et sanguine Domini*. A chiudere la disputa sarà Berengario nel

1 Quella romana non fu comunque l'unica condanna: la posizione di Berengario venne condannata nel settembre dello stesso anno (1050) a Vercelli e nel 1054 a Tours. Nell'aprile del 1059 venne convocato a Roma per leggere la professione di fede, per essere poi nuovamente condannato nel 1062 nel concilio di Angers e nel concilio romano del 1079.

Rescriptum contra Lanfrancum, ritrovato nella seconda metà del XVIII nella Biblioteca di Wolfenbüttel.

Tralasciando i dettagli della polemica e le rispettive soluzioni presentate in materia eucaristica, ciò che emerge dal confronto tra i due autori è il differente valore attribuito all'*ars dialectica*. Se Berengario sembra assegnarle una funzione quasi poetica, capace di giudicare il valore di verità espresso dalle proposizioni, Lanfranco la considera al pari di uno strumento formale, in grado, tutt'al più, di ordinare e chiarire una verità che le preesiste. Se per il primo l'*ars dialectica* ha un valore non soltanto dimostrativo ma altresì ontologico, capace di stabilire i limiti di ciò che esiste, il secondo la giudica un mero dispositivo utile all'ordine della discussione. Il nodo della questione, pertanto, non riguarda soltanto l'evento della transustanziazione che ha luogo con la mediazione sacerdotale. Non si tratta, insomma, di dimostrarne il valore reale o simbolico, ma di stabilire anche i limiti di applicazione della dialettica, definendone al contempo le condizioni di possibilità. L'*ars dialectica* può essere dunque applicata a qualunque oggetto, fosse pure una verità di fede, o deve vedersi circoscritta in un dominio definito e determinato? Il dibattito si gioca attorno a tale quesito, e prendere partito per una delle due alternative significa vestire, rispettivamente, i panni del dialettico o del suo avversario. Che sia questa la prospettiva più utile per rileggere il confronto-scontro tra Berengario e Lanfranco, lo dimostra lo stesso andamento del testo del *magister* di Pavia.

Se ci soffermiamo sul solo esito immediato della disputa, ad uscirne vincitore fu Lanfranco, vista la condanna papale che colpì Berengario. L'argomentazione del *magister* di Pavia è però debole: in effetti, su richiesta di Papa Leone IX, è chiamato a rispondere a Berengario "più mediante le sante autorità che mediante ragioni" (Lanfrancus Cantuariensis, 2001, p. 107), giudicando preferibile "essere incolto e ignorante cattolico (*rusticus et idiota catholicus*) insieme al volgo piuttosto che curiale e arguto eretico insieme" (Lanfrancus Cantuariensis, 2001, p. 109). Il presupposto della confutazione di Lanfranco è il principio d'autorità, come si evince dal seguente passo del *De corpore et sanguine Domini*:

Mi sono testimoni Dio e la mia coscienza che non vorrei, nel trattare di argomenti divini, né porre questioni dialettiche o le loro soluzioni né rispondere alle questioni che vengono poste. Anche quando la materia della disputa è tale che possa essere spiegata in modo più chiaro attraverso le regole di tale arte, la nascondo (*tego artem*) per quanto posso mediante l'uso di proposizioni equivalenti, affinché non sembri che io faccia affidamento più sull'arte che sulla verità e sull'autorità dei Santi Padri (Lanfrancus Cantuariensis, 2001, p. 113).

Lanfranco sostiene di *non* voler ricorrere alla dialettica neppure se fosse possibile spiegare più chiaramente la materia del contendere servendosi

di tale disciplina. È preferibile allora nascondere quest'arte e richiamarsi all'*auctoritas*, così da non lasciare l'impressione che le verità di fede necessitino del concorso dell'umana dialettica per essere esplicitate. D'altra parte, nel caso specifico dell'eucaristia, il miracolo che avviene sull'altare grazie alla mediazione sacerdotale trascende la ragione umana e non può essere oggetto di alcuna dimostrazione. Per questa ragione, l'uomo di fede "non cerca di indagare mediante ragionamenti e di concepire con la ragione il modo in cui il pane è fatto carne e il vino si converte in sangue, con la natura di entrambi essenzialmente mutata" (Lanfrancus Cantuariensis, 2001, p. 128). La posizione di Lanfranco è abbastanza fragile: benché il *magister* pavese critichi spesso la natura formale del metodo di Berengario, le premesse della sua confutazione si fondano, in ultima analisi, sul valore rappresentato dall'autorità e dalla tradizione teologico-dogmatica. Questo aspetto emerge con chiarezza adamantina nel passo seguente:

Sono dunque false le cose che proponi. Di più, se è vero ciò in cui credi e che affermi intorno al corpo di Cristo, è falso ciò che è creduto ed affermato sullo stesso argomento dalla Chiesa in qualunque punto della terra (Lanfrancus Cantuariensis, 2001, p. 149).

Il ragionamento di Lanfranco ha del paradossale: proprio lui, maestro di arti liberali, e quindi profondo conoscitore della struttura dell'argomentazione, giudica falsa la posizione di Berengario perché incompatibile, *sic et simpliciter*, con quella della Chiesa. Così facendo, Lanfranco non dimostra né la contraddittorietà delle conclusioni del *magister* di Tours, né mette in risalto le ragioni per affermare uno scarto decisivo tra la verità testimoniata e tramandata dalla Chiesa e il dominio in cui esercitare l'arte dialettica. Nel contesto storico e culturale della disputa era oltremodo problematico limitare, con un semplice riferimento all'*auctoritas* dei Padri della Chiesa, l'utilizzo delle arti liberali per evitare che i loro risultati si trovassero potenzialmente in contraddizione con il contenuto del dogma. Ed era ancor più difficile rispondere a Berengario richiamandosi alla trasmissione storica di quella verità di fede che l'eresiarca turonense stava mettendo in discussione.

Nella sua replica, d'altronde, Berengario aveva tutto il diritto di rivendicare la possibilità di ricorrere all'*ars dialectica*: se per servirsi della dialettica dobbiamo presupporre l'esercizio della ragione, rinunciare a tale disciplina significherebbe, *sub eodem*, rinunciare alla ragione stessa². Insomma, per

2 Cf. Berengerius Turonensis, 1988, p. 85: "Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quia qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei".

fare fronte alle premesse dei dialettici era necessario fare un passo in avanti e dimostrare la natura finita – e dunque dipendente e limitata – dei loro strumenti, istituendo uno scarto tra l'ordine delle cose (*ordo rerum*) e l'ordine delle parole (*ordo disserendi*). È proprio in questo contesto che l'onnipotenza divina finisce per assumere un'importanza centrale nel dibattito, quale strumento per dischiudere la circolarità della parola umana e dimostrarne la creaturalità. E quando si fa riferimento alla nozione di onnipotenza nell'XI secolo il pensiero non può che andare a Pier Damiani e al *De divina omnipotentia*.

III Pier Damiani e “gli agguerriti sillogismi dei dialettici”

La disputa tra Lanfranco e Berengario ha fatto entrare il *magister* di Pavia nelle fila della tradizione anti-dialettica. In verità, la posizione di Lanfranco nel *De corpore et sanguine Domini* è figlia dell'insistenza di Papa Leone IX, che aveva definito le regole d'ingaggio e i criteri con cui recusare l'eresia berengariana. In tal modo, Lanfranco rispondeva a Berengario ribadendo le parole di quella stessa *auctoritas* rifiutata in linea di principio dal suo avversario. Non era però sufficiente richiamarsi ad una generica autorità per impedire l'applicazione del metodo dialettico in teologia; era invece necessario dimostrare ai dialettici la natura finita del loro strumento di indagine e l'impossibilità di applicarlo alle verità di fede, decidendo della liceità del loro contenuto. È proprio in questo contesto che la figura di Pier Damiani assume tutto il suo rilievo.

Al pari di Lanfranco di Pavia, anche Damiani, prima di ritirarsi nell'amato eremo avellanita, era stato maestro di arti liberali. La critica che Damiani rivolge all'*ars dialectica* e al sapere mondano non deve perciò spingerci a credere, sulla scia della lettura offerta da É. Gilson (2005, pp. 268-269), che il monaco criticasse ciò che non era in grado di comprendere, mosso da un odio viscerale nei confronti degli aspetti più mondani dell'esistenza. Inoltre, i riferimenti critici disseminati nell'opera di Damiani devono essere interpretati nel contesto specifico in cui sono collocati, tenendo presente il referente cui il monaco si rivolge (cf. Gonsette, 1956; Cantin, 1975). A titolo di esempio, possiamo ricordare il *De sancta simplicitate*, un testo dedicato alla semplicità della fede e indirizzato ad Aliprando, un giovane che aveva espresso a Damiani tutta la sua malinconia per non aver continuato il proprio percorso di studi. Il tono sprezzante con cui il monaco ravennate giudica le arti liberali serve allora, in questo preciso frangente, per cancellare dall'animo del suo interlocutore ogni dubbio circa il cammino intrapreso: “Eccoti, fratello: tu vuoi imparar la grammatica? Impara a declinare Dio al plurale” (Petrus Damianus, 1989, p. 317). Le *artes liberales* non sono affatto essenziali all'esperienza della fede: del resto, aggiunge polemicamente il monaco,

Dio onnipotente non ha bisogno della nostra grammatica per trascinar gli uomini dietro a sé, se è vero che perfino all'inizio dell'umana redenzione, quando pareva più necessario allo scopo di diffondere la semenza della nuova fede, non mandò né filosofi, né oratori, ma anzi degli uomini semplici e rozzi predicatori (Petrus Damianus, 1989, p. 319).

Damiani non è tanto interessato a svalutare *tout court* il valore o la pubblica funzione delle arti liberali; piuttosto, vuole mettere in evidenza quanto il loro utilizzo sia estraneo all'ambito della fede, in particolare per quei monaci che hanno deciso di abbandonare il secolo per ritirarsi in preghiera. Che Damiani fosse consapevole dell'impossibilità di rinunciare alle arti liberali fuori dalle mura dei monasteri, lo dimostra il *De vera felicitate et sapientia*, una lettera inviata a Bonomo, esperto in diritto. Visto il suo lavoro, Damiani non sollecita certo Bonomo ad abbandonare il mondo e le sue consuetudini, come aveva fatto spesso con i suoi interlocutori, fossero essi monaci o eremiti, ma a non farsi travolgere dall'ordine secolare, mantenendo ben salda la purezza della fede³. L'approccio del monaco è caratterizzato da una buona dose di realismo. I suoi interessi, infatti, sono rivolti alle comunità monastiche e alla vita della Chiesa: è in questo contesto che è necessario preservare l'intelligenza spirituale delle Sacre Scritture, allontanando le sirene del sapere dialettico. Ed è in una simile cornice che dobbiamo leggere il *De divina omnipotentia*, un atto di accusa contro le tendenze che si stavano imponendo non solo nelle scuole cattedrali, ma all'interno delle stesse comunità monastiche.

La lettera è rivolta a Desiderio, futuro Papa Vittore III, ed è di poco posteriore alla visita di Damiani al cenobio benedettino di Montecassino. In quell'occasione, il monaco era rimasto impressionato dall'utilizzo, ormai endemico, delle arti liberali: ritiene quindi necessario prendere la parola e presentare le ragioni a sostegno di una differente prospettiva. Il testo, incentrato sull'estensione dell'*omnipotentia Dei*, vuole sottolineare la differenza che sussiste tra gli strumenti della conoscenza umana e la loro condizione di possibilità, separando la presunta necessità del metodo dialettico dalla natura trascendente dell'essenza divina. Damiani, in altri termini, vuole affermare, di contro alla recente fede nella ragione, le ragioni sempiternhe della fede.

3 Cf. Petrus Damianus, 2001, p. 65: "Ma dato che tu non occupi nel mondo l'ultimo posto, e non puoi evitare del tutto con i tuoi interlocutori di scambiare parole del linguaggio profano, o di attingere qualche cosa dai tuoi studi letterari, abbi questa avvertenza: diventa negli argomenti profani quasi grossolano, ed invece in quelli spirituali metti in esercizio tutte le tue possibilità intellettuali; nei primi mostrati indifferente, nei secondi pieno di ogni genere di risorse. Perché dunque nell'esercizio della tua professione secolare non puoi ottenere di poter essere privo completamente dell'astuzia del serpente, cerca almeno di fare in modo che la sapienza spirituale assorba la tua prudenza terrena e la rivolga, per così dire, ai misteri di cui essa è costituita".

La stesura della lettera nasce da una discussione che aveva avuto luogo a Montecassino tra Damiani e Desiderio intorno alla corretta interpretazione del seguente passo di San Girolamo: “Parlerò con audacia: sebbene Dio possa ogni cosa, non potrebbe far ritornare vergine una donna che non lo è più. Ha certamente il potere di liberarla dalla pena, ma non di restituirle la corona” (Petrus Damianus, 2013, p. 105; 596 C, 5-9). Prima di fornire la propria opinione in materia, Damiani esplicita le sue riserve sulla posizione difesa da Girolamo:

Questo giudizio, dico, confesso di non averlo mai accettato. Infatti, non considero colui che parla, ma il contenuto di ciò che dice. Ora, è una cosa disdicevole, a me pare, che si attribuisca con tanta leggerezza un’impossibilità a colui che può tutto, a meno che non si nasconda il mistero di una comprensione più alta (Petrus Damianus, 2013, p. 105; 596 CD, 11-15).

L’abisso che divide il monaco ravennate dall’approccio di Lanfranco di Pavia appare con la massima chiarezza: mentre Lanfranco criticava l’utilizzo della dialettica facendosi forza delle opinioni espresse dalle più importanti personalità della Chiesa, Damiani prende la parola criticandone uno dei più insigni rappresentanti.

Liberatosi dal peso dell’autorità, Damiani può procedere ad analizzare la questione, ponendo a tema la sua interpretazione dell’attributo dell’onnipotenza. Ripercorriamo in modo schematico l’andamento dell’argomentazione damianea (cf. Gatto, 2013, pp. 57-88). Secondo il monaco, Dio non potrebbe restituire la verginità a colei che l’ha perduta solamente se ciò fosse un male. Nel caso specifico, le premesse di Damiani sono saldamente ancorate alla tradizione: in termini agostiniani, il male non è sostanza, ma *privatio boni*, assenza totale di positività. Dio, pertanto, sommo essere, non può realizzare ciò che non è, senza che il non poter il male vada a scapito della sua onnipotenza. Dio non può compiere il male perché non saprebbe neppure come realizzarlo, essendo impossibilitato ad intrattenere commercio alcuno con la sua essenza negativa. Tuttavia – ecco la premessa del monaco –, se non è un male che una fanciulla violata ritorni vergine, non c’è alcuna ragione per escludere che Dio possa realizzare una simile possibilità⁴. L’obiezione è immediata: ciò

4 Cf. Petrus Damianus, 2013, p. 115; 596 C, 21-28: “In virtù di quale pregiudizio Dio non potrebbe restituire la verginità ad una donna che l’ha perduta? Forse non vuole per la ragione che non può? E per questo non vuole, perché è un male? Nello stesso modo in cui si è detto che Dio né vuole né può mentire e spergiarare e commettere un’ingiustizia? Ma è lungi da noi credere che sia un male che una fanciulla violata ritorni vergine. Al contrario, come è un male che una vergine sia violata, così, senz’alcun dubbio, sarebbe un bene ritornare vergine per quella donna deflorata”.

non è mai accaduto; dunque, Dio non può farlo. Damiani ha gioco facile nel sottolineare che il fatto che non sia (ancora) accaduto non significa che non possa accadere: semplicemente, indica che Dio non l'abbia (ancora) voluto. In conclusione, “come non potrebbe Dio restituire la verginità a colei che l'ha perduta, considerando che egli è onnipotente e che si tratta di una cosa buona?” (Petrus Damianus, 2013, p. 119; 600 B, 66-68).

Nel prosieguito della lettera Damiani riformula l'obiezione dei cosiddetti dialettici, esplicitando le motivazioni che li spingono a rifiutare un'eventualità così radicale: Dio, posta la sua onnipotenza, può certamente distruggere la città di Roma, ma non sottrarle il suo *status* passato, il fatto di essere esistita. In breve, Dio non può fare in modo che ciò che è stato non sia stato. Rispondendo all'obiezione, Damiani porta alle estreme conseguenze le argomentazioni dei suoi avversari: se consideriamo – come vorrebbero “questi uomini vani, propugnatori di un dogma sacrilego” (Petrus Damianus, 2013, p. 127; 602 D, 4-5) – le premesse dell'*ars dialectica* come il solo metro per stabilire cosa Dio possa fare, finiremmo per sottrargli non solo il potere sulle cose passate, ma anche su quelle presenti e future. L'ordine del discorso, infatti, impone che tutto ciò che è, sia, e non possa non essere; parimenti, ciò che sta per essere è necessario che stia per essere. Ora, se si applica “spudoratamente a Dio ciò che appartiene all'arte del discutere” (Petrus Damianus, 2013, p. 131; 603 B, 39-40), e si definisce il raggio d'azione della sua potenza alla sola luce dell'*ordo disserendi* umano, i dialettici finiscono per rendere la sua divina volontà del tutto impotente, portando “i cavilli delle loro lagnanze nel cuore dei misteri divini” e turbando “con le nebbie delle loro curiosità i puri insegnamenti della Chiesa” (Petrus Damianus, 2013, p. 131; 603 C, 46-49).

Per evitare tale conseguenza, replica Damiani, è necessario presupporre uno scarto tra le premesse dell'arte dialettica e l'esercizio dell'onnipotenza di Dio, subordinando le prime al secondo. I dialettici, insomma, non possono pretendere di applicare la loro logica sillogistica alla potenza divina. La “perizia dell'arte umana”, infatti, se applicata al contenuto dei dogmi e della parola sacra, può, al massimo, porsi al servizio delle verità di fede, non certo decidere del loro contenuto⁵. Appare qui con la massima lucidità l'esigenza che guida lo scritto del monaco: la dialettica deve essere subordinata alla *natura Dei* e

5 Cf. Petrus Damianus, 2013, p. 131; 603 C-D, 50-59: “Ciò che proviene dalle argomentazioni dei dialettici o dei retori non è da applicare con leggerezza ai misteri della potenza divina, e le regole che sono state inventate per formare i sillogismi o le conclusioni degli enunciati non sia mai che irrompano, con tenacia, contro le sacre leggi, così da opporre alla potenza divina la necessità delle loro conclusioni. Tuttavia, la perizia dell'arte umana, se è applicata all'esame della parola sacra, non deve usurpare con arroganza il diritto di far da maestra, bensì, come una serva, deve assecondare la padrona con la sottomissione che deve essere propria di chi serve”.

al contenuto storico della sua parola, senza arrogarsi il diritto di decidere della coerenza e liceità del suo contenuto. La polemica di Damiani va collocata in questo preciso contesto: gli “antichi maestri delle arti liberali”, d'altronde, non si erano mai spinti, forti dei loro sillogismi, fino al punto di tacciare Dio d'impotenza, ma avevano sempre riconosciuto i limiti costitutivi della loro arte. È necessario allora, proprio analizzando le prerogative della potenza divina, preservare la differenza tra l'esercizio dell'arte dialettica e la realtà delle cose, vale a dire tra lo statuto dell'*ordo disserendi* e le condizioni di possibilità dell'*ordo rerum*⁶.

In uno dei passaggi più importanti della sua lettera, Damiani *sembra* in parte riconsiderare quanto affermato; ciò ha spinto vari interpreti – tra cui possiamo ricordare P. Remnant (1978), L. Moonan (1980) e il già citato T. J. Holopainen (1996) – a mitigare la radicalità incarnata dal monaco ravennate. Ad un certo punto, infatti, Damiani si rivolge polemicamente al suo interlocutore con le seguenti parole:

Forza, dunque, di in che modo Dio, circa le cose passate, può far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, ovvero, riguardo al presente, che ciò che ora esiste, finché è, non sia, oppure che ciò che in ogni modo accadrà non stia per accadere, o di nuove le stesse cose espresse per via negativa. Si tratta di cose che, a nostro parere, dovrebbero essere affidate all'esecrazione piuttosto che alla penna (Petrus Damianus 2013, 149; 608 B, 61-67).

Ad un primo sguardo, sembra che Damiani stia facendo propria la posizione dei dialettici. In realtà, la sta portando alle sue estreme conseguenze, ponendosi sulla stessa scia dei suoi interlocutori. “Dì in che modo” – cioè con l'ordine del discorso, con le sole premesse dell'*ars dialectica* – sia possibile realizzare una contraddizione. Il fatto che l'uomo non possa pensare la realizzazione di un evento contraddittorio, tuttavia, non implica che Dio non possa farlo. I dialettici, inoltre, paiono dimenticarsi che la successione temporale dell'universo sensibile non corrisponde alla modalità sincronica con cui Dio, dall'eternità, amministra il creato. I due eventi, pur impossibili secondo la logica dell'uomo, sono co-presenti in Dio; visto che la potenza divina dispone

6 Cf. Petrus Damianus, 2013, p. 133; 604 A, 72-90: “Ovviamente, questa questione fu abbondantemente discussa nel passato dagli antichi maestri delle arti liberali, non solo pagani, ma anche dagli adepti della fede cristiana. Nessuno di loro, tuttavia, osò spingersi ad una tale follia da tacciare Dio d'impotenza, e, in particolare se cristiano, di dubitare della sua onnipotenza, ma discussero della possibilità o impossibilità logica secondo gli stretti vincoli della loro arte, senza fare mai menzione di Dio in tali dibattiti [...] Tale questione, dunque, non spingendosi fino a mettere in discussione la potenza della maestà divina, riguarda piuttosto l'esercizio dell'arte dialettica, e non l'essenza e la realtà delle cose, ma il modo e l'ordine della discussione e la concatenazione delle parole, non trova posto tra i misteri della Chiesa, essendo brandita solo dai fanciulli nelle scuole”.

della creazione, non vi è ragione per escludere che tale compostibilità si possa attuare, contraddittoriamente, nella natura temporale della *creatio*. Certo, non potrebbe realizzarsi se la logica che guida le azioni divine fosse uniformata a quella che regola i pensieri umani, ossia se l'*ordo rerum* fosse vincolato all'*ordo disserendi* dell'uomo. Ma se così non è, continua il monaco, “dal momento che Dio può tutto, perché dubiti che Dio possa fare in modo che qualche cosa, al tempo stesso, sia e non sia (*simul sit et non sit*), se è un bene che ciò accada?” (Petrus Damianus, 2013, p. 151; 608 D, 88-90).

Nella prospettiva tracciata da Damiani, l'onnipotenza divina implica, letteralmente, il poter tutto, anche il far sì che la stessa cosa – *simul* – sia e non sia, violando il principio di non contraddizione. L'ambiguità dell'intera questione, pertanto, è solo apparente e “non può corrispondere in alcun modo alla natura delle cose esistenti, ma concerne soltanto i giochi verbali che riguardano il concatenamento logico del discorso e del ragionamento” (Petrus Damianus, 2013, p. 157; 610 C, 6-8). In caso contrario, sarebbe difficile spiegare il motivo per cui Dio “distrugge frequentemente gli agguerriti sillogismi dei dialettici e le loro sottigliezze” (Petrus Damianus, 2013, p. 159; 610 D, 15-16). Ora, non solo Dio può prescindere, nella sua azione, da quel *principium firmissimum* che informa la conoscenza umana, ma può esercitare la propria potenza in tutto l'ordine del creato, attestandone l'assoluta contingenza. Certo,

non si può dire secondo verità che ciò che è stato non è stato, e, all'inverso, non è corretto dire che ciò che non è stato è stato, dal momento che i contrari non possono coincidere in un solo e medesimo soggetto (...); tuttavia, ci si guardi bene dall'applicarla (questa impossibilità) alla maestà divina, poiché colui che ha dato origine alla natura, facilmente, quando vuole (*cum vult*), toglie alla natura la sua necessità (Petrus Damianus, 2013, pp. 163-165; 612 A-B, 17-24).

Damiani esprime in questo passaggio una concezione operativa dell'onnipotenza di Dio: la volontà divina non dispiega tutte le proprie potenzialità creando il mondo, ma è sempre nelle condizioni – *cum vult* – di intervenire al suo interno, modificandolo. Nelle battute finali della sua lettera Damiani riassume il ragionamento svolto, aggiungendo una precisazione destinata a sottolineare, con ancora più forza, la contingenza e dipendenza dell'intera creazione: “come Dio ha potuto far sì, prima che le cose fossero, che non esistessero, può ugualmente far sì che, anche in questo momento (*et nunc*), non siano esistite le cose che sono esistite” (Petrus Damianus, 2013, p. 193; 619 D, 82-84). *Et nunc*: in ogni istante, Dio potrebbe fare in modo che ciò che ora esiste non sia esistito, se solo lo volesse e lo giudicasse opportuno, vale a dire se la realizzazione di una simile possibilità non fosse un male.

Nei passi citati sono emersi tre sintagmi che, uniti, disegnano un quadro la cui radicalità è pressoché inaudita nell'universo medievale: a) *simul sit et non sit*; b) *cum vult*; c) *et nunc*. In sintesi, Dio può fare in modo che la stessa cosa, al contempo, sia e non sia (*simul sit et non sit*), violando il principio di non contraddizione; può farlo quando vuole (*cum vult*); non solo: potrebbe farlo, se solo lo volesse, anche ora, in questo preciso istante (*et nunc*). Non appena si pongono queste tre espressioni in relazione, la contingenza dell'orizzonte creaturale si pone come conseguenza immediata della riflessione damiana. Ad essere in questione, però, non è solo la stabilità della natura, ma la conoscenza effettiva – la sua stabilità e intrinseca necessità – in possesso dell'uomo. Ecco perché I. M. Resnick (1992, p. 107) è giunto ad affermare che “Damian’s understanding of divine omnipotence then renders a science of nature impossible in the Aristotelian sense. A universe whose most fundamental laws are subject to an unconstrained will would seem to be subject at every moment to a cosmic revisionism and transformation, on both the epistemic and metaphysical levels”. La posizione di Resnick è stata implicitamente ripresa dallo stesso I. Sciuto (1993), che ha parlato, riferendosi al *De divina omnipotentia*, dell'istituzione di una vera e propria epistemologia scettica.

Questo tipo di considerazioni devono essere collocate nel preciso contesto in cui emergono: Damiani non era certo interessato a porre in scacco la conoscenza, privandola del suo più saldo principio. L'obiettivo del monaco era rivendicare la natura finita del sapere umano, sottolineandone la costitutiva fragilità. L'*episteme* umana possiede uno statuto secondo, le cui premesse dipendono dall'onnipotenza divina. È per questa ragione che l'uomo non può sentirsi autorizzato o legittimato a giudicare delle possibilità divine in vista dei limiti che costituiscono il fondamento del sapere umano. È vero, tuttavia, che le conseguenze del discorso damiano finivano per porre in risalto la contingenza, mai assicurata, del bagaglio conoscitivo umano. La posizione di Damiani rappresenta così il contraltare dell'approccio difeso da Berengario: alla prepotenza della *ratio* dialettica si sostituisce una prospettiva che, preservando le verità di fede, delimita e circoscrive il fondamento delle verità di ragione. Se questi erano i termini del dibattito, appariva sempre più necessaria un'impostazione che, difendendo la trascendenza della natura divina, fosse in grado di tutelare la stabilità e l'affidabilità del sapere umano. Nell'XI secolo, non vi è nessuno che abbia incarnato la necessità di questa mediazione meglio di Anselmo d'Aosta.

IV Anselmo d'Aosta e la "rationis necessitas"

Anselmo prende posizione nel dibattito operando una sintesi tra le due opposte tendenze appena menzionate. Anzi, la sua posizione può essere interpretata come un tentativo di rendere intelligibile tale mediazione. Da un lato, è necessario mantenere viva l'esperienza della fede preservando l'assoluta trascendenza del Creatore; dall'altro lato, è altrettanto opportuno salvaguardare il valore degli strumenti razionali a disposizione delle sue creature. L'esperienza anselmiana si fa carico di queste due istanze, incorporando le loro rispettive premesse.

Per apprezzare appieno la funzione svolta da Anselmo dobbiamo analizzare il settimo capitolo del *Proslogion* e, in prima istanza, il suo vero e proprio prologo dialettico, il *Monologion*. Il valore che Anselmo assegna alla ragione umana in questa meditazione *de ratione fidei* appare già nelle prime battute dell'opera. Su richiesta di alcuni confratelli, l'andamento del discorso procede senza l'ausilio delle Sacre Scritture: la sola *auctoritas*, in questa sede, sarà la *rationis necessitas*. In tal modo, qualora vi fosse qualcuno che non conosca o non creda in una natura superiore – si badi: non (ancora) Dio, bensì "*unam naturam, summam omnium quae sunt*" –, potrà convincersi della sua esistenza "con la sola ragione (*sola ratione*)" (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 5; Vol. I, p. 13, 5). Si dovrà dunque "progredire in modo razionale", guidati dall'ausilio della *ratio* umana. Dopo Damiani, si tratta di una premessa tutt'altro che scontata e innocente. Tuttavia, l'accelerazione di Anselmo esclude che quanto guadagnato rappresenti il criterio unico e definitivo. In effetti, se l'indagine finisse per affermare "qualcosa che non sia suffragato da una più alta autorità", "sebbene sia concluso come necessario dalle ragioni che mi parranno buone, non si dica che è assolutamente necessario, ma soltanto probabile" (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 5; Vol. I, 14, 1-4).

L'esercizio della ragione è autonomo, ma non per questo assoluto: è doveroso procedere mantenendo ferma la possibilità che la necessità conseguita *sola ratione* possa non essere l'ultima parola. Così facendo, Anselmo conserva lo spazio di una possibile alterità: la ragione umana è chiamata a mettere in campo tutti gli strumenti di cui dispone senza dimenticare lo spazio, sempre delimitato, in cui si esercita. Questa considerazione svolgerà un ruolo importante nel prosieguito del *Monologion*, quando Anselmo comprenderà che non tutto può essere dimostrato con i soli mezzi dell'intelletto umano. Vi sono infatti alcune cose – si pensi, ad esempio, alla Trinità – il cui contenuto trascende ogni tentativo di spiegazione. In questi casi, "a chi indaga una realtà incomprensibile deve bastare il pervenire con la ragione a conoscere con tutta certezza che

essa esiste, anche se non può penetrarne con l'intelletto il come" (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 70; Vol. I, p. 75, 1-3).

Fa qui irruzione il tema della fede: se la ragione può capire il *che* della Trinità – che Dio è uno e trino –, non può comprenderne il *come* – come sia uno e trino. La *ratio* umana fa esperienza del proprio limite: non “bisogna prestare minor certezza di fede alle verità che sono asserite con argomenti necessari, senza che altre ragioni vi si oppongano, anche se non riusciamo a spiegarle per l'incomprensibile profondità della loro natura” (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 70; Vol. I, p. 75, 3-6). In questo contesto, la fede fa segno a ciò che vi è di inesplicabile nella Trinità e spinge la ragione a comprendere quanto essa sia incomprensibile. Riconoscerne l'incomprensibilità, tuttavia, non significa abdicare all'utilizzo della ragione o sottovalutare i risultati raggiunti, ma dispiegarne al massimo grado la funzione: insomma, è perfettamente razionale comprendere – *sola ratione* – che una data cosa è incomprensibile (“*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*”). Anziché svalutare la *ratio* umana, sottostimandone i risultati, Anselmo si propone di dispiegarne al massimo grado le potenzialità, fino ad indicare il limite che la definisce.

In questa sede, non siamo interessati alla prova dell'esistenza di Dio fornita nel *Monologion* e alle motivazioni che hanno spinto Anselmo a tentare, con il *Proslogion*, un'altra via, in cui la fede sarà chiamata a ricercare la giustificazione razionale del proprio contenuto. Ciò che ci premeva era sottolineare la premessa della riflessione anselmiana: che la *ratio* umana non possa decidere o giudicare del contenuto delle verità di fede non implica che l'uomo non possa o non debba servirsene. L'*ars dialectica* non è quindi nemica del vero teologico, ma può rivelarsi uno strumento utile alla sua affermazione. È precisamente ciò che accade nel *Proslogion*. Ora, tralasciando la celebre dimostrazione dell'esistenza di Dio⁷, possiamo soffermarci sul settimo capitolo dell'opera, dove Anselmo chiama criticamente in causa, e proprio discutendo dell'onnipotenza divina, il magistero di Pier Damiani.

Il titolo del capitolo in questione costituisce la sintesi della soluzione anselmiana: “*Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit*”. Si tratta di comprendere come Dio possa essere definito onnipotente, benché molte cose non siano in suo potere. La prima parte del capitolo procede per interrogativi

7 Sia detto per inciso: anche nell'*unum argumentum* del *Proslogion* appare chiaramente l'importanza assegnata da Anselmo all'indagine razionale. Nella celebre prova, infatti, l'*ars dialectica* non è soltanto al servizio della fede, ma è precisamente lo strumento che permette di dimostrarne, contro l'insipiente, la verità. Anselmo sta perciò dimostrando che l'esistenza di Dio appare con più necessità attraverso il procedimento razionale: la verità saputa di Dio è maggiore – ossia più forte, più stringente – della verità che si limita semplicemente a credere nella sua esistenza.

che lasciano subito presagire la risposta da offrire al lettore: “Ma come sei onnipotente, se non puoi tutto? Se non puoi corromperti né mentire né fare che il vero sia falso, per esempio che ciò che è avvenuto non sia avvenuto, e molte cose simili, come puoi tutto?”. Con la precisazione successiva Anselmo chiude, di fatto, i giochi: “O forse il poter queste cose non è potenza, ma impotenza?” (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 92; Vol. I, p. 105, 9-12). È possibile discutere la nozione di onnipotenza nel *Proslogion* considerandola una questione eminentemente logica, come hanno fatto D. P. Henry (1967) e W. Morrison (2001), o analizzandola alla luce di un approccio teologico-metafisico, come ha proposto W. J. Courtenay (1975). M. Parodi (1986, p. 125) ha giustamente sottolineato che i due tipi di interpretazione, analizzati all’interno del pensiero di Anselmo non sono in contrasto tra loro: “la situazione, considerata dalla parte di Dio, mette in luce la contraddizione metafisica (si parla di *potentia* mentre in realtà si tratterebbe di *impotentia*), mentre, considerata dalla parte dell’uomo, dà origine ad una contraddizione logica che si rivela nella improprietà linguistica dell’uso del verbo *non-possere*”.

L’aspetto che più ci interessa, ad ogni modo, riguarda la connessione tematica suggerita dagli esempi utilizzati da Anselmo: affermare che l’attributo dell’onnipotenza escluda l’eventualità che Dio possa fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto significa evocare il cuore della riflessione presentata da Damiani nel *De divina omnipotentia*. Secondo il monaco ravennate, Dio poteva fare in modo che ciò che è stato non fosse stato. Che ciò implicasse la violazione del *principium firmissimum* era una questione che toccava la logica e la conoscenza umana, non la volontà divina. In una simile prospettiva, negare che Dio potesse far sì che quanto accaduto non fosse accaduto implicava la negazione, *simul*, della sua stessa onnipotenza – significava, in altri termini, giudicare delle possibilità divine alla luce delle possibilità umane.

L’approccio di Anselmo ribalta l’ordine di priorità imposto da Damiani: potersi corrompere e mentire, e soprattutto trasformare il vero in falso e qualcosa di accaduto in un evento mai realizzatosi, non è un segno di potenza, ma di debolezza. Come ha rilevato M. Della Serra (2010, p. 33), “se il non-potere qualcosa esprime un’impotenza, quando è Dio a non-potere qualcosa l’impotenza richiede agostinianamente necessarie precisazioni capaci di tradurre il *non posse* in *potestas* assoluta”. Ecco perché, secondo il *Doctor Magnus*,

quando si dice che uno ha il potere di fare o di patire ciò che non gli giova o ciò che non deve, col termine potere si intende in realtà una impotenza; perché quanto più uno ha questo potere, tanto più possono in lui l’avversità e la malvagità, e tanto più egli è impotente contro di esse. Dunque, Signore Dio, tu sei veracemente onnipotente

proprio perché non puoi nulla di ciò che è indice di impotenza e nulla ha potere contro di te (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 93; Vol. I, pp. 105-106, 23-2).

Secondo Anselmo, è proprio l'*omnipotentia Dei* ad escludere la realizzazione di quell'ordine di possibilità che Damiani giudicava consustanziale all'azione divina. Insomma, non è sufficiente gridare a gran voce l'onnipotenza di Dio; bisogna, al contrario, comprendere e definire il dominio concreto in cui può esercitarsi. Un tale approccio verrà confermato nel *De libertate arbitrii* e nel *De casu diaboli*. I due dialoghi certificano lo stesso presupposto esplicitato nel *Proslogion*, fornendo delle ulteriori precisazioni sull'estensione della *potentia Dei*. Nel *De libertate arbitrii*, Anselmo sostiene che “Dio può lasciar cadere nel nulla tutta la sostanza che dal nulla ha creato, ma non può separare la rettitudine da una volontà che l'abbia” (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 203; Vol. I, p. 220, 13-15). La ragione, secondo il *magister*, è di facile comprensione: è retta quella volontà che vuole quello che Dio vuole che essa voglia. Ora, se Dio separasse da tale volontà ciò che la rende retta, lo farebbe o perché costretto o per una ragione determinata. La prima alternativa deve essere subito scartata, visto che Dio non agisce patendo alcuna costrizione. Nel secondo caso, invece, Dio, separando dalla volontà ciò che la rende retta, ossia il suo volere in conformità al volere divino, imporrebbe di non volere ciò che lui vuole che la volontà voglia. In breve, Dio finirebbe per contraddirsi: è per questa ragione che “nulla è più impossibile dell'ipotesi che Dio tolga la rettitudine alla volontà” (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 204; Vol. I, p. 221, 8-9), cioè nulla è più impossibile – e quindi irrealizzabile – della contraddizione. Anselmo recupera dunque una delle impossibilità descritte nel settimo capitolo del *Proslogion*: far sì che il vero sia falso. Se Dio, in virtù della sua onnipotenza, può annichilire ciò che ha creato, non può mai separare dalla volontà ciò che la rende retta; e non può farlo, perché la sua volontà non può contraddirsi.

Nel *De casu diaboli*, Anselmo ritorna sul problema dell'estensione del potere divino per definire in maniera precisa il dominio semantico del potere e del non potere, visto che “molte cose si dicono impropriamente nel linguaggio comune” (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 237; Vol. I, p. 253, 19-20). Spesso, infatti, si conferisce ad una determinata cosa un potere che non appartiene ad essa, come quando, ad esempio, affermiamo che un libro può essere scritto da noi. È a partire da simili erronee considerazioni che si finisce per attribuire a Dio delle possibilità che, anziché aumentare il raggio della sua potenza, finiscono per contraddirla:

Da qui deriva il modo di dire che Dio non può far nulla che gli sia contrario o sia perverso, perché Dio è talmente potente nella beatitudine e nella giustizia, anzi [...] è

talmente onnipotente nel semplice bene che nessuna realtà può recare offesa al Sommo Bene. E perciò Dio non può né corrompersi né mentire (Anselmus Cantuariensis, 1969, p. 237; Vol. I, p. 253, 28-32).

Il dialogo in esame individua ed esplicita un'altra delle impossibilità descritte in precedenza, riferendosi all'impossibilità che Dio possa mentire. Il settimo capitolo del *Proslogion* può essere quindi interpretato come il grande spartito della potenza divina che fa da sfondo allo sviluppo della riflessione anselmiana.

La posizione presentata da Anselmo nel *Proslogion*, e confermata tanto nel *De libertate arbitrii* quanto nel *De casu diaboli*, verrà ulteriormente approfondita nel *Cur Deus Homo*. Secondo F. Corvino (1974; cf. Holopainen, 1999), ciò è dovuto a considerazioni di carattere biografico: la stesura del dialogo, iniziata in Inghilterra, è stata portata a termine durante un viaggio compiuto da Anselmo nella provincia di Capua, a diretto contatto con l'ambiente cassinese, ancora influenzato dalla *lectio* damiana. Vi sono però anche delle motivazioni di carattere teologico. La domanda che sorregge il dialogo è infatti la seguente: "Per quale necessità e per quale ragione Dio, pur essendo onnipotente, ha assunto l'umiltà e la debolezza della natura umana per restaurarla?" (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 82; Vol. II, p. 48, 22-24).

Il tema dell'opera spinge Anselmo a ridefinire la questione. D'altra parte, Dio, incarnandosi, ha assunto su di sé le prerogative e le debolezze che caratterizzano l'essenza creaturale dell'uomo. Non è sorprendente ritrovare così il tema della menzogna, analizzato questa volta in una prospettiva differente. A tal proposito, anziché negare subito l'eventualità che il Figlio possa mentire, Anselmo procede ad un'analisi più ampia, riconducendo tale impossibilità ad una libera scelta. Ora, poiché ogni potere segue la volontà, si può arrivare a sostenere che Cristo "poteva mentire, sottintendendo: se avesse voluto. E poiché non poteva mentire contro la propria volontà, né poteva voler mentire, si può anche dire che non poteva mentire. È in questo senso che egli poteva e non poteva mentire" (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 147; Vol. II, p. 107, 6-9). Anselmo è spinto a formulare tale possibilità solo perché ha calato l'esistenza di Dio nella storia dell'uomo, vale a dire solo perché Dio si è fatto uomo; tuttavia, se giudicata *absolute*, essa è oggetto di un fermo rifiuto:

Non segue infatti che, se Dio vuol mentire, il mentire sia giusto, ma piuttosto che questi non è Dio. Non può mai mentire una volontà, se in essa non è stata corrotta la verità, anzi se essa non si è corrotta abbandonando la verità [...] Perciò è vero dire: se Dio lo vuole, è giusto, soltanto di quelle cose che – se Dio le vuole – non presentano inconvenienti (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 105; Vol. II, p. 70, 17-26).

La possibilità che Dio possa effettivamente mentire è esclusa, in linea con la trattazione svolta nel *Proslogion* e nei dialoghi successivi. Come ha sostenuto W. J. Courtenay (1975, p. 60), “Anselm believes that actions of God conform to some norm, a norm however which is not the creation of some outside agency or even the result of his desire to abide by his past actions, but a norm consistent with and produced by the nature of God”. Non vi è alcun volontarismo nell’approccio anselmiano: l’ordine morale non dipende da una scelta divina, ma Dio, esistendo, lo diffonde e lo esplicita nell’*ordo creationis*. Il non poter mentire non riduce il dominio delle possibilità divine, limitandone l’azione: Dio, del resto, “non fa nulla per necessità, perché in nessun modo è costretto o impedito nel compiere qualcosa” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 139; Vol. II, p. 100, 20-21). Di conseguenza, Dio non potrebbe, neppure se lo volesse, rendere meritoria la menzogna, perché finirebbe per contraddire la propria natura. Dato che “la volontà divina non è mai irrazionale” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 92; Vol. II, p. 59, 11), “Dio non può contraddire se stesso” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 131; Vol. II, p. 93, 26-27), violando l’essenza più intima che lo costituisce.

Fino a questo punto, l’andamento del *Cur Deus homo* non modifica le premesse della riflessione precedente; anzi, sembra che Anselmo si sia limitato ad esplicitarle. Nel diciassettesimo capitolo della seconda parte dell’opera, però, vi è un passo che recupera in termini positivi una delle impossibilità descritte nel *Proslogion*, e proprio la più importante, ossia quella connessa al *De divina omnipotentia* di Damiani e alla possibilità che Dio possa intervenire nel passato per modificarlo. Anselmo sostiene che Dio faccia tutto, e solo, ciò che vuole, senza che alcuna necessità preceda il suo volere, vincolandolo: la sua *voluntas* è infatti immutabile, e non patisce alcuna pregressa costrizione. Per queste ragioni, “quando Dio fa qualcosa, è impossibile che non sia stato fatto quanto è stato fatto, ma è sempre vero che è stato fatto”. Ad ogni modo, aggiunge Anselmo, “giustamente non si dice che è impossibile a Dio di fare che il passato non sia passato (*non tamen recte dicitur impossibile Deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum*)” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 165; Vol. II, p. 123, 3-6).

All’apparenza, la precisazione anselmiana stravolge l’andamento della discussione, recuperando l’eventualità affermata da Damiani e rifiutata dal *Doctor Magnus* nel settimo capitolo del *Proslogion*. Questo passaggio, tuttavia, non deve essere scorporato dal contesto in cui si iscrive. Anselmo precisa che, benché in termini assoluti questa possibilità non possa essere esclusa, di fatto, però, si tratta di un’eventualità che non verrà mai realizzata: poiché Dio è “la verità stessa, vuole che la verità sia sempre immutabile, come

effettivamente è” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 165; Vol. II, p. 123, 7-8). Insomma, se Dio agisse nel mondo facendo sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, finirebbe per smentire il piano dell’*ordinatio*, venendo meno all’immutabilità che caratterizza la sua essenza e i risultati del suo aver agito. Ecco perché, in termini operativi, “quanto Dio immutabilmente vuole, non può non essere, ed è necessario che sia” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 163; Vol. II, p. 121, 16-17). Alla luce di queste precisazioni, Anselmo conferma le linee guida del *Proslogion*; anzi, in un passo subito successivo, si richiama, in modo implicito ma altrettanto chiaro, al settimo capitolo di quell’opera: “Sarebbe infatti più impotenza che potenza, se potesse voler mentire o ingannare o cambiare una volontà, che in un primo momento volle immutabile” (Anselmus Cantuariensis, 2007, p. 166; Vol. II, p. 124, 9-11).

L’approccio di Anselmo, pertanto, non subisce alcuna variazione neppure nel *Cur Deus homo*; anzi, per quanto concerne l’esempio che più ci interessa in questa sede – ossia la possibilità che ciò che è accaduto non sia accaduto, posta la volontà onnipotente di Dio –, il *magister* fornisce delle ragioni ulteriori per confermare i presupposti della sua indagine. Anche in questo caso, tuttavia, la presa di posizione di Damiani resta sempre criticamente sullo sfondo, accompagnando l’andamento di tutta la speculazione anselmiana.

V Osservazioni conclusive

Se analizziamo la posizione di Anselmo all’interno del dibattito che ha caratterizzato l’XI secolo, possiamo rilevare come il suo approccio costituisca una mediazione, storica e teorica, tra le due istanze che abbiamo visto confrontarsi. Anselmo, infatti, conserva tanto l’opportunità di servirsi delle arti liberali in materia di fede, quanto la necessità di preservare l’alterità incarnata dal Creatore. Da una parte, il *magister* di Aosta ha incorporato l’*ars dialectica* nella trattazione teologica, rinunciando al suo valore poetico; dall’altra parte, ha mantenuto viva la trascendenza divina, garantendo all’uomo di poterla analizzare secondo ragione. In questo contesto, l’onnipotenza divina non descrive né un raggio i cui confini siano *toto caelo* disponibili allo sguardo delle creature, né una *potentia* estranea, sottratta ad ogni vincolo, sia esso logico o metafisico. Secondo una simile prospettiva, che si appresta a diventare canonica nel dibattito successivo, Dio non potrà che agire *secundum rationem*, ossia commisurando la sua potenza ad un ordine determinato dai dettami del principio di non contraddizione.

La *solutio* presentata da Anselmo porrà idealmente fine alle dispute accese nell’XI secolo, operando una mediazione necessaria per mantenere

viva – *uno actu* – l’alterità dell’essenza divina e l’intrinseca dignità della *ratio* umana. Grazie alla mediazione realizzata da Anselmo, la posizione di Damiani, che aveva attraversato come uno spettro la sua riflessione, verrà depotenziata per trasformarsi in una pura e semplice *quaestio* di scuola nella storia dell’onnipotenza divina (cf., a titolo di esempio, Thomas de Aquino, 2003, pp. 505-507; Quodl. V, q. 2, a. 1) – una possibilità limite che viene presentata per essere subito confutata. D’ora in poi, Dio sarà onnipotente solo perché considerato incapace di violare il principio di non contraddizione.

Riferimenti

- ANSELMUS CANTUARIENSIS. “Monologion”. “Proslogion”. “De libertate arbitrii”. “De casu diaboli”. “Cur Deus homo”. In: F. S. Schmitt (ed.). *Opera Omnia* (VI Vols.). *Apud* Th. Nelson: Edinburgh, 1946-1961. Tradução para o italiano de Sofia Vanni Rovighi. Laterza: Roma-Bari 1969 (“Monologio”, “Proslogio”, “La libertà di arbitrio”, “La caduta del diavolo”). Tradução para o italiano de Antonio Orazzo. Città Nuova: Roma 2007 (“Perché un Dio uomo?”).
- BERINGERIUS TURONENSIS. “Rescriptum contra Lanfrancum”. Tourhout: Brepols, 1988.
- CANTIN, A. “Saint Pierre Damien et la culture de son temps”. *Studi gregoriani*, 10, 1975, pp. 247-285.
- CANTIN, A. “Fede e dialettica nell’XI secolo”. Tradução para o italiano de Filadelfo Ferri. Milano: Jaca Book, 1996.
- CORVINO F. “Studi di filosofia medievale”. Bari: Adriatica, 1974.
- COURTENAY, W. J. “Necessity and Freedom in Anselm’s Conception of God”. *Analecta Anselmiana*, IV/2, 1975, pp. 39-64.
- DELLA SERRA, M. “Non omnia potens. Spunti per una grammatica dell’onnipotenza in Anselmo d’Aosta”. *Gregorianum*, Vol. 91, Nr. 1., 2010, pp. 29-42.
- DE MONTCLOS. J. “Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle”. Louvain: Peeters, 1971.
- ENDRES, J. A. “Lanfranc Verhältnis zur Dialektik”. *Der Katolik*, 25, 1902, pp. 215–231.
- _____. “Othlohs von Sankt Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik”. *Philosophisches Jahrbuch*, 17, 1904, pp. 44–52 e 173–184.
- _____. “Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert”. *Philosophisches Jahrbuch*, 19, 1906, pp. 20–33.
- _____. “Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Vol. VIII/3. Münster: Aschendorff, 1910.
- GATTO, A. “Pier Damiani. Una teologia dell’onnipotenza”. Roma: Aracne, 2013.
- GIBSON, M. “Lanfranc of Bec”. Oxford: Oxford University Press, 1978. Tradução para o italiano de Pierluigi Fiorini. Milano: Jaca Book, 1989.

- GILSON, É. “La philosophie au moyen âge”. Paris: Payot, 1922. Tradução para o italiano de Maria Assunta del Torre. Firenze: Sansoni, 2005.
- GONSETTE, J. “Pierre Damien et la culture profane”. Louvain: Nauwelaerts, 1956.
- HENRY, D. P. “The logic of Saint Anselm”. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- HOLOPAINEN, T. J. “Dialectic and Theology in the Eleventh Century”. Boston-Leiden: Brill, 1996.
- HOLOPAINEN, T. J. “Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damiani and Anselm of Canterbury”. In: P. Gilbert, H. K. Kohlenberger, E. Salmann (eds.). *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma, 21-23 maggio 1998)*. Roma: Herder, 1999. pp. 221-234.
- LANFRANCUS CANTUARIENSIS. “De Corpore et Sanguine Domini”. PL 150, 407-442. Tradução para o italiano de Concetto Martello. Catania: Cuecm, 2001. pp. 100-164.
- MARENBOON, J. “Early Medieval Philosophy (480–1159). An introduction”. London: Routledge & K. Paul, 1983.
- MOONAN, L. “Impossibility and Peter Damian”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62, 1980. pp.146-163.
- MORRISTON, W. “Omnipotence and the Anselmian God”. *Philo*, Vol. 4, n. 1, 2001, pp. 7-20.
- PARODI, M. “Improprietas verborum”. In: M. T. F. B. Brocchieri (ed.). *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*. Bergamo: Lubrina, 1986. pp. 123-128.
- PETRUS DAMIANUS. “De vera felicitate et sapientia”. In: K. Reindel (ed.). *Die Briefe des Petrus Damiani (IV Vols)*. München: Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, 1983-1993. Brief 23 (Vol. I), 1983. Tradução para o italiano de Adelelmo Dindelli, Costanzo Somigli. Città Nuova: Roma, 2001.
- PETRUS DAMIANUS. “De Sancta Simplicitate Scientiae Inflaniti Anteponenda”. In: K. Reindel (ed.). *Die Briefe des Petrus Damiani (IV Vols)*. München: Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, 1983-1993. Brief 117 (Vol. III), 1989.
- PETRUS DAMIANUS. “Lettre sur la toute-puissance divine”. Ed. André Cantin. Paris: Les éditions du Cerf, 1972. Tradução para o italiano de Alfredo Gatto. Il Prato: Padova, 2013.
- REMNANT, P. “Peter Damian: Could God Change the Past?”. *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978, pp. 259-268.
- RESNICK, I. M. “Divine Power & Possibility in St. Peter Damian’s De Divina Omnipotentia”. Boston-Leiden: Brill, 1992.
- RICHÉ, P. “Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge”. Paris: Aubier, 1979.
- _____. “L’enseignement des arts libéraux en Italie et en France au XI siècle”. In: G. D’Onofrio (ed.). *Lanfranco di Pavia e l’Europa dell’XI secolo (1089-1989)*. Roma: Herder, 1993. pp. 157-166.

SCIUTO, I. “Il problema della ragione in Lanfranco, Berengario e Pier Damiani in relazione all’opera di Anselmo d’Aosta”. In: G. D’Onofrio (ed.). *Lanfranco di Pavia e l’Europa dell’XI secolo (1089-1089)*. Roma: Herder, 1993. pp. 595-607.

THOMAS DE AQUINO. “Quaestiones quodlibetales”. Editio Leonina. Roma-Paris: Éditions du Cerf, 1996. Tradução para o italiano de Roberto Coggi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2003.



SENSE OF AGENCY DOES NOT SUPPORT ANTI-REDUCTIONIST THEORIES OF ACTION*

A SENSACÃO DE AGÊNCIA NÃO APOIA TEORIAS DE AÇÃO ANTIRREDUACIONISTAS

Beatriz Sorrentino Marques

<http://orcid.org/0000-0001-7192-0777>

bsorrentinom@gmail.com

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

ABSTRACT *Anti-reductionist Theories of Action are, in general, accounts of action according to which the role the agent plays in the production of her action cannot be reduced to her mental events or states. Proponents of these theories present claims according to which Anti-reductionist Theories of Action better capture the sense of agency that agents experience when performing intentional actions than the competing Causal Theory of Action. I will investigate the arguments supporting these claims and argue that they do not survive scrutiny, especially when taking into consideration the neuro-cognitive information available about the sense of agency. Anti-reductionist Theories of Action seem incompatible with the empirical account of sense of agency, as show experiments focusing on action selection, the comparator model, and perception of the relation between action and its outcome. Alternatively, the*

* Article submitted on 19/02/2020. Accepted on 14/10/2020.

Causal Theory of Action is more able to accommodate and explain the sense of agency.

Keywords *sense of agency, comparator model, action selection, control, reductionism.*

RESUMO *Teorias da Ação Anti-reducionistas são, de modo geral, explicações para ações de acordo com as quais o papel que o agente desempenha na produção de sua ação não pode ser reduzido aos seus eventos e estados mentais. Proponentes dessas teorias apresentam afirmações de acordo com as quais as Teorias da Ação Anti-reducionistas capturam a sensação de agência que agentes experienciam quando empreendem uma ação intencional melhor do que a concorrente Teoria Causal da Ação. Investigaremos os argumentos que apoiam essas afirmações e defenderemos que eles não sobrevivem ao escrutínio, especialmente quando levamos em consideração a informação neuro-cognitiva disponível a respeito da sensação de agência. Teorias da Ação Anti-reducionistas parecem incompatíveis com a explicação empírica da sensação de agência, como mostram experimentos focados na seleção de ações, no modelo comparador e na percepção da relação entre ação e seu resultado. Já a Teoria Causal da Ação é mais capaz de acomodar e explicar a sensação de agência.*

Palavras-chave *sensação de agência, modelo comparador, seleção de ação, controle, reducionismo.*

1. Introduction

The *sense of agency* the agent experiences when she performs an intentional action has become a point of interest for both neuroscience and philosophy. Proponents of Anti-reductionist Theories of Action (Ginet, 1997; Lowe, 2008; Nida-Rümelin, 2007; O'Connor, 1995, 2009; Pereboom, 2015) claim that sense of agency supports their theories. Here, I will investigate this kind of claim. In section two, I characterize sense of agency. I discuss the scientific account of sense of agency in section three. In section four, I argue that the scientific account does not support Anti-reductionist Theories of Action (ATA) and that it favors the Causal Theory of Action (CTA). Finally, in section five, I respond to possible objections.

2. Sense of agency

There are three ways to investigate the sense of agency: conceptually, phenomenologically, and neurocognitively. The conceptual analysis focuses on the conceptual elements encompassed by the sense of agency, but I will not focus on it here. I will focus on the phenomenological aspect and whether ATA's interpretation of it is supported by a prominent neurocognitive theory and its empirical data.

On the phenomenological analysis, the sense of agency is distinguished from the sense of ownership. In addition, their pre-reflective aspects are distinguished from their reflective aspects. I will start by elucidating these distinctions. The sense of agency is a sense or feeling that accompanies acting.¹ It can be defined as the experience that I caused the action (Gallagher, 2012). The contrast with the sense of ownership of movement, which is the experience of one's body moving, voluntarily or not, helps making the idea of sense of agency clearer. I will focus on the sense of agency.

The reflective aspect of experience involves introspective reflection, which is reflecting on one's own conscious experience, plans, or evaluations. It requires to metacognitively engage with one's mental states, cognitive processes, and conscious experience. On the other hand, situated reflection does not require metacognition or conceptualization; it is "embedded with the ongoing context of action (Gallagher, 2012, p. 17), i.e., it is pre-reflective. As it may seem intuitive, the sense of agency is pre-reflective; it is a recessive form of consciousness.

There is no doubt, nevertheless, that reflective aspects may contribute to the sense of agency (Synofzik, Vosgerau, and Newen, 2008; Gallagher, 2012). According to Pacherie, stages of intention cascade into the next in the production of action, future-directed intentions (F-intentions) cascade into present-directed intentions (P-intentions), which cascade into motor intentions (M-intentions) (Pacherie, 2008). As Gallagher draws the phenomenological distinction, F and P-intentions involve conscious mental states and may contribute to the reflective aspect of the sense of agency. However, this is not a necessary aspect for the agent to have the sense of agency; only M-intentions necessarily are associated with the pre-reflective sense of agency, for M-intentions do not involve conscious mental states; they are sensorimotor representations.

1 The present discussion takes only overt intentional action into consideration, not mental action, because it is unclear whether the motor processes involved in explaining the sense of agency can apply to mental action. It is unclear even if agents have the sense of agency when they perform mental actions.

The distinction between pre-reflective and reflective is in line with Synofzik, Vosgerau, and Newen (2008). They convincingly argue that sense of agency (they call it the feeling of agency) is the non-conceptual phenomenology of agency, originated by perceptual and motor control processes. On the other hand, interpretative judgments about agency are best-called judgments of agency and allow the agent to explicitly attribute the action to herself.

The present discussion will concentrate on the pre-reflective aspect of the sense of agency, the experience of oneself as an agent. It will not be concerned with the agent's capacity to reflectively attribute the action to herself as the cause of the movement (to which F and P-intentions contribute). I will accept that the explanation for the sense of agency has both motor and intentional elements. According to the motor explanation, "[sense of agency] is generated at the level of primary sensory-motor processes that involve efferent and reafferent processes such as motor (efferent) commands and proprioception and is manifested at the level of first-order phenomenal consciousness" (Gallagher, 2012, p. 18). Additionally, the sense of agency encompasses actions' teleology, for it is also the experience that we control events in the world, which is explained by the perceptual monitoring of whether the intended goal was achieved.

The issue of stating what the sense of agency is involves spelling out the conceptual taxonomy of elements that compose the phenomenology of acting (reference withdrawn). I will not take up this task here; it is enough to distinguish the two aspects that contribute to the phenomenology of acting: the pre-reflective and the reflective aspect. Considering that it is difficult to precisely define what the sense of agency is (Gallagher, 2012), I accept that it is the experience that the action is self-caused (Synofzik, Vosgerau, and Newen, 2008; Gallagher, 2012) and that it accompanies overt intentional action.

There is a growing empirical literature on the sense of agency, associated with the phenomenological aspect. In the next section, I will focus on some data from cognitive-neuroscience that I consider relevant to explain the sense of agency and how it is related to the production of human action. Data are discussed presupposing a theory about the sense of agency—similarly to the one accepted by Pacherie (2008) and Gallagher (2012)—, what Haggard and Clark (2003) call the constructive view. The constructive view claims that the sense of agency is constructed as a byproduct of the preparation and production of action, "conscious experience of action relies on appropriate temporal and predictive relations between preparation, movement, and effect, and does not arise from a general context or loose conjunction of these events" (Haggard and

Clark, 2003, p. 705).² My purpose in considering empirical data is to illuminate whether ATA captures this phenomenon better than a reductionist theory, CTA.

3. The scientific account of sense of agency

Although its role is still under debate (Mylopoulos, 2015; Mylopoulos and Shepherd, forthcoming), the comparator model³ aims to capture how the neuro-cognitive mechanisms that produce the sense of agency work. Roughly, it ensures that the outcome of action matches an initial motor command by monitoring and correcting movement. The idea is similar to computational models of motor control. The inverse model specifies a motor command (movement intention), arguably, the one necessary to satisfy the agent's intention by producing a goal-directed movement (Haggard, 2017, p. 202). It also generates a copy of the motor command, called an efference copy.⁴ The forward model, on the other hand, uses the efference copy to compute the sensory consequences of the motor command, i.e., the bodily movements and the outcome of the action in the world. "Sensory information about the body and the environment is then compared with the sensory feedback that would be predicted given the motor command" (Haggard, 2017, p. 201). Haggard explains that when the motor command to flick the light switch is sent, the prediction is that the lights will come on. "If the arm does not move in the appropriate way, the motor control system must update or alter the motor command to achieve the goal of switching the lights on" (2017, p. 201).

Considering that it is a control mechanism, the system may generate a prediction error⁵, or not—which is only generated when predictions do not match the feedback signals. Haggard states that "[i]nterestingly, according to the comparator model, the sense of agency is caused by the lack of any

2 In opposition to the reconstructive view—Wegner (2002) might be said to hold this view—which claims that sense of agency is an illusion based on retrospective inferences the agent makes about her action.

3 Feinberg (1978) applies to the phenomenon of *thought intrusion*, in schizophrenia, the association of motor commands with control mechanisms involving internal feedback, as well as the distinction between events that happen in the world from those that are self-produced. He proposed that thought production might be a motor process dependent on internal feedback as well, so problems with the control mechanism might result in problem in thinking. Frith (2012) acknowledges that the comparator model was first proposed to address this issue, but questions whether thought and action might be analogous. For instance, it might be hard to predict the consequences of thought, as motor movements can be predicted, because it is not clear what the consequences of thought are. Hence, in the case of schizophrenia, the comparator model is best applied to explain the illusion of control.

4 An efference copy is a copy of the outgoing motor command (going to the muscles) used by a forward model of a control mechanism to anticipate and cancel, if necessary, the sensory effects of a movement (Wolpert, 1997).

5 The difference between the outcome of the action predicted by the efference copy and the actual outcome of the action (Haggard, 2017).

prediction error, implying absence of any signal at the output of the neural comparator” (2017, p. 201). The prediction error can attenuate the sense of agency because it indicates that action does not go as expected. On the other hand, lack of prediction error allows for the rise of the sense of agency, through the contribution of other mechanisms that will be discussed below—perceived regularity between the action and its outcome can even override the prediction error signal and produce a sense of agency. Furthermore, when there is a prediction error, the comparison can be used to adjust the motor command in order to make the outcome of the action match the intention. Nevertheless, lack of prediction error is not the comparator model’s only contribution to the sense of agency; the role that M-intentions play in the comparator model and the sense of agency must not be forgotten, for intentions bind the action with its outcome.

As experiments involving *intentional binding*⁶ suggest, the comparator model’s contribution to the sense of agency seems to involve a relation to the agent’s intention (cognitive preparation for action). Haggard and Clark (2003) showed that when the agent’s intention matches her movement but is produced by Transcranial Magnetic Stimulation (TMS), she does not have the sense of agency. Therefore, a movement merely corresponding to the intention does not inferentially engender a sense of agency; the intention must play a role in producing movement in order to engender that sense of agency. According to Pacherie (2008), intentions cascade from P-intentions to M-intentions to produce the action; on the other hand, perception monitors whether the intended goal was achieved (Wen and Haggard, 2020). Outcome control is a relevant element, as well, to the sense of agency (Beck, Di Costa, Haggard, 2017).

In a recent experiment, Wen and Haggard (2020) showed that perception of the relation between an action and its results elicits the sense of agency. They tested this hypothesis by creating an experiment in which subjects perceived the result of their action in relation to the action, even in a situation in which there was a prediction error, i.e., situations in which the comparator model would not give rise to the sense of agency.

In one of Wen and Haggard’s (2020) experiments, roughly, the task was to point out which of three dots on the screen the subject could control, four interference conditions were applied to the task. One of the disturbances was

6 Intentional binding is observed in intentional actions. The agent tends to perceive her action shifted forward in time towards the outcome of the action, and the outcome backwards in time towards the action (Haggard and Clark, 2003). This effect does not occur in cases of unintentional movement, and it is considered an implicit indicator of the sense of agency.

mixing either 60% or 90% of another participant's prerecorded mouse movement with the subject's movement. The other was a 30° or 90° clockwise angular bias in the transformation of mouse movement onto the dot on the screen. The experimenters had already observed in a motor control experiment that the 60% and the 90° interferences ensued the *same amount of considerably reduced motor control* to the agent (the 30° interference resulted in good and the 90% in extremely poor control). The most remarkable result concerns those interference conditions that resulted in reduced control. In the 60% condition, subjects could not keep track of the relation between movement and visual outcome, but in the 90° interference condition, they could, even though they had similar motor control in the two conditions. Wen and Haggard suggest that the subjects' sense of agency was preserved in the 90° condition. The preservation was due to the computation of regularity between movement and outcome on the screen, which would explain how subjects could tell which dot they were moving in the 90° condition.

All four interference conditions involved subjects moving the mouse, but a sense of agency did not accompany all actions. This point is apparent in the two conditions that allowed the same amount of motor control. The errors in control would produce a large prediction error, but in the case in which subjects perceived the regularity between their action and its outcome, their actions still seemed accompanied by a sense of agency, showing that perception also contributes to the sense of agency.

Additionally, Haggard (2017) suggests that a higher probability that the outcome of the action will match the agent's intended outcome increases the sense of agency. Moreover, the fluency⁷ in selecting which action the agent will perform raises the probability that the agent will feel in control of which outcomes she produces. One piece of evidence of the contribution of action selection to the sense of agency is that when different action courses are available to choose from, for instance, seven buttons to push instead of one in an experimental setting, the availability of alternatives significantly enhances *intentional binding* (Barlas and Obhi, 2013).

Action selection fluency seems to directly contribute to the sense of agency, independently of monitoring the action outcome, or of whether the action reaches the intended outcome (Haggard, 2017). One suggestion is that the metacognitive signals generated in action selection contribute to the sense

7 Fluency refers to how easily the action selection mechanism selects which action will be performed out of the agent's repertoire to best reach the relevant goal. It is associated to certainty about which action to perform (Haggard, 2017).

of agency as experiments with subliminal priming show. Wenke, Fleming and Haggard (2010) developed an experiment in which subjects had to choose between a right and a left key press. The experimenters used subliminal priming—a left or right-pointing arrow target—to manipulate the fluency of action selection; thus, action selection could be either consistent with the prime or inconsistent. The priming influenced action selection fluency. Finally, a color patch appeared on screen as the result of the keypress, but the relation between the keypress and which color appeared was not predictable based on action, prime, or target. The colors were linked to the compatibility between the prime (of which subjects were not consciously aware) and the action performed.

Outcome monitoring, therefore, cannot account for the sense of agency in this case, because the outcome did not depend solely on the action performed; it depended on prime compatibility with action. Thus, it was unpredictable, based on which action the subject performed. Participants reported a stronger sense of agency when the action selection was compatible with the prime. The experiment showed a dissociation between processes of action selection and outcome matching, leading the experimenters to attribute the results to the facilitation of action selection, not to the predictability of action results.

In order to rule out the possibility that response time (fast response) would account for a more robust sense of agency in Wenke, Fleming and Haggard's (2010) experiment, Chambon and Haggard (2012) increased the temporal distance between the mask⁸ and the task-relevant target (a right or a left arrow that subjects could see) in a similar experiment. Considering that greater fluidity in action selection would also mean faster response time, the experimental protocol dissociates action selection fluency from response time because although priming usually increases response time, it slows response time down in cases in which mask and target are distant in time⁹ (see Chambon and Haggard, 2012, p. 442). Subjects reported a strong sense of control¹⁰ in trials in which the prime was compatible with the target arrow presented, even though their responses were slower in those trials. The experimenters concluded that this is evidence that action selection¹¹—not performance monitoring—contributes to a sense of control.

8 The right or left arrow presented below conscious threshold.

9 Known as the negative compatibility effect (NCE).

10 Subjects had to answer how much *control* they had over the color patch presented on screen at the end of each trial, but Chambon and Haggard (2012) draw conclusions about the sense of agency. Although I disagree with the assumption that the sense of control is the same thing as the sense of agency, I accept that the sense of agency is relevant for the agent's judgment of control. Therefore, the experiment does reveal something relevant about sense of agency, and it provides evidence for the claim that action selection is important for sense of agency.

11 It is noteworthy that the experimenters equate action selection to intention specification.

Based on the experiments, Haggard (2017) argues that preparation for action is also a crucial element for the sense of agency. When there is a high probability that the predicted outcome of the action will happen, intentional binding occurs even when the outcome does not occur (Moore and Haggard, 2008). One may conclude that more than one element, such as action selection, as well as the outcome prediction made by the comparator model, contribute to the sense of agency. Haggard (2017, p. 204) suggests that there may be a link between premotor signals of action selection and perceptual signals, which arise from body movement and its outcomes. Therefore, action selection, the match between motor intention and action feedback, and perception of the relation between action and outcome of action may contribute to give rise to the sense of agency. Each mechanism may contribute in its specific way, and the sense of agency helps the agent experience the action as self-caused (Haggard, 2017).

If the above interpretation of the data is correct, how does this description of neuro-cognitive mechanisms affect claims about the sense of agency? I have been discussing neuro-cognitive mechanisms, not the phenomenal aspect of the sense of agency. ATA may contend that none of the empirical information says anything about the latter and that their claims are about the agent's sense of agency, not about the mechanisms associated with it. The biological processes are one thing, and the phenomenology is a different thing. So, what relevance do these biological processes have for statements about the phenomenology of action?

I contend that the neuro-cognitive mechanisms that give rise to the sense of agency are relevant to ATA's claims, and one evidence for this is that tweaking the mechanism affects the sense of agency. Agents seem to feel it more or less strongly, depending on whether certain functions of the mechanism in action production are performed or not, or depending on the outcome of the action (Beck, Di Costa, Haggard, 2017; Imaizumi and Tanno, 2019). Since how acting feels is directly modulated by these mechanisms, empirical data from experiments involving these mechanisms are relevant to understand the sense of agency. Additionally, considering that the relevant functions of the mechanisms are, roughly, action selection and control, it is reasonable to conclude that the sense of agency is the sense/experience of action selection and control, or perhaps an even broader system involving correspondence with the agent's intention. However, its content may be too thin to make this explicit. I will defend in the following section that this is not compatible with how ATA advocates understand the sense of agency and its relation to their theories, and what this means for the claims made by ATA defenders.

4. The scientific account undermines claims made by ATA

4.1. Anti-reductionist Theories of Action

What I call ATA refers to theories that offer an account of human action characterized for not reducing the role the agent plays in the production of her action¹² (specifically in action initiation) to her mental states or events in their accounts of intentional action. In this sense, they oppose CTA, which, roughly, advances that the causal role the agent's relevant mental states and events play in the production of her action accounts for the action. ATA usually come in the form of Agent Causation or Non-causal Theory (volitionism).

Agent Causation presents different versions. In general, defenders of the theory (Chisholm, 1964; O'Connor, 2000; Clarke, 2010; Nida-Rümelin, 2007) claim that the agent directly causes¹³ her action in an irreducible way; typically, they defend that the causal relation involved in the production of human actions is substance causation (Clarke, 2010),¹⁴ instead of event causation.

There are also different versions of Non-causal Theories. Roughly, advocates of these theories defend that acts of will (willings or volitions)¹⁵ are basic mental actions of the agent, which are uncaused (Ginet, 1997; Lowe, 2008). The uncaused volition then causes the agent's bodily movements, and this is how the agent produces changes in the world. It is also an anti-reductionist theory because volitions are the exercise of the agent's power, or capacity, to will. The agent's *power* is not reduced in this view, and the volition *is* the agent's action (Lowe, 2008, p. 148).

I consider it fair to call these theories anti-reductionist because what characterizes them, from my point of view, is the claim that the agent's role in the production of her action cannot be reduced to her mental events or states playing a relevant role in the production of her action. The agent herself plays the central role in action production by originating (or bringing about) her

12 Although human agents often perform mental actions, I will not focus on mental actions here (except for volitions, see note 1). When I refer to actions henceforth, I mean overt intentional actions.

13 Direct causation relates to Agent Causation's understanding that the agent makes something happen (her action) in a causal understanding of making something happen, combined with the idea that she makes something happen directly; i.e., without the intermediation of any other causal step. One must keep in mind that direct causation is a term used in a conceptual framework that accepts substance causation (Chisholm, 1964). For more on substance causation, see note 14.

14 Roughly, the agent is an enduring substance that, as an agent, has the causal power to cause her actions; i.e., the causal relation is between the agent, as substance, and an internal event of hers. The agent's power is not reducible to her biological properties (O'Connor, 2000).

15 A mental action that is not caused by any previous mental event and this mental action causes the agent's movements. According to Carl Ginet (1997, p. 89) it has the phenomenal quality of feeling to the agent that she made the movement occur.

action.¹⁶ Alternatively, CTA proposes that the agent's mental states play the relevant causal role in the production of her action, thus providing a reductionist explanation of action production. In the sense that the agent's role is reduced to her mental events' causal role. CTA advocates may espouse different versions of CTA (Davidson, 1963; Mele, 1992, 2003; Enç, 2003; Aguilar, 2012; Shepherd, 2014); here, I will accept the theory's general proposal that the agent's mental events or states causally contribute to the production of her intentional action, which accounts for the action.

I will concentrate on three allegations made by Anti-reductionist Theories of Action (ATA from henceforth):

- (1) The sense of agency supports ATA;
- (2) ATA capture the human sense of agency;
- (3) CTA cannot capture (the content of) the human sense of agency.

I turn now to claims made by Non-causalists in relation to the sense of agency. They state that the sense of agency supports, or provides evidence, that the Non-causal account of actions should be favored. Lowe seems to consider that the sense of agency is a conscious sense, or awareness of the agent's willing: "I would, moreover, contend—I know somewhat controversially—that the phenomenology of voluntary action in fact supports non-causal theories, in that we are at least sometimes consciously aware of our willings as such" (Lowe, 2008, p. 154). The phenomenology of acting voluntarily encompasses the sense of agency and the sense of ownership. Lowe, however, is probably more concerned with the aspects of the phenomenology that characterize the sense of agency, because his theory is not about bodily movements, but about actions (this is the same for all other ATA discussed below). He believes that the said phenomenology, the sense of agency, is evidence of support for his theory about the agent's will (or volition). Therefore, Non-causalists advance the claim that (1) the sense of agency supports Non-causal Theories.

16 Not all theories I call ATA account for actions focusing only on the irreducible role of the agent; some theories are mixed. By mixed, I mean that they encompass reductionist bits in their accounts of action. Perhaps most ATA are mixed in some sense, but the ATA I am concerned with here are the ones that attribute action initiation to the agent's irreducible role, and claim that this part of their views is supported by, or accounts for, the sense of agency. An example of a mixed view that I will not be concerned with is Pamela Hieronymi's (2009) account of action. Her theory escapes my scope because, first, I am not aware that she makes any claims about the sense of agency, and most importantly, because in her mixed theory, the agent's irreducible role is not played by initiating action, but upstream, in practical reasoning (settling whether to A). Therefore, by the own theory's placement of the agent's irreducible role, it cannot be associated (support or be accounted by) the sense of agency. The sense of agency is the experience of the action as self-caused, not of answering the question of whether to A.

I broaden the scope of the claim to encompass ATA in general because, for instance, Bayne and Levy (2006) consider that Agent Causationists interpret the sense of agency in agent-causal terms; i.e., that agent causation can be experienced by the agent. They say that “as the term suggests, agent causal theorists adopt an explicitly causal conception of the phenomenology of being an agent” (Bayne and Levy, 2006, p. 56).¹⁷ Thus, allegedly, (1) the sense of agency supports ATA.

Considering claim (2), Timothy O’Connor states: “First and foremost (as I suggested at the outset), the agency theory [Agent Causation] is appealing because it captures the way we experience our own activity” (1995, p. 196). Posteriorly, O’Connor also claims:

(a) the content of the experience-in-acting of ordinary human agents involves a fairly inchoate sense of themselves as bringing about their actions and that (b) the reflective account that best captures this inchoate content is the agent-causal account (O’Connor, 2009, p. 34).

In the above passage, O’Connor accepts that Agent Causation Theory explains the human agents’ experience of producing intentional actions, since the agent herself originates her action by directly causing it. The suggestion that the agent directly causes her action allegedly explains the sense of agency. Therefore, he claims that (2) Agent Causation captures the human sense of agency. I generalize this claim to ATA, because if it is shown that it is not true for ATA, then it is also not true for Agent Causation.

Agent causationists also claim that CTA cannot account for the sense of agency as Agent Causation does. For instance, Nida-Rümelin (2007) claims that theories that do not take the phenomenology of action into account fail to provide a theory compatible with the everyday experience of human agents. Pereboom agrees with this objection to CTA (2015, p. 283), and Lowe believes that CTA is false to the phenomenology of action (2008, p. 189). Therefore, they seem to agree that (3) CTA cannot capture (the content of) the human sense of agency. In the next section, I will investigate the empirical data that enables evaluating whether these ATA theorists have reasonable grounds to make these claims.

¹⁷ Derk Pereboom (2015) agrees that the phenomenology of acting may make it seem that human agents cause their actions in accordance with Agent Causation’s explanation of this causation, and that CTA is insufficient to account for the phenomenology of the production of human actions.

4.2. *The sense of agency does not support ATA*

I will argue that there is not enough reason to believe ATA's claim because it is not evident that the empirical data lends support to ATA. Claim (1), in particular, seems to appeal to one's intuitions. It takes for granted that it is intuitive that agents have the experience/sense of irreducible origination of their actions; i.e., they claim that the sense of agency supports their theories of irreducible origination of action. Additionally, this is considered a reason for accepting ATA. It is unclear how the sense of agency allegedly supports ATA. I will call this judgment an intuition.¹⁸ It is as if from one's experiences/sensations or their contents, one had the intuition that the world should be explained in a certain way—i.e., under ATA—and, from this intuition, one concludes that the sense of agency supports ATA. Thus, ATA is true.

The problem with intuitions is that the debate is swayed to wherever the intuition of each philosopher involved in the debate turns (Knobe and Nichols, 2008; Deutsch, 2015). Additionally, treating the mental state of intuiting (or of considering a claim intuitive) as evidence for the content of the intuition—i.e., for what the intuition is about—is not adequate support in a philosophical argument (Deutsch, 2015). A further step is necessary: it needs to be shown that the sense of agency is the *phenomenal correlate* (the experience) of agent-causation or of the volition.¹⁹

Claim (2)—that ATA capture the sense of agency—sets off from theory and claims that it is the best account of the sense of agency. In order to evaluate the claim, it is necessary to understand what the sense of agency is, and how it comes about. Questions about the mechanisms that bring about the sense of agency and its production are empirical questions. The kind of theories defended by ATA are not theories intended to be empirical or to propose empirical hypotheses. Additionally, they may even eschew the idea that these claims should be compatible with the data that science brings into the discussion. Here, I will assume that the latter is not the case.

Nevertheless, the fact that the kind of claims ATA advocates make are not intended as dependent on empirical support does not render them immune to the issues raised by the empirical data about the sense of agency. Direct

18 I will not provide an account of intuitions; all I mean is that it is a judgment for which an argument has not been offered (which does not mean that an argument for it could not be offered).

19 Perhaps intuitions can be useful in cases that depend on social conventions; e.g., how English speakers conceive of a term, how they use language in certain situations, or what they mean (or presuppose) in their use of language. Nevertheless, these are distinct from the use of intuitions discussed here.

disagreement with our knowledge about the world (at the moment) is a good reason to be suspicious about these theories. Moreover, ATA theorists have taken a step further by making claims about something that is an empirical question: their theories capture the sense of agency, which can be studied empirically. Consequently, ATA should be compatible with the empirical data, and more so than competing theories. The data should offer corroborative evidence²⁰ for ATA in detriment of CTA.

If ATA captures the sense of agency, then it would be expected that the empirical data would match ATA. I will investigate some possible expectations. Although I do not mean to exhaust these possibilities, time and cause are critical aspects of empirical data,²¹ and it is crucial to ATA's claim what the data might inform about the content of the sense of agency. I discuss each, as well as content, in the following.

The temporal aspect of ATA would suggest that it is associated with triggering the action production or the muscle movement, so the sense of agency would arise at one of these moments when the motor command initiates the action production or just before the motor movement. As seen in the previous section, this is not the case; the underlying mechanisms of sense of agency are much more complex, and they are part of the action control processes. However, it may seem that the experiments and conclusions about action selection fluency and sense of agency favor ATA. I disagree for the following reasons. In the discussion about action selection, it is clear that the prime that antecedes action selection influences it significantly. Considering that ATA shun the idea that agent causation or the *will* (volition) can be led to act by the prime (a previous event), especially if a causal connection is suggested, then the role of the prime seems to show ATA's impossibility to account for the sense of agency. This is the case because the sense of agency is present even in cases in which the prime facilitates action selection, boosting the sense of agency.

Moreover, other processes give rise to the sense of agency, which do not come into place at the expected moments, such as the comparator model (Haggard, 2017) and the perception of the relation between the action and outcome (Wen; Haggard, 2020). If these processes give rise to the sense of agency, and ATA's claims about the sense of agency are not coherent with

20 By corroborative evidence I mean data that add reasons to believe in the theories' claims.

21 The local aspect of the evidence suggests no particular support or counterevidence to ATA, from my perspective. It is possible to conjecture that the area of the brain involved in agent causation or the will should be the area associated to selecting, planning or triggering action, but this is not made explicit by ATA. The sense of agency seems to rise from some of these mechanisms, or from their combination, but it is not limited to them. Mechanisms of action control are also important, as well as perception.

the facts about the sense of agency, then ATA is making claims that are not the case. One way ATA can be coherent with all these processes would be if it postulated an enduring cause of action, triggering action as well as playing a role in its control. Perhaps ATA would claim that the action plan and the goal it should accomplish are encompassed in the agent causation or the *will*. Even if this was coherent with the comparator model, it is not coherent with the perception of the relation between the action and its outcome, which can also give rise to the sense of agency. The perception is posterior to the action, so it does not take place at the moment that agent causation or the will would manifest to trigger action. Hence, it does not fit with the experiment described by Wen and Haggard (2020).

I must concede that experienced time often does not coincide with objective time (Libet, 1985; Haggard and Clark, 2003).²² ATA do not all clarify whether agent causation or the will/volition have a neuro correlate, but these are conceived as the agent's role in the production of the action; therefore, they are conceived as something of which the agent is conscious. And not just conscious of any content, but conscious as an experience of initiating action, this is precisely the phenomenological claims ATA makes. Could it be that the experience is delayed because objective time differs from experienced time? It is possible, however, as the experiments in section three show, the experience arises from control mechanisms of action execution that are at work during the action production, not from action initiation. One piece of evidence is that these mechanisms modulate the sense of agency. The modulation provides no reason to accept ATA's claims that associate the sense of agency with the will or agent causation. If Libet's (controversial) results are correct, subjects reported moving their finger before they moved (the M series), which could suggest that if the alleged experience of agent causation or the will should be anticipated, not delayed. ATA's claims' failure to match the sense of agency's timeline cannot be explained by such anticipation.

The causal aspect requires that if ATA is associated with the sense of agency, then the latter must spring from agent causation or the will, in the sense that it must originate from one of these. Again, it is hard for ATA to fit with accounts of the sense of agency that are coherent with experimental results. The latter show that the sense of agency can be associated with the perception of the relation between action and outcome. This kind of experiment suggests that the sense of agency can spring from the perceived relationship between the

22 I thank an anonymous referee for pointing out this important objection.

action and its outcomes—events in the world. However, what brings about the action in ATA—agent causation or the will—allegedly occurs even in cases in which the agent does not perceive the relation (the 60% interference condition) when she does not have the sense of agency. If ATA's account of how the agent brings about her action was associated with the sense of agency, then the agent should have a sense of agency even in the 60% interference condition because the action did occur.

The presented data seems enough to show that sense of agency and ATA explanation are independent and that ATA's account of how agents bring about their actions cannot be associated with the sense of agency. If it could, the sense of agency would be preserved in all interference conditions, because agent causation or the will allegedly bring about the agent's action in all conditions.

The content of the sense of agency is a difficult matter. Provided that it is such a thin phenomenology, it is hard to say what its content might be. One possibility is that it might reflect the function played by the sense of agency or of what the experience is. Another possibility is that the agent might derive the content from what she perceives when she has the sense of agency, or from inferences she makes based on these and her beliefs—something like what Pereboom (2015) calls an impure phenomenology. If the first possibility is correct, the content might be an experience of action as self-caused (that it was the agent's own action). If the second possibility is correct, then the content might be much more comprehensive; however, it would not indeed be the content of the sense of agency because it would be mixed with the agent's previous beliefs. For these reasons, it cannot lend substantial support to ATA.

I do not claim that agents are wrong about the sense of agency, i.e., their conscious experience. All I am saying is that experiences sometimes do not provide the best account of events. Even if it may seem to agents that the sense of agency is the experience of the will or agent causation, it is wise to question if it can be taken at face value. For instance, when I taste a glass of wine, I feel like I have a gustatory sensation. Nevertheless, the taste of wine is a complex sensation resulting from a combination of many perceptual inputs from different senses, like taste, touch, and smell (Smith, 2013). I do not intend to criticize ATA theories here. What I question are their claims about the sense of agency, claims that take the phenomenology at face value. A theory that makes claims about the sense of agency must be compatible with the neuro-cognitive information about the mechanisms and processes that go on throughout action production, which are associated with action selection and control.

Taking the phenomenology at face value can be dangerous because it might be that not every claim based on phenomenology is true. Someone suffering from phantom limb pain may claim that her amputated leg hurts. Now, we can take this at face value and believe that there is a phantom leg there. We may even accept a theory that postulates that amputated limbs remain ghostly attached to the body. Nonetheless, scientific explanation for why the person feels pain as if it were on her leg (that is no longer there) shows that it is not the leg that hurts—simplifying one possibility, the pain might occur due to reorganization of the nervous system. The scientific information does not show that there is no phantom limb there, but it makes the postulation of a phantom limb unnecessary because the phenomenology can be explained in a naturalistic way.

Summarizing, traditionally, it has been defended that agent causation and volitions play roles of initiating action in ATA—triggering the action. Agent Causationists claim that the agent directly causes her action. Therefore, the claims about the sense of agency supporting ATA should show that the experience is associated with the causation. I am not aware of any literature that makes clear the details of how direct causation works, but I assume that defenders of Agent Causation mean that direct causation triggers the brain process that initiates the production of the action.²³ The explanation above suggests that it is associated with more complex processes.

The issue is similar for volitions, perhaps even more puzzling. The non-causalist can claim that the agent's volition is the agent's mental action, which triggers the action results (bodily movements). I assume that the sense of agency would support the theory if it could be associated with the volition because the volition is the action. Nevertheless, I am not sure how the volitionist would explain that the sense of agency arises after the agent's volition. Considering that volitions *are* the agent's action, one would expect that the sense of agency should accompany the volition, which cannot be the case if the volition is a mental action that comes about prior to the workings of the control mechanisms that give rise to the sense of agency. The processes that produce the sense of agency would occur after the volition comes about; so, the non-causalist cannot maintain that her theory captures the sense of agency. Additionally, participants

23 Chisholm (1964) suggests that the agent may cause some event in her brain when she agent causes her action, say, moving her hand. Timothy O'Connor (2009) defends that agent causation brings about an intention that plays a role in the production of the movement. If I am correct, these instances of agent causation should be associated with the sense of agency.

in the experiment, for instance, willingly accept to follow the instructions of the experiments, but it is not clear if they have a sense of agency associated with such decisions.

I am assuming that both agent-causation and the volition somehow cause an event, or bring about a process, in the agent's brain. I consider that this is a punctual event instead of, for instance, a multiplicity of causations temporally following one another, and here is where ATA go awry. The sense of agency is not associated with a punctual event, but with a process that involves various events and does not end at action selection. It seems to continue even after the movement is over while the intended outcome is observed. If ATA defenders wish to claim that the sense of agency is the sense of the agent irreducibly producing her action, the role the agent plays in this production should be accompanied by the sense of agency, especially if the sense of agency is counted as support for these theories. Nevertheless, the story told by the mechanisms associated with the sense of agency does not fit with ATA's proposal. The lack of fit seems like a serious issue for ATA's claim: (2) ATA capture the human sense of agency.

On the other hand, CTA aims, in general, to be compatible with what science tells us about human actions. I believe that the empirical knowledge we have about the sense of agency favors CTA because it accepts that the agent's mental events play the relevant causal role in the production of action. Nevertheless, CTA does not postulate that the sense of agency needs to be associated with a specific part of the production of action. CTA accepts that monitoring and control mechanisms must be in place to guarantee the production of the relevant movement; for instance, it has been proposed that intentions play not only a triggering role but also roles of monitoring and controlling the production of action (Bratman, 1984; Mele, 1992). One possibility is that the agent's intention structures the working of the comparator model (Shepherd, 2014). For these reasons, CTA is not incompatible with the hypothesis that the sense of agency is associated with the neuro-cognitive mechanism of action selection, monitoring, control, and with the perception of the relation between the action and its outcome. The production of action is a series of causally related events extended in time, which is compatible with what we know about the sense of agency.

It does not matter which version of ATA is favored; they require that the sense of agency should be associated with the agent's alleged irreducible role in the production of her action in order for ATA to account for it, or at least I assume that this would be the most reasonable hypothesis for ATA. However, the sense of agency is a complex experience associated with action selection and

control over action execution. Therefore, I believe this is enough to conclude that ATA have no ground to claim that they capture the phenomenology of acting. The opposite may be true; compared to CTA, the empirical data about the sense of agency seems to favor CTA. This is an issue for ATA's claim 3.

A clarification is in order. I argued against ATA's claim that the sense of agency provides evidence for their theories about the agent's irreducible role in action initiation (see section 4.1.). I defend that CTA's account of action initiation, execution, and monitoring fits better with what we know about the sense of agency and its underlying mechanisms. However, the discussion here does not focus on other parts of the action's etiology, before action initiation and unassociated to the sense of agency, such as practical reasoning, nor does it focus on whether the agent can play an irreducible role in them. Therefore, it is more precise to claim that the sense of agency fits CTA's explanation focused only on action initiation, execution, and monitoring.²⁴ However, it cannot help us decide about reductionism or anti-reductionism in other parts of the action's etiology, such as practical reasoning (see note 16), because the sense of agency is not associated with these processes.

5. Possible objections

One possible objection is for ATA to claim that agent causation or volitions can be associated with action selection—upstream of the triggering of the motor movement—which some of the abovementioned experiments show that gives rise to the sense of agency. The objection is similar to objection (1), stated below, so the answer to (1) is also an answer to this objection.

In a similar line, ATA could restate their claims, making the case that the phenomenology they have been talking about is the experience of choosing, which accompanies deciding to act. Osaín Deery (2015) takes reports about the experience of choosing as testifying to its existence and relevance. The experience of choosing seems to suit ATA's theoretical commitments better, although it is not clear that the experience of choosing can support their views of agent causation or volitions. The experience of choosing seems to go well with their view of the indeterministic nature of human action—it is noteworthy, however, that this characteristic is closer to their claims about free will than to

24 Some might prefer to call this CTA*. Independently of how it is called, this is the way in which it is used here.

their claims about action initiation.²⁵ There are two ways in which the objection can be interpreted:

- (1) The sense of choice can be associated with action selection mechanisms, so it contributes to the sense of agency.
- (2) The sense of choice is independent of the sense of agency.

Accepting (1), ATA could claim that action selection is the manifestation of agent causation or volition and that it elicits the sense that the action was self-caused, i.e., caused by the agent. If this were correct, it would be enough to evidence ATA's accounts of action initiation. I concede that in bringing about action, the agent may select (choose) among possible actions. However, this is precisely the point; ATA's claims are not about merely selecting action, they are about action initiation. Additionally, other mechanisms also elicit the sense of agency, such as the observation of the consequences of the action, so it would be difficult for ATA to explain how that might be the case if, according to the theories, the sense of agency arises from the agent playing her irreducible role in action initiation. How could other mechanisms in the production of action also elicit the sense of agency? The most parsimonious explanation is to deny ATA's claims and accept that the sense of agency is not an experience of this kind of action initiation but of various control mechanisms in the production of action, the comparator model, observation of consequences of the action, and action selection are control mechanisms in the production of the action.

As explained in section three, action selection contributes to the sense of agency, but it says nothing about whether agent causation or a volition initiates action. These mechanisms show no evidence in favor of agent causation or volitions. This is the case because looking at the mechanism that elicits the anemic phenomenology in question, one learns how it contributes to the sense of agency through fluidity or likelihood of accomplishing the intended result, and these do not provide any evidence in favor of ATA's claims.

In any case, I think ATA would probably stick with (2) and claim that this is a different experience. I see no problem in conceding that the sense of choice is an experience in its own right, independent of the sense of agency.

It is not clear with which mechanism it would be associated, but Deery convincingly argues that it is a combination of prospection (of alternative possibilities) and causal modeling of possible consequences of each choice

25 Deery (2015) provides a compelling discussion about claims about free will related with sense of choice.

(screening off any other causal antecedent to focus on the possible choice's consequence). If this is correct, then it is prospecting alternative possibilities and calculating their possible consequences that give rise to the sense of choice. The point is that the experience of choice and its underlying mechanisms are mute about how the action is initiated. Nothing about it evidences agent causation. The volitionist is in a more comfortable position, I believe, because she can claim that the decision is the emergence of the volition, whatever comes after are action results, and she is not committed to explaining those. This is fine, but the crucial part of volitionism is its proposal that volitions are uncaused actions. It is unclear how the experience of choosing might provide evidence of the lack of antecedent causation. Even if the experience of choice might seem indeterminist, if Deery is correct, the indeterminist appearance of the experience of choice is illusory because of the way the causal model works, screening off all antecedent causes to focus only on possible choices and their consequences. Therefore, I do not think that focusing on the experience of choosing helps ATA's case.

Conclusion

In the present investigation, I challenged ATA advocates' claim that what I have been calling the *sense of agency* lends support, especially for ATA, in detriment of CTA. To do so, I discussed what it means to say that the sense of agency supports or is captured by ATA. Considering that the conclusion was that these claims have empirical implications and that there is empirical information available, the next step was an overview of the empirical information. Finally, I argued that, when thoroughly inspected, the sense of agency does not support ATA; it seems to support CTA.

Acknowledgments

I am grateful to Grupo de Escrita de Mulheres na Filosofia (GEMF), Josh Turkewitz, and Marcelo Fischborn for comments on a previous version of this paper. I would also like to thank the anonymous reviewers for their comments and suggestions.

References

- AGUILAR, J. "Basic Causal Deviance, Action Repertoires, and Reliability". *Philosophical Issues*, 22(01), 2012, pp. 1-19.
- BARLAS, Z., OBHI, S. "Freedom, Choice, and the Sense of Agency". *Frontiers in Human Neuroscience*, 7(514), 2013, pp. 1-7.
- BAYNE, T., LEVY, N. "The Feeling of Doing: Deconstructing the Phenomenology of Agency". In: N. Sebanz, W. Prinz (ed.). *Disorders of Volition*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. pp. 49-68.
- BECK, B., DI COSTA, S., HAGGARD, P. "Having Control Over The External World Increases The Implicit Sense of Agency". *Cognition*, 162(201705), 2017, pp. 54-60.
- BRATMAN, M. "Two Faces of Intention". *The Philosophical Review*, 93(3), 1984, pp. 375-405.
- CHAMBON, V., HAGGARD, P. "Sense of Control Depends on Fluency of Action Selection, Not Motor Performance". *Cognition*, 125(3), 2012, pp. 441-451.
- CHISHOLM, Roderick. "Human Freedom and the Self". In: G. Watson (ed.). *Free will*. Oxford: Oxford University Press, 1964. pp. 24-35.
- CLARKE, Randolph. "Agent Causation". In: T. O'Connor, C. Sandis (eds.). *A Companion to the Philosophy of Action*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 218-226.
- DAVIDSON, D. "Actions, Reasons and Causes". *Journal of Philosophy*, 60(23), 1963, pp. 685-700.
- DEERY, O. "Why People Believe in Indeterminist Free Will". *Philosophical Studies*, 172(8), 2015, pp. 2033-2054.
- DEUTSCH, M. "The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method". Oxford, MA: MIT Press, 2015.
- ENÇ, B. "How We Act: Causes, Reasons and Intentions". Oxford: Oxford University Press, 2003.
- FEINBERG, I. "Efference Copy and Corollary Discharge: Implications for Thinking and Its Disorders". *Schizophrenia Bulletin*, 4(4), 1978, pp. 636-640.
- FRITH, C. "Explaining Delusions of Control: The Comparator Model 20 Years On". *Consciousness and Cognition*, 21(1), 2012, pp. 52-54.
- GALLAGHER, S. "Multiple Aspects in the Sense of Agency". *New Ideas in Psychology*, 30(1), 2012, pp. 15-31.
- GINET, C. "Freedom, Responsibility, and Agency". *The Journal of Ethics*, 1(1), 1997, pp. 85-98.
- GRÜNBAUM, T. "The Feeling of Agency Hypothesis: A Critique". *Synthese*, 192(10), 2015, pp. 3313-3337.
- HAGGARD, P. "Sense of Agency in the Human Brain". *Nature Reviews Neuroscience*, 18(4), 2017, pp. 196-207.
- HAGGARD, P., CLARK, S. "Intentional Action: Conscious Experience and Neural Prediction". *Consciousness and Cognition*, 12(4), 2003, pp. 695-707.
- HIERONYMI, P. "The Will as Reason". *Philosophical Perspectives*, 23(1), 2009, pp. 201-220.

- IMAZUMI, S., TANNO, Y. "Intentional Binding Coincides with Explicit Sense of Agency". *Consciousness and Cognition*, 67, 2019, pp. 1-15.
- KNOBE, J., NICHOLS, S. "Experimental Philosophy". Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- LIBET, B. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". *Behavioral and Brain Sciences*, 8(04), 1985 pp. 529.
- LOWE, E. J. "Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action". New York: Oxford University Press, 2008.
- MELE, A. "Motivation and Agency". New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. "Springs of Action: Understanding Intentional Behavior". New York: Oxford University Press, 1992.
- MOORE, J., HAGGARD, P. "Awareness of Action: Inference and Prediction". *Consciousness and Cognition*, 17(1), 2008, pp. 136-144.
- MYLOPOULOS, M. "Agentive Awareness Is Not Sensory Awareness". *Philosophical Studies*, 172(3), 2015, pp. 761-780.
- MYLOPOULOS, Myrto, SHEPHERD, Joshua. "Agentive Phenomenology". In: U. Kriegel (ed.). *Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, Forthcoming.
- NIDA-RÜMELIN, M. "Doing and Subject Causation". *Erkenntnis*, 67(2), 2007, pp. 255-272.
- O'CONNOR, T. "Agent Causal Power". In: T. Handfield (ed.). *Dispositions and Causes*. Oxford: Oxford University Press, 2009. pp. 189-214.
- _____. "Persons and Causes: The Metaphysics of Freewill". New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. "Agent Causation". In: T. O'Connor (ed.). *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press, 1995. pp. 173-200.
- PACHERIE, E. "The Phenomenology of Action: A Conceptual Framework". *Cognition*, 107(1), 2008, pp. 179-217.
- PEREBOOM, D. "The Phenomenology of Agency and Deterministic Agent Causation". In: H. Pedersen, M. Altman (eds.). *Horizons and Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*. New York: Springer, 2015. pp. 277-294.
- SCHROETER, F. "Endorsement and Autonomous Agency". *Philosophy and Philosophical Research*, 69(3), 2004, pp. 633-659.
- SHEPHERD, J. "The Contours of Control". *Philosophical Studies*, 170(3), 2014, pp. 395-411.
- SMITH, B. "The Nature of Sensory Experience: The Case of Taste and Tasting". *Phenomenology and Mind Online Journal*, 2013, pp. 292-313.
- SYNOFZIK, M., VOSGERAU, G., NEWEN, A. "I Move, Therefore I Am: A New Theoretical Framework to Investigate Agency and Ownership". *Consciousness and Cognition*, 17(2), 2008, pp. 411-424.
- WEGNER, D. "The Illusion of Conscious Will". Cambridge: The MIT Press, 2002.

WEN, W., HAGGARD, P. “Prediction Error and Regularity Detection Underlie Two Dissociable Mechanisms for Computing the Sense of Agency”. *Cognition*, 195, 2020, pp. 104074.

WENKE, D., FLEMING, S., HAGGARD, P. “Subliminal Priming of Actions Influences Sense of Control Over Effects of Action”. *Cognition*, 115(1), 2010, pp. 26-38.

WOLPERT, D. M. “Computational Approaches to Motor Control”. *Trends in Cognitive Sciences*, 1(6), 1997, pp. 209-216.



CONTEXTUALISMO RADICAL NEO-FREGEANO^{1*}

NEO-FREGEAN RADICAL CONTEXTUALISM

Carlos Mario Márquez Sosa
<http://orcid.org/0000-0002-8154-5007>
cmmarquezs@usp.br
Universidade de São Paulo, Brasil

RESUMEN *Recanati cuestiona lo que caracteriza como la concepción fregeana del significado acudiendo a casos de variabilidad semántica propuestos por Searle y Travis. De acuerdo con él, el pragmatismo veritativo-condicional – postura que sitúa la influencia del contexto sobre significados convencionales bajo el marco de funciones pragmáticas – acomoda mejor estos casos dado el objetivo de proveer una teoría veritativo-condicional del significado. En contraste con esta aproximación, Recanati caracteriza el contextualismo radical como una posición de acuerdo con la cual el fenómeno de variabilidad semántica es persistente e incompatible con la postulación de significados literales. De acuerdo con él, dado que el contextualismo radical es contrario a la postulación de significados literales, tal postura es también incompatible con la postulación de sentidos fregeanos. Esta visión es tan antagónica con*

1 El presente artículo hace parte de los productos de una investigación posdoctoral realizada en la Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), bajo la supervisión del profesor Dr. João Vergílio Gallerani Cuter, con financiamiento obtenido en el proceso n. 2018/04058-7 de la Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP).

* Article submitted on 19/01/2020. Accepted on 04/05/2020.

relación a la concepción neo-fregeana de sentidos fregeanos que merece la pena ser revisada.

Palabras clave *indexicalismo, pragmatismo veritativo-condicional, contextualismo radical, neo-fregeanismo.*

ABSTRACT *Recanati challenges what he characterizes as the Fregean conception of meaning, resorting to cases of semantic variability proposed by Searle and Travis. According to him, truth-conditional pragmatics - a position that settles the influence of context over conventional meanings under the frame of pragmatic functions - accommodates better those cases to the objective of providing a systematic truth-conditional theory of meaning. In contrast with this approach, he characterizes radical contextualism as the position according to which the phenomenon of semantic variability is persistent and incompatible with the postulation of literal meanings. According to him, to the extent that radical contextualism is contrary to the postulation of literal meanings, it is also incompatible with the postulation of Fregean senses. That view is so antagonistic to the neo-Fregean conception of Fregean senses that it deserves to be revised.*

Keywords *indexicalism, truth-conditional pragmatism, radical contextualism, neo-fregeanism*

1. Sistemática y flexibilidad semántica

Frege formuló una notación sistemática con base en cual consiguió capturar el significado de un subconjunto de enunciados de la matemática. Es común reconstruir su concepción sin marcar las diferencias cruciales que existen con respecto a la formulación de los esquemas-T de Tarski y al lugar central que dichos esquemas adquieren en el proyecto de Davidson de explicar el significado de oraciones del lenguaje natural en términos de una teoría sobre sus condiciones de verdad.

A pesar de la diferencia entre los tres proyectos, algunos autores asumen sin más que la concepción de Frege es equivalente a la formulación de una teoría veritativo-condicional del significado. Esto es, una teoría que tiene como núcleo los siguientes dos principios: (1) El significado de cada oración de un determinado lenguaje es equivalente a sus condiciones de verdad². (2) El

2 Daré por supuesta la cualificación usual según la cual el núcleo de una teoría del significado en términos de condiciones de verdad se reduce a oraciones indicativas usadas con fuerza asertórica.

significado de cada expresión sub-oracional es determinado y agotado por la asignación de referentes a constituyentes atómicos de dicho lenguaje. (3) El principio de composicionalidad³ permite determinar recursivamente el valor semántico de términos de lenguajes formales de primer y segundo orden a partir de una especificación previa de las condiciones de verdad de las oraciones en las que tales términos ocurren. Si el significado de una oración es equivalente a sus condiciones de verdad, dicha especificación determina composicionalmente el significado de cada expresión compuesta sobre la base del significado asignado a cada expresión atómica en virtud de funciones que asignan a cada expresión un referente⁴.

Austin, Searle, Strawson, Wittgenstein, Travis, entre otros, han argumentado contra la aplicación de teorías veritativo-condicionales del significado a lenguajes naturales. Uno de los argumentos principales consiste en concebir casos en los que la ocurrencia de una misma expresión con el mismo significado en oraciones distintas determina condiciones de verdad distintas. El siguiente ejemplo ilustra el punto: en oraciones como ‘Nancy corta la grama’, ‘el barbero corta el cabello’, ‘Sid corta la torta’, ‘me hice un corte en la piel’, ‘el sastre corta el vestido’, ‘el médico cortó el tejido’; la palabra ‘cortar’ es usada literalmente – no metafóricamente – con el mismo significado léxico. A pesar de ello, las condiciones que hacen verdadera cada oración son diferentes. El tipo de eventos o acciones que satisfacen el pedido de cortar una torta, por ejemplo, es diferente al tipo de eventos que satisfacen el pedido de cortar vestidos, cortar césped, cortar barbas, etc. En condiciones normales, la acción adecuada que permite satisfacer el pedido de cortar una torta, es rebanarla en pedazos. En cuanto que, en condiciones normales, la acción adecuada que permite satisfacer la

3 Parte del debate consiste en determinar la forma adecuada de formular el principio de composicionalidad. Entre las diversas caracterizaciones que existen (ver Fodor, Lepore, 2002) asumiré como formulación estándar la siguiente: el valor semántico de una expresión compuesta *depende sólo* del valor semántico de los constituyentes inmediatos y de la forma en que se arreglan los constituyentes.

4 A pesar de que las categorías fregeanas se encuentren en cuestión es útil recurrir a ellas para examinar las razones de la crítica. En este texto asumiré las distinciones usuales entre (1) estructuras sintácticas y gramaticales: los vehículos y su forma. P.e., oraciones, expresiones, términos, nombres, predicados. (2) estructuras semánticas: la referencia o las condiciones de referencia de los símbolos. P.e., objetos, propiedades, hechos, eventos, ocurrencias, estados de cosas, o características de mundos o situaciones posibles. (3) la fuerza característica de cada oración; distinta para los casos de aserciones, imperativos, preguntas, etc. (4) el pensamiento, el sentido o el *contenido expresado*. Entiendo por oración una estructura puramente sintáctica que expresa, cuando es usada con fuerza asertórica, un juicio. Para hablar de las oraciones usaré, como es usual, las comillas. Para hablar del contenido, *i.e.*, el pensamiento expresado por la oración (o el sentido expresado por la expresión) usaré cursivas. Para hablar del *contenido semántico*, *i.e.*, la condición que hace verdadera una oración o el *valor semántico* (la referencia) de una expresión usaré paréntesis cuadrados.

orden de cortar el césped es podarlo; no, rebanarlo en trozos, ni rasurarlo, ni confeccionarlo con tijeras (Cfr. Searle, 1980, pp. 222-223)⁵.

Travis por su parte critica la concepción veritativo-condicional acudiendo a ejemplos similares.

Una historia. El arce japonés de Pía está lleno de hojas rojizas. Pía pinta las hojas creyendo que el color debe ser verde. Al concluir dice ella: ‘Mucho mejor, las hojas son verdes ahora’. Ella está diciendo algo verdadero. A continuación, un amigo botánico la llama preguntando por hojas verdes para utilizar en una investigación sobre la bioquímica de hojas verdes. ‘Las hojas de mi arce son verdes’ dice Pía, ‘puedes tomar estas’. Ahora Pía está diciendo algo falso. Si la historia es correcta, entonces hay cosas distintas que se dicen al decir [‘las hojas son verdes’] con *la semántica estipulada*. Una es verdadera, otra es falsa; así que cada una es verdadera en condiciones diferentes. La semántica (estipulada) es, entonces, compatible con variaciones semánticas, y con una variabilidad en las propiedades que involucran la noción de verdad (truth-involving properties). Así que lo que las palabras [‘las hojas son verdes’] significan es compatible con la atribución de varias condiciones distintas de verdad. (Travis, 2008, pp. 111-112)⁶

En un sentido amplio la crítica cuestiona el primer principio, *i.e.*, el vínculo entre significado y condiciones de verdad. En sentido estricto cuestiona una propuesta específica de la relación entre significado y verdad. El significado que adquiere la oración y las expresiones que la integran en virtud de las reglas de construcción del lenguaje - lo que los elementos lingüísticos significan *convencionalmente*⁷ - no determina las condiciones de verdad de las primeras ni la contribución de las segundas a la verdad de la oración.

Ejemplos como los anteriores indican que las expresiones de lenguajes naturales exhiben *variabilidad semántica* a pesar de la constancia en su *significado convencional*. ‘Cortar’ significa convencionalmente *cortar*; sin embargo, en la oración ‘John corta el césped’, el hecho en virtud del cual la oración es verdadera es [John poda el césped], mientras que en la oración ‘John corta la torta’ es [John rebana la torta]. ‘Verde’ significa *verde*. Sin embargo, el hecho que hace verdadera la oración desde la perspectiva de Pía es que [la superficie de las hojas es verde], sea la superficie natural o artificialmente verde. Mientras que el hecho que hace verdadera la oración desde la perspectiva de

5 Searle (1980, p. 223) considera que casos como los anteriores sirven como contraejemplo a la concepción fregeana. En la misma línea de argumentación, Austin (1962, pp. 110–111) previamente sostuvo que lo que las oraciones significan aisladamente no determina las condiciones en que son verdaderas.

6 Las traducciones son mías, a partir de las versiones citadas. Los paréntesis y los énfasis son míos. Los paréntesis cuadrados son del texto.

7 En palabras de Searle: *the literal meaning of a sentence*. En palabras de Travis: *the stipulated semantics*. En palabras de Recanati: *the lexical meaning of the expression*.

su amigo botánico es que [las hojas son naturalmente verdes], sin importar si la superficie ha sido cambiada artificialmente.

Recanati (2010, pp. 4-5) presenta los casos de Searle y Travis como instancias de lo que denomina *flexibilidad semántica*⁸. En consonancia con esta noción es posible leer los casos de Searle y Travis como contraejemplos a una lectura estricta del principio de composicionalidad: en estos casos parece que el valor de verdad de las oraciones *no depende* sólo del valor semántico de los constituyentes inmediatos. Por el contrario, el valor semántico de algunas expresiones depende aparentemente de expresiones compuestas en las que se anidan o de otras expresiones que las acompañan.

En una primera aproximación, Recanati argumenta que el caso de ‘cortar’ muestra en parte lo siguiente: la contribución del verbo a las condiciones de verdad es sensible, *inter alia*, a la referencia del objeto directo que acompaña el verbo. Si el referente del objeto directo que acompaña el verbo es [el pasto], la contribución de ‘cortar’ en la determinación del valor semántico de la expresión ‘cortar el pasto’ es algo como lo siguiente: [cortar en la forma en que se corta el pasto]. Si el referente es [la torta], la contribución de la expresión es algo como lo siguiente: [cortar en la manera en que se cortan las tortas]. Bajo esta lectura, el valor semántico de la oración es determinado por el valor semántico de los constituyentes. Adicionalmente, el valor de los constituyentes es determinado por el contexto lingüístico en el que los constituyentes se anidan (Recanati (2010, pp. 4-5). Así que, el valor semántico de ‘cortar el pasto’ correspondería a [[cortar en la forma... en que se corta...], [el pasto]] y sería distinto al valor semántico de ‘cortar la torta’, el cual correspondería a [[cortar en la forma... en que se corta...], [la torta]]⁹. En consecuencia, el significado de expresiones como ‘cortar’ varía dependiendo del significado de la estructura compleja en la que ocurren y del significado de otras expresiones que las acompañan y que no hacen parte de sus constituyentes inmediatos.

8 Para una definición de flexibilidad semántica ver Recanati (2010, p. 29).

9 Uso la coma entre valores semánticos [[...],[...]] para indicar que entre tales valores existe algún modo de combinación. Uso los puntos suspensivos para indicar la existencia de un vacío que debe ser completado para determinar el valor semántico en cada ocasión. La intención es representar intuitivamente la forma lógica aproximada de una expresión compleja. Quizás sea más preciso representar la forma lógica usando cálculo lambda, tal como lo hace Recanati: $\lambda X \lambda x \lambda y [X(y) \ \& \ (\text{Cortar en la manera } X) (x, y)]$. Los valores semánticos de la expresión compleja serían distintos al reemplazar X por los valores semánticos del objeto directo apropiados para cada caso: $\lambda X \lambda x \lambda y [\text{Pasto}(y) \ \& \ (\text{Cortar en la manera en que se corta Pasto}) (x, y)]$ y $\lambda X \lambda x \lambda y [\text{Torta}(y) \ \& \ (\text{Cortar en la manera en que se corta una Torta}) (x, y)]$. A pesar de la precisión considero que es innecesario para el argumento complicar la presentación comprometiéndose con alguna propuesta particular de análisis formal.

En una segunda aproximación, Recanati argumenta que más allá de este tipo específico de variabilidad dependiente del contexto lingüístico, el ejemplo sugiere que el fenómeno demarcado es más profundo. Existen fundamentalmente factores extralingüísticos que son relevantes en la determinación del significado. En el mismo sentido, Searle (1980, pp. 224-225) amplía la descripción del ejemplo con el objetivo de mostrar que las explicaciones que intentan reducir el fenómeno a influencias lingüísticas no son suficientes. La condición que hace verdadera una misma oración podría ser diferente en ocasiones de uso distintas. El pedido ‘corta la grama’ normalmente es satisfecho realizando la acción de podar. En otras ocasiones, sin embargo, la acción de podar no sería la mejor opción para satisfacer el pedido. Si la actividad consiste, por ejemplo, en vender grama por metros cuadrados, rebanar se ajustaría mejor como condición para satisfacer el pedido. Si la actividad consiste en hacer un disfraz de grama o una barba postiza de grama, cortar en la forma en que lo haría un sastre o un barbero satisfaría mejor cada pedido (respectivamente).

Esta ampliación tiene como objetivo mostrar que la contribución semántica del verbo no depende sólo de la referencia del objeto directo. Aun asumiendo que el valor de la expresión ‘cortar el césped’ es [[cortar en la forma... en que se corta...], [el césped]], existen diversas maneras de entender en qué consiste *cortar el césped en la forma en que se corta el césped*. ¿Cuál es la forma apropiada en cada caso, *podar*, *rebanar*, *triturar*, *rasurar* etc? Ningún elemento en la forma lógica denota la forma adecuada de cortar el césped y en consecuencia la forma adecuada de entender la expresión.

Como han señalado Searle, Travis, Recanati, Cohen, Carston, entre otros, existen una multiplicidad de casos que muestran que el fenómeno de *flexibilidad semántica* es persistente y no simplemente una anomalía¹⁰. La tesis se ilustra por medio de algunos ejemplos, pero la propuesta es general. Para cualquier oración a la que convencional o léxicamente se asigna el mismo significado es posible concebir condiciones distintas que la hacen verdadera. Un argumento para sustentar esta tesis se encuentra condensado en el siguiente fragmento de Travis:

Hay muchas formas distintas en que las cosas, en una ocasión, pueden contar correctamente como siendo negras o no – esto es, ser negro puede llegar a ser muchas cosas... *el significado* de la expresión ‘es negro’ *no puede elegir entre estas varias formas* de tomar las cosas como negras o no, si la expresión no tiene ya éxito en significar ser negro. Pues, considere un número *n* de esas formas, y suponga que se selecciona una

10 Para una variedad de ejemplos distintos ver Cohen (1986, pp. 227-228), Travis (2008, p.27), Searle (1980), Recanati (2004, 2010), Carston (2012).

de esas formas, y no otras, como la forma de ser lo que es dicho en las palabras ‘es negro’ (con ese significado). Cada una de estas n formas es una forma en la cual algo puede algunas veces (apropiadamente) contar como siendo negro. Conversamente, hay una cosa en que cada una de estas formas cuenta como una forma de, qué más podría ser, ser negro. Ser negro, entonces, es algo tal que existen al menos n formas correctas de contar cosas que son de esa forma. Ahora, considere qué es lo que las palabras ‘ser negro’ significan (o qué es, en virtud solamente de lo que las palabras significan, lo que las palabras dicen que es o describen como siendo). Por hipótesis, n-m, de nuestras n formas de tomar algo como siendo negro no son formas de tomar eso como lo que corresponde a lo que es dicho con las palabras ‘es negro’ (o con lo que dicha expresión significa). Ser negro corresponde a algo sobre lo que esas n-m formas, en ocasiones, son formas (correctas) de determinar que algo es; algo que no es lo que la expresión ‘es negro’ significa. Así pues, ser negro no corresponde con lo que es lo que la expresión ‘ser negro’ significa, o con lo que la expresión ‘ser negro’ significa (o propone que es). O, la expresión ‘es negro’ no significa negro. Dado que la expresión ‘es negro’ de hecho significa negro, *nuestra hipótesis de que el significado de la expresión selecciona entre varias formas correctas de contar cosas como negras (o de tomar ellas como siendo negras) debe ser falsa.* (Travis, 2008, p.30. Los énfasis son míos).

La conclusión del argumento es que la condición que hace verdadera una oración no es equivalente o determinada por el significado asociado a la oración en virtud de la composición del significado que adquieren convencionalmente sus constituyentes, ya que el significado convencional de los constituyentes no es equivalente o no determina sus condiciones de satisfacción. La proposición sobre la que se apoya es la siguiente: la variabilidad de condiciones de satisfacción es una propiedad persistente, *i.e.*, siempre es posible asignar a una misma expresión con el mismo significado, incluso en la misma ocasión de uso, referencias distintas o modos distintos en que su referente es presentado. Esta asignación de condiciones de satisfacción distintas no está predeterminada por el significado de la expresión estipulado léxicamente.

Dado que la relación entre significado convencional y condiciones de verdad es uno a varias, es un error insistir en el proyecto de desarrollar una teoría veritativo-condicional del significado. El punto no consiste simplemente en advertir que a un significado pueden corresponder varias condiciones de satisfacción. Consiste fundamentalmente en notar que no existe una forma de determinar las diversas condiciones de satisfacción que correspondan al significado de una palabra usada en una ocasión particular (ver Travis, 2017). En algunos casos límite no es ni siquiera claro el tipo de eventos o estados de cosas que contarían como condiciones que hacen verdadera la oración. ¿Cuáles son las condiciones que permiten cumplir pedidos como ‘cortar el viento’, ‘cortar el sol’, ‘cortar un átomo’, ‘cortar un río’? (ver Recanati, 2010, pp. 30-34).

Los ejemplos de variabilidad semántica apuntan fundamentalmente a cuestionar la posibilidad de ofrecer una teoría sistemática veritativo-funcional del significado (ver Travis, 2017). Si la formulación de una teoría sistemática del significado requiere una lectura estricta del principio de composicionalidad y la propiedad de flexibilidad semántica es persistente en los lenguajes naturales, entonces no parece que sea posible formular una teoría sistemática del significado para lenguajes naturales; ya que, flexibilidad semántica y principio de composicionalidad en sentido estricto son incompatibles. El argumento da origen a una serie de cuestiones cruciales: ¿cómo formular una teoría sistemática del significado que no asuma a la verdad como noción central?, ¿cómo asignar funcional y recursivamente significados a expresiones sin la asistencia de la predeterminación de valores semánticos?

El objetivo principal de los casos de Searle y Travis es pues cuestionar el marco de las teorías veritativo-condicionales. Específicamente, los casos atentan, por un lado, contra una lectura estricta del principio según el cual el significado de una oración es equivalente a sus condiciones de verdad. Lectura según la cual los portadores de valores semánticos son oraciones o lo que dichas estructuras significan literalmente *con independencia de las circunstancias de emisión*¹¹. Por otro lado, los casos atentan contra una lectura estricta del principio de composicionalidad según la cual la vía de determinación es de la parte al todo y no del todo a la parte o de parte a parte. Lectura que implica que la determinación de valores semánticos es independiente del contexto lingüístico y extralingüístico de emisión.

2. Dos propuestas moderadas

Analizando los ejemplos es posible asumir el diagnóstico como una posición: los casos de flexibilidad indican que la determinación de valores semánticos no sólo dependen de lo que las expresiones significan convencionalmente sino también del contexto lingüístico y extralingüístico de emisión. En la determinación del contenido semántico es necesario tomar en cuenta dos factores: lo que las estructuras lingüísticas significan literalmente y el contexto. La solución al problema de articular sistematicidad y flexibilidad consiste en mostrar cómo valores semánticos (variables) dependen *funcionalmente* del significado léxico (invariable) y el contexto de emisión (variable).

11 De acuerdo con Searle (1980, p.223) "the notion of the literal meaning of a sentence is a context free notion".

El núcleo de esta concepción consiste en distinguir entre dos dimensiones de significación: por un lado la articulación composicional de valores semánticos, por otro, la compleción del significado léxico con relación a factores contextuales variables para determinar valores semánticos. La distinción en dos niveles de significación es presentada de distintas formas dependiendo de los procesos de compleción y las nociones fundamentales asumidas. En líneas generales corresponde a elaboraciones de la distinción kaplaniana entre *carácter* y *contenido* o de la distinción de Grice entre *significado convencional* (standing meaning) y *significado ocasional* (ocasional meaning)¹².

Como consecuencias de la distinción en dos niveles de significación tenemos lo siguiente: (1) Los portadores de valores semánticos se encuentran en el segundo nivel y no en el primero. Los portadores de valores de verdad no son exclusivamente estructuras oracionales o lo que las estructuras oracionales significan léxicamente, sino lo que dichas estructuras gramaticales significan en contexto. (2) Es posible reformular el principio de composicionalidad tomando en cuenta dos vías de determinación del contenido. La incompatibilidad entre las dos vías (de la parte al todo y del todo a la parte) se resuelve al restringir la influencia de cada vía a niveles de significación distintos. En el primer nivel - el nivel en que se determina la vía del todo a la parte - el significado léxico es flexible dependiendo de influencias laterales (de parte a parte) e influencias del todo lingüístico o extralingüístico (del todo a la parte). El significado léxico al ser completado contextualmente da como resultado el valor semántico de la expresión. Una vez se lleva a cabo la determinación contextual del valor semántico, en el segundo nivel - el nivel en que se determina la vía de la parte al todo - se articulan *composicionalmente* los valores semánticos de las expresiones complejas a partir de los valores semánticos de las expresiones constituyentes para obtener como resultado el valor de verdad.

Existen dos proyectos moderados que han explorado el camino anterior: indexicalismo (ver Stanley, 2000, 2005) y pragmatismo veritativo-condicional (Recanati, 2005, 2010)¹³. La línea común entre ambos proyectos es la siguiente: el significado literal determina el contenido semántico en función de

12 Como alternativas es posible revisar también la distinción entre índices y contexto de Lewis (1980) y la propuesta de Stalnaker de analizar el significado de una expresión por medio de la postulación de matrices de dos dimensiones. Con una dimensión, la dimensión de las filas, representando contextos de uso; y otra, la dimensión de las columnas, representando circunstancias de evaluación - ver Stalnaker (1978, 1999) y Schroeter (2019). Tanto los contextos de uso como las circunstancias de evaluación son concebidos usualmente como mundos posibles o como aspectos o características de mundos posibles. Todas estas alternativas comparten sin embargo la introducción de dos niveles de significación en la determinación de valores semánticos: un nivel de compleción o interpretación contextual de estructuras lingüísticas convencionales, y otro nivel de composición y evaluación de contenidos o valores semánticos.

parámetros contextuales. Un punto de divergencia es el siguiente: en el primer caso funciones y parámetros son determinados exclusivamente por lo que la expresión demanda convencionalmente, en el segundo caso, la determinación no es enteramente convencional, es relativa, a su vez, a factores pragmáticos. Puesto en la forma en que usualmente se traza la distinción, mientras que en el primer caso la dependencia funcional es regulada exclusivamente por convenciones semántico-lingüísticas, en el segundo, si bien es regulada (en todos o en algunos casos) por convenciones semántico-lingüísticas, se encuentra fundamental o necesariamente gobernada por las intenciones de los miembros de la comunidad lingüística¹⁴.

Los dos proyectos se comprometen con la postulación de elementos contextuales representados como parámetros en la forma lógica de la oración. El indexicalismo asume (1) que el significado léxico de la expresión determina, en virtud de las reglas de construcción del lenguaje, las funciones y los parámetros que se revelan en la forma lógica, y (2) que todo factor contextual que contribuye a la determinación del contenido semántico está representado como un parámetro en la forma lógica. El significado léxico determina valores semánticos una vez que los parámetros revelados en la forma lógica son sustituidos por constantes que refieren a los factores contextuales relevantes. En líneas generales, este análisis corresponde al procedimiento que Recanati denomina saturación. Parámetros o vacíos contextuales determinados en la forma lógica por las convenciones del lenguaje son saturados en ocasiones de uso particular.

El pragmatismo veritativo-condicional, por su parte, asume que sólo algunos factores contextuales contribuyen de la manera indicada anteriormente. Una vez el significado léxico determina parámetros contextuales que deben ser saturados, y una vez los parámetros son saturados por los factores contextuales

13 Denominado también por Recanati: pragmatismo basado en modulación.

14 Agradezco la pertinente observación de uno de los evaluadores señalando que existen diferencias cruciales entre los proyectos moderados sobre la forma de explicar la sensibilidad al contexto de oraciones que no incluyen expresiones genuinamente indexicales. El indexicalista incluye un número mayor de oraciones que son proclives al análisis semántico al considerar que la estructura superficial de algunas expresiones encubre un elemento indexical que demanda la introducción de procesos semánticos de saturación contextual. Para el pragmatista que acude a la postulación de procesos pragmáticos primarios de modulación, el número de oraciones proclives a la determinación de valores semánticos tomando como punto de partida exclusivamente procesos semánticos es mucho menor. De hecho, argumenta Recanati la determinación de los valores de verdad de todas las oraciones indicativas exige en algún punto la participación de procesos de modulación. Existen diferencias cruciales entre las posiciones moderadas, de otra forma no ocuparían lugares distintos en el espectro de variedades de *literalismo* y *contextualismo* (ver Recanati 2004 pp. 83-97 y Recanati, 2005). A pesar de su relevancia pasaré por alto una caracterización más detallada de los proyectos moderados para no perder de vista el objetivo de ofrecer una caracterización del contextualismo radical que no es incompatible con la adscripción de sentidos fregeanos.

relevantes, aún se requiere un paso indispensable: es posible determinar valores semánticos sólo si se aplican funciones pragmáticas en la constitución de la forma lógica. Funciones que posibilitan el ajuste de la estructura gramatical a las intenciones del usuario en una ocasión de uso particular. Recanati distingue procesos pragmáticos primarios que son necesarios para la determinación de valores semánticos de otros procesos pragmáticos secundarios que no son necesarios y que permiten explicar los casos de implicatura conversacional e implicatura convencional tratados por Grice. En líneas generales, la determinación de valores de verdad depende siempre de la aplicación de funciones pragmáticas primarias, proceso que Recanati denomina modulación¹⁵.

A continuación resumiré la manera en que estos proyectos moderados pretenden lidiar con el caso de Searle y algunas objeciones que abren paso a la formulación de alternativas más radicales.

3. Indexicalismo

Una expresión es *sensible al contexto* si la determinación de su contenido semántico se encuentra *en función* del contexto de emisión¹⁶. Ejemplos claros de este tipo de expresiones son los indexicales y los demostrativos. Los indexicales y los demostrativos son dispositivos lingüísticos que permiten al usuario referir distintos objetos en contextos de emisión distintos. La expresión y las convenciones que gobiernan su uso indican que sólo es posible asignar un referente al especificar el contexto de emisión. Es posible determinar el contenido de, *p.e.*, la oración ‘(yo) percibo eso’ sólo si se asigna contextualmente a las expresiones ‘yo’ y ‘eso’ un referente.

La distinción kaplaniana entre *contenido* y *carácter* es útil a la hora de precisar la forma de una teoría que toma en cuenta el hecho de que sólo es posible asociar un referente a expresiones indexicales en función del contexto. Kaplan distingue entre *carácter*: el significado léxico constante de una expresión, representado como una función de contextos a contenidos; y *contenido*: el significado de una expresión que varía de contexto de uso en contexto de uso, o el valor semántico que determina un *carácter* dado, una vez que los argumentos del *carácter* se saturan con respecto a un contexto de uso

15 Ver Recanati (2004, 2005, 2010) y Grice (1989). Más adelante desarrollaré este punto.

16 Uso la noción de *sensibilidad-contextual* en el sentido técnico: el contenido semántico se encuentra en función del contexto de emisión. Si los fenómenos de variabilidad y flexibilidad semántica son persistentes en el uso de lenguajes naturales, el contenido semántico depende en alguna medida del contexto de emisión, lo particular en esta noción de *sensibilidad-contextual* es que considera que dicha dependencia es funcional.

particular; representado como una función de circunstancias de evaluación a valores de verdad.

El *carácter* de la expresión ‘yo’ determinado por una regla del estilo, *el sujeto que emite la oración en el contexto c*, mapea el contexto de emisión con el agente en *c*, *i.e.*, [el hablante]. El *carácter* de un demostrativo como ‘eso’ determinado por una regla del estilo *el objeto que el usuario de la oración demuestra en c*, dado un contexto particular, da como resultado [el objeto demostrado]. Asumiendo que el carácter de la expresión ‘...percibo...’ es una función constante que tiene como valor [...percibo...], se sigue que el carácter asociado a la oración ‘(yo) percibo eso’ es una estructura lógica de la siguiente forma: [[el sujeto s_c que emite la oración en el contexto *c*], [...percibe...], [el objeto o_c que el usuario de la oración demuestra en el contexto *c*]]. Al sustituir la variable por un argumento que denota un contexto de emisión particular, la forma lógica determina un contenido semántico particular, *p.e.*, si $f_1(s_{c_1}) = [\text{Gottlob}]$ y $f_2(o_{c_1}) = [\text{Aphla}]$, donde c_1 es una constante que sustituye la variable *c* y denota un contexto de uso particular, el contenido de la oración es: [[Gottlob], [...percibe...], [Aphla]]. Si la variable es saturada con respecto a otro contexto de uso, el contenido determinado cambia, *p.e.*, si $f_1(s_{c_2}) = [\text{Bertrand}]$ y $f_2(o_{c_2}) = [\text{Ateb}]$, donde c_2 es una constante que sustituye la variable *c* y denota un contexto de uso particular distinto al contexto denotado por c_1 , el contenido de la oración es: [[Bertrand], [...percibe...], [Ateb]]¹⁷.

La tesis principal del indexicalismo es que todos los casos de expresiones sensibles al contexto son casos en los que las reglas que rigen el uso de las expresiones señalan, como en el caso de los indexicales genuinos, que existe uno o varios parámetros que requieren ser saturados tomando en cuenta el contexto relevante de emisión. Para decirlo de otra forma, la tesis es que para toda expresión que varía contextualmente (exceptuando los casos de implicatura) siempre existe una función determinada convencionalmente (un *carácter*) que contiene parámetros insaturados, de tal modo que, cuando se sustituye el parámetro insaturado con expresiones que refieren a los aspectos contextuales relevantes, se obtiene como resultado el *contenido*. En esta primera ruta de determinación, el contenido de la expresión se encuentra sujeto a influencias laterales e influencias del todo lingüístico y extralingüístico. Una vez se determina el contenido semántico de cada constituyente, las condiciones de verdad de la oración se determinan siguiendo el sentido de composición

17 Utilizo los subíndices como recurso para indicar que los parámetros son contextuales, sin pretender ser fiel a la formalización introducida en Kaplan (1989). Nuevamente, considero que es posible mantener el argumento en un nivel que no requiere introducir recursos formales.

usual, desde el valor semántico de los constituyentes al valor de verdad de la oración total.

Aplicado al caso de Searle: la forma lógica de la oración ‘Nancy corta el pasto’ sería algo como lo siguiente $[[\text{Nancy}], [\text{corta en la manera } m \text{ en que } c \text{ específica}], [\text{el pasto}]]$. El *carácter* de ‘cortar’ se representa, en la forma lógica, por medio de una función: $f_3(m_{c3}) = [\text{cortar en la manera } m \text{ en que el contexto } c \text{ específica}]$. El *carácter* demanda saturar el parámetro contextual con el fin de obtener el *contenido* de la expresión. En algunos contextos, el contenido semántico de ‘cortar’ en la oración ‘Nancy corta el pasto’ es cortar en la manera en que usualmente se corta el pasto, *i.e.*, *podar*. Así, si $f_3(m_{c3}) = [\text{podar}]$, el contenido de la oración es $[[\text{Nancy}], [\text{poda}], [\text{el pasto}]]$. Si $f_3(m_{c4}) = [\text{rebanar}]$, el contenido de la oración es $[[\text{Nancy}], [\text{rebana}], [\text{el pasto}]]$. El contenido semántico varía al variar el contexto $-f_3(m_{c3}), f_3(m_{c4}), \dots, f_3(m_{cn})$ - aunque el significado que las reglas asocian convencionalmente a la expresión ‘cortar’ - F_3 - permanece invariable.

4. Pragmatismo veritativo-condicional

El pragmatismo veritativo-condicional pretende resolver el problema distribuyendo la *sensibilidad-contextual* no sólo en los argumentos sino también en el modo en que las funciones determinan valores semánticos. Según esta opción, incluso para casos de expresiones *cerradas* - que no se comportan como indexicales o que son obtenidas tras los procesos de saturación indexical - es necesario especificar funciones que ajustan la forma lógica a las intenciones del usuario en el contexto de emisión particular. La idea es que la manera en que las funciones semánticas determinan el contenido es relativa también a criterios pragmáticos relevantes. Estos factores pragmáticos relevantes no son determinados por las reglas del lenguaje sino por las intenciones de los miembros de la comunidad lingüística y otros factores contextuales.

Como mencioné antes, Recanati categoriza estos casos en los que se ajusta contextualmente el significado léxico al significado ocasional como “procesos pragmáticos primarios” en contraste con “procesos pragmáticos secundarios” como las implicaturas, las cuales no afectan el contenido literal proferido. Cuando la expresión tiene la forma de un indexical, es necesario llevar a cabo el proceso de saturación. Cuando tiene la forma de un indexical y ha sido saturada o cuando no tiene la forma de un indexical, es necesario llevar a cabo un proceso contextual adicional que no es demandado por las reglas del lenguaje. Recanati denomina *modulación* a este proceso de ajuste del significado literal al significado que tiene la expresión en una ocurrencia particular.

Bajo este marco también es posible articular la composición de valores semánticos con la influencia de dependencias laterales y del todo a la parte. En un nivel, el contenido semántico de la expresión compleja depende sólo del contenido semántico de los constituyentes inmediatos y de la forma como se encuentran dispuestos estos constituyentes. En otro nivel, el contenido semántico de los constituyentes inmediatos de la expresión se obtiene como resultado de aplicar procesos semánticos de saturación y procesos pragmáticos primarios de modulación¹⁸.

Asumamos que convencionalmente la expresión ‘cortar’ no delimita una estructura significativa abierta con vacíos contextuales (como asumen los indexicalistas), sino una estructura cerrada. Algo del siguiente estilo: ‘cortar’ significa *efectuar una separación lineal que afecta la integridad del objeto por medio de un instrumento con filo*. El proceso relativo a cada modulación consiste en ampliar la *intensión* para acomodarla a una ocasión particular de uso, de modo que el resultado restrinja la *extensión* a [podar], [rebanar], [triturar], etc. Las funciones que amplían la *intensión* para restringir la *extensión*¹⁹ no son determinadas por reglas lingüísticas pues por hipótesis la expresión es semánticamente cerrada.

5. Objeción a los proyectos moderados

El indexicalismo restringe la *sensibilidad-contextual* a casos en que los factores contextuales son denotados por medio de algún parámetro en la forma lógica. Contra esta estrategia es posible argumentar de la siguiente forma: supongamos que, el contenido de la oración ‘Nancy corta el césped’ es [[Nancy], [poda], [el césped]]. Tenemos dos opciones: o [[Nancy], [poda], [el césped]] tiene como constituyentes expresiones lógicas que denotan un hecho particular o dicha estructura corresponde precisamente al hecho sin intermediación de la relación de denotación. En el primer caso, las reflexiones de Searle y Travis permanecen inalteradas: existen muchas maneras de podar el césped. No es difícil imaginar algunos ejemplos. La forma de cumplir la orden podar césped es distinta a la forma de cumplir la orden podar bonsáis, la forma adecuada

18 En el caso de expresiones indexicales la saturación no es suficiente para determinar el valor semántico, es necesario además modular la expresión. Para el caso del valor semántico de una expresión compleja es posible modular el valor semántico de la expresión compleja y es necesario modular el proceso de composición. Cfr., Recanati, 2010, pp. 1-47.

19 En otros casos analizados la modulación restringe intensiones para ampliar extensiones o transfiere intensiones para transferir extensiones.

de podar el césped de una cancha de fútbol es distinta a la de podar un jardín con intenciones decorativas, etc. Cuál es la condición que hace verdadera la expresión lógica: [[Nancy], [poda], [el césped]].

Supongamos que el mismo tipo de análisis presentado en la sección anterior se aplica al análisis de expresiones de la estructura profunda. [[Nancy], [poda], [el césped]] es una expresión del metalenguaje: [poda] significa convencionalmente $f_4(m_{c4})$ = [podar en la manera m en que c especifica], *p.e.*, [podar en la manera en que se poda el césped de una cancha de fútbol]. Si esta estructura es a su vez una expresión lógica, nos encontramos esencialmente ante el mismo problema. ¿Cuál es la manera en que se poda el césped de una cancha de fútbol? Nuevamente, no es difícil imaginar formas distintas de podar. Si el césped es sintético o natural la forma de cumplir la orden quizá es distinta. ¿En qué punto se detiene el análisis?

Puesto en forma general, el argumento es el siguiente: supongamos que es posible asignar a cada factor contextual un parámetro en la forma lógica, la forma lógica es a su vez una representación simbólica que utiliza símbolos para funciones, para constantes y para variables. Lo que se aplica para los símbolos del lenguaje analizado se aplica para los símbolos del lenguaje en que se establecen las condiciones de verdad: las circunstancias que hacen verdadera la expresión lógica trascienden la estructura representada en la forma lógica. La sustitución de una expresión cerrada: ‘el pasto es verde’, por una expresión lógica abierta (una función proposicional, que incluye parámetros contextuales, por medio de la cual se representa el significado léxico de la oración) no conlleva ningún avance real. Al saturar la expresión lógica abierta obtenemos nuevamente una expresión cerrada (el contenido semántico al saturar la función proposicional), de tal modo que la denotación asociada a la expresión lógica cerrada a su vez está sujeta a distintos entendimientos. Si especificamos la forma en que la expresión lógica denota sus objetos como estructuras funcionales abiertas con parámetros contextuales y obtenemos como contenido de la expresión lógica una expresión lógica cerrada, los constituyentes de esta expresión cerrada denotan objetos particulares, no la forma particular en que dichos objetos son denotados (el elemento [podar] en la forma lógica denota la acción de podar, pero no denota la forma particular de podar el pasto). Al intentar capturar todo factor contextual por medio de un elemento en la forma lógica que denota dicho factor, la manera de denotación contextual de dicho elemento no es representada en la forma lógica. Si se representa dicha manera en la forma lógica por medio de otro parámetro, es necesario a su vez representar la manera en que dicho parámetro denota contextualmente dicha manera, y así sucesivamente. Luego, en último término, no todo factor que determina la interpretación adecuada

es denotado por medio de un parámetro en la forma lógica, o caemos en un retorno al infinito.

Una alternativa ante la objeción anterior consiste en considerar, como es usual en teoría de modelos, que el significado de la estructura lógica $[[\text{Nancy}], [\text{poda}], [\text{el césped}]]$ es determinado por funciones de interpretación: las expresiones lógicas son interpretadas por medio de funciones que envían la expresión a su denotación en algún modelo. Por ejemplo, en el modelo, M , $[\text{Nancy}]$ denota $[\text{Nancy}]^m$, $[\text{Podar}]$ denota $[\text{Podar}]^m$ y $[\text{el césped}]$ denota $[\text{el césped}]^m$ donde las estructuras $[\dots]^m$ no son expresiones lingüísticas sino objetos, propiedades, funciones o hechos del modelo (en el caso de expresiones de lenguajes naturales, hechos del mundo). Bajo esta perspectiva, la estructura lógica $[[\text{Nancy}], [\text{poda}], [\text{el césped}]]$ no requiere un análisis ulterior, cada expresión lógica recibe una denotación por medio de funciones de interpretación. El punto sin embargo es exactamente el mismo. Asumiendo que $[\text{podar}]$ denota $[\text{podar}]^m$ es posible concebir distintas circunstancias en las que la forma de podar el césped es distinta. Las funciones de interpretación asignan un elemento en el modelo y junto con la composición delimitan condiciones de verdad en el modelo, pero no agotan los criterios en virtud de los cuales es posible concebir que una construcción lógica $[[\text{Nancy}], [\text{poda}], [\text{el césped}]]$ es verdadera. La postulación de n elementos del modelo, o de n modelos, no agota estas posibles concepciones distintas, sencillamente porque no hay una manera de predeterminar las interpretaciones posibles de la expresión. ¿Cómo se aplica el predicado? En diferentes circunstancias la aplicación del predicado es entendida en modos diferentes determinando condiciones diferentes en virtud de las cuales son verdaderas las oraciones en las que aparece la expresión predicativa. El predicado no es ambiguo en el sentido de que diversas definiciones determinen su significado léxico, pero la expresión permite una variedad de aplicaciones posibles. Por una parte, el dominio de dicha variedad de aplicaciones posibles no es determinado por definiciones léxicas. Es posible que no exista un criterio o un conjunto de criterios para determinar el dominio. Por otra parte, tal vez ni siquiera existe un dominio determinado, de modo que no es posible especificar la variedad de interpretaciones de una manera taxativa y discreta (ver Travis, 2008, p. 117 y Travis, 2017).

El argumento contra el indexicalismo es extensible al pragmatismo veritativo-condicional. ¿Existe un límite claro o una serie de principios sobre los cuales se puede delimitar las maneras en que es posible modular una expresión? Una vez saturadas las expresiones, ¿existe una serie de principios sobre las maneras de asociar las expresiones de la estructura lógica a su denotación por medio de funciones pragmáticas de interpretación? Tratar las expresiones

como estructuras semánticamente abiertas o cerradas y a las funciones de interpretación como reglas invariables de la gramática de un lenguaje o como reglas que dependen de intenciones variables no marca una diferencia substancial con respecto a la persistencia del fenómeno de flexibilidad. La posibilidad abierta de concebir modos distintos de aplicación del predicado es incompatible con la determinación del dominio de aplicación por medio de cualquier criterio sea convencional o pragmático. La flexibilidad es una propiedad que persiste tanto en los símbolos del lenguaje analizado como en los símbolos del lenguaje en que se establecen las condiciones de verdad. Si el proceso termina en algún punto, termina en el punto en que a las expresiones lógicas se les asigna sus denotaciones. Pero es precisamente en este punto donde es posible concebir modos distintos de denotación que no obedecen ni a criterios invariables y generales ni a criterios variables y ajustados a la situación. Aun garantizando la existencia de un dominio delimitado y una especificación discreta de los elementos del dominio, la delimitación taxativa de elementos, dominio y funciones de interpretación no determina cómo entender las asignaciones entre expresiones y referentes.

6. Contextualismo radical

Tenemos a pesar de los contraejemplos dos teorías que pretenden dar cuenta del fenómeno de flexibilidad sin dejar de lado el marco veritativo-condicional²⁰. Estos dos caminos asumen que las reglas de construcción del lenguaje asignan significados léxicos a expresiones que son independientes del contexto. Ambos resuelven el problema de la articulación entre flexibilidad y sistematicidad especificando cómo el contenido semántico varía en función del contexto. El primero asume que el significado léxico demanda funcionalmente la saturación de parámetros contextuales. Una vez saturados los parámetros, el proceso de composición tiene lugar. El segundo asume que el significado léxico sirve de entrada a procesos funcionales de saturación y modulación. La composición es posterior a los procesos de saturación y modulación. En cualquier caso, el contenido semántico es determinado a partir de tres elementos independientes: significado léxico, contexto y funciones de interpretación (semánticas o pragmáticas).

Como señalé en la sección anterior, los contraejemplos no indican únicamente que el significado varía contextualmente. La crítica apunta al

20 Para una explicación detallada de cómo los proyectos moderados articulan composicionalidad y flexibilidad semántica ver Recanati (2010, pp. 27-47).

corazón de la concepción veritativo-condicional: no existe un límite claro en la manera como el contexto de emisión influye en la determinación del contenido semántico. Siempre es posible generar interpretaciones distintas bajo las cuales cualquier regularidad (semántica o pragmática) permitiría entendimientos distintos de expresiones con la misma denotación. Bajo entendimientos distintos - de las mismas asignaciones - las condiciones de verdad cambian. De donde, la asignación de denotaciones no determina condiciones de verdad. La especificación taxativa de funciones de interpretación no agota los modos en que es posible entender las asociaciones entre expresiones y valores semánticos.²¹

En consonancia con esta forma de leer los casos de variación semántica tenemos una nueva propuesta denominada por Recanati contextualismo radical (ver Recanati, 2004, pp.188-192 y 2005). Contrastando el pragmatismo veritativo-condicional con el contextualismo radical, dice Recanati:

TCP [pragmatismo veritativo-condicional por sus siglas en inglés] y RC [contextualismo radical por sus siglas en inglés] pueden ser caracterizados en términos de una cierta suposición que ambos rechazan (aunque por razones diferentes), y que podemos llamar ‘supuesto fregeano’ [Fregean assumption] (FA). Asumamos que las aserciones expresan “proposiciones” o “pensamientos”, y que estas proposiciones/pensamientos están hechas de, o pueden ser analizadas en, ciertos bloques constructivos o constituyentes, llamados *sentidos*. La suposición estándar en la literatura derivada de Frege es que (FA): lo que una expresión contribuye, cuando es usada (en conjunto con otras expresiones) al formular una aserción, es el sentido que posee independientemente en virtud de convenciones del lenguaje. Esto presupone que *las convenciones del lenguaje asocian expresiones con sentidos*. Llamemos a esta la ‘presuposición fregeana’ [Fregean presupposition] (FP). ¿Es FP sostenible? RC, el más radical de las dos formas de contextualismo, rechaza esta presuposición. TCP acepta FP pero aun así rechaza FA. (Recanati, 2010, pp. 17-18. Los énfasis son del original, los paréntesis cuadrados son míos.)

Así como el indexicalista asume que para todas las formas de saturar una expresión existe un significado léxico que sirve de entrada para determinar funcionalmente el contenido semántico, el contextualista moderado asume que para todas las formas de modular una expresión existe un significado léxico que sirve como entrada al proceso de modulación. En contraste, el contextualismo radical niega la postulación de sentidos determinados por convenciones lingüísticas. RC niega que el entendimiento, y con ello el significado, de las expresiones sea especificado por reglas que asocian *criterios invariables* de denotación a expresiones. En consecuencia, dice Recanati, RC es incompatible

21 El antecedente más importante de esta crítica se encuentra en las *Investigaciones Filosóficas*, de Wittgenstein - especialmente las secciones que dan inicio al argumento sobre seguimiento de reglas. Cfr, Travis (2008, p.117), Wittgenstein (2009, p. 45).

con la propuesta de Frege que consiste en la asignación de sentidos o criterios invariables. De acuerdo con él, RC niega tanto el análisis veritativo-condicional como los presupuestos fregeanos (FA y FP). Rechazar estos presupuestos implica negar que una teoría del significado consista en la asociación de sentidos fregeanos a expresiones. Ya que, asumen Searle (1980, p. 223) y Recanati (2005, pp. 189-190), la postulación de significados léxicos independientes del contexto equivale a la postulación de sentidos fregeanos. Recanati caracteriza el contextualismo radical como una posición que elimina la noción de significado lingüístico, adjudica a Wittgenstein y a Travis esta posición y sostiene que es incompatible con la concepción fregeana. El contextualista radical, en consonancia con Wittgenstein, dirá que es en los usos particulares donde se puede indagar por el sentido de las expresiones, no en la postulación de sentidos invariables asociados a condiciones abstractas de verdad.

La incompatibilidad entre los casos de flexibilidad semántica con la concepción de Frege depende de enmarcar esta última en una caracterización del análisis veritativo-condicional que asimila significado literal a sentidos fregeanos. Esta asimilación está presente en la idea según la cual la posición fregeana consiste en asociar a las palabras condiciones abstractas de aplicación y en la idea de acuerdo con la cual un sentido fregeano corresponde a un criterio de determinación de la referencia especificable con independencia del contexto de emisión. En contraste con esta caracterización, Evans (1982, 1985) y McDowell (1998, 2002, 2005) han señalado que la asignación de sentidos invariables independientes de la adscripción de actitudes proposicionales que tornan inteligible el comportamiento de los hablantes de una lengua o no es muy fiel a Frege o no es muy atractiva. Evans y McDowell comparten el rechazo a los presupuestos FP y FA. Si bien los esquemas-T cumplen una función en la formulación de una teoría del significado, las condiciones particulares y la explicación sobre los mecanismos en virtud de los cuales es posible referir son capturadas por la formulación de oraciones-T sólo en la medida en que dichas cláusulas son determinadas tomando en cuenta condiciones situadas y dinámicas de adscripción de creencias a los usuarios del lenguaje (ver Evans, 1985, pp. 305-306 y McDowell, 1998, pp. 171-198, pp. 214-227, pp.228-259). No existe una razón concluyente que demande que dicho conocimiento, lo que correspondería a la adscripción de sentidos fregeanos, tenga que ser especificado por medio de criterios o principios abstractos de aplicación objeto-independientes y contexto-independientes.

7. Contextualismo radical neo-fregeano

Evans, Dummett y McDowell asumen que una teoría del significado consiste en especificar el conocimiento en virtud del cual los usuarios de un lenguaje entienden las oraciones de dicho lenguaje. Los tres autores vinculan el entendimiento de expresiones al conocimiento de la contribución que cada expresión aporta con respecto a la determinación de la verdad de las oraciones en las que aparece. Para Evans y McDowell este conocimiento depende de condiciones situadas y dinámicas de producción y uso de vehículos lingüísticos. Para Evans, la especificación del sentido asignado a una expresión consiste en determinar las relaciones particulares en las que un hablante se encuentra con el referente que le permiten tener el *conocimiento discriminativo* (ver Evans, 1982, pp. 89-120) suficiente para estructurar un *pensamiento dinámico fregeano, i.e.*, un pensamiento que persiste a través de ocasiones variables de uso (ver Evans, 1982, pp. 307-312). La cuestión principal reside en especificar en qué consiste ese conocimiento (ver Evans, 1985, pp. 25-48).

Iniciemos con los casos de indexicales y demostrativos (ver Evans, 1982, pp. 141-191 y Evans, 1985, pp. 291-321). El entendimiento de expresiones indexicales como “aquí” o “ahora” consiste, en líneas generales, en el conocimiento suficiente para distinguir tiempos y lugares. La identificación demostrativa, por su parte, está basada en la determinación de las relaciones espaciotemporales particulares que posibilitan ajustar la relación informacional entre usuario y referente con relación al conocimiento por medio del cual el usuario discrimina el referente. Un objeto concreto es identificado demostrativamente cuando, con base en el vínculo informacional dinámico que el emisor mantiene con el objeto demostrado, es posible para él localizar el objeto en el lugar del espacio público que corresponde al lugar en que lo localizaría con relación al sistema complejo de conexiones sensoriomotoras que tiene por centro su propio cuerpo. El sistema de conexiones sensoriomotoras constituye un sistema de representación del espacio que tiene como origen al emisor y que le permite localizar egocéntricamente objetos con base en sus recorridos, el rastreo de sus propios movimientos y el rastreo de los movimientos de los objetos en su entorno. Bajo este marco, la capacidad de discriminar demostrativamente un objeto, el sentido asociado a un demostrativo, depende de habilidades básicas como la capacidad de rastrear el objeto a través de experiencias distintas y la capacidad de integrar representaciones sensoriomotoras seriales del espacio a un sistema de localización simultáneo y público de objetos.

La explicación de Evans supone que es posible integrar perspectivas discontinuas del referente en una misma experiencia. El ejercicio de habilidades cognitivas que permiten la identificación demostrativa supone que

es posible integrar en una representación sintética, a través de disposiciones sensoriomotoras distintas, un modo permanente y estable de identificación del referente: un sentido dinámico fregeano. No es posible, *p.e.*, atribuir a un individuo la capacidad de discriminar objetos (tiempos y lugares) si no exhibe una propensión a mantener el rastro de estos a través de las diferentes perspectivas que adquieren en sus recorridos. La capacidad de referir al mismo lugar, tiempo y objeto con expresiones como ‘aquí’, ‘ahora’ y ‘eso’ tiene como precondition esta propensión a capturar la misma identificación a través de diferentes disposiciones locales.

Una enseñanza similar puede aplicarse al caso de predicados²². Dar cuenta de en qué consiste que en la expresión de un pensamiento se predique una propiedad consiste en especificar el conocimiento en virtud del cual se determina la verdad de los enunciados en las que aparece el predicado, *i.e.*, explicar cómo el usuario sabe qué propiedad se encuentra en cuestión. Enunciados que contienen la misma expresión predicativa pueden o no expresar el mismo concepto. Algo más, aparte de la estructura lingüística y de la propiedad denotada, tiene que ser especificado para individuar el sentido asociado a un predicado. Decidir si diferentes usos del predicado tienen como referencia la misma propiedad en el mismo sentido requiere determinar si la relación con lo referido es o no de tal forma que, a pesar del cambio de circunstancias, la relación que se mantiene preserva el mismo modo de presentar la propiedad. En otras palabras, especificar si la explicación de en qué consiste la relación de la expresión con lo referido en una situación se encuentra interconectada o no con la explicación de en qué consiste la relación con lo referido en otras situaciones.

Esta propuesta asume que es necesario proveer una explicación sobre las capacidades cognitivas que permiten agrupar usos de oraciones en ocasiones distintas que expresan el mismo pensamiento. De modo que la forma de recolectar enunciados que expresan el mismo pensamiento no depende de principios establecidos sólo sobre la estructura del vehículo, sino sobre las capacidades que permiten la comprensión del mismo contenido en condiciones variables (ver Luntley, 1996, pp. 90-91). Al depender del ejercicio de una misma habilidad, la atribución de un pensamiento a un enunciado que contiene una expresión predicativa requiere atribuir el mismo pensamiento a otros

22 Como señala Julie Jack en su repuesta a Putnam (1983): “Evans, en su libro, no extiende la discusión a términos generales como tal; pero, en plena consistencia, él podría haber dicho que todas las palabras generales están asociadas con clases de capacidades de identificación que son ‘quality-involving’ en un sentido paralelo a ‘object-involving’”.

enunciados a pesar de la variabilidad en la expresión y en las condiciones de emisión. En consecuencia, la posibilidad de aplicar un concepto en una circunstancia particular se encuentra también interrelacionada con la disposición a aplicar el concepto en otras circunstancias. La descripción de estas relaciones y capacidades abre espacio para la formulación de una nueva concepción sobre cómo estructuras lingüísticas variables en condiciones variables permiten la expresión del mismo contenido - distinta a las opciones presentadas previamente.

Para retomar el caso particular de la palabra ‘cortar’. Capturar el pensamiento en la relación ‘*x* corta de *esta* manera y’ depende constitutivamente de capturar el mismo pensamiento en una serie de juicios ‘*x* corta de *esa* manera y’, ‘*x* corta de *aquella* manera y’, etc. Si la individuación del pensamiento en la serie de juicios se encuentra interconectada a través del cambio en las circunstancias de emisión, por el ejercicio de habilidades que permiten integrar disposiciones sensoriomotoras distintas en un mismo modo de identificación de una propiedad, el uso de la expresión corresponde a la predicación del mismo concepto. El conocimiento discriminativo que posibilita el uso de expresiones predicativas tiene como precondition la posibilidad de integrar en un modo de identificación conceptual particular disposiciones sensoriomotoras distintas con base en la información que recibimos del medio.

En oraciones como ‘Pía corta el césped’, ‘Nancy corta la torta’, ‘Sid corta vestidos’,... ni la estructura oracional ni la asignación funcional de referentes por sí determina el sentido de las expresiones. Es posible asignar al conjunto de oraciones los sentidos: *x rebana y*, *x poda y*, *x confecciona y*, etc; o distintos sentidos a cada oración. No es difícil imaginar situaciones en las que el conjunto de oraciones se ajusta a cada uno de estos sentidos y situaciones en las que cada oración se ajusta a sentidos distintos. Son capacidades cognitivas que interrelacionan disposiciones sensoriomotoras similares, integradas bajo el mismo modo de identificación conceptual, las que posibilitan a un usuario identificar las situaciones correctas de aplicación de la expresión, no un supuesto criterio general que se aplica a todos los casos. La postulación de capacidades que interrelacionan disposiciones distintas por supuesto requiere contrastar situaciones distintas de aplicación de la expresión. Es sobre el contraste entre estas situaciones que se puede especificar las peculiaridades de modos de identificar propiedades distintas. De modo que no sería posible determinar el sentido específico de expresiones sobre la base exigua de una única ocasión aislada.

Cada sentido de ‘cortar’ puede quizá enunciarse formulando un criterio general (*podar*, *rebanar*, *rasurar*,...); lo importante, sin embargo, es que

conjuntos de ocasiones distintas de uso de la palabra ‘cortar’ tengan un mismo sentido estable y persistente, no que sea posible capturar el sentido de cada conjunto de ocasiones de uso por un mismo criterio especificable en una oración-T. La razón es muy sencilla, el conocimiento que tienen los hablantes de un lenguaje acerca las condiciones de verdad de oraciones particulares depende de capacidades que relacionen la emisión de expresiones con características de su entorno, no de condiciones generales cuya forma precisa es posible formular explícitamente de modo abstracto e independiente. Un hablante juzga las condiciones de verdad de oraciones particulares y al hacer esto ejercita habilidades complejas e interconectadas relativas a la identificación situada y dinámica de los referentes de los constituyentes de oraciones. El entendimiento acerca de los constituyentes consiste en gran parte en el ejercicio de estas habilidades. En consecuencia, el sentido de una palabra en una circunstancia dada depende de habilidades complejas interconectadas que se manifiestan y ejercitan a través de circunstancias distintas. Si fuese posible formular por medio de cláusulas una teoría del sentido, tales cláusulas deberían especificar el sentido de una palabra en una situación dada como una manifestación parcial de un mismo sentido persistente que se manifiesta también en otras situaciones. Sin esta propensión no podría entenderse la emisión en esa situación particular. Aun si no es posible la formulación de cláusulas generales, el punto es que no es posible determinar el entendimiento de una palabra en una situación sin tomar en cuenta el entendimiento de la palabra en otras situaciones de contraste. La forma en que una palabra presenta su referente en una ocasión particular depende de que la misma propensión a presentar de la misma forma el referente se ejercite en diferentes ocasiones. Así, en contraste con la noción general y abstracta de sentido, tenemos aquí una noción en que sentido y situación de uso son interdependientes. El sentido de una expresión está vinculado a una serie de situaciones, separado de estas no es posible asignar a la expresión un sentido. Cuando la especificación del sentido en una situación se encuentra vinculada a la especificación en otras, la expresión puede aplicarse a estos casos y otros que se integran por la misma propensión. Parafraseando a Evans, es necesario tomar a la noción estática de “entender un concepto” esencialmente como una abstracción de la noción dinámica de “seguir el rastro” de cómo aplicar el concepto en una y otra ocasión. El entendimiento de un concepto en una ocasión requiere que el sujeto posea en esa ocasión la propensión a aplicar el concepto en diferentes ocasiones y corresponde a ejercicios distintos de unas mismas capacidades.

Las anteriores consideraciones si bien no corresponden a la presentación completa de una teoría, muestran al menos que la atribución de sentidos neo-

fregeanos no es incompatible con el contextualismo radical. Por lo menos no es contraria a la caracterización de acuerdo con la cual el contextualista radical rechaza (FP) que las convenciones del lenguaje asocian expresiones con sentidos y rechaza (FA) que el sentido es determinado independientemente en virtud de convenciones lingüísticas.

Searle y Recanati tienen quizá razón en argumentar que la determinación de condiciones de verdad depende siempre del trasfondo de una manera que no se encuentra gobernada por convenciones lingüísticas que asocian sentidos invariables a expresiones (ver Searle, 1980, pp. 226-227). Este argumento es contrario a la idea de que el vehículo lingüístico con independencia del contexto determina condiciones de verdad e implica negar que la estructura que tiene a la verdad como guía es la estructura del vehículo lingüístico. En cualquier caso, este argumento no implica rechazar la atribución de sentidos fregeanos ni implica negar que el entendimiento de un enunciado consiste en el conocimiento de sus condiciones de verdad²³. Tomarse en serio el contextualismo radical conlleva tan sólo negar que los sentidos fregeanos son bloques asociados a palabras, no que sea necesario o posible eliminar la postulación de sentidos.

Agradecimientos

Agradezco a los dos evaluadores de la revista *Kriterion* por sus valiosos comentarios.

Bibliografía

- ALMOG, J., PERRY J., WETTSTEIN, H. (eds.) "Themes from Kaplan". Oxford: Oxford University Press, 1989.
- AUSTIN, J. L. "Sense and Sensibilia". Ed. G. J. Warnock. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BERMUDEZ, J. L. (ed.) "Thought, Reference, and Experience - Themes from the Philosophy of Gareth Evans". Oxford: Clarendon Press, 2005.
- CARSTON, R. "Word Meaning and Concept Expressed". *The Linguistic Review*, 29, pp. 607-623, 2012.

23 "La lección metafísica profunda que, pienso, podemos derivar de la explicación neo-fregeana de pensamientos dinámicos es que, estar en posesión de contenidos no consiste completamente o en parte en estar en posesión de oraciones; más bien, consiste en estar en posesión del mundo. La cognición no involucra la manipulación de representaciones excepto en la medida en que involucra la manipulación del mundo" (Luntley, 1996, p. 81).

- COHEN, L. J. "How is conceptual innovation possible?" *Erkenntnis* (1975-), Vol. 25, Nr. 2 (Sep., 1986), pp. 221-238.
- DAVIDSON, D. (1984). "Inquiries into Truth and Interpretation." Oxford: Clarendon Press, 2001.
- DUMMETT, M. "Truth and Other Enigmas". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- DUMMETT, M. "The Seas of Language". Oxford: Clarendon Press, 1996.
- EVANS, G. "Varieties of Reference". Oxford: Oxford University Press, 1982.
- EVANS, G. "Collected Papers". Oxford: Oxford University Press, 1985.
- KAPLAN, D. (1989) "On demonstratives". In: ALMOG, J., PERRY, J., WETTSTEIN, H. (eds.), 1989, *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press.
- FODOR, J., LEPORE, E. "The compositionality papers". Oxford: Oxford University Press, 2002.
- GRICE, H. P., ed. (1989). "Studies in the Way of Words". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- KANGER, S., ÖHMAN, S. (eds.). "Philosophy and Grammar." Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1980.
- LEWIS, D. "Index, context, and content". In: S. Kanger, S. Öhman (eds.), *Philosophy and Grammar*, 79-100. Dordrecht: Springer, 1980.
- LUNTLEY, M. "Dynamic Thoughts and Empty Minds". *European Review of Philosophy* 2, 1996.
- MCDOWELL, J. "Mind and World". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- MCDOWELL, J. "Meaning, Knowledge and Reality". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- MCDOWELL, J. "Mind, Value and Reality". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- MCDOWELL, J. "Evan's Frege". In: BERMUDEZ, J. L. (ed.), *Thought, Reference, and Experience - Themes from the Philosophy of Gareth Evans*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- PREYER, G., PETER, G. (eds.) "Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning and Truth". Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PREYER, G., PETER, G. (eds.) "Context-sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics". Oxford: Oxford University Press, 2007.
- PUTNAM, H. "A Technical Philosopher". *London Review of Books*, Vol. 5, Nr. 9, 19 May 1983 [Online]. Disponível em: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v05/n09/hilary-putnam/a-technical-philosopher>. (Acessado em 07 de maio de 2020).
- RECANATI, F. "Contextualism and Anti-contextualism in the Philosophy of Language". In: Tsohatzidis, S., (ed.) *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*. London: Routledge, 1994.
- RECANATI, F. "Literal Meaning." New York: Cambridge University Press, 2004.

- RECANATI, F. “Literalism and contextualism: some varieties”. In: PREYER, G., PETER, G. (eds.) *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning and Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- RECANATI, F. “Truth-Conditional Pragmatics”. Oxford: Clarendon Press, 2010.
- TSOHATZIDIS, S. L. (ed). “Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives”. London: Routledge, 1994.
- SEARLE, J. “Literal Meaning”. *Erkenntnis*, 13, pp. 207-224, 1978.
- SEARLE, J. “The Background of Meaning”. In: SEARLE, J. R., FERENC, K., MANFRED B. (eds). *Speech act theory and pragmatics*. Vol. 10. Dordrecht: D. Reidel, 1980.
- SEARLE, J. R., FERENC, K., MANFRED, B. (eds). *Speech act theory and pragmatics*. Vol. 10. Dordrecht: D. Reidel, 1980.
- SCHROETER, L. “Two-Dimensional Semantics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Online]. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/two-dimensional-semantics/>. (Acessado em 07 de maio de 2020).
- STALNAKER, R. “Assertion”. *Syntax and Semantics*, 9, pp. 315-332, 1978. Reprinted in STALNAKER, R. “Context and Content”. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- STALNAKER, R. “Context and Content”. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- STANLEY, J. “Context and Logical Form”. *Linguistics and Philosophy*, 23, pp. 391-434, 2000.
- STANLEY, J. “Semantics in Context”. In: Preyer, G. and Peter, G. (eds.) *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning and Truth*. Oxford University Press, 2005.
- STRAWSON (1959) “Individuals”. London and New York: Routledge, 2006.
- TARSKI, A. “Logic, Semantics, Metamathematics Papers: Papers from 1923 to 1938”. Translated by J. H. Woodger. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- TRAVIS, C. “Occasion-Sensitivity: Selected Essays”. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- TRAVIS, C. “Views of my Fellows Thinking (Counting Thoughts)”. *Dialectica*, 71(3), pp. 337-378, 2017.
- WITTGENSTEIN, L. (1953) “Philosophical Investigations”. Translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, Peter MS and Joachim Schulte. Revised 4^a ed by P.M.S. Hacker, Peter MS, and Joachim Schulte. Wiley-Blackwell, 2009.

A ESTÉTICA FILOSÓFICA DE GIANNI VATTIMO*

THE PHILOSOPHICAL AESTHETICS OF GIANNI VATTIMO

Luis Uribe Miranda

<http://orcid.org/0000-0002-0765-7932>

luis.uribe@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

RESUMO *Este texto tem como escopo mostrar a plausibilidade da tese de Gianni Vattimo, segundo a qual, a morte ou fim da arte, pensada pelo filósofo italiano como tramonto ou crepúsculo da arte, pode ser uma chance para pensar a estética filosófica na chamada condição pós-moderna. A plausibilidade dessa tese é mostrada por meio de um percurso estético-filosófico a partir das obras estéticas na língua original do autor, nas quais se evidenciam a constante dos conceitos de produção, ontologia, verdade e *Verwindung* com o intuito de mostrar a vocação ontológica da estética vattimiana. A pergunta que norteia as reflexões estéticas de Vattimo não tem por finalidade responder o que é a arte e, sim, qual o sentido de produzir obras artísticas na época do fim da arte. Lidas nessa perspectiva, as obras estéticas de Vattimo mostram a necessidade de iniciar toda e cada estética filosófica da aceitação do pressuposto da historicidade da arte e da necessária experiência artística porque nela, seguindo a filosofia de Heidegger, acontece a arte como posta em obra da verdade.*

* Artigo submetido em 30/04/2020. Aprovado em 17/08/2020.

Palavras-chave *Estética ontológica, Verdade, Produção artística, Enfraquecimento do ser, Gianni Vattimo.*

ABSTRACT *This text aims to show the plausibility of Gianni Vattimo's thesis, according to which the death or end of art, thought by the Italian philosopher as a sunset or twilight of art, can be a chance to think about philosophical aesthetics in the so-called postmodern condition. The plausibility of this thesis is shown through an aesthetic-philosophical path from the aesthetic works in the author's original language, in which the constant of the concepts of production, ontology, truth and *Verwindung* (twist) are evidenced in order to show the ontological vocation of Vattimo's aesthetics. The question that guides Vattimo's aesthetic reflections is not meant to answer what art is, but rather what the meaning of producing artistic works at the time of the end of art is. From this perspective Vattimo's aesthetic works show the need to initiate each and every philosophical aesthetic acceptance from the assumption of art historicity and the necessary artistic experience, because following Heidegger's philosophy, art happens as a work of truth.*

Keywords *Ontological aesthetics, Truth, Artistic production, Weakening of being, Gianni Vattimo.*

1. Introdução

A pergunta pela estética filosófica em Gianni Vattimo não é análoga a uma tentativa de definir o que é a arte. Por essa razão, não pode ser pensada a partir dos cânones da estética filosófica como uma reflexão filosófica sobre o belo a partir de uma *conditio sine qua non* transcendental. A pergunta filosófica pela estética e pela arte tem seu ponto de partida, para Vattimo, na condição histórica onde acontece a experiência artística. É a condição histórica da arte e das produções artísticas, na relação com uma experiência estética da verdade, que possibilita a filosofia pensar a condição estética. Certamente, uma vez que aceitamos, por um lado, a historicidade da arte, das produções artísticas e do artista como ser histórico e, por outro lado, o fim da história, o fim da metafísica e o fim da arte, nos termos apresentados por Vattimo, a pergunta: o que é arte? torna-se sem sentido e contraditória.

Se a pergunta fundamental de Vattimo, no âmbito da estética filosófica, não é o que é arte, então, essa pergunta adquire um tom heideggeriano: qual é o *sentido* da arte ou, melhor ainda, qual é o *sentido* de produzir obras artísticas

na época do fim ou morte da arte? Como é possível justificar filosoficamente a estética a partir da morte da arte, quando na época denominada pós-moderna acontece uma revolução de todo tipo de obras artísticas?

Nossa hipótese interpretativa, porém, é que a tese de Gianni Vattimo, segundo a qual a passagem da morte ou fim da arte para o *crepúsculo da arte* é uma *chance* para a estética filosófica, parece plausível se realizarmos uma análise a partir dos textos ditos estéticos do filósofo italiano. Embora muitos desses textos ainda não possuam tradução para o português, o certo é que essa produção estético-filosófica poderia, por um lado, servir como porta de entrada para a compreensão da totalidade da obra publicada pelo filósofo, como tem afirmado alguns de seus comentadores (Giorgio, 2006, p. 25; Amoroso, 2008, p. 11) ao ponto de poder ser afirmado que existiria um primado da estética na filosofia do filósofo de Turim e, por outro lado, que neles reside a matéria-prima sobre os quais realizar um percurso com o escopo de mostrar a pertinência filosófica dessa tese vattimiana.

O diagnóstico feito por Roberto Esposito, no âmbito da filosofia política, pode, com plausibilidade, ser predicado também da análise feita por Gianni Vattimo no âmbito da estética filosófica. No livro *Politica e negazione* o filósofo napolitano escreve:

È vero che i quattro maggiori filosofi politici novecenteschi – Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt e Michel Foucault – hanno tutti, a vario titolo, avvertito il progressivo rattrappirsi dello spazio politico, prosciugato al punto do rovesciarsi nel proprio contrario [...] Weber, Schmitt, Arendt e Foucault hanno diversamente sottoposto a critica i concetti di potere, autorità, rappresentanza, libertà. Ma senza focalizzare a sufficienza il dispositivo metafisico che li porta a negare quanto pure affermano (Esposito, 2018, p. VIII).

Para além dos elementos de natureza política, o importante para nossa análise é o fato que Esposito percebe, e denuncia, ou seja, o dispositivo metafísico presente nas categorias filosóficas usadas pelos maiores pensadores da filosofia política e como são estes conceitos que, ao mesmo tempo, negam o que afirmam. Nesse sentido, a análise feita por Esposito da filosofia política é análoga à análise feita antes por Gianni Vattimo referente à estética filosófica e ao uso de seus conceitos. Nas palavras do filósofo italiano:

si tratta di un insieme di fenomeni con cui l'estetica filosofica tradizionale si misura con difficoltà. I concetti di questa tradizione si rivelano privi di referente nella concreta esperienza [...] incontriamo davvero ancora l'opera d'arte come opera esemplare del genio, come manifestazione sensibile dell'idea, come <messa in opera della verità>? (Vattimo, 1999, p. 67).

Os conceitos da estética filosófica, no raciocínio de Vattimo, não conseguem dar conta das experiências artísticas concretas o que as deixa sem possibilidades de emitir juízos estéticos ou pensar a beleza fora dos moldes do pensamento tradicional. O dispositivo metafísico, usando a expressão de Esposito, presente na estética filosófica segundo Vattimo, mostra e demonstra o problema categorial e conceitual das estéticas metafísicas deixando patente a questão do *crepúsculo* da arte na época denominada moderna. A pergunta vattimiana, em chave heideggeriana, pela posta em obra da verdade na produção artística, como desenvolveremos mais adiante, parece pertinente, do ponto de vista filosófico, porque ela abre o espaço para pensar a estética filosófica não a partir das categorias e conceitos gastos da metafísica tradicional, mas sim, como uma estética ontológica que assume, em termos de uma *Verwindung*, a crítica heideggeriana à metafísica como um enfraquecimento do ser que Vattimo denomina com o rótulo de pós-modernidade (Chiurazzi, 2002, pp. 40-44).

O que apresentamos nesse artigo é um estudo das obras estéticas originais de Gianni Vattimo, que tem como escopo mostrar a plausibilidade da tese segundo a qual o enfraquecimento da estética é uma via possível a ser explorada pela estética filosófica a fim de ter sentido na época do fim da metafísica. Para tal, faremos uma análise a partir do livro de 1961 *Il concetto di fare in Aristotele*, passando pelo livro de 1967 *Ontologia e poesia* e concluindo com a segunda parte do livro de 1985 *La fine della modernità*.

2. A estética da produção

A preocupação estética é o signo distintivo da reflexão filosófica de Gianni Vattimo durante seus primeiros anos de vida acadêmica. A publicação de seu primeiro livro, intitulado: *Il concetto di fare in Aristotele*, em 1961, atesta essa preocupação que, por um lado, tem levado a alguns de seus intérpretes a considerar a estética como a porta de entrada ao pensamento filosófico do pensador italiano (Giorgio, 2006, p. 25-31) e, por outro, constatar a forte influência intelectual de Luigi Pareyson presente nessa obra (Cedrini; Martinengo; Zabala, 2007, pp. 12-13). Contudo, a relação com Pareyson não é só de um discipulado acrítico, ao contrário, Vattimo procura se confrontar filosoficamente com o mestre. Como afirmam os organizadores das *obras completas*, Cedrini, Martinengo e Zabala, Vattimo quer

confrontarsi con il paradigma pareysoniano della teoria della formatività, da una parte per capovolgere i temi consolidati dell' esegesi romantica di Aristotele e dall' altra per integrare in modo significativo lo stesso modello di Pareyson. In questa chiave, l' analisi si concentra soprattutto sugli aspetti *strutturali* della produzione artistica (2007, p. 13).

Em termos filosóficos, Vattimo pretendia sair das interpretações românticas de Aristóteles, em particular dos conceitos de *μίμησις* e *κάθαρσις*, que tinham vigorado até fins dos anos cinquenta (Vattimo, 2008a, pp. 202-203) e integrar as reflexões de Pareyson, presentes na teoria da formatividade, assumindo a questão da *contingência* da forma em Aristóteles e, pensando, desse modo, a produção artística em termos de organicidade da forma; ou seja, organizar o contingente em termos de mundo histórico (Cedrini; Martinengo; Zabala, 2007, p. 14). Apresento as ideias centrais deste texto a fim de mostrar a interpretação estética de Aristóteles realizada por Vattimo.

Gianni Vattimo realiza uma interessante análise do conceito aristotélico de *τέχνη* a partir do livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Como é sabido, nesta se apresenta a divisão da alma em uma parte racional (*λόγον ἔχον*) e outra irracional (*λόγον οὐκ ἔχον*), sendo esta última regida pela primeira, por meio das virtudes éticas e sendo a primeira (a racional) pelas virtudes dianoéticas, também chamadas virtudes intelectuais. No entanto, a parte racional se subdivide em duas partes: a parte *ἐπιστημονικόν* que diz respeito ao necessário e a parte *λογιστικόν* que, ao contrário, diz respeito ao contingente (Vattimo, 2007, p. 21). Pois bem, esta última parte tem duas virtudes, a saber, a *τέχνη* (Ars, arte) e a *φρόνησις* (Prudência). Assim, a *τέχνη* ou arte faz relação com um *fazer* cuja finalidade é a *ποίησις* (produção), mas regidas pela prudência. Em outras palavras, a arte, ao menos na *Ética a Nicômaco*, é um fazer como produção virtuosa que não se esgota na finalidade individual do artista, mas que está organizada em vista da finalidade da *πόλις* que é a *εὐδαιμονία* (felicidade) e distinguindo-se do simples operar, ou seja, um fazer por fazer. A arte como fazer em Aristóteles, na leitura de Vattimo, “não tem um valor autônomo” (2007, p. 26) e sim, um valor contingente porque se faz em vistas não do artista, senão da *πόλις*. Em outras palavras, a arte tem uma finalidade política.

Na leitura de Vattimo de Aristóteles, a *τέχνη*, cuja finalidade é a produção, tem relação com a *γένεσις* (origem). A produção é a geração de alguma coisa, de um produto. Aqui a análise se volta para a questão do movimento em sua acepção de *δύναμις* e sua relação com a *μίμησις* (imitação). Desse modo, existiria uma relação estreita entre *τέχνη* e *φύσις* porque a arte deve ser capaz de originar, produzir, uma obra que seja imitação da natureza. Nesse sentido, a arte é o princípio do movimento segundo a natureza. Contudo, para Vattimo é nesse ponto que se apresenta o problema acerca da compreensão da imitação. Em outras palavras: como o artista é capaz de dar forma (*εἶδος*) a uma obra? Qual seria a natureza da imitação com relação a seu original? Vattimo, para ultrapassar esse *impasse*, faz uma retomada do conceito de imitação no sentido aristotélico presente na *Poética*. Aqui a imitação por excelência é a tragédia,

enquanto é imitação do mundo moral humano sobre a base da construção do mito. Nessa leitura o poeta é um mitômano, um gerador de mitos segundo as regras da imitação, um artífice de mitos, um artífice que se movimenta entre o prazer e a catarse. Todavia, para Vattimo, essas tragédias e mitos têm uma natureza dinâmica (2007, p. 72). Ou seja, que não permanecem estáticas e invariáveis, mas que, segundo as regras morais (porque a Tragédia é dos homens bons, assim como a Comédia é dos maus) vão dando forma a tragédia.

Embora Vattimo faça uma retomada do conceito de *μίμησις* na *Poética* de Aristóteles, a questão da geração da forma do produto artificial permanece como um problema. Para o pensador de Turim a solução desse problema é renunciar a “spiegare tutta l’arte secondo il concetto di imitazione-riproduzione come a noi sembra si debba fare [...] ci si trova di fronte al grave problema della nascita della forma artistica” (Vattimo, 2007, p. 75). Em outras palavras, segundo Vattimo, o binômio conceitual imitação/reprodução, com uma forte influência platônica, não consegue fazer jus ao fazer artístico do artista enquanto produtor da forma da obra de arte; se requer a renúncia da explicação da arte com base nesse binômio. Contudo, para Aristóteles, ao contrário de Platão, a forma tem uma causa que a faz ser ato de uma substância particular. A forma não é causa e sim efeito, segundo Aristóteles. Isto é, que a forma artística em Aristóteles não é um arquétipo estável, uma forma preexistente, mas que chega a ser. Eis aqui onde Vattimo manifesta sua adesão a interpretação de Aristóteles realizada por seu mestre Luigi Pareyson. Nomeadamente, para Pareyson, a forma da obra de arte só se realiza no fazer e é neste que tem sentido (Pareyson, 2002, p. 57). A forma só torna-se ato no fazer, na produção.

Uma vez esclarecido que a forma artística é um efeito e não uma causa, que a forma artística é fruto de um fazer produtivo, e depois de ter retomado o conceito de *τέχνη*, Vattimo enfrenta o processo produtivo da obra de arte. Esse processo produtivo é inseparável da noção de movimento, tendo em vista que produzir algo é, ao mesmo tempo, por algo em movimento. Com efeito, estes movimentos estão em relação com causa formal, da finalidade e contingência, mas, sobretudo, com um movimento orgânico (Vattimo, 2007, p. 134). O produto de uma obra artística é um organismo (Vattimo, 2007, p. 147), uma obra em movimento. A noção de organismo que faz referência ao movimento *em si*, quer dizer aos corpos com alma, volta a problemática da referência a obra de arte. No entanto, esse problema se resolve toda vez que Aristóteles refere esta noção tanto aos organismos naturais quanto aos artificiais enquanto ambos são substâncias. Aliás, no caso das produções artificiais ou artísticas o movimento é dado por ser um instrumento de produção ou de uso e, neste sentido, o movimento é originado pelo produtor ou por quem utiliza

o instrumento; isto é, que “il concetto di strumento rimane quello essenziale e fondamentale” (Vattimo, 2007, p. 151) para explicar o processo produtivo da obra de arte.

Isto posto, e tendo em vista a questão da história, Vattimo reforça que “in Aristotele il prodotto, anche dell’arte bella, è strumento non di comunicazione, bensì d’uso” (2007, p. 174) e que, justamente por esse aspecto, as obras de arte e da técnica adquirem um caráter ativo. O caráter ativo, de mutabilidade, é pensado por Vattimo em termos de uma inevitável vinculação com a história. Como bem afirma Vattimo, “il mondo della τέχνη, visto così, è lo stesso mondo della storia, e l’arte è παρά φύσιν come è παρά φύσιν la storia” (2007, p. 174). Neste sentido, a estética, longe de ser contemplação do belo, adquire para Vattimo uma dimensão ativa e histórica. Não se poderia, portanto, pensar a estética como uma pura ciência da expressão, no sentido de Croce, ou da contemplação, desvincilhando-se deste modo das estéticas filosóficas que imperavam na Itália dessa época. A estética, como pode se apreciar, já na perspectiva do jovem Vattimo é pensada como uma filosofia da arte da produção em relação necessária e íntima com a história, porque a τέχνη é, ao mesmo tempo, o princípio do movimento do singular e do devir do todo. Portanto, a estética a partir da leitura de Aristóteles, é pensada por Vattimo como uma estética da produção, histórica e concreta.

3. A estética ontológica

A estética, após as análises da obra de Aristóteles, não permite continuar a pensar seu fazer, segundo Vattimo, voltado para a contemplação do belo e deve se confrontar com as questões relativas à produção das obras artísticas. Nesse contexto, e tendo presente a publicação de seu segundo livro em 1963, *Essere storia e linguaggio in Martin Heidegger*, Gianni Vattimo publicará em 1967 sua segunda obra de conteúdo estético *Poesia e ontologia*. O livro, republicado em 1985 e que agora faz parte do tomo dois de suas *Obras completas*, publicadas em 2008, é uma virada no que diz respeito ao seu pensamento estético anterior. Se em *Il concetto di fare in Aristotele*, em relação direta com os conceitos de Aristóteles em sua interpretação pareysoniana, a questão girava em torno à produção das obras de artes e suas vinculações com o mundo histórico, agora em *Poesia e ontologia*, que evidenciam sua passagem por Heidelberg, os interlocutores serão Gadamer e, sobretudo, Martin Heidegger.

Martin Heidegger, por um lado, tinha apresentado, em *Der Ursprung des Kunstwerks*, a tese segundo a qual “Im Werk ist die Wahrheit am Werk” (Heidegger, 1977, p. 44) e que Gadamer, por outro lado, tinha pensado na

primeira parte de *Wahrheit und Methode*, ressaltando que na experiência da arte acontece uma verdade extrametódica (GADAMER, 2004, p. 28-361), ou seja, uma verdade extrametódica que é primeiramente experiência de verdade. Nas palavras de Chiurazzi,

la defensa de una verdad extrametódica es entonces, la defensa de una verdad experiencial; la verdad no es solamente la propiedad de una proposición o de una ley física, sino la calificación de aquello que efectivamente – realmente – ocurre en nuestra experiencia [...] toda experiencia de verdad es también la experiencia de una accidentalidad que [...], es y permanece tal – es decir accidental – al interior de la experiencia” (Chiurazzi, 2016, p. 154).

Com esses antecedentes, Gianni Vattimo desenvolverá a tese segundo a qual uma estética ontológica deve realizar “lo sforzo di riconoscere l’esperienza estetica come il luogo di una esperienza della verità, contro la tendenza a riservarle un dominio separato e, in definitiva, inessenziale: quello della pura contemplazione, del gioco, delle emozioni, o del museo” (Vattimo, 2008b, p. 21). Em outras palavras, trata-se de pensar uma estética ontológica que assuma o acontecimento do enfraquecimento do ser, e que pense a arte como experiência da verdade.

A tese anterior não pode ser entendida como uma tentativa de retornar as estéticas metafísicas. Para Vattimo, “l’ontologia non è la <filosofia prima> o scienza prima” (2008b, p. 44), que a tradição clássica denominou metafísica, porque não se pergunta pelos primeiros princípios e as primeiras causas de algo, nem é a doutrina do ser enquanto ser. Entretanto, a estética ontológica, para não ser metafísica, requer duas condições: “anzitutto, che l’essenza venga considerata come evento; in secondo luogo, che venga considerata come evento dell’essere” (Vattimo, 2008b, p. 40). Isto é, que a essência deve ser pensada como acontecimento e que esse acontecimento da essência é o acontecimento do ser. Dito de outro modo, a essência, em termos da finitude humana, não poderia ser alcançada enquanto entidade única, estável e eterna e, por conseguinte, cabe ao homem aproximar-se dela em termos de acontecimento, nunca pleno, do ser nos acontecimentos históricos e culturais. Nas palavras de Vattimo, “in quanto tale ulteriorità non sarà mai raggiungibile pienamente, rimane alla filosofia una certa natura apofatica o <nostalgica>; resta il fatto che, considerate così, le situazioni umane si rivelano davvero come vie di approccio all’essere” (2008b, p. 45). Aliás, “l’arte è uno di queste vie di approccio, e tocca all’estetica ontologica evidenziarla in questo suo carattere” (Vattimo, 2008b, p. 45) ou, o que vem a ser o mesmo, que na arte, como experiência humana histórico-cultural, se dá o acontecimento do ser, como posta em obra da verdade, e que essa só pode ser compreendida, pensada e interpretada, pela estética ontológica. A obra de

arte, como posta em obra da verdade, é pensável pela estética ontológica como experiência (humana) da verdade enfraquecida do acontecimento do ser. A estética ontológica, ao contrário das estéticas metafísicas, não pretende ter um caráter fundacional da realidade e da verdade, em termos de *adaequatio intellectus et rei*, se não, como veremos depois, de desrealização da realidade o de experiência da verdade.

A partir da tese apresentada, Vattimo afirmará que as poéticas do século passado ainda se movimentam nas teses metafísicas do romantismo (2008b, p. 47). Com efeito, particularmente as poéticas de vanguarda e de compromisso político, com uma referência explícita a representações da realidade, põem em jogo a questão do artista em relação com um mundo ou, em outras palavras, com a produção de um mundo. Neste sentido, a tese de Vattimo é que as poéticas do século XIX possuem uma vocação ontológica. Sobre esse aspecto, afirma Vattimo,

le poetiche rivendicano la portata ontologica dell'arte anzitutto nella misura in cui rifiutano di vederla e praticarla come attività <disinteressata> al di qua di vero e falso, bene e male [...] dando questo significato, almeno provvisoriamente, all'espressione portata ontologica dell'arte, è chiaro che tutte o la massima parte delle poetiche del Novecento possono definirsi poetiche ontologiche (2008b, p. 62).

Com a finalidade de aprofundar o que foi dito, Vattimo afirmará que a ideia de vincular as produções poéticas já indicadas, com a perspectiva ontológica da arte, não é algo que só faça a filosofia. Com efeito, diz Vattimo:

essa è anche il significato filosofico che si può desumere dai manifesti e dalle rivoluzioni artistiche delle avanguardie del nostro secolo. Tutte le grandi rivoluzioni artistiche del Novecento, dall'espressionismo al surrealismo a dada alle poetiche dell'*engagement*, nascono nel segno di una rivendicazione dell'importanza e del significato fondamentale dell'arte nella storia e nell'esistenza dell'uomo (2008b, p. 87).

Assim sendo, as revoluções artísticas, marcadas pelo seu compromisso ideológico e político, evidenciam que as poéticas têm uma vocação ontológica.

A união entre ontologia e poesia passa pela aceitação de Vattimo, das teses de Heidegger e Gadamer sobre a linguagem que, por sua vez, vinculam a estética ontológica à hermenêutica porque toda interpretação, inclusive da obra de arte, é linguística. Para o filósofo italiano,

Questo ultimo passaggio è operato attraverso lo studio del concetto di linguaggio, in cui appunto il linguaggio si rivela come l'orizzonte di questa ontologia ermeneutica. Il rapporto con gli eventi storici o con l'opera d'arte è sempre, infatti, un colloquio, un *Gespräch* in cui si tratta di ascoltare e di rispondere, soprattutto di interpretare,

mediando il mondo dell'opera o dell'evento con il proprio, facendo venire in luce nell'interpretazione proprio l'evento o l'opera in questione (Vattimo, 2008b, p. 175-176).

Da mesma forma, tanto a estética ontológica quanto a filosofia nutrem-se da experiência da arte que manifesta e desdobra a verdade. O encontro com a obra de arte modifica, enquanto experiência da verdade, tanto ao artista quanto ao espectador das obras. Nessa perspectiva, a relação da experiência artística como experiência de verdade só pode ser apreendida e compreendida através do conceito de acontecimento. Na experiência artística acontece uma verdadeira experiência porque *alguma coisa* acontece e, deste modo, a estética deixa sua matriz metafísica e pode ser pensada em termos ontológicos. Nas palavras do filósofo italiano:

Che nell'arte si dia un'esperienza di verità significa dunque anzitutto che l'incontro con l'opera, e prima la stessa produzione di essa, sono eventi che modificano realmente coloro che vi si trovano coinvolti. L'arte è così esperienza di verità perché è *vera esperienza*, cioè accadimento in cui avviene davvero qualcosa (Vattimo, 2008b, p. 190).

A estética ontológica para Vattimo, e aqui se sente ecoar tanto a estética de Pareyson quanto a de Gadamer, nasce da experiência existencial da arte porque nela acontece o desdobrar-se da verdade. Mas, também, a estética ontológica de Vattimo é a que põe em crise o conceito de identidade que perpassa toda a tradição metafísica da estética filosófica. A tese vattimiana segundo a qual “è l'arte che oggi si configura come luogo privilegiato della negazione dell'identità, e dunque dell'accadere della verità” (Vattimo, 2008b, p. 195), permite pôr em discussão a questão da morte da arte. Como evidencia Vattimo no final do livro:

La morte dell'arte, che molti vedono come esito necessario, è teorizzata solo sempre dal punto di vista di un ideale della continuità e dell'identità. Questa morte sarebbe però non solo la morte dell'arte come forma sociale specifica [...], ma anche la scomparsa dell'arte come accadimento di discontinuità e cioè di verità (Vattimo, 2008b, p. 196).

Configura-se, então, a relação entre morte ou fim da arte com o acontecer descontínuo da verdade. Isto é, que a estética filosófica não pode conceber a arte como uma totalidade contínua e idêntica a si mesma, como uma relação de causalidade necessária, porque, ao contrário, na análise de Vattimo, é a própria arte que manifesta a discontinuidade da verdade evidenciando, ao mesmo tempo, a sua morte. A estética filosófica com vocação ontológica, por conseguinte, é a que pode pensar a experiência artística como uma experiência da verdade, a partir da aceitação da tese da morte da arte, que, segundo Vattimo, também é uma chance para a sobrevivência da estética enquanto filosofia.

4. O enfraquecimento da estética filosófica

A relação entre a estética filosófica e a modernidade (e a pós-modernidade) pode ser pesquisada na própria origem da palavra estética. No texto publicado em 1977, e republicado em 2010, Gianni Vattimo afirmava que “l’estetica come specifica disciplina filosofica nasce soltanto nel settecento (così come, del resto, la parola stessa, coniata da Alexander G. Baumgarten); è quindi un fenomeno essenzialmente moderno” (Vattimo, 2010, p. 15). No seu surgimento, seguindo o raciocínio de Vattimo, a estética “si serve ampiamente di concetti elaborati dalla tradizione precedente, sia nella teoria filosofica, sia nelle riflessioni interne alle singole arti, e si radica in una pratica sociale, quella che istituisce, inquadra, rende possibile e qualifica in maniera determinata l’esperienza sociale dell’arte” (Vattimo, 2010, p. 15). Neste sentido, a estética filosófica é eminentemente moderna porque se serve dos conceitos herdados da tradição anterior e sua compreensão surge da reflexão de uma experiência social da arte. Dito de outro modo, para Vattimo, influenciado em certo sentido por Pareyson (2002, p. 17), a estética surge a partir das experiências sociais, concretas, da arte e que, por essa razão, colocam-na em relação direta com a modernidade. Por conseguinte, se a modernidade entra em crise por razões não só teóricas, como Vattimo acredita, então, a estética filosófica também entraria, dado que ela se nutre da cosmovisão moderna e utiliza seus conceitos para pensar e refletir sobre a beleza ou a arte em geral. Se as categorias da estética/metafísica herdadas da modernidade não conseguem pensar as múltiplas experiências artísticas, decretando a morte da arte, mesmo que a arte continue acontecendo, configura-se, assim, o lugar para desenvolver a tese do enfraquecimento da estética filosófica em Gianni Vattimo.

Os textos de estética que estarão na base de uma estética fraca, durante a primeira metade da década de oitenta do século passado, na maioria foram publicados na *Rivista di Estetica* da Universidade de Turim. A literatura filosófica sobre Vattimo confirma esse fato:

Gianni Vattimo ha elaborato l’estetica e la teoria dell’arte del <pensiero debole> soprattutto in alcuni articoli pubblicati nella <Rivista di Estetica> (della quale è stato direttore) [...] parte di questi saggi è stata poi raccolta nella seconda sezione di una delle sue opere centrali, *La fine della modernità* (Bertinetto, 2008, p. 127).

Estabelecida uma relação direta entre estética, modernidade e pós-modernidade e seguindo a indicação de Bertinetto, desenvolveremos o que Vattimo apresentou no referido texto.

Na segunda parte de *La fine della modernità*, intitulada *La verità dell’arte*, Gianni Vattimo assume a tarefa de pensar a questão da arte em relação com a sentença de Hegel sobre a *morte da arte*, anunciada nas *Vorlesungen über*

die Ästhetik (Hegel, 1967, p. 674), mas pensada em termos de *tramonto* (crepúsculo, pôr do sol, entardecer, ocaso) da arte. Como é sabido, Hegel não fala de uma *morte da arte*, senão mais propriamente, de um *Ende der Kunst*. Contudo, como evidencia Paolo Gambazzi, “notiamo innanzitutto che Hegel non parla di <morte> dell’arte, ma di una sua <fine> (Ende) [...] dell’arte nella modernità” (2000, p. 44). No entanto, para além da precisão acerca do termo, o que aparece com clareza é que tanto a morte quanto o fim da arte, ao menos em Hegel, é pensada com relação à modernidade e será justamente esse o fio condutor da reflexão vattimiana.

A estética na sua origem moderna não poderia eludir o problema da morte ou fim da arte, gerado a partir da filosofia de Hegel e que, segundo Vattimo, só pode ser pensada na pós-modernidade como um constante enfraquecimento do ser que, por sua vez, é uma consequência da realização pervertida do espírito absoluto na metafísica, ao menos, nas interpretações de Nietzsche e Heidegger. Todavia, Vattimo ressalta que,

quando parliamo della morte dell’arte, è bene dirlo fin dall’inizio anche se non sviluppiamo ulteriormente il discorso in questi termini generali, parliamo nella cornice di questa effettiva realizzazione pervertita dello spirito assoluto hegeliano; o, che è lo stesso, nella cornice della metafisica realizzata, giunta a la sua fine, nel senso in cui ne parla Heidegger, vedendola filosoficamente annunciarsi nell’opera di Nietzsche (1999, pp. 59-60).

Em outras palavras, Vattimo vincula a questão do anúncio hegeliano da morte da arte com o anúncio do fim da metafísica, o qual Heidegger retoma a partir de Nietzsche e que o fará desembocar na assunção do termo heideggeriano *Verwindung*, no sentido de convalescença e remissão, para pensar a questão da arte na época denominada pós-moderna. Entretanto, Vattimo chama atenção para o que se segue,

che ci si muova in questa cornice significa anche, per riprendere un altro termine heideggeriano, che quel che è in gioco qui non è tanto una *Ueberwindung* della metafisica, ma una *Verwindung*: non un oltrepassamento della realizzazione pervertita dello spirito assoluto o, nel nostro caso, della morte dell’arte; ma un *rimettersi*; nei vari sensi che questo verbo ha [...] rimettersi come convalescenza, ma anche inviarsi (come il rimettere un messaggio), e affidarsi a. La morte dell’arte è uno di quei termini che descrivono, o meglio costituiscono, l’epoca della fine della metafisica così come Hegel la profetizza, come Nietzsche la vive e come Heidegger la registra (Vattimo, 1999, p. 60).

Por conseguinte, para Vattimo, a morte da arte anunciada por Hegel só pode ser pensada em termos de remissão, convalescença e confiança, porque é desse modo que se pode sair da metafísica, neste caso da estética metafísica, sem

ultrapassá-la. Também porque a morte da arte não é um conceito e, por isso, pode ser constatado como um acontecimento, no qual já não existe a arte como algo definido e específico, do qual não podemos escapar porque forma parte de nossa constelação histórico-ontológica na qual já existimos. Paradoxalmente, a morte da arte se expressará historicamente como uma revolução ou explosão das artes em lugares e espaços em que antes não acontecia; ou seja, a morte da arte gerará a estetização das sociedades gerando que a arte abandone as elites e se massifique e, como dirá Vattimo, “di conseguenza, lo statuto dell’opera diventa costitutivamente ambiguo” (1999, p. 61). Assim, “uno dei criteri di valutazione dell’opera d’arte sembra essere, in primissimo luogo, la capacità dell’opera di mettere in discussione il proprio statuto” (Vattimo, 1999, p. 62), a autoironia do artista na criação de sua obra, posto que não existiriam critérios universais de avaliação artística como acontecia na época do reinado da metafísica ou da estética metafísica.

Na mesma linha argumentativa, Vattimo afirma que “la morte dell’arte significa due cose: in senso forte, e utopico, la fine dell’arte come fatto specifico e separato dal resto dell’esperienza, in una esistenza riscattata e reintegrata; in senso debole, o reale, l’estetizzazione come estensione del dominio dei *mass media*” (1999, 64). Afirma-se desse modo, que a morte da arte pode ser entendida, e essa é a via de Vattimo, em um sentido fraco, como a estetização da realidade exercida pelo poder dos meios de comunicação e as novas tecnologias. Esse sentido fraco ou real, que contrasta com o sentido forte ou utópico, é, ao mesmo tempo, uma *chance* na qual a obra de arte se manifesta como protesto às pretensões, ainda metafísicas, das críticas utópicas de propor a existência de uma arte verdadeira, tornando desnecessária a pergunta metafísica O que é arte? A pergunta desnecessária pela essência da arte, própria da cultura dialético-metafísica expressada nas vanguardas, cede, então, seu lugar a pergunta filosófica, no contexto da estetização da realidade, pela pergunta: se ainda tem sentido produzir obras de arte? Ou, em outros termos, que mesmo com a proclamação da morte da arte, as obras de arte continuam produzindo-se. É o ponto onde Vattimo deslizará a reflexão para a teorização não tanto já da morte da arte, mas do *tramonto ou crepúsculo* da arte como um problema central da estética filosófica.

Na visão de Vattimo, é claro que os protestos dos artistas à proclamação da morte da arte exercida pela *mídia*, em seus aspectos de utopia, *Kitsch* e silêncio (Cf. Vattimo, 1999, pp. 64-66), longe de confirmar a morte e o fim da arte, ou o apelo a uma arte verdadeira, só manifestam que a arte segue, paradoxalmente, viva. Vattimo nos remete para a seguinte passagem: “con questa situazione ha da fare l’estetica filosofica. Una situazione che, per il suo carattere perdurante,

in cui l'evento morte dell'arte è sempre annunciato e sempre de nuovo rinviato, si può indicare con il termine di *tramonto* dell'arte" (Vattimo, 1999, p. 67). As razões para realizar este percurso conceitual residem, fundamentalmente, na constatação da insuficiência dos conceitos da estética filosófica, em sua maior parte derivados da tradição filosófica metafísica, para dar conta da experiência da arte nas sociedades denominadas pós-modernas. Como afirma Vattimo:

si tratta di un insieme di fenomeni con cui l'estetica filosofica tradizionale si misura con difficoltà. I concetti di questa tradizione si rivelano privi di referente nella concreta esperienza [...] incontriamo davvero ancora l'opera d'arte come opera esemplare del genio, come manifestazione sensibile dell'idea, come <messa in opera della verità>? (Vattimo, 1999, p. 67).

Se os conceitos da estética, na sua origem metafísica, estão gastos e não conseguem dar conta da *real* experiência concreta da arte, abre-se para Vattimo a pergunta pela verdade da arte que, ao mesmo tempo, põe em questão a ideia da obra de arte exemplar fruto do gênio. As respostas para essa questão, da posta em obra da verdade na obra de arte, poderiam ser de dois modos: por um lado, a estética filosófica, de cunho forte ou utópica, sugeriria que ainda não se encontram obras de arte verdadeiras porque, em termos dialéticos, ainda não se realizou a síntese total da realidade e, por outro lado, a estética crítica suscitaria a eliminação dos conceitos filosóficos e colocaria em seu lugar os conceitos derivados das chamadas ciências humanas, como a semiótica, a psicologia, a antropologia ou a sociologia, a fim de referir concretamente a experiência artística e, nisto, descobrir a obra de arte verdadeira ou do gênio. Todavia, essas respostas ou vias não são suficientes para Vattimo, uma vez que permanecem ainda na linguagem da tradição metafísica anterior. O filósofo de Turim reforça que:

entrambi questi atteggiamenti rimangono profondamente – reattivamente, direbbe Nietzsche – legati alla tradizione: suppongono che il mondo dei concetti estetici tramandato dalla tradizione sia l'unico possibile per la costruzione di un discorso filosofico sull'arte; e allora, o lo mantengono salvandolo in una prospettiva negativa, sia essa utopica o critica, oppure dichiarano che l'estetica filosofica non ha più alcun senso (Vattimo, 1999, p. 67-68).

Nesta linha de raciocínio, aparece com clareza o diagnóstico da relação entre morte da arte e morte da estética. A tese de Vattimo, segundo a qual “entrambi casi, sia pure su piani diversi siamo di fronte alla morte dell'estetica filosofica che è simmetrica alla morte dell'arte” (Vattimo, 1999, p. 68), mas que, ao mesmo tempo, ela não implica a renúncia de pensar a estética em termos filosóficos. Para resolver esta encruzilhada, e com o escopo de sugerir um caminho para

fazer estética filosófica, Vattimo recorrerá às reflexões de Martin Heidegger sobre a impossibilidade de ultrapassar a metafísica. A tentativa vattimiana consiste em assumir o conceito de *Verwindung*, por um lado, e o <pôr em obra da verdade>, tal e como aparece em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, por outro. Com efeito, diz Vattimo:

la situazione che viviamo , di morte o meglio di tramonto dell'arte, è leggibile filosoficamente come aspetto di questo più generale accadimento che è la *Verwindung* della metafisica, di questo evento che concerne l'essere stesso [...] per chiarirlo, occorre mostrare come, sia pure in un senso che non è stato ancora tanto frequentato dalla stessa letteratura su Heidegger, l'esperienza che facciamo nel momento del tramonto dell'arte è descrivibile con la nozione heideggeriana di opera d'arte come <messa in opera della verità> (1999, pp. 68-69).

No entanto, que frente as estéticas metafísicas, do ser como presença, que são incapazes de contemplar o acontecimento das obras de arte, na época da reproduzibilidade técnica e da indústria cultural, Vattimo vai colocar que

è possibile invece che proprio nella fruizione distratta che sembra l'unica possibile nella nostra condizione, il *Wesen* dell'arte ci interpelli in un senso che ci obbliga a fare, anche in questo terreno, un passo oltre la metafisica. L'esperienza della fruizione distratta non incontra più opere, si muove in una luce di tramonto e di declino (Vattimo, 1999, p. 69).

Contudo, a via a percorrer seria a da apropriação do fim da metafísica que se faz presente na fruição distraída, essa que não encontra obras de arte verdadeiras, porque se movimenta a partir de uma luz que não esclarece, ao contrário, se movimenta em frente a um pôr do sol onde a luz cada vez é menor, onde o ser é aquele que se lembra como sido, *Andenken*, e que se vincula, igualmente, com uma ontologia do declínio.

Portanto, cabe dizer como a apropriação da noção heideggeriana de obra de arte como pôr em obra da verdade, poderia permitir a passagem do conceito de morte da arte ao de *crepúsculo* da arte e permitir com isso a sobrevivência da estética filosófica. Na leitura de Vattimo, a noção heideggeriana de obra de arte como pôr em obra da verdade tem dois aspectos: a exposição e a produção. Nas palavras de Vattimo, “l’opera è <esposizione> (*Aufstellung*) di un mondo e <produzione> (*Her-stellung*) della terra” (1999, p. 69).

A respeito do primeiro aspecto, que a obra é exposição de um mundo, Vattimo coloca que a “Esposizione, che Heidegger accentua nel senso in cui si dice <metter su> una mostra, ecc., significa che l’opera d’arte ha una funzione di fondazione e costituzione delle linee che definiscono un mondo storico” (1999, p. 69-70). Ou seja, que neste primeiro aspecto, um mundo histórico, um

grupo social ou uma sociedade se reconhecem nos elementos constitutivos do próprio mundo em uma obra de arte. Em outras palavras, que a obra de arte põe em obra a verdade epocal de um grupo ou sociedade onde estes se reconhecem como compartilhando-os. Vattimo chama atenção para “l’elemento essenziale, qui, mi pare essere non tanto l’inauguralità o una “verità” opposta a errore, bensì la costituzione delle linee fondamentali di una esistenza storica. Quello che, in termini svalutati, si chiama la funzione estetica come organizzazione del consenso” (Vattimo, 1999, p. 70). A obra de arte, como exposição e pôr em obra da verdade, gera a coesão e o consenso de um mundo histórico ou, o que vem a ser o mesmo, o pertencimento a um grupo social determinado.

A respeito do segundo aspecto, que a obra é produção da terra, Vattimo afirma o que segue:

l’idea dell’opera come *Her-stellung* della terra viene riportata sia alla materialità dell’opera, sia soprattutto al fatto che, in virtù di questa materialità (non “fisica”, mai), l’opera si dà come qualcosa che si mantiene sempre in riserva. La terra, nell’opera, non è la materia in senso stretto; è però la sua presenza come tale, il suo puntuale manifestarsi come qualcosa che richiama sempre di nuovo l’attenzione [...] La terra è bensì *l’hic et nunc* dell’opera a cui ogni nuova interpretazione sempre ritorna, e che suscita sempre nuove letture, dunque nuovi possibili <mondi> (1999, p. 71).

Desse modo, a obra de arte como pôr em obra da verdade, em seu aspecto de produção da terra, refere a materialidade da mesma em que a temporalidade se faz presente. A passagem do tempo, entendido como envelhecimento da obra de arte, abre a possibilidade para as inúmeras interpretações da verdade posta nela (*ἀλήθεια*), sendo esta por sua vez o deslocar-se da mortalidade da mesma e, conseqüentemente, pondo em obra a mortalidade de seu ser como uma verdade incontestável.

A mortalidade da obra de arte mostra, pois, a produção da terra, que tem os caracteres da *physis* para Heidegger e que Vattimo interpreta nos seguintes termos:

l’opera d’arte è messa in opera della verità perché in essa l’aprirsi di un mondo come contesto di rimandi articolati, come un linguaggio, è permanentemente ricondotto alla terra, all’altro dal mondo, che in Heidegger ha caratteri della *physis* [...], che è definita dal fatto di nascere e crescere e, dobbiamo intendere, morire (Vattimo, 1999, p. 71).

A obra de arte, e eis aqui o paradoxo, é a única obra humana em que se valoriza a sua temporalidade, a sua finitude, e não a sua eternidade. O acontecimento do envelhecimento de uma obra de arte faz com que essa adquira um maior valor, e que, ao mesmo tempo, permitem a passagem da questão da morte da arte à do crepúsculo da mesma para o filósofo italiano.

Pensar a morte da arte como *tramonto* ou crepúsculo é uma possibilidade para sair das estéticas metafísicas e, ao mesmo tempo, afirmar a necessidade da estética filosófica. As dificuldades encontradas pelas estéticas filosóficas, não só do ponto de vista dos conceitos utilizados, para pensar as obras de arte nas sociedades massificadas ou pós-modernas, consistiriam em seguir raciocinando em termos metafísicos e, deste modo, continuam pensando as obras de arte em termos de eternidade e imutabilidade. Assim, pensar as obras de arte em termos de mortalidade abre uma via para seguir realizando uma estética filosófica não metafísica. Como afirma o filósofo turinense:

il tramonto dell'arte è invece un aspetto della più generale situazione della fine della metafisica, in cui il pensiero è chiamato a una *Verwindung* della metafisica, nei vari sensi del rimettersi che abbiamo illustrato. L'estetica può assolvere al suo compito di estetica filosofica, in questa prospettiva, se sa cogliere nei vari fenomeni in cui si è voluta vedere la morte dell'arte l'annunciarsi di un'epoca dell'essere in cui, nella prospettiva di una ontologia che non può indicarsi se non come «ontologia del declino», il pensiero si apra anche ad accogliere il senso non puramente negativo e deietivo che l'esperienza dell'esteticità ha assunto nell'epoca della riproducibilità e della cultura massificata (Vattimo, 1999, p. 72).

A passagem feita por Vattimo da morte da arte ao *crepúsculo* da arte configura a possibilidade de uma estética filosófica pós-metafísica ou ontológica. Ou seja, uma estética filosófica que assume a tese segundo a qual o ser é tempo, o que implica sua mortalidade e finitude, provocando o enfraquecimento do ser e configurando um tipo de pensamento que não poderia ser, senão fraco. O pensamento fraco, deste modo, vincular-se-ia com uma ontologia do declinar do ser e permitiriam fundar uma estética filosófica que pode, sim, ser denominada fraca. A estética fraca de Gianni Vattimo seria a que permitiria pensar filosoficamente a arte na época de sua massificação, também denominada pós-modernidade, em que advém o acontecimento da morte da arte, ou melhor dito, de seu *crepúsculo*. Mas, também, emerge com clareza que a perspectiva de Vattimo é um chamado à democratização ou socialização da arte em detrimento de sua elitização.

Contudo, o *Crepusculo* da arte também pode ser lido em termos de estetização da realidade. Isto é, que na época do acontecimento do enfraquecimento do ser, que para Vattimo se denomina pós-modernidade, se produz, ao mesmo tempo, a desrealização estética da realidade.

No último capítulo do livro *La società trasparente*, acrescentado na edição italiana de 2000, e que em 2012 Vattimo considerará como uma virada em seu pensamento (Vattimo, 2012, p. 11), intitulado, com o estilo de Umberto Eco, *I limiti della derealizzazione*, o filósofo italiano afirma:

ciò che chiamiamo derealizzazione, e di cui cerchiamo i limiti è quell'insieme di fenomeni che si chiama anche «estetizzazione». L'estetizzazione generale dell'esistenza – dalla pubblicità alla prevalenza dello status symbol sull'uso, all'informazione «confezionata» eccetera – è solo il punto di arrivo di un processo, che coincide con la modernità stessa (Vattimo, 2000, pp. 109-110).

E acrescenta em seguida:

Per parlare di derealizzazione e dei suoi limiti, dunque, si deve riferirsi all'esperienza estetica per due motivi. Primo: è l'arte che, nella modernità, condensa, rappresenta, anticipa, (non solo nei suoi contenuti, ma nel suo stesso modo di essere sociale) le trasformazioni che stanno avvenendo o stanno per avvenire nell'insieme della cultura collettiva; secondo: questa funzione emblematica dell'arte (che si può veder confermata dalla centralità che assume la figura dell'artista nella cultura moderna, per esempio dopo Vasari) si spiega da ultimo con il fatto che le trasformazioni che in essa si annunciano culminano nella estetizzazione e derealizzazione che caratterizzano la nostra esistenza tardo-moderna o post-moderna (Vattimo, 2000, p. 110).

A arte tem a capacidade de condensar, representar e antecipar as transformações culturais da sociedade, e essas transformações geram a estetização e desrealização da mesma sociedade caracterizando nossa existência como pós-moderna. A existência humana na pós-modernidade caracteriza-se por uma crescente estetização, na qual a realidade é enfraquecida de seus componentes metafísicos, e por sua vez, abre as possibilidades para uma estética filosófica com um profundo desejo de emancipação.

Posto isso, bem pode ser afirmado que a estética fraca de Gianni Vattimo, enquanto crítica da modernidade, ao introduzir a ideia de estetização como desrealização da realidade, contém *em si* um profundo desejo de emancipação do eterno luto pela morte da arte. A filosofia, e nela a estética, “introducendo l'idea che la derealizzazione non è una perdita a cui agire con la nevrosi di un luto insuperabile, ma un evento di cui cogliere tutte le chances di emancipazione” (Vattimo, 2000, p. 121) tornando a estética filosófica possível. Quer dizer, a passagem operada por Vattimo da morte da arte ao *crepúsculo* da arte, entendido agora como desrealização estética da realidade, permite descobrir a vocação emancipatória da estética vattimiana.

5. Conclusão

O percurso realizado tinha como objetivo mostrar os desenvolvimentos estéticos de Gianni Vattimo, bem como estabelecer uma linha interpretativa delas, partindo das obras originais, com a finalidade de descobrir a continuidade das questões estéticas e como essas permeiam, também, questões centrais da

obra do filósofo italiano. As conclusões que temos chegado podem ser elencadas como se segue:

1. A estética filosófica não é uma questão periférica na totalidade da produção de Gianni Vattimo, pelo contrário, ela constitui a porta de entrada para a obra do filósofo, como atesta a literatura filosófica sobre o argumento (Giorgio, 2006; Amoroso, 2008; Bertinetto, 2008). A força do argumento não está, indubitavelmente, só numa referência à ordem cronológica de publicação, numa leitura apressada dos textos, e sim, como pode ser constatado nos mesmos textos, em um constante aprofundamento das análises estéticas com relação aos temas, questões, argumentações, embasamentos teórico-filosóficos e problemas filosóficos que aparecem e permeiam, também, as obras posteriores de Vattimo que, embora não sejam lidas do ponto de vista estético, estabelecem uma linha de continuidade intelectual e filosófica que chega até os nossos dias. Talvez, e não só, a polêmica que suscitou a publicação na Itália do livro, organizado por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole (O pensamento fraco)* fez com que muitos filósofos e pesquisadores concentrassem seus esforços em estudar, compreender e criticar esse modo de fazer filosofia, nomeadamente relativista e crítico da modernidade e da religião, gerando, desse modo, o esquecimento da pertinência da obra estética de Vattimo para compreender e dar sentido a muitas passagens teórico-filosóficas dos livros posteriores. A estética filosófica, a título pleno, pode ser lida e interpretada como a porta de entrada para a compreensão da obra completa de Gianni Vattimo e, inclusive, ser considerada como uma possibilidade para a permanência e sentido da estética no âmbito da filosofia.

2. No percurso que temos feito aparece com clareza a constante de certos conceitos que permitem desenhar a linha de continuidade da obra estética de Gianni Vattimo. Os conceitos de produção, ontologia, verdade e *Verwindung* são, segundo nossa leitura, os que constituem e dão sentido ao percurso estético vattimiano. O conceito de produção, cerne do primeiro livro publicado por Vattimo, é analisado a partir de Aristóteles, mostrando a relevância do problema da questão da forma das produções artísticas e propondo uma análise a partir do conceito de organismo histórico. Essa passagem, com o intuito de valorizar os instrumentos e as técnicas, permite Vattimo propor uma estética filosófica fundada na experiência artística da produção, em contraponto com as estéticas da contemplação e da expressão que vigoravam na Itália dos anos cinquenta do século passado. Esse movimento, que está na base da análise sobre a estética metafísica, presente nas vanguardas poéticas do século XX, autoriza Vattimo

afirmar a vocação ontológica da estética com embasamento nas obras de Heidegger e Gadamer. O conceito de ontologia, na sua contraposição ao de metafísica, possibilita Vattimo tirar as consequências da ontologia hermenêutica de Gadamer no seu aspecto estético e hermenêutico, por um lado, e a crítica à metafísica de Heidegger por outro. Mas, também, é o conceito de ontologia ou estética ontológica o que concede a ligação com a crítica da modernidade, na sua versão de ontologia do declínio, porquanto a pós-modernidade não é mais que o contínuo enfraquecimento do ser, marcando desse modo a crítica da metafísica e a tentativa de formular um novo modo de fazer estética. Nesse contexto, aparece o conceito de verdade como nexos entre hermenêutica, ontologia e estética. A verdade é recuperada por Vattimo, em primeiro lugar, a partir de Heidegger, segundo o qual a obra de arte põe em obra a verdade e, em segundo lugar, a partir de Gadamer, como experiência estética da verdade ou verdade extrametódica, introduzindo o conceito de *Verwindung*, como remissão, torção/distorção e, no âmbito da estética, mostrando a passagem da morte ou fim da arte para o *tramonto* ou *crepúsculo* da arte, permitindo, assim, a persistência e permanência da estética filosófica. Confirma-se, por conseguinte, a plausibilidade da tese de Gianni Vattimo, segundo a qual a passagem da morte ou fim da arte para o *crepúsculo da arte* é uma *chance* para a estética filosófica, tal e como temos mostrado ao longo deste artigo.

3. A análise sobre a filosofia política feita por Roberto Esposito é análoga à realizada por Gianni Vattimo com relação à estética filosófica. No livro *Politica e negazione* o filósofo napolitano afirmava que tanto Weber e Schmitt quanto Arendt e Foucault não tinham percebido a presença do dispositivo metafísico presente nas suas categorias e conceitos o que provoca a negação do que afirmavam (Esposito, 2018, p. VIII), e mostrando que a dificuldade da filosofia para pensar a política é conceitual e categorial. Gianni Vattimo, por sua vez, mostra que o problema fundamental da estética filosófica também é conceitual e categorial. Segundo Vattimo, a estética filosófica tradicional não consegue pensar a experiência artística contemporânea porque seus conceitos não têm referência na experiência artística concreta (Vattimo, 1999, p. 67). Os conceitos gastos da estética filosófica, no raciocínio de Vattimo, deixam-na sem possibilidades de emitir juízos estéticos ou pensar a beleza fora dos moldes do pensamento tradicional. O dispositivo metafísico, usando a expressão de Esposito, presente na estética filosófica segundo Vattimo, mostra e demonstra o problema categorial e conceitual das estéticas metafísicas deixando patente a questão do fim da arte na época moderna. Contudo, o problema conceitual e categorial da estética filosófica, fruto da sua dependência metafísica, é a

possibilidade para pensar uma estética ontológica na época do enfraquecimento do ser.

4. À luz dos desenvolvimentos anteriores, é indiscutível a influência da filosofia de Luigi Pareyson no modo como Gianni Vattimo trabalha as questões estéticas. Uma influência, na nossa leitura, que não se limita ao fato de Vattimo ter mantido uma relação de amizade com Pareyson, senão que essa relação é acadêmica e filosófica. A marca pareysoniana presente na estética ontológica de Vattimo, como apresentado neste artigo, em particular da estética da formatividade, permite compreender a preeminência da ontologia e a produção como ponto de partida para pensar toda estética. Esse nos parece ser o sentido das afirmações de Leonardo Amoroso sobre o primeiro livro de estética de Vattimo. Segundo Amoroso,

il fatto che fin dal titolo sia evidente un'influenza dell'estetica di Pareyson, alla quale, per certi versi, Vattimo rilegge Aristotele, è senz'altro spiegabile come un omaggio al maestro da parte del giovanissimo allievo, ma ha anche un suo interesse filosofico che è opportuno sottolineare: un'estetica come quella di Pareyson può ben svolgere questo ruolo di riferimento utile per comprendere un'«estetica» precedente all'estetica come filosofia dell'arte bella, perché essa stessa, l'estetica di Pareyson, è qualcosa di diverso e di più rispetto a un'estetica intesa come filosofia dell'arte bella ed è invece caratterizzata, anche grazie ai suoi legami con l'esistenzialismo e con l'ermeneutica, da una decisiva vocazione ontologica (2008, p. 15).

Pode-se dizer que a estética da formatividade de Pareyson é lida, compreendida e ampliada por Vattimo, a fim de poder afirmar que a estética tem uma vocação ontológica. Assumindo o apresentado por Amoroso, segundo o qual “appunto la rivendicazione di una vocazione ontologica dell'estetica è l'istanza di fondo fatta valere da Vattimo in *Poesia e ontologia*, richiamandosi a Pareyson” (2008, p. 15). E assim como na estética ontológica de Vattimo, que é, ao mesmo tempo, hermenêutica, como na de Pareyson, afirma Amoroso, “lo stesso valore di verità, la stessa portata ontologica attribuita all'arte non si comprende se non nel senso di una concezione della verità come interpretazione e, parallelamente, nel senso di un'ontologia che si definisce in contrapposizione alla metafisica tradizionale” (2008, p. 15). Em outras palavras, que a vocação ontológica da estética, na hermenêutica filosófica de cunho pareysoniano, para Vattimo, implica assumir a verdade da arte e do ser como o que se dá na interpretação. Parafraseando Luigi Pareyson, só existe verdade da interpretação e interpretação da verdade (Pareyson, 2005, p. 53). A vinculação da estética filosófica com a verdade é uma constante na proposta estética de Gianni Vattimo, ao menos, a partir das obras que temos mostrado neste artigo.

Referências

- AMOROSO, L. “Gianni Vattimo e il primato «debole» dell’estetica”. In: *Pensare l’attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*. Org. Gaetano Chiurazzi. Milão: Mondadori, 2008, pp. 11-22.
- BERTINETTO, A. “Arte ed estetizzazione nel pensiero di Gianni Vattimo”. *Trópos. Revista di ermeneutica e critica filosofica*. Roma, Ano 1, Número Especial, Ed. Aracne, 2008, pp. 127-144.
- CEDRINI, M., MARTINENGO, A., ZABALA, S. “Presentazione”. In: VATTIMO, G. *Opere Complete*. Vol. I, Tomo 1. Roma: Meltemi, 2007, pp. 9-16.
- CHIURAZZI, G. “Il postmoderno”. Milão: Mondadori, 2002.
- _____. “Verdad extrametódica y ontología de la *praxis*: la racionalidad mediadora de la *phronesis*”. Trad. Luis Uribe Miranda. *Hybris. Revista de Filosofía*. Viña del Mar, Chile, Vol. 7, Nr. 1. Ed. Cenaltes, 2016, pp. 151-170.
- ESPOSITO, R. “Politica e negazione. Per una filosofia affermativa”. Turim: Einaudi, 2018.
- GADAMER, H.-G. “Verità e metodo”. Trad. G. Vattimo. Edição Bilingue Alemão-Italiano. Milão: Bompiani, 2004.
- GAMBAZZI, P. “Introduzione”. In: HEGEL, G. W. F. *Arte e morte dell’arte*. Org. P. Gambazzi e G. Scaramuzza. Milão: Mondadori, 2000.
- GIORGIO, G. “Il pensiero di Gianni Vattimo”. Milão: Franco Angeli, 2006.
- HEGEL, G. W. F. “Estetica”. Trad. N. Merker y N. Vaccaro. Turim: Einaudi, 1967.
- HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerks”. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
- PAREYSON, L. “Estetica. Teoria della formatività”. Milão: Bompiani, 2002.
- _____. “Verità e interpretazione”. In: *Opere complete*. Vol. 15. Milão: Mursia, 2005.
- VATTIMO, G. “Della realtà. Fini della filosofia”. Milão: Garzanti, 2012.
- _____. “Il concetto di fare in Aristotele”. In: *Opere Complete*. Vol. I, Tomo 1. Roma: Meltemi, 2007, pp. 19-180.
- _____. “Imitazione e catarsi in alcuni recenti studi aristotelici”. In: *Opere Complete*. Vol. 1, Tomo 2. Roma: Meltemi, 2008a, pp. 201-210.
- _____. “Introduzione all’estetica”. Org. Leonardo Amoroso. Pisa: ETS, 2010.
- _____. “La fine della modernità”. Milão: Garzanti, 1999.
- _____. “La società trasparente”. Milão: Garzanti, 2000.
- _____. “Poesia e ontologia”. In: *Opere Complete*. Vol. 1, Tomo 2. Roma: Meltemi, 2008b, pp. 19-198.

AS REVIRAVOLTAS DO DIVERTIMENTO EM PASCAL*

URNS OF DIVERSION IN PASCAL

Luís César Guimarães Oliva
<https://orcid.org/0000-0001-7283-0423>
lcoliva@uol.com.br
Universidade de São Paulo, Brasil

RESUMO *Longe de criticar o divertimento como mera futilidade, Pascal o considera um dispositivo de sobrevivência incontornável para a condição humana, continuamente ameaçada pelo tédio (ennui). O que ainda não é totalmente claro, porém, é o alcance desta incontornabilidade. Em outras palavras: o cristão também se diverte ou o divertimento é um caminho necessário apenas ao não cristão? Trata-se de uma descrição fenomenológica dos comportamentos humanos, sem implicação para o projeto apologético pascaliano, ou de um elemento constitutivo deste último? Essas perguntas fazem necessário um retorno ao tema, analisando os principais fragmentos que o exploram e retomando alguns intérpretes fundamentais. Ao final, pretendemos ter mostrado que o divertimento só pode ser contornado quando ocorre a intervenção sobre-humana da graça.*

Palavras-chave *Pascal, divertimento, tédio, século XVII, ética.*

* Artigo submetido em 18/06/2020. Aprovado em 16/12/2020. Este trabalho teve apoio do Cnpq (processo 424291/2018) e da Fapesp (processo 2018/19880-4).

ABSTRACT *Far from criticizing diversion as mere futility, Pascal considers it an inevitable survival resource for the human condition, continually threatened by boredom (ennui). What is still not entirely clear, however, is the extent of this inevitability. In other words: is the Christian also having diversions, or is it a necessary way only for non-Christians? Is it a phenomenological description of human behavior, with no implication for the Pascalian apologetic project, or is it a constituent element of the latter? These questions make it necessary returning to the topic, analyzing the main fragments that explore it and returning to some fundamental interpreters. In the end, we intend to have shown that diversion can only be avoided when the superhuman intervention of grace occurs.*

Keywords *Pascal, diversion, ennui, XVII century, ethics.*

O tema do divertimento, um dos mais famosos no interior dos *Pensamentos* de Pascal, apesar de bastante explorado pela tradição de comentário, ainda traz indagações importantes para o leitor. Longe de criticar o divertimento como mera futilidade, Pascal o considera um dispositivo de sobrevivência incontornável para a atual condição humana. O que ainda não é totalmente claro, porém, é o alcance desta incontornabilidade. Em outras palavras: o cristão também se diverte ou trata-se de um caminho necessário apenas ao não cristão? Trata-se de uma descrição dos comportamentos humanos sem implicação para o projeto apologético pascaliano ou de um elemento constitutivo deste último? Estas perguntas fazem necessário um retorno ao tema, analisando os principais fragmentos que o exploram.

O divertimento é apresentado por meio de um procedimento argumentativo tipicamente pascaliano, a *reviravolta do pró ao contra*, que expõe um problema a partir de vários pontos de vista diversos (e antagônicos). Por sua vez, tal procedimento se situa no campo mais amplo da *razão dos efeitos*, outra noção fundamental do pensamento pascaliano, a qual se formula, em todos os campos do saber, como uma pergunta pelas razões profundas que explicam efeitos paradoxais na superfície. A reviravolta do pró ao contra, precisamente, é um dos caminhos possíveis (lembrando que Pascal não é defensor de um método único) para buscar a resposta para tal pergunta. Um exemplo paradigmático e conciso da reviravolta pode ser encontrado no fragmento que discute a pertinência ou não de saudar as pessoas de grande nascimento:

90/337: Razão dos efeitos. Gradação. O povo honra as pessoas de nascimento ilustre, os semi-hábéis as desprezam dizendo que o nascimento não é um mérito da pessoa, mas fruto do acaso. Os hábéis as honram não pelo mesmo pensamento do povo, mas com segundas intenções. Os devotos que possuem mais zelo do que ciência as desprezam apesar dessa consideração que faz com que sejam honradas pelos hábéis, porque julgam por outra luz que a piedade lhes dá, mas os cristãos perfeitos as honram por uma outra luz superior. Assim se vão sucedendo as opiniões a favor ou contra conforme a luz que se tem. (Pascal, 2001, p. 32)¹

Não nos importa, de momento, analisar o conteúdo desta discussão, e sim destacar a estrutura argumentativa, que opõe duas posições fundamentais por meio de uma sucessão de personagens: o povo, os semi-hábéis, os hábéis, os devotos e os cristãos perfeitos. Todos têm algum elemento de verdade, mas o grau de conhecimento não é o mesmo em todos os graus, nem as posições tomadas. A cada nível ganha-se uma compreensão mais ampla do problema, mesmo que (no caso dos semi-hábéis e dos devotos) tal compreensão não resulte em uma posição mais razoável do que a do nível inferior.

Tendo isto em vista, passemos sem mais delongas ao tema deste trabalho, que é justamente o exemplo mais famoso da reviravolta do pró ao contra: o divertimento. Como nos lembra Magnard, “a acepção de passatempo, entretenimento, distração data do século XVII. Até então, a palavra *divertissement* designava a ação de desviar um bem num inventário ou de excluir uma pessoa numa divisão” (Magnard, 2013, p. 21). Também havia a acepção militar de criar distrações estratégicas para surpreender ou reduzir o ímpeto do inimigo, como vemos mencionada em Montaigne,² que também utiliza a noção para referir-se às receitas contra as doenças da alma.³ Em Pascal, é o aspecto de passatempo ou distração que prevalece, privilegiando os exemplos da caça, da dança e do jogo. Em todos esses casos,⁴ porém, a ideia de desvio da atenção está presente, e é a partir dela que o filósofo iniciará um intrincado trabalho conceitual. Com efeito, a relação de Pascal com o divertimento vai muito além das famosas descobertas matemáticas ligadas ao jogo. Entendido num sentido amplo que abarcará as mais diversas atividades, o divertimento foi, para Pascal, objeto de uma reflexão propriamente filosófica que tem, cremos, um papel relevante no projeto apologético dos *Pensamentos*.

1 As citações dos *Pensamentos* serão sempre precedidas, respectivamente, das numerações Lafuma (adotada pela edição ora utilizada) e Brunschvicg.

2 “Talvez eu tenha abordado alhures alguma espécie de diversão pública. E o uso das militares, de que se serviu Péricles na guerra do Peloponeso, e mil outros alhures para remover de seus países as forças inimigas, é muito frequente nas histórias” (Montaigne, 2001, Vol. III, cap. 4, p. 68).

3 “Raramente fazemo-la atacar de frente os males; não a fazemos suportar nem abater sua investida. Fazemos que se afaste e se esquite” (Montaigne, 2001, p. 70).

4 Para um histórico detalhado dos sentidos da palavra *divertissement*, ver Anjos, 2011, pp. 92 a 98.

Há vários fragmentos dedicados à questão do divertimento, mas o mais longo desenvolvimento se dá no fr. 136/139, com o qual começamos:

Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc., repeti com frequência que toda a infelicidade provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto. (Pascal, 2001, p. 50)

Não é preciso muita argúcia para formular tal crítica. Na verdade, qualquer manual contemporâneo de autoajuda poderia dizer o mesmo. A agitação apaixonada que nos leva incessantemente de um lado a outro não tem sentido em si mesma. A incapacidade de dedicar-nos, por alguns minutos que seja, ao repouso contemplativo seria a fonte de nossa infelicidade, ainda que creiamos estar buscando a felicidade por meio desta agitação constante.

Ademais, não estamos falando de um martírio que impomos apenas a nós mesmos. O mais irônico é que esta mesma sanha por uma agitação vazia frequentemente se apresenta como caridade e preocupação com o próximo, levando-nos a impor-lhe, supostamente para seu próprio bem, aquilo que exigimos de nós:

139/143: Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; acumulam-nos de afazeres, do aprendizado de línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que a sua saúde, honra e fortuna, e as de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? (Pascal, 2001, p. 56)

O que move este nosso impulso “altruísta” é a crença de que não podemos ser felizes sem a honra e a riqueza que nos faltam, o mesmo valendo para nossos amigos, de modo que também lutamos para que eles lutem para alcançar estes mesmos bens, daí impormos-lhes negócios e encargos diuturnamente. Bela maneira de fazê-los (e também a nós mesmos) infelizes!

Ora, se isto é óbvio até para um manual de autoajuda, cabe perguntar o que nos leva a romper com a sensatez da permanência em repouso e entrar nesta busca insana de bens vãos e fúteis: “638/109: [...] A natureza dá então paixões e desejos conformes ao estado presente. Não há senão os temores que nos damos a nós mesmos, e não a natureza, que nos perturbam porque acrescentam ao estado em que estamos as paixões do estado em que não estamos” (Pascal, 2001, p. 272). O repouso que nos faria felizes corresponde à proporção natural

entre o estado em que estamos e os desejos que temos. Aí se situaria uma felicidade não trágica, onde nos realizamos com aquilo que nossa natureza é capaz de obter. No entanto, nós mesmos nos impomos, contra nossa natureza, a exigência de uma felicidade que não tem proporção com nossa natureza. Onde uma situação, que poderia ser feliz, tornar-se insatisfatória, visto que junta ao estado em que estamos paixões e desejos de um estado em que não estamos. E por que nos impomos tal coisa? Ainda não o sabemos, porém sabemos ao menos que nós próprios o fazemos e que, portanto, poderíamos deixar de fazê-lo; poderíamos deixar de ser infelizes. Para tanto, bastaria abandonar as agitações e abraçar o repouso, ou seja, abraçar nossa natureza tal qual é agora, com desejos proporcionais ao nosso estado atual. Isto é verdadeiro, o que significa que os manuais de autoajuda têm algo de verdade, porém é apenas uma das camadas do verdadeiro.

Independentemente de ser ou não uma tarefa fácil abraçar o repouso, a experiência mostra que não abandonamos a exigência de agitação que nós mesmos nos impomos. Como diz o fragmento 136/139:

[...] Um homem que possui bens suficientes para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia para ir pelo mar ou ao cerco de uma praça; não se pagaria tão caro por uma patente no exército a não ser que se achasse insuportável não sair da cidade, e não se buscam as conversações e os divertimentos dos jogos a não ser que não se tenha prazer em ficar em casa. (Pascal, 2001, p. 50, tradução levemente modificada)

Em outras palavras, é fato que optamos pela agitação, e se o fazemos é porque o repouso não nos dá prazer e é até mesmo insuportável. Num primeiro momento, poderíamos pensar que este desprazer é o mero enfado, que só desponta depois de termos escapado momentaneamente de nossa rotina e experimentado algo novo, diante do qual a volta à rotina, em si mesma agradável, torna-se penosa. É o que vemos no fr. 79/128:

O tédio (*ennui*) que se tem em abandonar as ocupações a que se está apegado. Um homem vive com prazer em seu lar; se ele vir uma mulher que lhe agrada, se ficar jogando 5 ou 6 dias com prazer, ei-lo que volta miserando à sua primeira ocupação. Nada é mais comum do que isso. (Pascal, 2001, p. 50, tradução levemente modificada)

Se a natureza, como vimos no fr. 638/109, nos dá desejos proporcionais ao estado em que estamos, então o que provoca o tédio é a “escapadela” antinatural que empalidece os prazeres naturais. Note-se que não se trata de negar a realidade deste desprazer. Com efeito, é ele que nos move à agitação, o que é uma verdade de fato. Porém é um desprazer que ainda nos parece evitável: “não ceda ao primeiro gole!” e o prazer natural de estar sóbrio jamais dará

lugar ao tédio que sucede a embriaguez, afinal este tédio apenas resulta dos prazeres oriundos de um estado que não é o nosso natural. Do manual de autoajuda passamos ao ascetismo moralista? Na verdade, também nisso há algo de verdadeiro, mas somente na medida em que nos mantemos na camada mais superficial do tédio.

A primeira grande reviravolta se conclui quando percebemos que o tédio vai muito além do mero enfado que sucede às “escapadelas” da rotina, e que a agitação não resulta apenas de uma escolha antinatural evitável. Diante da futilidade do divertimento incessante dos homens, o fragmento 139/143 havia nos deixado com a interrogação: o que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? A resposta deixa para trás todos os manuais de autoajuda:

[...] Como, o que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro. (Pascal, 2001, p. 57)

Em outras palavras, quando está livre do divertimento e entregue ao repouso, o homem vê a si mesmo, e esta visão lhe é muito mais insuportável do que a futilidade da agitação contínua. Nas palavras de Lebrun, “o inferno, aqui, não são ‘os outros’: o inferno é Narciso” (Lebrun, 1983, p. 18).

Ver a si mesmo é fonte de um desprazer que ganha outra dimensão quando entendemos que ele não é acidental, mas natural:

136/139: [...] Mas, quando considerei de mais de perto e, depois de ter encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto. (Pascal, 2001, p. 50, tradução levemente modificada)

Note-se que este excerto remete ao vocabulário da *razão dos efeitos*. Nossas insatisfações, ou infelicidades (no plural), têm como causa a incapacidade de ficar em repouso, mas esta incapacidade também pede uma causa, ou melhor, a razão daquela causa que em si mesma é tão surpreendente quanto o efeito que ela inicialmente explicava. A razão do efeito, superior à primeira causa, é nossa INFELICIDADE (no singular) natural. Ora, como nossa condição infeliz é natural, não é possível eliminá-la ou corrigi-la. O máximo que se pode fazer é não pensar nela, o que aliás é necessário para que possamos continuar vivendo. Se o fragmento 638/109 opunha a natureza, enquanto proporção entre nosso estado e nossos desejos, à nossa autoimposição antinatural de desejos de outros estados, o fragmento 639/109bis reduz este embate “natureza *versus*

antinatureza” a um embate interno a nossa própria natureza, entendida em sentido mais amplo:

Como a natureza nos torna sempre infelizes em todos os estados, os nossos desejos nos figuram um estado feliz porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos e, ainda quando chegássemos a esses prazeres, nem por isso seríamos felizes, porque teríamos outros desejos conformes a esse novo estado. (Pascal, 2001, p. 272)

Os desejos que fantasiam um estado feliz, estranho ao nosso, são a válvula de escape para a infelicidade intrínseca ao estado em que estamos. Mas, se eventualmente os realizássemos, ainda assim estaríamos infelizes, pois a realização implicaria estarmos em um outro estado, cujos bens proporcionais seriam igualmente insatisfatórios, levando-nos à fantasia de um outro estado, e assim por diante. Nossa infelicidade é natural porque nossa natureza tem como ideal de felicidade a transgressão dos limites da própria natureza.

Ora, mas o que encontraremos se conseguirmos romper esta dinâmica de infelicidades sucessivas e encarmos o repouso, ou melhor, *nos encarmos no repouso*?

622/131: Tédio. Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio [...]. (Pascal, 2001, p. 268)

Agora temos a devida noção do tédio em Pascal, que vai muito além do simples enfado com a rotina que sentimos após termos experimentado o inabitual. Este sentimento de si mesmo como um nada é o encontro do mais insuportável dos tormentos. Agora podemos entender a dimensão afetiva daquela situação do homem que pode ser vista no também famoso fragmento 199/72, sobre os dois infinitos: a situação de um ser perdido entre o tudo e o nada (nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada). Aqui o homem é dito um nada, mas não no sentido metafísico do nada absoluto (que para Pascal se une ao infinito), e sim como um vazio, ou melhor, como algo que foi *esvaziado* devido ao abandono e por conseguinte tornou-se impotente para realizar sua felicidade; algo que sente sua dependência do Outro que o abandonou, tornando-o intrinsecamente insuficiente. Havíamos omitido, e agora cumpre retomar, a última frase do fragmento 139/143, após este mostrar a necessidade do divertimento: “Como o coração do homem é oco e cheio de lixo” (Pascal, 2001, p. 57). O vazio do fragmento 622/131 revela-se aqui um “oco”, um espaço esvaziado, que buscamos inutilmente preencher com lixo, isto é, com divertimentos. E, se não

o fizermos, o que decorre? “622/131: [...] Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero” (Pascal, 2001, p. 268). A aproximação de tédio e negrume é uma referência à medicina antiga, em que a melancolia profunda resulta dos vapores da bÍlis negra;⁵ as outras caracterizações deste estado de alma, mais familiares ao leitor contemporâneo, dispensam apresentação. Quão distantes estamos do banal enfado!

Acrescente-se que a relação necessária tédio-divertimento não é restrita a certas condições humanas, mas é intrínseca à condição humana como tal, daí que Pascal deva buscar, na sua experiência da vida social, um caso extremo, cuja falência como contraexemplo autorizará a afirmação da universalidade da infelicidade natural:

137/142: Divertimento. Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para aquele que a possui para torná-lo feliz pela simples visão daquilo que ele é? Será preciso diverti-lo desse pensamento como ao comum dos homens? Bem vejo que é tornar um homem feliz diverti-lo da visão de suas misérias domésticas para preencher todo o seu pensamento com o cuidado de dançar bem; mas será a mesma coisa com relação a um rei e será ele mais feliz prendendo-se a esses vãos divertimentos do que contemplando a sua própria grandeza? E que objeto mais satisfatório se poderia dar ao seu espírito? [...] Submeta-se isso à prova, deixe-se um rei a sós, sem nenhuma satisfação dos sentidos, sem nenhuma preocupação no espírito, sem companhias e sem divertimentos, pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias. Assim, evita-se isso cuidadosamente e nunca falta ao redor da pessoa do rei muita gente que cuida de fazer com que o divertimento suceda aos negócios e que fica a observar todo o seu tempo de ócio para fornecer-lhe prazeres e jogos de modo que não haja nenhum vazio. Quer dizer que eles são cercados de pessoas que têm um maravilhoso cuidado para evitar que o rei fique sozinho e em estado de pensar em si, sabendo perfeitamente que ele ficará miserável, muito embora seja rei, se pensar em si. (Pascal, 2001, pp. 55-56)

No limite, do ponto de vista da felicidade pessoal, o que distingue o homem mais poderoso e o mais humilde é apenas a quantidade de pessoas dispostas a distraí-lo. E aqui Pascal não se refere apenas às piadas dos bobos da corte, mas a todas as atividades que ministros, súditos, embaixadores etc. podem impor ao rei devido à natureza do cargo e que, a despeito das atribuições (as infelicidades no plural) que implicam, também são capazes de distraí-lo de pensar em si mesmo, evitando a infelicidade natural.

Porém, não deixemos que a análise detalhada dos fragmentos nos faça perder de vista o movimento geral do raciocínio por reviravoltas, retomemos

5 Sobre o humor melancólico e as doenças da bÍlis negra, ver Berlinck, 2008, pp. 33-62.

o caminho percorrido. A experiência mostra que os homens, sejam grandes ou humildes, cultos ou incultos, divertem-se o tempo todo; com jogos e danças, é certo, mas também com obrigações profissionais, aventuras amorosas, guerras e desafios intelectuais. A futilidade desses divertimentos é clara e parece apontar muito mais para a frustração do que para a felicidade, de modo que os homens que se divertem são insensatos. No entanto, os divertimentos são necessários para desviar-nos de um mal maior (a visão de nossa infelicidade natural) e por isso, concluindo a primeira reviravolta, vemos que os verdadeiros insensatos são os filósofos que denunciam a futilidade do divertimento:

136/139: [...] Eis tudo que os homens puderam inventar para se tornar felizes, e aqueles que, a respeito disso, bancam os filósofos e acreditam que o mundo é bem pouco razoável se passa o dia a correr atrás de uma lebre que não gostariam de ter comprado, não conhecem nada da nossa natureza. Essa lebre não nos garantiria contra a visão da morte e das misérias que nos desviam dela, mas a caça sim, nos garante. (Pascal, 2001, p. 52)

Tal como anteriormente vimos a reviravolta quanto à razoabilidade das posições do povo e dos semissábios a respeito da pertinência de honrar os grandes, no caso do divertimento vemos de novo os semissábios, agora nomeados “filósofos”, serem derrubados em seus juízos tão pretensiosos quanto superficiais.

É ainda surpreendente, entretanto, que os “insensatos sábios” consigam, com tão pouco, distrair-se de uma infelicidade tão profunda. A experiência mostra, porém, que assim é:

522/140: Aquele homem tão aflito com a morte da mulher e do filho único, que tem essa grande disputa que o atormenta, de onde vem que neste momento ele não está triste e que seja visto tão isento de todos os pensamentos penosos e inquietantes? Isso não é de admirar. Acabam de passar-lhe uma bola e é preciso que ele a lance a seu companheiro. Ele está ocupado em apanhá-la ao cair do telhado para ganhar um lance. Como quereis que ele pense em seus problemas tendo este outro problema para cuidar? Eis aí um cuidado digno de ocupar essa grande alma e de lhe tirar qualquer outro pensamento do espírito. (Pascal, 2001, pp. 239-240)

Só se surpreende com isso quem não atenta para aquilo que é próprio do oco do coração humano. Assustador enquanto vazio, deixa-se preencher por qualquer coisa, por vã que seja, visto que o vazio não impõe resistência, tal como uma biruta de aeroporto muda de direção ao sabor do vento. Em contrapartida, ao menor intervalo sem divertimentos, o coração encara o quanto há ainda de impreenchível neste mesmo vazio. Como diz o fragmento 43/136: “Pouca coisa nos consola porque pouca coisa nos aflige” (Pascal, 2001, p. 12). Por isso o divertimento é eficaz, mas instável. Daí que a busca da grandeza, tanto

material quanto intelectual, seja tão intensa. Rica em instrumentos para produzir divertimento, a grandeza permite que tal eficácia seja mais duradoura, mesmo que não se possa eliminar a instabilidade que lhe é intrínseca: “132/170: [...] mas não é estar feliz poder alegrar-se pelo divertimento? Não, porque ele vem de outra parte e de fora; e assim é dependente e, por toda parte, sujeito a ser perturbado por mil acidentes que fazem as aflições inevitáveis” (Pascal, 2001, p. 49). Por outro lado, renunciar a esta futilidade, como aconselham aqueles “filósofos” que desconhecem a natureza humana, é ser mais insensato do que o insensato, visto que este último nunca se propõe ao despropósito de ir além da condição humana:

522/140: [...] Esse homem nascido para conhecer o universo, para julgar de todas as coisas, para reger um Estado, ei-lo ocupado e todo tomado pela tarefa de apanhar uma lebre. E se ele não se rebaixar a isso e quiser estar sempre tenso será ainda mais tolo, porque pretenderá elevar-se acima da humanidade e ele não passa de um homem afinal de contas, isto é, capaz de pouco e de muito, de tudo e de nada. Ele não é anjo nem bicho, é homem. (Pascal, 2001, p. 240)

Uma segunda reviravolta, porém, já se avizinha:

136/139: [...] Assim tem-se dificuldade em recriminá-los; o seu erro não está em buscarem o tumulto. Se não o buscassem senão como divertimento, mas o mal está em que eles o buscam como se a posse das coisas que buscam devesse fazê-los verdadeiramente felizes, e é aí que se tem razão de acusar a sua busca de vaidade, de maneira que, em tudo isso, tanto aqueles que recriminam como aqueles que são recriminados não ouvem a verdadeira natureza do homem. (Pascal, 2001, p. 52)

Ou seja, tanto os “filósofos” quanto os “insensatos” desconhecem a natureza do homem. Se os filósofos erram ao criticar o divertimento dos insensatos por não verem que sem isso se cairia no tédio insuportável do repouso; os insensatos, por sua vez, erram por acreditarem que estão efetivamente em busca da presa, e não da própria caça. Os insensatos são sensatos na ação de divertir-se (aliás necessária e da qual não escapam nem mesmo os “filósofos” que a criticam), mas são de fato insensatos no espírito, por não compreenderem a razão pela qual eles têm razão. Em suma, a segunda reviravolta revela que os homens que se divertem estão certos, mas apesar de si mesmos: “136/139: [...] Eles imaginam que se tivessem obtido essa presa descansariam depois com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam estar buscando sinceramente o repouso e não buscam de fato senão a agitação” (Pascal, 2001, p. 53).

Mas ainda há uma terceira reviravolta. Tão ignorantes da verdadeira condição humana quanto os filósofos, os insensatos se divertem buscando o

repouso, sem saber que não é este, e sim a própria busca, que faz a razoabilidade de sua conduta. Entretanto, e eis aí a reviravolta, é bom que se enganem:

136/139: [...] não é então só a diversão que ele busca. Uma diversão desanimada e sem paixão o entediará. Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que formou para si como as crianças se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta. (Pascal, 2001, p. 54)

Ironicamente, é o equívoco dos insensatos que garante alguma eficácia para o divertimento. Se soubessem, como sabem os hábeis, que o divertimento vale pelo movimento que provoca, e não pelo objeto conquistado, os insensatos perderiam o ardor da busca. A ignorância do insensato, diferente da ignorância dos filósofos, é uma ignorância útil, sem a qual a natureza humana seria presa fácil para o tédio.

Poderíamos, porém, perguntar o que alimenta essa busca por um bem imóvel. A ignorância útil do insensato é a condição negativa para que o divertimento persista, mas, sem um impulso positivo para o movimento, este provavelmente feneceria diante das sucessivas frustrações com os bens obtidos. Em outras palavras, o que é que alimenta aquele desejo constante de ultrapassar os limites de nosso estado presente (como vimos no fragmento 639/109bis) e que na prática implica buscar a agitação acreditando sinceramente que se busca o repouso?

136/139: [...] Eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto. E desses dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde da sua vista no fundo da alma que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que se defrontam, puderem abrir para si a porta do repouso. (Pascal, 2001, p. 53)

É curioso o uso por Pascal da noção de um instinto secreto. Nas *Meditações*, Descartes (1988) várias vezes recusa a presença de potências anímicas ocultas à própria alma que seriam responsáveis pela produção de certas ideias sem que eu o perceba. No final do século XVII, porém, Leibniz (1966) não hesitará em falar de pequenas percepções inapercebidas que determinam nossos atos, mas Pascal não chega a tanto. Agostinianamente, Pascal poderia falar de uma inclinação a pecar, oriunda do pecado original, e o fará várias vezes nos *Escritos sobre*

a Graça (Pascal, 1963, pp. 310-348),⁶ porém aqui não há menção explícita à teologia; até porque Pascal não diz que o divertimento é pecado. O que diz é que o instinto secreto que busca a agitação resulta do ressentimento das contínuas misérias, isto é, das constantes frustrações com os objetos de desejo alcançados. Este instinto poderia produzir uma busca do divertimento por si mesmo, sem necessidade de um objeto de desejo para apaixoná-lo. Contudo, este instinto é contrabalançado por outro, que nos diz que a felicidade está no repouso, instinto que não faz sentido em nosso estado atual. Ele seria um resquício de nossa primeira natureza, a qual supostamente seria proporcional à obtenção de um bem que nos faria felizes sem a necessidade da agitação. Não mais se trata apenas de fantasiar estados futuros a partir da insatisfação presente, mas de supor um estado anterior e superior, do qual teríamos decaído. Da junção destes dois instintos, um resultante de nossa condição presente, outro de nossa condição passada, ambos contrários entre si, brotaria um projeto confuso (até porque a união de contrários só poderia ser confusa) e também oculto à alma, que leva a buscar o repouso por meio da agitação. Só isto explica que a eficácia do divertimento, enquanto puro movimento, dependa da crença em um bem estável no qual repousaríamos. Trata-se de um paradoxo que a experiência constata e cuja razão dos efeitos é a operação simultânea de duas naturezas em uma só.

Lebrun não hesita em aproximar o divertimento da questão teológica que está no núcleo do projeto apologético pascaliano: “Porque pensa no eixo do Pecado e da Queda, Pascal pensa *historicamente* e zomba daqueles que confundem ‘natureza’ e ‘originariedade’ [...]. A ‘natureza’ que nos impõe o divertimento poderia, pois, muito bem ser *patológica*” (Lebrun, 1983, p. 20). Mais à frente, explicando o paradoxo do projeto confuso que brota dos dois instintos, novamente Lebrun traz a questão para o contexto teológico, ainda que mesclada à noção psicológica de recalque:

Os “insensatos” estão muito perto de saber que não vivem mais na “primeira natureza”. Mas esse pensamento permanece recalcado, de sorte que falam – ridiculamente – como se vivessem nessa “primeira natureza”. Daí vem a defasagem que observamos entre seu discurso e sua prática. “Eles acreditam buscar sinceramente o repouso e buscam apenas a agitação”. (Lebrun, 1983, p. 21)

Já Vincent Carraud situa o divertimento pascaliano no interior do que ele chama de “segunda antropologia” de Pascal, a qual não seria governada por nenhum princípio teológico (diferentemente da “primeira antropologia”,

6 Todas as citações desta edição das Obras Completas de Pascal são traduzidas por nós.

fundamentalmente agostiniana, focada nas noções de grandeza e miséria) e resultaria de uma análise puramente fenomenal operada pelo filósofo: “A antropologia não é mais colocada a serviço explícito de uma apologética, mas ela é o fim mesmo da análise pascaliana. A segunda antropologia é, pois, inteiramente desteologizada: a teologia não está nem em seu princípio, nem em seu fim como apologética” (Carraud, 2006, p. 312).

É possível acompanhar parcialmente Carraud, afastando o divertimento pascaliano do dogmatismo teológico, desde que se demonstre (como aliás Pascal tentará fazer em outros fragmentos, embora não nestes sobre o divertimento) que a hipótese da queda é a única explicação plausível para a profundidade da miséria humana (expressa na noção de tédio). Sem isso, a suposição de um instinto restante da primeira natureza seria injustificável. Porém, tirar o divertimento (ou uma suposta “segunda antropologia”) do campo dos dogmas teológicos não é o mesmo que retirá-lo completamente do projeto apologético, como propõe Carraud, e nisso aproximamo-nos mais da posição de Lebrun. A apologia não pode pressupor a crença nos dogmas cristãos precisamente porque se dirige ao não crente, todavia necessariamente resultará em uma defesa da razoabilidade destes mesmos dogmas, do contrário não será uma apologia. O exame do divertimento se enquadra neste modelo, mesmo que a reviravolta do pró ao contra não passe explicitamente (como fizera no caso das honras dadas aos grandes no fragmento 90/337, já citado no início deste artigo) pela posição do cristão perfeito.

Se considerarmos a posição do cristão excluída dos fragmentos em questão, poderemos dizer que todos os personagens que estão nos polos da gradação se divertem, até mesmo o hábil, que, acima do insensato e do filósofo, compreende o processo todo. O insensato diverte-se correndo atrás da presa; o filósofo (“semi-hábil”), denunciando a futilidade do insensato; o hábil, desvendando as ilusões de ambos, porém, sem perceber, iludindo-se a si mesmo ao repor um fim para o movimento para além da mera distração, a saber, inflar seu amor próprio gabando-se da conquista:

136/139: [...] Mas direis: Que objetivo tem ele em tudo isso? O de se gabar amanhã entre os amigos por ter jogado melhor que outro. Da mesma forma outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar depois de uma praça que tomaram tão estupidamente, a meu ver. E finalmente **outros se matam para aprender todas essas coisas, não para se tornarem mais sábios, mas tão-somente para mostrar que as sabem, e esses são os mais tolos do bando, pois que o são com conhecimento**, ao passo que se pode pensar dos demais que não o seriam se tivessem esse conhecimento. (Pascal, 2001, p. 54, negritos nossos)

Estaria Pascal, nestas últimas linhas, fazendo uma crítica a si mesmo, como “um dos mais tolos do bando”? Não seria descabido afirmá-lo; afinal, exceto pela conquista militar, o autor poderia gabar-se de todas as façanhas citadas. Todavia, só o colocaremos nesta “saia justa” se excluirmos da discussão a posição do cristão perfeito, que, enquanto tal, talvez possa escapar à dinâmica aparentemente inescapável do divertimento, mas somente “enquanto tal”. Neste sentido, vale lembrar a frase que conclui o fragmento 137/142, que falava das vantagens do rei por ter mais pessoas para diverti-lo: “[...] Não falo em tudo isso dos reis cristãos como cristãos, mas somente como reis” (Pascal, 2001, p. 56). Talvez se possa daí deduzir que, enquanto cristão, o rei não mais precise divertir-se, ou mesmo que o cristão, em geral, não precise divertir-se. Mas será que a experiência nos atestaria isso? O próprio Pascal resolveu problemas matemáticos na fase mais ardorosa do seu cristianismo, para não mencionar as múltiplas atividades (gramática, botânica, pintura...) dos outros Solitários de Port Royal. Os fragmentos sobre o divertimento não trazem uma solução explícita para este problema, mas penso que ela só pode vir da compreensão mais estrita da condicionante “enquanto cristãos”.

De fato, o fragmento 132/170 diz: “Divertimento – se o homem fosse feliz, tanto mais o seria quanto menos se divertisse, como os santos e Deus” (Pascal, 2001, p. 49). A possibilidade de ser feliz sem divertimento não é dada para um personagem genericamente apresentado como “cristão perfeito”, mas para o “santo”, que a frase (e a graça) reúne a Deus. Ou seja, somente sob a influência direta da graça divina pode-se pensar uma vida suportável sem o divertimento. Entrementes... à caça!

Há um fragmento, porém, que parece abrir espaço para uma recusa do divertimento, mesmo sem mencionar a ação direta de Deus:

414/171: Miséria. A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte. (Pascal, 2001, p. 157)

Embora seja o único com este teor, o fragmento não deixa de colocar dificuldades aos intérpretes. Ele parece criar uma nova reviravolta, fazendo do divertimento não uma escapatória fugidia das misérias, mas a maior das misérias. E não porque nos condene às frustrações constantes, como vimos anteriormente, mas porque nos desvia da vivência do tédio, a qual não é mais apresentada como absolutamente insuportável, porém como uma motivação capaz de oferecer uma saída mais sólida para nossa condição miserável. Seria então possível

enfrentar o tédio de frente, resistindo ao divertimento, e encontrar uma saída humana para o abismo? Embora não dê uma resposta afirmativa a esta questão (o que aliás seria impossível), Pondé vê neste fragmento a base para a afirmação de uma poderosa proposta ética:

Pascal está esboçando uma ética da insuficiência – e evidentemente não no sentido concupiscente –, tomando como dado empírico o esforço para não fugir da consciência da miséria e do desconforto existencial. A hipótese ética pascaliana não parece ser dominada pela ideia de felicidade empírica. [...] Por isso podemos caracterizá-la como anti-humanista, na medida em que o que é natural no homem, ‘divertir-se’, é um dos marcos do que deve ser recusado. Pascal não parece buscar uma forma de negar a insuficiência em sua raiz ontológica, mas sim afirmá-la no que ela tem de possibilidade de transformação da condição humana. (Pondé, 2001, p. 246)

Ora, mesmo que se possa falar de um anti-humanismo pascaliano (tema que não discutiremos aqui), é difícil aceitar, com base em um único fragmento, que o divertimento possa ser recusado em nome de uma ética que não tenha em vista a felicidade. Como vimos no fr. 140/522, isto seria, mais do que anti-humanismo, querer colocar-se acima do humano, o que vemos confirmado também no fragmento 134/169: “Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais quer do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo. Mas que fará para isso? Seria preciso, para conseguir, que se tornasse imortal, mas, não podendo, resolveu evitar pensar nisso” (Pascal, 2001, p. 50). A não ser, evidentemente, que estivéssemos falando do homem sob a ação da graça, e portanto em uma esfera sobrenatural, na qual a própria ideia de uma ética pensada a partir da reflexão humana sobre o divertimento e sobre a insuficiência que o implica ficaria comprometida, como aliás o próprio comentador reconhece:

Todavia, alcançar tal “ética” é resultado de uma graça eficaz contingente, logo, a “ética” pascaliana não é uma proposta que assuma sua viabilidade a partir de uma vontade humana autônoma – o que complica a ideia de uma ética –, mas sim na busca do sentido verdadeiro (redentor) da insuficiência pela submissão espiritual a ela na prece humilde pela graça. (Pondé, 2001, pp. 246-247)

Em consequência, a dificuldade interpretativa gerada pelo fragmento 414/171 pode ser resolvida de duas maneiras: 1) Entendendo-o como referente ao cristão perfeito sob a ação da graça, e neste caso o tédio deixa de ter o habitual caráter assustador, pois o vazio está agora preenchido, ainda que provisoriamente. Neste caso, o divertimento torna-se um entrave desnecessário, e a visão de si mesmo torna-se porta para o repouso, porém então estaríamos longe da esfera puramente humana, na qual o reinado do divertimento restaria incontestado. 2) Entendendo o fragmento como um mero desdobramento da etapa

inicial da gradação, antes da primeira reviravolta, quando ainda não se via o tédio com a radicalidade devida, nem o divertimento como condição *sine qua non* de sobrevivência. Neste caso, o fragmento apresentaria não a realidade mas as ilusões do filósofo insensato. Em ambas as alternativas de leitura, mantém-se inalterada a interpretação geral do conjunto de fragmentos sobre o tema: sem o auxílio sobrenatural, o divertimento é incontornável, até mesmo para o insensato que não tem ideia do que está em jogo.

Referências

- ANJOS, A.A. “Divertimento pascaliano: a agitada busca pelo repouso”. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 2011.
- BERLINCK, L. C. “Melancolia, traços de dor e de perda”. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CARRAUD, V. “Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação”. *Kriterion*, Vol. XLVII, Nr. 114, jul.-dez. 2006.
- DESCARTES, R. “Meditações Metafísicas”. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Coleção *Os Pensadores*).
- LEBRUN, G. “Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas”. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEIBNIZ, G. W. “Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain”. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- MAGNARD, P. “Vocabulário de Pascal”. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MONTAIGNE, M. “Os Ensaaios”. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- OLIVA, L. C. “As Marcas do Sacrifício. Um estado sobre a possibilidade da História em Pascal”. São Paulo: Fapesp/Humanitas, 2004.
- _____. “Corrupção humana e justiça em Pascal”. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, XXXIII, jul-dez. 2015.
- PASCAL, B. “Oeuvres Complètes”. Paris: Seuil, 1963.
- _____. “Pensamentos”. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PONDÉ, L. F. “O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana”. São Paulo: Edusp, 2001.

O *OPUS POSTUMUM* DE KANT ENTRE A CONDICIONALIDADE EMPÍRICA E A INDETERMINAÇÃO TRANSCENDENTAL*

KANT'S OPUS POSTUMUM BETWEEN EMPIRICAL CONDITIONALITY AND TRANSCENDENTAL INDETERMINATION

Adriano Perin

<https://orcid.org/0000-0003-2071-6244>

adriano.perin@ifsc.edu.br

Instituto Federal de Santa Catarina - Câmpus Criciúma, Brasil

A ciência do *Übergang* não foi concluída por Kant, e ninguém pode levá-la a termo por ele [...]. E então se compreenderá que a sua coerência, para ser encontrada, não precisa ser procurada fora daquilo que Kant se propunha (Mathieu, 2004, p. 57).

* * *

RESUMO *Este trabalho discute o status crítico-sistemático da argumentação kantiana no manuscrito intitulado Opus postumum. A primeira seção apresenta os elementos que compõem o rigor conceitual de Kant em sua metodologia de redação e contrasta esses elementos com a estrutura argumentativa do Opus postumum. A segunda seção considera a condição*

* Artigo submetido em 25/05/2020. Aprovado em 10/09/2020.

história do manuscrito quanto às suas ordenação e presença/ausência de elementos probatórios. A terceira seção pondera a situação filosófica do Opus postumum no que diz respeito à sua contextualização (pós)crítica. A conclusão apresentada é a de que a limitação probatória e a condição histórica do manuscrito do Opus postumum determinam a sua natureza filosófica: ele sempre será passível de uma interpretação de necessidade transcendental condicionada pela contingência empírica.

Palavras-chave *filosofia crítica, idealismo alemão, conhecimento a priori, argumentação transcendental, estruturação argumentativa.*

ABSTRACT *This paper contends with the critical-systematical status of Kant's argumentation in the manuscript known as Opus postumum. At first, the elements holding Kant's conceptual accuracy in his writing methodology and the contrast of these elements to the argumentative structure of the Opus postumum are set forth. After that, the historical condition of the manuscript in what matters to ordering and presence/absence of proofs is taken into account. Finally, the philosophical situation of the Opus postumum regarding its (post-)critical contextualization is brought into discussion. The conclusion reached is that the limitation of proofs and the historical condition of the manuscript determine its philosophical nature: it will always be susceptible to an interpretation which on its own is transcendently necessary and, at the same time, contingent-empirically conditioned.*

Keywords *critical philosophy, German idealism, a priori knowledge, transcendental argumentation, argumentative structuring.*

Introdução

Já na primeira apresentação do seu pensamento crítico-transcendental, Kant precisa ao leitor que a sistematicidade desse pensamento se dá na determinação do alcance da razão quando lhe são suprimidas “[...] toda matéria e toda assistência da experiência” (Kant, KrV, A XIV). Para levar a cabo a investigação do *status* da argumentação daquela última obra que viria a compor tal sistematicidade da empreitada crítica – e que, contudo, ficou conhecida apenas como um manuscrito denominado *Opus postumum* –, parte-se de duas questões e das suas respostas no contexto do pensamento crítico-transcendental: (i.) Pode o empírico justificar o transcendental? Não! Pode o

empírico determinar a condição (humana) de justificação do transcendental? Sim!

A partir da resposta afirmativa à última questão, pretende-se pontuar dois elementos, de fato não operantes naquele contexto unicamente importante para qualquer interesse genuinamente filosófico no sentido kantiano – a saber, o contexto transcendental – mas que, quanto ao *Opus postumum*, determinam decisivamente se (e como) se deve ler esse texto enquanto parte integrante do pensamento crítico-transcendental.

A consideração da argumentação do *Opus postumum* será dividida em três momentos: pontua-se, inicialmente, quanto aos dois referidos elementos de caráter empírico, (i.) a metodologia específica de Kant para redação de suas obras e a situação do manuscrito conhecido como *Opus postumum* em relação a tal metodologia e (ii.) o histórico desse manuscrito no decurso de mais de treze décadas de manuseio sem um definido interesse sistemático de editoração e publicação; investiga-se, por fim, quanto ao caráter propriamente transcendental da argumentação kantiana, (iii.) o *status* do manuscrito face à argumentação crítica e à argumentação do idealismo pós-kantiano.

Quanto aos dois primeiros momentos, caberá questionar uma posição defendida, já em 1860, por Kuno Fischer, e que, de uma maneira ou de outra, transcorre com determinadas posições da literatura até a atualidade: de que a argumentação de Kant, no manuscrito do *Opus postumum*, teria um fundamento empírico-patológico, o qual só se explicaria pela velhice e pela perda das faculdades mentais do seu redator.¹

Quanto ao último momento, caberá defender que não há como estruturar, a partir do manuscrito, um argumento filosoficamente convincente para defender que a argumentação do *Opus postumum* contradiz a argumentação crítica e/ou condiz à argumentação do idealismo pós-kantiano. O alvo principal de contraposição, nesse sentido, é Eckart Förster, intérprete que ocupa uma posição ímpar na literatura, devido à conjunção do seu exímio conhecimento

1 Kuno Fischer argumenta: “[p]ode-se duvidar do valor dessa obra [mesmo] sem inspeção prévia, se se considerar o estado frágil que Kant estava naquele momento, e a completude à qual ele próprio havia sido conduzido pela filosofia que ele tinha fundado [...]. Homens competentes que, logo após a morte de Kant, leram o manuscrito muito volumoso, testemunharam que ele meramente repete conteúdos de seus escritos anteriores numa maneira que denota decrepitude” (Fischer, 1869, p. 83 *apud* Förster, 1993, p. xviii). A partir do próprio comentário de Fischer, já se desconfia do fato de que, conforme justifica Félix Duque (1983, p. 20), para aquele, o *Opus postumum* se trata de uma “[...] obra que não havia absolutamente lido”. Sobre a retomada dessa posição na atualidade, veja-se: Henrich (1992, p.6): “[...] na velhice [...] ele [Kant] começou a perder a capacidade de controlar seus pensamentos e frases” e Henrich (2003, p. 52): “[e]m razão da sua idade, ele [Kant] não conseguia escrever mais de uma frase sem perder a linha do seu pensamento. Isso era muito doloroso para ele, já que precisava ficar começando do zero”.

do texto do *Opus postumum* com a sua insistente interpretação deste à luz do idealismo posterior a Kant.

1. A metodologia kantiana de redação e o *Opus postumum*

Com os alunos de Kant, que, ainda antes da estruturação probatória que compõe o pensamento crítico, assistiam às suas *Vorlesungen über Anthropologie* na década de 1770, conhece-se o plano metodológico de qualquer escrito kantiano levado a público:

[...] deve-se ter à mão uma folha de papel dobrada ao meio, na qual se vai registrando indiscriminadamente [*promiscue*] todas as imagens [*Bilder*] que dizem respeito à matéria. Além disso, também é preciso fazer alguns intervalos enquanto se pensa, os quais contribuem de maneira extraordinária para o descanso e o fortalecimento da imaginação. Deve-se também evitar reler com frequência aquilo que se escreveu. Não se deve ler sobre o assunto, mas pensar apenas na própria coisa [investigada] e reunir imagens. Quando ali se encontrarem todos os materiais de nosso assunto, surgirá em nós, mediante a [sua] leitura, um esquema que formularemos em frases curtas e emendadas sem coerção. Caso o esquema esteja correto, recorreremos ao nosso catálogo de imagens [*unserm Bilder Magazin*]. Anotamos, então, a matéria sem ponderação e, se logo nos ocorre alguma outra coisa, deixamos um espaço e, com uma palavra, assinalamos, na margem, o que deverá vir no meio. Então, reescreve-se, completa-se aquilo que se sente faltar, copia-se mais uma vez, pule-se aqui e ali, e está pronto (Kant, V-Anth, AA 25: 313).²

Vale destacar, inicialmente, que o pensamento kantiano sobre determinado tema é estruturado por meio de imagens (*Bilder*). Isso significa que, para a construção de determinada parte do edifício da razão, deve-se ter presente, por assim dizer, a ilustração geográfica do todo desse edifício ou, como Kant fala, o seu “catálogo de imagens”.

Na linguagem de uma metáfora apresentada na Introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, parte-se do olhar geral ao campo (*Feld*), determina-se o território (*Boden*), precisa-se o que unicamente tem estrutura constitutiva de determinação quanto aos domínios (*Gebiete*) da razão e, só então, visualizam-se ulteriores possibilidades. Nas palavras de Kant:

2 Esse trecho é citado por Terra (1995, pp. 11-12). Terra segue uma referência atribuída à *Anthropologie Brauer* por Tonelli (1954, pp. 424-425), que, por sua vez, a teria buscado em Schlapp (1901, pp. 215-216). Essa referência não foi localizada na edição da *Akademie*. O trecho, na verdade, corresponde à *Anthropologie Parrow*. Terra traduz todas as orações na primeira pessoa do plural. Na tradução deste trabalho, mantém-se a oscilação do texto original entre o impessoal e a primeira pessoa do plural.

[o]s conceitos, na medida em que podem ser relacionados com os seus objetos e independentemente de saber se é ou não possível um conhecimento desses objetos, têm o seu campo [*Feld*], o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com nossa faculdade de conhecimento. A parte desse campo, em que para nós é possível um conhecimento, é o território [*Boden*] (*territorium*) para esses conceitos e para a faculdade de conhecimento correspondente. A parte desse campo a que eles ditam as suas leis é o domínio [*Gebiet*] (*ditio*) desses conceitos e das faculdades de conhecimento que lhes cabem (Kant, KU, XVI-XVII).

Nesse sentido, a pergunta que caberá responder é esta: é possível situar, na consideração dessa ilustração geográfica do todo do edifício da razão, as investigações do *Opus postumum*? A última seção deste trabalho pretende oferecer uma resposta a essa questão.

Cabe garantir, por hora, que a provável surpresa quanto ao contraste desse plano, que principia pelo registro indiscriminado de imagens, em relação ao rigor conceitual de qualquer escrito kantiano, fica dissuadida pelo fato de que, em tal plano, está previsto um roteiro específico de execução/redação. Esse roteiro, indicado de forma genérica no trecho acima, é compreendido, na sua especificação, a partir das *Vorlesungen über Logik* da década de 1770.

São sete os passos do roteiro seguido por Kant para levar a cabo qualquer projeto de acordo com a sistematicidade do “catálogo de imagens” que compõe o todo dos empreendimentos da razão: (i.) escrever pensamentos, notas ou ideias indiscriminadamente como elas vem à mente; (ii.) coordenar e subordinar essas representações; (iii.) trabalhar as representações coordenadas e subordinadas em um texto contínuo; (iv.) incorporar o texto em uma cópia que seria ainda revisada; (v.) copiar o texto em formato único; (vi.) fazer posteriores inserções, mudanças, e exclusões para melhorar o texto; (vii.) transcrever, finalmente, o texto em uma forma limpa definitiva (Cf. Kant, V-Lo/Philippi, AA 24: 484 *apud* Förster, 1993, p. xxiv).

Eckart Förster (1993, p. xxiv) diz que “[...] o *Opus postumum* reflete todas, exceto as duas últimas etapas desse processo”. Uma consideração atenta do manuscrito, pelo menos quanto à estrutura textual na qual ele ficou conhecido, parece revelar, contudo, que não há nenhum impedimento para se dizer que Kant permanece, em muitos trechos, na primeira etapa, no sentido que ele não está, ainda, necessariamente coordenando e subordinando suas ideias de acordo com o pensamento crítico-transcendental, mas meramente registrando anotações, pensamentos ou, mesmo ainda, ideias que precisariam ser contrapostas.

Conforme argumenta, de forma muito precisa, Hall (2015, p. 5):

[...] é extremamente importante julgar o *OP* não como uma obra completa, mas sim como, na melhor das hipóteses, um esboço de trabalho de algo deixado incompleto. O estilo repetitivo de Kant no *OP* tem, além disso, muito em comum com o modo

no qual Kant esboçou a *KrV*. Ambas as obras foram escritas em um número de folhas individuais, nas quais cada folha continha um argumento ou um pensamento completo. Geralmente havia muitos esboços do mesmo argumento e Kant comparava essas versões para determinar a mais adequada para seguir adiante. Aqui está, então, uma esclarecedora analogia: examinar o *OP* para determinar a forma do projeto da passagem seria exatamente como examinar as anotações de Kant na década de 1770 para determinar a forma da *KrV*, se não soubéssemos contrafactualmente como na verdade a *KrV* surgiu.

Sobre a legitimidade desse comentário de Hall, vale ter presente que, para o argumento da dedução das categorias, Kant possuía, antes da publicação da primeira edição da *Crítica* em 1781, pelo menos três esboços de trabalho registrados em folhas individuais:

esboço i: datado de 1770, *Refl.* 4629 – 4634 (AA 17: 614-619). Kant procura explicar a relação entre categorias e objetos estabelecendo as categorias como condições de possibilidade da experiência. O argumento é baseado na tese de que tais condições são imprescindíveis para que objetos nos possam ser dados na experiência;

esboço ii: encontrado no verso da carta de May a Kant de 1775, *Refl.* 4674- 4684 (AA 17: 643-673). Kant começa com a noção de apercepção e procura descobrir uma conexão entre o fato de que diferentes representações pertencem a uma consciência e o uso das categorias em certos juízos;

esboço iii: também no verso de uma carta a Kant de janeiro de 1780 (AA 23: 18-20). Kant concebe a noção de apercepção como pertencente a uma teoria transcendental das nossas faculdades cognitivas, e a relação entre categorias e objetos é explicada pelas operações da então chamada faculdade transcendental da imaginação.³

O argumento que, no prefácio de 1781 (A XVII), Kant denominou “inteiramente suficiente” e que é encontrado em A 92-93, corresponde ao ‘esboço i’. Por sua vez, a argumentação que Kant, no prefácio de 1781, define como “dedução subjetiva” e que é encontrada em A 94 - A 130, representa o ‘esboço iii’. O argumento da edição de 1787 da Dedução, por seu turno, segue genuinamente, a partir do § 16, o ‘esboço ii’.

Caso se queira fazer referência a outro exemplo, este de um período contíguo à redação do *Opus postumum*, pode-se considerar o argumento de Kant que foi publicado, em 1800, como Prefácio do livro *Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*, de Reinhold Bernhard Jachmann, e que consiste na defesa do conceito crítico de filosofia enquanto ‘doutrina da sabedoria’. Para

3 Perin (2008, p. 96). Esses esboços são apresentados por Carl (1989, p. 4).

definição desse argumento – que é publicado pela *Akademie* em AA 08: 439-441 – Kant elaborou mais três esboços similares: **esboço i**: redigido justamente na metade de uma página do X fascículo do *Opus postumum* (AA 22: 370);⁴ **esboço ii**: localizado nos *Altpapier Monatsschrift* de 1899 do então existente Prussia-Museum de Königsberg (AA 23: 467-468); **esboço iii**: encontrado, em meados de 1960, por Dieter Henrich, nos denominados *Hagenschen Papiere*.⁵

Esses são apenas dois exemplos de que, de fato, como pontuou Hall, para chegar ao rigor conceitual característico de suas obras, “[g]eralmente havia muitos esboços do mesmo argumento e Kant comparava essas versões para determinar a mais adequada para seguir adiante” em seu trabalho de argumentação.⁶

Vale ler, a respeito desse trabalho e do seu rigor conceitual característico, as palavras de Johann Schultz, que conhecia muito bem os escritos e o pensamento kantiano e que, na condição de primeiro examinador do manuscrito do *Opus postumum*, não aconselhou a sua publicação. O texto apresenta, diz Schultz, “[...] apenas o primeiro começo de um trabalho cuja introdução ainda não estava completa” (Wasianski, 1804, p. 294 *apud* Förster, 1993, p. xvii).⁷ Schultz alude, nesse comentário, à necessidade de se saber, pela apresentação que o autor faz de uma obra, o que está sendo investigado nela e quais os propósitos do autor quanto a essa investigação. Ademais, ele sugere que o texto do *Opus postumum* não só não faz essas indicativas, como também se situa, a partir dos sete passos do roteiro de trabalho de Kant referidos acima, numa fase muito preliminar de redação.

4 Esse fato suscita a suspeita de que não apenas os argumentos que comporiam o projeto da obra que Kant executava por considerar a existência de uma “lacuna” no seu pensamento – a saber, a “Passagem dos princípios metafísicos da ciência da natureza à física” (Kant, Br, AA 12: 257) –, mas vários outros conteúdos ou, quiçá, até folhas do *Nachlaß* com uma argumentação independente em relação a esse projeto, foram acrescidos ao manuscrito hoje conhecido como *Opus postumum*.

5 Esses quatro esboços são traduzidos e comentados em Perin; Klein (2010, pp. 165-196).

6 A esse respeito, vale conferir o importante comentário de Jean Gibelin (1950, p.i), primeiro tradutor do *Opus postumum* à língua francesa: “[d]eve-se destacar, contudo, que essas repetições [presentes no manuscrito] são geralmente interessadas; elas não são pura e simplesmente repetições, mas Kant retoma o seu pensamento primitivo numa forma nova, cheia de nuances e mais precisa; e é certamente emocionante ver os contínuos esforços desse senhor para tornar os seus pensamentos mais e mais conexos; a morte, contudo, o impediria de dar a sua obra uma forma definitiva”. Vale considerar, também, o comentário de Paola Vasconi (1999, p. xv): “[...] a dificuldade de tratar a edição dessa obra inacabada constitui o fato de ela ser realmente um *esboço* de uma obra, o testemunho do método de trabalho de Kant que ressurgiria na edição das *Reflexionen*: isto é, um método caracterizado pela busca por constantemente refinar as expressões linguísticas das ideias propostas, o que leva a repetições que [nesse contexto de um mero *esboço*] podem se tornar irritantes para o leitor”.

7 Förster (1993, p. xvii) conclui, a partir desse comentário de Schultz, que a sua “[...] consideração do texto não foi de modo algum desenvolvida com profundidade”. Essa avaliação de Förster parece ter o seu fundamento na interpretação que ele desenvolve nos seus trabalhos posteriores – os quais serão considerados na última seção deste trabalho –, a saber, que o *Opus postumum* apresenta, na força do seu intento metafísico, uma antecipação do idealismo posterior a Kant.

No sentido desse “primeiro começo de um trabalho”, cabe citar, como exemplos, três trechos referentes ao problema que relaciona Kant aos seus sucessores idealistas, a saber, o problema do sistema da filosofia: (i.) “O ponto mais alto da filosofia transcendental: Deus, o mundo e (o *homem*) o ser pensante no mundo” (Kant, OP, AA 21: 32);⁸ (ii.) “Filosofia enquanto doutrina da ciência [*Wissenschaftslehre*] estabelecida em um sistema completo” (Kant, OP, AA 21: 155); “[...] o princípio que realiza a passagem [*Übergang*] para a conclusão [*Vollendung*] do sistema é o da teologia transcendental” (KANT, OP, AA 21: 09). O que esses trechos querem dizer?

Em vez de se cogitar buscar o seu significado de tais trechos quer na (re)visão do pensamento crítico-transcendental, quer na visão do idealismo posterior, quer na presunção de debilidade mental do autor daquele, parece ser mais prudente entendê-los como anotações de alguém que, para fazer uso da tese da filosofia teórica do próprio Kant, possui um intelecto discursivo e, então, precisa de algo que lhe é dado para poder estruturar o seu próprio pensamento.

Que esse ‘dado’, em muitos trechos do *Opus postumum*, permanece como mero registro e, por conseguinte, não é ainda subordinado e coordenado sob os requisitos intelectuais da síntese e da unidade, em favor do que se pretende defender ou contrapor, deve-se assumir como primeiro princípio de interpretação desse manuscrito de Kant.

Em uma palavra, a primeira situação empírica a determinar a condição da justificação transcendental do pensamento kantiano no manuscrito do *Opus postumum* parece ser o fato de que, em muitos momentos desse manuscrito, a condição do seu autor humanamente se limitou ao mero registro indiscriminado de informações.⁹

8 Repetido em Kant (OP, AA 21: 52): “Deus, o mundo e a totalidade dos seres apresentados em um sistema no ponto mais alto da filosofia transcendental” e Kant (OP, AA 21: 59): “O ponto mais alto da filosofia transcendental no sistema das ideias: *Deus*, o mundo e o *homem* no mundo”.

9 Compreende-se, com isso, também o fato do manuscrito conter muitas anotações sobre elementos da rotina privada de Kant. Como, para dar um exemplo, o registro de detalhes do cardápio que ele solicitaria ao seu serviço para dois dias da semana: “Quarta-feira: ervilhas espessas com porco. Quinta feira: frutas secas com pudim e, também, salsichas de Göttingen trazidas por Nicolov” (Kant, OP, AA 21: 071). Para muitos comentários, esse e outros trechos do tipo são um indício explícito da senilidade do autor do manuscrito. Tendo presente que, em nenhum momento do texto, Kant executou o último passo do seu rigoroso processo de trabalho – a saber, “transcrever, finalmente, o texto em uma forma limpa definitiva” para levá-lo a público – parece justo conceder a ele uma breve pausa da sua ocupação transcendental para, na privacidade dos passos preliminares, fazer registros que assegurariam a sua metódica rotina empírica.

2. Por um histórico do manuscrito do *Opus postumum*

Félix Duque (1983, p. 19), ao iniciar a sua apresentação da tradução do *Opus postumum* à língua espanhola, argumenta que “[o]s últimos papéis filosóficos de Kant sofreram mais aventuras e conheceram mais cidades do que teria tolerado o seu sedentário autor”.¹⁰

Que essa situação empírica é, também e igualmente em caráter de exceção, um determinante a ser considerado na avaliação da justificação transcendental da argumentação de Kant nesse manuscrito, cabe considerar nas circunstâncias apresentadas a seguir.

Foram necessários mais de 130 anos de suspense, desventuras e surpresas para que boa parte das (*lose*) *Blätter* que compõem o manuscrito do *Opus postumum* viesse a público na edição da *Akademie*: em 1936 (*Band XXI*), em 1938 (*Band XXII*) e, finalmente, em 1955 (*Band XXIII*), este último volume contendo *Ergänzungen zum Opus postumum*, que consistem basicamente em várias folhas que estavam sob posse de bibliotecas em Berlin e Königsberg e que não foram utilizadas na edição dos volumes XXI e XXII. Muitas folhas do manuscrito original foram perdidas ou, ainda, destruídas durante a Segunda Guerra Mundial e algumas, talvez, ainda precisem ser encontradas (Cf. Förster, 1993, p. xxiv e Hall, 2015, pp. 07-08). Esta última conjectura, a exemplo da notícia, em 1767, do encontro de outra folha solta do manuscrito por W.G. Bayerer (*Kant-studien*, n. 58, pp. 277-284 *apud* Duque, 1983, p. 23).

Logo após Johann Schultz ter avaliado e desaconselhado a publicação do manuscrito, este presenciou um suspense de desaparecimento por várias décadas. Soube-se, depois, que ele havia sido enviado ao genro do irmão de Kant, Carl Christoph Schoen, que morava na província russa de Kurland. Após a morte de Schoen, em 1854, sua filha encontrou o manuscrito escondido na biblioteca do pai juntamente com uma tentativa fracassada de revisão e edição do texto para publicação (Cf. Förster, 1993, p. xxvii). Como comenta Félix Duque: “[...] Schoen [...] deixou que o pó tomasse posse das últimas reflexões

10 Ousa-se dizer que Félix Duque parece ter feito, nesse preciso e escrupuloso trabalho, a melhor edição e a melhor tradução do manuscrito do *Opus postumum*. Isso, basicamente, por dois motivos: (i.) ele procura traduzir a integralidade do manuscrito quanto aos volumes XXI, XXII e as folhas adicionais publicadas no volume XXIII da *Akademie*. Eckart Förster que, em 1993, também realiza uma boa tradução do *Opus postumum* à língua inglesa, faz, contudo, uma série de recortes no texto original, sendo eles indicados por colchetes; (ii.) ele segue, diferentemente da edição da *Akademie*, os princípios editoriais que Erich Adickes, o consagrado editor dos *Nachlaß* kantianos que, durante quase quatro décadas, dedicou-se ao exímio estudo de todos os detalhes da grafia e da datação dos escritos kantianos. No verão de 1916, Adickes viajou a Hamburg e, em quatro semanas de inspeção do manuscrito, reestabeleceu um roteiro de ordem cronológica dos vários fascículos que se encontravam desordenados. O porquê da desordem do manuscrito e da infeliz ausência de Adickes como seu editor será considerado na argumentação que se segue nesta seção do trabalho.

de Kant, até que as mãos piedosas – ou curiosas ou interessadas, nunca o saberemos – da filha desenterrassem (quase literalmente) os papéis” (Duque, 1983, p. 19).

Sabe-se, sim, que a família decidiu imediatamente pela venda do manuscrito por um valor que, até para a *Königliche Bibliothek* em Berlin, não era acessível. Essa intenção de venda por um valor exacerbado foi redarguida pelos rumores, incentivados principalmente por Kuno Fischer, de que o manuscrito seria um produto de senilidade de Kant (Cf. Förster, 1993, pp. xvii-xviii).

Dado esse desfecho, os herdeiros do manuscrito concedem o seu empréstimo, em 1864, a Rudolf Reicke, bibliotecário de Königsberg, a fim de que ele fosse publicado. A expectativa pela publicação do texto teve que aguardar mais dezoito anos. Reicke tinha, inicialmente, o plano de publicar os vários fascículos do manuscrito em um texto coerente. No fim das contas, sob pressão dos herdeiros, ele anuncia que o manuscrito seria publicado em uma série de artigos (Cf. Förster, 1993, p. xviii).

A causa dessa recusa de Reicke por uma edição do todo do manuscrito não é outra que o fato de que o manuscrito, em seis décadas de manuseio e traslado, já apresentava a ordem de suas páginas totalmente perdida, bem como a ausência de determinadas páginas. Como diz Hall (2015, p. 6):

[...] o próprio manuscrito foi levado a uma terrível desordem. Ele passou por uma série de mãos privadas. As pessoas pegaram folhas do manuscrito e as retornaram sem qualquer preocupação com a sua localização original, ou, em alguns casos, definitivamente não as retornaram.

Tendo presente essa condição e a pressão dos herdeiros do manuscrito para a sua publicação, Reicke solicita o auxílio de Emil Arnoldt. Arnoldt adota o princípio editorial de fazer Kant parecer “tão digno quanto possível” e, para esse propósito, “[...] ele apaga trechos da transcrição de Reicke, muda a pontuação e, em determinadas situações, frases inteiras – sem indicar sempre as suas inserções e sem nunca consultar o texto original” (Förster, 1993, p. xix). Em 1882, aparecem, então, em tiragem limitada e edição bem fragmentada da revista *Preußischen Monatsschrift*, algumas partes do manuscrito na forma de artigo (Cf. Duque, 1983, p. 19).

Dado o insucesso desse projeto, o então herdeiro do manuscrito, Paul Haensell, decide pela sua venda ao *British Museum*. Duque (1983, p. 20) comenta, a respeito dessa decisão, que “[i]sso não se poderia aceitar: as últimas palavras filosóficas do orgulho da Prússia, erradicadas, como de Hébuca se recordava no Prefácio da *Crítica: unc trahor exul, inops!*”.

Reicke contata secretamente o pastor Albrecht Krause, que mantinha grande admiração por Kant e que decide, então, comprar o manuscrito por 800 marcos. O manuscrito viaja agora a Hamburgo e é submetido a uma nova edição. Em 1888, Krause decide publicar a sua versão do manuscrito com “adições científico-populares”. A publicação, conhecida como *Das nachgelassene Werk Immanuel Kants: Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, fora estruturada de acordo com este procedimento: “Krause interpretava o *Opus postumum* nas páginas pares do escrito e nas ímpares reproduzia distintos fragmentos, retocados (aumentados e recortados) e ‘ordenados’ ao seu modo” (Duque, 1983, p. 21).

Nessa publicação, Krause afirma que Kant teria iniciado o manuscrito em 1783. Isso porque um dos fragmentos contém – em AA 21: 471 – uma anotação de Kant de envio de uma carta a “Euler”. Krause interpreta o envio da carta ao matemático Leonhard Euler, que havia falecido em 1783. Soube-se, depois, que a carta teria sido enviada ao filho de Leonhard Euler. Essa suposição de Krause, correta para o final do século XIX, teve duas importantes consequências: (i.) a teoria que apregoava uma incapacidade mental do autor do manuscrito, de Kuno Fisher, é tida como inadequada. Nas palavras de Duque (1983, p. 21): “[...] quem teria se atrevido a defender a senilidade de Kant no ano dos *Prolegômenos*?”; (ii.) A argumentação de Krause, em seu comentário, de que, no manuscrito, estariam contidos dois livros (um sobre a transição à física e outro sobre o sistema da filosofia), foi vista pela *preußische Akademie* como um fator relevante para, em 1894, aceitar a sua inclusão na proposta edição completa dos escritos de Kant (Cf. Duque, 1983, p. 21).

Prestes a chegar, finalmente, à ventura de uma publicação adequada e, mesmo que com seu nascimento prematuro, vir a acompanhar as assumidas criações que são herdadas de Kant, o manuscrito encontra outro empecilho. Krause só concederia o manuscrito à *Akademie* na condição de que ele próprio fosse seu editor. Tal condição não poderia ser aceita porque o editor do *Nachlaß* era Erich Adickes, um exímio conhecedor do modo de trabalho de Kant e, principalmente, de todas as distinções e detalhes que, no percurso do tempo, acompanharam a materialidade dos seus manuscritos.

Esse embate gera uma disputa judicial que seria decidida, em 1902, com a vitória de Krause para a posse do manuscrito na suprema corte da Prússia (Cf. Förster, 1993, p. xxi). No mesmo ano, Krause falece e o manuscrito, então em posse particular definitiva para sua família, fica até 1916 novamente sem qualquer perspectiva de ser editado e publicado. É nesse ano que Erich Adickes, já bastante familiarizado com o contato e a edição dos escritos kantianos, viaja a Marburg para inspecionar o manuscrito e consegue, nas quatro semanas nas

quais este fora disponibilizado a ele, reestabelecer a sua ordem cronológica. Até final da década de 1910, Adickes tentou convencer a *Akademie* da necessidade e da importância da publicação do manuscrito. Como ela era, agora, liderada por uma nova geração de pesquisadores, ele obteve, em 1919, a resposta de que “[...] a maioria dos trabalhos acadêmicos em caráter de *opera postuma* deveriam permanecer não publicados” (Förster, 1993, pp. xxi-xxii).

Em 1923, a família de Krause vende os direitos de publicação do manuscrito do *Opus postumum* para a de Gruyter e, então, finalmente inicia-se um projeto de publicação em cooperação com a *Akademie*. Aquela exige, contudo, que o manuscrito permaneça em Berlin e tenha como seu editor adjunto Artur Buchenau; sendo que, por parte da *Akademie*, Adickes seria o editor chefe, mas permaneceria em Tübingen também editando outros *Nachlaß* kantianos. Em 1926, após a ciência de que Buchenau não seguiria os princípios editoriais estabelecidos para os demais *Nachlaß* kantianos já editados ou em edição e, pior ainda, editaria o manuscrito meramente a partir da ordem que ele fora encontrado, Adickes desiste da superintendência da edição do manuscrito. Adickes morre em 1928 e o manuscrito do *Opus Postumum* é publicado, na década seguinte, sob a edição de Artur Buchenau e Gerhard Lehmann (Cf. Förster, 1993, pp. xxi-xxii, e Duque, 1983, p. 22).

Dentre todas essas surpresas e desventuras, às quais o *Opus postumum* foi submetido durante os descritos mais de 130 anos de excursão, a mais infeliz é, talvez, justamente a ausência de Erich Adickes como editor do manuscrito. Isso não só pela desconsideração da ordem cronológica das suas folhas que, mediante vasta experiência e exímio conhecimento do *corpus* kantiano, ele havia estabelecido; mas também pelo fato de que os seus princípios editoriais dos volumes anteriores do *Nachlaß*, na edição da *Akademie*, não foram seguidos. O resultado é o de que muitos trechos são publicados de modo repetido nos volumes das *Reflexionen* e do *Opus postumum*.

As boas traduções do manuscrito do *Opus postumum* – como é o caso da edição à língua espanhola de Félix Duque e à língua inglesa de Eckart Förster – seguem a cronologia estabelecida por Erich Adickes. Tal fato também contribui para que o *Opus postumum* seja um escrito kantiano peculiar e especial: para tentar entendê-lo é mais prudente recorrer às traduções do que à edição da *Akademie*.

Passa-se, na próxima seção deste trabalho, à consideração da condição da justificação transcendental do problema do sistema da filosofia no *Opus postumum*. Tenha-se presente, a partir do exposto nessa breve síntese empírico-excursiva do manuscrito, que a ausência de uma ordem definitiva e a perda das suas folhas é, também, um elemento determinante de uma resposta filosófica

que, enquanto tal, não pode se desfazer – principalmente para o seu autor – de uma estrutura de prova rigorosa e precisamente estabelecida.

3. O problema do sistema da filosofia no *Opus postumum*: um elo entre Kant e os idealistas posteriores?

Num trecho no qual sintetiza a sua posição sobre o problema do sistema da filosofia em Kant, Eckart Förster (2012, p. 154) diz que

[...] na medida em que a filosofia é uma disciplina *a priori*, esse fato implica, para Kant, que o *status* científico da filosofia depende dos seus elementos serem derivados de um princípio comum: a filosofia não pode ser científica a menos que ela seja sistemática; e ela não pode ser sistemática a menos que os seus vários teoremas possam ser produzidos a partir de um princípio fundamental.

Tal seria, no título da obra anterior de Förster sobre o *Opus postumum*, a “Síntese final de Kant” (Förster, 2000). Isso porque, segundo ele, “[o] *Opus postumum* contém a longa busca de Kant por um princípio que fundamenta a passagem, mas também contém a solução para os seus esforços – uma solução, parece-me, que impôs a Kant a revisão da sua noção de filosofia” (Förster, 1989, p. 296). O que significa, ao ver de Förster, que

[...] as suas reflexões logo o forçaram a retomar basicamente todos os principais problemas da sua filosofia crítica: a validade objetiva das categorias, a teoria dinâmica da matéria, a natureza do espaço e do tempo, a refutação do idealismo, a teoria do eu e sua ação, a questão dos organismos vivos, a doutrina dos postulados práticos e a ideia de Deus, a unidade da razão teórica e da razão prática, e, finalmente, a própria ideia de filosofia transcendental (Förster, 2000, p. xi).¹¹

Essa ‘retomada’ corresponderia à admissibilidade ou ao reconhecimento da condição de um “empreendimento crítico” incompleto, que só seria levado à “completa revolução do modo de pensamento” de Fichte (Förster, 2012, pp. 153 e 179).¹² Isso porque, se “[a] unidade da filosofia transcendental de Kant é, pois, tornada possível mediante uma referência ao suprassensível” e “Kant

11 Na obra *Kant's final synthesis*, Förster também assume que, “[d]e acordo com a primeira *Crítica*, [...] o entendimento é o começo da razão” e defende que, no *Opus postumum*, está operante uma concepção de filosofia concorde com a posição expressa em uma frase que Hölderlin teria escrito a Schiller em 1797, a saber, “[e]u considero a razão como o começo do entendimento” (Förster, 2000, respectivamente pp. 149 e 148). Vale apenas dizer que assumir que, na *Crítica da razão pura*, “o entendimento é a origem da razão” é, por si só, a reconfiguração – para não dizer, a desconfiguração – da filosofia crítica.

12 Respectivamente, os títulos dos capítulos 7 e 8 do livro da obra *The twenty-five years of philosophy*: “O ‘empreendimento crítico’: incompleto” e “A completa revolução do modo de pensar” de Fichte”.

nega qualquer possibilidade de *cognitivamente* conectar o ponto de unidade suprassensível com o domínio sensível” (Förster, 2012, p. 179), em Fichte, já na caracterização da *Wissenschaftslehre* apresentada em suas aulas em Gena em 1794, entende-se que a essência da filosofia consiste “[...] precisamente em explorar o que, para Kant, não era explorável, a saber, a raiz comum que conecta os mundos sensível e suprassensível e na derivação real e compreensível dos dois mundos a partir de um único princípio” (Fichte, GA II, 8:32; W10;104) *apud* Förster, 2012, p. 179).

É a partir da gestação do pensamento idealista nessa perspectiva fichteana que Förster intenta compreender a filosofia desenvolvida entre 1781, no texto da primeira *Crítica*, e 1806, nas Preleções de Hegel. Förster observa que Hegel, contra a concepção kantiana de que só existe uma filosofia e de que esta necessariamente se contrapõe às anteriores,¹³ defende que “[a] última filosofia contém, pois, as anteriores, inclui todos os estágios, e é o produto ou o resultado de todas as que a precederam” (Hegel, TW 20: 461 *apud* Förster, 2012, p. ix). Para resumir, então, a posição de Förster: o pensamento crítico seria, em relação ao idealismo posterior, um mero estágio e o *Opus postumum* o reconhecimento pleno dessa sua condição.

Não obstante Eckart Förster divergir das posições que assumem a senilidade de Kant no texto do *Opus postumum* e argumentar que Kant teria idealizado o seu projeto já em 1790 (Cf. Förster, 1987, pp. 535-336), há de se dizer que, desde que admitida a sua apresentada tese – a saber, que, nesse manuscrito, Kant estaria “retoma[ndo] basicamente todos os principais problemas da sua filosofia crítica” (Förster, 2000, p. xi) – o prognóstico parece ser, necessariamente, o de insanidade.

E “insanidade” significa, tão só e essencialmente, que aquele pensador que, na sua filosofia crítica, havia considerado que “[...] foram necessários anos para que [ele] ficasse inteiramente satisfeito não só com o todo, mas também com cada proposição singular em relação às suas fontes” (Kant, ProI, AA 04: 263), agora estaria considerando esse trabalho desnecessário e dando azo às propostas idealistas.

13 A posição kantiana é, de fato, sistematicamente retratada em Kant, MS, AA 06: 207: “Quando, pois, alguém anuncia um sistema de filosofia como sua elaboração própria é como se dissesse que antes dessa filosofia não tinha existido nenhuma outra. E se quisesse admitir que tinha existido uma outra (e verdadeira), então haveria sobre os mesmos objetos duas espécies verdadeiras de filosofia, o que é em si mesmo contraditório. Quando, portanto, a filosofia crítica se anuncia como se antes dela não tivesse existido filosofia alguma, não faz nada de diverso do que fizeram, farão e devem mesmo fazer todos aqueles que constroem uma filosofia segundo um plano”.

Cabe ter presente que, tanto em 1790 quanto no período posterior, Kant se manifesta contra essa posição – insana, para a sua filosofia – de que haveria um princípio colocado como fundamento das determinações teórico e prática da razão ou como base para uma passagem constitutiva entre essas determinações.

Em 1790, no manuscrito da *Primeira introdução*, no qual fica propriamente demonstrado o contratempo do estabelecimento de um sistema da razão nesse sentido, Kant já alertava:

[n]a verdade, há filósofos que merecem todo o louvor já que, pela profundidade do seu modo de pensar, procuraram explicar essa diferença [de todas as faculdades do ânimo humano] como apenas aparente e reduzir todas as faculdades à mera faculdade de conhecimento. Só que pode ser mostrado muito facilmente, e há algum tempo também já foi compreendido [*eingesehen*], que essa tentativa, ademais empreendida num espírito genuinamente filosófico, de introduzir unidade nessa diversidade de faculdades, é inútil (Kant, EE, AA 20: 206. Tradução do autor).

Nesse trecho, Kant já revela a certeza de que a justificação autossuficiente das faculdades operantes nos domínios teórico e prático da razão é, na década de 1790, a égide da sua concepção de filosofia contra as cogentes propostas idealistas que começavam a se estabelecer. Sobre essa égide, vale ter presente a incisiva no *Anuncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia*, de 1796:

[f]ilosofia crítica é aquela que não começa com as *tentativas* de construir ou demolir sistemas, ou até mesmo apenas (como o Moderacionismo), de assentar sobre colunas um teto sem casa para moradia eventual, mas começa sua empresa de conquista a partir da investigação das *faculdades* da razão humana (seja com que intenção for), e não raciocina sem claro objetivo [*so ins Blaue*], quando se trata de filosofemas que não podem ter sua justificativa em nenhuma experiência possível [...].

Essa filosofia, que é sempre um estado armado (contra aquelas, que equivocadamente confundem fenômenos com coisas em si mesmas), [... é], justamente por isso, também um estado armado que acompanha incessantemente a atividade da razão (Kant, VNAEF, AA 08: 491-493).¹⁴

É com base nessa “empresa de conquista” – que compreendeu o seu projeto crítico de fundamentação autossuficiente do conhecer e do agir humanos e que,

14 O alvo de crítica desse comentário, pelo menos quanto às suas últimas palavras, parece ser claramente Fichte. Conforme pode ser confirmado nas palavras de Kant, que são relatadas por Johann Friedrich Abegg, a partir da visita deste àquele, no dia 1º de junho de 1798: “Fichte te coloca uma maçã diante da boca, porém não te permite prová-la. Isso se resume à questão: *mundus ex aqua?* Situa-se sempre nas generalidades, sem, porém, apontar um exemplo se quer; e isto sim é o pior: nem mesmo poderia dá-lo, porque aquilo que corresponde aos seus conceitos não existe” (Kant, Br, AA 13: 482 *apud* Duque, 2001, p. 24).

agora, para sua própria defesa, precisa se estruturar como “estado armado que acompanha incessantemente a atividade da razão” – que Kant faz, em 1799, a *Erklärung* da sua filosofia enquanto “[...] um sistema da crítica, jacente a um fundamento assegurado por completo” (Kant, Br, AA 12: 371).¹⁵

Essa concepção eminentemente crítica do sistema da filosofia – a saber, por partir da autossuficiência das faculdades humanas, nem racionalista pré-kantiana e nem idealista pós-kantiana – é especificada por Kant nas suas *Reflexionen über Metaphysik* do final da década de 1790: “[o] sistema da crítica da razão pura movimenta-se entre dois pontos cardeais: na qualidade de sistema da natureza e da liberdade” (Kant, Refl 6353, AA 18: 679). A partir dessa definição, entende-se que: (i.) se a crítica do uso teórico foi definida como uma propedêutica ao sistema, é porque (necessariamente) lhe faltava o segundo ponto cardinal, a saber, “a realidade do conceito de liberdade”; (ii.) se, a partir da crítica do uso prático, não se estabelece um sistema doutrinal da filosofia, é porque aquele não se orienta constitutivamente pelo primeiro ponto cardinal, ou seja, “[a]o sistema da razão (e da liberdade) não corresponde qualquer sistema da natureza” (Kant, Refl 6280, AA 18: 547).

A especificação, na década de 1790, do sistema da filosofia kantiana como ‘**sistema da crítica**’, assentado sobre a autossuficiência das faculdades humanas que fundamentam o conhecimento e o agir, é o elemento norteador para que se explicita, agora, o tratamento do problema do sistema da filosofia na *Opus postumum*.

Vale lembrar que, como defendido nas seções anteriores deste trabalho, em caráter de exceção no *corpus* kantiano, o *status* transcendental da argumentação do *Opus postumum* não pode prescindir de dois elementos empíricos: (i.) o manuscrito, em muitos trechos, revela apenas um primeiro passo de um rigoroso método de redação do seu autor. Kant estaria, então, apenas registrando ideias que precisariam ser defendidas ou, sobretudo, contrapostas; (ii.) o manuscrito, transcorridos mais de 130 anos de desventuras até a sua publicação, teve, nesta, o desfecho da desordem das suas páginas, da perda de muitas delas e da ausência de Erich Adickes na sua edição. Ou seja, vários elementos da estrutura de prova de cada argumento, que é constituída pelas coordenação e

15 O trecho completo da ‘*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*’ é este: “A filosofia crítica deve se sentir convencida, por meio da sua incontrolável tendência para satisfação da intenção tanto teórica quanto prático-moral da razão, de não estar iminente a qualquer mudança em caráter de opinião, a quaisquer melhoramentos ou ulteriores aperfeiçoamentos de construção teórica, mas de que o sistema da crítica, jacente a um fundamento assegurado por completo, é garantido para sempre e é, também, para todas as épocas futuras, indispensável para os fins supremos da humanidade”. Tradução do autor.

subordinação de informações, podem ser questionados quanto a sua ordem ou mesmo tidos como ausentes.

Hall (2015, p. 8), referindo-se à natureza desses elementos, diz que

[a] escuridão que envolve muitas das formulações de Kant no *OP* pode também explicar a dificuldade que muitos pesquisadores têm tido para tentar chegar a um consenso sobre a natureza da lacuna na filosofia crítica de Kant bem como a sua relação com o projeto da passagem. Em muitos aspectos, o *OP* pode ser visto como um teste filosófico de Rorschach. É fácil para os comentadores ver o que eles querem ver, dados o modo no qual o *OP* é escrito e o estado geral do manuscrito existente.¹⁶

A analogia consiste, aqui, no fato de que, a partir de um mesmo manuscrito, tem-se a possibilidade de utilizar, para interpretação das orações e dos fragmentos de Kant, diferentes conjuntos de compreensão, cada um, é claro, dotado de interesses particulares. Esse “teste filosófico de Rorschach” só é possível, como concorda Hall, devido ao manuscrito estar, em muitos aspectos, em um estágio primitivo de redação e com sua ordem geral corrompida.

Ora, dada essa conjuntura, determinadas assertivas sobre o problema do sistema da filosofia – (i.) “O ponto mais alto da filosofia transcendental: Deus,

16 No contexto desse comentário de Hall, cabe determinar, pelo menos quanto ao problema do sistema da filosofia, a “a natureza da lacuna na filosofia crítica de Kant bem como a sua relação com o projeto da passagem”. Em duas cartas, do ano de 1798, Kant faz referência a uma lacuna (*Lücke*) no seu pensamento: (i.) “[a] tarefa [*Aufgabe*] [...] com a qual eu me ocupo agora deve ser completada ou então permanecerá uma lacuna no sistema da filosofia crítica” (Kant, Br, AA 12: 257 - Carta a Christian Garve, de 21 de setembro de 1798); (ii.) “[...] com aquela [...] a ocupação crítica estará concluída e uma lacuna que permanece aberta será fechada” (Kant, Br, AA 12: 258 - Carta a Christian Kiesewetter, de 19 de outubro de 1798). A intenção de interpretar essa ‘lacuna’ no sentido da passagem entre os domínios teórico e prático da razão é dissuadida, por Kant, ao especificar a referida tarefa da obra na qual ele trabalhava: na carta a Garve, Kant diz que ela “[...] concerne à ‘Passagem dos princípios metafísicos da ciência da natureza à física’” (Kant, Br, AA 12: 257) e, do mesmo modo, na carta a Kiesewetter, que ela consiste “[...] na *passagem* dos princípios metafísicos da ciência da natureza à física” (Kant, Br, AA 12: 258). Nesta carta, Kant diz ainda que tal tarefa “[...] não pode ser deixada fora do sistema” (Kant, Br, AA 12: 258. Negrito adicionado).

A partir do que Kant assegura em cada uma dessas cartas, compreende-se que não seria a sua tarefa no *Opus postumum* garantir um sistema da razão mediante uma passagem entre os domínios teórico e prático. Esse sistema já fora, por ele, construído no único modelo filosoficamente exequível, a saber, como “**sistema da filosofia crítica**”. A ‘lacuna’, que completaria esse sistema, diz respeito – a partir do que Kant havia garantido como suas duas tarefas no período posterior à terceira *Crítica*, a saber, a redação “da metafísica da natureza e a dos costumes” (Kant, KU, X) e especifica nas cartas acima – à conclusão das suas investigações no que se refere a uma “metafísica da natureza”.

Como garantem estes trabalhos: (i.) Edmundts (2004, p.2): “[m]inha abordagem é baseada em uma tese [...]: o *Nachlaßwerke* de Kant persegue o projeto de uma fundamentação filosófica das ciências empíricas. Mesmo que esse projeto se refira ao conhecimento científico, ele se encontra também distante das discussões físicas por submetê-las a um exame filosófico”. (ii.) Ureta (2006, pp. 37-38): “[u]m aspecto muito importante elaborado por Kant em seu *O.p.* será responder a pergunta, como é possível a física enquanto ciência? [...] O conceito de ‘passagem’ tem como finalidade alcançar um todo unindo dois âmbitos diversos. Esses dois âmbitos são as leis *a priori* das ciências naturais e as leis da experiência”.

No sentido dessa determinação do significado sistemático do termo ‘lacuna’ (*Lücke*), cabe destacar a singularidade de Félix Duque que, em sua tradução do manuscrito à língua espanhola, prioriza o título que o próprio Kant teria dado à obra: *Transición de los principios metafísicos de la Ciencia Natural a la física*.

o mundo e (o *homem*) o ser pensante no mundo” (Kant, OP, AA 21: 32.); (ii.) “Filosofia enquanto doutrina da ciência [*Wissenschaftslehre*] estabelecida em um sistema completo” (Kant, OP, AA 21: 155); (iii.) “[...] o princípio que realiza a passagem [*Übergang*] para a conclusão [*Vollendung*] do sistema é o da teologia transcendental” (Kant, OP, AA 21: 09); (iv.) “Para Garve. Sistema da filosofia numa intenção pragmática para se desenvolver enquanto mestre da habilidade e da prudência” (Kant, OP, AA 21: 483); (v.) “*Sistema do Idealismo transcendental* por Schelling, Spinoza, Lichtenberg, em três dimensões: o presente, o passado e o futuro” (Kant, OP, AA 21: 87) –¹⁷ podem ser usadas, sem força de primazia argumentativa, para defender quer a (re)posição do pensamento crítico kantiano¹⁸ quer a (im)posição do idealismo pós-kantiano. Isso também vale, sim, para a defesa de que Kant estaria, nessas assertivas, meramente citando posições ou autores implicados/referidos, visando à sua posterior contraposição.¹⁹

Compreende-se, então, que não há como estabelecer, a partir do manuscrito do *Opus postumum*, uma resposta filosoficamente convincente sobre o problema que (des)associa o pensamento crítico kantiano ao idealismo alemão pós-kantiano, a saber, o problema do sistema da filosofia. Pode-se apenas interpretar

17 Vale ler, no contexto deste último aforismo, os seguintes comentários: (i.) Guyer (2000, p. 20): “[a]s inúmeras referências de Kant a Spinoza nos seus últimos escritos só visam a enfatizar a *diferença* entre a sua própria teoria da sistematicidade do pensamento humano como um produto do juízo reflexionante e o que ele considerou ser a metafísica monista dogmática de Spinoza tal qual reavivada por Schelling e seus seguidores. Os filósofos de Schelling e a sua geração podem ter adquirido o gosto por um sistema único e abrangente de todos os aspectos da realidade a partir de Kant, mas eles se rebelaram contra a sua [de Kant] restrição de tal sistema ao domínio do juízo reflexionante ou de meras ‘ideias’”. (ii.) Perin; Klein (2010, p. 180): “Kant considera a filosofia de Espinoza como o grau mais alto do misticismo, pois ela defende que existe apenas um único ser, sendo que todo o resto se constitui como uma modificação dele. O espinosismo se constitui como uma metafísica dogmática e se apresenta como uma continuação da escola neoplatônica, podendo ser caracterizado como uma teosofia mística”.

18 Nesse sentido, Pecere (2015, p. 154), “[...] conclui[] que o novo projeto pretendia fornecer não uma reforma, mas um complemento necessário às obras anteriores”.

19 Félix Duque (1983, p. 586), parece justamente reconhecer que a sua posição interpretativa se constitui como um “conjunto de compreensão” que não tem primazia argumentativa sobre os demais: “[...] certamente, teremos aqui sugestivos indícios de resposta à grande pergunta kantiana ‘o que é o homem?’ (*Logik*, IX, 25; cf. também *KrV*, A 805/B 833). O homem como cópula entre Deus e o mundo (XXI, 27), como dono do mundo (XXI, 38), submetido contudo ao dever (XXI, 54), quer dizer: habitante de ambos os mundos (XXI, 29), deveria ter sido a grande Ideia mediadora que teria constituído o *territorium* do Sistema de todas as passagens (uma concepção muito fecunda, que aponta à *Vermittlung* hegeliana). Contudo, são somente sugestões não desenvolvidas”. Outros comentários prudentes ao *Opus postumum*, embora não façam esse reconhecimento de forma explícita, são levados à construção de uma argumentação de caráter supositivo. Tal é o caso de Guyer (2000, p. 19), na sua defesa de que, nesse manuscrito, “Kant estava **aparentemente tentando** unificar as suas filosofias teórica e prática num único sistema das ideias da natureza e da liberdade. Nessa obra, Kant **parece ter pretendido** mostrar que a constituição da natureza mediante as nossas formas da intuição e do entendimento deve ser compatível com o conteúdo da lei moral e a nossa capacidade de agir de acordo com ela, enquanto representada pela nossa ideia de Deus como um legislador supremo, porque ambos os conceitos da natureza e a ideia de Deus têm o seu fundamento comum no próprio pensamento humano”. Negritos adicionados pelo autor deste trabalho.

esse manuscrito de acordo com um conjunto de interesses, os quais, em tal interpretação, são, excepcionalmente, filosóficos e ao mesmo tempo relativos.

Considerações finais

Como fundamento do projeto crítico kantiano, considera-se a convicção de que “[...] o que se espera de todo conhecimento que deve ser certo *a priori* é que ele seja tomado por absolutamente necessário, e que uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori*, com tanto mais razão, deva ser o padrão de medida e, portanto, o exemplo mesmo de toda certeza apodítica (filosófica)” (Kant, KrV, A XV).

Este trabalho discutiu a natureza da argumentação apresentada no manuscrito do *Opus postumum* em relação a tal necessidade atribuída por Kant ao campo (*Feld*) do conhecimento *a priori* e a certeza apodítica dos domínios (*Gebiete*) que filosoficamente lhe garantem uma determinação constitutiva quanto ao conhecer e ao agir humanos.

A primeira seção apresentou a metodologia de Kant para redação de suas obras e comparou essa metodologia com o estágio da argumentação fornecida no manuscrito do *Opus postumum*. Defendeu-se que Kant tinha um roteiro preciso e meticuloso para estabelecimento das definitivas estruturas probatórias de sua argumentação. Considerou-se que esse roteiro partia do registro de pensamentos, passava às suas coordenação e subordinação, prosseguia a sua elaboração em um texto contínuo, transcorria à cópia dos argumentos e à sua elaboração em um texto único e, só então, culminava no melhoramento estilístico do texto e na sua transcrição final e definitiva. Foi sustentado que uma primeira situação empírica de condicionalidade do *status* da argumentação do manuscrito se deve ao fato de que, em vários momentos, o seu autor permanece dedicado ao estágio primitivo do registro dos seus pensamentos.

A segunda seção considerou o histórico do manuscrito desde a despedida do seu autor até a sua publicação. Foi considerado, assim, que os mais de 130 anos de alterações e perdas da sua estrutura probatória, além de análises não precisas, compreendem o segundo elemento de condicionalidade empírica da necessidade transcendental da argumentação de Kant no *Opus postumum*.

A terceira e última seção tomou em apreço a tarefa da determinação da relação, a partir do manuscrito do *Opus postumum*, da argumentação crítica kantiana com o idealismo posterior. Foi defendido que as duas condições empíricas apresentadas nas seções anteriores essencialmente determinam a necessidade da condição transcendental dessa relação. Isso quer dizer que o

texto do manuscrito não pode ser usado como mecanismo de prova da (in) suficiência crítica em relação às propostas idealistas posteriores.

Referências

- CARL, W. “Kant’s first drafts of the deduction of the categories”. In: E. Förster (ed.), 1989. pp. 3-20.
- DUQUE, F. “Transición de los principios metafísicos de la ciência natural a la física - Opus postumum: introducción, traducción y notas”. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- _____. “Islas en la laguna del sistema: La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*”. *Signos filosóficos*, 5, 2001, pp. 11-46.
- EMUNDT, D. “Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum: zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der Empirischen Physik”. Berlin: de Gruyter, 2004.
- FISCHER, K. “Geschichte der neuern Philosophie”. Friedrich Bassermann: Mannheim, 1869.
- FÖRSTER, E. “Is there a gap in Kant’s critical system?”. *Journal of the history of philosophy*, 25, 1987, pp. 533-555.
- _____. “Kant’s notion of philosophy”. *The Monist*, 72, 1989, pp. 285-304.
- _____. (ed.). “Kant’s transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum”. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- _____. “Kant’s Opus postumum: translation, critical introduction, commentary and notes”. New York: Cambridge University Press, 1993.
- _____. “Kant’s final synthesis: an essay on the Opus postumum”. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. “The twenty-five years of philosophy”. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- GIBELIN, J. “Opus postumum: textes choisis et traduits”. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- GUYER, P. “The unity of nature and freedom: Kant’s conception of the system of philosophy”. In: S. Sedgwick (ed.), 2000, pp. 19-53.
- KANT, I. (1747-1803) “Briefwechsel” [Br]. In: Kants Gesammelte Schriften, ed. Preussische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 10-13. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. (1750-1800) “Reflexionen zur Metaphysik” [Ref]. In: Kants Gesammelte Schriften, ed. Preussische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966.
- _____. (1750-1800) “Vorlesungen über Logik” [V-Log]. In: Kants Gesammelte Schriften, ed. Preussische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 24. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966. Trad. J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992.

- _____. (1772-1779) “Vorlesungen über Anthropologie” [V-Anth]. In: Kants Gesammelte Schriften, ed. Preussische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 25. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1997.
- _____. (1781/1787) “Kritik der reinen Vernunft” [KrV]. Hrsg. von Raymundé Schmidt. Hamburg: Meiner, 1998. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. (1783) “Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik” [Pro]. In: Akademie-Textausgabe, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. (1790) “Kritik der Urteilskraft” [KU]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 39 a). Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995.
- _____. (1794) “Erste Einleitung in die Kritik de Urteilskraft” [EE]. In: Akademie Textausgabe, Bd. 09, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Ricardo Terra e Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Duas introduções à Crítica do juízo. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. (1796) “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie” [VNAEF]. In: Kants Gesammelte Schriften, ed. Preussische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 08. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Valério Rodhen. *Ethic@*, Florianópolis, 5, 2006, pp. 221-233.
- _____. (1797) “Metaphysik der Sitten” [MS]. In: Akademie Textausgabe, Bd. 06. Berlin/New York: de Gruyter, 1968. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- _____. (1798-1804) “Opus postumum” [OP]. In: Kants Gesammelte Schriften, ed. Preussische (später Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1936 e 1938. Trad. Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- HALL, B. W. “The post-critical Kant: understanding the critical philosophy through the Opus postumum”. New York: Routledge, 2015.
- HENRICH, D. “Aesthetic judgment and the moral image of the world: studies in Kant”. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- _____. “Between Kant and Hegel: lectures on German idealism”. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- MATHIEU, V. “Opus postumum: introduzione e traduzione”. Roma: Laterza, 2004.
- PECERE, P. “The systematical role of Kant’s *Opus postumum*: ‘exhibition’ of concepts and the defense of transcendental philosophy”. *Con-textos kantianos*, 1, 2005, pp. 154-175.
- PERIN, A. “Sobre o argumento da dedução transcendental na segunda edição da *Crítica da razão pura*”. *Studia kantiana*, 6/7, 2008, pp. 83-120.
- PERIN, A; KLEIN, J. “O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário”. *Analytica*, 2010, pp. 165-196.
- SCHLAPP, O. “Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft”. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- SEDGWICK, S. (ed.). “The reception of Kant’s critical philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TERRA, R. R. “Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do juízo*”. In: R. R. Terra; R. R. Torres Filho (ed.), 1995. pp. 11-27.

TERRA, R. R.; TORRES FILHO, R. R. (ed.). “Duas introduções à *Crítica da faculdade do juízo*”. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TONELLI, G. “La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*”. *Revue internationale de philosophie*, 8, 1954, pp. 423-448.

URETA, J. M. “La idea de sistema en el ‘Opus postumum’ de M. Kant” (Tese - Doutorado em Filosofia). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

WASIANSKI, E. A. C. “Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren: ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm”. Königsberg: Nicolovius, 1804.

VASCONI, P. “Sistema delle scienze naturali e unità della conoscenza nell’ultimo Kant”. Firenze: Leo S. Olschki, 1999.

**¿SOSTUVO ARISTÓTELES UNA TEORÍA
DE LA EXPLICACIÓN? ALGUNAS
OBSERVACIONES ACERCA DEL ALCANCE
DE LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE αἰτία***

***DID ARISTOTLE HOLD A THEORY
OF EXPLANATION? SOME
OBSERVATIONS ABOUT THE SCOPE
OF THE ARISTOTELIAN NOTION OF αἰτία***

Carlo Rossi

<https://orcid.org/0000-0002-6014-1695>

carlo.rossi.f@uai.cl

Universidad Adolfo Ibañez, Chile.

RESUMEN *Aristóteles introduce en Física II 3 lo que comúnmente se ha considerado como su teoría de las cuatro causas. Sin embargo, en las décadas pasadas pareciera haberse vuelto igualmente común la idea de que lo que Aristóteles estaría haciendo en ese y otros pasajes paralelos es introducir una teoría sobre los distintos tipos de explicaciones que disponemos para dar cuenta de los fenómenos del mundo natural. El presente artículo argumenta en contra de tal interpretación de la noción aristotélica de αἰτία. Para ello, presenta dos argumentos. Mientras el primero desarrolla una objeción de carácter textual contra tal postura interpretativa, el segundo - y más importante - mostraría*

* Article submitted on 04/06/2020. Accepted on 04/12/2020.

la insuficiencia de esta postura para comprender adecuadamente la relación que Aristóteles entrevió entre la causalidad y el azar.

Palabras clave *Aristóteles, Causalidad, Explicación, Azar.*

ABSTRACT *Aristotle introduces in Physics II 3 what has been commonly called his theory of the four causes. However, in recent decades it has become equally common the idea that what Aristotle does in fact in this, and other related passages, is to introduce a theory about the different types of explanations we could offer for phenomena in the natural world. In this article, I argue against such an interpretation of the Aristotelian notion of αἰτίαι presenting two arguments to this effect. The first one develops an objection from the textual evidence that is often invoked in support of that view. The second and more important one shows the inadequacy of such a view in order to understand the relation that Aristotle envisages between chance and causation.*

Keywords *Aristotle, Causation, Explanation, Chance.*

§1. Introducción

La investigación que Aristóteles lleva a cabo sobre los nexos causales que encontramos en el mundo es a menudo equivalente a la pregunta por el porqué de cada cosa (τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστου) (*Phys.* 194b19). Al comienzo de *Phys.* II 3, en efecto, Aristóteles proporciona una definición de conocimiento bastante cercana a la que encontramos en *An. Post.* I 2: “no creemos saber nada antes de aprehender el porqué de cada cosa - y ello es, precisamente, aprehender la causa primera [...]” (*Phys.* 194b16-20). Tal definición apela explícitamente a la causa (αἰτίαι) o al porqué (τὸ διὰ τί) de aquello que se cree conocer. Pareciera entonces, como sugiere Annas (1982, p. 319), que la noción de causa se nos manifestaría en primer lugar en el plano explicativo, pues apelamos a la causa de *x* cuando somos capaces de decir por qué *x* es el caso. No obstante, la causa aristotélica pareciera trascender el plano meramente explicativo y tener también un alcance ontológico: “que hay causas y que numéricamente son tantas cuantas afirmamos - dice Aristóteles - es evidente” (*Phys.* 198a14-5).

Tal amplitud en el rango semántico de la noción aristotélica de αἰτίαι ha dado lugar en las últimas décadas al menos a dos maneras de interpretar tal noción. Por una parte, encontramos interpretaciones para las cuales la teoría

aristotélica de las cuatro causas es ante todo una teoría de la explicación.¹ Según Annas (1982), son dos las tesis que, a su vez, caracterizan esta interpretación: (i) la traducción y comprensión del término “αἰτία” en Aristóteles primeramente como explicación y (ii) una devaluación, tanto ontológica como explicativa, de la causa formal, material y final ante la causa eficiente. Por otra parte, encontramos lo que podríamos llamar la interpretación recibida de la causalidad en Aristóteles. Lo característico de esta interpretación sería precisamente el equilibrio que mantiene entre el componente explicativo y ontológico que tienen los términos “αἰτία” y “αἴτιον” en el corpus aristotélico.²

El propósito del presente artículo es argumentar a favor de lo que he llamado interpretación recibida de la causalidad aristotélica. Con esto no quiero decir que Aristóteles le asigne a cada una de estas αἰτίαι el mismo valor explicativo o la misma importancia ontológica, pero sí que asigna a cada una de ellas al menos una dimensión explicativa y una ontológica. Pienso que existe un número importante de argumentos que apoyan esta postura interpretativa, pero mi argumento central aquí se enfocará en las ventajas que la interpretación recibida ofrece en vistas a dar cuenta de la postura de Aristóteles en su tratamiento del problema del azar.³ En particular, la tesis que me propongo probar es que para una adecuada comprensión del fenómeno que Aristóteles llama azar es necesario disponer en sus distintas acepciones del aspecto explicativo y del aspecto ontológico del término “αἰτία”, especialmente cuando se trata de la αἰτία final. Dado que la interpretación - según la cual una αἰτία aristotélica es primeramente un tipo de explicación - prescinde del aspecto ontológico que tiene esta noción, si la tesis que intentaré demostrar resulta cierta, dicha interpretación debe ser abandonada o cuando menos revisada. De este modo,

1 Véase, entre otros, a Vlastos (1969), Charlton (1971), Hocutt (1974), Sorabji (1980), Ruben (1990), McKirahan (1992), Ackrill (2001) y Allen (2015).

Las citas de la *Física* de Aristóteles (de ahora en adelante *Phys.*) serán tomadas de la traducción, con introducción y comentario de Marcelo Boeri (1993). Las referencias al texto griego están tomadas de la edición de Ross (1966). Las referencias a los *Segundos Analíticos* (de ahora en adelante *An. Post.*) están tomadas de la edición de Ross (1957). Por último, las citas y referencias a la *Metafísica* (de ahora en adelante *Metaph.*) serán tomadas, con pequeñas modificaciones mías, de la traducción de Hernán Zuchi (2004). Las referencias al texto griego siguen la edición de Ross (1924 [1981]).

2 Véase por su parte aquí a Lennox (1982, 1984), Charles (1984, 1991), Freeland (1991), Moravcsik (1991), Hankinson (1998), Johnson (2005), Stein (2011, 2011a), Natali (2013), García-Lorente (2016), Malink (2017) y Angioni (2018).

3 Uno de estos argumentos es la complementariedad que Aristóteles atribuye a los tipos de causalidad formal, eficiente y final a la hora de explicar ciertos fenómenos. Esta complementariedad vuelve sumamente controversial la supuesta primacía ontológica y explicativa que interpretaciones como la de Annas atribuye a la causa eficiente por sobre los demás tipos de causas. Por ejemplo, tanto en *Phys.* 198a24-28 como en *Metaph.* 1041a25-30, *Metaph.* 1070b30-35 y *De Generatione Animalium* 715a4-6, Aristóteles sugiere dentro del contexto de fenómenos del mundo natural primero la identificación de la causa formal con la causa final y luego la identificación de estas dos con la causa eficiente.

en la primera sección de este artículo introduciré las posturas interpretativas que entran en conflicto con la interpretación recibida de la noción de αἰτία en Aristóteles. Luego, presentaré una dificultad de carácter textual que encuentran las interpretaciones que entienden el concepto aristotélico de αἰτία fundamentalmente como explicación. Por último, mostraré la idoneidad que presenta la postura interpretativa recibida de la noción aristotélica de αἰτία a la hora de explicar los fenómenos de la espontaneidad y azar, y las deficiencias de sus rivales interpretativos a la hora de explicar estos fenómenos desde la perspectiva de Aristóteles.

§2. Αἰτίαι aristotélicas, causas y explicaciones

Como adelanté en la Introducción, el propósito de esta sección es presentar con un cierto nivel de detalle las dos posiciones interpretativas que consideraré en este artículo. En primer lugar, presento la interpretación que trata las αἰτίαι aristotélicas como explicaciones y reviso los principales argumentos que se han dado a su favor en las últimas décadas. A continuación, contrasto esta postura con lo que he llamado la interpretación recibida, la cual se caracteriza por preservar en la comprensión de toda αἰτία aristotélica tanto un aspecto explicativo como un aspecto ontológico. Una vez que ambas interpretaciones están sobre la mesa, procederé a mostrar en las secciones §3 y §4 que la interpretación recibida tiene importantes ventajas cuando se trata de dar cuenta del fenómeno que Aristóteles llama azar y por tanto debe ser preferida por sobre su competidora.

2.1. *Explicaciones causales y αἰτίαι ineficientes*

En “Aristotle on Inefficient Causes” Julia Annas desarrolla la interpretación posiblemente más prominente entre aquellas que tratan la noción aristotélica de αἰτία como explicación. Su interpretación supone al menos aceptar dos tesis centrales. La primera es que el concepto de αἰτία debe entenderse primeramente como explicación y no como lo que comúnmente entendemos por causa, a saber, un ítem extra-mental y por tanto ontológicamente no dependiente de nuestros estados mentales acerca del mundo. La segunda es que los distintos tipos de causalidad que identifica Aristóteles, a excepción de la causalidad eficiente, no tendrían en último término ningún tipo de correlato ontológico.

Con ciertos matices, esta última tesis ha sido suscrita por otros autores. A propósito de la definición de ἐπιστήμη que Aristóteles da al comienzo de *An. Post.* I 2, Barnes sostiene (1993, pp. 89-90) que atendiendo al contexto general

de este tratado, resulta más adecuado entender αἰτία como explicación que como causa.⁴ Para Barnes, traducir αἰτία como causa puede ser muy confuso en ciertos contextos, sobre todo si dar la αἰτία de *x* significa para Aristóteles decir por qué *x* es el caso.⁵ Por este motivo, no ve mayor dificultad en traducir αἰτία por “explicación”. Si bien Barnes es consciente de que el término αἰτία no sólo denota en Aristóteles ítems meramente lingüísticos, dada la dificultad de mantener una sola traducción para αἰτία que sea adecuada en todos los contextos del *corpus* aristotélico en los que dicho término se utiliza, la noción de explicación sería la menos inconveniente (1993, pp. 91-2). Asimismo, Sorabji señala que la manera más apropiada de entender la así llamada teoría de las cuatro causas es como una teoría que ofrece cuatro modos distintos de explicación (1980, p. 72), de los cuales la causalidad eficiente o motriz sería el más próximo a la noción contemporánea de causa. Precisamente por esto, pareciera que Sorabji se inclina a darle una mayor preeminencia por sobre los demás “modos de explicación” ofrecidos por Aristóteles (Sorabji, 1980, pp. 72-7).

Ahora bien, la postura de Annas va aún más allá que lo propuesto por Barnes o Sorabji, pues sostiene que el único tipo de αἰτία que hace referencia a un factor causal es la motriz o eficiente y que las restantes αἰτίαι sólo referirían a factores explicativos materiales, formales o teleológicos. Lo que Annas defiende entonces es la existencia de una asimetría para la relación entre los cuatro tipos de αἰτίαι y las nociones de causalidad y explicación. En efecto, si bien Annas considera que los cuatro tipos de αἰτίαι corresponden a cuatro modos distintos de explicación, sólo uno de ellos invocaría un factor verdaderamente causal (1982, p. 320). Esta correspondería a la causa eficiente, las cual usualmente nos proporciona una explicación causal adecuada de cómo ocurre un cierto tipo de cambio o movimiento, o bien, de por qué existe actualmente - y no potencialmente - una pluralidad de seres en vez de un solo ser (1982, p. 320).

En contraste, si bien la causa material, formal y final nos proporcionarían algún tipo de explicación, Annas sostiene que lo harían de una manera no causal. Así, cuando Aristóteles se refiere a los cuatro tipos de αἰτίαι, Aristóteles estaría proponiendo la existencia de cuatro tipos distintos e irreductibles de explicaciones. Por esta razón, lo más apropiado es ubicar la noción de αἰτία

4 “Creemos conocer cada cosa absolutamente, pero no al modo sofístico, es decir, por accidente, cuando creemos saber la causa por la cual una cosa es - porque se trata de la causa de aquello - y no es posible que sea de otra” (*An. Post.*, 71b9-12).

5 Según Barnes (1993, p. 89), es recurrente el uso, por parte de Aristóteles, de frases con la forma “X es de Z para Y”, *vgr.*, “No tener bilis es causa de la longevidad para los cuadrúpedos” (cf. *An. Post.*, 99b4-6).

en primer lugar en el dominio epistémico, dado que no sería para Aristóteles una noción que primeramente designe a un cierto tipo de relación que se dé en el mundo. Sólo aquella αἰτία que designa al primer principio desde donde procede el cambio y el reposo, a saber, la αἰτία eficiente o motriz, (i) ofrece explicaciones causales y (ii) refiere a relaciones causales extramentales. A excepción de esta última, no habría entonces otra αἰτία que comprendiera tanto la noción de causa como la de explicación.⁶

Annas ofrece dos razones poco persuasivas para desechar la posibilidad de que las cuatro αἰτίαι sean efectivamente causas (1982, p. 319). La primera es que afirmar que las αἰτίαι material, formal y final son realmente causas nos comprometería con el absurdo de afirmar, por ejemplo, que el bronce a partir del cual se hace la estatua produce la estatua, o que el fin ejerce un misterioso influjo causal desde el futuro. La segunda es que considerar que las cuatro αἰτίαι son cuatro tipos distintos de causas supondría asumir una noción confusa de causalidad. No obstante, pienso que se pueden encontrar argumentos más persuasivos en la literatura a favor de la postura de Annas. El primero de ellos corresponde a la interpretación que Irwin ofrece de la teoría de la causalidad aristotélica en su *Aristotle's First Principles* (1988, pp. 94-7). La interpretación propuesta por Irwin difiere a la de Annas, en cuanto Irwin sostiene que la teoría causal de Aristóteles debe ser formulada como una teoría que en última instancia propone diferentes tipos de causalidad eficiente (formal, material y final), junto con la causa eficiente propiamente tal. Lo relevante para nosotros es que su argumento, al menos en el espíritu que lo anima, podría ser puesto en servicio de la interpretación de Annas. Veamos entonces con qué premisas Irwin sostiene esta reinterpretación de la teoría aristotélica.

En primer lugar, Irwin nota que las preguntas de la forma “¿por qué?” asociadas con cada causa solicitan una explicación de diferentes tipos de entidades. Por ejemplo, en ocasiones preguntamos por el porqué de una substancia, mientras que en otra por el estado de ella o el estado de un evento del que ella es parte. Hasta aquí no habría mayor divergencia con la interpretación recibida. Lo que sin embargo es crucial en la interpretación de Irwin es la

6 Annas conecta este punto con una afirmación controversial, según la cual Aristóteles sostendría que ciertos eventos carecerían de una αἰτία (cf. *Metaph*, 1027a29 – 1027b16). Annas señala (1982, p. 320) que el significado de tal afirmación depende finalmente de lo que entendamos por causa: si sostenemos que no podemos hablar de causas sin que haya una explicación de por medio, entonces Aristóteles estaría negando que ese tipo de eventos tenga alguna causa; pero si admitimos que pueden haber causas sin que se dé alguna explicación, lo que Aristóteles excluiría no sería tanto la existencia de una causa sino de una explicación causal. Volveré sobre este punto en las secciones §3 y §4 de este artículo, si bien por ahora quisiera dejar en claro que esta no es una afirmación que Aristóteles haga explícitamente en ninguna línea *Metaph*. VI 3, sino algo que se sigue de una posición interpretativa que Annas toma de Sorabji (1980).

posibilidad de reducir o parafrasear ciertas preguntas del tipo “¿por qué?” a otras. De acuerdo con Irwin, “Aristóteles mismo dice que la causa más exacta es la causa actual y no meramente potencial, e.g., el constructor ejerciendo su arte constructor (*Phys.* 195b21-8)”.

A continuación, Irwin generaliza este punto al preguntarse si acaso no se podría sostener, a partir del hecho de que ciertas causas sean reducibles a otras, que ciertos tipos de causas no sean reducibles a otras. Tal generalización se apoyaría a su vez en el siguiente argumento. Se podría afirmar, por ejemplo, que la materia y la forma de una estatua son causas de dicha estatua, pero que hablar simplemente de estatuas u otras sustancias materiales en un contexto de investigación causal supone escoger los *explananda* equivocados. Siguiendo a Aristóteles, lo que deberíamos intentar explicar es el proceso mismo de producción de la estatua, o que la estatua sea tal como es, o, por último, su persistencia a través del tiempo. Sin embargo, una vez que especificamos cuál debería ser el *explanandum* de nuestras explicaciones causales, correspondería también disponer de la especificación correspondiente de la causa.

De este modo, si bien en cierto nivel es correcto afirmar, por ejemplo, que la forma es causa de la estatua, tal afirmación sólo sería correcta en cuanto abreviación de un enunciado que debe ser debidamente especificado. De acuerdo con Irwin, una vez que especificamos tal enunciado, la causa resultante será el escultor ejerciendo su arte de esculpir. Esta fórmula haría explícitamente referencia a una causa eficiente, mas no a un factor causal formal o material. Según Irwin, este resultado apoyaría la tesis de que la aparente existencia de cuatro tipos de causas es explicada por la incompletitud en la que a menudo incurrimos a la hora de especificar causas y efectos. La doctrina aristotélica de las cuatro causas no describiría por tanto cuatro tipos diferentes de relaciones causales objetivas, sino tres tipos o formulas abreviadas adicionales de causalidad eficiente. Esto permitiría, Irwin nota, que aún hubiese un espacio dentro la teoría aristotélica para sostener que hay distintos tipos de causalidad, si bien ya no constituirían tipos de causalidad irreducibles ente sí. Serían, más bien, distintos tipos de causalidad eficiente, que contendrían entre sus constituyentes propiedades formales, materiales o teleológicas, dando así lugar a diferentes efectos.

Un segundo argumento que se podría dar en favor de la interpretación de Annas es ofrecido por Stein (2011, p. 144). Este argumento se articula a partir de lo que podríamos llamar el análisis semántico de la noción aristotélica de αἰτία. Aristóteles señala en *Phys.* 195a3-4 que el término “αἰτία” se puede utilizar de distintas maneras. Este rango semántico abre naturalmente la pregunta si acaso el término “αἰτία” es homónimo o sinónimo a través

de todos estos usos. Esto es, si acaso existe una definición común de “ἀιτία” bajo la cual podamos agrupar las distintas maneras en las que un ítem puede ser una ἀιτία, o bien si cada una de estas maneras poseerá una definición propia y no “aplicable” a las demás. De acuerdo con Stein, si optamos por comprender el término “ἀιτία” como explicación, se abriría la posibilidad de resolver el problema que presenta la aparente polisemia del término “ἀιτία” por medio de un tratamiento unívoco del significado de este. Más específicamente, la idea de Stein sería la siguiente. Por una parte, tendríamos una relación analítica entre la noción de ἀιτία y el ser una explicación o una explicación correcta, dado que definimos la primera en términos de la segunda. Dar la ἀιτία de algo no es otra cosa que ofrecer una explicación de ello. Por otra, tendríamos las relaciones de dependencia metafísica que se dan en el mundo, las cuales serían independientes de nuestras prácticas explicativas, pero nos proporcionarían un sustento para construir nuestras descripciones causales del mundo. De este modo, esta posición preservaría la supuesta univocidad de la noción de ἀιτία junto con una pluralidad de relaciones de dependencia metafísica extramentales. No obstante, tendría el costo de tratar la propiedad de ser explicativo como primitiva, al no poder precisar en qué exactamente consiste ser explicativo en un determinado contexto. Tal propiedad, en particular, no se podría analizar en virtud de una cierta relación entre nuestros enunciados explicativos y estructuras ontológicas independientes de nuestra práctica explicativa.⁷

2.2. Realismo Explicativo Aristotélico

La aproximación a la noción de ἀιτία introducida en (2.1) contrasta con lo que he llamado la interpretación recibida de tal noción, defendida por Freeland (1991), Moravcsick (1991), Stein (2011), Natali (2013) y otros (Malink 2017; Angioni 2018). De acuerdo a esta interpretación, la teoría de la causalidad aristotélica refiere efectivamente a cuatro tipos de relaciones causales objetivas en el mundo. Adscribiría entonces a Aristóteles alguna versión de lo que Kim (1988) y recientemente Audi (2012) y Schaffer (2016) denominan realismo explicativo. En términos generales, esta postura se puede entender del siguiente modo. Estipulemos, por una parte, que tenemos un par de eventos *c* y *e*, y por otra, un par de enunciados *C* y *E* cuyo contenido trata respectivamente de que *c* y *e* ocurren. Lo que el realista explicativo sostiene es que “*C* es un *explanans*

7 Con todo, valga aclarar que la posición defendida por Stein en este punto es tal que favorece una homonimia πρὸς ἓν entre los distintos sentidos en que se puede utilizar el término ἀιτία, tomando como caso focal al de la ἀιτία formal.

de *E* en virtud del hecho de que *c* tiene una relación objetiva determinada *R* con *e*” (Kim 1988, p. 226).

El realismo explicativo se opone así a lo que se ha llamado irrealismo explicativo. Para esta posición, el hecho de que un enunciado sea el *explanans* de otro enunciado (o de un conjunto de enunciados) no necesita fundamentarse en una relación ontológica objetiva entre un par de eventos o de hechos, pues bastaría que simplemente se diese una relación adecuada e interna entre estados epistémicos (Kim 1988, pp. 226-7). Es importante notar entonces que para el realista explicativo la relación entre *explanans* y *explanandum* es una relación entre enunciados, mientras que *R* es una relación objetiva que relaciona eventos o hechos del mundo, esto es, entidades extramentales. Por esta razón, para el realismo explicativo la relación que se da entre los *relata* extramentales constituye el fundamento veritativo para la relación que se da entre *explanans* y *explanandum*. Nuestras explicaciones serían correctas - y los enunciados que forman parte de ellas verdaderos - únicamente en la medida en que describan los hechos objetivos correctamente y serían más precisas en la medida en que describan con mayor precisión tales relaciones objetivas. Según Freeland, de una aproximación a la posición de Aristóteles desde el realismo explicativo resultaría, contra la interpretación defendida por Annas y otros, que estos cuatro tipos de relaciones causales καθ' αὐτά identificados por Aristóteles existirían verdaderamente en el mundo externo y no se reducirían a una única relación causal real, a saber, la eficiente. Por su parte, las explicaciones designarían precisamente estas relaciones extramentales y no meramente estados doxásticos o psicológicos (1991, p. 61). Esta consecuencia que nota Freeland aquí es importante y nos ofrecerá cuando examinemos la teoría aristotélica del azar en las secciones §3 y §4 un punto de contraste fundamental entre la interpretación de Annas y lo que he llamado la interpretación recibida.

Por su parte, Moravcsik sostiene que si bien Aristóteles introduce su investigación acerca de la causalidad a partir de las respuestas que daríamos a la pregunta “¿por qué?”, sería un error simplemente concebir las αἰτίαι aristotélicas como el contenido de una cláusula “porque” (*because-clauses*) (1991, pp. 33-4). De este modo, nos apresuraríamos en concluir, a partir del tenor epistémico con el que Aristóteles introduce la noción de αἰτίαι en *Phys.* 194b18-20 (no entendemos lo que algo es hasta que conocemos o captamos cuál es su αἰτίαι primaria), que tal noción permanece confinada al ámbito mental o lingüístico. Que la noción aristotélica de αἰτίαι supone que entendamos distintos tipos de relaciones que se dan entre entidades ontológicas y sus atributos, es evidente a partir de los ejemplos que Aristóteles ofrece en líneas sucesivas. Estos ejemplos muestran inequívocamente que sus

αἰτία corresponden a distintos ítems extramentales que responden a la pregunta “διὰ τί”. Este tipo de preguntas no desvelaría primariamente relaciones entre oraciones o creencias acerca del mundo, sino aquellas entidades y relaciones en virtud de las cuales damos cuenta con nuestras prácticas explicativas del entramado causal del mundo.

Moravcsik propone entonces que la teoría aristotélica de las αἰτία sería una teoría explicativa de la correspondencia (1991, p. 31), cuya motivación no es encontrar correlatos ontológicos a ítems lingüísticos, sino postular diversas configuraciones ontológicas en correspondencia con explicaciones que vuelven al mundo inteligible. Tal motivación, de acuerdo con Stein (2011, pp. 135-6) y Natali (2013, pp. 57-9), explicaría también por qué es correcto resistir la idea que las αἰτία aristotélicas sean términos medios de explicaciones silogísticas. Para Aristóteles, existen términos medios de silogismos que no poseen ninguna función causal. Por esta razón, ser un αἶτιον no depende meramente del hecho de ser un término medio, sino que ser un término medio en una explicación científica depende de ser un αἶτιον. No se debe negar así que existe una conexión conceptual entre ambas nociones, pero se debe comprender correctamente el sentido correcto de la relación de dependencia.

Una postura tal vez intermedia es ofrecida, finalmente, por Leunissen (2010, p. 10; pp. 177-8). En términos generales, Leunissen concuerda con el hecho de que los cuatro tipos de explicaciones causales que Aristóteles identifica como respuestas a la pregunta “¿por qué?” en *Phys.* II 3 y 7 se fundan en cuatro tipo distintos de relaciones causales, y que tales respuestas solo llegarán a producir conocimiento científico en la medida en que “seleccionen” relaciones causales reales por medio de las descripciones apropiadas. Sin embargo, cuando Leunissen discute *An. Post.* 94a20-7 y otros pasajes afines (*An. Post.* 71b9-13; *An. Post.* 89b37-90a9) realiza una cualificación relevante a esta posición. De acuerdo a ella, al menos en los *An. Post.* es posible defender una distinción semántica entre las expresiones “ἡ αἰτία” y “τὸ αἶτιον” (2010, p. 180). Para Leunissen, el “τὸ αἶτιον” en este contexto sería aquello que es designado por el término medio de un silogismo científico. Conocer algo en sentido estricto sería conocer por medio de un αἶτιον (*An. Post.* 75a35, 90a8-9), el cual provee la causa real del por qué un término de predicación se dice de un sujeto y no una mera explicación. Las αἰτία, en cambio, corresponderían a “fórmulas lingüísticas o silogísticas más amplias que enuncian una razón por la cual (*reason why*) en respuesta a una pregunta ‘¿por qué?’” (2010, p. 181). De esta manera, Leunissen propone traducir el sustantivo “ἡ αἰτία” como explicación y el adjetivo asociado “αἶτιος” como causativo o explicativo

dependiendo del contexto. Esto bajo la implicancia general de que en los *An. Post.* la noción de αἰτία corresponde a la de un cierto silogismo que contiene un término medio explicativo, donde el αἴτιον se subordina en cierto modo a la αἰτία (2010, pp. 181-2).⁸

Dejo hasta aquí la discusión de los tipos de interpretaciones de la noción de αἰτία aristotélica en esta sección. Mi intención a partir de la sección §3 es presentar sucesivamente dos argumentos en contra de la interpretación que trata a las αἰτίαι aristotélicas primeramente como explicaciones. Ambos argumentos se sustentan en problemas que dicha interpretación enfrentaría a la hora de explicar ciertos aspectos de la teoría aristotélica del azar. En última instancia, estos problemas mostrarían que el realismo explicativo supuesto por la interpretación recibida de la teoría de la causalidad aristotélica es preferible a la contraparte dialéctica que se encuentra en la interpretación favorecida por Annas y otros.

§3. Eventos sin Causa y Eventos sin Explicación Causal

El propósito de esta sección y la siguiente es mostrar que la interpretación de Annas y otros de la noción de αἰτία aristotélica como explicación sufre de problemas importantes. Estos problemas, de acuerdo a lo que argumentaré, se vuelven claros cuando intentamos dar cuenta del fenómeno del azar dentro de la teoría de Aristóteles desde los supuestos de tal interpretación. Asimismo, estos problemas mostrarían que una interpretación en concordancia con la interpretación recibida y su realismo explicativo está en una mejor posición de dar cuenta de la teoría de Aristóteles para este fenómeno. El argumento principal que desarrollaré en contra de esta interpretación en el siguiente apartado se estructura a partir de ciertas tesis distintivas acerca del azar que sostengo que el mismo Aristóteles defendería en *Phys.* II 4-6 y *Metaph.* V 30 y VI 2-3, a saber:

(i) Afirmar que un hecho o un evento sucede por azar no implica ofrecer una descripción poco explicativa o “no explicativa” de una relación causal καθ’ αὐτό que se da en la realidad.

8 Esta distinción es dependiente a su vez de una interpretación elaborada por Leunissen de *An. Post.* 94a20-7 y en particular de la afirmación de Aristóteles de acuerdo con la cual todas las αἰτίαι se demuestran por medio del término medio (*An. Post.* 94a26-7). En breve, la propuesta desarrollada por Leunissen aquí es que, dentro del marco de la teoría de la demostración de Aristóteles, puede darse una diferencia entre los tipos de causalidad expresados en la explicación de un cierto fenómeno y el tipo de causalidad expresado en el término medio que designa al *explanans* o causa del fenómeno (2010, pp. 178-9).

(ii) Los hechos o eventos que decimos que suceden por azar tienen una causa, aunque accidental e indeterminada, pero no tienen una explicación causal καθ' αὐτό que dé cuenta de lo ocurrido.

Ahora bien, antes de examinar con mayor detalle los textos en cuestión y las tesis específicas defendidas por Aristóteles, quisiera presentar en esta sección un argumento preliminar por el cual sostengo que la interpretación propuesta por Annas y otros no constituye un buen punto de partida para abordar la discusión acerca del problema del azar en Aristóteles. Un aspecto distintivo de esta interpretación (Annas 1982, p. 320; Irwin 1988, p. 97) es que fusiona las nociones de causalidad y explicación en lo que Aristóteles denomina αἰτία eficiente. Sin embargo, esta comprensión de la αἰτία eficiente *vis-à-vis* los demás tipos de αἰτία, la cual discutí en la sección §2.1, obliga a Annas a atribuir a Aristóteles la afirmación de que existen eventos que no poseen una αἰτία (Annas 1982, p. 320). El argumento aquí procede de una forma más o menos directa: si la αἰτία eficiente es la única αἰτία que fusiona verdaderamente para Aristóteles las nociones de causalidad y explicación causal y un evento que sucede por azar es un evento que típicamente no posee una explicación causal, entonces un evento que sucede por azar no tendría para Aristóteles causa, de acuerdo con esta interpretación.

No obstante, pareciera que Aristóteles nunca llega a comprometerse explícitamente con la afirmación de que un evento que sucede por azar carece de causa, sino más bien con la afirmación, si se quiere más débil, de que un evento que sucede por azar está desprovisto de una explicación causal. De este modo, mi objetivo en esta sección consistirá en demostrar que no existe base suficiente en los textos invocados por Annas para adscribir dicha afirmación a Aristóteles. En la siguiente sección, en cambio, mostraré que la interpretación defendida por Annas y otros es simplemente incapaz de dar cuenta de ciertas tesis centrales de la posición de Aristóteles sobre el azar, más allá de los problemas de evidencia textual discutidos en esta sección. Ello probaría, en último término, que el realismo explicativo supuesto por la interpretación recibida de la causalidad en Aristóteles corre con una ventaja importante por sobre la interpretación presentada en §2.1.

Examinemos ahora con detención los textos invocados por Annas. Los textos que Annas tiene a la vista para atribuir a Aristóteles la afirmación de que existen hechos o eventos sin causa se encontrarían en *Metaph.* VI 3. Tras leer atentamente esas líneas, lo más cercano que encontramos a la afirmación de Annas serían los siguientes pasajes:

(a) Es obvio que hay principios y causas (ὄρχαι καὶ αἰτίαι) engendrables y corruptibles (γενητὰ καὶ φθαρτὰ), sin que haya para esos principios y causas proceso de generación y corrupción (ἄνευ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι). Pues si esto no ocurriera así, todo tendría lugar por necesidad (ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται), si es necesario que todo lo que se engendra y corrompe tenga alguna causa (αἰτίον τι) que no sea accidental (μὴ κατὰ συμβεβηκός) (*Metaph.* 1027a29-32).

(b) Es claro que la serie se remonta a un origen (τινὸς βαδίζει ὄρχης) que no remite más a otra cosa (οὐκέτι εἰς ἄλλο). Este será el punto de partida de todo lo que ocurre por azar (ἔτυχεν), y ninguna otra cosa será la causa de su generación (αἰτίον τῆς γενέσεως) (*Metaph.*, 1027b11-4).

Este par de textos y, en general, *Metaph.* VI 3 sin duda presentan un desafío interpretativo importante, tanto por la posición sistemática que Aristóteles presuntamente desarrollaría en este capítulo, como por la dialéctica subyacente en la cual esta entraría con una posición determinista.⁹ Sin embargo, resulta difícil aceptar que encontramos en ellos un apoyo textual explícito a la tesis que Annas y otros atribuyen a Aristóteles aquí, a saber, que existen eventos o hechos sin una causa.¹⁰ En cambio, lo que sí parece medianamente claro es que en el texto (a) Aristóteles suscribiría la tesis según la cual las causas accidentales son un cierto tipo de causas, que se caracterizan por no acaecer mediante un proceso de generación o corrupción. Por supuesto, no es una cuestión fácil clarificar el significado de esta afirmación, pero ciertamente esta es una tesis diferente a la que Annas y otros quisieran inferir a partir de estas líneas. Además, dado el propósito de esta sección, tampoco es necesario que debamos elucidar por completo las consecuencias de esta tesis de Aristóteles. Basta simplemente con constatar que afirmar que un evento no tenga causas *simpliciter* no es materialmente lo mismo que afirmar que un evento tenga causas que no ocurren por un proceso de generación.

De este modo, lo que tentativamente creo que Aristóteles propone en (a) es que dada una cadena causal que involucra un evento azaroso, no es posible remontarse al inicio de tal cadena y dar con un proceso que explique de manera causalmente satisfactoria el modo peculiar en que se concatenan los eslabones-eventos que la conforman.¹¹ Como veremos en §4, la razón por

9 Para algunos textos canónicos y otros más recientes que ofrecen una interpretación de este texto, véase Ross (1924 [1981]), Sorabji [2003 (1980)], Madigan (1984), Frede (1985), Everson (1988), Kirwan (1993), Kelsey (2004) y Nielsen (2017).

10 Véase por ejemplo Kirwan (1993, p. 225) y Sorabji (1980 [2003]), quien asume también una postura bastante similar a la de Annas respecto al alcance del término "αἰτία" para Aristóteles.

11 Esta propuesta interpretativa - siguiendo la posición que toman aquí Frede (1985), Judson (1998), Rossi (2013) y Nielsen (2017) - asume que Aristóteles no argumentaría en estas líneas contra un determinismo de tipo causal-eficiente, sino contra un determinismo teleológico o de la causa final.

la cual Aristóteles afirmarí­a esto es que un evento azaroso adolece de una causa $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$. Cuando estamos en presencia de una cadena de causas $\kappa\alpha\theta' \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$, observamos una regularidad en el desenvolvimiento de dicho proceso. Tal regularidad nos permite incluso explicar predictivamente lo que acaecerá la mayor parte de las veces ($\acute{\omega}\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$) en procesos de dicha naturaleza (*Metaph.* 1027a8-11).¹² El azar, en cambio, es una causa indeterminada (*Phys.* 196b27-8), por lo que el resultado de un proceso en el cual interviene el azar pudo haber sido causado en cierto sentido por cualquier cosa.

Este último punto se puede tal vez apreciar más claramente si examinamos al ejemplo principal que Aristóteles discute en *Metaph.* VI 3 y que precede al texto (b):

Así, esta persona morirá violentamente si sale, y saldrá si le da sed, y le dará sed si ocurre otra cosa; y de esta manera llegaremos a lo que ahora le corresponde, o a algo que ha tenido lugar - por ejemplo, si le da sed, y eso ocurre si comiera algo condimentado. Esto le corresponde a él o no. Y así por necesidad morirá o no morirá. De igual modo, si uno salta a lo que ha llegado a ser, vale el mismo argumento; pues esto (lo que ha llegado a ser) ya está presente en algo. Así, todo lo que será, será por necesidad, tal como es necesario que lo que vive muera. Pues algo ya ha llegado a ser, por ejemplo, la presencia de contrarios en la misma cosa. Pero acaso si por enfermedad o violencia no es aún necesario, pero lo será si esto ocurre. (*Metaph.* 1027b1-11)

En este pasaje, Aristóteles nos ofrece el caso de un evento (un hombre que va al pozo a buscar agua y muere con violencia supuestamente por haber comido alimentos condimentados) que no ocurre por un proceso de generación que explique a partir de una estructura teleológico-formal el por qué morir violentamente es un proceso que se conecta con regularidad con el comer alimentos picantes.¹³ Sin duda necesariamente ese hombre morirá, observa Aristóteles, pero si su muerte ocurre por enfermedad o por causas violentas no es posible determinarlo con necesidad por la mera presencia de propiedades contrarias en este (*Metaph.* 1027b8-10). En el contexto de casos de espontaneidad que se dan en el ámbito biológico y que Aristóteles discute en *De Generatione Animalium* y *De Historia Animalium*, Lennox nota - a mi juicio correctamente - que lo central para casos de causalidad accidental "es que el resultado no es responsable del proceso que nos lleva a este" (1982, p. 236), es

12 "Y puesto que no todas las cosas llegan a ser por necesidad y siempre, sino que la mayoría ocurre la mayor parte de las veces, es necesario que exista lo accidental" (*Metaph.* 1027a8-11).

13 Sigo aquí la reconstrucción del ejemplo de Sorabji (2003[1980], p. 7) - que a su vez sigue el comentario del Pseudo-Alejandro (*In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 454.36) - de acuerdo con la cual la muerte violenta es producto de un encuentro fortuito en el pozo con una banda de rufianes.

decir, el resultado no sería la αἰτία que da cuenta del proceso. Es sólo cuando un proceso exhibe replicación formal que el resultado del proceso es en sentido estricto su αἰτία.¹⁴ Por esta razón, el evento de morir violentamente no sería en modo alguno causalmente explicativo de la concatenación de eventos que lo preceden y que se inicia con el comer alimentos fuertemente condimentados.¹⁵

Así, pienso que las primeras líneas del texto (b) (*Metaph.* 1027b11-12) se pueden leer en cierta medida como el anverso de lo afirmado por Aristóteles en (a): no es posible retrotraer la cadena de eventos que culmina con una muerte violenta más allá de la coincidencia de salir al pozo en el momento equivocado por comer alimentos condimentados y con la intención de saciar la sed en el preciso momento en que una banda de rufianes se acercaba también al pozo. No hay ninguna propiedad καθ' αὐτο en la acción de salir a beber agua en el pozo con la intención de saciar la sed que nos permita inferir que la mayor parte de las veces dicho proceso culmina con una muerte violenta. En efecto, dada la naturaleza accidental de esta muerte, sería patentemente absurdo afirmar que tal es su causa *per se*.

Recapitemos entonces brevemente el argumento de esta sección antes de presentar en la sección §4 el argumento principal en contra de la interpretación de Annas. La interpretación propuesta por Annas y otros fusiona en la noción de αἰτία aristotélica eficiente las nociones de causa y explicación causal, pero esto obliga a los defensores de dicha interpretación a atribuir a Aristóteles la tesis de que existen hechos o eventos sin causa. No obstante, a la luz de los textos invocados por Annas, es controversial que Aristóteles estaría afirmando en ellos dicha tesis, más aún si se tiene en cuenta la interpretación tentativa de dichos pasajes que he propuesto en los párrafos anteriores. En el argumento que desarrollo en la siguiente sección mostraré cómo la interpretación favorecida por Annas no da cuenta de ciertas tesis centrales de la teoría aristotélica, lo que nos debería llevar a favorecer finalmente el realismo explicativo desde el cual la interpretación recibida lee a Aristóteles.

14 Para un desarrollo elaborado del uso que hago aquí de esta noción de replicación formal, en la que se ve involucrada la causa final y la causa eficiente, dentro el contexto de la teoría aristotélica del azar, véase Quarantotto (2005, pp. 41-77) y Rossi (2011, pp. 201-12; pp. 286-92).

15 Con todo, es importante notar que Lennox pareciera equiparar en su interpretación las nociones de resultado con causa final, pero éste no es un punto en el cual lo debamos seguir necesariamente. Tal como ha argumentado Rossi (2011, pp. 288-97), se podría sostener que entre estas dos nociones hay una relación de prioridad que se debe admitir en orden a dar cuenta, precisamente, del azar: el resultado es lo causado; la causa final es—como su nombre lo indica—la causa y por tanto anterior al resultado. De acuerdo con Rossi (2011, p. 294), esto resultaría en que la determinación formal de la causa final-eficiente no coincide con la determinación formal del resultado.

§4. Descripciones, Relaciones Causales καθ' αὐτό y Eventos Azarosos

En la sección precedente identifiqué dos tesis que Aristóteles defendería en *Phys.* II 4-6 y *Metaph.* V 30 y VI 2-3 acerca del azar. En primer lugar, sostuve que para Aristóteles afirmar que un evento sucede por azar no implica ofrecer una descripción no explicativa de una relación causal καθ' αὐτο. En segundo lugar, sostuve además que los eventos que ocurren por azar tienen una causa, aunque accidental e indeterminada, pero no tienen para Aristóteles una explicación causal que dé cuenta de lo ocurrido. Mi propósito en esta sección es mostrar, a partir de un examen cuidadoso y textualmente fundado de dichas tesis, que sólo un realismo explicativo como el supuesto por la interpretación recibida nos permite dar cuenta cabalmente de la teoría propuesta por Aristóteles acerca del azar. De acuerdo con la dialéctica que he presentado en este artículo, este resultado debería considerarse como un argumento importante para abandonar una interpretación que entiende las αἰτίαι aristotélicas primeramente como explicaciones.

No obstante, antes de proceder con el plan propuesto en el párrafo anterior, quisiera explicar con mayor detalle cómo funcionará exactamente el argumento que desarrollo en las dos partes de esta sección. Como afirmé en el apartado anterior, una tesis distintiva de la interpretación de la teoría de Aristóteles que me propongo rechazar es que fusiona las nociones de causalidad y explicación causal en lo que Aristóteles denomina αἰτία eficiente. Sin embargo, tal interpretación no es capaz de encontrar apoyo textual para una consecuencia controversial que se sigue de ella, a saber, que los eventos que ocurren por azar constituyen para Aristóteles casos de eventos que ocurren sin una causa. Además, en la sección §2.1 mostré que dicha interpretación devalúa en su dimensión epistémica y ontológica a los demás tipos de αἰτίαι identificadas por Aristóteles. En la medida en que sólo la αἰτία eficiente cumple el rol de proveer explicaciones causales y designar relaciones causales extramentales, lo único que resta en esta interpretación para los demás tipos de αἰτίαι sería proveernos de explicaciones de naturaleza no causal. En contra de la primera tesis, explicaré el sentido específico en el cual se puede sostener que para Aristóteles los eventos que suceden por azar tienen un cierto tipo de causas. En cierta medida, esto volvería irrelevante la cuestión textual discutida en la sección anterior, pues incluso si se concediera a Annas y otros defensores de tal interpretación que es posible inferir de los textos discutidos que Aristóteles acepta hechos o eventos sin causa, esta inferencia resultaría inconsistente con la posición defendida por Aristóteles en *Phys.* II 4-6 y *Metaph.* V 30.

En contra de la segunda tesis, argumentaré que de la existencia del tipo de causas que Aristóteles postula para el azar se sigue que debemos aceptar que la causalidad final debe poseer también para Aristóteles una dimensión ontológica y explicativo-causal. Pero de ser esto cierto no sería posible sostener una interpretación de las αἰτίαι aristotélicas como la propuesta por Annas y otros autores. De acuerdo con la interpretación que defiende, es fundamental en la explicación de Aristóteles sobre el azar el papel que juegan los fines de las cadenas causales que aparentemente se conectan, pues es a partir de diferentes conexiones teleológicas independientes que coinciden que se puede establecer una teleología “como si”, por tomar la expresión de Wieland (1975, p. 146). Esta noción de teleología “como si” corresponde a lo que Lennox (1984, pp. 58-60) luego identifica como el sentido no causal en el cual Aristóteles utiliza la expresión “ἐνεκὰ του”. Tal distinción permite a Aristóteles afirmar, según Lennox, que los sucesos que ocurren por azar son en vistas a un cierto resultado, pero solo en un sentido no causal. Este sentido no causal no es el mismo, por ejemplo, al cual Annas se refiere cuando afirma que la αἰτία final nos ofrece en la teoría de Aristóteles explicaciones no causales, sino uno que contrasta distintivamente con el sentido causal en el cual Aristóteles entiende primeramente la noción de αἰτία final y que es incompatible con la interpretación defendida por Annas y otros.

4.1. Azar, indeterminación y causas accidentales

Aristóteles comienza su investigación sobre el azar en *Phys.* II 4 con una afirmación tal vez desconcertante: “se dice que tanto el azar como la espontaneidad se encuentran entre las causas y que multiplicidad de cosas son y se generan por azar y espontaneidad (γίγνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον)” (*Phys.* 195b31-3). Contar al azar junto con la espontaneidad entre las causas que dan cuenta de una multiplicidad de fenómenos quizás puede resultar contraintuitivo, particularmente si nos situamos en una posición interpretativa similar a la defendida por Annas y otros. Habitualmente calificamos un hecho o evento que ocurrió por azar como al menos un hecho o evento desprovisto de explicación causal. Sin embargo, una vez que Aristóteles ha examinado los argumentos de quienes niegan la existencia del azar en las líneas siguientes de *Phys.* II 4, precisa que el azar sí bien se cuenta entre las causas, no se ubica junto las cuatro causas examinadas en *Phys.* II 3, sino entre las causas indeterminadas:

La causa por sí (τὸ καθ' αὐτὸ αἴτιον) es determinada (ὀρισμένον) mientras que la accidental (τὸ κατὰ συμβεβηκός) es indeterminada (ἀόριστον), pues infinitas cosas podrían atribuirse de un modo accidental a un único hecho. Según se ha dicho,

entonces, cada vez que en las cosas generadas en vistas a un fin se produce un hecho accidental, en ese caso se dice que es un efecto de la espontaneidad o del azar (*Phys.* 196b27-31).

Una primera cuestión que corresponde abordar es qué significa la noción de causa indeterminada y cuál es el alcance que tiene la noción de indeterminación en el contexto de la discusión aristotélica del azar. ¿Habría que entender quizás esta noción en oposición a la idea de causa como aquello que determina o “necesita” el efecto que se le atribuye, es decir, como una causa que causa de una manera indeterminada el efecto que se sigue de ella? Una posible respuesta que Aristóteles ensaya es la siguiente: “[la causa accidental es indeterminada], porque infinitas cosas (ἄπειρα) pueden atribuirse de un modo accidental (ἄν συμβαίη) al mismo hecho (τῷ ἐνὶ)” (*Phys.* 196b28-9). Dada entonces una descripción accidental de una causa x y un efecto y tales que la relación causal “ x causa y ” es accidental, existe una infinidad de descripciones causales accidentales que pueden llegar a ocupar el lugar de x y figurar como causa de y . Esto, en otras palabras, es lo que ya había sostenido en la sección §3 en mi interpretación de *Metaph.* 1027a29-32 y *Metaph.*, 1027b11-4: que el azar sea una causa indeterminada implica para Aristóteles que el resultado de un proceso en el cual interviene el azar pudo haber sido causado en cierto sentido por cualquier cosa y por tanto es de naturaleza impredecible.

En general, Aristóteles ofrece dos clases de ejemplos de causalidad accidental en *Phys* II 4-6 y *Metaph.* V 30 y VI 2-3. El primer tipo de ejemplos consiste en referir una causa accidental de la cual se sigue un cierto efecto. En el segundo tipo, en cambio, lo que se da es una causa con su respectivo efecto y , además, un efecto concomitante accidental al efecto que se sigue propiamente de la causa (Sorabji 1980, pp. 24-5). Judson propone los siguientes esquemas para estos respectivos casos (1991, p. 80):

$$\begin{array}{ll}
 1) & E_1 \\
 & + \\
 & E_2 \rightarrow E_3 \\
 2) & E_1 \rightarrow E_2 \\
 & + \\
 & E_3
 \end{array}$$

De esta manera, si el operador “+” designa según Judson concurrencia incidental (utilizando “incidental” para traducir “κατὰ συμβεβηκός”) y “ \rightarrow ” causalidad *per se*, en (1) tenemos una relación causal *per se* entre E_2 y E_3 y una relación causal incidental entre E_1 y E_3 , y en (2) una relación causal *per se* entre E_1 y E_2 y nuevamente una relación causal incidental entre E_1 y E_3 . La

diferencia, como se aprecia, estaría en el lugar de la concurrencia incidental: en (1) se da en la causa; en (2), en el efecto (1991, pp. 78-9).

Examinemos ahora un ejemplo recurrente de la primera clase, que encontramos por primera vez en la *Física* en *Phys.* 195a32ss, pero también en *Metaph.* 1029b34ss. En tal pasaje, Aristóteles identifica tres causas accidentales - Policleto, un hombre blanco y un hombre culto - de un mismo efecto, a saber, una estatua. Tanto para el caso de un hombre blanco como para el caso de un hombre culto (*Phys.* 195b2-3), Aristóteles negaría que estamos dando cuenta de la causa $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ de la estatua que ha sido esculpida, porque la conexión entre un hombre blanco y la estatua esculpida, o la relación entre un músico y la estatua esculpida es accidental y por tanto ni causal ni explicativa de esta. Incluso si invocáramos a Policleto como causa de la estatua en cuestión (*Phys.* 195a34), Aristóteles negaría que estamos ofreciendo la causa $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ de la estatua, pues la conexión entre Policleto y el atributo de ser escultor es también accidental. Es sólo cuando invocamos al escultor como causa de la estatua (*Phys.* 195a34) - o en su defecto, Policleto *qua* escultor y no *qua* blanco o culto - que ofrecemos la verdadera causa $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ de la estatua esculpida. De este modo, el que Policleto, o un hombre blanco, o un hombre culto esculpa la estatua son todos candidatos para ocupar la posición que ocupa E_1 en el esquema del tipo (1), mientras que únicamente el hecho o evento de que un escultor esculpa la estatua ocupa para Aristóteles la posición de E_2 . Es únicamente tal hecho o evento la causa $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ del hecho o evento que la estatua sea esculpida, el cual a su vez ocuparía en nuestro esquema el lugar de E_3 .

Tomemos ahora dos ejemplos que se encuentran en *Phys.* II 5 y *Metaph.* V 30 respectivamente para ilustrar el segundo tipo de causalidad accidental, al cual corresponderían los hechos o eventos que Aristóteles afirma que ocurren por azar. En *Phys.* 196b33-197a33 Aristóteles propone el siguiente ejemplo:

[...] Alguien habría podido ir al ágora para cobrar su dinero, si hubiese sabido el momento en que su deudor obtendría un pago; sin embargo, no fue con este propósito sino que se dio el caso que fuera <al ágora> y de que obtuviera su dinero. Y esto le ha ocurrido no porque fuera con mucha frecuencia al ágora ni por necesidad sino que el fin, es decir, el cobro del dinero no estaba entre sus causas sino entre lo que es objeto de elección y se da por un propósito; y, en tal caso, se dice que fue al ágora por azar.

Analicemos los aspectos de este ejemplo que resultan relevantes para nuestra clasificación. Un individuo y le adeuda a un individuo x una determinada cantidad de dinero. X , por un propósito sin especificar (*vgr.*, ir a ver a otra persona, realizar una acusación o defenderse, presenciar un espectáculo, etc.), decide ir al mercado y casualmente, cuando ya ha llegado al mercado,

se encuentra con *y*, de manera que puede al fin cobrarle el dinero que este le adeudaba. Claramente, lo que *x* hizo no fue ir al mercado para cobrar su deuda, sino - asumamos hipotéticamente - ir al mercado para encontrarse con *z*. Por su parte, *y* tampoco fue al mercado con la intención de encontrarse con *x* sino con la intención de resolver otro asunto. Sin embargo, accidentalmente, es decir, sin que ninguno de los dos hubiese querido desencadenar una secuencia causal con tal resultado, ambos se encontraron.

De este modo, habría un evento, la decisión de *x* de ir al mercado, que corresponde a la causa de una relación causal $\kappa\alpha\theta'$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ con otro evento, encontrarse con *z*, y una relación causal incidental (para preservar la conceptualización de Judson) entre el mismo primer evento de esta relación causal $\kappa\alpha\theta'$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$, la decisión de *x* de ir al mercado, y encontrarse con *y*. La decisión de *x* de ir al mercado ocuparía entonces el lugar de E_1 en el esquema para los casos del segundo tipo, mientras que el encontrarse con *z* ocuparía el lugar de E_2 y el encontrarse con *y* el lugar de E_3 respectivamente.

Por otra parte, en *Metaph.* V 30 Aristóteles ofrece otros dos ejemplos de naturaleza similar:

Algo se dice incidental cuando corresponde a algo y se dice verdaderamente de ello, pero no por necesidad ($\epsilon\acute{\xi}$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$) ni la mayor parte de las veces ($\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\pi\grave{\iota}$ $\tau\acute{o}$ $\pi\omicron\lambda\upsilon$), como por ejemplo si alguien cava un hoyo para un planta y encuentra un tesoro. Esto, el encontrar un tesoro, es incidental al cavar un hoyo. Pues lo uno no ocurre por necesidad de lo otro o después de lo otro, ni la mayor parte de las veces que alguien planta <algo> encuentra un tesoro (*Metaph.* 1025a14-19).

Ir a Egina es una coincidencia, si alguien fue no por esta razón sino porque fue desviado de su curso por una tormenta, o bien porque fue capturado por piratas. La coincidencia tuvo lugar, entonces, o existe, pero no como algo en sí mismo ($\omicron\upsilon\chi$ $\grave{\eta}$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$) sino como algo que se da en otra cosa ($\omicron\lambda\lambda'$ $\grave{\eta}$ $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$). Pues la tormenta fue la causa ($\acute{\alpha}\lambda\tau\iota\omicron\varsigma$) de que llegara a un lugar al cual no navegaba y este lugar era Egina (*Metaph.* 1025a25-30).¹⁶

En el primero de estos dos ejemplos tenemos un individuo *x* que desea plantar una planta y para ello debe cavar un hoyo, pero al estar cavando el hoyo ocurre que se encuentra con un tesoro del cual no tenía conocimiento. Para el que cava el hoyo es evidente que encontrarse con un tesoro es incidental y producto del azar: la conexión entre la intención de *x* de cavar el hoyo y el hecho de encontrar un tesoro mientras *x* cavaba es absolutamente azarosa. *X* no tenía manera de prever que en el lugar donde estaba cavando se encontraría

16 Es importante notar que el ejemplo discutido en la sección §3 también correspondería a esta clase específica de ejemplos de causalidad accidental.

con un tesoro. Por esta razón, Aristóteles niega que ocurra la mayor parte de las veces, ni menos con necesidad, que el encontrar un tesoro sea un evento que ocurra del cavar un hoyo para una planta. De acuerdo con el esquema para este tipo de casos, la decisión de x de cavar un hoyo ocuparía así el lugar de E_1 , mientras que el hecho o evento de que el hoyo sea cavado ocuparía el lugar de E_2 y el hecho o evento de encontrar un tesoro el lugar de E_3 .

En el segundo ejemplo, tenemos a un individuo x que llega a Egina sin haber tenido el propósito de ir allí, sino a causa de una tormenta o del secuestro que x sufre por parte de unos piratas. La causa de que x haya llegado a Egina es para Aristóteles sin duda una causa accidental. La intención de x era ir otro lugar, por eso el hecho de que haya llegado a Egina es un suceso que llega a ser “no en cuanto sí mismo (ὄχι ἢ αὐτό), sino en cuanto otro (ἀλλ’ ἢ ἕτερον)” (*Metaph.*, 1025a28-9). Es decir, el que x llegue a Egina no es algo que en sí mismo haya sido causado por la intención de x , sino por la intervención de factores externos como una tormenta o la presencia de piratas. Su llegar a Egina, dado su plan inicial, es un evento que solo incidentalmente tiene lugar, pero no posee una causa καθ’ αὐτό que explique su ocurrencia. Sólo considerado como instancia de otra cosa - el llegar, por ejemplo, a un destino equivocado - podría decirse que la decisión de x es causa del llegar a Egina. De este modo, así como en el caso del individuo que encuentra a su deudor o el caso del que encuentra un tesoro cavando, también podríamos decir aquí que el curso causal que siguieron estos eventos es completamente ajeno a la intención de x , pues x quizás pretendía ir a la isla de Hydra y con ese propósito fue hasta el Pireo para embarcarse, pero por haberse encontrado casualmente con unos piratas a mitad de camino, o con una tempestad que surgió repentinamente, terminó en Egina.¹⁷

Aquí, por último, es la decisión de x de ir a Hydra (o a un lugar diferente de Egina) la que ocupa el lugar de E_1 , mientras que el hecho o evento de navegar y llegar al lugar planeado ocuparía el lugar de E_2 y el hecho o evento de llegar a Egina, por las circunstanciadas ya mencionadas, el lugar de E_3 .

¿Cuál es el rasgo común para Aristóteles que comparten ambas clases de ejemplos? Ambas clases de ejemplos describen cierto tipo de relaciones entre

17 Quizás este ejemplo, se podría argumentar, no es del todo equiparable a los anteriores. En los dos últimos, se aprecia claramente cómo dos cursos causales, en los que intervienen elecciones y fines de agentes racionales, se entrecruzan accidentalmente. En el caso de la tormenta, en cambio, tenemos por una parte la decisión de un individuo de ir a un lugar distinto de Egina, pero que termina en Egina a causa de una tormenta, y por otra, la tormenta. El punto está en que la tormenta, al ser un suceso natural, pese a darse de acuerdo a una cierta finalidad, no depende de ninguna deliberación ni elección, por lo que la naturaleza de los cursos causales que se conectan es distinta. Podríamos decir, entonces, que este ejemplo es una instancia mixta de azar, por la elección del sujeto que llega Egina, y de espontaneidad, por la tormenta que lo lleva allí.

eventos - relaciones causales accidentales y por tanto indeterminadas - que no ocurren con necesidad ni siempre o la mayor parte de las veces. No hay en ellas, más aún, una conexión verdaderamente explicativa y causal entre la propiedad de ser blanco y esculpir una estatua, o cavar un hoyo y encontrar un tesoro, o - por último - navegar con la intención de llegar a Hydra y terminar en Egina. Pero esto no significa, en ninguna de estas dos clases de casos, que estemos ante eventos que no cuenten con una αἰτία. Como hemos recalcado ya más de una vez, esta sería una consecuencia que se sigue de la interpretación de las αἰτίαι aristotélicas defendida por Annas y otros, al menos para los casos pertenecientes a la segunda clase. Para esta interpretación, dado que la αἰτία eficiente fusiona las nociones de explicación causal y causalidad, no podría haber causas allí donde no es posible dar explicaciones causales. Puesto que en los casos de la segunda clase no disponemos verdaderamente de explicaciones causales, tampoco en principio deberíamos disponer de αἰτίαι de acuerdo con esta postura interpretativa. Pero esa inferencia simplemente inconsistente con la lectura de los textos de Aristóteles que he defendido en esta sección y en la anterior.

Tanto en los textos de *Phys.* II 4-6 como de *Metaph.* V 30 y VI 2-3 que he discutido, es posible distinguir un sentido distintivo en el cual este tipo de eventos tendrían una αἰτία, el cual no es posible acomodar si creemos que sólo la αἰτία eficiente desempeña el rol en la teoría de Aristóteles de proveer explicaciones causales y designar causas. Este sentido al que me refiero, en cambio, encuentra naturalmente un espacio en el realismo explicativo supuesto por la interpretación recibida de las αἰτίαι aristotélicas. Para esta interpretación, los hechos o eventos que suceden por azar ciertamente no dispondrían de explicaciones causales por las razones que ya hemos dado. Pero como las αἰτίαι en general no serían primeramente comprendidas en la teoría de Aristóteles como explicaciones, sí podrían tener sus respectivas causas en cadenas causales de causas eficientes con fines independientes, aunque únicamente de un modo accidental y no *per se*. Lo dicho hasta acá considero que constituye prueba suficiente para favorecer la interpretación recibida y el realismo explicativo que atribuye a Aristóteles por sobre la interpretación de las αἰτίαι aristotélicas como explicaciones. En la segunda parte de esta sección, procederé a presentar el segundo argumento contra esta interpretación, el cual en cierta medida permite apreciar mejor el punto que acabo de hacer.

4.2. Azar y causas finales

En el comienzo de esta sección expliqué que mi segundo argumento contra la interpretación de Annas y otros se sustenta en el hecho de que Aristóteles

aceptaría tanto una dimensión ontológica como una dimensión explicativa para lo que él mismo llama la αἰτία final. Estas dos dimensiones de la noción de αἰτία final emergerían con claridad en la explicación que Aristóteles propone para el fenómeno del azar. Puesto que este aspecto de la teoría de Aristóteles es difícil de conciliar con interpretaciones que entienden la noción de αἰτία primeramente como explicación y que sólo asignan a la αἰτία eficiente el papel de ofrecer explicaciones causales y referir a causas extramentales, sostengo que se puede encontrar aquí un argumento adicional para preferir el realismo explicativo defendido por la interpretación recibida por sobre la interpretación propuesta por Annas y otros. En particular, la posición que sostengo y que en cierto modo ya anticipé en §4.1 es que resulta fundamental en la explicación que da Aristóteles sobre el azar el papel que juegan los fines de las cadenas causales que aparentemente se conectan. Este entrecruzamiento de cadenas causales independientes, cada una con un propio fin o αἰτία final, daría lugar al sentido no causal en que Aristóteles emplea la expresión “ἔνεκά του”. Este sentido requeriría causas finales realmente existentes, pero al mismo tiempo se diferenciaría de ellas en cuanto capturaría el sentido peculiar en el que Aristóteles piensa que el azar es una causa accidental e indeterminada. Por cierto, este sentido no causal de la expresión “ἔνεκά του” no sería el mismo que Annas atribuye a la αἰτία final cuando afirma que tal tipo de αἰτία únicamente podría proveernos explicaciones no causales.

Un punto crucial que debe defenderse aquí para que mi estrategia argumentativa en favor de la interpretación recibida funcione es que los dos tipos de causalidad accidental que identifiqué en §4.1 deben ser en esencia distintos. Estas diferencias nos deberían llevar a considerar los casos del segundo tipo no como meras variaciones de casos del primer tipo, sino como casos de causalidad accidental en los que la indeterminación propia de este tipo de relaciones causales emerge de estructuras substancialmente diferentes. El elemento diferenciador de tales estructuras es precisamente que involucran el fenómeno que Aristóteles llama azar. Lo que explica así la indeterminación propia de la accidentalidad en los casos del primer tipo sería el referirse por medio de descripciones accidentales y no explicativas a relaciones causales καθ' αὐτά. En cambio, lo que explica la accidentalidad en los casos del segundo tipo es la finalidad “como si” que parece dirigir los eventos que conducen a aquel resultado que sucede por azar, la cual emerge de la conexión de dos cadenas causales gobernadas por fines distintos.

La posición que busco resistir con esta distinción es aquella de acuerdo con la cual ambas clases de casos de causalidad accidental son en esencia de la misma naturaleza, de modo que el fenómeno que Aristóteles llama azar

simplemente podría entenderse como un tipo de caso más de aquellos en los que nos referimos con una descripción accidental a una relación causal καθ' αὐτό. De ser cierta esta posición, la solución al problema que nos presenta el azar dentro de la teoría de Aristóteles debería ser más o menos obvia: dado un enunciado causal de la forma “*x* causa *y*” (donde *x* e *y* designan a un par de eventos), *y* podría tener cuantas causas accidentales e indeterminadas como queramos, puesto que es posible describir a *x* de innumerables maneras. No obstante, esto no impide que *y* tenga una causa que pueda ser descrita como su causa *per se* o καθ' αὐτό, esto es, como su causa determinada. Todo evento, podríamos continuar, tendría para Aristóteles una causa determinada. El problema entonces estaría en identificar y distinguir las descripciones accidentales de la descripción causalmente relevante que da cuenta del evento que queremos explicar. Esto tal vez sería más complejo de precisar en aquellos eventos que suceden por azar, pero en última instancia perfectamente posible.

De resultar cierta esta posición, se volvería ciertamente menos relevante la invocación de cadenas causales con fines independientes y del sentido no causal de la expresión ἔνεκά του” para la comprensión aristotélica del azar, lo que en última instancia comprometería el caso a favor de la interpretación recibida que intento hacer en esta sección. Sin embargo, creo que existen buenas razones para sostener que el problema del azar para Aristóteles no se reduce simplemente a la distinción entre las descripciones καθ' αὐτό y κατὰ συμβεβηκός que podríamos aplicar a una relación causal. Nótese, en primer lugar, lo que Aristóteles afirma al comienzo de *Phys.* II 4 para estos efectos:

Algunos dudan de si el azar y la espontaneidad existen o no, pues está claro - dicen - que nada se genera por azar sino que hay una causa determinada (αἴτιον ὀρισμένον) de todas las cosas que decimos que se generan por espontaneidad o por azar. Por ejemplo, la causa de ir al mercado por azar y de encontrar a quien se quería y no se esperaba es la decisión de ir al mercado a hacer negocios. Y de modo semejante ocurre también en los demás casos atribuidos al azar: siempre es posible encontrar una causa pero no azar (*Phys.* 195b35-196a7).

Teniendo este pasaje de la *Física* a la vista, no sería para Aristóteles una respuesta del todo satisfactoria, si se pretende defender la tesis de que para todo efecto existe una causa determinada, decir que el hecho de encontrarse con el deudor en el mercado, cuando se iba al mercado con otra intención, tiene como causa la decisión de ir al mercado a hacer negocios. Por una parte, no ocurre siempre ni la mayor parte de las veces que cuando vamos al mercado a hacer negocios, nos encontramos con nuestros deudores. Por otra parte, al menos en lo que respecta a la intención primaria del individuo que va al mercado, tampoco existe el propósito de cobrar el dinero adeudado. Así las cosas, al

confrontar este tipo de ejemplos con otros casos de causalidad accidental, resulta poco plausible inferir que todos los casos de causalidad accidental sean para Aristóteles efectivamente homologables. Reducir entonces todos los tipos de ejemplos que ofrece Aristóteles simplemente a un problema de descripciones no ilumina aquello que es distintivamente indeterminado en cada uno de ellos. En este sentido, si bien ambos casos comparten la característica de no darse con necesidad y siempre, parece haber un componente ontológico que se encuentra presente en los ejemplos del primer tipo pero ausente en los ejemplos del segundo tipo.

Este componente ontológico, la relación causal $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ descrita de modo accidental y no-explicativo, está ausente cada vez que identificamos un evento que sucede por azar, de modo que ese evento no se puede considerar como una descripción $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ de una relación causal $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$. Esto al menos implica dos consecuencias para este tipo de casos: en primer lugar, que tras analizar por separado el curso de cada una de las series causales que se conectan, habría sido improbable anticiparse desde la perspectiva de cada agente al hecho azaroso que se produce por su entrecruzamiento; en segundo lugar, que al generarse por esta conexión de cadenas causales una relación causal azarosa, no es posible remitirla a una relación causal $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ a la cual concurra incidentalmente aquello que decimos que sucede por azar. Así, x , al dirigirse al mercado, nunca previó que se encontraría con y , su deudor, e y , por su parte, nunca pensó que se encontraría con x y que terminaría pagando la deuda. El propósito de cobrar el dinero, esto es, el fin, dice Aristóteles en *Phys.* 197a1-2, no está entre las causas de x , porque x no se dirigió al mercado movido por el fin de cobrar su deuda, sino por otro propósito.

La interpretación recibida, en cambio, sin negar que para la primera clase de ejemplos basta con distinguir entre las descripciones $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ y $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{\alpha}$ de una misma relación causal, es capaz de acomodar en su especificidad los ejemplos del segundo tipo. Dado el realismo explicativo desde el cual la interpretación recibida comprende las $\acute{\alpha}\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ aristotélicas, no es problemático para esta aceptar que cuando un hecho o evento sucede por azar hay dos tipos de causas operando, a saber, causas eficientes y finales, si bien la explicación que podríamos dar de dicho evento es solo teleológica en apariencia. Considerando la indeterminación propia del tipo de causalidad que Aristóteles atribuye al azar, sólo cabría adscribirle una finalidad “como si” o entender esta afirmación en el sentido no causal de la expresión “ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon$ ”. Esto no sería posible de mantener, no obstante, si considerásemos que la $\acute{\alpha}\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ final (y las demás $\acute{\alpha}\iota\tau\acute{\iota}\alpha$, por cierto) son simplemente tipos de explicación no causal.

Concluyo así este apartado §4.2 volviendo al punto central que motivaba esta sección. Lo que me propuse hacer aquí es mostrar, por medio de dos argumentos, que la interpretación defendida por Annas y otros resulta problemática cuando examinamos las consecuencias que tiene en la lectura que podríamos hacer de la teoría aristotélica del azar. Estas consecuencias, en el caso del segundo argumento, no pueden neutralizarse tratando los casos de azar propuestos por Aristóteles como casos en los cuales describimos de manera no explicativa relaciones causales *per se*. El problema que presenta para la teoría de Aristóteles un evento que sucede por azar, he intentado argumentar, no se reduce a un problema relativo a las descripciones que utilizamos para describir relaciones causales. Puesto que el realismo explicativo de la interpretación recibida hace un mejor trabajo en explicar la naturaleza específica de este tipo de eventos, sostengo finalmente que tenemos aquí un segundo argumento que invocar a favor de esta interpretación.

§5. Conclusión

Mi propósito en este artículo ha sido argumentar contra aquellas interpretaciones de la noción de αἰτία en Aristóteles que asignan una preeminencia al aspecto explicativo de esta noción e introducen una asimetría en el plano ontológico entre la αἰτία eficiente y los demás tipos de αἰτία. Para ello, he presentado argumentos específicos en las secciones §3 y §4 que dan cuenta de la insuficiencia explicativa de esta posición a la hora de dar cuenta del fenómeno del azar tal como es comprendido por Aristóteles. Dicha insuficiencia, a su vez, contrasta con los recursos que dispondría la interpretación recibida para explicar aquello que resulta distintivo de este fenómeno. No considero, sin embargo, que estos sean los únicos argumentos que pudieran presentarse contra la posición defendida por Annas y otros, pero sí que al menos nos pueden ayudar a aproximarnos con mayor cuidado a la compleja relación entre la noción de αἰτία propuesta por Aristóteles y nuestras nociones de causalidad y explicación. En este sentido, siguiendo la recomendación metodológica hecha por Stein (2011a, p. 706), espero haber contribuido en cierta medida a la elucidación de la pregunta de si acaso Aristóteles introduce con su teoría de las αἰτία distinciones fundamentalmente epistemológicas o metafísicas a partir de los detalles mismos de la teoría de Aristóteles y no desde una posición teórica adoptada con anterioridad al examen de ellos. Mi respuesta, como espero haya emergido claramente de las discusión de las secciones §3 y §4, es que lo que Aristóteles hace es precisamente introducir distinciones igualmente importantes en ambos dominios.

Referencias

- ACKRILL, J. (ed.). “Essays on Plato and Aristotle”. New York: Oxford University Press, 2001.
- ACKRILL, J. “Aristotle’s Theory of Definition: Some Questions on *Posterior Analytics* II, 8-10”. En J. Ackrill (ed.), 2001. pp. 110–30.
- ALEJANDRO DE AFRODISIA. “Alexandri Aphrodisiensis, In Aristotelis Metaphysica Commentaria”. Ed. M. Hayduck, M. Berlin: De Gruyter, 2011 (=1891).
- ANGIONI, L. “Causality and Coextensiveness in Aristotle’s *Posterior Analytics* 1.13”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, pp. 159-185, 2018.
- ALLEN, J. “Aristotle on Chance and Accidental Cause”. En M. Leunissen (ed.), 2015. pp. 66-87.
- ANNAS, J. “Aristotle on Inefficient Causes”. *Philosophical Quarterly* 32, pp. 311-26, 1982.
- ARISTÓTELES. “De la Génération des Animaux” (GA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- _____. “Física I-II”. Traducción, Introducción y Comentario de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- _____. “Histoire des animaux” (HA). Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1: 1964; 2: 1968; 3: 1969.
- _____. “Metaphysics”. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1981 (=1924).
- _____. “Metaphysics. Books G, D, E”. Translated with notes by C. Kirwan, Oxford: Clarendon Press.
- _____. “Metafísica”. Ed. Hernán Zuchi. Buenos Aires: DeBolsillo, 2004.
- _____. “Posterior Analytics”. Translation with Comentario by Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press, 1993 (Second Edition).
- _____. “Physica”. Ed. W.D. Ross. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1966.
- _____. “Physics I-II”. Translated with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. “Prior and Posterior Analytics”. A Revised Text with Introduction and Comentario by W.D. Ross. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1949.
- AUDI, P. “Grounding: Towards a Theory of the In-virtue Relation”. *Journal of Philosophy*, 109, pp. 685-711, 2012.
- AVGENIS, N. y PEONIDIS, F. (eds.). “Aristotle on Logic, Language and Science”. Thessaloniki: Sakkoulas Publications, 1998.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.). “Articles on Aristotle Vol. 1. Science”. London: Duckworth, 1975.
- CHARLES, D. “Teleological Causation in the Physics”. En L. Judson (ed.), 1991. pp. 101-128.
- _____. “Aristotle’s Philosophy of Action”. London: Duckworth, 1984.
- CHARLTON, W. “Aristotle’s Physics I-II”. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- EVERSON, S. “L’explication aristotélicienne du hasard”. **Revue de la philosophie ancienne**, 6, pp. 39-76, 1988.

- FREDE, D., 1985. "Aristotle on the limits of Determinism: Accidental Causes in *Metaphysics* E 3". En A. Gotthelf (ed.), 1985. pp. 207-25.
- FREELAND, C. "Accidental Causes and Real Explanations" En L. Judson (ed.), 1991. pp. 49-72.
- FRENCH, P., UEHLING, Jr., T., WETTSTEIN, H. (eds.). *Realism and Anti-Realism, Midwest Studies in Philosophy* 12, 1988.
- GARCÍA-LORENTE, J. "La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la Metafísica". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33, pp. 11-31, 2016.
- GOTTHELF, A. (ed.). "Aristotle on Nature and Living Things". Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985.
- HANKINSON, R. "Cause and Explanation in Ancient Greek Thought". Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HOCUTT, M. "Aristotle's Four Because", *Philosophy* 49, pp. 385-399, 1974.
- IRWIN, T. "Aristotle's First Principles". Oxford: Clarendon Press, 1988.
- JOHNSON, M. "Aristotle on Teleology". Oxford: Oxford University Press, 2005.
- JUDSON, L. "What Can Happen When You Eat Pungent Food". En N. Avgenis y F. Peonidis (eds.), 1998. pp. 185-204.
- _____ (ed.). "Aristotle's Physics. A Collection of Essays". Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____ "Chance and «Always or For the Most Part»". En L. Judson (ed.), 1991. pp. 73-99.
- KELSEY, S. "The Argument of 'Metaphysics' vi 3". *Ancient Philosophy* 24, pp. 119-34, 2004.
- KIM, J. "Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation". Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.
- _____ "Explanatory Realism, Causal Realism and Explanatory Exclusion". En P. French, T. Uehling y H Wettstein (eds.), pp. 225-39. 1988.
- KIRWAN, C. "Aristotle's Metaphysics. Books G, D, E, translated with notes". Oxford: Clarendon Press, 1993.
- LENNOX, J. "Aristotle on Chance". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66, pp. 52-60, 1984.
- _____ "Teleology, chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation". *Journal of the History of Philosophy* 20, pp. 219-38, 1982.
- LEUNISSEN, M. (ed.). "Aristotle's Physics. A Critical Guide". Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LEUNISSEN, M. "Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature". Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MADIGAN, A. "*Metaphysics* 'E 3: a modest proposal". *Phronesis* 29, pp. 123-36, 1984
- MALINK, M. "Aristotle on Principles as Elements". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53, pp. 163-214, 2017.
- MASI, F.G. y MASO, S. (eds.). "Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought". Amsterdam: Hakkert, 2013.

- MCKIRAHAN, R. "Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science". Princeton: Princeton University Press, 1992.
- MORAVCSIK, J. "What Makes Reality Inteligible? Reflections on Aristotle's Theory of *Aitia*". En L. Judson (ed.), 1991. pp. 31-47.
- NATALI, C. "*Aitia* in Plato and Aristotle. from Everyday Language to Technical Vocabulary". En Viano et al. (eds.), 2013. pp. 39-73.
- NIELSEN, K. "Spicy Food as Cause of Death. Coincidence and Necessity in *Metaphysics* E 2-3". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 52, pp. 303-42, 2017.
- QUARANTOTTO, D. "Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele". Napoli: Bibliopolis, 2005.
- ROSSI, G. "Chance and Accidental Causes in Aristotle: *Metaph.* E 3 in the Light of the Concept of Tyche". En F. G. Masi y S. Maso (eds.), 2013. pp. 63-82.
- ROSSI, G. "El azar según Aristóteles". Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- RUBEN, D-H. *Explaining Explanation*, London: Routledge, 1990.
- SCHAFFER, J. "Grounding in the Image of Causation", *Philosophical Studies* 43, pp. 201-10, 2016.
- SORABJI, R. "Necesidad, Causa y Culpa. Perspectivas de la Teoría de Aristóteles". México: Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Ricardo Salles, 2003 (=1980).
- STEIN, N. "Aristotle's Causal Pluralism". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93, pp. 121-47, 2011.
- _____. "Causation and Explanation in Aristotle", *Philosophy Compass*, 6, pp. 699-707, 2011a.
- VIANO, C., NATALI, C. y ZINGANO, M. (eds.). "*Aitia* I. Les quatre causes d'Aristote: origines et interpretations". Leuven: Peeters Publishers, 2013.
- VLASTOS, G. "Reasons and Causes in the *Phaedo*". *The Philosophical Review*, 78, pp. 291-325, 1969.
- WIELAND, W. "The Problem of Teleology". En J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), 1975. pp. 141-160.

**“ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις”
UNA INTERPRETACIÓN DE *PHYS. II 7,*
198A 25 ACERCA DEL SENTIDO CAUSAL
FUNDANTE DEL DEVENIR A LA LUZ DE LA
TEORÍA DE ACTO-POTENCIA***

**“ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις”
AN INTERPRETATION OF *PHYS. II 7,*
198A 25 ABOUT THE FOUNDING CAUSAL
SENSE OF BECOMING IN LIGHT OF THE
ACT-POTENCY THEORY**

Manuel Alejandro Serra-Pérez
<https://orcid.org/0000-0002-0975-6029>
manuel.serra@um.es
Universidad de Murcia, Espanha

RESUMEN *Aristóteles afirma en Phys. II 7, 198a 25 que de las cuatro causas principales del devenir, tres de ellas se reducen a una, la forma. De este modo, el Estagirita parece establecer que la forma es el fundamento de la causalidad. A partir de esta consideración, en este escrito serán planteadas dos cuestiones principales desde un común denominador: una será cómo interpretar la primacía causal de la forma, y la otra, cuál es la relación entre esta primacía y el Primer Motor Inmóvil, como causa primera del movimiento, ambas cuestiones a la luz de la teoría de acto-potencia.*

* Article submitted on 20/04/2020. Accepted on 17/08/2020.

Palabras clave *Causa, acto, forma, causalidad, devenir, substancia.*

ABSTRACT *Aristotle affirms in Phys. II 7, 198a 25 that of the four main causes of becoming, three of them are reduced to one: the form. In this way, the Stagirite seems to establish that the form is the foundation of causality. From this decision, in this writing two main questions will be raised from a common denominator: one will be how to interpret the causal primacy of the form, and the other will be the relationship between this primacy and the First motor engine as the first cause of movement, both questions seen from the act-power theory.*

Keywords *Cause, act, form, causality, becoming, substance.*

1. Planteamiento del problema

Según la lógica de las nociones que conforman la metafísica aristotélica, la forma, por su condición de acto, es principio y fundamento de la causalidad del devenir substancial. Esta es la razón por la que todos los comentaristas que han estudiado el discutido pasaje de *Phys. II 7, 198a 25* están de acuerdo en resaltar el papel predominante de esta, aunque se dividen en los distintos modos de concebir dicho papel, especialmente en relación a la causa eficiente y a la causa final. Por nuestra parte, el estudio de este rol fundante de la forma nos dará la oportunidad de presentar el siguiente argumento: los especialistas coinciden en que la forma es el elemento que unifica el fundamento causal del devenir natural. A partir de aquí, trataré de mostrar, primero, que la primacía causal de la forma se funda en su condición de acto. Segundo, que la forma es fundamento sólo en sentido relativo; ya que, en sentido absoluto, el fundamento es el Primer Moviente Inmóvil. Pues decimos que la forma funda el devenir por su condición de acto; pero, en cuanto que el Primer Moviente Inmóvil es causa primera del movimiento y de todas las cosas, le corresponde a Él dicho fundamento, igualmente en razón de su condición de acto (Acto Puro). Por consiguiente, es en virtud del significado del acto (su potencialidad-perfectividad) - tanto en el caso de la forma en sentido relativo, como en el del Primer Moviente en sentido absoluto - que se funda la causa.

Una vez probada esta tesis, mostraré su validez a través de las tres principales causas del devenir (agente, materia y fin), considerando especialmente las diferentes aporías que nuestro objetivo plantea.

2. Algunas consideraciones previas

a) *Causalidad y devenir*

Para Aristóteles, aunque *causa* se dice en muchos sentidos, todos y cada uno de ellos se reducen manifiestamente - dice él - a cuatro clases (*Phys. II, 195a 15*). No obstante, una vez que queda establecido que cuatro son las causas principales, aún queda por resolver en qué contexto causal debemos situar el estudio de su fundamento metafísico, si hacerlo en un sentido genérico, donde entraría todo fenómeno causal, o en un sentido específico, pues no cualquier contexto puede conducirnos al conocimiento de este fundamento. Como da cuenta C. Seggiaro, para algunos autores, el contexto en que el filósofo ateniense formuló la teoría de las cuatro causas es el lingüístico, principalmente desde Vlastos (1969), opinión que habría sido seguida por Irwin (1998); Berti (2005¹); Cardullo (2005), entre otros. En cambio, para C. Natali (1999, p. 43) y (2013), el *humus* fue la Academia y las discusiones generadas en ella.

Sea como fuere, Aristóteles nos indica, al inicio de su estudio de las causas, que “es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones”² (*II, 194b 20*), pues “todas [las causas] son causas en el sentido de ser aquello de que están hechas las cosas” (*II, 195a 16*). Por tanto, aunque “causa se dice en varios sentidos, [y] ocurre también que una misma cosa tiene varias causas, y no por accidente” (*II, 3, 195a 5*), y existen además toda una serie de causas llamadas accidentales (*II, 195a 31*), todas ellas “se reducen manifiestamente a cuatro clases” (*II, 195a 15*), habiendo de ser referidas y, por ende, comprendidas, en el contexto de la generación substancial³. Pero, además de esta declaración explícita, podemos recurrir a la unidad del mismo texto de la *Física*, la cual, aun habiendo sido puesta en duda en algunos comentaristas como Couloubaritsis (1980, p. 219) y Giardina, (2006, p. 90) sigue siendo considerada por la mayoría de ellos como un todo⁴.

1 Manteniendo, no obstante, un sentido no meramente lingüístico, sino metafísico, de la causalidad.

2 Esta idea no parece explicitada en importantes estudios sobre la causa, por ejemplo, el de Salis (2014, p. 253).

3 Otros textos donde Aristóteles corrobora esta enseñanza son: *Metaph. Δ 1, 1013a 16-20* y *Z 7, 1032a 10-15*. Algunos estudios que ponen de relieve la centralidad del fundamento causal en la generación substancial o devenir son Hankinson (1998, p. 132); Reppelini (2005); Giardina (2006, p. 172); Vigo (2010); García Lorente (2016); Seggiaro (2019).

4 Podemos exceptuar adiciones particulares que, sin embargo, no dañan la unidad substancial del conjunto. De esta opinión es De Echandía (1998, p. 64) siguiendo, con escasas excepciones, a W. D. Ross (1936).

b) *Reductibilidad de los principales sentidos de la causa a la forma y al acto*

i) *Reductio ad formam*

Acerca de la causalidad, en la *Física*, Aristóteles asienta su pensamiento mediante dos ideas fundamentales: una, que *causa* se dice en muchos sentidos, referidos a cuatro principalmente (II, 3, 195a 20); otra, la que se desprende de las siguientes afirmaciones: “Al investigar la causa de cada cosa, hay que buscar siempre la que es preponderante” (II, 3, 195b 23).

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que estas, pues el hombre engendra al hombre (II, 7, 198a 24-25)⁵.

El Estagirita afirma que la forma es el todo (cf. 195a 20), y que, en el proceso de investigación de la causa, “hay que buscar siempre la que es preponderante”. En ambos casos, se está refiriendo a la forma como causa principal y fundante de todo tipo de causalidad. Pero la que con más claridad expresa esta idea de modo abiertamente explícito es la del último texto reseñado, que es la que centra nuestra investigación: “Las tres últimas [causas] se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que estas, pues el hombre engendra al hombre”. Tanto la identificación entre forma y fin como entre forma y agente presentan matices, como algunos han señalado Giardina (2006, pp. 135-165) y Seggiaro (2019, pp. 2-3). Nos ocuparemos de ellos en su momento oportuno. Ahora lo que nos interesa resaltar es la formulación explícita de la *reductio ad formam* en este pasaje. Por las razones que luego veremos más detenidamente, la forma y el fin se reducen análogamente a una sola realidad originaria, y lo mismo sucede con el agente. El fin, en tanto se funda en la forma y es el principio que la mueve y la realiza, se corresponde de algún modo con ella. Y el agente, en tanto que la esencia de su eficiencia coincide con la esencia de su resultado (un hombre engendra otro hombre), también.

Aunque todos los autores reconocen la primacía de la forma, no todos entienden la identificación o *reductio* de la misma manera. Por ejemplo, R. Salis (2006), comentando la *reductio* desde 198a 25-27 a la luz de 198a 31 - donde

5 Cf. II, 7, 198a 31

Aristóteles no incluye la causa final - escribe que esta coincide con la causa formal (p. 87), y que la eficiente es “idéntica” a ella (p. 87). En cambio A. Vigo (2010) dice que la referencia a la forma juega un papel fundamental, porque tanto la causa eficiente como la final se relacionan - dice él - con la forma (p. 593). D. Quarantotto (2005), por lo que manifiesta al respecto, en principio habría de ser colocada entre las autoras que identifican las causas con la forma, no obstante, lo hace matizando la expresión de su postura. La autora dice que Aristóteles parece identificar la forma con el principio interno - de la naturaleza - (p. 130, nota 28). G. R. Giardina (2006), que habla de una particular actitud (de la forma) a combinarse con las otras causas, se desmarca abiertamente de la identificación, manifestando que la forma es conceptualmente distinta de las otras causas, por tanto, no se pueden identificar (p. 173).

Con estos ejemplos queda patente, pues, no sólo el papel preponderante de la forma respecto de los tres principales sentidos causales, sino también su rol fundante en relación con la metafísica de la causa.

ii) Fundamento de la *reductio* en la identificación de la forma con el acto

En este apartado afrontamos de modo introductorio parte de nuestra tesis propositiva. Podría describirse así: la razón de la reducción de las principales causas del devenir substancial a la forma y de su consecuente rol fundante sobre el entero fenómeno causal está en su condición de acto, a la luz de su significado, enraizado en la dialéctica acto-potencia, desde la cual emerge la prioridad absoluta del acto. Esta afirmación trata de responder a la pregunta acerca del porqué de este rol fundante de la forma. Y la respuesta es: por la naturaleza del acto con el cual esta se corresponde. El acto, en la metafísica aristotélica, es elemento emergente y puramente dinamizador de la realidad. El acto es vida, la vida de los vivientes, y, en consecuencia, todo proceso que implique alguna clase de movimiento, entendido en un sentido metafísico, procede de una realidad que, en cuanto acto, es capaz de vida y actividad, de ahí que Aristóteles se pregunte retóricamente que “cómo se habría producido el movimiento de no haber causa alguna en acto?” (*Metaph.* Λ 6, 1071b 32).

Así pues, en cuanto acto, la forma es el elemento fundante del devenir substancial y, por ende, del proceso causal en su conjunto. La forma es el principio supremo en relación a las tres principales causas del devenir porque es la que dinamiza la realidad, es decir, el movimiento, el cambio y, en general, del orden substancial, constitutivo de la realidad. Como hemos dicho antes, tanto el fin como la materia y el agente actúan a partir de la forma y por la forma, por tanto, esta es el elemento capaz de producir estas características que acabamos de describir, que son las propias de la vida, en razón de su ser acto.

Para ilustrar esto, basta remitirnos a algunos textos anteriores, aunque las obras principales del *Corpus* proveen más elementos de prueba. Algunos ejemplos significativos:

Al investigar la causa de cada cosa hay que buscar siempre la que es preponderante [...]. Así, un escultor es la causa de una estatua, y este escultor lo es de esta estatua; y también las cosas que tienen capacidad de causar respecto de las cosas que tienen posibilidad de ser causadas, y las cosas que están actualmente causando respecto de las cosas que están siendo actualizadas⁶ (*Phys.* II, 3, 195b 20-30).

Pero el acto es anterior a la potencia también por la substancia. En primer lugar, porque las cosas que en el orden de la generación son últimas, en el orden de la forma y de la substancia son primeras [...]. Es evidente, pues, que la substancia y la forma son acto (*Metaph.* Θ 8, 1050a 1-4).

De modo general, digamos que aquello de que provienen [las generaciones naturales] es naturaleza, y naturaleza es [1] aquello según lo cual [llegan a ser] (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y [2] aquello bajo cuya acción (se generan)⁷ es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (si bien esta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre (*Metaph.* Z 7, 1032a 20-25)⁸.

Por tanto, en la búsqueda del porqué [de las cosas] se busca la causa de la materia, vale decir, la forma por la que la materia es una determinada cosa: y esta es, precisamente, la substancia (Z 17, 1041b 9). Por eso se podrá bien retener que este algo [la forma] no sea un elemento, sino la causa por la que esta cosa dada es carne, esta otra sílaba, y así dígase de todo el resto. Y esto [la forma] es la substancia de cada cosa: de hecho esto [la forma] es la causa primera del ser. (*Metaph.* Z 17, 1041b 26-34)⁹.

Queda probado, de este modo, que la razón y el fundamento de la principalidad de la forma con respecto a la causalidad estriban en su condición de acto en virtud de su valor metafísico. No obstante, esto será puesto de manifiesto más detenidamente cuando veamos en seguida cómo esta

6 Lo que causa, causa en cuanto es acto o por su relación al acto, y lo que es causado, es causado en cuanto es actualizado por un agente en acto.

7 Estos son los dos sentidos principales en que Aristóteles define la naturaleza de la forma: aquello bajo cuya acción se genera (la substancia), esto es, el acto o actualidad productora, y la especie como resultado de esa actualidad productora.

8 Cf. Δ 8, 1017b, 22; Z 3, 1029a 29; 6, 1031a 17; 1031b 19-25.

9 El argumento es: la substancia es la causa principal del ente, y lo que es con mayor razón substancia es la forma, luego la forma es la causa principal del ente, en cuanto acepción principal de la substancia. Y lo es por su condición de acto. Aristóteles explicita esta idea en: *Metaph.* H, 1043a 1-25 ("Es claro, de hecho, que la definición dada mediante las diferencias [hace referencia a H 1043a 1-5] se refiere a la forma y al acto, mientras la definición dada partiendo de los elementos se refiere a prevalentemente a la materia" 20-25). Otro ejemplo: "Si, en cambio, como nosotros sostenemos, la cosa es, por un lado, materia y, por otro, forma, y la una es en potencia mientras la otra es en acto, la cuestión no parece presentar mayor dificultad" (H 6, 1046a 22-24).

fundamentación se cumple en cada causa. Antes de afrontarlas individualmente, debemos de ocuparnos de un pequeño matiz.

iii) Un caso particular: la causalidad eficiente del Primer Motor Inmóvil

Una vez que hemos puesto el foco de atención sobre la identificación entre forma y acto con el fin de dar razón de su rol fundante en relación a la causalidad, debemos ahora darnos cuenta de que no hay que entender esta identificación en sentido absoluto, sino relativo. La forma es acto, pero ¿conlleva esto una mera identificación entre ambos elementos?

Discernir esta cuestión nos será de gran utilidad, especialmente al tratar la naturaleza metafísica de la causalidad eficiente en el caso del Primer Motor Inmóvil, pues es el único momento en que cabe plantear una disyunción absoluta entre forma y acto. En efecto, la forma es acto, pero no sólo acto. Y el acto, que en un determinado sentido se corresponde con la forma, no se identifica con ella ni se reduce a ella, pues si toda forma es acto, no todo acto es forma ni resulta de ella; en consecuencia, la forma se identifica con el acto, pero no el acto con la forma. Así sucede en el caso del Primer Motor Inmóvil, cuya naturaleza consiste en ser Acto puro y, por tanto, su causalidad no está vinculada a la forma, sino a su pura actualidad. El Primer Moviente, en cuanto que su ser y su actividad consisten en pura intelección, y puesto que, lo que con mayor razón se considera vida y actividad, a saber, el pensamiento o intelección, se identifica con el acto, es Acto puro, sin vinculación aparente con forma alguna. Esta podría ser la razón por la que E. Berti (2014) rechaza la opinión de Alejandro de Afrodisia sobre la vinculación entre el Motor Inmóvil y la forma: “El primer motor inmóvil no es una forma, es decir, no es forma de nada” (p. 207)¹⁰.

En cualquier caso, cabría advertir que esta posición que acabo de reseñar no está exenta de dificultades. La razón de la dificultad es que Aristóteles vincula la substancia a la esencia y a la forma. De hecho, la substancia es, principalmente, la forma, luego lo que debería seguirse de aquí es que, a una mayor substancia, una mayor forma debería corresponderle. Sin embargo, es

10 A juicio de R. Salis (2006, 90) la identificación habría sido defendida por Simplicio a tenor de 198b 3-4 (Simplicio, *In Phys.*, 368, 10 Diels) y, en la actualidad, Hamelin (in Aristote, *Physique* II, p. 24); R. P. Hardie y R. K. Gaye (1984). *The Complete Works of Aristotle*, vol. I. Princenton: J. Barnes Editor, pp. 338-339, y Charlton, W. (1992). *Physics Books I and II*. Oxford, p. 38. En contra, además de Berti, estaría la misma Salis (2006), quien argumenta que la forma está sujeta a movimiento y, en cuanto tal, no puede corresponderse con el primer Motor inmóvil, el cual no puede estar sujeto a devenir alguno (p. 96). En cambio, me sorprende la postura de P. Pellegrin (2000), quien sostiene que la forma ni es movida ni es móvil (p. 147). Que la forma está sujeta a devenir, como sostiene acertadamente Salis, lo prueba no sólo el hecho del devenir substancial, sino su sujeción al movimiento del Primer Motor Inmóvil, trámite el movimiento del mundo supralunar.

claro que esto presenta ciertas dificultades¹¹, por ejemplo, la de pensar en una *forma sin forma*, es decir, una forma desprovista de esencia, o cuya esencia consiste en la pura inmaterialidad de ese puro pensamiento en que Él consiste, máxime cuando, siguiendo la coherencia de lo que acabo de decir, leemos en *Metaph. Z 5*, 1031a 11: “Es claro, pues, que la definición es la noción de la esencia, y que la esencia se da solamente en las substancias, o bien en las substancias hay un sentido fundamental, primario y absoluto”. El problema, por tanto, no estaría tanto en concebir la simplicidad de un acto puro de pensamiento, sino en una substancialidad sin forma. Esta es quizá la razón por la que algunos autores lo conciben como Forma pura.

Así pues, dado que el acto parece trascender la forma, como parece probarse a través del Primer Moviente Inmóvil, la emergencia del acto y su valor fundante respecto de la causalidad eficiente del devenir se fundará: en el acto, a través de la forma, en un sentido relativo, y en el Acto puro, sin vinculación a la forma, en un sentido absoluto; en el que, además, forma y devenir encontrarán su fundamento último. Esto pone en evidencia una cuestión importante: puesto que forma y acto no se identifican en sentido absoluto, se debe concluir que la forma no puede ser fundamento último ni de sí misma ni del devenir, y no sólo por la transcendencia del acto respecto de la forma, sino por otra razón aún mayor que veremos en el siguiente apartado.

3. Fundamentación de la causa en el acto

Las principales causas del devenir substancial se fundan metafísicamente en el acto. Lo que causa, en el contexto del devenir substancial de los seres, lo hace en cuanto acto (el agente, la forma y el fin) o por su relación al acto (la materia).

a) Acto y causa motriz o eficiente

En el primer libro de su *Física*, Aristóteles empieza preguntándose por los principios de la generación de los seres naturales, cuántos y cuáles son. La respuesta, planteada en I 7, es que naturaleza es la materia (el sustrato), la forma (*εἶδος*) y, en algún sentido, la privación (195a 35). Poco más adelante, en II 1, afronta la pregunta con la que había concluido el apartado anterior acerca de qué es, de entre los dos principios fundamentales que constituyen la naturaleza, substancia. Para responder, el Estagirita empieza afirmando que la naturaleza es

11 Así lo expresa igualmente, Ferrelli (2011, 537).

principio y causa (192b 21) y, a continuación, después de rechazar las tesis, por un lado, de los filósofos de la *φύσις*, quienes identificaban el principio o *ἀρχή* de todas las cosas con la materia, por lo cual, naturaleza es, principalmente, la materia y, por otro, las tesis de los platónicos, que identificaban el principio supremo con la forma pura desarraigada de lo sensible, afirma que esta es siempre un sustrato cuyo principio de ser y de movimiento es, en cambio, la forma¹². Es más, en 193b 8 afirma explícitamente que “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia”. A partir de ella, Aristóteles asienta su teoría de la primacía de la forma como principio de la generación y, en consecuencia, como fundamento de la causalidad: “La naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza [como forma]” (193b 10-12).

De todo lo dicho se desprenden dos consideraciones importantes. Una es que, a través de la doctrina aristotélica de la causalidad del devenir, fundada en estos dos principios bajo la primacía metafísica de la forma, Aristóteles determina que la causalidad del ente gira en torno a la substancia, entendida como naturaleza, constituida esta por la composición hilemórfica según su teoría de acto-potencia. Otra es aquella por la cual querría plantear mi punto de vista sobre la doctrina aristotélica de la causalidad eficiente. Puede formularse así: si la causalidad de la substancia es entendida como la acción actualizante que una forma ejerce sobre un sustrato, juzgando, pues, que la forma es el principio del movimiento y de su *δύναμις*, ¿cuál es, entonces, la causa motriz de los seres naturales si por naturaleza Aristóteles entiende principalmente la forma actuante sobre un sustrato? ¿No sería la forma, en consecuencia, la causa eficiente, dado que: “la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie” (193b 4)?

Sobre este interrogante no existe una opinión común entre los especialistas. Hay acuerdo sobre la primacía de la forma en cuanto naturaleza y en cuanto a que las principales causas se corresponden con ella, pero existen divergencias en el modo en que se concibe dicha primacía. Para A. Vigo (2011), entre las principales causas y la forma hay una correspondencia tácita, de tal modo que podemos hablar de una *reductio* “de identificación” (pp. 592-593)¹³. G. R. Giardina (2006), por el contrario, considera que la forma, en virtud de una identificación que podríamos llamar “de analogía”, es causa eficiente en cuanto causa y principio interno del movimiento (cf. *Phys. III 2, 202a 9-12*) (p. 174),

12 Véase también Quarantotto (2005, p. 154).

13 De la misma opinión es De Echandía (1998, p. 134).

pero, en tanto depende de la acción de un agente en acto que la transmite, no se identifican *tout court* (p. 178)¹⁴. Otros autores que sostienen esta segunda posición son: Couloubaritsis (1980, 2011); Salis (2006); A. Ross (2007, p. 72); Seggiaro (2019). E. Berti (2010) distingue entre una identificación “en especie” y una distinción “en número” (p. 363)¹⁵. Mi propuesta es que el agente, en cuanto está en acto en virtud de su forma y en tanto transmite la forma, es causa eficiente del devenir substancial. La causa eficiente del devenir es, pues, el agente, no la forma (Giardina), aunque lo sea en virtud de ella. Ahora bien, el agente, que actúa como causa eficiente del devenir, explica el devenir de la substancia, pero ¿y el agente? ¿Quién lo pone en acto? La respuesta no puede ser simplemente: la forma. La forma del agente explica la acción eficiente de este, respecto de la substancia que deviene por su acción, pero la forma no se pone a sí misma en acto. C. Seggiaro (2019) parece plantear el mismo interrogante:

Tras haber formulado la necesidad de la materia y de la forma en el proceso de devenir, persiste un problema: ¿cómo es posible que la forma actúe en la materia, de modo tal que esta llegue a ser un esto determinado? La noción de generación implica que hay un pasaje del no ser al ser: decimos que x llega a ser, cuando en la materia indeterminada penetra la forma. Esto sucede cuando se produce el pasaje de la privación de la forma a su contrario: la posesión efectiva de un *eídos*, que hace que la materia sea un esto determinado. Ahora bien, la forma por sí misma y en sí misma no puede informar la materia (p. 8).

Por mi parte, sugiero que en este punto pensemos más detenidamente en la causalidad eficiente del Primer Motor Inmóvil en relación al devenir substancial. Es cierto que en el libro II de la *Física*, que es donde Aristóteles habla de las causas, no existe mención alguna a dicha relación; sin embargo me parece que lo que hace Aristóteles en la *Física* es un despliegue progresivo de la doctrina de la causalidad, de tal manera que, para ser entendida correctamente, habría de ser leída no como un libro en el que se tratan diversos temas inconexos, sino, al contrario, como un conjunto de temas absolutamente relacionados

14 Cf. *Phys.* II 7, 198a 35 – b5; cf. también P. Pellegrin (2002).

15 Particularmente no veo tan claro que una identidad “de especie” logre explicar suficientemente la esencia de la causalidad eficiente, en el sentido de que, como agudamente señala Giardina, la transmisión de la forma, por tanto, la acción causal eficiente, es llevada a cabo por un agente en acto que transmite la forma. La causalidad eficiente es más la acción transmitiente del agente que la identidad en especie. La identidad en especie, es decir, la mera forma, en el caso del agente, no es razón suficiente. Es más, esta identidad de la forma transmitida y de la forma del transmitiente lo único que parece poner en evidencia es la coincidencia en la especie del elemento esencial causante, pero no la causalidad eficiente en sí como acción del generante. Recurrir a la distinción numérica para explicar la causalidad eficiente no parece suficiente o, al menos, no sé si pone de relieve lo esencial de esta. Dos formas numéricamente distintas no explican la esencia de la acción causal eficiente. Lo que la explica, como argumenta Giardina, es la acción del agente.

entre sí, precisamente en torno al problema de la causa; más concretamente, a su fundamento. Aristóteles, después de confutar las doctrinas insuficientes que no logran dar razón del mundo físico (I, 2, 3 y 4) pone sobre la mesa el objeto de estudio que permitirá descubrir las razones de lo que en él acontece: los principios de la generación natural (I, 6 y 7). En el Libro II expone lo que es naturaleza, principalmente como forma. Seguidamente, después de establecer que los distintos tipos de causa se reducen a cuatro, vuelve a poner de relieve la primacía de la forma a través de la *reductio*. A continuación, a partir del estudio del movimiento (III al VII) y de su carácter eterno (VIII), plantea la cuestión de la necesidad de un primer movimiento y, con él, de un Primer Moviente, el cual ha de ser de naturaleza eterna e inmóvil; y, aunque pueden/deben ser varios, es mejor - dice él - pensar en que es uno y no muchos (VIII 6, 259a 6-9 y 11; *De gen.* II, 337a 17-20). Cáigase en la cuenta de que, de este modo, habiendo introducido en el hilo conductor de su argumentación el tema del movimiento, Aristóteles ha querido resolver el fundamento de la causalidad en este Primer Moviente Inmóvil (cf. VIII 5, 256a 11-20; VIII 6, 259b 1), desde el momento en que lo denomina conjuntamente causa primera del movimiento y causa de todas las cosas¹⁶. Ahora bien, ¿a qué tipo de causalidad se refiere y en qué sentido y respecto de qué es primera?

Algunos autores han proporcionado sólidos argumentos en favor de una causalidad eficiente del movimiento por parte del Primer Motor Inmóvil. De entre ellos cabe resaltar a E. Berti y sus diversos trabajos¹⁷. En su empeño por mostrar que no existe justificación textual de que el Primer Moviente sea causa final, el filósofo italiano defiende una estricta causalidad eficiente del movimiento y, además, en algunos casos, especifica que se trata de una causalidad que tiene que ver con la generación natural. Veamos algunos ejemplos:

El motor inmóvil del cielo mueve en el mismo modo, no porque sea él también objeto de deseo, sino porque mueve permaneciendo inmóvil, y por medio del cielo, que es movido, las otras cosas, esto es, los otros cielos, el sol y las cosas que están sobre la tierra (la «naturaleza»)... como causa motriz del cielo (2011, 560)¹⁸.

16 "Comment l'activité cinétique pourrait-elle davantage donner naissance à cet être que cet être lui-même, par lui-même, au mouvement?" (Broadie, 1993, p. 383). Cf. también: Tomás de Aquino, *In Metaph.*, XII, lect. 5, n° 2492; *In Physic.*, VIII 166, 198a 33). En cualquier caso, para la mayoría de los especialistas, en Aristóteles no existe soporte textual para defender una causalidad que vaya más allá del movimiento. En consecuencia, esta causalidad del PMI sobre todas las cosas no debe entenderse respecto del ser.

17 Cf. también: S. Broadie (1993), D. Tweeten (2005), S. Brock (2011).

18 Cf. A 6, 1071b 12.

La causa directa de la generación y de la corrupción, como Aristóteles ha explicado en L 6, es el movimiento anual del sol a lo largo de la eclíptica, que determina el alternarse de las estaciones, y la causa primera del movimiento anual del sol es el motor inmóvil del cielo (Λ 6, 1072a 9-17) (2011, p. 560).

Y ya, más directamente, encontramos los siguientes textos pertenecientes al *Corpus* sobre los que podemos apoyar una causalidad eficiente y primera por parte del Primer Moviente:

Por lo tanto, si el movimiento es eterno, el primer moviente, si es uno, será también eterno; y si son más de uno, habrá una pluralidad de tales movimientos eternos. Pero hay que pensar que es más bien uno que muchos, o finitos más bien que infinitos [...]. Y es suficiente que haya un único moviente, el primero de los inmóviles, que al ser eterno será para todas las demás cosas el principio del movimiento (VIII, 6, 259a 6-9 y 11).

Es evidente que el acto es anterior a la potencia por la substancia. También por el tiempo, como habíamos dicho, hay siempre un acto anterior a otro, hasta que se llegue al Motor primero eterno (Θ 8, 1050b 1-3).

Y es que, en cierto modo, la medicina es la salud, y el arte de construir es la forma de la casa, y un hombre engendra a un hombre. Y, además de estas causas, está aquello que mueve todas las cosas, como el Primero de todas ellas (Λ 4, 1071a 29-35).

Las causas de las substancias son causas de todo, en cuanto que, si se elimina la substancia, se elimina también todo el resto; y, todavía, en el sentido de que lo que es Primero y es plenamente en acto es causa de todo (Λ 5, 1071a 30-35)¹⁹.

Si el movimiento es eterno, es preciso que haya un motor eterno; si es continuo, el motor debe ser uno, idéntico, inmóvil, no generado e inalterable. Y si los movimientos circulares son múltiples, han de existir múltiples motores, pero todos ellos deben necesariamente estar de algún modo subordinados a un principio único (*De gen.*, II, 337a 17-20).

De estos textos, podríamos concluir dos cosas: una, que la forma es causa de la substancia; y otra, que el Primer Moviente, en cuanto causa primera del movimiento y causa de todas las cosas, es la causa que genera, si se puede decir así, el devenir; luego el Primer Moviente es la causa eficiente primera del devenir por el que la forma causa la substancia mediante la actualización de un sustrato. De esta manera, parece que hemos respondido a los dos interrogantes que nos habíamos planteado: por un lado, la forma es causa del devenir en tanto causa de la substancia, pero ella, a su vez, no se pone a sí misma en acto, sino

19 Cf. Aristóteles, *Acerca de la generación* II 335a 30). Cf. Λ 6, 1072a 5-15.

a través de la acción del Primer Moviente, del cual ella participa²⁰. Por tanto, la forma, aun siendo causa en el doble sentido formal y eficiente (a través del agente), no lo es en sentido absoluto, ya que ella depende de un movimiento anterior, que es el ejercido, en última instancia, por el Primer Moviente; luego, en un sentido absoluto, Este es causa fontal del movimiento y, por consiguiente, del devenir.

Vuelve así a ponerse de relieve la prioridad absoluta del acto con relación a la causalidad, en este caso respecto de los diversos aspectos planteados por el estatuto de la causalidad eficiente, algo sobre lo que todos los comentaristas coinciden, aun con sus respectivos matices. Nuestro planteamiento ha puesto de relieve que, como estos autores señalan en común acuerdo, hay un primer nivel de emergencia del acto en y a través de la forma como causa preponderante del devenir. Sin embargo, como hemos podido comprobar, si nuestros razonamientos son válidos, el nivel fundante de emergencia del acto trasciende la forma, dado que este corresponde al *Primer Moviente* como Acto Puro y causa primera del movimiento y de todas las cosas. Esto nos conduce a la tesis que venimos subrayando, a saber, que la causa, desde el punto de vista fontal, que es la que corresponde al devenir substancial (II 3, 194b 20), se funda en el acto²¹, y esto se evidencia en que la causa primera y fundante del movimiento es causa (en virtud de su condición de acto), y tal causa, esto es, primera y fundante, en virtud de su condición de Acto Puro²².

b) *Acto y causa material*

La causa material, aunque a primera vista parece representar el “factor amenazante” de la comprensión de la causalidad a la luz de la teoría acto-potencia, es, paradójicamente al contrario, la que más fácilmente la trasluce. ¿Por qué es potencialmente “amenazante”? Naturalmente por su oposición metafísica al acto. En efecto, la materia, en cuanto pura potencialidad, se opone por naturaleza al acto; es su contrario. Algunos autores que destacan este

20 Sobre la posibilidad de interpretar en un sentido aristotélico la noción de participación, ver Brock (2010, p. 657).

21 Es interesante el parangón y la distinción que Giardina hace entre causa accidental y causa en sentido propio respecto de causa actual - actualmente operativa - y causa potencial (2006, p. 169).

22 “Si, pues, existiese un principio motor y eficiente, pero que no estuviera en acto, no habría movimiento [...]. Es necesario, pues, que haya un Principio, cuya substancia sea acto mismo [...]. Y, para que puedan acontecer generaciones y corrupciones, debe haber también otra cosa distinta que siempre actúe de manera diversa. Y se necesita que esta otra cosa, en un modo, actúe en virtud de sí mismo y, de otro modo, en virtud de otro, por tanto, en virtud de una ulterior causa diversa de la primera, o bien en virtud de la primera. Pero es necesario que sea en virtud de la primera, porque, a su vez, la primera sería causa del uno y del otro. Por tanto, mejor la primera” (Λ 6, 1072a 5-15). No obstante, cabe añadir que esta prioridad absoluta del acto respecto de la causalidad no se da del mismo modo en todas las cosas, sino que depende de otros factores que entran en juego.

carácter potencial de la materia en relación a la causalidad son, por ejemplo: Llano (1984, pp. 165-166); Quevedo (1989, p. 264); Millán-Puelles (2002, p. 343); Vigo (2010, p. 589); Acedo Moreno (2014, pp. 3-7); Seggiaro (2019, p. 5). ¿Cómo, entonces, puede traslucir más fácilmente la antedicha relación? La respuesta a esta pregunta nos dará la oportunidad de exponer la fundamentación de la causa material en el acto.

No es necesario explicar que sería un razonamiento absurdo pretender fundar la causa material en el acto a través de la materia. Evidentemente, la materia, como mera posibilidad de ser, es justo lo opuesto al acto: “Todas las cosas que son generadas, sea por el arte sea por la naturaleza, tienen materia: cada una de ellas, de hecho, tiene potencialidad para ser y para no ser, y precisamente esta potencialidad, es la materia” (*Metaph. Z 1032a 2*)²³. Ahora bien, precisamente por la misma razón de su mera potencialidad e indeterminabilidad, podemos advertir su fundamento en el acto, en el sentido de que ella llega a ser a través de la forma. La materia, de hecho, es, en relación a la substancia y por la acción de la forma: “La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (*Phys. II 1, 193b 5*)²⁴; pero, por sí misma, en relación a la substancia, no es: “[La materia] es, pues, un principio, aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual” (*Phys. I 191a 11*)²⁵; “si algo se genera, es evidente que habrá una substancia en potencia y no en acto, de la cual procederá la generación y en la cual necesariamente se transformará lo que se ha destruido” (*Acerca de la generación III 317b 23-25*). Es en relación a la substancia porque es su sustrato (*ὑποκείμενη φύσις*), pero cuando la substancia es generada, ella se transforma y no permanece lo que era (*Metaph. Z 1033a 20*). Así pues, nos es de preciado valor retener de esta enseñanza que la materia llega a ser algo en la generación y por la acción actualizante de la forma:

Al investigar la causa de cada cosa hay que buscar siempre la que es preponderante [...]. Además, los géneros de las causas han de considerarse con respecto a los géneros de las cosas [...]; también las cosas que tienen capacidad de causar respecto de las cosas

23 Cf. Tomás de Aquino, *In Physic.*, I 164, 198a 27, p. 173.

24 “Algunas cosas, tras ser generadas, se denominan por aquello de que proceden, por su materia, si bien no se denominan «tal» sino «de tal», por ejemplo, la estatua no (se dice que es) piedra sino de piedra [...]. Y es que, si se considera el asunto con atención, no podría decirse de modo absoluto que la estatua se genera a partir de la piedra, ni la casa a partir de los ladrillos, puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era” (*Z 7, 1033a 5-8, 19-21*). Tiene que cambiar, por la acción actualizadora de la forma.

25 Cf. *Phys. II 9, 192a 4-6* y *Metaph. Z 3, 1029a 19-24*.

que tienen posibilidad de ser causadas, y las cosas que están actualmente causando respecto de las cosas que están siendo actualizadas (*Phys. II 3, 195b 25-26*).

De tal modo que, de la misma manera que la materia llega a ser en la substancia a través de la forma, será causa gracias a la forma, por la actualidad recibida de ella: “Otras [causas] son causas en cuanto que son su esencia, y esta es el todo o el compuesto de la forma” (*Phys. II 3, 195a 25*)²⁶. Dicho de otro modo: si la materia, para ser en la substancia, necesita de la forma, igualmente para ser causa de la substancia, necesitará de ella. C. Seggiaro (2019) dice que la causa material “no es una causa activa, pues la materia no actúa, sino que es afectada por los contrarios, identificados con la privación y la forma” (*Phys. I 7, 190b 14-16*) (p. 6). En definitiva: si para causar, es necesario ser, y la materia es a través de la forma, la materia será causa igualmente por la forma. Pero la forma hace ser a la materia por su condición de acto, pues recibiendo la materia su actualidad de la forma como deviene sustrato de la substancia, luego la causalidad de la materia se funda en el acto, a través de la acción actualizante de la forma.

T. Rego, en una reseña de J. Bohik (1998) sobre un texto de Tomás de Aquino donde éste habla de la *reductio*, hace derivar la razón de la identificación entre agente, forma y fin de su común condición de perfección, derivada del acto. En esta misma dirección se manifiestan otros autores como Ferraro (2013, pp. 110-111); Robles Arenas (2010, p. 6).

Esta fundación no pretende descuidar que la relación entre materia y forma es de carácter recíproco (Quarantotto, 2005, p. 170); sin embargo, esto no contradice ni menoscaba, según mi parecer, la primacía de la forma sobre la materia, precisamente a la luz de la teoría de acto-potencia: “Si bien la materia desenvuelve un rol importante en la determinación de los entes naturales y de sus procesos, tal rol es subordinado al de la forma” (Quarantotto, 2005, p. 171). De hecho, de nuevo Seggiaro (2019) destaca que la importancia del rol causal de la materia en la generación “es que no puede darse sin la presencia de la forma, o características esenciales de la substancia e, incluso, sus rasgos esenciales, sin ella” (p. 6)²⁷. Ambos principios se necesitan, pero se relacionan como acto-potencia, del tal modo que, aun formando una unidad en la substancia y necesitándose mutuamente, la superioridad y primacía de la forma emerge en virtud de su condición de acto.

26 De Echandi (1998) comenta: “Por «todo» (ὅλον) no hay que entender aquí el compuesto (σύνολον), sino lo que hace que la cosa sea un todo, es decir, el *eídos*” (p. 143).

27 Véase también Vigo (2010, p. 591).

c) *Acto y causa final*

La causalidad final, respecto de las dos anteriores causas principales, es la más estudiada y discutida. No obstante, en lo que concierne a nuestra investigación, sólo nos ocuparemos de algún aspecto indirecto, dado que su relación con el acto es directa.

El fin, en cuanto realización o término de la intencionalidad por parte de un agente o en cuanto realización de la naturaleza, entendida como forma, es acto-perfección. Aristóteles lo afirma claramente y sobre ello no existe género alguno de dudas. El aspecto más polémico no concierne - insisto - con su condición de acto, sino en el modo en que debemos enfocar la *reductio* y, en consecuencia, en la manera en que se le considera causa.

Uno de los autores que ha estudiado en profundidad el estatuto de la causalidad final es Enrico Berti, aunque más en relación al Motor Inmóvil²⁸. Para él, la cuestión está zanjada sin fisuras. A diferencia de la *reductio* entre agente y forma, en la que - a su juicio - se da una identificación en especie, pero una distinción en número, entre forma y fin la identificación es completa porque, en este caso, tampoco hay distinción en número (2010, p. 363). Otro estudioso que ha profundizado en este tema es C. Natali (1999 y 2013), el cual ha estudiado el carácter aporético de la causalidad final en el contexto de la *reductio*, en referencia a la causa eficiente. En su opinión, el asunto deriva de la época del mismo Aristóteles (*Metaph.* A 7, 988b 6-16), y podría ser enfocado de dos modos: bien en el sentido de que algunos han considerado como causa eficiente algunos elementos que pertenecen a una causalidad final (cf. Annas, 1982, p. 321), bien en el sentido de que “algunos han confundido el tipo de causalidad eficiente con el tipo de causalidad final” (Natali, 1999, p. 40). En este segundo sentido el asunto habría sido interpretado por los principales comentaristas, por ejemplo, Alejandro de Afrodisia en *In Metaph.*, 63, 1-31; Hayduck; W. D. Ross (1924); Reale (1993, p. 67). En otro sentido, para T. Irwin (1988 y 1990) el *quid* de la causa se resuelve fundamentalmente en la causalidad eficiente, a la cual se reducen las principales causas (1990, pp. 95-109). La misma opinión es sostenida por D. J. Furley (1996), quien sostiene que, en realidad, la causa del fin que observamos en los procesos naturales es el agente como productor de dichos procesos (pp. 59-79). Sin embargo, parece quedar claro que el fundamento del fin está en la forma, ya que en la *Metafísica*, la causa eficiente no es causa “productiva”, sino motriz o eficiente del movimiento, pero no de la substancialidad. La causa motriz lo es

28 Un estudio reciente: Boeri (2020).

del movimiento, pero la semilla del “ser”, por así decir, procede de la forma. Esta es la fuente de su naturaleza, por tanto, de su ser; en consecuencia, si la causa final, como bien a mi juicio sostiene Furley, debe hacerse derivar de una causa fundante, esta no sería la eficiente, sino la formal. La opinión de Natali, partiendo de la opinión de Alejandro de Afrodisia (*In Metaph.* 22, pp. 6-9), es que ambas causas están conectadas, aunque en otro sentido son opuestas (*εἰκότως αντίκειται*), la una como *ἀρχή* y la otra como *τέλος*, por lo que no son identificables (1999, p. 53). De la misma opinión es D. Quarantotto. Con audacia, la autora señala que la identificación entre agente y fin como principios internos del movimiento no conlleva una identificación *tout court* (2001, p. 331; 2005, p. 161).

Volviendo al contexto de la *reductio* en relación a la forma, además de Berti, por lo que he podido comprobar, la mayoría de los estudiosos siguen esta misma línea interpretativa en que el fin es causa en sentido análogo respecto de la forma, con la cual se identifica. Tal es el caso de Pellgrin (2000, p. 147); De Echandía (1998, p. 147); Bastit (2002, pp. 92 y 97); Vigo (2010, p. 591); Robles Arenas (2017, pp. 6-8²⁹). De entre ellos, cabe destacar los dos trabajos sobre el fundamento metafísico de la causa final de D. Quarantotto (2001 y 2005) y los de G. R. Giardina (2005 y 2006). Quarantotto contextualiza su estudio desde el rechazo moderno a una causalidad que pretenda ir más allá de la eficiente. De este modo, como subraya E. Nagel (1978, pp. 80-81), existe la dificultad de esa asimetría temporal según la cual el fin, que es posterior, pretende ser causa siendo, a la vez, anterior. Para contestar a la cuestión, Quarantotto señala que la solución debe encontrarse en el contexto metafísico de la causalidad, con el fin de comprender el doble papel de la forma como principio del movimiento y como fin (2001, p. 330; 2005, p. 15). En cualquier caso, lo que me interesa subrayar es que la autora no funda la causalidad final en sí misma, “la causa final no es una *αἰτία* por derecho propio, capaz de explicar de por sí y autónomamente su función” (2005, p. 161), sino en la forma: “con ello, la función finalística de la forma, que había quedado implícita en la definición de «naturaleza» formulada en *Phys.* II 1, viene claramente tematizada” (p. 166). Giardina presenta matices, no a una determinada correspondencia entre forma y fin, sino a una identificación *tout court* (2006, p. 176, nota 333). Para ella, el fin se identifica con la causa eficiente (2006, p. 179) y con la forma en un sentido estrictamente análogo y con relación a un común principio, la forma. No se identifican sin más, aunque sí se corresponden en diversos casos y de

29 Cf. Pérez Guerrero (1996, p. 164) y Brague (1988, pp. 556-560).

alguna manera (2006, pp. 181-186). Quien a mi juicio expresa con más claridad la relación entre forma y fin, evadiendo - justamente, creo - la identificación, pero haciendo notar acertadamente la verdadera causa de esa correspondencia, es Claudia Seggiaro. Ella dice (2019), teniendo de frente *Reproducción de los animales* I 1,715a 4-8:

En el proceso de generación hay una fuerte imbricación entre la causa formal y final, pues ambas involucran a la forma como principio, e intervienen en un proceso en el cual tienden a fundirse. La causa de esto último es que el fin de ese proceso (aquello “con vistas a lo cual”) no es otra cosa que la plena realización de la esencia (causa formal), que sin embargo está determinada de antemano y condiciona ese proceso (p. 8).

Poco más adelante, la autora hace notar que, si bien Aristóteles tiende a equiparar forma y fin, esta no acaba en una identificación: “Decimos que tiende a equipararlas y no que lo hace”. Y, a continuación, lo que a mí me parece crucial, la razón de fundamentación:

Al identificar *lógos* y *télos*, creemos que Aristóteles estaría enfatizando el punto en el que ambos tipos de causas convergen y el motivo por el cual lo hacen: la remisión a un único principio, esto es, la forma o *eídos*. Esto implica que, tal como lo indica Rosen (2014, 79), criticando la interpretación de Ross, Aristóteles no está identificando la causa formal con la causa final (p. 9).

Y el fundamento:

La causa formal es lo que define y determina esencialmente la cosa, mientras que la causa final es la realización del *érgon* propio de la cosa, es decir, aquella función o actividad esencial, por cuyo medio la cosa se realiza como tal. Para Aristóteles, la forma determina el qué es de la cosa y, en consecuencia, cuál es su función propia (*Ética Nicomáquea* I, 7, 1097a 15ss) (p. 10)³⁰.

Finalmente, después de dar cuenta de algunas posturas relacionadas con la relación entre forma y causa final, sólo restaría para el interés de nuestro trabajo apuntalar la fundamentación del fin en la forma, mostrando algo que no requiere muchas explicaciones, a saber, su solidaridad con el acto.

Para llevar a cabo este objetivo, citaré algunos textos de Tomás de Aquino que pueden resultar de interés. Por ejemplo, en *De principiis naturae*, dice: “Pues se dice que el eficiente es causa respecto del fin, puesto que el fin no es en acto, a no ser por la operación del agente; pero se dice que el fin es causa del eficiente, puesto que no obra a no ser por la intención del fin” (4, 43b

30 Pero Berti sí las identifica (2010, p. 363).

16-19). Es interesante cómo Tomás establece que la perfección del fin, por tanto, su condición de acto, no le viene de sí mismo, sino por su relación al agente. O sea, el fin es acto, pero lo es en tanto en cuanto un agente lo pone en acto a través de la acción. En la *Summa*, donde hay textos interesantes, leemos: “Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa” (q. 5, a 1 solución). “El bien no añade algo al ser, sino tan sólo la razón de apetecible y de perfección, lo cual corresponde al ser en cualquier de sus estados. Consecuentemente, el bien no quita universalidad al ser” (q. 5, a. 3 ad 1^{um}).

La razón de fin presupone la razón de causa eficiente y de causa formal [...]. Así pues, en la causalidad encontramos [...] la razón de bien por la que en el ser se fundamenta la perfección (q. 5, a. 4, solución).

“Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma (q. 5, a. 4 ad 1^{um}).

Como puede apreciarse, el fin, fundado en la forma y gracias a la acción de la causa eficiente, no identificándose *stricto sensu* con ellas, es causa como acto y en relación al acto³¹.

4. Conclusiones

Habiendo llegado al fin de nuestro estudio, y después de haber ido señalando nuestro propio parecer sobre las distintas opiniones de los autores y sobre los mismos textos clave del *Corpus*, creo haber conseguido al menos exponer en qué sentido podemos interpretar la fórmula aristotélica por la cual a la forma se reducen (*reductio*) las principales causas del devenir y la razón metafísica en que esta se funda, a la luz de la teoría de acto-potencia. Esto nos ha permitido establecer, a través de la consideración aristotélica del movimiento, que existe una causa primera y fundante del devenir - incluyendo la acción formal y su misma causalidad - en razón del mismo principio sobre el cual ha querido pivotar esta reflexión, su condición de acto, Acto Puro.

Así pues, a modo de esquema, estas son las conclusiones a las que creo haber podido llegar:

31 Cf. Robles Arenas (2017): “Desde el título hemos pretendido poner el acento en la fundación metafísica de la causalidad final en el principio de la generosidad del acto” (p. 41).

1. La razón de la causalidad fundante de la forma respecto de las otras causas principales del devenir (el agente, la materia y el fin) es su condición de acto, en virtud del significado (potencialidad-perfectividad) del acto.

2. A través de la constatación de la eternidad del movimiento, Aristóteles concluye que es necesario que exista una causa del mismo que, además, sea eterna, inmóvil y primera³², a la que denomina, por ello, causa de todas las cosas.

3. La originariedad causal de este PMI como causa primera del movimiento y de todas las cosas lo convierte en causa fundante del devenir, en razón de su condición de Acto Puro.

4. Por tanto, el devenir substancial se funda principalmente - incluso respetando la primacía causal de la forma en un sentido relativo - en la causalidad fundante del PMI, en virtud de su condición de Acto Puro. Luego la causa se funda en el acto.

Referencias

- ACEDO MORENO, L. I. “La teoría de la causalidad aristotélica: una aportación a la biología contemporánea”, Nr. 14, 2014, pp. 13-25.
- ARISTÓTELES (1987). “Acerca de la generación y la corrupción”. Introducción, traducción y notas de E. La Croce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- _____. “Investigación sobre los animales”. Introducción de C. García Gual. Traducción y notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.
- _____. “Reproducción de los animales”. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. “Física”. Introducción, traducción y notas de G. Echandía. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. “Metafísica”. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale. Bompiani: Milano, 2006.
- _____. “Metafísica”. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2007.
- ANNAS, J. “Aristotle on inefficient causes”. *Philosophical Quarterly*, 32(129), 1982, pp. 311-326.
- BASTIT, M. “Les quatre causes de l’être”. Leuven: Éditions Peeters, 2002.
- BERTI, E. “Nuovi studi aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica”. Brescia: Morcelliana, 2005.
- _____. “La finalità del motore immobile di Aristotele tra *Metafisica* Λ 7 e Λ 10”. *Humanitas*, 66(4), pp. 555-567, 2010.

32 Me parece que los comentaristas actuales no reparan en este importante detalle hermenéutico.

_____. “Il rapporto tra causa motrice e causa finale nella Metafisica di Aristotele”. In F. Fronterotta (dir.), 2010, pp. 351-383.

_____. “Continua il dibattito sulla causalità del motore immobile”. In R. L. Cardullo e D. Iozzia (eds.), 2014, pp. 205-2013.

BOERI, M. D. “Is the Prime Mover the Source of All Movement? Pseudo-Justin on Aristotle’s Unmoved Mover”. In P. Van deun & B. Demuler (eds.), 2020.

BOHIK, J. “Aquinas on Matter and Form and the Elements: a Translation and Interpretation of the De principiis naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas”. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1998.

BUNGE, M. “La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna”. Torino: Boringhieri, 1970.

BRAGUE, R. “Aristotle’s Definition of Motion and its Ontological Implications”. Traducido por P. Adler and L. d’Ursel. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 13(2), pp. 1-22, 1990.

BROADIE, S. “Que fait le Premier Moteur D’Aristote? (Sur la theologie du livre Lambda de la «Métaphysique»)”. Traducido por J. Brunshwig. *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, n° 2, 1993, pp. 375-411.

BROCK, S. “La causalità del motore immobile nel commento di Tommaso d’Aquino a *Metafisica XII*”. *Humanitas*, 66(4), pp. 644-666, 2011.

CARDULLO, R. L. “La analogia $\text{Τεχνή-}\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ e il finalismo universale in Aristotele, *Phys. II*”. En: L. R. Cardullo e G. R. Giardina (eds.), pp. 51-109, 2005.

CARDULLO, R. L. y IOZZIA, D. (eds.), “ Κάλλος καὶ ἀρετή . Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti”. Roma-Acireale: Analecta Humanitatis, 2014.

COULOUBARITSIS, L. “La Physique d’Aristote. L’avènement de la science Physique”. Leuven: Peeters, 1980.

_____. “La causalité dans les traités, Des parties des animaux et De la génération des animaux”. En: L. Couloubaritsis & S. Delcominette (eds.), 2011, pp. 99-124.

COULOUBARITSIS, L. & S. DELCOMMINETTE, S. (eds.), “La causalité chez Aristote”. Paris: Vrin, 2011.

CHIRINOS MOTALBELTTI, M. P. “Aristóteles y el joven Heidegger: una aclaración sobre la influencia de Brentano”. *Anuario Filosófico*, 37, pp. 309-328.

DE ECHANDIA, G. “Aristóteles. Física. Introducción, traducción y notas”. Madrid: Gredos, 1998.

FERRARO, C. “Appunti di Metafisica: Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico”. Città del Vaticano, Lateran University Press, 2013.

FERRELI, I. “La duplice finalità del primo motore immobile”, *Humanitas*, 66(4), pp. 536-554, 2011.

FOLLON, J. “Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes”. *Revue philosophique de Louvain*, 86(71), pp. 317-353, 1988.

FURLEY, D. J. “What kind of cause is Aristotle final cause?” In M. Frede and G. Stricker (eds.), 1966, pp. 59-79.

- FREDE, M. y STRICKER G. (eds.), *Rationality in Greek thought*. Oxford: University Press, 1966.
- FRONTEROTTA, F. (dir.). “La scienza e le cause a partire dalla *Metafisica* di Aristotele”. Salento e Napoli: Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 2010.
- GARCÍA LORENTE, J. A. “La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la *Metafisica*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13(1), pp. 11-31, 2016.
- GIARDINA, G. R. “La ‘causa motrice’ in Aristotele, *Phys.* III 1-3”. In R. L. Cardullo e G. R. Giardina (eds.), 2005, pp. 111-150.
- _____. “I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, *Phys.* II”. Catania: CUECM, 2006.
- HANKINSON, R. J. “Cause and Explanation in Ancient Greek”. New York: Clarendon Press, 1998.
- IRWIN, T. “Aristotle First Principles”, Oxford: University Press, 1988.
- LLANO, A. “*Metafísica y lenguaje*”. Pamplona: Eunsa, 1984.
- MILLÁN-PUELLES, A. “*Léxico filosófico*”. Madrid: Rialp, 2002.
- NAGEL, E. “La struttura della scienza. Problemi di logica della spiegazione scientifica”. Milán: Feltrinelli, 1978.
- NATALI, C. “Problemas de la noción de causa final en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, Nr. 32, pp. 39-57, 1999.
- _____. “Aitia in Plato and Aristotle. From Everyday Language to Technical Vocabulary”. In C. Natali & M. Zingano (eds.), 2013, pp. 39-73.
- NATALI, C. & ZINGANO, M. (eds.), “Aitia I: Les quatres causes: origines et interpretation”. Leuven: Peeters, 2013.
- PELLEGRIN, P. “Aristote. Physique. Traduction et présentation”. Paris: G.-F. Flammarion, 2000.
- PÉREZ GUERRERO, J. “La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino”. Pamplona: Eunsa, 1996.
- QUARANTOTTO, D. “Ontologia della causa finale aristotelica”. *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, 22(2), pp. 329-365, 2001.
- _____. “Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos”. Pisa: Bibliopolis, 2005.
- QUEVEDO, A. “Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles”. Pamplona: Eunsa, 1989.
- REGO, T. “La preeminencia de la causa final. Estudio sobre el *De principiis naturae* 4”. *Intus Legere Filosofía*, 3(2), pp. 47-68, 2009.
- REPPÉLINI, F. “Le cose mosee da altro per natura”. In R. L. Cardullo e G. Giardina (eds.), 2005, pp. 151-184.
- ROBLES ARENAS, J. C. “*Diffusivum sui et subiecti*: Alla ricerca della causalità della causa finale”. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum: Facultad de Filosofía, 2017.
- ROSITTO, C. (ed.). “Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference”, Padua, December 11, 12, 13: Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, 2006.

- ROSS, A. “Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles”. Pamplona: Eunsa, 2007.
- ROSS, W. D. “Aristotle’s Metaphysics”. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- ROSS, W. D. “Aristotle’s Physics”. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- SALIS, R. “La causalità naturale in Aristotele, *Fisica* II, 7”. In C. Rositto (ed.), 2006, pp. 81-101.
- _____. “La dottrina aristotelica della causalità in *Metaph.* E 3”. En R. L. Cardullo e D. Iozzia (eds.), 2014, pp. 253-262.
- SEGGIARO, C. “Generación y causalidad en Física I. 7 y II. 3”. *Synthesis*, 26(1) e051, <https://doi.org/10.24215/1851779Xe051>, 2019.
- TOMÁS DE AQUINO. “De principiis naturae”. Cito todos los textos por “*Corpus Thomisticum*”.
- _____. “In Physicorum”.
- _____. “Summa theologiae”.
- TWEETEN, D. “Really Distinguishing Essence from *Esse*”. In G. Klima and A. W. Hall (eds.). New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- VAN DEUN, P., DEMULER, B. (eds.). “Questioning the World. Greek Patristic and Bizantine Question and Answer Literature”. Turnhout: Brepols Publishers, 2020.
- VIGO, A. “Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles”. *Kriterion*, Belo Horizonte, Nr. 122, pp. 587-615, 2010.
- VLASTOS, G. “Reasons and Causes in the Phaedo”. *The Philosophical Review*, 78(3), pp. 291-325, 1969.
- WIELAND, W. “La Física di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fundamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele”. Traducido por C. Gentili. Bologna: Il Mulino, 1993.

**SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O INTELLECTO
HUMANO E O INTELLECTO AGENTE NO
LIVRO SOBRE A ALMA V DE AVICENA***

***ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN THE HUMAN INTELLECT
AND THE AGENT INTELLECT IN
AVICENNA'S ON SOUL V***

Meline Costa Sousa
<http://orcid.org/0000-0001-9820-4738>
meline.sousa@ufla.br
Universidade Federal de Lavras, Brasil

RESUMO *O propósito do texto é investigar se a relação entre o intelecto humano e o intelecto agente, apresentada por Avicena no Livro sobre a alma V (Kitāb al-Nafs), comprometeria a autonomia epistemológica do intelecto humano. Partindo de uma discussão prévia¹ acerca da atividade colaborativa entre a alma racional e os sentidos internos, a análise que se segue é inteiramente devotada a apresentar os limites da interação causal entre os dois intelectos. Para isso, é necessário compreender o tipo de causalidade realizado pelo intelecto agente a partir da analogia com o sol e a visão tal como Avicena a emprega.*

Palavras-chave *Filosofia Medieval, Filosofia Árabe, Avicena, Intelecto.*

* Artigo submetido em 03/01/2020. Aprovado em 13/03/2020.

1 Neste artigo, continuo uma discussão iniciada em outra ocasião (Sousa, 2015, pp. 25-44). Aqui, serão apresentados novos argumentos contrários à atribuição da causalidade eficiente do conhecimento ao intelecto agente, os quais partem da análise da analogia com o sol e a visão.

ABSTRACT *The aim of the following lines is to investigate whether the relation between the human and the agent intellect found in Avicenna's On Soul V (Kitāb al-Nafs) could compromise the epistemological autonomy of the human intellect or not. Since I have already discussed the collaborative activity between the rational soul and the internal senses, the following analysis is entirely devoted to the limits of the causal interaction between both intellects. Finding these limits requires understanding the type of causality performed by the agent intellect from Avicenna's use of the analogy between the sun and the vision.*

Keywords *Medieval Philosophy, Arabic Philosophy, Avicenna, Intellect.*

Introdução

Tendo em vista o *corpus* aviceniano², há diferentes obras³ nas quais Avicena reconhece a existência de um intelecto agente tomado como causa da atualização do intelecto humano. A distinção entre esses dois tipos de intelecto constrói-se, no *Livro sobre a alma* V.5 (1959, pp. 234-5)⁴, a partir do pressuposto aristotélico (*Física* II.1 193a29-31; *De anima* III.5 430a10-6)⁵, segundo o qual todas as substâncias naturais são compostas de um princípio em potência e outro princípio em ato. A relação entre eles é descrita em termos causais: todo movimento da potência ao ato deve-se a uma causa ou princípio em ato; o intelecto humano passa da potência ao ato; logo, há uma causa ou princípio em ato para essa passagem. O intelecto agente é apontado como esse princípio em ato responsável pela atualização do intelecto humano.

Contudo, diferentemente de outras interpretações (por exemplo, de Temístio⁶), Avicena (*idem*) não considera tratar-se de dois princípios imanentes

2 Cf. Gutas, 2014 [1988], p. 165.

3 Cf. *Compêndio sobre a alma* (K. *fi-l-Nafs*, trad. Gutas, 2014 [1988], p. 84); *Livro das definições* (K. *al-Hudūd*, trad. Gonzalez y Cordero, 2010, p. 188); *Livro sobre a alma* (K. *al-Nafs* V.5, 1959, pp. 234-5; trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242); *Observações e advertências* (*Išārāt wa-l-Tanbīhāt*, trad. Inati, 2014, p. 105).

4 Cf. K. *al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242. Os títulos das obras de Avicena serão citados em português acompanhados do título original em árabe. Nas referências ao *Livro sobre a alma*, será levada em consideração a paginação referente à edição de Rahman (1959) seguida, na nota de rodapé, pela paginação das traduções de Bakoš (1956), McGinnis e Reisman (2007), e Attie Filho (2011). A transliteração dos termos em árabe acompanha o padrão do Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

5 A passagem indicada é o único momento do *De anima* no qual Aristóteles trata, em detalhes, da distinção entre o intelecto que vem a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas. Cf. *De an.* III.5 430a10-25, ed. árabe Badawi, 1954, p. 74; ed. grega Ross, 1961, pp. 133-4; trad. dos Reis, 2006, p. 116.

6 Alguns estudiosos (cf. TODD, 1990, p. 102, n. 113) reconhecem ser a crítica de Temístio direcionada a Alexandre de Afrodisias, o qual teria identificado o intelecto agente com deus. Para Blumenthal (1987, p. 94),

à alma humana na medida em que o intelecto agente é uma substância ontologicamente independente do homem. O modo utilizado para descrever a relação causal entre essas duas substâncias distintas é a analogia com o sol e a visão⁷.

1. A analogia segundo o *Livro sobre a alma* V.5

Encontra-se, em diferentes textos da antiguidade (por exemplo, na *República*⁸ de Platão e no *De anima*⁹ de Aristóteles), o uso da relação entre o sol e os sensíveis como metáfora para explicar a relação entre o intelecto e os inteligíveis. Deixando de lado as peculiaridades dessas ocorrências antigas¹⁰, dada a complexidade da discussão, focarei apenas no modo pelo qual Avicena transforma os termos envolvidos nessas relações.

No *Livro sobre a alma* V.5 (1959, pp. 234-5)¹¹, a analogia entre o sol e a visão é utilizada como um modo de elucidar a relação entre o intelecto agente (*'aql al-fa'āl*) e o intelecto material (*'aql hayūlānī*). Os primeiros passos do raciocínio¹² estabelecem a diferença entre um momento no qual as almas humanas são inteligentes em potência e outro momento no qual elas se tornam inteligentes em ato. Aqui, são unificados dois momentos do raciocínio aristotélico (*De anima* III.5 430a10-18) ao serem vinculadas, logo no início

o intelecto em ato mencionado por Aristóteles em III.5, segundo a leitura de Alexandre, é a causa suprema de todas as coisas, ou seja, "identifica-se com o primeiro movente aristotélico". Ao comparar a interpretação da passagem 430a10-25 proposta por Temístio com a interpretação proposta por Alexandre, Todd (1990, p. 32) afirma que Temístio rejeitou a identificação do intelecto produtivo (ou agente) com deus tal como proposto por Alexandre no *De intellectu*. Ver, Sousa, 2021, pp. 78-94.

7 Farabi (*A Cidade virtuosa* IV.13 §2, trad. Belo, 2018, p. 139) já explora esse raciocínio.

8 Segundo a *República* VI 508b-c (trad. Prado, 2006, p. 259): "[...] Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si, cuja relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis."

9 Ver nota 5.

10 Sobre a analogia com o sol na *República*, ver Denyer, 2007, pp. 284-309; Brisson, 2001, pp. 55-85; Calabi, 2003, pp. 327-54. Sobre a analogia com o sol no *De anima*, ver Blumenthal, 1996, pp. 312-24; Ivry, 2001, pp. 59-77; Jolivet, 1997, pp. 569-82; Caston, 1999, pp. 199-227.

11 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242.

12 Segundo Avicena (*K. al-Nafs* V.5, 1959, pp. 234-5; trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242): "[Primeiro passo] Dizemos que as almas humanas são inteligentes em potência e, em seguida, tornam-se inteligentes em ato. Tudo que passa da potência ao ato deve-se a uma causa em ato que o faz passar da potência ao ato. [Segundo passo] Assim, há uma causa que faz nossas almas passarem da potência ao ato com respeito aos inteligíveis. [Terceiro passo] Se a causa diz respeito à doação de formas inteligíveis, então ela não é outra coisa que um intelecto em ato ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis que estão separados e [quarto passo] a sua relação com as nossas almas é uma relação semelhante à relação entre o sol e a nossa visão. Do mesmo modo que o sol, por si mesmo, é visível em ato, e por sua claridade é visto em ato o que não é visível em ato, é a relação deste intelecto com as nossas almas."

da passagem, a alma humana e as formas inteligíveis¹³, indicando tratar-se da alma racional. Em seguida, estabelece-se a existência necessária de uma causa responsável pela passagem da potência ao ato: “há uma causa (*sabab*) que faz nossas almas passarem da potência (*quwwa*) ao ato (*fi 'l*) com respeito aos inteligíveis (*ma 'qūlāt*)” (*K. al-Nafs* V.5, 1959, p. 234)¹⁴.

Sobre as características desta causa, ela é descrita como “um intelecto em ato (*'aqlā bi-l-fi 'l*) ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis (*mabādi' al-ṣuwar al-'aqliyya*) que estão separados (*muḡarrada*)” (idem). A faculdade inteligível da alma humana está em potência para receber os inteligíveis e depende, a fim de chegar ao ato, do intelecto agente (uma inteligência celeste) possuidor, em ato, dos princípios das formas inteligíveis.

Embora não seja explicitado, nesta passagem, o estatuto ontológico desta causa, partindo da discussão metafísica¹⁵, é possível reconhecer que o agente e o paciente são substancialmente diferenciados. A faculdade inteligível da alma humana está em potência para receber os inteligíveis e depende, a fim de chegar ao ato, do intelecto agente. No quarto e último passo, a explicação do modo pelo qual essa atualização se dá depende da analogia com o sol e a visão. Tal como a luz fornecida pelo sol faz com que a faculdade da vista¹⁶ veja as cores ao torná-las iluminadas, quando o intelecto agente ilumina o intelecto humano (e/ou a imaginação?)¹⁷, este último é capaz de abstrair completamente as formas.

Segundo Sebti (2006, p. 14), a analogia com a luz exerce um papel importante na compreensão da teoria noética aviceniana, em especial, no modo pelo qual o intelecto agente se relaciona com o intelecto material já que este é uma potência que, a fim de se atualizar, necessita da intervenção de um princípio autônomo e substancialmente separado: do mesmo modo que o sol é luminoso em si e fonte de luz para os existentes no mundo, o intelecto agente

13 Com respeito às formas, elas distinguem-se em três tipos: forma sensível, forma imaginada e forma inteligível. O exemplo fornecido por Avicena nas *Observações e advertências (Iṣārāt wa-l-Tanbihāt*, trad. Inati, 2014, p. 98) é o do indivíduo Zayd, o qual pode ser visto, e, na ausência do seu substrato, imaginado. O terceiro tipo de forma é a forma inteligível como, por exemplo, quando a partir de Zayd forma-se, no intelecto, o conceito de humanidade que pode, igualmente, ser aplicado a todos os outros indivíduos da espécie humana. Sobre os variados sentidos de forma, ver Goichon, 1938, p. 185.

14 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, p. 166; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242.

15 Na passagem em questão (ver nota 12), Avicena não menciona que o intelecto agente não é uma faculdade da alma humana, mas a décima inteligência celeste emanada, a qual corresponde ao intelecto da esfera da lua. Há, portanto, nesta passagem, um pressuposto metafísico (ver, Avicena, *Ilāhiyyāt* IX.4, p. 409, trad. Bertolacci, 2008, pp. 748-9).

16 Sobre a teoria aviceniana da visão, cf. McGinnis, 2013, pp. 41-57; Hasse, 2000, pp. 107-26.

17 Isso será discutido adiante.

é inteligível em si e fonte de inteligíveis para os intellectos humanos¹⁸. No caso da visão, o que se torna visível são as cores, no caso da intelecção, a forma completamente abstraída da matéria e dos acidentes que a acompanham.

Contudo, se nos valermos apenas desta passagem, não fica claro o que seria iluminado pelo intelecto agente. A resposta encontra-se na sequência do *Livro sobre a alma V.5*:

As coisas imaginadas que são inteligíveis em potência transformam-se em inteligíveis em ato, não em si mesmas, mas aquilo que é coletado delas: do mesmo modo que o efeito resultante das formas sensíveis por intermédio da luz não é, ele mesmo, aquela forma, mas outra coisa relacionada com ela, originada no que é suscetível à recepção, por intermédio da luz recebida. Assim se dá com a alma racional. Quando ela olha para aquelas formas imaginadas e chega até ela a luz do intelecto agente por uma espécie de conjunção, elas são preparadas de modo que se originem nela, a partir da luz do intelecto agente, as abstrações destas formas das misturas. (*K. al-Nafs V.5*, 1959, p. 235; trad. Bakoš, 1956, p. 167; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 200; trad. Attie Filho, 2011, p. 243)¹⁹

Como indicado no trecho acima, a luz do intelecto agente chega à alma racional no momento em que o intelecto humano se volta para as “coisas imaginadas que são inteligíveis em potência” (idem). Essas formas inteligíveis em potência vêm a ser formas em ato no intelecto se realizadas duas condições: 1) se o intelecto agente, por meio da sua luz, iluminar as formas particulares na imaginação e 2) se a alma racional (o intelecto humano) voltar-se para elas a fim de abstrair o que há de comum nas formas particulares. Sobre esta segunda condição, Hasse (2000, pp. 176, 185) afirma que o inteligível apenas se apresenta para o intelecto humano quando a alma deseja percebê-lo e, por consequência, abstrai-lo. Neste novo contexto apresentado pela passagem supracitada, *i.e.*, durante o detalhamento da relação entre os intellectos em vista do processo de abstração (*fayḍ*)²⁰, reaparece o recurso da analogia com o sol.

18 Cf. McGinnis, 2013, p. 53

19 فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها بل ما يلتقط عنها، بل كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لأن تحدثت فيها من ضوء العقل الفعال مجريات تلك الصور عن الشواذب

20 O conceito de emanação (*fayḍ*) na filosofia aviceniana pode ser abordado do ponto de vista ontológico ou epistemológico. Lizzini (2011, p. 315) os distingue como a “esfera do ser/existir e a esfera do pensar” ou “momento noético e ontológico da emanação”. Do ponto de vista ontológico, a emanação é o modo pelo qual Avicena, seguindo o caminho iniciado por Farabi (ver a *Cidade virtuosa* II.3 §1-10, trad. Belo, 2018, pp. 97-99), explica a origem dos existentes, com especial atenção à origem dos intellectos celestes, dentre eles, do intelecto agente. Do ponto de vista epistemológico, cujo enfoque está nos elementos necessários para o intelecto humano produzir conhecimento, o intelecto agente volta, novamente, à tona. Uma das funções atribuídas a ele é o fornecimento de determinados tipos de formas inteligíveis para o intelecto material. Para mais informações sobre a abstração, ver Taylor, 2016, pp. 273-84; Hasse, 2000, p. 185.

Para Hasse (2000, p. 185), a abstração das formas particulares é outro termo a ser considerado na analogia, o qual se equipararia à visão. Assim como a iluminação do sol possibilita a reprodução, na faculdade da vista, de um similar (*mitl*) das cores dos objetos, a luz do intelecto agente permite a reprodução, na faculdade inteligível, de um similar abstrato da forma particular imaginada; ou seja, uma forma inteligível. Em ambos os casos, a completude da atividade depende de um ato voluntário: a faculdade da vista precisa voltar-se para o objeto colorido e a faculdade inteligível voltar-se para as formas imaginadas.

Reconhece-se, portanto, que os pontos centrais da comparação entre a visão e a intelecção são: a) a dependência de um terceiro elemento na relação entre aparato visual-coisas visíveis e intelecto humano-formas inteligíveis, a dizer, a luz do sol e a luz (ou emanção) do intelecto agente; b) a produção, no olho e no intelecto, de uma forma diferente da forma percebida, à qual Avicena se refere como um similar; c) aquilo que é iluminado é um terceiro elemento distinto do sol e do aparato visual, o qual consiste na cor em potência que existe no objeto iluminado; no caso do intelecto, este terceiro elemento são as formas materiais na imaginação chamadas de inteligíveis em potência; d) tal como sugerem Hasse (2000, p. 186) e McGinnis (2013, p. 54), a necessidade de um movimento preparatório para que a visão e a cognição aconteçam. O intelecto humano precisa voltar-se para a faculdade imaginativa assim como os olhos precisam direcionar-se para o objeto colorido.

Neste sentido, a analogia parece ressaltar que aquilo que é produzido no intelecto é diferente da forma material armazenada nos sentidos internos²¹. Não se trata de as formas particulares se transformarem em formas inteligíveis e migrarem para o intelecto, pois elas e os inteligíveis em ato não são idênticos, mas resultantes daquilo que “é coletado (*laqaṭa*) delas” (*K. al-Nafs* V.5, 1959, p. 235)²².

Alguns estudiosos²³ levaram esta analogia ao extremo a ponto de considerarem ser todo o conhecimento emanado. Neste caso, o intelecto agente

21 Os sentidos internos (*al-ḥawāss al-bāṭina*) são cinco, os quais se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro. São eles: o sentido comum (*al-ḥiss al-muštarak*), a imaginativa (*al-ḥayāl*) ou faculdade formativa (*al-muṣawwira*), a imaginação (*al-mutaḥayyila*), no homem chamada de cogitativa (*al-mufakkira*), a faculdade estimativa (*al-wahm*), e a memória (*al-ḡākira*), caracterizados por as formas materiais e as intenções percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente. Cf. *K. al-Nafs* I.5; II.2, 1959, pp. 42-3; 58-61; trad. Bakoš, 1956, pp. 30-1; 41-3; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 181-2; trad. Attie Filho, 2011, pp. 66-67; 78-81. Ver ainda Di Martino, 2008, pp. 24-7; Hasse, 2010, pp. 305-19; Pormann, 2013, pp. 91-108.

22 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, p. 167; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 200; trad. Attie Filho, 2011, p. 243.

23 Segundo Hasse (2000, p. 183), trata-se de “uma doutrina padrão da psicologia de Avicena que as formas inteligíveis fluam ou emanem do intelecto agente sobre o intelecto humano”. Davidson (1992, pp. 77-8) nega a

seria o princípio em ato por meio do qual o homem conhece e o intelecto humano o princípio material receptor do conhecimento. Embora essa interpretação já tenha sido questionada em outra ocasião²⁴, visto excluir a possibilidade de o conhecimento ser uma atividade própria do homem, há ainda algumas questões a serem discutidas. A primeira dificuldade diz respeito à compreensão da função argumentativa da analogia. Ainda que haja uma relação causal entre os intelectos, tal como há entre o sol e a visão, o modo pelo qual o intelecto agente exerce esta causalidade é diferente do modo pelo qual o sol a exerce. Como a ação de conhecer é completamente diferente da ação de ver devido à natureza destas faculdades e do conteúdo percebido por elas, a analogia nada esclarece acerca do que é conhecer. Além disso, não fica claro o papel de cada uma das partes (do intelecto agente e humano) no processo de aquisição dos inteligíveis.

É necessário, portanto, investigar: a) se a teoria aviceniana no *Livro sobre a alma V* assume ser o intelecto humano autônomo para conhecer e b) qual seria o papel do intelecto agente na atualização do intelecto material. Caso a teoria aviceniana pressuponha a autonomia epistemológica do intelecto humano, qual tipo de causalidade o intelecto agente realizaria?

2. Primeira questão: o intelecto humano é autônomo para conhecer?

A fim de investigar esse ponto, cabe analisar, ainda que de modo breve²⁵, a relação entre a faculdade inteligível e o corpo. O debate sobre a autonomia do intelecto humano envolve duas perspectivas (ontológica e epistemológica), as quais, embora distintas e plurais, em certo sentido, estão diretamente relacionadas. Na medida em que a atividade realizada por uma substância se vincula ao tipo de existência que lhe é própria, a investigação do modo pelo qual o intelecto humano conhece depende da compreensão do tipo de existência que ele possui e em qual sentido²⁶ ele é dito uma substância.

Um viés da perspectiva ontológica, conhecido como a investigação acerca da substancialidade da alma, volta-se para a relação entre o intelecto e as

utilidade da analogia com a luz do sol e a visão por considerar que o pensamento é completamente emanado do intelecto agente.

24 Cf. Sousa, 2015, pp. 34-40.

25 Para uma análise mais detalhada do debate acerca da substancialidade da alma, ver Sousa, 2016, pp. 83-110; 2019, pp. 80-95.

26 Segundo a definição de substância do *Livro das definições (K. al-Hudūd §15*, trad. González e Cordero, 2010, p. 193): "Substância é um termo que possui muitos sentidos. Chama-se substância a essência (*dāt*) de toda coisa, por exemplo, a humanidade ou a brancura; em referência a tudo que existe por si mesmo e que não precisa de da existência de outra essência para subsistir em ato, neste sentido: a substância subsiste por si mesma [...] Se chama substância tudo que não se encontra em nenhum receptáculo".

faculdades corpóreas da alma em vista da sua existência e atividade. No caso da perspectiva epistemológica, o debate volta-se para a relação entre o intelecto humano e outras substâncias, como o intelecto agente, em vista dos processos pelos quais o homem conhece o mundo. A partir destas duas perspectivas, pode-se falar de uma autonomia ontológica do intelecto, a qual diz respeito à independência da alma racional quanto ao modo de existir, ou de uma autonomia epistemológica do intelecto, a qual diz respeito à independência do homem quanto ao modo de conhecer.

O debate²⁷ sobre a substancialidade da alma racional demonstra que ela não depende do corpo como seu substrato e que existem, para ela, algumas ações próprias, a dizer, o autoconhecimento²⁸ e o conhecimento. Assim, a autonomia ontológica da alma racional é salvaguardada pela sua própria natureza e atividade. Embora a alma mantenha uma “interação originária” (López-Farjeat, 2016, p. 170) com o corpo e seja o “princípio das suas operações” (idem), ela não se vale de nenhum membro corpóreo como instrumento. Por isso, no *Livro sobre a alma* I.1 (1959, pp. 15-16)²⁹, Avicena não argumenta em favor da substancialidade da alma racional por meio de nenhum raciocínio que parta da relação causal entre alma e corpo; o que implicaria a dependência entre eles³⁰. Como afirma Druart (2000, p. 260), a alma humana é dotada de uma existência autônoma que não pode ser demonstrada por meio da definição de alma como forma (*šūra*) ou perfeição (*kamāl*) do corpo. A saída³¹ para apontar a substancialidade da alma racional é o experimento mental³² do homem suspenso no ar³³.

27 Cf. Alpina, 2018, pp. 187-224; Kaukua, 2015, pp. 43-61; Kukkonen, 2014, pp. 433-459; Black, 2008, pp. 63-87; Druart, 2000, pp. 259-73; Hasse, 2000, pp. 80-91; Lizzini, 2010, pp. 223-42.

28 Literalmente, a expressão utilizada por Avicena (*K. al-Nafs* I.1, 1959, pp. 15-16; trad. Bakoš, 1956, pp. 12-13; trad. Bertolacci, 2005, pp. 616-18; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 178-79; trad. Attie Filho, 2011, pp. 41-42; trad. Kaukua, 2015, pp. 33, 35) é “constatação da própria existência” ou “constatar a existência de si mesmo”.

29 Cf. *K. al-Nafs* I.1, trad. Bakoš, 1956, pp. 12-13; trad. Bertolacci, 2005, pp. 616-18; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 178-79; Attie Filho, 2011, pp. 41-42; Kaukua, 2015, pp. 33, 35.

30 Avicena (*Ilāhiyyāt* II.1, p. 60, trad. Bertolacci, 2008, p. 234) se recusa a assumir que, do fato de a alma ser forma, decorra que ela seja uma substância dada a existência concomitante da forma e da matéria.

31 Segundo Alpina (2018, p. 190), a passagem da investigação sobre a alma em vista da categoria da relação para a investigação da alma humana ela mesma ou em vista da categoria da substância dá-se através do experimento mental. A transição da busca pela existência da alma enquanto uma entidade relativa ao corpo, em outras palavras, enquanto parte constituinte de um fenômeno natural, para a busca pela essência do princípio ativo que possibilita esse fenômeno, envolve o homem voador. Contudo, essa passagem não diria respeito a toda espécie de alma, mas apenas à alma humana na medida em que é a única espécie que comporta uma abordagem em si mesma já que ela mantém uma estabilidade frente às alterações sofridas pelo corpo.

32 A expressão experimento mental não é utilizada por Avicena. Segundo Kukkonen (2014, pp. 434, 444), os experimentos utilizados por Avicena consistem em cenários hipotéticos produzidos pela faculdade estimativa. Sobre os problemas em torno deste método, ver Adamson e Benevich, 2018, pp. 150-52; Kaukua, 2015, pp. 35-37.

33 Segundo Avicena (*K. al-Nafs* I.1, 1959, pp. 15-16; trad. Bakoš, 1956, pp. 12-13; trad. Bertolacci, 2005, pp. 616-18; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 178-79; trad. Attie Filho, 2011, pp. 41-42; trad. Kaukua, 2015, pp.

Por meio desse recurso indicativo, descrito como uma constatação (*it̄bāt*)³⁴, a análise da natureza da alma conduz à conclusão que ela não é uma faculdade, nem uma forma nem uma perfeição do corpo, mas uma substância imaterial que goza “da independência do corpo para atingir o autoconhecimento” (DRUART, 2000, p. 262). Se a alma dependesse do corpo para realizar todas as suas ações, ou seja, não possuísse nenhuma atividade própria, ela não seria capaz de conhecer nem sobreviveria após a corrupção do corpo. Assim, a alma é concebida como uma substância imaterial³⁵, individuada e, conseqüentemente, independente.

A alma racional, de acordo com Avicena, é uma substância que subsiste por si mesma, a qual não está impressa no corpo humano nem em qualquer outra coisa corpórea; é completamente separável e abstraída da matéria. Isso é estabelecido empiricamente pelo conhecimento que a alma racional tem de sua própria existência, juntamente com a sua independência e substancialidade, no famoso argumento do homem voador. (Gutas, 2012, p. 417)

Por meio do experimento mental, constata-se que a alma racional é a) uma substância que subsiste por si mesma, b) separável do corpo e abstraída da matéria e c) não depende do corpo para realizar a sua mais própria ação, a dizer, reconhecer a existência de si mesma (ou autoconhecimento). A negação do vínculo essencial entre alma e corpo parte da possibilidade de o indivíduo constatar a própria existência ainda que não constate a presença do corpo: “Portanto, o si (*dāt*) que constatou sua existência (*it̄bāt wuḡūdahā*) tem a propriedade de ser distinto do seu corpo (*ḡism*) e dos seus membros que não foram constatados” (*K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 16)³⁶. Dada a natureza do conteúdo inteligido (as formas inteligíveis) e a incorporeidade da faculdade que entende (o intelecto), se “somos capazes de conhecer, não podemos ser divisíveis e,

33, 35; Adamson e Benevich, 2018, pp. 148-49): “[...] Então, dizemos que é preciso que um de nós imagine alguém criado instantaneamente e perfeito, porém cujos olhos não vejam as coisas externas, e criado fluando no ar ou no vazio de modo que não se choque com ele o ar, o que o levaria a sentir, e independente dos seus membros de modo que não se encontrem nem se toquem. Ele, então, deve constatar a existência de si mesmo e não duvidaria ao constatar que ele mesmo existe, embora não constate com isso qualquer membro externo ou órgão interno, como coração, cérebro ou qualquer coisa externa, mas constata a si mesmo sem afirmar possuir comprimento, largura e profundidade. Se fosse possível que ele, nesta condição, imaginasse uma mão ou outro membro, não os imaginaria como partes de si, nem como condições para si. Você sabe que aquilo que é constatado é distinto do que não se constata e o que é alcançado é distinto do que não se alcança. Portanto, o si que constatou sua existência tem a propriedade de ser ele mesmo distinto do seu corpo e dos seus membros que não foram constatados.”

34 Kaukua nega que seja algum tipo de reflexão (2015, pp. 63, 89-91), de percepção (ibidem, p. 60), ou de intelecção (ibidem, pp. 60, 99). Adamson e Benevich (2018, p. 149) reconhecem que se trata de uma intuição.

35 Segundo Kaukua (2015, p. 44), se um agente é capaz de entender, ele deve ser incorpóreo.

36 Cf. *K. al-Nafs* I.1, trad. Bakoš, 1956, p. 13; trad. Bertolacci, 2005, p. 618; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 179; trad. Attie Filho, 2011, p. 42; trad. Kaukua, 2015, pp. 33, 35.

assim, não somos corpóreos” (Kaukua, 2015, p. 43). O conhecimento que a alma tem de si mesma ou de sua quiddidade (*māhiyya*) decorre de uma “configuração própria” (*ibidem*, p. 51) que é diferente para cada alma.

Quando Avicena interpreta o princípio ativo do *De anima* III.5 430a10-25³⁷ como uma substância diferente da substância humana, a autonomia epistemológica do intelecto humano parece estar comprometida. Porque o intelecto agente é causa da atualização do intelecto humano, separá-lo do homem poderia, de algum modo, comprometer a passagem da potência ao ato. Contudo, do ponto de vista da causalidade natural³⁸, a relação entre intelecto agente e intelecto humano é diferente da relação entre alma e corpo. Há, para o intelecto humano, uma autonomia com respeito a ação que não se aplica às outras faculdades da alma vegetal e animal³⁹, as quais não agem sem o corpo. Diferentemente, o intelecto humano, sem o auxílio do corpo, é capaz de se autoconhecer.

Outro argumento para o fato de a relação corpo-alma ser diferente da relação intelecto agente-intelecto humano é o tipo de vínculo existente entre eles. No caso do composto corpo-alma não existe, no âmbito sublunar, uma alma sem corpo ou um corpo sem alma, havendo um vínculo originário entre eles quanto à existência. Contudo, no caso dos intelectos, eles não formam nenhum tipo de composto na medida em que são duas substâncias autônomas: “[...] a substância da alma humana (*jaūhar al-nafs al-insānīa*) está disposta para obter um tipo de perfeição por si mesma (*al-istikmāl bi-dātihi*), pois o que é superior nela não necessita do que é inferior. Esta disposição que pertence a ela (*al-isti dād li-hu*) deve-se a uma coisa chamada intelecto teórico (*al-aql al-naẓar*)” (*K. al-Nafs* V.1, ed. Rahman, 1959, p. 208)⁴⁰. Assim, ser uma substância ontologicamente independente, tal como o intelecto humano, implica em aperfeiçoar-se ou possuir uma “operação natural” (Gutas, 2012b, p. 404) que o intelecto está, originariamente, apto a realizar sendo, ele mesmo, a causa eficiente.

37 “Em muitos dos nossos livros está a demonstração da substancialidade da alma e, em particular, no nosso comentário ao livro de Aristóteles *De anima*. Neste livro, sobre tal argumento, limitaremos-nos a demonstrar que a alma humana, que é chamada racional, não está impressa na matéria nem subsiste no corpo [...]” (Avicena, *Epistola sobre a vida futura*; trad. Lucchetta, 1969, p. 152)

38 Druart (2000, p. 271) propõe a distinção entre causalidade natural e causalidade ontológica: na “*Metafísica* VI.1, cuidadosamente se distingue origem e existência porque se deve evitar confundir causalidade natural, a qual lida apenas com as causas do movimento, com causalidade ontológica, a qual diz respeito às causas da existência [...]”.

39 A faculdade vegetativa é responsável pela nutrição, reprodução e crescimento. A faculdade animal pelo movimento e sensação (interna e externa) e a faculdade racional, que se divide em prática e teórica, pelo conhecimento teórico e prático. Cf. *K. al-Nafs* I.5, ed. Rahman, 1959, p.39-51; trad. Bakoš, p. 27-35; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 179-86; trad. Attie Filho, 2011, pp. 63-72.

40 Cf. *K. al-Nafs* V.1, trad. Bakoš, 1956, p. 148; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 187.

No entanto, mantém-se a dificuldade relativa ao modo pelo qual o intelecto agente, um dentre os intelectos celestes, exerce o papel de causa para uma das faculdades da alma humana. Do ponto de vista epistemológico, segundo Lizzini (2011, p.13; 315), a emanação é fluxo de formas do intelecto agente para os intelectos humanos, as quais são “intelecção e conhecimento se recebidas pelo intelecto material e revelação se recebidas pelo já refinado intelecto material do profeta” (ibidem, p.14). Para a estudiosa (ibidem, p.13), a analogia entre o intelecto agente e o sol se torna mais compreensível quando se considera o fato de o intelecto agente ser o doador de formas (*dator formarum*)⁴¹, ou seja, a matriz das formas tanto para os corpos no mundo quanto para o intelecto humano. Como é o intelecto agente que cria, no mundo sublunar, as formas materiais, seria apenas com a sua ajuda que o intelecto humano conseguiria abstraí-las completamente na medida em que cairia sobre elas a luz do intelecto agente.

3. Segunda questão: se a atividade de conhecer é própria do intelecto humano, qual tipo de causalidade o intelecto agente realizaria?

É de se notar que Avicena (*K. al-Nafs* V.5, ed. Rahman, 1959, p. 235)⁴² recusa a tese de que a alma adquire todas as formas inteligíveis ao se unir com o intelecto agente. Se eles, de algum modo, se fundissem, imediatamente o intelecto humano tornar-se-ia conhecedor de todas as coisas já que todas as formas se encontram, em ato, no intelecto agente. Toda a dificuldade surge ao se tentar esclarecer esta interação para além da analogia e dos termos metafóricos (luz, iluminar, etc.).

Diferentemente da posição de Lizzini apresentada acima, a qual explica a relação causal entre os intelectos a partir da teoria da emanação, Gutas (2012b, p. 411) reconhece que o conceito de emanação dos inteligíveis não tem lugar na epistemologia aviceniana, mas apenas na sua cosmologia⁴³. A emanação estaria voltada para resolver o problema ontológico, ou seja, seria útil para justificar a origem da existência das substâncias, mas não para explicar o ato de conhecer do homem. Segundo o estudioso (GUTAS, 2012a, p. 420), a relação entre intelecto agente e humano é descrita de dois modos: do ponto de vista do intelecto agente ou do ponto de vista do intelecto humano. No primeiro caso,

41 Para Davidson (1992, p.78), a doutrina da emanação realizada pelo intelecto agente é “uma doutrina da causalidade”.

42 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 200; trad. Attie Filho, 2011, p. 243.

43 A cosmologia árabe se vale do sistema de esferas celestes, as quais são organizadas em uma hierarquia decrescente de perfeição. Sobre a cosmologia na tradição árabe, ver Twetten, 2016, pp. 156-67; López-Farjeat, 2019, pp. 13-32.

do ponto de vista do intelecto agente, o processo de fluxo das formas é chamado de emanção divina. No segundo caso, do ponto de vista do intelecto humano, o processo é descrito como intuição (*hads*) ou instrução (*ta'lim*)⁴⁴ do termo médio⁴⁵ conforme às disposições próprias da alma racional.

Gutas (2012b, p. 413) leva ao extremo sua posição a ponto de negar qualquer papel da emanção das formas e, conseqüentemente do intelecto agente, na produção de conhecimento. O intelecto agente, enquanto depósito dos inteligíveis, seria “completamente passivo” (*idem*), pois a intuição dos termos médios do silogismo se daria segundo a demanda da alma humana. Valendo-se do vocabulário emanacionista, Avicena teria chamado a intuição do termo médio do silogismo de “entrar em contato com o intelecto agente” (*idem*) ou “fluxo divino” (*idem*), restringindo o intelecto agente exclusivamente à função de “iluminar” (*ibidem*, p. 413): “quando o intelecto humano realiza todos os seus procedimentos lógicos e abstrai os universais [...] e constrói silogismos [...] o conceito inteligível ou termo médio chega até ele” (*ibidem*, p. 412). Assim, não haveria um papel ativo para a emanção nem para o intelecto agente no ato de conhecer se levarmos em conta que, durante o conhecimento, o intelecto humano precisa, voluntariamente, intuir o termo médio do silogismo.

Na medida em que há uma relação entre os dois intelectos no que diz respeito aos termos médios, a solução para o problema relativo a essa interação não pode ser pensada em vista da emanção, tal como propõe Lizzini, mas da intuição, tal como propõe Gutas. Resolver-se-ia, neste sentido, o problema da autonomia epistemológica do intelecto humano e, assim, o intelecto agente ocuparia somente a função de causa eficiente da emanção dos termos médios do silogismo. Já que a alma racional é uma substância, ela possui uma atividade própria e, se esta atividade é conhecer, outra substância não poderia ser a causa eficiente da sua atividade própria. A saída para reconhecer a autonomia epistemológica depende do fato de o intelecto humano ser o princípio ativo ou a causa eficiente do próprio conhecimento e não o intelecto agente: “[...] não

44 O intelecto pode adquirir o termo médio de dois modos: instrução/aprendizado ou intuição. Por um lado, o intelecto adquire o termo médio por si mesmo, o que é próprio da intuição; por outro, caso o intelecto não seja capaz de adquirir por si mesmo e precisa de um mestre que lhe forneça o termo médio, ele é obtido por instrução. Neste caso, é necessário um mestre que, após ter adquirido o termo médio do silogismo por intuição, ensina-os aos seus alunos de modo que eles não precisem intuí-los. Porque é fornecido por outro homem, aquele que é ensinado não adquire por si mesmo o termo médio. No entanto, isto não dispensa a estrutura silogística peculiar ao conhecimento. Segundo Gutas (2001, pp. 4-5), as considerações avicenianas da intuição são inspiradas nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles.

45 A intuição enquanto processo através do qual o homem conhece foi objeto de discussão de outro artigo. Assim, para mais informações sobre o papel do termo médio no silogismo e como a alma o adquire, cf. Sousa, 2015, pp. 31-34.

é possível afirmar que esta faculdade, *i.e.*, a inteligível seja passiva (*qābila*) e não ativa (*lā fā'ila*)” (*K. al-Nafs* V.2, 1959, p. 216)⁴⁶.

Como sugere Houser (2016, p. 222), a causalidade eficiente⁴⁷ funciona de modo diferente se considerada sob a perspectiva de diferentes disciplinas: o metafísico não entende por eficiente apenas o princípio do movimento, como o faz o filósofo natural⁴⁸, mas também o princípio que doa existência (âmbito metafísico). Para o intelecto agente ser considerado causa eficiente do conhecimento humano (âmbito da filosofia natural), é necessário que ele seja a causa eficiente natural da atualização do intelecto humano. Não basta, portanto, que ele seja causa da existência do intelecto humano, ou a causa eficiente metafísica, mas, para entrar no âmbito da causalidade natural, ele deveria ser também causa eficiente do conhecer, ou a causa eficiente natural do conhecer.

Sobre a causalidade eficiente natural, na *Física* (I.10, trad. McGinnis, 2009, p. 64), Avicena menciona o exemplo do médico, o qual é causa eficiente da saúde do paciente ao curar a sua doença:

atualização = passar de doente a saudável

médico = causa eficiente natural do passar de doente a saudável

Porque o médico é o princípio responsável pelo início do movimento que se dá no doente, *i.e.*, o movimento de tornar-se saudável, ele é classificado como o princípio ativo ou causa eficiente dessa mudança qualitativa. Aplicando o exemplo do médico à relação entre intelecto agente e intelecto humano, primeiramente, é necessário estabelecer a mudança para a qual o intelecto agente é causa eficiente. Se a causa eficiente é responsável pela atualização, o intelecto agente seria causa do intelecto humano passar da potência ao ato:

atualização = intelecto humano passar da potência ao ato

intelecto agente = causa eficiente do intelecto humano passar da potência ao ato

46 Cf. *K. al-Nafs* V.2, 1959, p. 216; trad. Bakoš, 1956, p. 153.

47 Na *Física* (I.10, trad. McGinnis, 2009, p. 64), Avicena descreve a causa eficiente como o princípio do movimento de outro existente, focando na ideia de que se trata de duas substâncias diferentes. Verza (2010, pp. 29-30) chama a atenção para a distinção entre as causalidades eficiente e final naturais e metafísicas tal como exposto, por Avicena, na *Física* I.2: “Para Avicena, o paradigma da causalidade não consiste na produção do movimento ou mudança na categoria da substância, mas no conferir existência, constituindo-se, assim, as causas final e eficiente as causas próprias da metafísica, as causas que competem ao metafísico examinar”. Cf. Bertolacci, 2012, pp. 27-43; Colish, 1975, pp. 296-306.

48 A investigação natural tem em vista os princípios dos movimentos (quantitativo, qualitativo, local, geração/corrupção) dos compostos hilemórficos.

No entanto, poder-se-ia questionar o que significa, para o intelecto humano, passar da potência ao ato. Seguindo a primeira interpretação apresentada⁴⁹, passar da potência ao ato seria conhecer. Consequentemente, o intelecto agente seria causa eficiente do conhecimento quando emana formas inteligíveis para o intelecto humano. Assim, receber essas formas é o mesmo que conhecer tal como receber a cura é o mesmo que tornar-se saudável:

atualização = intelecto humano passar da potência ao ato = conhecer
 intelecto agente = causa eficiente do conhecer

Diferentemente, se assumirmos que passar da potência ao ato não é conhecer, o intelecto agente não seria causa eficiente natural do ato do intelecto humano de conhecer. A passagem supracitada do *Livro sobre a alma* V.5 (1959, pp. 234-5)⁵⁰, na qual Avicena explica a relação causal entre os dois intelectos pela analogia com o sol, não identifica o a atualização do intelecto humano com o ato de conhecer. Em outros capítulos do *Livro sobre a alma* V⁵¹, Avicena esclarece melhor o que significa conhecer pelo pensamento⁵²: “a atividade mais própria do ser humano é [...] alcançar o conhecimento das coisas desconhecidas por meio do assentimento (*taṣḍīq*) e da conceitualização (*taṣawwur*) a partir dos inteligíveis que são conhecidos” (*K. al-Nafs* V.1, 1959 p. 206)⁵³. A fim de conhecer, o intelecto precisa conceitualizar outras formas inteligíveis (termos menor e maior), articulá-las em enunciados e verificar a verdade ou falsidade do conteúdo conceitualizado⁵⁴. Como debatido em outra ocasião⁵⁵, há diferentes tipos de formas inteligíveis que ocupam papéis diferentes nas etapas através das quais o intelecto conhece. Em outras palavras, trata-se de um processo mais complexo que não se reduz apenas à recepção de formas emanadas do intelecto agente:

49 Cf. Lizzini, 2011, p. 13. Segundo Davidson (1992, p. 93), “[...] Pensamentos inteligíveis emanam diretamente do intelecto agente e não são abstraídos de modo algum.”

50 *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242.

51 Cf. *K. al-Nafs* V.1, V.6, 1959, pp. 206, 243.

52 Avicena (*K. al-Nafs* V.6, 1959, p. 243; trad. Bakoš, 1956, p. 172; trad. Black 2013, p. 77; trad. Attie Filho, 2011, p. 249) distingue entre o conhecimento produzido pelo pensamento e o conhecimento simples ou imediato. Aqui, tem-se em vista o conhecimento decorrente do pensamento, na medida em que ele envolve o raciocínio silogístico e as atividades da percepção sensível.

53 وأخص الخواص بالإنسان [...] والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية [...]

Cf. *K. al-Nafs* V.1, trad. Bakoš, 1956, p. 146; trad. McGinnis and Reisman, 2007, p. 186; trad. Attie Filho, 2011, p. 214.

54 Cf. Black, 2013, pp. 59-81.

55 Sobre o silogismo, ver Street, 2013, pp. 48-70.

Uma coisa pode ser conhecida de dois modos. No primeiro, ela é apenas conceitualizada, como quando pertence a ela um nome que é pronunciado. Assim, a intenção chega à mente, à qual não cabe verdade ou falsidade como, por exemplo, quando se diz homem ou faça assim [...]. O segundo modo, o qual se dá em conjunto com a conceitualização, é o assentimento. Por exemplo, quando se diz que todo branco é um acidente. A partir disto, não resultou para você apenas a conceitualização da intenção deste enunciado, mas também você assentiu que é assim. Quando você duvida se é assim ou não, você já conceitualizou o que foi dito, pois você não duvida acerca do que não está conceitualizado nem é conhecido, embora ainda não tenha sido assentido. Assim, todo assentimento acontece junto com a conceitualização, mas não o contrário [...]. O assentimento se dá quando acontece na mente a relação da forma com as coisas em si de modo que [a forma] seja correspondente [às coisas em si]. (Avicena, *al-Mantiq, al-Madhal* I.3, eds. Anawati et al., p. 17.7-17)⁵⁶

Resumidamente e de modo genérico, pode-se dizer que o conhecimento, na maior parte dos casos (com algumas exceções⁵⁷), decorre da conceitualização de formas acompanhada da verificação da verdade ou falsidade do enunciado produzido. Para McGinnis (2010, p. 29), a conceitualização diz respeito ao conhecimento do significado de um termo sem envolver qualquer tipo de inferência, enquanto o assentimento envolve não apenas a conceitualização dos termos, da qual decorre uma inferência, como também a correspondência entre a proposição na mente e a coisa no mundo. Assim, a verdade ou falsidade da proposição é verificada e assentida tendo em vista os entes e seus concomitantes essenciais e acidentais.

Partindo dessa compreensão mais detalhada do conhecimento, o ato de conhecer realizado pelo intelecto humano mostra-se como uma atividade própria do homem. Voltando à questão do tipo de causalidade realizado pelo intelecto agente, de acordo com a interpretação alternativa⁵⁸, o intelecto agente não seria princípio ativo nem do processo de conhecer, nem do processo de

56 كما أن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان اسم فقط، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا، فإنك إذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنت تصوره. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلا: إن كل بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقت أنه كذلك. فإما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، فقد تصورت ما يقال، فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد، وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس. والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يولف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها،

57 Não se enquadra nesta descrição de conhecimento o caso do profeta e dos princípios do conhecimento. Cf. Arif, 2000, pp. 95-126; Black, 2013, pp. 59-81.

58 Segundo Hasse (2013, p. 109): "os intérpretes modernos da epistemologia e psicologia de Avicena estão divididos sobre sua teoria do conhecimento intelectual. Aqueles que enfatizam as características neoplatônicas da posição de Avicena dizem que todo conhecimento intelectual advém da emanção do intelecto agente, o qual se identifica com o último intelecto celeste. Aqueles que enfatizam as características aristotélicas da filosofia de Avicena argumentam que, para o filósofo, o conhecimento intelectual depende das capacidades humanas de abstrair, pensar e intuir".

intuir formas inteligíveis. O papel realizado por ele diria respeito apenas à emanação das formas inteligíveis que são intuídas pelo intelecto humano:

atualização = passar da potência ao ato = intuir formas inteligíveis
intelecto agente = causa eficiente da emanação de formas inteligíveis

Nessa perspectiva, o intelecto agente não seria a causa eficiente natural do conhecimento, mas apenas a causa eficiente metafísica da emanação de formas. É possível assumirmos que o intelecto agente realiza algum tipo de causalidade eficiente natural se, e somente se, adotarmos a distinção entre causa eficiente primária e causa eficiente auxiliar ou remota⁵⁹. Nesse caso, enquanto uma causa eficiente remota, o intelecto agente auxilia a causa eficiente primária a alcançar seu fim, embora ele mesmo não tenha em vista este fim. Assim, o intelecto agente seria a causa eficiente remota do conhecimento ao assegurar, por meio do incessante processo de emanação, a possibilidade de o intelecto humano intuir as formas inteligíveis e compor silogismos conforme a sua própria demanda. Como o fim da atividade do intelecto agente não é conhecer, mas emanar formas para o mundo sublunar, acidentalmente, ele colabora com a atividade de conhecer. Diferentemente, o intelecto humano tem como causa final o conhecimento, sendo a própria alma racional a causa eficiente desta atividade. O papel do intelecto agente, do ponto de vista da causalidade eficiente natural, restringir-se-ia a auxiliar acidentalmente a alma racional ao fornecer certas formas inteligíveis segundo a demanda e vontade humanas.

Conclusão

Como foi apresentado, o debate sobre a substancialidade da alma racional permite afirmar a sua autonomia ontológica e, embora de forma limitada, fornece alguns elementos para se pensar também a autonomia epistemológica. A autonomia ontológica vincula-se ao fato de a alma racional não realizar todas as suas atividades em dependência do corpo como se ele fosse, para ela, um substrato (o que é indicado quando o homem voador constata a sua própria existência). Os elementos fornecidos pela perspectiva ontológica do debate para se pensar a perspectiva epistemológica restringem-se à substancialidade da alma racional e à sua autonomia frente ao corpo. Na medida em que o intelecto

59 Cf. *Física*, I.10, trad. McGinnis, 2009, p. 65.

é uma substância dotada de uma atividade própria (conhecer) que não se realiza no corpo, de certo modo, ele poderia ser dito autônomo e independente para conhecer. Contudo, para se alcançar uma compreensão completa desta autonomia, é preciso esclarecer, ainda, a relação entre o intelecto humano e o intelecto agente. Tendo isso em vista, poder-se-ia questionar o tipo de causalidade exercido pelo intelecto agente frente à autonomia do intelecto humano. Neste sentido, a resposta ao problema da autonomia epistemológica do homem depende, antes, da delimitação do papel do intelecto agente na produção de conhecimento. Apenas após identificarmos o tipo de causalidade envolvido na relação entre os intelectos, é possível afirmar ou não a independência do intelecto humano.

Assim, parte considerável das dificuldades que orbitam em torno dessas questões surge do modo pelo qual o próprio Avicena, no *Livro sobre a alma* V.5, apresenta os intelectos e da tentativa, por parte dos estudiosos, de esclarecer esta interação para além da analogia e dos termos metafóricos (luz, iluminar, etc.). As naturezas dos intelectos e as suas atividades põem restrições para a analogia com sol (e com médico). Nenhuma destas analogias, especialmente no caso da analogia com o sol e a visão, elucida completamente a relação mantida entre eles.

Em resposta a essas dificuldades, buscou-se mostrar, contrariamente à primeira interpretação discutida, que o intelecto agente não é causa eficiente natural do conhecimento, mas apenas causa eficiente remota ou auxiliar da atualização do intelecto humano ao emanar formas. Com respeito ao ato de conhecer, a relação entre esses intelectos, por meio da emanação-intuição, deve ser compreendida com cautela: como não há, por parte do intelecto agente, emanação de conhecimento, mas apenas de formas que se tornam inteligíveis segundo o uso que o intelecto humano faz delas, o intelecto agente apenas contribui enquanto uma causa eficiente accidental. Sua finalidade diz respeito ao âmbito metafísico (causa da existência das formas), não natural (causa de movimento). Ao fazer parte do gênero dos intelectos celestes que, pelos variados graus de emanação, participam do processo de origem das formas e da multiplicidade, a finalidade primeira do intelecto agente revela-se na sua dimensão metafísica (âmbito da filosofia primeira).

Referências

- 1) Edição do *K. al-Nafs*
IBN SINA. “Kitāb al-Nafs”. Edited by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

2) Traduções do *K. al-Nafs*

- AVICENA. “Livro da alma”. Trad. M. Attie Filho. São Paulo: Editora Globo, 2011.
- AVICENNE. “Psychologie d’Ibn Sīnā”. Ed. et trad. J. Bakós. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.
- MCGINNIS, J., REISMAN, D. C. (eds.). “Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources”. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., pp. 175-209, 2007.

3) Outras referências

- ADAMSON, P. (ed). “Interpreting Avicenna”. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ADAMSON, P.; BENEVICH, F. “The Thought Experimental Method: Avicenna’s Flying Man Argument”. *Journal of the American Philosophical Association*, 2018, pp. 147-64.
- ALFARABI. “A cidade virtuosa”. Trad. C. Belo, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- ALPINA, T. “The Soul of, The Soul in Itself, and the Flying Man Experiment”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 28, 2, 2018, pp. 187-224.
- ARIF, S. “Intuition and its Role in Ibn Sina’s Epistemology”. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 5, 1, 2000, pp. 95-126.
- ARISTÓTELES. “De anima”. Trad. M. C. G. dos Reis, São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ARISTOTLE. “De anima”. Ed. David Ross, New York: Oxford University Press, 1961.
- AVICENNA. “Libro della Guarigione. Le Cose Divine”. Trad. A. Bertolacci. Torino: UTET, 2008.
- _____. “The Physics of The Healing”. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- _____. “Ibn Sina’s Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics. An analysis and Annotated Translation”. Trad. S. C. Inati, New York-Chichester-West Sussex: Columbia University Press, 2014.
- AVICENNE. “Livre des Définitions”. Ed. Trad. A. M. Goichon. Caire: Institut Français d’Archeologie Orientale du Caire, 1963.
- BADAWI, A. “Aristutalis fi al-nafs”. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1954.
- BERTOLACCI, A. “The doctrine of Causality in the *Ilāhiyyāt* of Avicenna’s *Kitāb al-Shifā’*”. *Quaestio*, 2, 2002, pp. 125-154.
- BLACK, D. “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”. In: S. Rahman, T. Street, H. Tahiri (eds.), 2008, pp. 63-87.
- _____. “Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power”. In: J. Tellkamp; X. F. López-Farjeat (eds.), 2013, pp. 59-81.
- BLUMENTHAL, H. J. “Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the *De Anima*”. London: Cornell University Press, 1996.
- BRISSON, L. “Comment rendre compte de la participation du sensible à l’intelligible chez Platon?”. In: J. F. Pradeau (ed.), 2001, pp. 55-85.
- CALABI, F. “Il sole e la sua luce”. In: M. Vegetti (ed.), 2003, pp. 327-54.

- CASTON, V. "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis*, 44, 3, 1999, pp. 199-227.
- DAVIDSON, H. A. "Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect". New York: Oxford University Press, 1992.
- DENYER, N. "Sun and Line: The Role of the Good". In: G. Ferrari (ed.), 2007, pp. 284-309.
- DI MARTINO, C. "Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin". Paris: J. Vrin, 2008.
- DRUART, T.A. "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the causal relation between body and soul". *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 2000, pp. 259-73.
- FERRARI, G. (ed.). "The Cambridge Companion to Plato's *Republic*". Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GOICHON, A. M. "Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina". Paris: Desclée de Brower, 1938.
- GUTAS, D. "Avicenna and the Aristotelian Tradition". Leiden: E. J. Brill, 2014 [1988].
 _____. "Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 83, 2004, pp. 77-88.
 _____. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul". *The Muslim World*, 102, 2012a, pp. 417-25.
 _____. "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology". In: R. Wisnovsky (ed.), 2001, pp. 1-38.
 _____. "The Empiricism of Avicenna". *Oriens*, 40, 2012b, pp. 391-436.
- HASNAWI, A., ELAMRRANI-JAMAL, A., AOUAD, M. (eds.). "Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque". Louvain-Paris: Peeters, 1997.
- HASSE, D. N. "Avicenna's *De anima* in the Latin West". London/Turin: The Warburg Institute, 2000.
 _____. "Avicenna on Abstraction". In: R. Wisnovsky (ed.), 2001, pp. 39-82.
 _____. "The Soul's Faculties". In: R. Pasnau; C. Van Dyke (eds.), 2010, pp. 305-19.
 _____. "Avicenna's Epistemological Optimism". In: P Adamson (ed.), 2013, pp. 109-119.
- HOUSER, R. E. "Essence and Existence in Ibn Sina". In: R. Taylor; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 212-224.
- IBN SINA. al-Šifā', al-Maṭṭiq, al-Madḥal. Eds. G. C. Anawati, M. al-Ḥuḍayrī, F. al-Ahwānī, Cairo: al-Maṭba'a al-amīriyya, 1952.
- IVRY, A. "The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator". *Oriens*, 36, 2001, pp. 59-77.
- JOLIVET, J. "Étapes dans l'histoire de l'intellect agente". In: A. Hasnawi; A. Elamrrani-Jamal; M. Aouad (eds.), 1997, pp. 569-582.
- KAUKUA, J. "Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond". Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- KUKKONEN, T. "Ibn Sina and the Early History of Thought Experiments". *Journal of the History of Philosophy*, 52, 3, 2014, pp. 433-59.
- LIZZINI, O. "L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21, 2010, pp. 223-42.
- _____. "Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna". Bari: Edizioni di Pagina, 2011.
- _____. "Human Knowledge and Separate Intellect". In: R. Taylor; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 285-300.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X. "Body, Soul and Sense in Nature: The Physiology of Perception". In: R. Taylor, R.; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 168-82.
- _____. "Cosmología, biología y origen del alma en al-Fārābī y Avicena". *Ideas y Valores*, 68, 169, 2019, pp. 13-32.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X; TELLKAMP, J. A. (eds). "Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century". Paris: J. Vrin, 2013.
- MCGINNIS, J. "Avicenna". New York: Oxford University Press, 2010.
- _____. "New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation". In: L. X. López-Farjeat; J. A. Tellkamp (eds.), 2013, pp. 41-57.
- PASNAU, R.; VAN DYKE, C. (eds.). "The Cambridge History of Medieval Philosophy". New York: Cambridge University Press, 2010.
- PLATÃO. "A República". Trad. A. L. A. de A. Prado, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PORMANN, P. E. "Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses". In: P. Adamson (ed.), 2013, pp. 91-108.
- PRADEAU, J. F. (ed.) "Platon. Les forms intelligibles". Paris: PUF, 2001.
- RAHMAN, S., STREET, T., TAHIRI, H. (eds.) "The Unity of Science in the Arabic Tradition. Logic, Epistemology, and The Unity of Science". Dordrecht: Springer, vol. 11, 2008.
- SEBTI, M. "L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 73, 2006, pp. 7-28.
- SHROEDER, F. M., TODD, R. B. (eds). "Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect". Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- SOUSA, M. C. "As definições de alma segundo o *Kitab al-Nafs* de Avicena: os limites de três definições em vista da sua substancialidade". *Analytica. Revista de Filosofia*, Vol. 20, Nr.1, 2016, pp. 83-110.
- _____. "Os processos de aquisição dos termos do silogismo segundo a investigação noética de Avicena". *Kriterion*, vol.56, n.131, 2015, pp. 25-44.
- _____. "Sobre a substancialidade da alma - Parte 2". *Revista Reflexões*, ano 8, Nr. 14, 2019, pp. 80-95.
- STREET, T. "Avicenna on the syllogism". In: P. Adamson (ed.), 2013, pp. 48-70.
- TAYLOR, R. "The Epistemology of Abstraction". In: R. Taylor, R.; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 273-84.

TAYLOR, R. C.; LOPEZ-FARJEAT, L. X. “The Routledge Companion to Islamic Philosophy”. London-New York: Routledge, 2016.

TWETTEN, “Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion”. In: R. Taylor, R.; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 156-67.

VEGETTI, M. (ed.). “Platone, La Republica, Livri VI-VII”. Napoli: Bibliopolis, vol. V, 2003.

VERZA, T. M. “Avicena e a concepção comum de causa eficiente na *Metafísica*”. *Analytica*, Vol. 14, Nr. 2, 2010, pp. 27-43.

WISNOVSKY, R. (ed.). “Aspects of Avicenna”. Princeton: Princeton Press, 2001.



A MUTUALIDADE ENTRE O DEMORAR-SE E O SER-MOVIDO: ARTE E RETÓRICA NA HERMENÊUTICA TARDIA DE GADAMER*

THE MUTUALITY BETWEEN STAYING AND BEING MOVED: ART AND RHETORICS IN GADAMER'S LATE HERMENEUTICS

Roberto Wu

<http://orcid.org/0000-0001-6344-4571>

betowu@gmail.com

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

RESUMO *O artigo discute a importância do termo demorar-se (Verweilen) na hermenêutica tardia de Hans-Georg Gadamer. A hipótese é a de que a sua relevância pode ser mais bem compreendida se relacionada ao conceito de ductus, tal apresentado por teóricos da retórica, como Mary Carruthers e Paul Crossley. O texto inicia com uma apresentação breve centrada em quatro conceitos fundamentais para a concepção de arte em Verdade e Método, a saber, acontecimento, conformação, contemporaneidade e festa. Após, discute-se a importância da relação entre o demorar-se e a conformação para a temporalidade da arte. Em seguida, relaciona-se o demorar-se com o ser-movido pelo viés da retórica. Por fim, o texto finaliza com a apresentação do conceito retórico de ductus, e indica a proximidade deste com a concepção gadameriana do demorar-se.*

* Artigo submetido em 12/05/2020. Aprovado em 17/08/2020.

Palavras-chave *Conformação, demorar-se, ductus.*

ABSTRACT *The article discusses the importance of the concept of tarrying (Verweilen) in Hans-Georg Gadamer later hermeneutics. The hypothesis consists in that one can understand it better when relating it with the concept of ductus, as elaborated by rhetoricians such as Mary Carruthers and Paul Crossley. The paper begins with a short introduction focused on four major concepts of art in Truth and Method, namely, event, structure, contemporaneity, and festival. Afterwards, it discusses the importance of the relationship between tarrying and structure regarding the temporality of art. Later, it relates tarrying and being moved from the perspective of rhetoric. Finally, the paper ends with a presentation of the rhetorical concept of ductus and suggests its affinity with the Gadamerian conception of tarrying.*

Keywords *Structure, tarrying, ductus.*

Introdução

Este artigo examina a hipótese de que o conceito de demorar-se (*Verweilen*)¹ exprime a maturidade da análise de Hans-Georg Gadamer sobre a arte, ao passo que indica progressões e abandonos de teses defendidas em *Verdade e Método*. Em vista disso, o texto será dividido da seguinte forma: a) retomada de traços básicos da apresentação do problema da arte em *Verdade e Método*, sob a perspectiva das noções de acontecimento, conformação, contemporaneidade e festa; b) o entrelaçamento temporal entre o demorar-se e a conformação; c) a produtividade da retórica na relação entre o ser-movido e o demorar-se; e d) indicação da similitude do demorar-se com a estrutura retórica do *ductus*, na proposta retórica de Mary Carruthers e Paul Crossley.

1 O prefixo *ver-* indica ênfase no verbo "*weilen*" (encontrar-se, demorar-se, permanecer), de modo que optamos por traduzir *Verweilen* por "demorar-se" e "perdurar", conforme o caso. Veja a explicação do próprio Gadamer acentuando o "*Weile*" (enquanto, durante, algum tempo, momento) na seção 3 deste artigo. O filósofo alemão utiliza explicitamente o termo *Verweilen* no contexto de seu prefácio em "A origem da obra de arte" de Heidegger: "uma obra de arte não 'significa' [*meint*] algo ou funciona como um signo [*Zeichen*] que se refere a um significado [*Bedeutung*]; antes, ela se apresenta em seu próprio ser, de tal modo que o espectador deve demorar-se [*Verweilen*] nela" (Gadamer, 1987, p. 256). Esta passagem está na base da investigação de Ross (2003; 2004) sobre o *Verweilen* em Gadamer, com a qual nos identificamos apenas parcialmente, pois, ao contrário dela, não desenvolvemos a investigação em direção à teoria narrativa de P. Ricoeur, e sim na aproximação com a retórica.

1. Alguns conceitos sobre a experiência da arte em *Verdade e Método*

Deixando de lado as passagens reconstitutivas da tradição estética e dos motivos de sua insuficiência para o projeto hermenêutico, é certo que as contribuições mais próprias de Gadamer para a questão da arte germinam de forma assistemática em *Verdade e Método*², ficando o seu enlaçamento conceitual a cargo do leitor. Iniciamos a nossa discussão, destacando a ambiguidade entre obra e acontecimento, como cerne para a compreensão da questão temporal da arte.

Toda a relação com a arte é um ser-jogado (*Gespielt-werden*) instigado pela apresentação (*Darstellung*) de seu elemento concreto – a obra. Esta, por sua vez, não é algo da ordem do subsistente (*vorhanden*), visto que é em sua apresentação que “vem à luz a unidade e identidade de uma conformação” (*Gebilde*³) (Gadamer, 1990, p. 127). Gadamer chega a declarar que “deveríamos substituir a palavra ‘obra’ por uma outra palavra, a saber, pela palavra ‘conformação’” (Gadamer, 2010, p. 174, trad. mod.), muito embora ele mesmo recue nessa proposta e empregue predominantemente o vocábulo ‘obra’. Apesar disso, entendemos que Gadamer oferece uma teoria mais condizente ao acontecimento da arte – motivo pelo qual se introduz o conceito de *Gebilde* – do que uma discussão centrada na obra.

O deslocamento conceitual de obra para conformação indica uma motivação antissubjetivista, reforçada pelo protagonismo da noção de festa, que salienta uma espécie de experiência comunitária, vinculada ao jogo dos efeitos históricos da tradição, e contemporânea aos seus partícipes de épocas e locais diversos. A festa assinala um contraponto ao tipo de experiência de arte resultante de uma filosofia da subjetividade e da vivência (segundo a leitura gadameriana de Kant e Dilthey, respectivamente). Nessa perspectiva, o caráter simbólico da obra de arte, que aponta para a incompletude da experiência da obra em sua remissão a algo outro, acentua o caráter antissubjetivista de sua realização. Se o *locus* da

2 Doravante WM.

3 Traduziremos *Gebilde* por conformação, salientando a particularidade do verbo “*bilden*”, formar, com o prefixo Ge-, que indica conjunto. Algumas opções de tradução são forma (Gianni Vattimo), construto (Marco Antonio Casanova), construcción (Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito), structure (Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall) e configuração (Flávio Paulo Meurer). Entendemos a nossa opção próxima do exemplo que o próprio Gadamer oferece para ilustrar o seu sentido: a formação de uma cadeia de montanhas. “Esta palavra indica, por exemplo, que o processo transitório do fluxo discursivo no poema, um fluxo que passa de modo vertiginoso, conquista de uma maneira enigmática uma posição estável, transformando-se em uma [conformação], tal como falamos da formação de uma cadeia de montanhas [*der Formation eines Gebirges*]” (Gadamer, 2010, pp. 174-175, trad. mod.). Trata-se de uma unidade ideal que está relacionada à totalidade de um arranjo e que guia a compreensão deste, estabelecendo seus limites e possibilidades. Sempre que necessário, modificaremos as traduções consultadas com o termo conformação.

arte não é o sujeito, mas a própria experiência, é na noção de acontecimento⁴, tanto no sentido de *Geschehen* quanto *Ereignis*⁵, que a análise deve ser situada. Dessa forma, eventos que apresentam dificuldades ao serem compreendidos como obra são contemplados como possibilidades legítimas de arte, a despeito de sua impermanência. A perspectiva do acontecimento é irradiada para todas as manifestações artísticas, de maneira que não apenas as artes performativas são reconhecidas em sua temporalidade, mas também aquelas que tradicionalmente são reconhecidas em sua resiliência. Apresentamos, a seguir, uma breve introdução aos temas da festa e da celebração em *WM* com o fito de indicar o seu significado para o caráter temporal da arte.

Após uma breve revisão de algumas teses sobre a temporalidade da estética (Cf. Gadamer, 1990, p. 126), Gadamer desenvolve os fundamentos temporais para a apreensão do ser da obra de arte, sendo esta não mais apreendida em termos de um mero subsistente (*vorhanden*), e sim como jogo e conformação. É sobre esse pano de fundo, qual seja, o da investigação sobre uma temporalidade da repetição (*Wiederholung*) que se adéque ao caráter ocasional da arte, que surgem, de um modo um tanto abrupto, os conceitos de festa e celebração. O objetivo é mostrar que a obra de arte implica contemporaneidade (*Gleichzeitigkeit*), isto é, que ela está sempre aí (cf. Gadamer, 1990, p. 126) em cada aspecto de si que se apresenta diferentemente em toda experiência. A arte convida o partícipe a experienciá-la novamente e, assim como em uma festa ou celebração, não se experiencia apenas um aspecto destes, mas o evento

- 4 Além da oscilação entre a análise da “arte” e da “obra de arte”, sem contar o elemento do “belo”, que aparece ora associado aos termos anteriores, ora dissociado, o próprio conceito de “acontecimento” (*Geschehen*) (como em “acontecimento da arte”, *Kunstgeschehen*, cf. Gadamer, 1990, p. 148) aparece ora atribuído a algo do qual a linguagem da arte toma parte, ora designa o próprio modo de ser da arte. Ao final de *WM*, como consequência da tese de que “ser é linguagem”, Gadamer dispõe lado a lado, o caráter de acontecimento (*Ereignis*) do belo e a estrutura do acontecimento (*Geschehen*) de toda a compreensão (*der Ereignischarakter des Schönen und die Geschehensstruktur alles Verstehens*) (1990, p. 490). Embora as discussões sobre a obra de arte e o belo se entrecruzem na análise hermenêutica da arte, esses elementos não se seguem progressivamente e não estão interligados no sentido da estética tradicional. A obra de arte é um momento ontológico da experiência da arte, mas esta não pode ser reduzida a uma relação com algo supostamente contido naquela. Existe a bela obra de arte, mas nem toda obra de arte, especialmente aquela resultante das criações modernas e contemporâneas, almeja ao belo. Apesar disso, a “metafísica do belo” (Gadamer, 1990, p. 484) pode ser aplicada analogamente ao acontecimento da verdade na compreensão, na medida em que o belo tem o modo do aparecer (*Art des Scheinens*) e o modo de ser da luz (*Seinsweise des Lichtes*), elementos que compõem e estão relacionados ao desvelamento do ente (*alêtheia*). Assim sendo, evidencia-se o fato de que, se Gadamer lança mão do termo obra de arte, isso só é adequadamente interpretado se remetido à noção de acontecimento.
- 5 Ambos os termos podem ser vertidos para o termo acontecimento. Contudo, visto que *Ereignis* acaba assumindo um sentido técnico na terminologia de Heidegger, em geral traduzido como “acontecimento-apropriador” ou “acontecimento-apropriação”, optamos por utilizar apenas “acontecimento” tanto para traduzir *Geschehen* e *Ereignis*. Em contextos específicos em que Gadamer faz referência ou se aproxima do uso heideggeriano, isto é, como o acontecimento que apropria de si mesmo, seria o caso de manter a opção de “acontecimento-apropriador”.

como um todo. É justamente a contemporaneidade da totalidade do evento que permite que o aspecto adquira o seu matiz singular na experiência do partícipe. Se, “a festa se modifica a cada vez, pois é sempre algo distinto o que lhe é contemporâneo (*gleichzeitig*)” (Gadamer, 1990, p. 128), também a obra de arte acontece como repetição, não no sentido de um reenvio a um passado dado, e sim como uma conformação que está plenamente aí e de modo contemporâneo em cada apresentação distinta de si. Assim como a festa só existe enquanto for celebrada (cf. Gadamer, 1990, p. 129), também a obra de arte só se realiza plenamente quando experienciada. A arte só acontece se houver participação (*Teilhabe*), no sentido de uma mediação total, ou seja, uma suspensão de si na realização da mediação (cf. Gadamer, 1990, p. 125), em contraposição a uma intervenção subjetiva e arbitrária. Não se faz jus nem à festa, nem à obra de arte, se não se concebe que em ambos, a dinâmica da experiência implica uma temporalidade específica, congênita à compreensão humana e mais originária que a concepção vulgar do tempo baseada na mera sucessão.

Embora o recurso aos temas da festa e da celebração seja claro, Gadamer não parece preocupado em justificar o recurso analógico a elementos não imediatamente associados ao problema da obra de arte. Mesmo em “A atualidade do belo”, Gadamer não oferece mais do que menções à similitude entre a festa e a experiência da obra de arte (cf. 2010, p. 181) ou como a pergunta “sobre a estrutura temporal da festa” nos aproxima da “estrutura do caráter festivo da arte e da estrutura temporal da obra de arte” (2010, p. 182). Uma investigação mais profunda sobre esses problemas nos desviaria do objetivo deste artigo e, por esse motivo, ocupar-nos-emos com a importância do conceito de demorar-se (*Verweilen*) no período pós-*WM*.

2. A temporalidade do acontecer: o demorar-se e a conformação

O elemento repetitivo da festa celebrada implica uma retomada periódica e comunitária de certos motivos. A participação nela não é da ordem de uma adesão exterior, visto que pressupõe uma relação significativa, condição que permite ao participante compartilhar algo com os outros participantes. A participação na festa, por meio da celebração, implica, portanto, uma unidade e uma plenitude: “no que celebramos uma festa, a festa está sempre aí e o tempo inteiro (*immer und die ganze Zeit da*)” (2010, p. 182, trad. mod.; 1993b: 131).

Contudo, diferentemente da análise da festa apresentada em *WM*, em “A atualidade do belo”, Gadamer explora o tema da temporalidade em um novo aspecto, a saber, a partir da distinção entre o tempo cheio (ou próprio) e o tempo vazio; uma diferenciação que é realizada, todavia, com certa imprecisão.

Primeiro, lê-se que se trata de “duas experiências fundamentais do tempo (*zwei Grunderfahrungen von Zeit*)” (2010, p. 183; 1993b, p. 132), e que são, portanto, referidas ao modo como alguém experimenta o tempo. De teor distinto são as afirmações em que Gadamer aponta para um tempo próprio da obra de arte mesma, o que implica uma tensão entre o tempo próprio da obra de arte e a experiência deste tempo. As passagens que se referem ao “tempo próprio da obra de arte” (*Eigenzeit des Kunstwerkes*) ou ao fato de que “toda obra de arte tem algo assim como um tempo próprio” (*Jedes Kunstwerk hat also so etwas wie eine Eigenzeit*) contribuem para a tese de que esse tempo haurido pela obra de arte se nos impõe (*auferlegt*) (cf. 2010, p. 186-187; 1993b, p. 135). Detalhamos a seguir alguns aspectos dessas distinções.

A análise da festa e da celebração leva a uma investigação sobre a possibilidade, inerente a ambas, de um tempo próprio que está sempre aí enquanto a festa é celebrada. Porém, não se trata de algo que ocorre uma única vez na ordem do tempo cronológico, mas de um acontecimento que possui um tempo próprio a partir do qual ele se repete. Gadamer fala do “primado daquilo que chega no seu tempo [*zu seiner Zeit kommt*], daquilo que possui o seu tempo [*seiner Zeit hat*] e não está submetido a um cálculo abstrato ou ao preenchimento do tempo” (2010, p. 183; 1993b, p. 132). Embora o argumento leve mais adiante à discussão do tempo próprio da obra da arte, o que se segue, entretanto, é a diferenciação entre as formas de experiências fundamentais do tempo. O tempo vazio (*leere Zeit*) é a primeira dessas formas temporais, a mais próxima da experiência usual e pragmática do tempo, em que este é tomado como algo a ser preenchido (*ausgefüllt*). Por oposição a esse modo da experiência do tempo, Gadamer propõe uma “experiência” (*Erfahrung*) completamente diferente e “aparentada de modo mais profundo possível tanto com a experiência da festa quanto com a da arte”, a saber, a do tempo cheio ou próprio (*die erfüllte Zeit oder auch die Eigenzeit*) (2010, p. 183; 1993b, p. 132). Não se trata de um preenchimento de um tempo vazio, mas da irrupção de um acontecimento que possui e chega a seu tempo próprio, como a festa. O traço distintivo da festa consiste no “fato de ela se dar previamente tempo por meio de sua própria festividade, e, com isto, reter o tempo, levando-o a perdurar [*zum Verweilen bringt*]. É isso que significa festejar” (2010, p. 184; 1993b, p. 133).

Com a discussão do tempo próprio, chegamos ao reconhecimento daquilo que estabelece a medida de sua própria experiência. Assim, tanto a festa quanto a obra de arte exibem o fenômeno temporal da contemporaneidade, na medida em que traçam os contornos a partir do qual algo se reitera como o mesmo, ao mesmo tempo em que tornam-se algo outro. No âmbito da obra de arte, esse duplo caráter aparece numa referência ao belo, extraída de Aristóteles, em que

se ressalta a plenitude e a unidade do fenômeno⁶. Em Gadamer, o aspecto que contempla certo entendimento da definição aristotélica do belo é a conformação (*Gebilde*), a “estrutura nuclear que não pode ser tocada” (2010, p. 185; 1993b, p. 133). A obra de arte, assim como a festa, possui unidade conformativa, ao apropriar-se de si mesma estabelecendo os limites de sua experiência. Todas as possibilidades de transformação da obra de arte são, nesse sentido, reiterações de aspectos em que esta se mostra. A temporalidade da obra de arte e da festa é haurida a partir daquilo que é próprio de si, fixando dessa maneira na medida em que o acontecimento (obra de arte ou festa) *perdura*. Em “Texto e interpretação”, Gadamer detalha o significado de *Gebilde*, como “algo que não é compreendido a partir da perspectiva de um planejamento prévio, um estado finalizado que já se conhece antecipadamente, mas antes como algo que se formou em um padrão [*Gestalt*] a partir de si e que talvez possa ser apreendida em uma formação [*Bildung*] ulterior” (2007, p. 189; 1993a, p. 358, trad. mod.). A conformação alcança uma estabilidade ideal que transcende as intenções de seu criador, bem como de quem a experiencia, apesar de ser dependente materialmente da atividade interpretativa deste.

Cumpre assinalar um paralelismo entre o modo como o interlocutor de um diálogo se comporta, acompanhando o movimento expressivo e argumentativo do outro, ao mesmo tempo em que se mantém na fidelidade de orientação pelo assunto discutido, e o modo como alguém experimenta a arte, ao manter-se atento e continuamente aberto ao que a conformação possibilita enquanto espaço de jogo. Nesse sentido, é bastante elucidativo que Gadamer apresente questões relativas à música e, conseqüentemente, à escuta, no contexto da argumentação sobre a experiência da obra de arte. Como a arte reivindica um tempo próprio, Gadamer salienta que acompanhar o tempo próprio da obra de arte é sempre algo realizado a cada caso e que deve estar submetido ao que a própria obra, enquanto uma “conformação ideal” (*das ideale Gebilde*), estabelece (2010, p. 185; 1993b, p. 135, trad. mod.). Esse tempo próprio, Gadamer chega a dizer “o tempo certo” (*die richtige Tempo*), não é algo “mensurável, calculável” (2010, p. 185; 1993b, p. 134), pois todas as indicações de tempo, dadas pelo compositor, por eruditos ou por músicos que frequentemente executam determinada composição, permanecem como dados exteriores se não apropriados por aquele que está na situação atual de performance. Isso prepara a tese de que a

6 Apesar de Gadamer basear-se na definição aristotélica de belo, referindo-se ao belo como o que “não se pode nem acrescentar, nem retirar algo dele” (Gadamer, 2010, p. 184; cf. Aristóteles, 2009, *The Nicomachean Ethics*, B5, 1106b10), ele salienta que isso não pode ser aceito literalmente, e propõe o belo como uma estrutura ideal que admite “um âmbito de variabilidade de possíveis transformações, substituições, acréscimos, alijamentos” (2010, p. 184-185; 1993b, p. 133).

música, mas, no limite, todas as obras de arte, dependem do “ouvido interior” (*inneren Ohr*) (2010, p. 185; 1993b, p. 134) para que possam ser propriamente experienciadas como tal, na medida em que o ouvido interior acompanha o tempo próprio exigido pela obra, ou como ele dirá algumas linhas adiante, o “ritmo” da obra (2010, p. 185; 1993, p. 135). Entretanto, essa afinação entre o ouvido interior e a “interpelação” (*Anrede, Ansprechen*) da obra (cf. 2010, p. 194; 1993b, p. 142), não é certamente da ordem do mero subsistente, mas o resultado de uma recondução do sentido à idealidade⁷. Na medida em que a conformação diferencia-se da soma bruta de seus componentes subsistentes, a experiência da obra de arte não se reduz à mera apreensão de propriedades supostamente dadas por si; trata-se, ao contrário, de uma relação possibilitada por uma escuta⁸, a qual implica sempre a transcendência da compreensão⁹. A escuta permite a temporalização adequada para a experiência da obra de arte, ou antes, deixa que o tempo da obra possa irromper enquanto tal. Por outro lado, o escutar – na medida em que se temporaliza pela compreensão – significa ritmar a obra. A indissociabilidade entre a escuta e o ritmo identificada por Gadamer (cf. 2010, p. 186; 1993b, p. 135) exprime a copertença entre a obra e o intérprete, ou o fato de que a obra não alcança a sua idealidade se não a partir da atividade do intérprete, assentada, em última instância, na escuta ritmadora, não sendo isso, contudo, uma arbitrariedade subjetiva, mas algo orientado pela própria conformação ideal, que doa o horizonte dentro do qual a obra de arte retorna à sua propriedade¹⁰.

- 7 Que a hermenêutica filosófica de Gadamer discuta a obra de arte a partir da idealidade é flagrante em diversas passagens de seus escritos, como na seguinte: “Toda reprodução, toda recitação ou apresentação de um poema em voz alta, todo espetáculo teatral no qual entram em cena grandes mestres da mímica ou da arte de falar ou do canto não intermedeiam uma experiência artística real da própria obra senão quando ouvimos com o nosso ouvido interior algo totalmente diverso daquilo que acontece realmente ante os nossos sentidos. Somente aquilo que é elevado à idealidade desta escuta interior [*inneren Ohres*] – não as reproduções, representações ou performances mímicas enquanto tais – fornece a pedra fundamental para a construção da obra” (Gadamer, 2010, pp. 185-6; 1993b, p. 134).
- 8 Por entender que nem sempre há uma correspondência rígida entre os empregos do termo alemão *hören* e os usos de escutar e ouvir na língua portuguesa, optamos por traduzi-lo, bem como seus termos conexos, por escutar, nos contextos em que isso se mostra possível, como acento no caráter intencional de uma abertura à alteridade que é, simultaneamente, linguageira e ritmadora. Nos casos mais próximos do sentido da audição, mantemos a opção por ouvir.
- 9 A transcendência da compreensão é o fundamento pelo qual o intérprete se relaciona com a obra de arte na forma da transcendência. A compreensão de ser implica o projeto e a pertença a um horizonte de sentido previamente sintetizado e em contínua modificação, o que significa que o intérprete sempre projeta o sentido para além do mero dado. “É só porque participamos ativamente da transcendência em relação aos momentos contingentes que ressurgem a conformação ideal” (Gadamer, 2010, p. 186; 1993b, p. 134, trad. mod.).
- 10 A conformação não é algo da ordem de uma subsistência que se dá por si mesmo, pois requer a atividade do intérprete, e nem algo arbitrariamente constituído tão somente pelo intérprete, pois este constrói o que a conformação lhe permite construir: “A tarefa é desenvolver e estabelecer o que é uma conformação; construir algo que não é ‘constituído’ – e isso significa que todos os esforços em construção se retraem” (2007, p. 189; 1993a, pp. 358-9).

Se a temporalização da obra de arte está diretamente relacionada à forma como a escuta a ritma, isso evidencia que o crucial para o intérprete é manter-se na proximidade da obra estando atento ao seu tempo próprio. Trata-se, enfim, de demorar-se no acontecimento da arte. É preciso, contudo, compreender que essa tese não se refere apenas à música ou às outras artes transitórias como “a dança e a língua”, mas também a outras expressões artísticas, como quadros, na medida em que, em certo sentido, os “construímos e lemos”, ou obras arquitetônicas, já que “passeamos” ou “andamos” ao experimentá-la (Gadamer, 2010, p. 187; 1993b, p. 135). A partir dessas atividades percebe-se que a experiência da obra de arte é algo distinto de uma relação entre dois entes subsistentes. Ao contrário, a realização dessas atividades significa que já nos colocamos previamente na orientação dada pela obra ao percorrer o curso de sua materialização enquanto acontecimento e que, por conseguinte, estamos abertos à obra a partir da temporalidade própria que esta requer. Dessa forma, construir, ler, passear, andar, tocar, dançar e outras formas de interação, nada mais são do que meios de ritmar a obra de arte, projetando o seu ser temporalmente. Na medida em que contribuem, mas, ao mesmo tempo, fazem parte do acontecer da arte, essas atividades precisam se sustentar durante o tempo necessário para que a obra possa se mostrar suficientemente. Ao analisar a obra arquitetônica, Gadamer afirma que “é preciso ir até lá e se inserir na obra, é preciso sair dela, é preciso andar à sua volta, é preciso conhecê-la paulatinamente em meio a um passeio e conquistar aquilo que a conformação promete a alguém para o seu próprio sentimento de vida e para a elevação desse sentimento” (Gadamer, 2010, p. 187; 1993b, p. 135, trad. mod.). Esse trecho está diretamente ligado ao que desenvolvemos na seção final deste artigo, a partir da retórica de Mary Carruthers e Paul Crossley, visto que, como explicado adiante, o passear e o caminhar não estão restritos à obra arquitetônica, mas são analogicamente emprestados para as relações com outras obras de arte; da mesma maneira, o ler não se confina a obras literárias, pois se leem quadros, ou a escuta não se restringe à música, já que é pressuposta no ritmar que projeta temporalmente qualquer obra de arte.

A importância do tempo do *Verweilen* é explicitamente atestada por Gadamer como sendo a questão fundamental da experiência da arte: “De fato, é assim que gostaria de resumir a consequência desta breve reflexão: o que está em questão na experiência da arte é aprender um tipo específico de demorar-se [*Verweilens lernen*] junto à obra de arte” (Gadamer, 2010, p. 187; 1993b, p. 135, trad. mod.). Demorar-se, contudo, diferencia-se da mera passividade contemplativa, pois envolve, assim como na interlocução de um diálogo, o esforço de manter-se na abertura de sentido, explorando as diversas sendas que

a obra possibilita. É elucidativo como o conceito de escuta e, implicitamente, o de ritmo, discutidos anteriormente, estão na base da experiência da obra de arte e da temporalidade relativa ao demorar-se. Em um trecho de “Texto e Interpretação”, em que Gadamer discute a literatura, esses temas se articulam do seguinte modo: “A estrutura temporal desse movimento é algo que eu chamo “demorar-se”, um demorar que se ocupa dessa presentidade e para o interior do qual todo discurso interpretativo mediador deve entrar. Sem a disponibilidade da pessoa que está recebendo e assimilando o texto em ser ‘todo ouvidos’, nenhum texto falará” (2007, p. 189; 1993a, pp. 358-9).

Não seria demasiado chamar atenção para o fato de que o *Verweilen* não pode ser concebido a partir do entendimento vulgar do tempo, em que o demorar-se seria apenas um modo de constância na série de agoras. Antes, o demorar-se implica uma relação qualitativa em que a concepção vulgar do tempo se revela insuficiente para apreender, pois ela revela de modo originário como a temporalidade é modalizada pela compreensão apropriativa. É nesse sentido que Gadamer conclui: “Quanto mais nos demoramos [*verweilend*] e nos inserimos aí, tanto mais eloquente, tanto mais multifacetada, tanto mais rica se mostra o demorar-se. A essência da experiência do tempo da arte é que aprendemos a nos demorar (*zu weilen lernen*)” (Gadamer, 2010, p. 187; 1993b, p. 135, trad. mod.).

Podemos retomar uma relação que traçamos acima e interrogar o quanto aprender a demorar-se é semelhante a aprender a dialogar. É certo que ambos apresentam uma proximidade quanto ao tipo de atividade, visto que é possível que o início dela tenha origem de maneira espontânea, mas não é possível que elas perdurem por muito tempo sem que sejam conduzidos por um certo saber – uma arte. Ademais, ambas são realizações próprias da compreensão humana, ou formas em que a esta se realiza, conquanto articulação própria do sentido temporalizada a partir da finitude. Em “Imagem e palavra – tão verdadeiro, tão ente”, Gadamer escreve que a experiência da arte “é mais como um demorar-se que espera e preserva de tal modo que a obra de arte pode se apresentar como algo que fizemos. Novamente, podemos escutar a linguagem: nós dizemos que aquilo que se mostra ‘nos interpela’ [*spricht einen an*], e de tal modo que a pessoa interpelada está, como se fosse num diálogo com o que se mostra” (2007, p. 211; 1993a, p. 387)¹¹. No caso da discussão da obra de arte, Gadamer

11 Naturalmente, *ser interpelado* é uma expressão familiar ao leitor de *WM*: quando analisa os fundamentos da história dos efeitos e desenvolve o argumento da pertença à tradição e da consequente fusão de horizontes, Gadamer escreve que “seja qual for o caso, a compreensão nas ciências do espírito compartilha com a sobrevivência das tradições, uma premissa fundamental, a de sentir-se interpelada [*angesprochen*] pela própria tradição” (1990, p. 287). Como se lê mais adiante nesta obra, a relação com a tradição, no modo do

argumenta que a experiência da obra de arte obedece à mesma estruturação dialógica, sendo o intérprete da obra interpelado de forma equivalente à interlocução no diálogo, na medida em que a obra de arte é pensada como uma declaração (*Aussage*)¹². Mais ainda, para que haja um diálogo autêntico, os interlocutores precisam se colocar à altura do tema debatido, ou, em outras palavras, na abertura requerida pelo tema, evitando, contudo, qualquer desvio ou aspecto irrelevante para o assunto. Nesse sentido, estar na abertura a partir do qual o diálogo ocorre implica uma espécie de “deixar-se absorver” pelo próprio diálogo, o que não deixa de ser uma reiteração da tese de que “todo jogar é um ser jogado” (*Alles Spielen ist ein Gespielt-werden*) (Gadamer, 1990, p. 112). É a correlação entre o estar absorto pela experiência da arte e o estar absorto no diálogo que Gadamer realiza pelo tema da interpelação: “Ser no modo do demorar-se [*Verweilendes Sein*] é como um intenso diálogo que vai e vem e que não se interrompe, mas dura até que se finda. A totalidade disso é um diálogo no qual, por um tempo, se está totalmente ‘absorto no diálogo’, e isso significa que se está ‘totalmente aí nele’” (Gadamer, 2007, p. 211; 1993a, p. 387).

3. A relação entre o demorar-se e o ser-movido na chave retórica

Assumindo que a estrutura temporal do demorar-se e as suas implicações para a compreensão do acontecimento da arte estão minimamente expostas, será preciso ainda mais um passo para desenvolvê-lo plenamente. Em suas entrevistas concedidas a Carsten Dutt, Gadamer associa o termo *Verweilung* à mobilidade (*Bewegtheit*) ou ao ser-movido:

A dimensão temporal que está atrelada à arte é, de fato, fundamental. Nesse demorar-se o contraste com os âmbitos meramente pragmáticos da compreensão torna-se claro. O “enquanto” [*Weile*] tem essa estrutura temporal muito especial – uma estrutura de ser-movido [*Bewegtheit*]¹³, que, no entanto, não se pode interpretar como duração, porque duração significa apenas movimento posterior em uma só direção. Isto não é o

ser interpelado e da pertença, nada mais é que um caso do diálogo que caracteriza o compreender humano, em que todo o dizer se dá a partir de um solo da história dos efeitos em que o discurso se põe, mas sempre de um outro modo, de forma que ele sempre combina elementos de diferenciação e adesão.

12 Gadamer explica o conceito de declaração nos seguintes termos: “A obra de arte é uma declaração, mas é uma que não forma uma sentença assertiva, embora ela diga em mais alto grau. É como um mito, uma saga, porque naquilo que diz ela está igualmente desenvolvendo coisas e ao mesmo tempo retraindo-os em sua disponibilidade. A declaração falará sempre novamente” (2007, p. 212; 1993a, p. 388).

13 *Bewegtheit* é um termo que Heidegger contrapõe ao movimento (*Bewegung*), pois se refere à atividade ou à mobilidade tipicamente humana. Se o movimento é concebido por oposição ao repouso, a atividade/mobilidade designada pela *Bewegtheit* é mais originária que essa oposição e é o termo escolhido por Heidegger para traduzir a *enérgeia* aristotélica (Cf. Peraita, 2002, pp. 150-154).

que é determinante na experiência da arte. Naquilo em que nos demoramos [*verweilen*], permanecemos com a conformação da arte, que, como uma totalidade, torna-se então cada vez mais rica e mais diversa. O *volum*e aumenta infinitamente – e por esse motivo, nós aprendemos a nos demorarmos através da conformação da arte [*Kunstgebilde*]. (Gadamer, 2001, pp. 76-77; 1995, pp. 63-64, trad. mod.)

O desenvolvimento do tema do ser-movido não é trivial e o trecho acima citado, consciente ou inconscientemente, faz referência a motivos consagrados pela história da retórica¹⁴. Essa resposta demanda, entretanto, uma reconsideração daquilo que Gadamer expõe em “Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – comentários metacríticos a *Verdade e Método I*”, quando contrapõe certa concepção de retórica à hermenêutica, ao enfatizar as supostas desvantagens da oratória em relação a uma maior estabilidade e, portanto, menor suscetibilidade à arbitrariedade, na fixação do sentido na escrita (o correlato tradicional da hermenêutica clássica). Após criticar a oratória por estar “ligada à imediatidade de seus efeitos [*an die Unmittelbarkeit ihrer Wirkung gebunden*]” (1993a, p. 236), Gadamer responde à crítica realizada por Klaus Dockhorn, que, a despeito dos elogios deste à incorporação de elementos retóricos em *WM* em sua resenha sobre esta obra, acusa o hermenauta de não conceder um lugar maior à teoria dos afetos (*Affektenlehre*), a partir da qual o tema da persuasão assumiria uma centralidade no âmbito da hermenêutica. Assim, Gadamer explica que:

Klaus Dockhorn mostrou com profunda erudição até que ponto o despertar dos afetos [*die Erregung von Affekten*] se impôs como o mais importante recurso persuasivo desde Cícero e Quintiliano até a retórica política inglesa do século XVIII. Mas o despertar dos afetos [*die Erregung der Affekte*], que é a tarefa essencial do orador, tem muito pouca influência quando se trata da expressão escrita, a qual se torna objeto do esforço hermenêutico; e esta é precisamente a diferença que importa: o orador arrasta [*reißt*] o ouvinte. O brilho [*Einleuchtende*] de seus argumentos deslumbra o ouvinte. Sob a força persuasiva [*Überzeugungskraft*] do discurso o ouvinte não pode nem deve chegar à reflexão crítica. (1993a, p. 236).

A caracterização da oratória com ênfase na persuasão que pelo “brilho” (*Einleuchtende*) de seus argumentos “arrasta” (*überschüttet*) o ouvinte não

14 Além do tema da mobilidade (*Bewegtheit*), Gadamer trata do demorar-se, cuja proximidade com motivos retóricos se verá adiante, e do volume, termo que nos parece próximo do conceito retórico de amplificação (*auksêsis*). Grosso modo, a amplificação refere-se a um conjunto de estratégias retóricas de aumento de força persuasiva e mostrativa, como o incremento desta por arranjo, por hipérbole ou por uso de lugares-comum. Cf. Verne R. Kennedy, “Concepts of Amplification in Rhetorical Theory”. (1968). Tese de doutorado. Louisiana State University, 1968, 278p. Disponível em https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_disstheses/1404. Quando Gadamer fala em aumento infinito do volume, ele remete a algo característico da compreensão retórica da linguagem, a saber, que a demora junto ao acontecimento da arte implica na amplificação de sua experiência.

condiz com muitos aspectos defendidos por teóricos da retórica¹⁵ e trai certa interpretação da história da retórica norteadada pela crítica de Platão aos sofistas. Se o simulacro da verdade pode apresentar um brilho, através da habilidade manipulativa de um determinado orador, esse mesmo brilho é ofuscado em intensidade pela evidência da verdade. Contra o próprio Gadamer, é possível recorrer ao final de *WM* em que o belo e o verossímil são aproximados, situando que o mostrar-se do ente a partir de seu próprio ser, ou seja, a verdade do ente, deve ser pensada a partir da noção de evidência (cf. Gadamer, 1990, pp. 488-489). Por isso, não é possível concordar com a afirmação gadameriana que mutuamente exclui força persuasiva e reflexão crítica, já que: a) todo argumento, mas, no limite, toda expressão na linguagem, possui certo grau de força persuasiva; b) persuadir não significa retirar do interlocutor a possibilidade de sua reflexão crítica – antes, a pressupõe; c) ser movido – embora central na teoria dos afetos – não é exclusividade da atividade da oratória, mas também permeia a teoria hermenêutica, como argumenta Dockhorn, ao mostrar como, por exemplo, a estrutura prévia da compreensão proposta por Heidegger em *Ser e tempo*, a pressupõe (cf. Dockhorn, 1980, p. 169)¹⁶.

Outras passagens da obra gadameriana tendem a suavizar essa firme delimitação entre retórica e hermenêutica. Gadamer não abordou a retórica de maneira unívoca, mas a descreveu ora como “tudo que podemos traduzir para a linguagem” (2006, p. 55), ora como aquilo que abrange “tudo o que tem a ver com o outro” (2005, p. 60), formulações que podem muito bem ser estendidas à hermenêutica. Não por acaso, Gadamer enuncia que “também a retórica denota a linguisticidade realmente universal que subjaz essencialmente ao hermenêutico em outro sentido” (1993a, p. 233), ou seja, ambas pertencem à linguisticidade, mas diferenciam-se quanto ao acesso e à realização desta. Qual é o limite entre um e outro, e se isso é relevante, são questões aparentemente sem resposta na arquitetura conceitual legada por Gadamer. Ambas são descritas como “formas de realização da vida [*Vollzugsformen des Lebens*]” (1993a, p. 276), mas a sua diferença específica não é apontada, com exceção da passagem acima que contrapõe oralidade e expressão escrita. Caso se aceite as indicações que o

15 Veja, por exemplo, Quintiliano que, referindo-se a Marcos Catão (Instituto Oratoria, 12, I, 1 e 12, I, 44), defende a figura do orador perfeito (*nobis orator*) como sendo um “homem bom, exímio na arte de falar” (*virum bonum dicendi peritum*) (2016, p. 385 e p. 411), estabelecendo, deste modo, a virtude como o limite da arte de falar.

16 Ao contrário da hermenêutica gadameriana, a hermenêutica da facticidade proposta por Heidegger traz ao coração de seu argumento, a relação entre afetar e ser-afetado: “esses *pathē*, ‘afetos’, não são estados que pertencem a entes animados, mas dizem respeito à disposição de entes vivos em seu mundo, no modo de ser posicionado em direção a algo, deixando que um assunto que lhe diga respeito. Os afetos desempenham um papel fundamental na determinação do ser-no-mundo, do ser-com-e-para-os-outros” (*Seins-mit-und-zu-anderen*) (Heidegger, 2009, p. 83; 2002, p. 122).

próprio Gadamer oferece sobre a incorporação da retórica pela hermenêutica (cf. 1993a, p. 281), poder-se-ia pensá-las como modos essenciais de articulação da linguagem e da coexistência, diferenciando-se em suas ênfases: a retórica na oralidade, a hermenêutica na expressão escrita. No entanto, assim como não é correto circunscrever o âmbito da retórica à oralidade, a atividade da persuasão não pode ser reduzida à dinâmica que “arrasta o ouvinte”. Além disso, embora a hermenêutica tome o texto como modelo das relações de interpretação, sugerimos que é igualmente equivocado assumir que Gadamer reduza a hermenêutica ao texto escrito, vide que toda atividade interpretativa, mesmo apresentado sob a lógica da textualidade, acaba sendo reconduzida ao diálogo vivo e a elementos que são espelhados analogicamente na oralidade, como se percebe no primado da *escuta* como princípio hermenêutico.

Se é verdade que o próprio Gadamer reconheceu que as relações entre hermenêutica e retórica “podem ser ampliadas, como mostram as excelentes correções e contribuições de Klaus Dockhorn” (1993a, p. 234), faz-se necessário ler a sua obra como um indicativo destas, e não como estudo voltado a essa temática. É nesse sentido que sintetizamos alguns dos resultados alcançados até aqui. O tema do demorar-se aparece após a publicação de *WM* no contexto de um aprofundamento da estrutura temporal da compreensão, especialmente no que concerne à experiência da obra de arte. Ao detalhar a transformação em conformação, Gadamer mostra que o tempo próprio na experiência da obra não é pensado a partir do preenchimento do tempo vazio, e sim através do acontecer da arte que, assim como a festa e a celebração, doa a temporalidade própria de sua realização. O demorar-se sobre o acontecimento da arte é uma forma de temporalização em que aquele que a experiência é *movido*. Vimos, por fim, que Gadamer rejeita determinada ideia de ser-movido, a qual ele identifica com certa concepção de oratória em que o orador persuade “arrastando o ouvinte”. Contudo, por meio da análise de outras passagens, indicamos que a retórica e a hermenêutica, longe de se apresentarem de modo unívoco na filosofia de Gadamer, aparecem fundidas em diversos momentos em seus escritos e o papel que desempenham é, muitas vezes, indistinto. No que se segue, apresentaremos de forma breve uma abordagem retórica sobre a experiência da arte para demonstrar que a teoria do *Verweilen*, proposta por Gadamer, bem como suas implicações, não são incompatíveis com ela.

4. *Ductus*: o perder-se na travessia

Através do conceito de *ductus*, Mary Carruthers compara o encontro com uma obra de arte como sendo similar à experiência de uma jornada ou travessia,

recusando que estas se reduzam a uma mera percepção de objetos estáticos supostamente completos ou finalizados em si mesmos. A dinamicidade da experiência é dada desde o conceito retórico que a regula: “*ductus* é o modo por meio do qual uma obra guia alguém através de si mesma” (Carruthers, 2010, p. 190). É preciso salientar que muitos compositores, escritores e artistas produzem suas obras visualizando e planejando *rotas e itinerários* necessários para a compreensão da obra, e que esse arranjo (*dispositio*) específico é que causaria certo efeito em quem a experienciava¹⁷. De acordo com Carruthers:

por meio de sua disposição formal a obra em si e por si ‘direciona’ o movimento. [...] Seus arranjos formais são em si mesmos agentes, que causam movimentos, mentais e sensoriais – e como no caso da arquitetura – físicos. Isso [a *intentio auctoris*] não é a intenção do autor em nenhum sentido biográfico. É antes uma intenção dentro da obra mesma, considerada como um agente autoral e distinta do autor humano, histórico. (2010, p. 201).

Nesse sentido, encontramos tanto na tradição retórica a que Carruthers remonta, quanto na análise da obra de arte em Gadamer, uma certa estruturação que guia – o arranjo (*dispositio*) no pensamento retórico, a conformação ideal (*Gebilde*) na hermenêutica gadameriana. Em ambos, esse elemento-guia não se encontra na ordem da subsistência: pode-se dizer, inclusive, que, em Gadamer, retórica e hermenêutica confluem na exigência da escuta como forma de acesso à obra de arte¹⁸. Nesse caso, trata-se de corresponder adequadamente à obra, enquanto uma escuta atenta que respeita o princípio fenomenológico

17 A retórica geralmente é dividida em cinco partes. A primeira é a invenção (*heuresis, inventio*), a segunda, o arranjo (*taxis, dispositio*), a terceira, o estilo (*lexis, elocutio*), a quarta, a memória (*mnēmē, memoria*), a quinta, a performance ou ação (*hupokrisis, actio*) (Cf. Kennedy, 1971, pp. 10-12). Para desenvolver o argumento deste artigo, trabalharemos principalmente o arranjo e a memória, embora todas essas partes sejam pressupostas e mutuamente dependentes.

18 Naturalmente a exigência da escuta como condição de apropriação na compreensão não está circunscrita apenas à relação como obra de arte. Em *WM*, Gadamer seguindo Aristóteles, destaca que o ouvir (*Hören*) é “um caminho rumo ao todo porque é capaz de escutar [zu *hören*] o *logos*”, possuindo portanto uma “primazia” sobre o ver (Gadamer, 1990, p. 466). Embora também presente na experiência da obra de arte, a escuta diz respeito à experiência hermenêutica como um todo: “a experiência hermenêutica também possui o seu rigor: o da escuta ininterrupta [*die des unbeirbaren Hörens*]” (Gadamer, 1990, p. 469). A pluralidade dos termos acústicos empregados para designar formas de compreensibilidade é centrada no alemão no verbo *hören*, com variações de partículas como prefixos (*zuhören*) e preposições (*hören auf*) para designar o que costumamos situar na escuta. Além disso, utiliza-se para isso os termos *hórchen* e *lauschen*, ou compreende-se o sentido de escuta pelo contexto. Outras variações importantes utilizadas por Gadamer, são o pertencer (*gehören*) e o obedecer (*gehórchen*). Na língua portuguesa, há dificuldade de manter essas associações, pois se trabalha principalmente a partir de duas raízes latinas (ouvir: *audire*; escutar: *auscultare*). Por fim, fenomenologicamente costuma-se diferenciar a apreensão auditiva de base que, apesar de ser um ouvir compreensivo e interpretante, é distinta da escuta como abertura própria à alteridade, à linguagem e ao ser. Embora esses níveis não sejam tão expressamente marcados em Gadamer, entende-se que podemos estar surdos para o que o texto nos diz, ou para o que outro nos fala num diálogo, como podemos estar atentos e abertos para essas formas de interpelações, ritmando-as na escuta para mantê-las na abertura do sentido. A originalidade da escuta atenta e recolhadora em relação ao ouvir é expressamente anunciada por Heidegger, em sua leitura de Heráclito:

e deixa que a obra se mostre em seus momentos essenciais. Assim como para a hermenêutica, na tradição retórica também a ocasionalidade de quem experiencia a obra é fundamental para que esta se manifeste enquanto tal, pois se trata não apenas de um “quê” que pode aparecer enquanto tal, mas também da *coloração*¹⁹ ou do modo em que este “quê” assume, algo dependente e entranhado nas experiências prévias deste que experiencia, assim como em sua capacidade imaginativa.

Carruthers mostra como o *ductus* é um princípio retórico que orientou uma série de produções artísticas e filosóficas no período medieval. Assim, Geoffrey de Vinsauf considerava a *dispositio*, isto é, a ordenação dos elementos que compõem uma determinada obra, como um mapeamento, o que levou intérpretes a conceber analogicamente o poeta como um *master builder*, que constrói sua composição. Não é de se estranhar, portanto, que termos que indicam caminho, como *limes*, *iter*, *via*, *cursus*, passem a povoar toda sorte de composições medievais, como metáfora da dinâmica diretriz da obra (cf. Carruthers, 2010, pp. 190-191). Carruthers menciona como a palavra *ductus* aparece na descrição do compositor de salmos que guia ou conduz pela música como que por rotas e caminhos para a cidade celestial, sendo os diversos momentos da composição, etapas desse itinerário. Sintetizando esse tipo de experiência, Carruthers afirma que “embora o *ductus* seja na retórica um aspecto do arranjo ou da *dispositio*, ele sempre pertence a algum movimento guia no interior e através das várias partes da obra” (2010, p. 196). Um movimento, contudo, que não é mero reflexo automático à disposição da obra. Como bem assinala Paul Crossley, “*ductus* é essencialmente sobre performance”, e por isso *ductus* e *memoria* estão entrelaçados, sendo o primeiro concebido como “fluxo, movimento, direção, jornada ou ‘caminho’”, ao passo que a *memoria* é tomada na acepção de “pensamento cognitivo e composição” (2010, p. 215). Portanto, não se trata de forma alguma de um movimento indiferente e autômato; pelo contrário, só há movimento se houver significação, e só há significação se houver atividade criativa e interessada produzida pela *memoria*. Mais ainda, a *memoria* desempenha um duplo papel: ela é retomada de aspectos latentes ou camadas sedimentadas, mas apenas enquanto ela mesma abre e projeta

“Ouvir [*Hören*] é primordialmente uma escuta que reúne [*das gesammelte Horchen*]” (Heidegger, 2000, p. 219). Veja a nota 8 deste artigo.

19 O termo latino *color* indica inicialmente um “artifício literário que embeleza – literalmente, ‘dá cor’ – à linguagem ordinária. Seu uso nesse sentido é uma inovação medieval” (Murphy, 2001, p. 189). Como ocorre frequentemente na história da retórica, esse uso se amplia à totalidade das expressões humanas, não se restringindo à linguagem falada ou escrita. De acordo com Carruthers, “*Color* é uma palavra compartilhada por todas as artes a partir da antiguidade” (2010, p. 199).

sentido com atividade imaginativa (*memoria rerum*), possuindo, portanto, um aspecto intencional e não de mera reprodução do passado²⁰. Não há dúvida de que encontramos aqui outra intersecção possível entre hermenêutica e retórica, a saber, aquele entre os papéis simultaneamente projetivo e retentivo tanto da compreensão quanto da *memoria*.

Na medida em que *ductus* implica também jornada ou travessia, a ordem do percurso é crucial para a experiência da obra:

Em sua forma literária e clássica, o *ductus* delinea a condução da mente movendo-se em direção a um objetivo; é uma composição literária (*dispositio* – o arranjo racional e próprio de palavras) colocado em fluxo, e ele junta os elementos da *dispositio* numa rota ou num caminho que dá àquela composição um sentido ativo, tão dependente da sequência quanto dos elementos dispostos. (Crossley, 2010, p. 230).

Nesse sentido, se o *ductus* remete a uma jornada conduzida, na medida em que se está atento tanto aos componentes da obra e para as sendas enviadas por estes, numa exploração significativa das partes da obra, quanto ao sentido da própria sequência, é a *memoria* que interage com a obra como o que acolhe o *color*, isto é, a variedade de detalhes que contribuem para a persuasão, ao relacioná-lo com lugares-comuns prévios – *colorido* que é amplificado pela *memoria* quando esta a explora imaginativamente. Em outras palavras, a obra guia não apenas pelos seus componentes formais, mas por todas as suas cores, isto é, pelos aspectos materiais e suas combinações pela *memoria* (em sentido ativo).

Na acepção retórica ora apresentada não há algo como um ser arrastado pelo orador ou pelo autor; antes, trata-se da obra mesma, dos efeitos de sua estruturação, e das motivações de quem realiza o percurso. O ser movido é tanto atividade quanto receptividade: *ductus* é uma espécie de direção que, contudo, só se realiza enquanto tal como caminho, na medida em que alguém perfaz a jornada que a obra lhe sugere. Dito de outro modo, a concepção retórica de *ductus* como chave interpretativa para a relação com a obra de arte, implica a experiência de cada um dos estágios em que a obra se apresenta, o que não é senão uma outra forma de descrever a experiência de *demorar-se* em cada um dos movimentos conduzidos pela obra, ou, em linguagem gadameriana, do *demorar-se* na obra enquanto esta se transforma em conformação. Com isso não se pretende afirmar que a tradição retórica acima diz *ipsis literis* o

20 É oportuno mencionar a distinção entre a *memoria verborum* (*verbaliter*), que se ocupa da reprodução exata de algo passado, sendo, por isso, uma habilidade de menor valor cognitivo, e a *memoria rerum* (*setentialiter*), que visa à recordação da substância de algo, o que implica obrigatoriamente uma retomada criativa (Cf. Carruthers, 1998, pp. 29-30; 1990, p. 73, pp. 90-91).

que Gadamer defende sobre a experiência da arte, mas tão somente indicar a proximidade entre ambas as concepções, no que diz respeito à mutualidade entre o ser movido e o demorar-se.

Considerações finais

A concepção gadameriana sobre a obra de arte sofre pequenas mas importantes inflexões no período posterior à *WM*. Um dos conceitos fundamentais para se compreender as análises de Gadamer sobre a arte nesse período é o demorar-se, que embasa o tema da temporalidade própria na experiência da obra de arte. Se em *WM*, a temporalidade da obra é discutida em termos de contemporaneidade, as obras posteriores exploram e ampliam o seu horizonte a partir do tempo próprio do acontecimento da arte. Nesse sentido, os conceitos de festa e celebração mostram como o acontecimento doa e confere a si o tempo que lhe é próprio. De modo análogo, a obra de arte apropria-se de si enquanto acontecimento, ao conferir a temporalidade de sua própria experiência. Por sua vez, essa experiência se dá na forma de um demorar-se, em que o intérprete interage com a obra de arte enquanto esta se transforma em conformação, no qual “o jogo joga” (Gadamer, 1990, p. 117). Vimos, no entanto, como isso é dependente de uma afinação do intérprete com a obra, de uma *escuta* que permite acompanhar a obra em seus desdobramentos inerentes, ritmando-a no tempo próprio de seu acontecer.

O tema do demorar-se requer, contudo, a análise do ser movido, o que gera certa dificuldade interpretativa, se se considera a rejeição de determinada concepção de retórica apresentada por Gadamer. O próprio filósofo, entretanto, emprega frequentemente termos advindo da retórica e faz referência explícita a esta tradição em diversos momentos de sua obra, em geral enfatizando outros aspectos que não os afetos. A discussão final com a análise de estudiosos da retórica como Mary Carruthers e Paul Crossley procurou mostrar como a abordagem retórica da obra de arte persuade, não apenas pelo arranjo, mas também pela variedade de detalhes (*color*) dessa travessia (*ductus*) – esse é o sentido próprio da persuasão retórica, o ato de mover alguém ao mostrar um aspecto da coisa. Com isso, defende-se que a persuasão é um movimento inerente à qualquer obra de arte, podendo esta apresentá-la em maior ou menor grau, sem que esteja necessariamente atrelada à figura de um suposto orador que arrasta a audiência, embora mantendo a dinâmica dos afetos. Trata-se, como visto, de conceber a obra como o que apresenta determinado arranjo, exercendo efeitos em quem o experimenta, persuadindo-o, portanto, sem nenhuma referência essencial à intenção do autor, em sentido psicológico e biográfico.

Essa concepção retórica, defendemos, é próxima da articulação gadameriana entre o demorar-se e o ser movido, ao apontar para uma conformação diretriz.

Por outro lado, assinala-se que, da mesma forma que a escuta desempenha um papel crucial para Gadamer, na medida em que não é pura passividade, mas um princípio hermenêutico e uma abertura originária à alteridade, também a retórica pressupõe a atividade do partícipe. A escuta implica receptividade e ritmo, elementos essenciais também para o diálogo, na medida em que se trata de um demorar-se ritmado pelas sucessivas interpelações. A dinâmica do diálogo não é incompatível com a persuasão; antes, a pressupõe. Todo aspecto da expressão humana mostra algo do ente e, portanto, persuade em algum grau, na medida em que move alguém pela sua capacidade mostrativa. Nesse sentido, conceber o diálogo sem persuasão, seria concebê-lo sem a mostração do ente em algum aspecto, o que seria inconsistente. Se, ao contrário, é adequado conceber o diálogo – em suas mais variadas formas – como interação persuasiva, então também a experiência da obra de arte deve ser vista como dialógica e, portanto, persuasiva em seus aspectos direcionais e variáveis, como os conceitos retóricos de *ductus* e *color* nos auxiliam a compreender.

Referências

- ARISTOTLE. “The Nicomachean Ethics”. Traduzido por David Ross e revisado por Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CARRUTHERS, M. “The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture”. New York: Cambridge University Press, 1990.
- _____. “The Concept of Ductus, or Journeying through a Work of Art”. In: *Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Age*. Ed. Mary Carruthers. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 190-213.
- _____. “The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images (400-1200)”. New York: Cambridge University Press, 1998.
- CROSSLEY, P. “*Ductus* and *Memoria*: Chartres Cathedral and the Workings of Rhetoric”. In: *Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Age*. Ed. Mary Carruthers. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 214-249.
- DOCKHORN, K. “Hans-Georg Gadamer’s Truth and Method”. In: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 13, Nr. 3, 1980, pp. 160-180.
- GADAMER, H.-G. “A century of philosophy: Hans-Georg Gadamer in conversation with Riccardo Dottori”. Tradução para o inglês de Rod Coltman e Sigrid Koepke. New York; London: Continuum, 2006.
- _____. “A hermenêutica da obra de arte”. Seleção e tradução de Marco Antonio Casanova. Editora WMF/Martins Fontes: São Paulo, 2010.
- _____. “Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”. GW1. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1990. [WM]

_____. “Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. GW2. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1993a.

_____. “Neuere Philosophie: “Hegel-Husserl-Heidegger”. GW3. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1987.

_____. “Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage”. GW8. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1993b.

_____. “Heidegger as Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemmann”. In: *Heidegger and Rhetoric*. Ed. Daniel M. Gross e Ansgar Kemmann. Albany: SUNY, 2005.

_____. “The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings”. Editado e traduzido para o inglês por Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

_____. “Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary”. Traduzido para o inglês por Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press, 2001.

_____. “Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch”. Entrevista concedida a Carsten Dutt. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995.

HEIDEGGER, M. “Basic Concepts of Aristotelian Philosophy”. Traduzido por Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianópolis: Indiana University Press, 2009.

_____. “Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie”. (GA 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

_____. “Vorträge und Aufsätze”. (GA 07). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

KENNEDY, G. “The Art of Persuasion in Greece”. New Jersey: Princeton University Press, 1971.

KENNEDY, V. R. “Concepts of Amplification in Rhetorical Theory”. Tese de doutorado. Louisiana State University, 1968, 278p. Disponível em https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_disstheses/1404.

MURPHY, J. J. “Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance”. Berkeley: University of California Press, 2001.

PERAITA, C. S. “Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger”. Madrid: Trotta, 2002.

QUINTILIANO. “Instituição Oratória – Tomo IV”. Tradução, apresentação e notas: Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Ed. da Unicamp, 2016.

ROSS, S. M. “Event Hermeneutics and Narrative: Tarrying in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer”. Simon Fraser University, 2003. Tese de doutorado. 189p.

_____. “Gadamer’s Late Thinking on Verweilen”. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, Vol. 8, 2004, pp. 132-168.

Normas para publicação

Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

Scope and policy

Kriterion publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

Kriterion is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

Exigências para submissão: *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail kriterion@fafich.ufmg.br, informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.

Exigências para publicação: *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.

Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Citações de obras clássicas

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

Aspas

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

Requirements for submission: *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

Reviews should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

Manuscripts submission

Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to kriterion@fafich.ufmg.br informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.

Requirements for publication: *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

References

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: 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.