

Aoristo))))

International Journal of Phenomenology,
Hermeneutics and Metaphysics

Fenomenología e
Hermenêutica
Phenomenology and
Hermeneutics

Jesús Adrian Escudero
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Organizadores

Toledo, n° 5, v. 1 (2020)

EDITORIAL

Jesús Adrián Escudero¹
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens²
Organizadores

Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics traz a lume mais um número, o primeiro composto exclusivamente com textos oriundos do fluxo contínuo de submissões. Entre artigos, traduções e resenhas, o número atual apresenta trabalhos sobre temas afins, ratificando a vocação da revista em divulgar esses registros de pensamento filosófico aliado ao legítimo anseio de congregar, em seu âmbito, pesquisadores nacionais e estrangeiros cujos trabalhos destacam-se pela relevância acadêmica.

A internacionalização continua a ser missão da revista; é o que se celebra nesta edição, por meio da parceria entre instituições internacionais, ao contarmos com o Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero (UAB, Espanha) como organizador convidado.

A *seção de artigos* do presente número é aberta com o *paper* do Prof. Gerald Hartung, intitulado: “Sobre a natureza da linguagem – A crítica de Anton Marty ao conceito de nativismo na teoria da linguagem e psicologia descritiva” / *On the nature of language – Anton Marty’s critique of the concept of nativism in language theory and descriptive psychology*. Com este título, o professor da Bergischen Universität Wuppertal (Alemanha) pretende analisar o tema em face dos debates acerca da filosofia da cultura, nos quais abordagens tanto naturalistas quanto culturalistas têm vez. Com ênfase no pensamento de Anton Marty, especialmente em sua influente dissertação acerca da origem da linguagem, o Prof. Hartung problematiza a hipótese de que o homem seja comunicativo por natureza e a posição de Marty, segundo a qual a origem da linguagem não dá fim ao debate, mas aguça-o ainda mais.

“Uma existência poética: Pureza, ternura e compaixão na lírica de Trakl” / *Poetic existence: Purity, tenderness and compassion in Trakl’s poetry* é como se encima o artigo de Laura B. Moosburger. Com este, a Doutora em filosofia pela USP apresenta, em termos sumários, ideias nucleares de pesquisa mais abrangente, desenvolvida entre os anos 2014-2019, concernente aos conceitos de “inquietude” e “*Sehnsucht*” no pensamento do

¹ Professor Doutor da Universidad Autònoma de Barcelona – UAB. Email: jesus.adrian@uab.cat . Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9613-043X>

² Professor Doutor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste. Email: kahlmeyermertens@gmail.com . Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

poeta germânico Georg Trakl. Em seu escrito, a pesquisadora ressalta aspectos cruciais daquela poesia e mostra como permitem ensinar, por meio do “lirismo das imagens”, da “experiência da vida” tomada em sua “sacralidade”, o apelo do poeta a que o ser humano assuma a responsabilidade por sua própria salvação.

O Prof. Dr. Karl Acham, da Universität Graz (Áustria), assina “Relatividade cultural, relativismo ético e a imutabilidade da natureza humana: Algumas considerações sobre a antropologia filosófica” / *Cultural relativity, ethical relativism and the immutability of the human nature: Some considerations on philosophical anthropology*. Dedicado à memória do filósofo da história Alfred Stein, o escrito segue a abordagem compreensivo-explicativa, própria a certas perspectivas da antropologia filosófica. Ressalta-se o fato de que o ser humano é consciente de si mesmo, de que ele é determinado pela vontade de autopreservação, de que ama e odeia, sofre, busca escapar do sofrimento, de que sabe de sua mortalidade e, por fim, morre.

A situação humana e o problema do *ethos* também está na pauta da Prof.^a Dr.^a Angela Ales Bello. Em “Il problema del male nella filosofia politica, etica e metafisica di Edith Stein” / *The problem of evil in the political philosophy, ethics and metaphysics of Edith Stein*, o problema do mal situa-se de modo central na discussão que a autora trava com as ideias da filósofa alemã. Seu objetivo é compreender o significado de nossos julgamentos sobre o bem e o mal; para tanto, explora e aprofunda a origem do mal nos sentidos ético, metafísico e religioso. A professora da Pontificia Università Lateranense di Roma (Itália) sustenta que, para entender o nascimento e o significado do mal é necessário ir a sua compreensão metafísica, intuição apoiada na obra *Ser finito e Ser eterno*, de Stein.

O também italiano Salvatore Giammusso integra nosso número com a reflexão “Bens econômicos ou solidariedade? Duas abordagens diferentes sobre o conceito de liberalidade” / *Economic goods or solidarity? Two different approaches to liberality*. Partindo da comparação entre os conceitos aristotélico e estoico de liberalidade, o Professor da Università di Napoli procurará mostrar que Aristóteles, guiado pelo dualismo de razão e paixões, vê-se obrigado a pensar em liberalidade como virtude de caráter individual, que prevalece sobre o apego natural à riqueza e aos bens. O articulista pretende indicar como a virtude da liberalidade origina-se da dimensão social do bem moral.

O presente número de *Aoristo* prossegue com duas contribuições saídas de evento promovido pelo Grupo de Pesquisas de Fenomenologia, hermenêutica e metafísica da Unioeste,³ com apoio do Curso de Filosofia da Unioeste. Entre os dias 24 e 26 de julho de 2019 – no campus da Pontifícia Universidade Católica, PUC-PR, de Toledo, à qual agradecemos a generosa cessão do espaço – ocorreu o “I Colóquio fenomenológico – Em torno da inteligência artificial. Celebração dos 90 anos de nascimento de H. L. Dreyfus”. Os editores locais da revista gostariam de endereçar especial agradecimento a todos os participantes – aos estudantes e professores que incentivaram, colaboraram e construíram conosco o “I Colóquio fenomenológico – Em torno da inteligência

³ Grupo de pesquisa cadastrado no diretório do CNPq: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/2686>

artificial”, acima mencionado; nomeadamente, nosso reconhecimento ao Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani, ao Prof. Dr. Marcelo Penna-Forte e ao coordenador do colegiado de Filosofia da Unioeste, Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias.

O evento contou com a participação dos professores Rafael Saraiva Campos e José Atílio Pires da Silveira. Após o colóquio, a convite dos editores da *Aoristo*, os conferencistas prepararam escritos que sistematizavam as ideias de suas apresentações na forma de artigo científico, publicados no presente número.

“Desmistificando a inteligência artificial (IA): Uma breve introdução conceitual ao aprendizado de máquina” / *Demystifying artificial intelligence: A brief conceptual introduction to machine learning* é o texto do Prof. Dr. Rafael Saraiva Campos, do CEFET-RJ, Faculdade de Engenharia de Computação, *campus* de Petrópolis. Como diz o título, trata-se de introdução filosófica aos conceitos fundamentais da IA, dirigida ao público não especializado. O trabalho apresenta as formas de atuação, aplicações e abordagens de implementação da IA, buscando dirimir obscuridades envolvidas no tema. Hubert L. Dreyfus e John Searle são interlocutores, nessa tarefa.

Em estreita relação com o artigo anterior sobre inteligência artificial, o trabalho do Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, toca pontos complementares ao primeiro estudo: “Uma indicação sobre como tratar filosoficamente o problema da inteligência artificial” / *An indication of how to treat the problem of artificial intelligence philosophically* avalia que as abordagens para o problema da IA são de natureza dicotômica, o que dificulta os progressos da discussão. Uma solução a isto que pode ser considerado um problema é o que provém, segundo o autor, da indicação de um modo de lidar que resulta do “cruzamento” entre o pensamento de três pensadores do século XX: John Langshaw Austin, Reinhard Koselleck e Douglas Hofstadter.

Aoristo prossegue, então, com a contribuição do professor Edson Ferreira da Costa, da Universidade Federal do Maranhão, que traz para o presente número o artigo “Liberdade e circunstância: A dialética da vida biográfica frente ao drama da indeterminação ontológica” / *Freedom and circumstance: The dialectic of biographical life in the face of the drama of ontological indeterminacy*. Neste é tratado o problema da liberdade segundo o filósofo espanhol José Ortega y Gasset. O objetivo é definir como a trajetória da vida passa pela ação livre do homem.

Doutor em filosofia pela Università di Pisa (Itália), Maurizio Candiotto convida a pensar uma metafísica *sui generis*, em seu artigo *For a metaphysics out of joint: Deleuze, Heidegger: Pathways between metaphysics and transcendental philosophy*. Num diálogo com autores caros ao pensamento fenomenológico (Heidegger, Fink e Sartre) e contando ainda com ideias do estruturalismo de Deleuze, o escrito do Prof. Candiotto vislumbra mudança capaz de abrir a dimensão metafísica do pensamento transcendental, para, por meio da noção heideggeriana de “diferença ontológica”, expandir a psicologia no próprio domínio da metafísica. Ao encerrar a seção de artigos com uma reflexão

referente a Heidegger, o trabalho favorece passagem suave à *seção de traduções*, que inicia também com um texto que tem Heidegger em foco.

O filósofo húngaro István M. Fehér atua na Universidade Eötvös Loránd, de Budapeste (Hungria); entre seus diversos escritos, destacam-se os que tratam de Heidegger e, entre estes, especialmente *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit*. O escrito aqui apresentado, em detrimento de sua importância, ainda não possuía versão para o português; com o generoso consentimento do autor, os doutorandos Leila R. Klaus (UFPR) e Eduardo H. S. Kisse (Ruhr-Universität Bochum), traduziram-no especialmente para este número, sob o título português “Doze sentenças sobre o ceticismo de Heidegger em *Ser e Tempo*”.

O pensamento hermenêutico de Dilthey se faz representado na presente edição de *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* por meio de “Wilhelm Dilthey – Vida e obra” / *Wilhelm Dilthey – Leben und Werk*, também em versão devida a Eduardo H. S. Kisse. O texto, de caráter biográfico (mas que permite depreender aspectos históricos e doutrinários do filósofo de Wiesbaden) foi extraído da fotobiografia organizada pelos Profs. Dr. Hans-Ulrich Lessing (Ruhr-Universität Bochum) e Dr. Guy van Kerckhoven (Katholieke Universiteit Leuven).⁴ A tradução é relevante, dado o estado incipiente das pesquisas sobre Dilthey, em nosso país. O escrito faz mais transparentes movimentos e motivações na formação do pensamento das ciências humanas e os contextos nos quais tiveram origens as intuições de Dilthey.

Hermenêutica e fenomenologia são temas também na *seção de resenhas* do número atual. Nesse espaço, encontramos a recensão de Evandro Pegoraro (PUC-RS) que informa a edição do livro do Prof. Dr. Luiz Rohden (UNISINOS), intitulado “Filosofar com Gadamer e Platão: Hermenêutica filosófica a partir da *Carta Sétima*”.

Neusa M. Rudek (UNIOESTE) contribui com duas recensões informativas da edição do livro do Prof. Dr. Alberto Marcos Onate, “Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl”, resenhando respectivamente o primeiro e o segundo volumes do livro.

Antes de entregar ao leitor este número, resta agradecer a toda a equipe editorial, engajada na realização deste projeto. A todos que compreendem *Aoristo* como patrimônio que vai muito além do apenas “nosso periódico”, segue nossa gratidão.

⁴ KERCKHOVEN, G.v., LESSING, H.-U., OSSENKOP, A. Wilhelm Dilthey – Filósofo da vida e das ciências humanas. In: *Wilhelm Dilthey – Leben und Werk in Bildern*. Karl Alber Verlag: Freiburg/München, 2008, p. 11-56.

EDITORIAL

Jesús Adrián Escudero¹
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens²
Organizers

Aoristo International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics latest issue is its first composed exclusively by articles stemming from a continuous influx of submissions. Among articles, translations and reviews, the current issue brings works on related topics, ratifying the journal vocation of spreading philosophical thinking, allied to its legit aspiration of congregating both domestic and overseas researchers of academic relevance.

Internationalization remains one of the main journal's aspirations. The current edition celebrates this goal through the partnership with international institutes, counting with the participation of Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero (UAB, Spain) as the guest organizer.

Current issue's article section opens with Prof. Gerald Hartung's paper entitled "*On the nature of language – Anton Marty's critique of the concept of nativism in language*". In this work, the professor from Bergischen Universität Wuppertal (Germany) aims at analysing the title's subject under the light of debates on the philosophy of culture, where both naturalist and culturalist approaches are observed. With an emphasis on Anton Marty's thought, particularly in his influential dissertation on the origin of language, Prof. Hartung discusses the hypothesis that man is communicative by nature and also Marty's stance, according to which the origin of language does not conclude the debate, much on the contrary, it enhances it even more.

"*Poetic existence: Purity, tenderness and compassion in Trakl's poetry*" is the title of Laura B. Moosburger's paper, who holds a Ph.D. in Philosophy from USP. In this, she summarizes key topics from researches she carried out from 2014-2019, concerning the concepts of "restlessness" and "*Sehnsucht*" in the thought of Germanic poet Georg Trakl. In her paper, Dr. Laura stresses out crucial aspects from that poetry, showing how they aim at conveying – through the "lyrism of the images" and the "experience

¹ Professor Doutor da Universidad Autònoma de Barcelona – UAB. Email: jesus.adrian@uab.cat . Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9613-043X>

² Professor Doutor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste. Email: kahlmeyermertens@gmail.com . Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

of life” taken in its “sacredness” – the poet’s appeal to man taking ownership of his own salvation.

Prof. Dr. Karl Acham from Universität Graz (Austria) authors “*Cultural relativity, ethical relativism and the immutability of the human nature: Some considerations on philosophical anthropology*”. Dedicated to the memory of history philosopher Alfred Stein, the paper follows a comprehensive-explicative approach, inherent to certain perspectives of philosophical anthropology. The article stresses out the fact that man is self-conscious, driven by self-preservation will, loves and hates, suffers, seeks to escape from suffering, that he is aware of his own mortality, and, in the end, perishes.

The human condition and the problem of *ethos* is also addressed by Prof. Dr. Angela Ales Bello. In her article “*The problem of evil in the political philosophy, ethics and metaphysics of Edith Stein*”, the problem of evil is the core of the author’s discussion on German philosophy ideas. Her aim is to understand the meaning of our judgements on good and evil; for that, she explores the origin of evil under ethical, metaphysical, and religious senses. Based on Stein’s *Finite and Eternal Being*, the professor from Pontificia Università Lateranense di Roma (Italy) sustains that, in order to comprehend the origin and meaning of evil, it is necessary to understand it metaphysically.

Following, another Italian author, Salvatore Giammusso presents the reflection “*Economic goods or solidarity? Two different approaches to liberality*”. Taking the comparison between the Aristotelian and Stoic concepts of liberality as starting point, the professor from Università di Napoli demonstrates that Aristotle, guided by the passion and reason dualism, is forced to think of liberality as a virtue of individual character, which prevails over the natural attachment to riches and goods. Ultimately, the author aims to show how the virtue of liberality comes from the social dimension of the moral good.

Next, the current issue of *Aoristo* brings two contributions stemming from an event promoted by UNIOESTE’s *Research Group on Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*,³ with the support from UNIOESTE’s undergraduate Philosophy course. From the 24th to the 26th of July 2019, PUC-PR Toledo Campus (we sincerely thank our colleagues from PUC who kindly provided the installations) has held the First Phenomenological Colloquium on Artificial Intelligence, celebrating H. L. Dreyfus 90th birthday. The local editors of the journal would like to extend a very special thanks to all participants, students and professors who provided encouragement and helped to build the aforementioned event First Phenomenological Colloquium on Artificial Intelligence; namely, our recognition to Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani, Prof. Dr. Marcelo Penna-Forte and to the UNIOESTE Philosophy Faculty academic coordinator, Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias.

The event had the participation of professors Rafael Saraiva Campos and José Atilio Pires da Silveira. Following the conclusion of the colloquium, the conferencists were invited by *Aoristo* editors to submit papers about the ideas conveyed during their respective presentations.

“*Demystifying artificial intelligence: A brief conceptual introduction to machine learning*” is the text by Prof. Dr. Rafael Saraiva Campos, from the Computation Engineering Department at Petropolis Campus of CEFET-RJ. As stated in the article’s

³ Research group registered in the CNPq directory: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/2686>

title, it brings a philosophical introduction – based mostly on Hubert L. Dreyfus' e John Searle's approaches – to the fundamental concepts of artificial intelligence (AI), aimed at a non-technical audience. The article presents applications and approaches of AI implementation, seeking to clarify certain topics frequently mystified by several non-specialized sources accessible to the general public.

Closely related to the previous article on Artificial Intelligence, the work of Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira, from State University of West Paraná (UNIOESTE), addresses topics which are complementary to the previous paper: *"An indication of how to treat the problem of artificial intelligence philosophically"* indicates that existing approaches to AI are dichotomic, which hinders the discussion progression. According to the author, a solution to that would be a way of dealing with the problem stemming from three twentieth-century thinkers: John Langshaw Austin, Reinhard Koselleck and Douglas Hofstadter.

The next contribution comes from Prof. Edson Ferreira da Costa, from Maranhão Federal University, who brings to this issue the paper *"Freedom and circumstance: The dialectic of biographical life in the face of the drama of ontological indeterminacy"*. This paper deals with the problem of freedom according to the Spanish philosopher José Ortega y Gasset. The aim is to define how the life trajectory is guided by man's free will.

Maurizio Candiotti who holds a Ph.D. in Philosophy from Università di Pisa (Italy), invites us to think a *sui generis* metaphysics in his article *"For a metaphysics out of joint: Deleuze, Heidegger: Pathways between metaphysics and transcendental philosophy"*. In a dialog with authors relevant to phenomenological thinking (Heidegger, Fink and Sartre), and counting with structuralism ideas from Deleuze, Prof. Candiotti's paper offers a glimpse into a change capable of unlocking the metaphysical dimension of transcendental thinking, and then, through the heideggerian notion of "ontological difference", expands psychology within the metaphysic domain itself. By closing the article section with a reflection concerning Heidegger, this work provides a swift transition to the translation section, which begins also with a text having Heidegger as its main focus.

Hungarian philosopher István M. Fehér Works at Loránd University, in Budapest (Hungary); among his several writings, those about Heidegger stand out, particularly *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit*. The work here presented, despite its relevance, did not have been translated to Portuguese yet. After obtaining the kind consent of the author, Ph.D. students Leila R. Klaus (UFPR) and Eduardo H. S. Kisse (Ruhr-Universität Bochum) translated it to Portuguese, under the title *"Doze sentenças sobre o ceticismo de Heidegger em Ser e Tempo"* (in Portuguese).

Dilthey's hermeneutical thought is represented in the current issue of *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* through *Wilhelm Dilthey – Leben und Werk*, translated to Portuguese under the title *"Wilhelm Dilthey – Vida e obra"* (in Portuguese). This text, which despite its biographic character also allows a view into both historical and doctrinal aspects of the philosopher of

Wiesbaden, has been extracted from the phot-biography organized by Profs. Dr. Hans-Ulrich Lessing (Ruhr-Universität Bochum) and Dr. Guy van Kerckhoven (Katholieke Universiteit Leuven).⁴ This translation is relevant, particularly in the face of the scarce research on Dilthey available in Portuguese. This work clarifies movement and motivations behind the formation of human sciences thought and the contexts among which Dilthey intuitions originated.

Hermeneutics and Phenomenology are themes also in the reviews section. Here, we find the review by Evandro Pegoraro (PUC-RS) which informs the edition Prof. Dr. Luiz Rohden's (UNISINOS) book, entitled "Philosophizing with Gadamer and Plato: Philosophical hermeneutics from the *Seventh Letter*".

Neusa M. Rudek (UNIOESTE) contributes with two informative reviews on the edition of Prof. Dr. Alberto Marcos Onate's book, "Fiction and time in Edmund Husserl's Philosophy", reviewing respectively the first and second volumes of the book.

Before handing the current issue to the reader, we would like to thank the editorial team compromised with the realization of this project. To all who have understood Ariosto as a patrimony way beyond only "our journal", receive our gratitude.

⁴ KERCKHOVEN, G.v., LESSING, H.-U., OSSENKOP, A. Wilhelm Dilthey – Filósofo da vida e das ciências humanas. In: *Wilhelm Dilthey – Leben und Werk in Bildern*. Karl Alber Verlag: Freiburg/München, 2008, p. 11-56.

On the nature of language – Anton Marty’s critique of the concept of nativism in language theory and descriptive psychology

Sobre a natureza da linguagem – A crítica de Anton Marty ao conceito de nativismo na teoria da linguagem e psicologia descritiva

9

Prof. Dr. Gerald Hartung
Bergischen Universität Wuppertal¹

ZUSAMMENFASSUNG

Ein zentraler Aspekt kulturphilosophischer Debatten in den Jahren zwischen 1860 und 1914 war die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Wenn der Ursprung der Sprache in der Natur liegt, dann gibt es ausschließlich natürliche Gründe für die Entstehung und Entwicklung der Sprache. Ist jedoch die menschliche Sprache schon ursprünglich ein menschliches Artefakt, dann kann uns die allgemeine Naturgeschichte auch keine Hilfe bieten, um die menschliche Lebensform zu verstehen. Diese Optionen können wir verkürzt „Naturalismus“ und „Kulturalismus“ nennen. Dass wir hier auf ein umkämpftes kulturphilosophisches und kulturpolitisches Terrain blicken, das war Anton Marty (1847-1914) vollkommen bewusst, als er sich mit seiner Dissertationsschrift, die im Jahr 1875 unter dem Titel *Über den Ursprung der Sprache* erschienen ist, in der akademischen Welt zu positionieren versuchte. Marty tritt nun nicht einer der Parteien bei, sondern wendet sich sowohl gegen den Naturalismus und den Kulturalismus seiner Zeit. Seiner Konzeption gibt Marty den Titel „Empirismus“, wobei erstaunlich ist, dass er keine empirische Forschung zum Sprachgebrauch betreibt, sondern nach einer notwendigen Erklärungsart für die Entwicklung von Sprache und Kultur sucht. Seine anthropologische Hypothese, dass der Mensch von Natur aus mitteilbar ist, steht an der Grenze naturalistischer und

¹ Email: hartung@uni-wuppertal.de

kulturalistischer Deutungen der Kultur des Menschen. In meiner Abhandlung möchte ich zeigen, dass Martys Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache die Debatte nicht beendet, sondern noch verschärft.

STICHWORT

Natur der Sprache; das Konzept des Nativismus kritisieren; Sprachtheorie; Beschreibende Psychologie; Marty

RESUMO

Um aspecto central dos debates da filosofia da cultura nos anos entre 1860 e 1914 foi a pergunta pela origem da linguagem. Se a origem da linguagem reside na natureza, então existem motivos exclusivamente naturais para o surgimento e desenvolvimento da linguagem. Entretanto, se a linguagem humana já for originalmente um artefato humano, então a história natural geral tampouco nos pode oferecer ajuda para compreender a forma de vida humana. A essas opções podemos chamar, abreviadamente, de “naturalismo” e “culturalismo”. Que aqui observemos um terreno cultural-filosófico e cultural-político disputado, já era completamente sabido por Anton Marty (1847-1914), quando ele tentava se posicionar no mundo acadêmico com a sua dissertação, publicada no ano de 1875 sob o título de *Sobre a Origem da Linguagem*. Marty não adere a um partido, mas sim se volta tanto contra o naturalismo e contra o culturalismo de seu tempo. Marty dá à sua concepção o título de “empirismo”, ainda que seja surpreendente que ele não opere nenhuma pesquisa empírica sobre o uso linguístico, mas sim que busque uma maneira necessária de explicação para o desenvolvimento da linguagem e cultura. Sua hipótese antropológica de que o homem seja comunicativo por natureza está localizada na fronteira de interpretações naturalistas e culturalistas da cultura do homem. No meu artigo, quero mostrar que a resposta de Marty à pergunta pela origem da linguagem não dá fim ao debate, mas sim o deixa mais afiado.

PALAVRAS-CHAVE

Natureza da linguagem; crítica ao conceito de nativismo; teoria da linguagem; psicologia descritiva; Marty

INTRODUCTION

The dispute over the question of which aspects should be taken into account in the study of the origin of language provoked a whole series of debates in the years between 1860 and 1910. Now, 100 to 150 years later, while the content of these debates may appear familiar, the form of the dispute, alternating between factual analysis and grand polemics, is surprising. With his dissertation *Über den Ursprung der Sprache* (On the Origin of Language), published in 1875, Anton Marty took up a fighting stance (MARTY, 1875) which he never relinquished, as demonstrated by his ten articles, published between 1884 and 1892 in the *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche*

Philosophie (the Quarterly Journal for Scientific Philosophy) under the title *Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung* (On Speech Reflex, Nativism and Purposeful Language Formation).

Before turning to Marty, I would like to make two general remarks:

a. Regarding the content of the debate, I would like to mention the following: Even today, we have no sure knowledge about the beginnings of human culture and the determining forces in the process of humanity's development. Although we can describe the distinctions between non-living and inorganic, and living, organic life, and describe the differentiation of natural and cultural phenomena, we cannot find a reason which allows us to explain and understand them. But today the field of research has become differentiated in a way that allows highly specialised detailed research to be pursued in individual sub-sectors - for example, evolutionary anthropology, developmental psychology, behavioural biology, linguistics, and cultural history research - without the need for answers to the great questions of humanity.

b. In order to understand the form of the debate - and, for example, to be able to classify Marty's polemics - we must realise that the situation in the years between 1860 and 1910 was very different from today. (HARTUNG, 2018) The exponents of philosophy have not yet given up the fight against the disciplines of cultural, natural and social sciences as they become differentiated. This thesis is supported by the debates within the fields of the physiology of the senses (from Helmholtz to Mach and Husserl), psychology (the Wundt-Ebbinghaus-Dilthey controversy) and an area for which there is as yet no name: the question of the origin of culture, of the relationship between natural and cultural history, between thought and speech, or in other words: the question of the relationship between logic, psychology and linguistics. This debate is about humanity's self-perception - fuelled by the dispute on materialism and the reaction to Darwin - and the problem of disciplinary boundaries between fields of knowledge. Before the formation around the year 1910 of new disciplines of knowledge such as sociology, anthropology or linguistic philology, a situation existed where almost anyone could begin a new attempt at determining the relationship between logic, psychology and philology. There are questions here not only concerning the field of logic, as distinct from psychology, but also ideological questions in times of external colonialism and internal anti-Semitism: Does language determine not only the boundary between humans and animals, but also the boundary between individuals, peoples and cultures? What can be classified? And where is the boundary between a scientific and a non-scientific analysis of natural and cultural phenomena?

In the context of these questions, Anton Marty's work concerns the philosophy of language. In my analysis, I will refer to his dissertation and the studies from the

11

Quarterly Journal for Philosophy mentioned above. I can attach an analysis of Marty's major 1908 work, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* (Investigations into the Foundations of General Grammar and the Philosophy of Language), at a later date. (KRAUS, 1916, 29-40) However, in the context of my contribution here, I will also discuss how far Marty's theory of language can be regarded as a contribution to the Aristotelian studies of the late nineteenth century.

1. THE DISSERTATION PAPER „ÜBER DEN URSPRUNG DER SPRACHE“ (1875)

It is well-known that Anton Marty had already considered Aristotelian philosophy, Christian Aristotelianism and neo-Aristotelian concepts during his years at the Priest Seminary in Mainz. It has been established that he was already acquainted with the writings of Trendelenburg and Brentano in 1867. (cf. KRAUS, 1916, p. 3) From 1869 onwards, Marty studies with Brentano in Würzburg, gets to know Karl Stumpf, is enthusiastic about Brentano's famous thesis that the method of philosophy is that of the natural sciences, takes a teaching post at the Lyceum in Schwyz and - after resigning the priesthood in the same year as Brentano - goes to Göttingen, to obtain his doctorate with Hermann Lotze. His dissertation topic is a discussion of various theses about the origin of language. His paper on the origin of language was published, in a significantly extended form, in the year 1875.

At the beginning of the paper (in the foreword) Marty makes an important distinction when he separates and excludes from the question of the origin of language the question of the (adverse) influence of language on our thinking. It is a fact that this linguistically critical impulse has been of central importance since Plato and Augustine, through Hobbes and Herder to Mauthner and Wittgenstein. (cf. HARTUNG, 2014, p. 560-565) Marty wants at the very least to set linguistically critical reflection to one side because, in his view, it obscures a clear view of the origin of language.

But - as I will argue in my conclusion - in answering the first question, he will implicitly give an answer to the second. This will be as follows: The criticism of language can only be a criticism of the use of language. Marty does not pause for long in his introduction, covering the centuries from Plato onwards with a single remark. His historical and critical overview (MARTY, 1875, p. 4 ff.) begins with Maupertius and Herder, for whom the thesis of the natural origin of language prevails (§. 1. From the beginning to the 19th century). Subsequently, (§. 2. Humboldt's view) he turns to comparative linguistic research and the thesis of the human origin of language. (MARTY, 1875, p. 10 ff.) Marty points out that in the early nineteenth century, the

origin of language was a mystery. Language is attributed to either an inexplicable spontaneous act, an involuntary emanation of the mind (Humboldt) or a work of blind reason (Heyse). The third paragraph offers a discussion of the current views, (MARTY, 1875, p. 16 ff.) which, despite all their differences, have a common denominator. "All scientific treatments unite in the pursuit of understanding language from purely human powers." (MARTY, 1875, p. 17) Marty suddenly emerges with his own thesis, which he offers as "today's consensus": Any analysis of the use of language must, in his view, conclude that language is generated consciously with the objective of communication.

Marty's criticism of contemporary theories of language stands out clearly against this background of thought that on the one hand, the origin of language is to be sought in humans (premise A), and that on the other hand an analysis of language practice permits the sole conclusion that language is created for the purpose of communication (premise B). The linguistic theories that do not share premise A are not granted any further acknowledgement from Marty. He concerns himself solely with the theories that share premise A, but for various reasons not premise B. These include the theories of weak or extreme nativism, among which Marty subsumes the theories of Humboldt and Heyse (extreme) and Steinthal, Lazarus, Müller and Wundt (weak). (KRAUS, 1916, p. 14) According to Steinthal and Wundt, the language of prehistoric humans arises from involuntary reflex movements that evoke certain sound gestures. Marty calls these instinct and reflex theories "nativist". In opposition to these, he sets the theories (represented by Bleek, Whytney, Tylor, Geiger, Madvig) that language is a human acquisition that emerged from a drive to communicate; he terms these "empiricist". By this, Marty means all attempts of language theory to explain the origin of the earliest words without innate mechanical relations between words and ideas.

It is a particular characteristic of Marty's approach - and it is very likely that this is the reason for a significant absence of a discussion of his approach - that he uses much of his energy in his dissertation and in his later papers dissecting the theoretical offerings of other language thinkers into their individual parts and their contradictions. I would like to give you a few examples of this:

Marty's criticism of the nativist theory (MARTY, 1875, p. 18 ff.) of Heymann Steinthal, Moritz Lazarus, Friedrich Max Mueller and Wilhelm Wundt amounts to a discrediting of reflex theory. He summarily dismisses any attempt to establish a relationship - relation or analogy - between reflex sounds and ideas. Marty argues against the hypothesis that man "naturally associates a particular bodily movement with each of his ideas" (MARTY, 1875, p. 18). Marty seeks to limit the influence of innate dispositions on human behaviour. His favourite example is the behaviour of children at play. In consequence, Marty declares the basic idea of nativism - emotional

excitation expressed in bodily movements and sounds - to be one form of human behaviour among many. (MARTY, 1875, p. 34-35) In his view, there is a great deal of flexibility in the expressive form and in the connections between inner emotional experience and external movements. Everything is fluid.

The criticism of Steinthal and Lazarus is applied in a similar fashion to Wundt's approach.

Marty dismisses as fable his thesis that speech and gesture are involuntary reflex movements of a mental apperception apparatus, and his hypothesis that the foundation of language development is rooted in the sensory vigour of primitive humans - a capacity which has been lost to later civilised humans, resulting in their lack of ability to create language. He summarises his criticism by stating that Wundt also sets no importance on the deliberate practice of speech, composed of intention and need for communication.²

In his "Charakteristik der neueren empiristischen Theorien" (MARTY, 1875, p. 44 ff.), Marty discusses the views of researchers for whom language is explicitly a human acquisition. These include the psychologist Johann Friedrich Herbart, the philologist Jacob Grimm, the physician and philosopher Hermann Lotze, the naturalist Charles Darwin and a number of linguists and ethnologists (Bleek, Whitney, L. Geiger, Tylor et al). To the latter he concedes that they have made an attempt to explain the formation of the earliest linguistic phenomena without the unknown instincts of nativism and without the artificial consensus of an unsuitable empiricism, but also without the aid of the intentional creation of sounds for the purpose of designation. (MARTY, 1875, p. 54)³

Marty's strategy raises some doubts. He is clearly not only concerned with rejecting "nativism" as a variant of naturalism *avant la lettre*, but also a culturalism that ascribes all sound and sign meanings to a rational human activity. What will now be decisive is what a third way could look like. In the subsequent sections of his dissertation Marty gives an initial "orientation on the direction to take" (MARTY, 1875, p. 58 ff.) and a "positive description" (MARTY, 1875, p. 61 ff.). What is retained is a negative result of the previous critical analysis: the question of the emergence of language cannot be solved via historical research. All that remains is the path of hypothesis formation and deduction, which Marty presents as properly-understood empiricism.

² Marty: *Über den Ursprung der Sprache*, p 42 43: "The result of our critical examination of nativism is that man currently has no innate mechanical relationship between particular thoughts and particular articulated sounds, and that whoever wishes to assume this for the purpose of explaining the origin of speech in early man must necessarily believe that they were lost to the species in some unknown, if not incomprehensible way."

³ Marty: *Über den Ursprung der Sprache*, p 54.

In a combination of induction and deduction corresponding to the scientific method - principles of reason and experience - Marty shows that language was born out of the desire for understanding and the motivated, intentional but unsystematic formation of initially imitative means of designation. (KRAUS, 1916, p. 15)⁴

The viewpoint of a properly-understood empiricism is this: language is a human acquisition. It is a conscious, intentional communication of the inner life by means of signs. It must be true, even for primitive humans, that known human powers suffice to cause language to emerge even under the most adverse circumstances. There is nothing more to say on the origin of language. It can be assumed that wherever we meet them, and under whatever circumstances we envision them, humans will strive for a "declaration of the inner state and communication of external circumstances". There are simple motives for communication such as feelings and interests, which lie at the origin of the emergence of a form of spoken language and also determine the formation of a complex system of signs. (MARTY, 1875, p. 73 ff.) Language's advanced form of communication differs from its early forms solely by virtue of its great wealth of signifiers and the fact that some signs have become dependent and require clarification by other signs. For the most part, language signifiers are not understood by nature but by habit. There are signs for objects in the outside world which are immediately comprehensible; originally these are imitative sound designations (onomatopoeia). But even behind these elementary structures, Marty says, there is a human drive to communicate and the need to achieve certainty in dealing with others. The search for certainty is the motivating principle for the shifts of sound and meaning that comparative language research has been investigating since Humboldt's time. In Marty's view, changes in language form are accompanied by a transformation of habits, which correlates with a change in the meaning of the signs. (MARTY, 1875, p. 102-103)⁵ However, it is also conceivable for a change of meaning to occur as a result of a transfer of meaning and associational movements, which gradually develop as a habit. For example, forms of judgement may emerge in this way which then gradually become culturally established.

In conclusion, Marty notes that his analysis shows an unstoppable human endeavour to meet the need for communication with phonetic signs, and in doing so to establish further habits, i.e. to build and consolidate a system of signs. In his "concluding statement" (MARTY, 1875, p. 134), Marty summarises the results of his inductive-deductive process: The moment we confine ourselves to directing our

⁴ Cf. Oskar Kraus: *Lebensgeschichtliche Einleitung*, p 15.

⁵ Marty: *Über den Ursprung der Sprache*, p 102 -103.

observations to the demonstrable forces of our human nature, we see a stable correlation between the formation of language and the mental capacity necessary. We therefore no longer assume (inductive) once we can infer the phenomena of language development (deductive). Viewed in this way, a properly understood empiricism may not represent a thesis on the philosophy of history (necessary course of language development), but it can provide proof that the development of language in the light of the above premises - i.e.: language is fundamentally a product of mental factors, but neither of arbitrariness nor of calculation (MARTY, 1875, p. 144) - must "essentially" proceed as described by comparative linguistics. Marty's empiricism offers no new data on language research, merely the claim to be the one and only necessary explanation for the development of language and culture.

2. THE TEN ARTICLES „ÜBER SPRACHREFLEX, NATIVISMUS UND ABSICHTLICHE SPRACHBILDUNG“ (1884- 1892)

If we pause for a moment at this point, then we should realise what Marty delivers in his debut work *Über den Ursprung der Sprache*: a harsh criticism of the contemporary theories of language, together with his own theoretical approach, comprising a simple program:

Language is founded in the drive to communicate - language development results from the endeavour to simultaneously inform and communicate.

If we take a closer look at the ten articles from 1884 to 1892, we find that Marty is primarily concerned with a detailed criticism of Steinthal's and Wundt's approaches, and a definition of the boundary between the empiricist and the nativist concept. Article 1 is dedicated to Steinthal; Article 2 transitions from Steinthal to Wundt; from Article 3 onwards, Wundt is the focus of attention. In addition to his criticism of the subject, what stands out on the one hand is a pedantry in revealing argumentative inconsistencies among his reference authors, and on the other an increasing polemic against them on account of a perceived lack of recognition from the aforementioned group of people for the theory of language in his own dissertation.

In particular, Marty accuses Wundt of a crude nativism (reflex and will) as well as an equivocal, uncontrolled use of terms. Wundt's equation of thinking with volitional activity, his indiscriminate use of the term apperception and his unclear theory of attention are dissected. Marty notes that Wundt uses will and apperception interchangeably, extends the concept of will beyond recognition (Article 5, p. 110 ff.) and disregards altogether the difference between a movement based on an arbitrary affect and a movement arising out of a desire directed towards it.

According to Marty, we should differentiate movements into four classes: acts of will, reflexes, and instinctive and habitual movements. Wundt, however, acknowledges only the difference between reflexes and arbitrary movements, thus defending a nativism that is unclear about its own consequences. This merely serves to cause confusion, as Marty stresses, and does not solve the problem of the origin of language.

It is and remains a contradiction if Wundt, (Ess[ays]. p 276), declares that experience (eg observation of deaf-mutes) compels us to suppose that the intention to communicate was inseparable from the generation of the first expressive signs, and then in the same breath says that language is an activity directly connected to the inner processes of thinking. If language emerged from the intention to communicate, then - for him who does not change the meaning of all words - this means that it is not directly bound up with the processes of the thought expressed in it. (MARTY, 1916, p. 129)

17

Marty's criticism of Wundt is broadly accurate. Thinking on the mystical element of the philosophy of language has been developing in Germany since the days of Romanticism and Humboldt - and it does, in fact, make sense to find this element in Wundt. Marty summarises this as follows: Words did not originate primarily as signs of thoughts in the service of understanding, but stand in a far more intimate relationship with the thinking process. (MARTY, 1916, p. 130) For Humboldt and his successors, speaking and thinking are, due to the very nature of humans, one and the same. It is a matter of identity and intimate kinship, not parallelism.

Even Wundt's view remained true to this kind of romantic theory of identity. He is guilty of the "confusion of the linguistic and the logical (by which I mean all that is a matter of thought as opposed to linguistic expression)" (MARTY, 1916, p. 141) and confuses the grammatical structure of language with its logical structure. Since we are dealing here with a fundamental concept of neo-Aristotelian philosophy, particularly in Trendelenburg's *Logischen Untersuchungen* (1940) and *Geschichte der Kategorienlehre* (1846), we can identify a difference here to which I shall return in my conclusion. (cf. HARTUNG, 2012, p. 9-26; HARTUNG, 2018, p. 77-96)

In Marty's opinion, Wundt expresses "the extremely nativistic doctrine of a direct equivalence of speaking and thinking" (MARTY, 1916, p. 143). Nevertheless, Marty still manages to use Wundt as an authority for his criticism of the so-called "theory of invention". Wundt recognised that the choice of linguistic signs is not overly founded on rationality on the basis of general insights - the Lazarus-Steinthal theory of the "objective mind" appears to be the background here. According to Marty, while

language formation may occur through choice, it does not do so as a result of systematic reasoning. "The formation of language was not the work of na individual, but the work of the whole, of the people." Nevertheless, individual differences in influence on the formation of language should not be denied.

Speech was a work of the whole, and therefore - as we have already stated in the 'Origin of Language' - this implies that astute and calculated method, which would have had to have the whole thing in mind at each part, played no part in its construction. Each individual step in language formation was a conscious one, insofar as it emerged from the purpose of comprehension, and was usually an elective act; but every linguist thought only of the present need, not a single contributor was conscious of the entire final result, much less the method or methods followed in its construction. In this sense, the formation of language was an unconscious act. (MARTY, 1916, p. 157)

This longer quote contains the essence of Marty's theory of language, which I would like to present in its key points:

- Language is a product of the whole (though it is unclear whether he means a people or humans as a whole)

- Language development results from individual, deliberate, intentional steps aimed at communication and comprehension (though it remains unclear whether the drive to communicate should be understood as naturalistic or culturalistic).

- However, language formation always relates to the present and its interests, not to na overall purpose; in that sense, language formation takes place unconsciously (although it remains unclear why Herbart's theory of apperception plays no role for Marty, and how his idea of "unconscious formation" relates to comparable concepts in Schelling and E. v. Hartmann).

- Development is not random, but it is unsystematic. It is in this distinction that the difference between a correct and an untenable empiricism is founded (MARTY, 1916, p. 158) (leaving unclear why the inductive hypothesis of a "choice" as a voluntaristic element should be more scientific than the hypothesis of a "plan," be it understood naturalistically or culturalistically).

In my opinion, Marty's theory of language is surprising in its superficial decisiveness in the criticism of other positions and in the claim that he himself has developed a new approach that is clearer and more scientific (in the sense of the natural sciences) than the competing offers. The criticism of Wundt's voluntarism is certainly obvious, and is indeed also the core idea in criticisms of Wundt written by Steinthal and Hermann Paul. (HARTUNG, 2019) But where is the true strength in Marty's theory of language?

1. When seeking a rationale for elective actions in language formation, he speaks of laws of acquired association and habit in the field of imagination and judgement. He states that humans formed - and are still forming - language not out of insight, but first out of necessity, then through imagination and the habitual expectation of an identical or similar outcome on the basis of past experience. Marty refers here to Brentano's discourse on the "basic law of acquired associations" and dismisses as unprovable fantasy the psychology of apperception suggested by Herbart's successors - in particular the Lazarus-Steinthal discourse on the "condensation of thought". The justification, i.e. the reasons for this occurring, remains unclear.

2. If Marty is asserting the kinship of habitual judgements and reasonable inferences, between associations of similar things and habitual expectations without deliberation, and thence deducing the emergence of conventional signs, then although he is arguing for an analysis of language formation without recourse to a thesis of correspondence of thought and speech, he is nonetheless not refuting this thesis.

3. So, if Marty resolutely dissociates language and thinking, he can then re-examine the problem of human-animal comparison. (MARTY, 1916, p. 162 ff.) Referring to Aristotle, Locke, Herder and Brentano, Marty assumes a difference in the capacity for abstraction (Aristotle, Locke, Brentano). Since, according to his thesis, the capacity for abstract concepts is directly involved in the choice of means of communication, (MARTY, 1916, p. 169) but animals have only a limited gift for abstraction, they lack both a reflected choice of means of communication and the capacity for complex acts of imagination. (MARTY, 1916, p. 173) Since at this point Marty has to concede the influence of thinking on language, in the sense of a capacity for abstraction - and vice versa the influence of language on thinking in the sense of a supporting associative act - his theory moves close to Steinthal's concept, provoking not an argumentative discourse so much as a polemical volte leading into the discourse on the "mystical darkness of nativism". (MARTY, 1916, p. 174-182, here p. 182)

What else can we say about this peculiar mix of strength and weakness in Marty's theorising? The subsequent articles in his papers, both attacking some and defending others, concern a justification of the principle of habit in the formation of language (Article 7, p 182 ff), agreeing with Darwin against Wundt. There follows a defence of the empirical psychology of the 18th century against Steinthal's criticism (Article 9, p 261 ff), based primarily on Aristotle, Locke and Brentano. In this context, Marty discloses the essence of his argument with Humboldt and Steinthal (269-284), which is founded on the inadequacies of Humboldt's philosophical theory.

The peculiar mistakes of Humboldt [...] are a product of the so-called speculative way of thinking of his time, which was fond of opposing

all previous empirical contemplation, regarding itself as a deeper exploration of things; a way of thinking which comprised - amongst various other illusory solutions - a mistaken understanding of concepts such as mind, judgement, reason and the like. (MARTY, 1916, p. 281)

Ironically, it is Steinthal - from whom he felt he never received recognition - to whom Marty ascribes a "motive of national rivalry" (MARTY, 1916, p. 284) in his criticism of Locke's psychology. In the final article (Article 10, p. 284 ff.) Marty discusses the recent literature in France on the subject of "linguistic origin", for example Paul Regnaud's *Origine et philosophie du langage* (1887). Regnaud is presented by Marty as a key witness against nativism in a double sense: Firstly, he criticises the nativism of Humboldt, Heyne, Steinthal and Co., i.e. reflex theory, as unscientific; secondly, he attests to the seductive power of nativism, as he declares language to be an organism, a natural product that is independent of the consciousness and will of humans, thus revealing himself as a representative of a "most extreme nativism". (MARTY, 1916, p. 289)⁶

Before I conclude my presentation, I would like to offer you a true highlight of Marty's blend of factual criticism and polemics. In his eighth article (Article 8, p. 226 ff.), *Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung* (On Speech Reflex, Nativism and the Purposeful Formation of Language), Marty has the satisfaction of discussing a review of his dissertation paper which was published in Steinthal's *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Linguistik* (1877, vol. 9, p. 172-184). The author is Ludwig Tobler, the Swiss philologist, to whom Marty directly ascribes an adherence to a nativist standpoint and an unreflective partisanship to the journal's publishers. In doing so, he justifies not even beginning to engage with Tobler's arguments, instead moving to directly critique Steinthal's more recent publications.

This demonstrates that Marty is now ready to moderate his criticism of Steinthal, Lazarus and Wundt, and to ascribe to them a "relative nativism" (MARTY, 1916, p. 228-229). In the further course of his examination of Steinthal's theoretical offer in the light of Tobler's analysis of his dissertation, Marty comes to the conclusion that there is very little difference between himself, the empiricists such as Tylor and Whitney and the relative nativists such as Lazarus and Steinthal in their description of language

⁶ As a result, Regnaud fails completely. "He arrives at incompatible statements which, if they are to have a comprehensible meaning, involve first one, and then another of precisely those theses which the author does not wish to seriously consider. If language is a natural product, then it must be considered completely innate; if it is not - if it developed out of the need to communicate - this means nothing less than that man, guided by the powerful motive of acting according to purpose, has acquired it. Nativism and purposeful language formation form an 'either/or' existential choice from which there is no escape; in my opinion, this became apparent with compelling clarity, first in the *Origin of Language* in response to Geiger, and now to Regnaud." (MARTY, 1916, p. 303-304).

formation, but that the distinction lies solely in the explanation. More precisely, the distinction lies in the genetic question, that is, in the origin of language. (MARTY, 1916, p. 236-237) Marty claims that his approach alone provides a true rationale for language formation because he is not forced to explain fact from fictional premises.

In an aside, Marty confronts the question of why Steinthal does not respond to his dissertation in the fourth edition of his treatise *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens* (*The Origin of Language in Conjunction with the Last Questions of All Knowledge*) (1888), despite the fact that as editor of the journal he is responsible for the review. He cites an argument between Steinthal and Whitney (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, VIII.2., 1874) which in his view is characterised by ignorance, malice and resentment. In addition, as Marty stresses, Steinthal completely ignores the results of more recent research into the origin and life of language.

But however ostentatiously Steinthal pretends to ignore modern empiricism everywhere, it cannot be denied - as we already began to see in the first of these articles - that the consistency and confidence with which he presented his nativistic theory up until 1871 have since disappeared." (MARTY, 1916, p. 254)

21

3. CONCLUDING REMARKS

To sum up: the field of theory formation on the question of the origin of language is, for Marty, a battleground on which there are more opponents than allies.

He accuses the neo-Aristotelians (Trendelenburg and his successors) of a "confusion of the linguistic and the logical" and of confusing the grammatical and logical structures of language.

In this way he robs the development of linguistic and logical forms of its internal teleology, as Steinthal, Sigwart and the young Windelband see it. Marty does, however, attempt to alleviate the problem in ways other than naturalism (language is an organism) or the culturalism of his time (language is an invention). Marty links changes in form within language, shifts of sign meaning, and the consolidation of judgement forms with the drive to communicate and the principle of habits, as well as with certain laws of mental association. These principles and laws are the strongest link to neo-Aristotelian models of language and culture development (Brentano et al).

This is the inductive side of his methodology. Then there is the descriptive psychology method for studying linguistic phenomena, described as manifestations of an inner drive to communicate which maintain their stability through habit. We see here a striking closeness to Dilthey's descriptive psychology, which is known to be influenced by theoretical elements of neo-Aristotelian provenance. The adoption of the philosophy of history is a decisive factor: the why question is forbidden. Habits are expedient in the Darwinian sense, i.e. adaptive in terms of their respective environments. There is nothing more to discern or explain, Marty says, if we do not want to turn back to "darkness". The question of the origin of language is bound up in humans and, more precisely, in their practice of language. The previously mentioned premises A + B are secured by the analytical descriptive procedure.

Like Marty, we therefore no longer assume (inductive) once we can infer the phenomena of language development (deductive). I see here one of the essential features of Trendelenburg's "Theory of Sciences" (see *Logische Untersuchungen*) in effect, but without the background of its natural philosophy. Understood in this fashion, while a true Marty-style empiricism may not represent a thesis on the philosophy of history (necessity of language development), it can nonetheless provide proof that the development of language, in the light of the above premises (MARTY, 1875, p. 144), must "fundamentally" proceed in the way that comparative language research has proven with scientifically verifiable facts.

CONCLUSION

Marty's empiricism offers no new data on language research, merely the claim to be the one and only necessary explanation for the development of language and culture.

That is the factual argument. Now, Marty's polemic against related theoretical approaches, intended to make us forget about the similarities, offers some clues to the problematic parts of his theory, which I have previously termed as a lack of clarity. I will only repeat two points:

- The psychological and logical problem of a possible connection between thought and speech has not been discounted by Marty's premises, indeed it returns in his writings, as we have seen. It also remains an issue for empirical research.

- Talk of the drive to communicate, and habit, are in themselves indicators of a problem rather than a solution. The hypothesis that humans are communicative by nature is at the boundary of naturalistic and culturalistic patterns of interpretation. The principle of habit and the talk of a "totality" of habits obscures the fact that processes of consolidation and transmission of modes of thought and life are highly complex because they have an intersubjective, an intersubjective and a supra-

individual dimension which are linked together in such a way that they are inseparable from each other.

REFERENCES

- HARTUNG, G. *Beyond the Babylonian Trauma – Theories of Language and Modern Culture in the German-Jewish Context*. Berlin-Boston: De Gruyter Verlag, 2018.
- _____. Sprachkritik. In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Vol. 5. Leipzig. Stuttgart/Weimar: Sächsische Akademie der Wissenschaften, 2014, p. 560-565.
- _____. What are Logical Investigations? Aristotelian Research in Trendelenburg and Husserl. In: *Aristotelian Studies in 19th Century Philosophy*. (ed.) G. Hartung et al. Berlin-Boston: 2018, p. 77-96.
- _____. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft – eine Kontroverse um die Grundlagen der Kulturwissenschaft. In: *Philosophien der Psychologie* (ed.) T. Kessel. Stuttgart: Metzler Verlag, 2019.
- _____. Friedrich Adolf Trendelenburg In: *Geisteswissenschaftler II*. Berlinische Lebensbilder. Vol. 10. (Pub.) Hans-Christof Kraus, Historische Kommission zu Berlin. Berlin: 2012.
- KRAUS, O. Lebensgeschichtliche Einleitung. In: MARTY, Anton: *Gesammelte Schriften*. (Pub.) J. Eisenmeier, A. Kastil, O. Kraus. Vol. 1. Section 1. Halle: 1916, p. 29-40.
- MARTY, A. *Über den Ursprung der Sprache*. Würzburg: Suber, 1875.
- _____. Über Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung. In: *Gesammelte Schriften*, I. v.2. (Schriften zur genetischen Sprachphilosophie). Halle a. S.: Max Niemeyer, 1916, p. 1-304.

Submitted: February 27, 2020

Accepted: March 25, 2020

Uma existência poética: Pureza, ternura e compaixão na lírica de Trakl

Poetic existence:
Purity, tenderness and compassion in Trakl's poetry

Prof.^a Dr.^a Laura B. Moosburger
Universidade de São Paulo - USP¹

RESUMO

O presente texto oferece uma versão sucinta de minha tese de doutorado, “Inquietude e *Sehnsucht* na obra de Georg Trakl”. Lá, propus-me analisar e interpretar o que entendo ser a base afetiva e existencial desse poeta austríaco: a inquietude cristã – entendida, sumariamente, como um anseio de retorno a Deus – e a aspiração romântica (*Sehnsucht*) no modo todo próprio como esse *afeto fundamental* do romantismo alemão resgatou a inquietude cristã: buscando a reunificação com Deus *através da beleza poética*. Assim, sublinhei o vínculo entre o poético e o sagrado na obra trakliana. Atentei para o momento de grande consternação em que ele realizou sua escrita: o início do século XX, no irromper da primeira guerra mundial e diante de um mundo que perdia a conexão com o sagrado, o que infundiu à sua poesia um tom de extrema desesperança. Contra toda simplificação de que Trakl seria “um melancólico propenso exclusivamente ao pessimismo”, destaquei a força com que ele resgatou, na sublime beleza e delicadeza de suas imagens, precisamente o sagrado perdido nos destroços de um mundo insano, mostrando que sua melancolia lírica reflete claramente a busca *romântico-cristã de retorno a Deus pela santificação poética da existência*. O texto ora apresentado enfatiza os principais aspectos da poesia de Trakl que afloram como resposta ao problema levantado pela tese: o lirismo de suas imagens, a experiência da vida como sagrada, o sentido de pureza, a singeleza, a ternura e compaixão pelos seres mais delicados e frágeis, o apelo do poeta a que o ser humano assuma a responsabilidade irremissível por sua própria salvação.

PALAVRAS-CHAVE

Trakl; poesia; cristianismo; romantismo

¹ Email: laurabmoos@gmail.com

ABSTRACT

This paper offers a succinct vision of my doctoral thesis, “Uneasiness and *Sehnsucht* in the works of Georg Trakl”. In that thesis I’ve set out to analyze and interpret what I understand to be the affective and existential ground for this Austrian poet: Christian uneasiness - understood as a longing for returning to God - and the romantic aspiration (*Sehnsucht*) in the particular way this fundamental affection of German romanticism recovers Christian uneasiness: seeking reunification with God through *poetic beauty*. Thus, I’ve emphasized the bond between the poetic and the sacred in the Traklian work. I’ve paid attention to the moment of great consternation and anxiety in which he wrote: the beginning of the 20th century, at the outbreak of the first world war and facing a world that had lost its connections with the sacred, circumstances that infused his poetry with a tone of extreme hopelessness. Against all simplification that Trakl would be “a melancholy exclusively prone to pessimism”, I’ve highlighted the strength with which he rescued, in the sublime beauty and delicacy of his images, precisely the sacred lost in the wreckage of an insane world, showing that his lyrical melancholy clearly reflects the *Romantic-Christian search for a return to God through the poetic sanctification of existence*. The text here presented emphasizes the main aspects of Trakl's poetry that emerge in response to the problem raised by the thesis: the lyricism of his images, the experience of life as sacred, the sense of purity, the tenderness and compassion for the most delicate and fragile beings, and the poet's call for the human being to take the irrevocable responsibility for his own salvation.

25

KEYWORDS

Trakl; poetry; Christianity; romanticism

INTRODUÇÃO

Este artigo retoma a questão central mobilizada em minha tese de doutorado, “Inquietude e *Sehnsucht* na obra de Georg Trakl”: o sentido ético-religioso da poesia de Trakl, a unidade religiosa, ética e poética de sua obra. A fim de contextualizar o presente texto, começo por apresentar a problemática lá desenvolvida.

O trabalho propôs-se a analisar e interpretar, como base afetiva e existencial da expressão poética de Trakl, a inquietude cristã e a aspiração romântica (*Sehnsucht*). Inquietude cristã enquanto anseio por um sentido maior da existência encerrado na ideia do Deus criador e de uma esfera sagrada, e *Sehnsucht* – o anseio romântico – como busca pela poetização da existência, comparecem juntas no projeto poético de Trakl, movido por um desejo simultaneamente poético e religioso de pureza, beleza e bondade, e de um sentido maior capaz de redimir, de alguma forma, o pesar e a injustiça do mundo. Inquietude e *Sehnsucht* encontram-se unidas também em certos autores do romantismo alemão, como Novalis. Lá, porém, essa busca espiritual conhecia um sentido de esperança e entusiasmo com a potência realizadora da poesia,

ligado ao sentimento de sintonia com uma esfera mais ampla, absoluta. Na obra de Trakl, atingida pelo desencantamento do mundo no início do século XX, com o horror da primeira guerra, a ‘morte de Deus’ e a brutal quebra no sentimento de sintonia entre a alma humana e o universo, essas esperanças tendem a se dissipar. O poeta se confronta com a impossibilidade de uma existência plenamente poética ou de uma santificação da vida pela poesia. Contudo, para além de explorar o profundo pesar e desesperança que, em face disso, habita a poesia trakliana, meu empenho consistiu, sobretudo, em sublinhar o que reconheci como seu teor mais afirmativo: o esforço e apelo por resgatar precisamente o que o poeta experimentou como perdido.

Com efeito, a perda da segurança na transcendência não levou Trakl a desistir do anseio romântico; antes, sua melancolia abriga justamente uma forma de resistência romântica. Disso dão testemunho direto as menções a Novalis, especialmente à flor azul por ele feita símbolo da aspiração romântica. No desfecho do poema “A Novalis” – “Uma flor azul/ Prossegue seu canto na morada noturna da dor”² – pode-se ler, no prosseguir da flor azul, identificada ao próprio canto poético, a afirmação dessa resistência do empenho romântico pela poesia, ainda que “na morada noturna da dor”. Igualmente, a perda da segurança no horizonte do absoluto e o confronto com o desamparo apenas exacerbam o sentimento cristão em Trakl, que se volta radicalmente para a dimensão humana da *fraternidade*.

O mergulho na experiência existencial de Trakl que fiz sob esse fio condutor foi um esforço de interpretação filosófica de sua poesia, tanto quanto uma tentativa de sublinhar o interesse filosófico dela. Pois se o poeta não realizou ele mesmo um esforço conceitual de compreensão da existência, ele com sua poesia reelaborou afetivamente a própria experiência da existência e apresentou uma forma de compreendê-la e relacionar-se com ela, frente a um momento histórico crucial de inflexão espiritual. Trakl manifesta aquela interpenetração entre filosofia, poesia e religião empreendida pelos filósofos românticos e por Wilhelm Dilthey³. Dilthey lembra a definição de Teodoro Lipps da filosofia como “ciência da experiência interior”, e destaca que, no esforço por uma compreensão “mais livre e humana da vida”, ou na tentativa de que “a vida seja interpretada por ela própria”, os poetas “são os que se desenvolvem mais livremente”, pois se mantêm “na região do sentimento e da intuição” (DILTHEY, 1984, respectivamente p. 52, 65, 68, 82). Bastante esclarecedoras são também as palavras de Miguel de Unamuno sobre o sentido da filosofia:

² Eine blaue Blume/ Fortlebt sein Lied im nächtlichen Haus der Schmerzen (TRAKL, 1969, p. 325).

³ Cf., por exemplo, DILTHEY, 1984, p. 61-2: “Sempre foi assinalado o parentesco da filosofia com a religião, a literatura e a poesia. As três compartilham a relação íntima com o enigma do mundo e da vida; por isso os nomes de filosofia e filosófico ou as denominações similares foram aplicados tanto aos factos espirituais no campo da religiosidade como aos da experiência da vida, da conduta da vida, da obra literária e da poesia.” E falando sobre o romantismo: “O romantismo destacou amiúde o parentesco da religião, arte e filosofia. É que o próprio enigma do mundo e da vida interessa à poesia, à religião e à filosofia” (DILTHEY, 1984, p. 82).

A filosofia atende à necessidade de formarmos uma concepção unitária e total do mundo e da vida, e, como consequência dessa concepção, um sentimento que engendre uma atitude íntima e até uma ação. Mas, ocorre que esse sentimento, em vez de ser consequência daquela concepção, é causa dela. Nossa filosofia, isto é, nosso modo de compreender ou não compreender o mundo e a vida brota de nosso sentimento com respeito à própria vida (UNAMUNO, 1996, p. 2-3).

Com sua poesia Trakl responde a essa necessidade filosófica, intrinsecamente ética pois que diz respeito não apenas a uma teoria sobre o mundo, mas a uma visão vivida dele e a uma tomada de posição diante dele a partir dessa experiência. É precisamente naquele aspecto mais próprio da poesia que reside sua resposta: o lirismo, o poético enquanto tal. É pelo canto poético que Trakl irá exprimir, diante da dor pela ausência de Deus, diante da precariedade da finitude abandonada a um mundo desprovido de justiça e avesso à fraternidade, a contra-afirmação de um apreço absoluto pela pureza e pela singeleza, uma ternura infinita pela inocência e pela fragilidade, o sentimento de irmandade, a busca incessante por devolver através da poesia a beleza e o sentido do sagrado destruídos pelo mundo. É a contra-afirmação de uma posição existencial ética e religiosa inseparável da sensibilidade e da sensibilização poética.

27

“NO ROSTO GOTEJA ORVALHO”

Em face da atmosfera melancólica e mesmo lúgubre na maioria dos poemas de Trakl, não é infrequente que se passe ao largo de um outro traço essencial de sua poesia: a apreciação poética do simples; a doçura e pureza intensamente sentida nas coisas, precisamente nas mais singelas.

Isso se mostra já num dos primeiros escritos do poeta, “Terra dos sonhos” [*Traumland*]⁴, no qual o narrador rememora seu tempo de adolescente entregue à descoberta da vida com sua aguçada sensibilidade e sonhar acordado. A pequena cidade que ambienta suas lembranças era admirada pelo jovem em seus traços mais singelos, como as “esplêndidas tílias” da rua principal e suas ruelas angulosas, a “antiga fonte da cidade no meio da praça, respingando ao sol como num sonho” e o pequeno sótão que ocupava na casa de seu tio, decorado “com maravilhosos quadros antigos e desbotados”. A “vida fantástica e maravilhosamente vivida” que ele “podia desfrutar sem hesitação como um presente recebido de mãos benevolentes e desconhecidas”, a “felicidade indescritível, juvenil” que experimentara naquele período de sua vida, não era senão os seus “devaneios aéreos, tolamente felizes de

⁴ A fonte para as citações de *Traumland* feitas na sequência é uma tradução desse escrito que apresentei em anexo à tese (p. 159-163).

menino” e a intensa vivacidade com que apreciava cada instante, como ao passear sozinho na quietude da floresta e deitar-se sobre o musgo para olhar o céu, ou quando no jardim da casa ele aspirava o “perfume de mil flores” e “as cores vibrantes das inflorescências inundadas pelo sol” embriagavam seus olhos, ou ao sentir o vento morno do anoitecer trazendo pela janela o “aroma forte e inebriante das rosas”, ou quando se punha à janela do sótão para contemplar o céu noturno e deixar-se embalar pelo sono. Cada pequeno evento narrado pelo protagonista reflete um estado de constante admiração e enlevo poético; tudo é sentido por ele como extraordinário, como se por cada coisa se apaixonasse sempre de novo e pela primeira vez. Essa entrega à simples pureza de ser é um dos traços mais fundamentais da vocação poética de Trakl, e como bem observou James Rolleston acerca de “Terra dos sonhos”, “o texto não esconde um apaixonado compromisso com os ideais de inocência, imediatidade e intensidade que estavam no coração do primeiro romantismo” (ROLLESTON, 1976, p. 77). O amor à singeleza experimentada na aurora juvenil, além de se mostrar na ternura com que o protagonista vai narrando suas lembranças, é também admitida por ele expressamente; por exemplo, ao referir-se aos momentos de silêncio partilhados com sua prima Maria: “Talvez essas horas em que nós dois sentávamos juntos e fruíamos calados uma grande, quieta e profunda felicidade fossem tão bonitas, que eu não precisava desejar nada mais belo”.

Cumpramos ressaltar – contra a imagem simplificadora que muitas vezes se faz de Trakl como propenso exclusivamente ao pessimismo e à melancolia – essa profunda e sincera *felicidade* tantas vezes referida no texto; a alegria de um amor franco e direto pela vida, pelas pessoas, pelas coisas, que aflora em consequência natural da capacidade de amar poeticamente a existência, de fazer da existência uma existência poética.

Inseparável de tudo isso é o sentimento do sagrado. A doçura poética sentida nas coisas, a ternura pelas pessoas, estão atadas a uma profunda reverência pelo ser. O silêncio é experimentado pelo jovem como cúmplice de seus “devaneios aéreos, tolamente felizes de menino”: ele os “acolhia amorosamente”, “resguardava-os em si, para por vezes trazê-los de volta a mim mais tarde, nas horas solitárias do entardecer”. Quando fruía a natureza no jardim, sentia “o fermentar da terra úmida e fecunda, esse som misterioso da vida eternamente criadora”. O jardim é por ele chamado de santuário. A doença de sua jovem prima, que não tardaria a levá-la, é percebida por ele como um “sofrimento mudo, estranhamente comovente”, e nele desperta uma “timidez sagrada e respeitosa”. Diante dessa disparidade – ele no auge da saúde, ela prestes a morrer – o jovem, inconformado e cheio de ternura, entrega-se ao gesto romântico de levar até à jovem flores recém-colhidas no jardim, na ânsia de compartilhar com ela o paraíso de que apenas ele podia desfrutar. Esse episódio, vivido por ele como

o mais significativo da narrativa⁵, demonstra o quanto, para Trakl, doçura, ternura, sensibilidade poética e sentimento do sagrado integram uma forma una e coesa de experimentar a existência, um único sentimento da vida.

Essa sutil capacidade de fruição poética, aberta à intensidade do mais singelo e inseparável do sentimento do sagrado, perdura em toda a obra de Trakl. “Belo é o bosque, o escuro animal,/ O homem; caçador ou pastor”⁶. Antes de qualquer interpretação elaborada que se possa dar a sentenças como estas, tão frequentes em sua poesia, é preciso notar que elas fazem uma clara afirmação sobre a existência: uma afirmação poética sobre a existência, afirmação da existência enquanto poética. “Ele amava genuinamente o sol purpúreo descendo a montanha/ As veredas do bosque, a negra ave canora/ E a alegria do verde”⁷, diz a “Canção de Kaspar Hauser”.

Ressoando essa afirmação poética sobre a existência, a atenção de Trakl se volta para cada leve movimento: o peixe que “sobe vermelho no lago verde”, um pescador “deslizando mansinho no barco azul”, “o leve suspiro de plátanos rubros”, “o rumor da folhagem”, “a água azul ressoando nas rochas”, um rio que “escoa de leve/ E segue samambaias e pedras antigas/ Luzindo prata por entre guirlandas/ De folhas.”⁸ A singeleza dessas imagens diz da mesma apreciação poética da vida presente em *Traumland*. De quando em quando, também a alegria lá referida ressurgiu: “Num jardim ressoam tons suaves da alegria/ De amigos que se encontram após a refeição”⁹. Em toda sua obra encontra-se uma doçura que se identifica com circunstâncias e seres preferidos, como o entardecer, o melro, o bosque, o orvalho, a colina, as nuvens, doçura que reflete um modo pleno de viver em conexão sagrada com tudo que existe. Assim, “Outono transfigurado” [*Verklärter Herbst*] canta o esplendor do fim do ano, “com fruto dos jardins e vinho áureo”, e “bosques em magnífico silêncio envolvendo o solitário”. As coisas estão em paz e harmonia, o toque suave e lento de um sino ao entardecer traz um ânimo alegre; “assim está bem”, aquiesce um lavrador. A última estrofe coroa essa plenitude, afirmando a chegada do “tempo suave do amor”, com alguém descendo o rio azul num barco e contemplando imagens que se sucedem

⁵ Uma leitura mais demorada de „Terra dos Sonhos“ e sua significação na obra de Trakl encontra-se no primeiro capítulo da tese, ou no artigo *Traumland*: um sonho desfeito. PANDAEMONIUM GERMANICUM, v. 20, p. 35-65, 2017.

⁶ “Schön ist der Wald, das dunkle Tier,/ Der Mensch; Jäger oder Hirt” (TRAKL, 1969, p. 134).

⁷ “Er wahrlich liebte die Sonne, die purpurn den Hügel hinabstieg,/ Die Wege des Walds, den singenden Schwarzvogel/ Und die Freude des Grüns” (TRAKL, 1969, p. 95).

⁸ “Rötlich steigt im grünen Weiher der Fisch”; “Fährt der Fischer leise im blauen Kahn” (TRAKL, 1969, p. 95); “das leise Rauschen roter Platanen” (TRAKL, 1969, p. 81); “das Rauschen des Laubs”, “das blaue Wasser im Felsen tönt” (TRAKL, 1969, p. 79); “ein Bach ganz leise gleitet/ Und Farnen folgt und alten Steinen/ Und silbern glänzt aus Laubgewinden” (TRAKL 1969, p. 19).

⁹ “In einem Garten tönen sanften Spieles Klänge,/ Wo Freunde nach dem Mahle sich zusammenfinden” (TRAKL, 1969, p. 28).

graciosamente e docemente afundam em calma e silêncio¹⁰. “Declínio” [*Verfall*] celebra uma situação plena e poética precisamente em sua simplicidade: a escuta de sinos que “à noitinha ressoam mansidão”, o “voo esplendoroso dos pássaros sumindo nas claras distâncias do outono”, o passeio a esmo no jardim mergulhado nas penumbras do anoitecer, deixando-se embalar pelo tempo da vida que faz esquecer o ponteiro do relógio¹¹. “Meu coração ao anoitecer” [*Zu Abend mein Herz*] exalta a chegada da noite, para a qual, conforme o título, o poeta tem aberto o seu coração (TRAKL, 1969, p. 32):

Ao anoitecer se ouve o grito dos morcegos,
Dois cavalos negros saltam pelo prado,
O Acer vermelho sussurra.
No caminho do andarilho surge a pequena estalagem.
Magnífico é o sabor do vinho novo e das nozes,
Magnífico: vacilar embriagado na floresta que escurece.
Sinos dolentes soam pela negra ramagem,
No rosto goteja orvalho.

Am Abend hört man den Schrei der Fledermäuse,
Zwei Rappen springen auf der Wiese,
Der rote Ahorn rauscht.
Dem Wanderer erscheint die kleine Schenke am Weg.
Herrlich schmecken junger Wein und Nüsse,
Herrlich: betrunken zu taumeln in dämmernden Wald.
Durch schwarzes Geäst tönen schmerzliche Glocken,
Auf das Gesicht tropft Tau.

Tudo que o poema diz é essa atenção poética aos sons que acompanham o anoitecer, do grito dos morcegos ao sussurrar do Acer vermelho; a visão da pequena estalagem no caminho; o intenso saborear do vinho novo e das nozes; a escuta dos sinos pela ramagem negra. Simplesmente vacilar embriagado na floresta que escurece é *magnífico*. O poema termina com uma imagem pura e simples: no rosto goteja orvalho. A pureza do orvalho no rosto, a pureza de ser, simplesmente. Que esta frase esteja situada ao fim, como desfecho do poema, mostra a ênfase de Trakl na afirmação da plenitude poética do simples. Com frequência ele se vale dessa forma de finalização, como em “Música em Mirabel” [*Musik im Mirabell*], “À noite o ouvido

¹⁰ “Gewaltig endet so das Jahr/ Mit goldnem Wein und Frucht der Gärten./ Rund schweigen Wälder wunderbar/ Und sind des Einsamen Gefährten./ Da sagt der Landmann: Es ist gut./ Ihr Abendglocken lang und leise/ Gebt noch zum Ende frohen Mut./ Ein Vogelzug grüßt auf der Reise./ Es ist der Liebe milde Zeit./ Im Kahn den blauen Fluß hinunter/ Wie schön sich Bild an Bildchen reiht –/ Das geht in Ruh und Schweigen unter” (TRAKL, 1969, p. 37).

¹¹ “Am Abend, wenn die Glocken Frieden läuten,/ Folg ich der Vögel wundervollen Flügen,/ Die lang geschart, gleich frommen Pilgerzügen,/ Entschwinden in den herbstlich klaren Weiten./ Hinwandelnd durch den dämmervollen Garten/ Träum ich nach ihren helleren Geschicken/ Und fühl der Stunden Weiser kaum mehr rücken./ So folg ich über Wolken ihren Fahrten” (TRAKL, 1969, p. 59).

colhe acordes de sonata”¹², como afirmando que o auge de beleza da existência é algo extremamente singelo e pode ser encontrado cotidianamente, à nossa volta, desde que se tenha essa abertura, esse olhar, essa sensibilidade poética.

Além da concisão imagética e do ritmo delicado que manifesta a constante atenção poética à doçura simples das coisas, esta é salientada por Trakl ainda por meio de diminutivos e de adjetivos como “suave”, “leve”, “silencioso”, “macio”, “brando”, “delicado”, “terno” – *sanft, leise, still, mild, weich, zart...* Assim as imagenzinhas vão passando pelo barco, ou num “crepúsculo de vinho e silêncio” alguém retorna como em sonho para a branda luz do quarto, ou nuvens suaves e brancas pairam no claro azul, ou um “peixinho desliza ligeiro rio abaixo” e “a mão do amigo morto se move de leve e com ternura alisa fronte e manto”¹³. Das coisas “inanimadas” (uma luz suave) aos animais (o tímido ou doce animal amiúde evocado – *scheues, sanftes, weiches Tier*) e às pessoas (como a terna órfã – *die sanfte Waise*) – o poeta mantém uma relação admirada, poética, absolutamente não-utilitária com tudo que existe. “Oh, como é brando o outono. De leve nossos passos ressoam no velho parque à sombra de grandes árvores”¹⁴. Essa relação poética é o próprio sentido de ser. “Seus olhos miravam tão longe./ Já em menino ele esteve no céu./ Então suas palavras surgiram/ De nuvens azuis e brancas”¹⁵, diz, sobre Trakl, Else Lasker-Schüler.

A mesma experiência poética da existência se mostra em suas imagens mais abstratas e inusitadas: “Tuas pálpebras pesam de papoula e sonham de leve na minha fronte./ Sinos suaves vibram no peito. Uma nuvem azul,/ Teu semblante afundou sobre mim no crepúsculo”; “Em negra nuvem/ Navegas ébrio de papoula/ Pelo lago noturno,/ Pelo céu estrelado./ A voz lunar da irmã sempre ressoa/ Pela noite sagrada”; “Quando chega a noite,/ Um semblante azul te abandona em silêncio”; “Suave habita/ a lua outonal em tua boca”¹⁶. Igualmente inseparável e condensado, aqui, o simples, a plenitude da sensação poética e o sentimento do sagrado, como uma meditação imersa na textura das coisas, plenas de espiritualidade. “Um instante azul

31

¹² “Das Ohr hört nachts Sonatenklänge” (TRAKL, 1969, p. 18).

¹³ “Wie schön sich Bild an Bildchen reiht” (TRAKL, 1969, p. 34); “Dämmerung voll Ruh und Wein;/ Traurige Gitarren rinnen./ Und zur milden Lampe drinnen/ Kehrst du wie im Traume ein” (TRAKL, 1969, p. 54); “Die Wolken stehn/ Im klaren Blau, die weißen, zarten” (TRAKL, 1969, p. 18); “Ein Fischlein gleitet schnell hinab den Bach;/ Und leise rührt des toten Freundes Hand/ Und glättet liebend Stirne und Gewand” (TRAKL, 1969, p. 53).

¹⁴ “O, wie mild ist der Herbst. Leise klingen unsere Schritte im alten Park/ Unter hohen Bäumen” (TRAKL, 1969, p. 81).

¹⁵ “Seine Augen standen ganz fern./ Er war als Knabe einmal schon im Himmel./ Darum kamen seine Worte hervor/ Auf blauen und auf weißen Wolken” (LASKER-SCHÜLER, 1800, s. p.).

¹⁶ “Deine Lider sind schwer von Mohn und träumen leise auf meiner Stirne./ Sanfte Glocken durchzittern die Brust. Eine blaue Wolke/ Ist dein Antlitz auf mich gesunken in der Dämmerung” (TRAKL, 1969, p. 81); “Auf schwarzer Wolke/ Befährst du trunken von Mohn/ Den nächtigen Weiher,/ Den Sternenhimmel./ Immer tönt der Schwester mondene Stimme/ Durch die geistliche Nacht” (TRAKL, 1969, p. 118); “Wenn es Abend wird,/ Verläßt dich leise ein blaues Antlitz”, “Stille wohnt/ An deinem Mund der herbstliche Mond” (TRAKL, 1969, p. 120).

já não é mais que alma”, “passos luminosos ressoam no azul sagrado”¹⁷. O instante não se separa do azul, o instante azul não se separa da alma. Os passos luzem e ressoam simultaneamente, e o azul é, enquanto azul, sagrado.

Contudo, essa doçura poética e proximidade ao sagrado é quase sempre perpassada por melancolia. Os sinos que soam pela negra ramagem são dolentes. O retorno à luz suave do quarto é acompanhado de sons tristes de violão¹⁸. A vista do cemitério em ruínas no monte comove a lágrimas¹⁹. Movimentos recorrentes de declínio e afundamento, do entardecer e do outono, entretecem a atmosfera melancólica amiúde indiscernível da própria fruição poética no universo trakliano: “Suavemente afundou a neve sob passos escuros”; “Na colina morre suave o vento da tarde,/ A queixa do melro esmorece,/ E as doces flautas do outono/ Se calam nos juncos”; “Declínio que docemente ensombrece a folhagem”; “as pétalas louras do outono/ Se curvam silentes sobre a face azul da lagoa”; “Ébrias de vento as pálpebras afundam”²⁰. Se essa “melancolia do entardecer” (que aliás nomeia um de seus poemas, *Melancholie des Abends*) abrange uma doce fruição do escoar do tempo – nas palavras de Franz Fühmann, um “tranquilo esvair-se de uma pequena paz na indiferença de tudo aquilo que, como a noite, sobrepuja a tarde”, “um doce declinar” (FÜHMANN, 1980, p. 27, 115) – um sentido mais sombrio de decadência contudo frequentemente se impõe no declínio, perturbando a pureza da doçura; como exemplarmente ocorre no poema “Declínio”, em que, após a introdução pacífica e suave das duas primeiras estrofes (cf. nota 11), o eu lírico é perturbado por “um sopro de declínio que me faz estremecer”, dando vez a imagens cheias de pesadume nas duas últimas estrofes: um melro queixando-se em galhos nus, o vinho tremulando em grades enferrujadas, ásteres azuis curvando-se sobre as bordas desgastadas de uma fonte, “como em dança macabra de pálidas crianças”²¹. Em consonância com essa invasão do que é sombrio, a suavidade amiúde é lembrada com nostalgia, como algo passado e perdido: “Quando suavemente brincávamos juntos no entardecer,/ Às margens da fonte azulada./ Calmo era o nosso passo, os olhos redondos no frio castanho do outono,/ Oh, a dulçura purpúrea dos astros”²². E a tristeza que então se faz presente se lança em

¹⁷ “Ein blauer Augenblick ist nur mehr Seele”, “in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort” (TRAKL, 1969, p. 79).

¹⁸ Ver nota 11.

¹⁹ “zu Tränen/ Rührt der Anblick des verfallenen Friedhofs am Hügel” (TRAKL, 1969, p. 79).

²⁰ “Leise sank von dunklen Schritten der Schnee” (TRAKL, 1969, p. 92); “Am Hügel endet leise der Abendwind,/ Verstummt die Klage der Amsel,/ Und die sanften Flöten des Herbstes/ Schweigen im Rohr” (TRAKL, 1969, p. 118); “Verfall, der weich das Laub umdüstert” (TRAKL, 1969, p. 36); “die gelben Blumen des Herbstes/ Neigen sich sprachlos über das blaue Antlitz des Teichs” (TRAKL, 1969, p. 83); “Von Lüften trunken sinken balde ein die Lider” (TRAKL, 1969, p. 28).

²¹ “Da macht ein Hauch mich von Verfall erzittern./ Die Amsel klagt in den entlaubten Zweigen./ Es schwankt der rote Wein an rostigen Gittern,/ Indes wie blasser Kinder Todesreigen/ Um dunkle Brunnenränder, die verwittern,/ Im Wind sich fröstelnd blaue Asten neigen” (TRAKL, 1969, p. 59).

²² “Da wir sanfte Gespielen am Abend waren,/ Am Rand des bläulichen Brunnens./ Ruhig war unser Schritt, die runden Augen in der braunen Kühle des Herbstes,/ O, die purpurne Süße der Sterne” (TRAKL, 1969, p. 117).

retrospecto para o passado: “Oh, o anoitecer, que adentra as aldeias escuras da infância./ O lago sob os salgueiros/ Se enche com os suspiros empestados de pesadume”²³.

Qual o motivo e o sentido dessa tristeza?

“HÁ MENININHAS NUM PÁTIO COM ROUPINHAS POBRES DE CORTAR O CORAÇÃO!”

À medida que se adentra a introvisão da existência entoada na poesia de Trakl, percebe-se claramente que sua tristeza, longe de apenas refletir o temperamento melancólico do poeta, permeia por completo a sua experiência poética e vincula-se de modo indissociável ao sentimento ético-religioso que a atravessa; como se pode ler no verso: “Tão dolorosamente bom e verdadeiro é o que vive”²⁴.

Essa afirmação sobre a *dolorosa* bondade e verdade do que vive remete à experiência de um mundo em que Deus não atua. Pelo menos dois dos poemas de Trakl, evocando em seus títulos a forma bíblica do salmo, gravitam claramente em torno da ausência de Deus e do mundo em abandono. “Salmo” apresenta um mundo tomado por pulsões puramente destrutivas da natureza e da humanidade, diante do que o poeta lamenta com nostalgia, “Oh, nosso paraíso perdido!”. A montagem sequencial das imagens, sucedendo-se em inevitável sequência, revela o marasmo do abandono²⁵: marasmo implícito na incomunicabilidade de eventos contíguos, no lado-a-lado indiferente do bem e do mal, como numa conspiração cósmica maligna que nem Deus pode evitar. Ao concluir com o verso “Silenciosos sobre o Calvário, abrem-se os olhos dourados de Deus”, nada é dito sobre a visão divina suspender a destrutividade, sobre salvar do abandono as “meninhas com roupinhas pobres de cortar o coração”²⁶, que figuram num verso que é só mais uma cena entre outras. Deus é o supremo observador, mas não traz salvação efetiva. Algo semelhante ocorre em “*De Profundis*”. Uma tristeza cósmica permeia o entardecer²⁷ no qual se passará a trágica morte de uma terna órfã [*sanfte Waise*], justaposta ao sequenciamento de imagens solitárias como um evento qualquer, impassível de intervenção. O eu lírico declara ter “bebido na fonte do bosque o silêncio de Deus”, e o último verso, como em “Salmo”,

33

²³ “O der Abend, der in die finsternen Dörfer der Kindheit geht./ Der Weiher unter den Weiden/ Füllt sich mit den verpesteten Seufzern der Schwermut” (TRAKL, 1969, p. 57).

²⁴ “So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt” (TRAKL, 1969, p. 50).

²⁵ A análise mais extensa destes dois poemas encontra-se em MOOSBURGER, 2018, p. 86-104.

²⁶ “O unser verlorenes Paradies”; “Schweigsam über der Schädelstätte öffnen sich Gottes goldene Augen”; “Es sind kleine Mädchen in einem Hof in Kleidchen voll herzerreißender Armut!” (TRAKL, 1969, p. 55).

²⁷ “Es ist ein Stoppelfeld, in das ein schwarzer Regen fällt./ Es ist ein brauner Baum, der einsam dasteht./ Es ist ein Zischelwind, der leere Hütten umkreist./ Wie traurig dieser Abend” (TRAKL, 1969, p. 46).

apresenta um sinal divino – “Na avelãzeira/ soaram novamente anjos cristalinos”²⁸ – mas, como lá, esse sinal em nada altera os acontecimentos. Se em “Salmo” Deus responde abrindo os olhos dourados sobre o Calvário, este permanece um problema para a humanidade; se em “*De Profundis*” Ele responde à violência contra a órfã com anjos de cristal na avelãzeira, estes nada fizeram por ela.

Contudo, essa não-atuação de Deus veicula a posição ética radical que sutilmente se exprime nesses poemas. Pois a referência a Deus não figura neles para justificar o mal e o sofrimento, mas, diante da tristeza suscitada pela crua imposição da injustiça e da atrocidade, o sentimento do sagrado – coroado pelas imagens de Deus e dos anjos – exprime um apelo à humanidade. Como se, em estar abscondito, Deus exigisse da humanidade o acolhimento de sua própria responsabilidade. Se “Salmo” e “*De Profundis*” realizam uma prece, seu apelo é endereçado, assim, mais aos homens do que a Deus. Não por acaso os poemas de Trakl raramente se dirigem a Deus ou aos anjos de forma direta – estes parecem inatingíveis – mas sobretudo a outros homens, como a irmãos de desamparo: um “tu” que é ora o leitor, ora amigos a quem Trakl dedicou seus poemas, ora ele próprio. E as figuras centrais dos poemas, na verdade, são estas como a órfã e as meninhas – ideais, simultaneamente, de pureza e de fragilidade que requer amparo.

Pode-se entender, nesse sentido, que o desamparo, para Trakl, surge muito mais de uma abstenção da humanidade – e de sua destrutividade ativa – do que de Deus. Sua poesia sugere que a destruição começa pela incapacidade humana de admirar a beleza simples e plena das coisas. Assim a ânsia de destruição é mostrada lado a lado, em muda comparação com a plenitude singela das nozes, dos frutos e do orvalho, o sublime da noite e das montanhas – ou a singeleza sublime que há em tudo, pois as nozes são também “magníficas” e as montanhas são também singelas (como no poema a Kaspar Hauser que veremos na sequência). Daí a perda da infância e do paraíso. Tal embotamento da sensibilidade tem uma origem comum à destruição dos seres de natureza mais terna e singela. Eles perdem sua morada no mundo uma vez que as coisas amadas por eles não são apreciadas e reconhecidas em sua delicadeza, como eles próprios, e por isso estão fadados ao declínio na flor da juventude; conforme o título de um poema – *An einen Frühverstorbenen* – são mortos precoces.

A figura de Élis à qual Trakl dedicou dois poemas (“Élis” e “Ao jovem Élis”) possivelmente remete à figura histórica do jovem mineiro Elis Froebom, morto no século XVII em um acidente na mina no dia de seu casamento. Na versão literária da história criada por E. T. A. Hoffmann (na novela “As minas de Falun”), o corpo de Élis é encontrado cinquenta anos após sua morte, ainda jovem e perfeitamente preservado. Ao vê-lo, sua agora envelhecida noiva o abraça, e o corpo se desfaz em poeira. Quer a figura de Élis na poesia de Trakl corresponda ou não a essa referência, em todo caso ela surge como figura arquetípica da doçura e pureza que não tem lugar no mundo. O

²⁸ “Gottes Schweigen/ Trank ich aus dem Brunnen des Hains”; “Im Haselgebüsch/ Klangen wieder kristallne Engel” (TRAKL, 1969, p. 46).

acidente na mina simboliza exemplarmente o fato de que algo puro demais termina sendo soterrado neste mundo. A delicadeza do puro brilha de forma cortante nas imagens de Trakl: “Perfeita é a calma deste dia dourado./ Sob velhos carvalhos/ Apareces tu, Élis, plácido, com olhos redondos”; “Oh! como são justos, Élis, todos os teus dias.” O declínio de Élis é prenunciado com imagens plenas de uma doçura pungente: “Uma barca dourada/ balança, Élis, teu coração no céu solitário”; “Um doce carrilhão soa no peito de Élis/ Ao anoitecer,/ Quando sua cabeça afunda na almofada negra”; “Élis, quando o melro chama na escura floresta,/ É o teu declínio”²⁹. Esses poemas são ao mesmo tempo uma homenagem a Élis e um canto de lamento por sua morte, descrita com extremo lirismo em “Ao jovem Élis”:

[...] Mas tu com passos suaves adentras a noite,
Que oscila repleta de uvas purpúreas,
E mais belamente estendes no azul os teus braços.
Um espinheiro ressoa
Onde estão os teus olhos lunares.
Oh, há quanto tempo, Élis, estás morto.

Du aber gehst mit weichen Schritten in die Nacht,
Die voll purpurner Trauben hängt,
Und du regst die Arme schöner im Blau.
Ein Dornenbusch tönt,
Wo deine mondenen Augen sind.
O, wie lange bist, Elis, du verstorben.

35

Élis adentrou a noite ao morrer, plácido como vivera, e passa a habitar a paisagem sublime em que a alma poética de Trakl o reencontra como ausência. Ausência que se tornou a pura presença do sagrado. “Um espinheiro ressoa/ Onde estão os teus olhos lunares”. A doçura e pureza de Élis que não teve lugar no mundo e foi levada ao declínio perdura no sublime da noite, das águas, do silêncio. Em extrema condensação semântica, esses elementos naturais em que o poeta reencontra Élis simbolizam ao mesmo tempo morte, declínio, pureza, luto, o sublime e o sagrado...

Mas, para além da preservação de Élis num espaço sagrado, há um sentido inextirpável de impossibilidade que dá ao poema a sua tristeza tão profunda: a tristeza de que Élis tenha de declinar e só possa habitar o mundo difusamente, na paisagem.

Laconicamente e com o silêncio que lhe é próprio, Trakl é bastante enfático sobre o trágico dessa necessidade e sobre o sentido religioso dela. O declínio de Élis se

²⁹ “Vollkommen ist die Stille dieses goldenen Tags./ Unter alten Eichen/ Erscheinst du, Elis, ein Ruhender mit runden Augen”; “O! wie gerecht sind, Elis, alle deine Tage”; “Ein goldener Kahn/ Schaukelt, Elis, dein Herz am einsamen Himmel”; “Ein sanftes Glockenspiel tönt in Elis’ Brust/ Am Abend,/ Da sein Haupt ins schwarze Kissen sinkt”; “Elis, wenn die Amsel im schwarzen Wald ruft,/ Dieses ist dein Untergang” (TRAKL, 1969, p. 84-5).

manifesta sincronicamente à sua volta. Quando sua cabeça afunda na almofada negra, “Um veado azul/ Sangra baixinho na moita de espinhos”, e de uma árvore marrom que se ergue sozinha desprendem-se os frutos, “Sinais e estrelas afundam docemente no lago da tarde”, e “Detrás da colina fez-se inverno”, como se a própria natureza, espiritualizada, acompanhasse o declínio de Élis. Então “Pombas azuis/ Bebem à noite o suor gelado/ Que escorre da fronte cristalina de Élis”³⁰, como reabsorvendo, em seu ser etéreo, essa pureza que não teve lugar no mundo.

A única aparição de Deus em “Élis”, como em “Salmo”, situa-se na última e breve estrofe, ao modo de uma conclusão destacada: “Sempre ressoa/ Em muros negros o vento solitário de Deus”³¹. Embora haja uma alusão positiva à eternidade e prevalência de Deus, pois o vento de Deus ressoa *sempre*, ele é solitário e sempre ressoa *em muros negros*, em uma sugestiva imagem dos limites escuros dessa solidão. Seria a solidão de Deus a surdez e cegueira para o sagrado que se levantam no mundo feito muros negros? Então o vento solitário de Deus sempre ressoa morrendo nessa escuridão que amortece o seu chamado? Seria Deus solitário como Élis?

Élis em sua pureza não teve lugar no mundo, tal como o sopro solitário de Deus. A incompreensão mundana da pureza – a impossibilidade de Élis – é uma e a mesma coisa que a surdez dos muros para o sopro de Deus. O espaço sagrado que Élis habita é claro para o poeta, que o vê sob carvalhos “na calma perfeita de um dia dourado”. Mas essa clareza teve de ser primeiramente dita por ele, arrancada poeticamente de uma surdez cotidiana.

Também a “Canção de Kaspar Hauser” [*Kaspar Hauser Lied*] tem por tema central a existência e morte precoce de um ser puro, vítima da perversidade (TRAKL, 1969, p. 95):

Ele amava genuinamente o sol purpúreo descendo a montanha,
As veredas do bosque, a negra ave canora
E a alegria do verde.

Sincera era a sua morada à sombra da árvore
E puro o seu rosto.
Deus disse uma doce chama ao seu coração:
Oh homem!

Seu passo tranquilo encontrou a cidade ao anoitecer;
O escuro clamor de seus lábios:
Quero ser um cavaleiro.

³⁰ “Ein blaues Wild/ Blutet leise im Dornengestrüpp”; “Ein brauner Baum steht abgeschieden da;/ Seine blauen Früchte fielen von ihm”; “Zeichen und Sterne/ Versinken leise im Abendweiher”; “Hinter dem Hügel ist es Winter geworden”; “Blaue Tauben/ Trinken nachts den eisigen Schweiß,/ Der von Elis’ kristallener Stirne rinnt” (TRAKL, 1969, p. 84-6).

³¹ “Immer tönt/ An schwarzen Mauern Gottes einsamer Wind” (TRAKL, 1969, p. 86).

Porém o seguiram arbusto e animal,
Casa e jardins crepusculares de homens brancos
E o seu assassino o buscava.

Primavera e verão e belo o outono
Do justo, seu brando passo
Em frente aos quartos escuros dos sonhadores.
À noite ficava sozinho com sua estrela;

Viu que a neve caía em galhos desnudos
E no corredor ao crepúsculo a figura do assassino.

Prateada tombou a cabeça do não-nascido.

Er wahrlich liebte die Sonne, die purpurn den Hügel hinabstieg,
Die Wege des Walds, den singenden Schwarzvogel
Und die Freude des Grüns.

Ernsthaft war sein Wohnen im Schatten des Baums
Und rein sein Antlitz.
Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch!

Stille fand sein Schritt die Stadt am Abend;
Die dunkle Klage seines Munds:
Ich will ein Reiter werden.

Ihm aber folgte Busch und Tier,
Haus und Dämmergarten weißer Menschen
Und sein Mörder suchte nach ihm.

Frühling und Sommer und schön der Herbst
Des Gerechten, sein leiser Schritt
An den dunklen Zimmern Träumender hin.
Nachts blieb er mit seinem Stern allein;

Sah, daß Schnee fiel in kahles Gezweig
Und im dämmernden Hausflur den Schatten des Mörders.

Silbern sank des Ungeborenen Haupt hin.

O poema mostra a pureza de Kaspar Hauser ao pronunciar-se sobre ela de forma igualmente pura e simples. “Ele amava genuinamente o sol purpúreo descendo a

montanha/ As veredas do bosque, a negra ave canora/ E a alegria do verde”: quanta segurança na verdade poética desse amor, para expressá-lo sem acréscimos, apenas nomeando o que era amado, repetindo no poema a vida viva de Kaspar Hauser, dando à palavra *wahrlich* o simples sentido de espontaneidade, de verdade sentida da vida. Quanta entrega à plenitude do simples. A entrega de Kaspar Hauser ao sol, à montanha, ao bosque, poesia vivida nas coisas, é repetida pelo poeta na forma escrita do poema.

Tudo em Kaspar Hauser é verdadeiro e franco; sua morada à sombra da árvore, seu rosto. Sua única aspiração – ser um cavaleiro – é tão singela quanto tudo que ele já era e tinha. Foi *a essa sinceridade do coração* que “Deus disse uma doce chama”: “Oh homem!”. Essa sinceridade do coração é aquilo mesmo que Deus nomeia sob a palavra “homem”.

Contudo, ao dirigir-se à cidade, o declínio de Kaspar Hauser já está selado: “seu assassino o buscava”. O poema é cortante ao exprimir a disparidade entre a inocência de Kaspar Hauser – “o justo” – e a dureza de seu destino, seu desamparo no mundo. Ele segue tendo na cidade um brando passo e a beleza das estações, segue brincando com estrelas, como no bosque, lugar imaculado de sua inocência. Contudo, agora, ao ver a pureza da neve caindo, essa pureza não evita a sombra do assassino. Em extrema condensação semântica, a neve também exprime a frieza de seu assassinato. “Viu que a neve caía em galhos desnudos/ E no corredor ao crepúsculo a figura do assassino”. E a cabeça prateada tomba – prateada como a estrela com que brincava, mas também pelo brilho metálico de uma faca ou de uma bala de arma de fogo. Estarrecedor que a pureza sagrada possa ser imóvel e indiferente; que o brilho sublime também brilhe no instrumento da profanação.

A terna exclamação – “Oh homem!” – contém uma funda melancolia. Como se Deus, ao trazer Kaspar Hauser ao mundo, já temesse por ele; como se já soubesse que a bondade entregue ao mundo não seria correspondida. Como já lamentando a perversão daquela sinceridade do coração nomeada sob a palavra “homem” – pois Kaspar Hauser foi morto por outro homem.

Significativa é a expressão “não nascido” com que o poeta se refere a Kaspar Hauser. Assim como Maria e Élis, Kaspar Hauser já era nascido em sentido literal, mas não havia nascido no sentido de que não havia ainda florescido completamente. Ele é não-nascido porque a possibilidade de florescer lhe foi tomada, é um morto precoce. Mas ao morrer na flor da idade, seu ser puro preserva-se da desagregação oriunda do confronto com a impureza do mundo. Como Maria e Élis, ele é não-nascido também porque jamais se tornará impuro.

“Sempre serei um pobre Kaspar Hauser”, diz Trakl em carta a seu amigo Erhard Buschbeck (TRAKL, 1969, p. 487), identificando-se com essas figuras que reverenciava. No entanto, diferentemente de Élis, que é levado por um acidente, ou de Maria, levada por uma doença, ou de Kaspar Hauser e da órfã de “*De Profundis*”, vítimas de um ato de violência, Trakl perde a inocência por *ver e sentir-se implicado no sofrimento alheio*, na injustiça contra esse outro inocente. É esse olhar repleto de ternura e admiração pelo

outro o que torna tão tocante a destruição da inocência em seus poemas, extravasando em imagens de uma singeleza sublime, frequentemente associada à sinceridade do olhar: os “grandes olhos iluminados” e o “rostinho fino” de Maria; a terna órfã de olhos dourados e redondos; o plácido Élis de olhos redondos ou olhar azul; os olhos negros e puros de uma criança que brinca pela relva³²; o rosto puro de Kaspar Hauser. Os atos desses seres são doces e singelos como eles próprios. A criança brinca pela relva. A órfã colhe espigas. Élis bebe o frio azul da fonte nas rochas e estende seus braços no azul, ou apenas surge sob velhos carvalhos, na calma de um dia dourado. Kaspar Hauser caminha pelo bosque, brinca com estrelas, seu desejo é virar cavaleiro. É uma doçura de infância, absoluta e inseparável de tudo que a envolve: “Placidamente morava a infância/ na gruta azul”³³. Por vezes essa doçura é tão envolvida pela perfeição, que parece inquebrável: é na “Perfeita calma deste dia dourado” que aparece Élis. O que torna tão cortante a doçura dessas imagens – uma “doçura que nos trespassa” (FÜHMANN, 1982, p. 126) – é justamente o contraste entre esse extremo de pureza, aparentemente imaculável, e seu desamparo: “um passarinho em galhos desnudos”³⁴. A criança está exposta no gramado ressequido; as menininhas pobres, num pátio; a órfã colhe escassas espigas sozinha no entardecer. A ternura pela fragilidade e doçura desses seres extravasa nas imagens de abandono, com o qual contrasta, intensificando-se. Por vezes Trakl se pronuncia diretamente. Com tristeza apolínea: “Oh, a figura do menino/ Moldada por lágrimas de cristal”³⁵. Com um grito impossível de conter: “Há menininhas num pátio com roupinhas pobres de cortar o coração!” A ternura extravasa. A consciência do desamparo transborda. A compaixão rompe o silêncio. A delicadeza com que Trakl exprime sua ternura lembra o gesto do protagonista de “Terra dos sonhos”, que, comovido com a doença e a morte precoce de sua prima Maria, deposita sobre o colo dela incontáveis rosas, na ânsia de salvá-la, ainda que apenas ofertando um pedaço do paraíso que ele podia desfrutar.

UM MELRO APRISIONADO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sentimento nos momentos de ser semelhante à morte. Todos os seres humanos são dignos de amor. Sentes crescentemente a amargura do

³² “Ruhig wohnte die Kindheit/ In blauer Höhle” (TRAKL, 1969, p. 79).

³³ “Auf der verdorrten Wiese läuft ein Kind/ Und spielt mit seinen Augen schwarz und glatt” (TRAKL, 1969, p. 53).

³⁴ “ein kleiner Vogel im kahlen Geäst” (TRAKL, 1969, p. 88).

³⁵ “O des Knaben Gestalt/ Geformt aus kristallinen Tränen”(TRAKL, 1969, p. 139).

mundo em que está toda a tua culpa não absolvida. Teu poema, uma expiação imperfeita³⁶.

O compadecimento e a fraternidade se estendem a todos. Pode-se mesmo dizer que o grande anseio de Trakl era, senão salvar, ao menos santificar o mundo pela doçura de sua poesia. Contudo, por mais perfeitamente que ele santifique pela poesia, ele o faz no espaço do poema, sem intervir diretamente na destruição e na injustiça. Esta é a imperfeição inerente ao poema. A dor pela destruição é assim amplificada pelo sentimento de impotência da poesia. “Canto de um melro aprisionado” [*Gesang einer gefangenen Amsel*] (TRAKL, 1969, p. 135) exprime essa dor de o canto poético não bastar para sanar a amargura do mundo e restituir-lhe a doçura:

Suspiro obscuro na verde ramagem.
Florezinhas azuis flutuam ao redor do rosto
Do solitário, dourado passo
Que morre sob a oliveira.
Esvoaça a noite, com ébrias asas.
Tão quieta sangra a humildade,
Espinho em flor que lentamente pinga orvalho.
Com radiantes braços a piedade
Envolve um coração quebrando.

Dunkler Odem im grünen Gezweig.
Blaue Blümchen umschweben das Antlitz
Des Einsamen, den goldnen Schritt
Ersterbend unter dem Ölbaum.
Aufplattert mit trunknem Flügel die Nacht.
So leise blutet Demut,
Tau, der langsam tropft vom blühenden Dorn.
Strahlender Arme Erbarmen
Umfängt ein brechendes Herz.

Como um melro preso num mundo que perde o poético e o sagrado, o poeta, que sente a beleza de florezinhas azuis e o esplêndido voo da noite, abraçou a tarefa de revelar a plenitude e doçura das coisas, mas recolhe-se no modesto e solitário papel de poeta – “dourado passo que morre sob a oliveira”, “tão quieta sangra a humildade”. A piedade tem radiantes braços, mas só pode envolver um coração quebrando: ao nada poder fazer por Élis, Maria, Kaspar Hauser, este poema reflete, como toda a lírica trakliana, a tragédia dessas figuras amadas por sua pureza.

³⁶ “Gefühl in den Augenblicken totenähnlichen Seins. Alle Menschen sind der Liebe wert. Erwachend fühlst du die Bitternis der Welt darin ist alle deine ungelöste Schuld. Dein Gedicht eine unvollkommene Sühne” (TRAKL, 1969, p. 463).

A imagem do coração quebrando coaduna-se com a forma com que Trakl faz sua contra-afirmação poética e ética à insensibilidade do mundo: o contraste e o lamento. Ao revelar em sua poesia, como num espelho, o avanço da destruição, amiúde pela presença explícita do abjeto – que cabe assim diferenciar de outros sentidos que este assume na poesia expressionista alemã – Trakl efetua simultaneamente uma denúncia do abandono e declara sua aspiração à pureza: “O doce corpo é encontrado apodrecido no espinheiro”. Ele distingue com clareza cortante e inequívoca entre sagrado e profano, bem e mal, entre o desejável (“oh, nosso paraíso perdido!”) e o que apenas desgraçadamente é (“todos os caminhos desembocam em negra putrefação”)³⁷. Ao mostrar a magnitude da devastação, mostra de um só golpe o que ela põe a perder: a plenitude na singeleza, a doçura do entardecer, a ternura de Maria, a alegria do verde, o sol purpúreo descendo a montanha, o contentamento com a vida das flores, aquela beleza romântica esquecida na terra dos sonhos do menino³⁸. O poeta faz sua contra-afirmação resoluta mostrando a beleza, ainda, quase sempre na forma do lamento. O tom melancólico, elegíaco³⁹ de seu canto revela a gravidade da escolha pela destruição e a faz contrastar ainda mais com o que poderia ser cultivado. Dessa expressão dolorosa de ternura e admiração repleta de lirismo, uma oração de beleza comovida, vem a força dessa poesia em despertar, com um apelo velado e triste, a consciência de uma imensa responsabilidade: a de recuperar o sentimento do sagrado, perceber e cultivar o singelo, acolher a fragilidade.

Nas palavras de Pellegrini, a poesia de Trakl, resumindo o sentido exemplar de toda poesia, “incita-nos a recuperar o mundo ideal a que aspira o homem, e é a um só tempo denúncia e recusa do mundo inautêntico que se nos oferece” (PELLEGRINI, 2009, p. 10). É uma tentativa de santificar, pela poesia, o que foi profanado; tentativa de intervir, que se sabe impotente, diante do abandono e da destruição, mas que em sua impotência tem, contudo, a potência da denúncia da insensibilidade e a força de afirmar a sensibilidade.

A profundidade ética da poesia trakliana manifesta-se justamente no seu lirismo, no sentimento poético da existência, na experiência da vida como sagrada. Justamente esse lirismo, a abertura poética, o olhar poeticamente comovido, permite revelar o desamparo e a fragilidade e despertar o sentimento de ternura, fraternidade e

³⁷ “Alle Straßen münden in schwarze Verwesung” (TRAKL, 1969, p. 167).

³⁸ Por essa razão insistimos que as ambiguidades frequentemente assinaladas pela crítica na poesia de Trakl merecem ser remetidas ao contraste como categoria interpretativa superior.

³⁹ Assim, quando se recusa engajamento a Trakl por ser ele lírico e elegíaco – Para Cavalcanti, p. e., a poesia trakliana se distingue da expressionista por “não ser programática, revolucionária ou engajada; mas antes uma poesia de lamento, elegíaca” (CAVALCANTI, 2000, p. 31) – cumpre ressaltar que justamente o seu lirismo tem um aspecto ético profundo e, nesse sentido, engajado.

compaixão, ele próprio lírico. Poesia, ética e religião integram o todo coeso desse universo existencial. A comoção por Maria, Élis, Kaspar Hauser, revela a firmeza dessa integração, pois evidencia decisivamente que, para Trakl, viver uma existência poética não é apenas entregar-se à fruição estética: a capacidade de ver o sofrimento e a fragilidade do outro, o senso de alteridade, brota como a expressão mais sublime de sua poesia. Dificilmente um poeta poderia corresponder com mais exatidão à frase presente no aforismo 6.421 do *Tractatus* de Wittgenstein – que talvez por isso mesmo tanto o admirasse – “Ética e Estética são Um”.

REFERÊNCIAS

- CAVALCANTI, C. Em busca do êxtase. In: *Poesia expressionista alemã: uma antologia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DILTHEY, W. *Essência da filosofia*. Trad. Manuel Frazão. Lisboa: Presença, 1984.
- FÜHMANN, F. *Vor Feuerschlünden: Erfahrung mit Georg Trakls Gedicht*. Rostock: Hinstorff Verlag, 1982.
- LASKER-SCHÜLER, E. *Gedichte*. Projekt Gutenberg – DE: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/gedichte-8726/6>. Acesso: 08/12/2018.
- MOOSBURGER, L. *Inquietude e Sehnsucht na obra de Georg Trakl*. São Paulo. USP, 2018. [Tese de doutorado].
- PELLEGRINI, A. Introducción a la poesía de Trakl. In: TRAKL, G. *Poemas*. Buenos Aires: Corregidor, 2009.
- ROLLESTON, J. The Expressionist Moment: Heym, Trakl and the Problem of the Modern. In: *Studies in 20th Century Literature* 1, v. 1, jan. 1976, p.65-90. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4148/2334-4415.1033>. Acesso: 10/03/2017.
- TRAKL, G. *Dichtungen und Briefe*. Historisch-Kritische Ausgabe. (Hrsg.) Walther Killy; Hans Szklener. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969.
- _____. *De Profundis*. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- UNAMUNO, M. *Do sentimento trágico da vida nos homens e nos povos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Submetido: 13 de fevereiro de 2020

Aceito: 12 de março de 2020

Cultural relativity, ethical relativism and the immutability of the human nature: Some considerations on philosophical anthropology

Relatividade cultural, relativismo ético e a imutabilidade da natureza humana: Algumas considerações sobre a antropologia filosófica

43

Prof. Dr. Karl Acham

Karl-Franzens-Universität, Graz¹

RESUMO

Alfred Stein, em memória de quem esse artigo é dedicado, mantinha, enquanto filósofo da história, a crença em valores absolutos como obsoletos bem como, enquanto filósofo da ética, o convencimento sobre a aleatoriedade relativista-cultural na valoração moral da ação humana. De uma tal valoração aparece indicado reconstruir a ação adequadamente, ou seja, compreendê-la intencionalmente e explicá-la por meio da causalidade. No decorrer desse compreender e desse explicar, se deve fazer uma referência a isso que Stern com, entre outros, Blaise Pascal, chama de “a condição humana” (*la condition humaine*): o fato de que o humano é um ser consciente de si mesmo, de que ele é determinado por uma vontade de autopreservação, de que ele ama e odeia, de que ele sofre, busca escapar do sofrimento, de que ele sabe de sua mortalidade e, por fim, morre. De maneira semelhante à *anthropéia physis* de Thukydides, essas condições variantes resultam decorrer

¹ Email: karl.acham@uni-graz.at . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6134-3873>

de ação bem diferentes e padrões de comportamento, de acordo com as especificidades da situação histórica – parecido com como um balão sobe, sob o efeito da mesma lei da gravidade, uma pedra, entretanto, cai ao chão. Seguindo essa construção compreensivo-explicativa da ação, vêm a sua valoração moral. Esta é, com Stein, guiada pelo princípio da liberdade como de um ser-livre de pressão e pelo princípio da maior minimização possível do sofrimento humano.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia filosófica; relatividade cultural; relativismo ético; imutabilidade da natureza humana

ZUSAMMENFASSUNG

Alfred Stern, dessen Andenken dieser Beitrag gewidmet ist, hielt als Geschichtsphilosoph den Glauben an absolute Werte für gleichermaßen obsolet wie als Ethiker die Überzeugung von der kulturelrelativistischen Beliebigkeit in der moralischen Beurteilung menschlichen Handelns. Vor einer solchen Beurteilung erscheint es geboten, das Handeln angemessen zu rekonstruieren, also intentional zu verstehen und kausal zu erklären. Im Verlauf dieses Verstehens und Erklärens soll eine Bezugnahme auf das erfolgen, was Stern unter anderem mit Blaise Pascal die „menschliche Daseinsbedingung“ (*la condition humaine*) nennt: die Tatsache, dass der Mensch ein seiner selbst bewusstes Wesen ist, dass er von einem Willen zur Selbsterhaltung bestimmt ist, dass er liebt und hasst, dass er leidet, dem Leiden zu entkommen sucht, dass er um seine Sterblichkeit weiß und letztlich stirbt. Ähnlich wie die *anthropéia phýsis* des Thukydides ergeben diese invarianten Bedingungen je nach den Besonderheiten der geschichtlichen Situation ganz unterschiedliche Handlungsverläufe und Verhaltensmuster – ähnlich wie unter der Wirkung desselben Gravitationsgesetzes ein Ballon in die Höhe steigt, ein Stein jedoch zur Erde fällt. Auf die verstehende und erklärende Rekonstruktion des Handelns folgt dessen moralische Bewertung. Diese ist bei Stern geleitet durch das Prinzip der Freiheit als des Freiseins von Zwang und das Prinzip der größtmöglichen Minimierung menschlichen Leides.

STICHWORT

Philosophical anthropology; cultural relativity; ethical relativism; immutability of the human nature

INTRODUCTION

This essay is dedicated to the memory of Alfred Stern
on the 40th anniversary of his death.

Intimately linked as it was with the axiom of the immutability of human nature, historical pragmatism considered history as a collection of examples of practical use to mankind. Since Polybius, historical pragmatism provided object lessons. Human nature was held to be invariable, and therefore all the ages were in principle alike; whoever knew one thoroughly knew them all. Thus Machiavelli warned that nothing

was more dangerous for a prince than to disregard the teachings of history. Bossuet, too, in his *Discourse sur l'Histoire Universelle à Monseigneur le Dauphin*, thought that a statesman, when confronted with a concrete situation, would always find an analogous case in history. He summed up his own ideas of historical pragmatism by writing:

If experience is necessary to acquire that wisdom which makes good rulers, there is nothing more useful for their instruction than to combine their every-day experiences with the examples of past centuries. (BOSSUET, 1836, p. 151)

In the early nineteenth century, however, Hegel rebelled against historical pragmatism with the following arguments:

One advises rulers, statesmen, nations to heed the lessons of history. [...] But every period has such peculiar circumstances, each is to so large an extent an individual situation that one must and can decide only from within it and by growing out of it. In the tumult of world affairs, no general principle and no remembrance of similar conditions help us, for a pale memory has no power against the vitality and liberty of the present. (HEGEL apud STERN, 1952, p. 10)

45

What are the reasons for this change of argument? Are there any historical events in the time between Bossuet and Hegel, which may help to explain this entirely new spirit of historical thinking?

The general shape of the field of inactivity in Europe had been radically changed, particularly especially by the industrial revolution in England and by the political revolution in France - both had a massive impact on the earlier idea of the immutability of the modes of production, of the structure of society, and of individual and social values. There was, however, a muted revolution (as it were) which took place as a consequence of cultural encounters - or rather, violent clashes brought about by the most influential European maritime nations between the 16th and the 18th century: this revolution was the equivalent of a mental turning-away from dogmatic self-certainty to a more contextualizing comparison, in other words: this silent revolution consisted in a new way of looking at societal, moral and religious affairs from an anthropological point of view.

1. FROM ANTHROPOLOGY TO THE IDEA OF HISTORISM AND HISTORICITY

The term “anthropology” (*anthropologia*) was coined in Germany as an ancient Greek loanword and remained restricted to German speaking areas until the late 18th century. Here the study of man had been so called since 1501. (cf. DIEM, 1962, p. 360; cf. MARQUAD, 1971) The beginnings of anthropology put forward a theory of man that considered his two aspects: the physical, and the mental. Like the very word *anthropologia*, this theory was a creation of Humanism. It aimed at the emancipation of the study of man from the fetters of theology in order to base it on positive knowledge. Anthropology remained a recognized branch of German philosophy during the early modern period, reaching its peak in Kant's *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* published in 1798.

By the end of 18th century in Western Europe, a "science of man" (*science de l'homme*) had developed, which combined the physiology of the human species (in the manner of Harvey in England and Broussais in France) with moral and economic considerations (in the manner of the French Moralists and the philosophers of the Scottish Enlightenment) as well as with the history of the progress of mankind towards civilization (not unlike Locke, Voltaire and Condorcet). Scholars like Georg Forster the German-born cosmopolitan, who died in 1794, equated this "new Science" with *anthropologia* and thereby introduced that term to Western Europe. Here it took roots and flourished with the scientific community. Through Franz Boas the concept acquired new importance within the matrix of scientific disciplines: this émigré scientist baptized *Völkerkunde* and ethnology "cultural anthropology", and - around World War I - founded modern US-ethnography and -ethnology. In 19th century Germany, however, anthropology more and more narrowly concerned the study of the "physical" - i.e. the anatomical, physiological and biochemical - aspects; it became a recognised natural science at the end of the century.

The dominant position of the “physical” and the diminishing importance of the “mental” in 19th century German anthropology was paralleled by the upsurge of historical scholarship and its accompanying attitude of “historism” - a position which understood cultures as being grounded in themselves. Historism is by no means to be identified with 'historicism' in a Hegelian or a Popperian sense. As we know, Popper's fixation on Hegel has loomed all other aspects of German historism - which infact corresponds neither to the Hegelian conception of a teleological evolution of particular peoples nor to universal history. Several important innovations in the field of moral sciences need to be considered in order fully to understand this ascent of historism.

There existed several forerunners to this intellectual movement: among them Charles de Montesquieu with his famous *Lettres Persanes* (1721, enlarged 1754) and the influential *L'esprit des lois* (1748) in France, and Johann Martin Chladenius, in

Germany, who practiced a very stimulating socio-historical perspectivism in his *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (1752) - a general scholarly history. Of particular importance, however, were a fistful of terms denoting new disciplines which were gaining ground in Germany; instead of the abstract concept of "human nature" stressing the unity of mankind, these new terms emphasized the concrete life of groups of human beings in space and time and, consequently, the diversity of mankind. The terms "ethnography", "ethnology", "Völkerkunde" and "Volkskunde" were all coined in Germany between 1771 and 1783, and have been in use ever since; like "anthropology", they spread to the main European languages in the 19th century.

As Justin Stagl has shown, (cf. STAGL, 1995, p. 242-268) the winding paths of all these *étnos*-names ultimately lead back to one period (the 1770s and 1780s), one place (the University of Göttingen) and mainly one man: August Ludwig Schlözer (1735-1809), author of a then well-known *Universal-Historie*, published in 1772, to whom "culture" was the central category in all historical understanding. According to Schlözer, the ethnographic method describes all peoples "with loving care and deliberation [...] in their details", though always with regard to a system of universal history: "From the jumble of information [...] it selects [...] only really great actions, together with their mainsprings. [...] All the rest is cinders for it." (SCHLÖZER apud STAGL, 1995, p. 257) According to Schlözer, these "mainsprings" - a concept taken over from Montesquieu and Voltaire (*ressorts*) - consist for any people

47

[...] partly in the condition of its country and the number of its inhabitants, partly in its constitution, its legislation extending to all branches of policy, its culture in customs, religion and sciences, and its industry in agriculture, trade and manufactures. (SCHLÖZER apud STAGL, 1995, p. 257).

The "culture" Schlözer refers to in this quotation is culture in the singular, the process of the cultivation or civilization of all mankind. A true *Völkerkunde* in the sense of cultural anthropology, however, uses culture also in the plural ("cultures"), thus underscoring the uniqueness of the cultural synthesis arrived at by every people. Exactly this usage is an essential characteristic of German historicism.

The originator of the historicist approach, however, was not an enlightened author like Chladenius or Schlözer, but Johann Gottfried Herder (1744-1803), the great precursor of romanticism. With Herder the sense of particularities was strengthened among German historians and philosophers at the end of the 18th century whereas up to that time enlightenment philosophers were in favour of the generalities of human nature.

Already some time before Herder, Montesquieu, the most historically minded French philosopher of the enlightenment period, who was highly respected among German historicist thinkers, remarked that he had seen Italians, Frenchmen, Spaniards, etc., but that he had never met the extra-temporal man himself.² And the same historicist particularism is present in the time after Herder, when, for instance, Hegel declared straightforwardly:

Das Individuum ist ein solches, das da ist, nicht ein Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmter (HEGEL, 1928, p. 52) - the individual is someone that is real, not man in general, for such a being does not exist, but a particular man.

Instead of insisting on analogies between nations and individuals, which were found to be superficial, German historicism tried to capture what is specific in each nation, in each civilization, and in each epoch. The predominant question was: What distinguishes each of these entities from all the others? So Savigny, in his famous book *Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814) - of the mission of our time (i.e., Savigny's time) for legislation and jurisprudence - pleads the cause of a juridical pluralism and sets against natural right not only a multiplicity of national rights but even of regional rights. Unlike Jean Jacques Rousseau's and his theory of the general will (*volonté générale*) Savigny was convinced that the imposition of a general body of law would stifle the full development of a commonwealth, the positive effects of interrelations between particular, federalist entities. German historicism reproached the rationalism of the French revolution and of nearly all the Enlightenment mainly with being indifferent to history. In insisting on what is common to all men - reason, rationalist philosophers, historians and social scientists had neglected what distinguishes one man from another, viz., those occult and even irrational forces which determine the specific individuality of each nation, and which are manifested in its history. As Alfred Stern stated, in German historicism,

[...] the common rational features of mankind, supposed to be eternal, were superseded by those irrational vital forces which are characteristic of each nation and are the product of a slow historical evolution, of an organic growth in the soil of tradition. (STERN, 1962, p. 146)

With Alfred Stern, it should however be emphasized that Herder, in spite of his worship of the irrational, did not abandon the humanistic ideals of the Stoics and of

² It was, however, on the claimed existence of the latter that Montesquieu himself built the thesis of natural right.

their enlightened followers. For he still regarded mankind as a multi-faceted organism and rejected, in his famous *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*,³ the term "human races" as "ignoble" insofar it is connected with an apriori idea of an intellectual and moral superiority or inferiority of ethnic groups or entire nations. Some of the later proponents of the historicist world-vision, however, abandoned this humanistic heritage.

With German historicism the historical sense that was predominant during the 18th century gained a different emotional tonality. Voltaire, for instance, never tired of saying how happy he felt as the child of an enlightened century which had vanquished the barbarity and superstition of ancient times. And in an excessively enthusiastic mood, Condorcet drew his conviction of the indefinite progress of mankind from the triumphantly scientific vision of the world which had arisen in the 16th century. To them, as to a great number of historical pragmatists in the century of Enlightenment, the old Latin proverb *historia vitae magistra* ("history is the teacher of life") had not lost its validity. Since man is the creator of his own destiny, the study of history not only makes us more erudite but also more efficient.

Although some forms of a pragmatic understanding of history have survived, historical pragmatism in the narrow sense, as practiced, for instance, by Condorcet, has disappeared. In the first place, this was due to historicism with its insistence on the individuality and singularity of each nation and each historical situation. A second factor that shook the belief in a 'human nature' and its alleged immutability, and that contributed to the disappearance of historical pragmatism's simple equations and analogies was Darwin's theory of evolution. In varying historical situations created by freely developing human beings, actions cannot be foreseen, since human actions are thought to be the result of an active and passive adjustment of human agents to their environment.

Thus, historicism and Darwinism triggered an intellectual crisis in the unquiet days after the First World War - mainly, of course, among the loser-nations. Many Germans and former Austro-Hungarians understood that their political, economic and social lives were neither to be conceived as an entity dependent solely on their free will nor as a natural product but as the historical result of their collective consciousness and of their political and economic circumstances. After 1918, in a changing world, the survival of that national and international 'old order' could no longer be taken for granted - neither by men and women in the street nor by academe (that had already abandoned those beliefs).

Today, at a time of economic and cultural globalization, there is a near-recognition in several parts of the world that history is a collective destiny from

³ *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, vol. 4, ch. V. cf. STERN (1991).

which individuals, groups, or even entire nations, can hardly escape. Not only are we subjects or creators of history, but we are also the creatures of historical structures, processes and events. What some recent proponents of cultural criticism, often not well acquainted with the history of ideas, call the "new" historical sense under "postmodern" conditions, comes close to that phenomenon which Jean-Paul Sartre, more than half a century ago and partly following Martin Heidegger's analysis of historicity (*Geschichtlichkeit*), called the discovery of man's historicity. In his essay "*Qu'est-ce que la littérature?*" ("*What is Literature?*"), Sartre described that awakening of a peculiar historic sense in French thought during the interwar-period:

Suddenly it became necessary to envisage those first years of World peace as the last years of the period between-two-wars; ... We noticed that our individual lives which had seemed to depend only upon our efforts, our virtues and defects, ... were governed ... by obscure collective forces ... At a single blow we felt ourselves bluntly '*situated*' ... There was a collective adventure which appeared in the future and which was going to be *our* adventure. Historicity reflowed upon us. In everything we touched, in the air we breathed ... we discovered something like a taste of history ... The pressure of history revealed to us suddenly the interdependence of nations ... an incident in Shanghai was a scissors' cut into our destiny - but at the same time it placed us back, in spite of ourselves, into our national collectivity. (SARTRE apud STERN, 1962, p. 14)

This masterful description of the discovery of man's historicity by the French expresses concretely what we have tried to characterize abstractly under the name of historicity: a feeling of changing habits, attitudes and values between crumbling walls of political and economic circumstances - together with the conviction that this crumbling is only partly, if at all, due to the behaviour of the people inside these walls.

2. FROM HISTORY TO THE INCOMMENSURABILITY OF CULTURES

Historism did not remain a radical conception: indeed, it sometimes changed into an overradicalized second-order relativism, which represents the third of the following three stages. First, an insight how variable are all worldly things, subject to development, even disappearance; second, an insight into the historical conditioning of ways of life, habits, mores, ethical and aesthetic values and norms; third, the conviction that there are not only culture-dependent changes of habits, attitudes and values but also intellectual procedures which change from time to time and which have their culture-specific modes and standards.

When Gaius Plinius Secundus (i. e. Plinius Maior), who died 79 a. C., in his *Naturalis Historia* stated: "*veritas et virtus filiae temporis*" - truth and value are daughters of time, he expressed his conviction that in the long run truth will come to light. A quite different meaning was given to this formula by proponents of late-romanticist historicism. As Alfred Stern has shown, they understood it as

[...] an historical relativism which considers truth, right, customs, ethics and, in general, all ideas and all values as products of a given historical epoch, of a specific civilization, or even of a definite national or regional collectivity. Consequently, these ideas and values are valid only for the epochs, the civilizations and, in extreme cases, only for the nations or provinces which produced them. (STERN, 1962, p. 138)

As a further consequence, *all* ideas and *all* values created in the course of history would appear to be justified by the fact that they constitute a necessary element in the great chain of being - even the ideas and values of those epochs which appear to us most barbarian. Since no idea, no value - not even the criterion of rationality - is free from historical conditions generating them, any idea of transcultural and transhistorical truths and values, which would allow us to judge of the truths and values created by different cultures at different historical epochs, appeared to be obsolete. Such a relativism seems to be not so much the result of a comparison between different epochs of a particular culture or of different cultures, it is rather the outcome of an individual conflict of values, in someone who belongs to more than one culture or value system. Fiction offers a number of instructive examples in this respect, as do the writings of famous men of letters.

Thomas Mann's novella *Tonio Kröger*, published in 1903, is a story both of emancipation from the *milieu* of the author's youth, and of a lingering regret for an unproblematical world of well-scrubbed order. It is, in the protagonist's words, the story of:

[...] a *bourgeois* who strayed off into art, a bohemian who feels nostalgic yearnings for respectability, an artist with a bad conscience. I stand between two worlds. I am at home in neither, and I suffer in consequence. [...] I admire those proud, cold beings who adventure upon the paths of great and daemonic beauty and despise "mankind"; but I do not envy them. For if anything is capable of making a poet of a literary man, it is my *bourgeois* love of the human, the living and usual. It is the source of all warmth, goodness, and humour. (MANN, 1936, p. 132)

Thomas Mann had not yet learned to harmonize those conflicting tendencies in his mind; a satisfactory reconciliation of opposites would come only in the mid-1920's. Although they reflect the precarious relations between socio-cultural and political world-views (*Weltanschauungen*), Mann's conflict of roles are, however, of a rather traditional kind. Much more severe, since of an aporetic character, were the challenges posed by relativism in Max Weber's writings.

Weber was certainly not a relativist in the sense of being a radical sceptic: he did not question the whole notion of rationality and of responsible choice. However, Weber may well be called a sceptical philosopher in that he denied any metaphysical certainty with regard to values underlying ethics, aesthetics or the philosophy of historical progress. He frankly recognized the subjective, affective origin of his own convictions: he found no ultimate basis for them. There was thus, as H. Stuart Hughes convincingly demonstrates, a kind of desperation about Weber's own choices:

He had, for example, a profound belief in the value of human freedom. But he saw how problematical was the future of freedom in a society that seemed inexorably headed toward rationalization and bureaucratization. At the same, he realized, the process of rationalization itself could not be rejected out of hand. As the direct product of disciplined reason, it necessarily received his intellectual endorsement. And reason itself, Weber had always argued, was at the source of human freedom. Hence, he was obliged to affirm as best he could the values of freedom *within* the framework of a rationalized society. (HUGHES, 1979, p. 331-332)

Weber held to those value-decisions with a passion for which he could offer no philosophical justification - later generations named that stance "decisionism".

To the generation of scholars of radicalized historicism, meanwhile well-established as cultural relativists in the field of various ethno-sciences, everything begins to totter and fall - even the fortress of logical and empirical rationality. There are, even nowadays, not a few philosophers and cultural anthropologists who seem to be convinced that there is no logical or epistemological standard which can be found valid irrespective of its cultural and historical setting. The problem was already perceived in this acuteness by a remarkable group of scholars in the period between the two World Wars, especially by sociologists of knowledge in the tradition of Wilhelm Jerusalem, Max Scheler and Karl Mannheim, and, of course, by historians. Among the latter an international debate on the scholarly status of historical disciplines was opened, which could be seen to be of crucial importance to the humanities and to the social sciences.

"*Tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*", (AUGUSTINUS, 1997) Saint Augustine already stated as early as the fifth century - there are three periods of time: the past in the present, the present in the present, the future in the present. In the 19th and 20th centuries several philosophers insisted on the impact of the past on present historical experience, and also on a retroactive effect of the present and of the future on the past. So to Dilthey, as it had been to Hegel, history was the scholars discipline which reflects the present in the past and, at once, the meaning of the past is seen in our conception of the future.⁴ Bergson also spoke explicitly of a "*mirage du présent dans le passé*" - a mirage of the present in the past - and showed how Romanticism acted on classicism: "Retroactively it created its own prefiguration in the past and an explanation of itself by its antecedents." (BERGSON, 1934, p. 23)

However, it is not on the ontological level of history as a scholarly discipline, but on the gnoseological level of the humanities in general that we are confronted with the issue of cultural relativism. Cultural relativism in its most powerful form started with a critique of one of the pillars of occidental philosophy, i.e. the Cartesian view that we have a faculty of Reason which can and ought to govern our passions. The relativistic critique of the modern Western philosophical conception of rationality addresses the question of context: one in which this concept can be applied, and another in which it cannot. The debate pinpoints the sometimes fundamental disagreement among modern philosophers and also among philosophically oriented sociologists and cultural anthropologists, who, according to Stanley Jeyaraja Tambiah, in a rough and approximate sense fall into two broad schools: "unifiers" or lumpers *versus* "relativizers" or splitters. (cf. TAMBIAH, 1990, p. 115) On the basis of family resemblance, Tambiah sees scholars like Alasdair MacIntyre, Ernest Gellner and Steven Lukes as "unifiers", and Wittgenstein, Peter Winch and Barry Barnes as "relativizers". (cf. in this context HOLLIS; LUKES, 1982) Whereas "unifiers" argue that there can be only one rationality based on universally valid rules of logic and inference, "relativizers" propose a kind of epistemological pluralism: there can be multiple "rationalities", different "language games" and "forms of life" (Wittgenstein) and some of these can be *incommensurable* activities.

We have now reached a stage of argument where we can interrelate three notions used repeatedly in recent discussions by both philosophers and anthropologists: rationality, commensurability of cultures, and their translation. The question of commensurability of cultures concerns the different ways of performing

⁴ Cf. Wilhelm DILTHEY: "Was wir unter Zukunft als Zweck setzen, bedingt die Bestimmung der Bedeutung des Vergangenen" - the goals we are setting ourselves for the future determine, and are determined by, the meaning of the past. (Wilhelm DILTHEY: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [= *Gesammelte Schriften*, vol. VII], 7th ed., Stuttgart-Göttingen 1979, p. 233).

and perceiving social actions and their manifold results and, speaking from the point of view of a particular culture, between "their" concepts and categories and "ours". In this respect, at least in certain phases of their scientific writing, Oswald Spengler and Lucien Lévy-Bruhl (cf. SPENGLER, 1918-1922; cf. LÉVY-BRUHL, 1921) argued very decisively that the various cultures are characterized not only by different forms of life, works of art, and styles of reasoning, but also by different forms of logical thinking - each based on an ethnocentric logic in its own right. Of course, there are, as good anthropology has shown repeatedly, the ever-present dangers of making "category mistakes" and misplaced comparisons. We cannot, however, declare the logical basis we are presupposing in anthropological comparisons to be in the same sense a culture-dependent phenomenon as are the phenomena we are considering. In Spengler's and in Lévy-Bruhl's arguments we can observe a confusion which is also present in some anthropological or culturalist writing nowadays. Not infrequently, the validity of rational canons is delegitimated as a consequence of a category mistake: such a mistake would consist in applying judgements of rationality to phenomena that are aesthetic, religious, and affectively charged. Such judgements are shaped according to the prerequisites of logic and empirical science. As a consequence, a misapplication of rational canons may then serve to deny the general validity of a rational canon.

Contemporary socio-cultural relativists are mostly heirs of the past though they may claim to have opened a peculiar and innovative "postmodern" or "deconstructionist" discourse of their own invention. In this way, and not unlike Spengler and Lévy-Bruhl, the sociologist Pitirim A. Sorokin believed in a fundamental incommensurability of cultures. According to Sorokin, cultures have different styles of reasoning of their own and, correspondingly, different standards of truth. What Sorokin's sociology of knowledge tries to prove is summed up in the following passage taken from his *Social and Cultural Dynamics*:

When a culture passes from, say the Ideational to the Sensate type, or vice versa, all its art, philosophy, religion, science, ethics, and law undergo the same profound transformation. From this standpoint, the volume attempts to demonstrate that what a given society regards as true or false, scientific or unscientific, right or wrong, lawful or unlawful, beautiful or ugly, is conditioned fundamentally by the nature of the dominant culture. (PITIRIM, 1937, p. VII)

In other words: to those who do not adopt them, empirical verification and logical consistency are in no way a necessary requirement of truth. What is considered to be a valid criterion of truth and what is not, is a function of socio-cultural variables. And since the latter change in the course of history, Sorokin's

cultural relativism is tantamount to radical historicism. Thus, according to Sorokin, we have to accept the possibility

that, in some future time, the present empirical system of truth will also decline. It is at least as probable as the belief that, in the future, the empirical system of truth will grow perpetually. (PITIRIM, 1937, p. 33)

To be sure, the scientific and technological civilization that is spreading all over the world is only one of many civilizations produced in history. On this earth there are hundreds of millions of men - certain religious communities in India, for example - who do not believe in progress and do not consider logical consistency and empirical verification as the only valid criteria of truth. I readily admit that the light of Graeco-Roman antiquity was obscured during a long period of collective amnesia regarding mathematical, technological, medical and historical knowledge as well as philosophical wisdom. But Greek science was theoretical and was - even in its more applied forms among the Romans - the privilege of a small elite. In contrast to modern science since the 16th century in Western Europe it never changed the way of life of the great majority of men and women.

Thus, I cannot agree with Sorokin, since I do not believe that the chances of a growth or a decline of scientism in the future are the same. This, it seems to me, is due to the fact that the empirico-logical style of reasoning has convinced large numbers of people with respect to the benefit of instrumental rationality; subsequently, it has spread and is spreading over the earth by way of a progressive assimilation of minds to each other. (We shall deal with particular reasons of this process and with specific limits to it in the final section IV).

3. FROM CULTURAL INCOMMENSURABILITY TO THE IDEA OF HUMAN UNIVERSALS

According to the proponents of radical historicism, historical man alone exists, as a child of his epoch who thinks the ideas of his epoch. Correspondingly, the adherents of socio-cultural relativism are convinced that cultural man alone exists, a child of his particular culture who thinks the ideas of his culture. Thus, as Hegel stated, "each [individual] is inevitably a *son of his time*", (HEGEL, 1928, p. 35) whereas truth, as we have seen, was thought to be "the daughter of time" (*veritas temporis filia*). However, if we were indeed nothing more than children of our epoch, this would not only justify the idea of an incommensurability of cultures, but also the idea of an incommensurability of epochs within one and the same culture.

Hegel had conceived of man as a mere creature of his time, and of the success of individuals, nations or of entire civilizations, as a victory of reason, since he regarded the accomplished fact as the expression of a logic inherent in history. Those positions found their greatest opponent in Nietzsche, whose criticism of Hegel's teleological historicism had positive effects on European intellectuals around 1900: it tried to encourage "the great fighters against history", who swim against the main currents of history, contrasting their shout of protest "Things should be otherwise!" with history's fatalistic cry "This is the way things were, and are". (cf. NIETZSCHE, 1963, p. 209-285, specially p. 262-265) A similar position is adopted by Ernst Cassirer, who writes: "The great thinkers of the past were not only "their own times apprehended in thought". Very often, they had to think beyond and against their times." (CASSIRER, 1955, p. 373) Nevertheless, it would be erroneous to conclude that those who, in a given epoch, think against the currents of their time, also think 'against history' in every respect. To a certain extent, they cannot escape its ascendancy. Thus, Alfred Stern stated:

For the solitary thinker who opposes the currents of his time does not arise in an historical vacuum. He rises in an historical world, in a definite civilization and at a certain historical moment, when certain theses have become the credo of the majority. Thus, even the ideas the so-called revolutionary against history proclaims against his time are still thoughts of this time: the antitheses conditioned by the theses of this time. In this way, Nietzsche's and Camus' theses against the Historicism of the nineteenth and twentieth centuries are revealed as the antitheses of the theses of these times and, therefore, as daughters of their times, as children of history who detest their mother. (STERN, 1962, p. 161-162)

If, however, each individual is a son (Hegel) or a daughter (A. Stern) of his time - at least at a certain extent -, it becomes obvious that no philosopher, no scientist can ever attain or lay claim to absolute truth. Otherwise, if a philosopher were to claim to have reached absolute truth, say, about the natural and social world or about moral and aesthetic values, he would, implicitly, be claiming to have accomplished, as a single individual, what only the whole human species can achieve in its progressive evolution from its beginnings to the very end of its history. Therefore, the concept of absolute truth or absolute knowledge is not a human category - consequently, Hegel considered it to be the quality of God, or of the "world-spirit".

The epistemological oddity of absolute or total truth has its symmetrical counterpart in the concept of absolute or total relativism - Karl Kraus, the Austrian literary critic, invented the daring metaphor of an exemplary relation of "convex" to "concave lunacy". To Hilary Putnam, as already to Ernst Grünwald and Alexander

von Schelting before him, (cf. PUTNAM, 1981; cf. GRÜNWALD, 1934, specially ch. 2; cf. SCHELTING, 1934) in the early 1930s, the idea of total relativism is inconsistent to the same extent as the idea of total truth is inoperable. Quipping that "if all is relative, then the relative is relative too", Putnam gives once again a more searching account of relativism's implications: the relativist (he argues), in holding that a proposition *p* is true or justified relative to the standards and circumstances of a given historical time and a particular cultural space, accepts this judgement as something "absolute", i. e. as valid as long as it resists refutation. If a statement *p* is true (justified) relative to a person, group, or culture, then there is, after all, an *absolute notion of validity* concerning a relative truth. A *total* relativist, on the contrary, would have to say that whether or not *p* is true *relative* to a person, group or culture "is *itself* relative". (cf. PUTNAM, 1981, ch. 5, especially p. 120-121)

However, the act of judging past or foreign civilizations according to our own present standards is also done under specific circumstances - in a given historical time and in a particular cultural space. We may therefore ask ourselves: in taking the relation of our value-judgement to the actually existing circumstances as confirmation of the content of this value-judgement, do we not fall into the error of a new absolutism? Do we not in this case, as Alfred Stern asks,

[...] follow the road of Voltaire, who regarded the spiritual values of the century of Louis XIV as absolute standards, as norms for measuring the values of past civilizations and as "the example for posterity"? Evidently, we cannot decree the absolute supra-historical character of our values by a *sic volo, sic jubeo* [- so I want it to be and so I order it to be, K. A.], for our values are only historical products [...]" (STERN, 1962, p. 185)

However, there is no need (I believe) to commit these errors since there is, as Stern confirms, "a middle of the road between the extremes of absolutism and the total relativism" of an unbridled historism. (STERN, 1962, p. 185) It is evidently insincere to say, with the proponents of total historism or, of cultural relativism, that the 15th and 16th centuries, or even later periods in European history, had a "right" to burn the so-called witches, since this usage corresponded to their standards of values - as if there had been no critics of witch-burning during those centuries. Such an affirmation is insincere first, because it ignores the normative diversity of past - as well as present - times and, second, because it does not concede something like normative validity to a single one of our moral judgements. Thus, it would be more sincere to judge other epochs and other civilizations with regard to some of their traits by virtue of our own standards of values as long as we recognize the relativity of our standards to our epoch and our civilization and to recognize the right of future

and foreign civilizations to judge of our standards by virtue of theirs. But what is the common denominator of different cultures that seems to authorize us to argue in favour of such a symmetric relation of cultures evaluating each other?

Cultural diversity apparently contains elements which remain the same, and historical change includes elements which do not change. It is the permanence of these elements that secures historico-cultural continuity. The question, however, still remains: what does this continuity consist in? What is it founded on? I shall try to draw on European philosophers of life and on existentialist philosophers for some insights.

Like Wilhelm Dilthey and José Ortega y Gasset, Jean-Paul Sartre rejected the concept of human nature and, in so doing, took a first step toward radical historicism. As an Existentialist, he denied that man's essence precedes his historical existence. And yet, even the historicism of Sartre's Existentialism has its limits. On the one hand, the author of *Being and Nothingness* declares that there is no human nature in an essentialist sense and that "men depend on their epoch and not upon a human nature". (SARTRE, 1946, p. 136). On the other hand he admits a kind of human universality, a "human condition" (*une condition humaine*), in Blaise Pascal's sense. Like other thinkers who consider human contingency, Sartre understands by the human condition those limits in their entirety which circumscribe the fundamental situation of human beings. Though the historical situations may vary, man cannot but be born into a world where he has to act in order to stay alive.

Following Alfred Stern, this is a kind of human universality which we may, indeed, regard as trans-historic, and, one may add, as a basis for considering the origin and formation of value-judgements, but by no means as a reason for historical or cultural relativism:

While denying a human nature, we admit [...] the existence of a human condition, which, common to all men, is manifested in a fundamental attitude to life, suffering and death. The historical situations are changing and so are the intellectual and moral capacities of men. What does not change in the course of history is the fact that man is a being conscious of his existence, that he is in the world, that he has to act in order to maintain himself in existence, that he loves and hates, that he propagates himself, falls ill, suffers, tries to escape from suffering, that he knows he must die, fears death and finally dies. (STERN, 1962, p. 199, cf. also p. 178)

In Stern's opinion, this human condition is a constant in history, independent of civilizations and their degrees of evolution, and also independent of social environments. Here certain value judgements (Stern concludes) open up a breach in the solid wall of historical relativism indicating certain fundamental value

judgements, common to all men of all historical epochs and all social habitats. These consist in ascribing to a full life and health a positive value, and to suffering and premature death a negative one. (cf. STERN, 1962, p. 199-200)

Summing up, we may conclude for the time being that it is not correct to assume that the most we can hope to do in anthropology is to describe human beings as they are at this time in our particular cultures and societies - what they believe, hope for, dread. To put it metaphorically, we need to show an interest not only in clothes but also in bodies. To later generations, the clothing that human beings wear always looks weird, inexplicable, if not irrational; so do many customs, habits, beliefs, presuppositions. But bodies do not change or vary all that much. Neither do hopes, fears, anxieties, joy, and the imagination. We still read the Upanishads, Hesiod and the authors of the Old Testament with human comprehension.

Are those fundamental questions of anthropology then nothing more than a matter of perspective or personal preference in perceiving either the body or the clothes, either human nature or human conventions?

4. HUMAN UNIVERSALS AND THE DIVERSITY OF CULTURES: ON NATURE AND CONVENTION

The question of *translation between cultures* or societies concerns the means by which, say, we "Westerners" or "moderns" may understand "them", those "other cultures"; how we 'translate' their phenomena into our categories and concepts and how that understanding in turn acts upon our own understanding of ourselves. According to Donald Davidson, (cf. DAVIDSON, 1980) for instance, this sort of translation of cultures is possible, because we can and must presuppose a base of agreement between cultures: first, a bridge-head of commonly shared standards of truth, and inference, and, second, a commonly shared core of beliefs and experiences which the application of these standards renders meaningful. To a large extent, our common world of beliefs and everyday-experiences are connected with life, happiness, suffering and death. Also, the instrumental value of knowledge - knowledge understood here as the application of our standards of truth and checking against real life - is based on intrinsic value judgements which are bound up with the human condition. Though the forms of the instrumental value of knowledge may vary, they indicate something invariable. As Alfred Stern states:

The evaluation of what constitutes an appropriate means for carrying out the project of living is variable; it is historically and socially conditioned. Conversely, the values which form the basis of this common project to face the human condition - that is the positive

value ascribed to life and health and the negative value ascribed to suffering and death - are timeless, invariable, suprahistorical, trans-social, for they originate in the common and invariable human condition, face to face with life and death. (STERN, 1962, p. 200)

These values are found to be truly universal in the sense that they are independent of the individual peculiarities of the evaluating subjects and independent of the collective peculiarities of the evaluating groups. Thus, they are also found to be independent of civilizations and their historical and social variations. (STERN, 1962, p. 200)

Opinions of this kind are strongly supported by reports which seem to be rooted, at first sight, in the metaphysical conviction of the "one world" generated by modern science. Let me take an exemplary report, which demonstrates a specific understanding of comparative and translation problems anthropologists are facing, from Stanley J. Tambiah's *Henry Morgan Lectures 1984*:

In Sri Lanka or in South India in the past smallpox was experienced as a sudden epidemic, and villagers attributed its occurrence to the anger of a named mother goddess (Pattini or Mariamma, *et al.*), because of moral lapses on the part of villagers. Annual festivals were held to appease the mother goddess, purify one's own moral lapses, etc. and thus keep the epidemic at bay. - After the Second World War Western medicine entered the scene and attributed the occurrence of smallpox to a germ theory of disease and managed to eradicate it by vaccination and regulate it by preventive action. (TAMBIAH, 1900, p. 132)

In this way, smallpox vaccination killed off the goddess of smallpox.

According to Tambiah, those two systems of thought and action are *incompatible* with each other, but because they occupy (to a significant degree) the *same space* - the cure or control of a disease that both Indian villagers and WHO experts can recognize as smallpox from its somatic manifestations - modern science was clearly seen to be more efficient, hence superior. Furthermore, both parties - villagers and Western experts - can agree to the same criteria - namely, an effective cure -, despite their incompatible explanatory theories. Thus, Tambiah continues,

[...] here we can say one set of practices (modern medicine treating epidemics) has posed a challenge to a different interlocutor (the traditional Indian system), not indeed in the language of the interlocutor, but in terms which the interlocutor could not ignore. In this case one can make a valid transcultural judgement of superiority in the treatment of smallpox in favour of Western medicine. The

decisive evidence is that the cult of the smallpox goddess may die out, and indeed, has in these parts (though rituals to her of other kinds addressing other issues may continue). (TAMBIAH, 1900, p. 133)

The point of this example is, as Tambiah explains, that transcultural judgements of a very *specific* kind can be made, even of seemingly incompatible activities, provided they occupy at least in part the same *referential space*, and their claims can be put to the test. Obviously, the universalistic claim that there can be only a "single" or "unified science" pertains to such inquiries as mathematics, physics, medical biochemistry, genetics, molecular biology, and so on, where all practitioners of a discipline in question share concepts, rules of the game, notions of relevant evidence and proof. Researches in these fields strive for unified consistent theories which are in principle correct, for the time being. The assertion, however, that there can only be a "single science", exemplified by the disciplines just mentioned, which pertain to a "single world", does not logically rule out the possibility of the same single world possessing other provinces of "meaning", i. e. a specific cultural relevance of interrelated elements forming another "reality" within that world. Thus, the religious, moral or aesthetic connotations particular elements gained are not, ontologically speaking, located outside the scope of the single world, but, methodologically speaking, outside the scope of the single science, and they are capable of being understood in terms of other "frameworks". So, as Tambiah says,

[...] there are other domains of life, and frames of thought and action, especially the arts and crafts, music, dance, cuisine, ritual performance etc., that lie outside the provenance of mathematico-logical and scientific skills, and their distribution seems to have little integral connection with the level of achievement in science. (TAMBIAH, 1900, p. 113)

In view of these facts, to evoke the "human condition" is not the best way to try and reduce the complexity of life. For one could maintain that, say, our literary or aesthetic as well as our moral or religious systems address certain universal existential issues and human constraints, and yet hold that the systems in question are in important respects *different*, namely, in their commitments, emphases, and in this sense they are meaningful and acceptable, each in its own cultural place and within its historical time.

The problem of commensurability of cultures and making transcultural judgements faces its biggest obstacles when it attempts to compare and evaluate different systems of morality. Thoughts and suggestions put forward by Stuart

Hampshire in his book *Morality and Conflict* (HAMPSHIRE, 1983) can be said to bear on this discussion of why the impact of Western theory of values on so-called Third World societies produces such complex reactions. These may also be taken as statements on the limits of human rationality with regard to the choice and justification of ethical and aesthetical systems. Hampshire's critical stance is built around a set of basic tensions and dualities: first, between the *rational* and articulate side of morality and the less than rational, the historically conditioned and *affectively* charged side; second, between the "natural" species-wide *universality* of moral requirements and the "conventional", historically conditioned *particularity* of diverse moral systems. Hampshire, in working through the implications and ramifications outcomes of these tensions, concedes that *some* moral injunctions and prohibitions can be explained and justified "by reference to unvarying dispositions and needs of human beings, living anywhere in any normal society: for example, the requirement not to cause suffering when this can be avoided". (HAMPSHIRE, 1983, p. 143)

One may understand Hampshire as saying that particular customs may be criticized and faulted if they produce excessive pain or shocking, that is, if they violate standards of fairness and justice which at the present time are universally sustained. This, however is a limiting judgement - rather than a maximal notion; one that indicates what we want to be relieved from, which applies to such things as indiscriminate murder, child abuse, torture and so on.

The rejection of common moral or cultural relativism, however, does not necessarily require one to embrace a new moral or cultural absolutism, which, in an equally indiscriminate way, declares on alleged a priori reasons that all societies and cultures in their diversity are parts of an encompassing single world system grounded in the all-embracing "human condition". The human condition must not be understood as something of a yardstick within a universal paradigm of moral or cultural "rationality". Accordingly, Stuart Hampshire's main arguments are devoted to establishing that one definitive list of essential moral values and virtues, deducible from the "human condition", cannot be drawn up. He insists upon the logically as well as empirically well-established fact that any human species-wide constraints or requirements are compatible with many different conceptions of the good life. He argues therefore against a general ethical theory which implies, first, "that moral judgements are ultimately to be justified by reference to some feature of human beings which is common throughout the species", and, second, "that a morally competent and clear-headed person has in principle the means to resolve all moral problems as they present themselves." (HAMPSHIRE, 1983, p. 144)

Hampshire would admit that it is meaningful to refer to certain fundamental existential problems and fundamental anxieties faced by all mankind, such as the consciousness of the possibility of death and having to cope with that finality in terms of after-death beliefs and mortuary rites and cults of the dead. However, both

Hampshire and Tambiah (who follows his steps) wish to stress that even mortuary rites and cults of the dead show that

[...] mankind's cultural constructions have been so profusely rich and varied that we are well advised to be circumspect about the prospect of isolating worthwhile generalities beyond the superficial. (TAMBIAH, 1900, p. 114)

Furthermore, history and anthropology show that the natural constraints imposed, for instance, by the common sexual and reproductive needs of the human species still allow for a wide area of diversity:

[...] diversity in sexual customs, in family and kinship structures, in admired virtues appropriate to different ages and to the two sexes, in relations between social classes [...] and in attitudes to youth and old age. (HAMPSHIRE, 1983, p. 141)

So the universal species-wide requirements, derived from the basic human condition, from human needs or necessities are very *unspecific*, since they are very general restraints or constraints which are compatible with many different mores, customs, and conceptions of the good life; in short, the basic "human condition", like "human nature", conceived in terms of common human limitations and capacities, always *underdetermines* a way of life. Moreover, according to Hampshire, the recognition of reflexivity in human beings opens up a duality between *nature* and *convention*:

[...] between moral requirements of utility and justice, and moral requirements that are based on specific loyalties and on conventions and customs of love and friendship and family loyalty, historically explicable conventions. (HAMPSHIRE, 1983, p. 165)

Hampshire warns that these considerations of the interconnectedness of practices and their rootedness in conventional soil (which often serves to justify them) may raise moral issues which have no straightforward solution. According to Tambiah, who comments on Hampshire's suggestions,

[...] these cautions should be borne in mind when social scientists try to understand the attitudes of Muslims to the veiling of their women, of Hindus to the sacrifice of animals to Durga, of fundamentalist Mormons to polygyny, and so on. (TAMBIAH, 1900, p. 139)

Indeed, we should resist the temptation to impose criteria of taste or convention as if they were rational axioms of human nature, upon a foreign culture. To confound such different levels of argument would mean not only a kind of category mistake: it often was the more or less hidden presupposition of cultural imperialism.

One clarification which I should like to make, therefore, as I begin to wind up my essay, is that the doctrine of a *common human condition* or *human universals* and the doctrine of the *diversity of cultures* are positions that do not contradict each other. Correspondingly, I declare myself to be neither an out-and-out *relativist* nor the opposite, an extreme anti-relativist, but a *relationist* - with convictions similar to those of philosophers and historians of early German historicism, who never lost sight of the natural and social origins of our needs and interests that shape our value judgements, and not unlike some sociologists of knowledge like Max Scheler and Robert K. Merton. (cf. SCHELER, 1960; cf. MERTON, 1973, 1996)

FINAL REMARKS

A number of European and US-American historians and philosophers, mainly in the 1920s and the 1930s, urged us to eliminate from our thoughts all our own value-standards; they oscillated between the illusion of an intellectual history and an historiography which should be "independent" of the point of view of the author on the one hand, and an extreme ethnocentric stance, on the other hand. Oswald Spengler, for instance, at that time considered as equally valid the truths which had emerged in the course of history, in all civilizations:

Für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten. Für den Denker sind sie alle gültig oder keine. (SPENGLER, 1923, p. 33) - Other men and women have different truths. Thinkers must admit the validity of all or of none.

With Alfred Stern, I believe that Spengler's point of view is that of a quite artificial thinker. (STERN, 1962, p. 189-190) One cannot in every respect remain above the conflicts within cultures and between cultures; nor can one be untouched by the outstanding achievements and the failures and crimes of the millennia. Woe to the culture which does not believe in truths and values - neither in those universally shared between the cultures nor in those particular ones which have their evidence in culture-specific experiences and conventions! Such a culture never will create anything great; it will fall into a paralyzing scepticism. But there is no need for us to live without a belief in our own values and truths.

In a moving passage from his novel *Jean Barois*, the French writer Roger Martin du Gard expresses an idea and a sentiment to which I (for one) can subscribe entirely:

Our manner of conceiving justice and truth is infallibly condemned to be surpassed by the coming ages. We know it. But far from discouraging us, this certitude, this hope, are the most efficient stimulants for our present impetus. The strict duty of every generation is, thus, to go as far as it can in the direction of truth, to the extreme limit of what it can see vaguely - and so stick to it desperately, *as if* it could claim to reach absolute truth. (MARTIN DU GARD apud STERN, 1962, p. 190)

One may call this a courageous and noble historicism. In a quite similar manner, Joseph Schumpeter, who was friends with Max Weber, tried to keep his composure, in view of dangerous developments after the First World War and in the middle of the Second World War by confessing:

To realize the relative validity of one's convictions and yet stand for them unflinchingly is what distinguishes a civilized man from a barbarian. (SCHUMPETER, 1992, p. 243)

I think we would be well advised to take the words of those eminent writers as seriously as they deserve to be taken.

REFERENCES

- AUGUSTINUS, A. S. *Augustine Confessions*. Liber XI, cap. XX. Trad. Willian Watts. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1934.
- BOSSUET, J. B. *Oeuvres complètes de Bossuet*. Vol. X. Paris: Méquignon, 1836.
- CASSIRER, E. *The Myth of the State*. New York: A Doubleday Anchor Book, 1955.
- DAVIDSON, D. Psychology and Philosophy. In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford, 1980.
- DIEM, G. Deutsche Schulanthropologie. In: *De Homine*. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. (Org.) Michael Landmann et al. Freiburg i. B.-München: Karl Alber, 1962, p. 355-419.
- DILTHEY, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. VII. 7th ed. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- GRÜNWALD, E. *Das Problem der Soziologie des Wissens*. Wien-Leipzig: s. e., 1934.
- HAMPSHIRE, S. *Morality and Conflict*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1983.
- HEGEL, G. W. F. Philosophie des Rechts. In: *Sämtliche Werke*. (Ed.) Glockner. Vol. VII. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1928.

- _____. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: *Sämtliche Werke*. (Ed.) Glockner. Vol. 11. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1928.
- HERDER. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Vol. 4. Stuttgart: Cotta, 1791.
- HOLLIS, M.; LUKES, S. (eds.): *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 1982.
- HUGHES, H. S. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. Brighton/Sussex: Pearson Education, 1979, p. 331-332.
- LÉVY-BRUHL, L. *La Mentalité primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1923.
- MANN, T. *Stories of Three Decades*. Trad. H. T. Lowe-Porter. New York, 1936.
- MARQUARD, O. Anthropologie. In: (Org.) Joachim Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1. Basel-Stuttgart: Schwabe, 1971.
- MARTIN DU GARD, R. *Jean Barois*. Paris: Nouvelle, 1923.
- MERTON, R. K. *The Sociology of Science*. (Ed.) Norman W. Storer. Chicago: University of Chicago, 1973.
- _____. *On Social Structure and Science*. Chicago: University of Chicago, 1996.
- NIETZSCHE, F. Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1872). In: *Werke in drei Bänden*. (Ed.) Karl Schlechta. Vol. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1963, p. 209-285.
- PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University, 1981.
- SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.
- _____. Qu'est-ce que la littérature?. In: *Situations*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1948, p. 241-244.
- SCHELER, M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. In: *Gesammelte Werke*. Vol. 8. 2nd ed. Berne and Munich: Francke, 1960.
- SCHELTING, A. v. *Max Webers Wissenschaftslehre*. Tübingen: v J C B Mohr, 1934.
- SCHLÖZER, A. L. *Universal-Historie*. Göttingen and Gotha: Dieterich, 1772, p. 21-22.
- SCHUMPETER, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy (1942)*. (Intro.) Richard Swedberg. London and New York: Routledge, 1992.
- SOROKIN, P. A. *Social and Cultural Dynamics*. 4 vols. New York: 1937-1941. Vol. II. New York: American Books, 1937.
- SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes*. 2 vols. Munich: C. H. Beck, 1918-1922.
- STAGL, J. *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550-1800*. Chur: Harwood Academic, 1995.
- STERN, A. *Philosophy of History and the Problem of Values*. 's-Gravenhage: Mouton, 1962.
- TAMBIAH, S. J. Magic, science, religion, and the scope of rationality. In: *The Lewis Henry Morgan Lectures*, 1984. (Org.) Cambridge [UK] et al. Cambridge University, 1990.

Submitted: February 27, 2020

Accepted: March 27, 2020

Il problema del male nella filosofia politica, etica e metafisica di Edith Stein

The problem of evil in the political philosophy, ethics and metaphysics of Edith Stein

Prof.^a Dr.^a Angela Ales Bello

Pontificia Università Lateranense di Roma¹

67

RIASSUNTO

Nel mio articolo suggerisco di iniziare "von unten", dalle associazioni umane, in particolare quelle politiche in cui viviamo ogni giorno e che consideriamo positive o negative, come ha scritto Edith Stein nel suo lavoro "On the State". Per comprendere il significato dei nostri giudizi sul bene e sul male, è necessario approfondire ed esplorare l'origine del male in senso etico, metafisico e religioso. Pertanto, parto dall'analisi della descrizione essenziale della comunità di Edith Stein, e in particolare quella che è alla base dello Stato, per scoprire le difficoltà a costruire uno Stato secondo la sua struttura essenziale a causa del male etico. Secondo Stein, per comprendere la nascita e il significato di questo tipo di male e del male in generale, è necessario proseguire fino alla comprensione metafisica di esso come spiega in Essere finito ed Eterno.

PAROLE CHIAVE

Metafisica; Edith Stein; problema del male; etica; filosofia politica

ABSTRACT

In my paper I suggest to begin "von unten", from the human associations, particularly the political ones in which we live every day and that we consider positive or negative, as Edith Stein wrote in her work *On the State*. In order to understand the meaning of our judgments on good and evil it is

¹ Email: alesbello@tiscali.it

necessary to go deeper and to explore the origin of evil in an ethical, metaphysical and religious sense. Therefore, I start from the analysis of Edith Stein's essential description of community and in particular the one which is at the basis of the State in order to discover the difficulties to build a State according to its essential structure because of the ethical evil. According to Stein to understand the birth and the meaning of this kind of evil and of evil in general it is necessary to go on as far as the metaphysical comprehension of it as she explains in *Finite and Eternal Being*.

KEYWORDS

Metaphysics; Edith Stein; problem of evil; ethics; political philosophy

INTRODUZIONE

È difficile rintracciare una trattazione specifica sul problema del male nelle analisi condotte da Edith Stein perché in esse si evidenziano soprattutto gli aspetti positivi della realtà; ciò non significa certamente che se ignorino quelli negativi, ma non si riscontra un'insistenza sui momenti che indicano deficienze e limiti; questi sono colti ma accettati con serenità sempre con la speranza che possano essere superati.

Basti un esempio per comprendere l'ottica nella quale si pone la pensatrice. Quando si tratta di esaminare da un punto di vista empatico un sentimento altrui, ella in genere preferisce prendere in considerazione un sentimento positivo, qual è la gioia (STEIN, 2008); riconosce che l'essere umano prova sia la gioia sia il dolore, che si può amare oppure odiare, ma ella tende prevalentemente a soffermarsi sui momenti lieti piuttosto che su quelli tristi. Proprio perché coglie la duplicità di tali sentimenti umani, non ritiene valido che si assolutizzi l'uno piuttosto che l'altro.

In questa prospettiva si comprende anche la critica che Edith Stein muove a Heidegger (STEIN, 2006). Se è vero che per lui l'angoscia non è semplicemente un sentimento, ma un esistenziale, proprio perché la fenomenologa sa molto bene ciò, non condivide la sua lettura dell'esistenza; infatti, le sembra che considerare il momento dell'angoscia come strutturale non consenta di evidenziare lo slancio positivo che caratterizza la vita umana. Ritengo che questa sia la ragione per la quale ella si orienta sempre verso il bene; vorrebbe, infatti, che trionfasse, nonostante le avversità e la negatività. In ogni caso, ripeto quanto sopra ho già detto: ella riconosce la presenza del male, tuttavia, quando lo prende in considerazione nelle sue analisi, lo tratta come un momento da non sottovalutare, ma neppure da assolutizzare.

Tuttavia, se c'è una cosa di cui si rendono conto gli esseri umani è appunto il negativo; infatti, nelle varie situazioni della vita personale e associata, ciò che colpisce non è solo ciò che non soddisfa i nostri desideri, i nostri impulsi psichici, ma

anche ciò che “ingiusto”, ciò che non corrisponde alla piena e valida realizzazione di ciò che proprio dell’umano e della natura.

Soprattutto nella vita associata il giudizio sull’ingiustizia si manifesta sempre in modo molto chiaro e dimostra anche che gli esseri umani, in fondo, sanno che cosa sia bene e male, anche se spesso non vogliono ammetterlo e si fermano ad assolutizzare la sfera dei desideri.

Importante, perciò, è analizzare le diverse forme della vita sociale e soprattutto della vita politica, per tale ragione i risultati delle indagini della Stein in tale direzione sono più che mai attuali nella nostra epoca nella quale maggiormente diffusa rispetto ad altre epoche è la partecipazione della gente alla gestione pubblica.

1. GENESI E DISGREGAZIONE DELLE FORME ASSOCIATIVE UMANE

Poiché si tratta di esaminare la posizione di Edith Stein in primo luogo rispetto al male politico, è opportuno centrare l’attenzione sul suo lungo saggio *Eine Untersuchung über den Staat* (1925) il quale, pur non affrontando direttamente questioni di carattere politico, ma muovendosi piuttosto su un terreno che potrebbe essere definito di dottrina dello Stato, consente di trarre utili indicazioni per l’argomento che ci interessa. Questo è un testo fondamentale, ma si cercherà di mostrare come molti altri suoi scritti contribuiscono in modo sostanziale a chiarire il senso profondo del male, andando alla radice di quello che si manifesta con una sua specificità nella vita associata.

Sebbene non si possa in questa sede ripercorrere il cammino di ricerca della nostra pensatrice, rintracciare la tematica del male consentirà di mettere in evidenza la sua posizione sia nella fase fenomenologica, alla quale appartiene il saggio sopra citato, che in quella successiva, caratterizzata dall’apertura verso le questioni metafisiche.

Analizzando la genesi, la struttura e il dissolvimento dello Stato, così come si è configurato nell’Età Moderna in Occidente, Edith Stein è consapevole di riferirsi a una *Sache* peculiare, appartenente alla cultura piuttosto che alla natura. Ella intende coglierne gli aspetti essenziali, cercare di comprendere in che cosa consista preso in se stesso, quali siano le connotazioni che rendono “Stato” una forma associativa, anche al di là delle realizzazioni storico-fattuali, le quali, pur avendo indubbiamente le caratteristiche dello Stato, possono essere manchevoli in alcuni aspetti senza che ciò che s’intende per Stato venga meno.

Per capire questo punto di vista è necessario riferirsi alle analisi che già Adolf Reinach, discepolo di Husserl e giovane docente della stessa Edith, aveva condotte sul diritto, distinguendo nettamente il diritto puro da quello positivo e descrivendo le caratteristiche del primo muovendo dall’analisi della promessa e mettendolo,

quindi, in relazione con gli atti sociali (REINACH, 1921). Le analisi della fenomenologia, condotte negli anni Venti, tiene conto del progetto husserliano, consistente nell'affidare ai suoi discepoli la descrizione essenziale di vari campi del sapere, quelle che egli definisce "ontologie regionali".

Le linee di fondo dell'analisi, sempre difficilmente riassumibili come tutte le ricerche che hanno un andamento analitico, si muovono nell'individuazione di quella che è definita la struttura ontica dello Stato, il suo essere fondato sul diritto, la sua genesi e la funzione politica e il rapporto fra lo Stato e i valori. Nella trattazione confluiscono, pur rimanendo nello sfondo, una molteplicità di indagini empiriche, quali quelle storico-culturali, quelle sociologiche, ma esse sono solo sussidi per affrontare la questione dal punto di vista essenziale. Come si diceva sopra, si tratta di una dottrina dello Stato teorica formulata in termini fenomenologico-essenziali, da distinguere nettamente da ogni descrizione empirica; d'altra parte, questo è l'autentico senso dell'analisi fenomenologica proposta da Husserl, sul solco della quale si pongono sia Reinach sia Stein.

Lo Stato si presenta come una formazione sociale che deve essere distinta dalle associazioni umane, quali la massa, la comunità e la società. Rispetto a esse Stein ha già condotto un'esauriente analisi nel saggio del 1922, dedicato a *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (STEIN, 2010), stabilendo un interessante parallelo fra la struttura del singolo essere umano e quella delle formazioni intersoggettive. Individuata la sfera degli *Erlebnisse* corporei, psichici e spirituali e descritti in modo sottile nella loro differenza essenziale in *Zum Problem der Einfühlung* è possibile procedere allo studio delle associazioni caratterizzate da una vita puramente psichica come la massa, dalla vita psichica e spirituale come la comunità, e dalla finalità puramente razionale degli scopi come la società.

Seguendo un'indicazione presente nella sociologia di F. Tönnies (1887), ma ripresa dai massimi esponenti della scuola fenomenologica, Husserl, Scheler e la stessa Stein, quest'ultima ritiene centrale la comunità, come luogo di formazione etico-sociale del singolo, luogo di solidarietà e di coinvolgimento reciproco di responsabilità. Basti per tutte la seguente citazione tratta dai *Beiträge*: "...quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, sussiste una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità" (STEIN, 2008, p. 177-178). È importante, allora, notare che è sulla "comunità statale" che si fonda lo Stato.

Pur essendo un'entità giuridica, quest'ultimo non vive, infatti, se non è sostenuto da un consenso che nasce da una visione comunitaria, pertanto, si può parlare dello Stato come una persona giuridica caratterizzata dalla sovranità, la quale corrisponde alla libertà in senso personale. Si pone, allora, la questione se spetti allo

Stato o al popolo la denominazione di 'persona'. L'Autrice non ha dubbi: se il popolo è una comunità di persone e può compiere atti liberi, la libertà, che pure è lo specifico della personalità, non gioca lo stesso ruolo in entrambi i casi: "The life of the people transpires for the most part in the modality of opinion and impulse. The life of the State transpires entirely within the realm of freedom and is completely taken up in free acts. Wherever we come upon the State it confronts us in free acts, and precisely as a unity assembled out of those acts. This very much resembles the individual person, where the distinctiveness of the person keeps herself firmly in hand when, for example, she is absorbed in conditions, inclinations, attitudes and such that can be and usually are diverse and conflicting" (STEIN, s.d., p. 69).

Gli atti liberi, però, sono sempre individuali, ciò significa che ogni azione statale deve essere compiuta da una singola persona. L'impersonalità della struttura giuridica, che è garanzia dello Stato, si fonda, da un lato, sulla vita comunitaria e, dall'altro, come accade anche per quest'ultima, sull'individuo.

L'individuo e la sua persona, cioè i suoi atti liberi - spie della presenza della dimensione spirituale - costituisce il momento ultimo e fondante dell'umanità, ma la pluralità degli esseri umani non è riducibile alla semplice somma degli individui; l'analisi della dimensione intersoggettiva rivela, infatti, che la vita associata, proprio per consentire lo sviluppo del singolo, deve costituire un tutto unitario che si configura in personalità di gradi diversi: la prima è la comunità e la seconda è lo Stato.

Fra questi due momenti si stabilisce una continuità; infatti, la comunità si può estrinsecare nella famiglia, nella comunità di amicizia, nella comunità religiosa e anche nella comunità di popolo. Sembrerebbe quasi ovvio che quest'ultima fosse alla base dello Stato, ma l'Autrice è consapevole del fatto che ci sono popoli che non hanno avuto o non hanno una forma giuridica qual è quella degli Stati moderni, pertanto è necessario ammettere un ulteriore passaggio, quello attraverso la comunità statale.

Certamente la comunità di popolo può trovare la sua realizzazione nello Stato, ma essa è, in primo luogo, caratterizzata da legami etnici e soprattutto spirituali che si mantengono, anche se manca lo Stato; l'esempio addotto dall'Autrice è quello del popolo polacco che ha conservato le sue caratteristiche anche in situazioni di cattività e successivamente nell'opera *Der Aufbau der menschlichen Person* parlerà del popolo ebraico, il quale, anche se disperso, mantiene una profonda unità.

Un altro esempio le serve per stabilire la differenza fra la comunità di popolo e quella statale, ella fa riferimento allo Stato prussiano - al quale appartiene trovandosi Breslavia, la sua città natale, nella Slesia, territorio facente parte dello Stato prussiano -; tale Stato, in effetti, non aveva né un'unità etnica, né un'unità territoriale alla sua base, tuttavia era ritenuto un modello di organizzazione statale. Da ciò si deduce che anche uno Stato che non ha a suo fondamento una comunità di popolo può avere un

grande valore per la comunità statale su cui si fonda in quanto può assicurare il libero sviluppo delle persone e delle comunità che in esso vivono e può contribuire a farle diventare un popolo. Tale comunità è costituita da individui che accettano direttamente o indirettamente di fare parte dello Stato.

Questo è un punto centrale per l'interpretazione dello Stato fornita dalla Stein. Ella ritiene che tale accettazione non deve essere confusa con quella teorizzata dal contrattualismo, il quale indica in un atto esplicitamente volontario la genesi dello Stato. Esso si fonda piuttosto su una struttura comunitaria contenente istituzioni, costumi e consuetudini di ordine spirituale che la volontà sanziona, ma non crea. Pertanto, affrontando la questione della genesi dello Stato, l'Autrice scrive:

According to our analysis, a commonwealth receives the character of State through the possession of sovereignty, which means the freedom to create its institutions by and for itself and to perform all its actions on its own. We speak of it even when the sovereign power is not expressly constituted as such and, on the other side, is not expressly recognized. It must merely exercise control and be unhindered in doing so. Furthermore, this includes the possibility in principle of fulfilling the constitution expressly at that point in time when it wishes to do so, and of its recognition. (STEIN, s.d., p. 111).

È chiaro che se il fondamento dello Stato è del tipo descritto, l'adesione esplicita, o per lo meno implicita, è indispensabile per il suo mantenimento. La genesi costituisce il momento positivo, ma la minaccia di dissolvimento è sempre possibile: "[...] it threatens the consistency of the State whenever any elements belonging to it take a negative stance toward the State or regard it as a hostile power. If this happens, there has been a rupture in the civil community" (STEIN, s.d., p.35).

Lo Stato è fondamentalmente connesso alle funzioni politiche e fra queste centrali sono gli organi di cui ha bisogno come portatore di tali funzioni, naturalmente il più importante è il governo: "The function of the civil authority is the management of the State, which includes arranging for State actions, law-making (= setting up norms for social life within its sphere of sovereignty), and seeing to it that the regulations and commands of the State are carried out" (STEIN, s.d., p.123).

Tali funzioni non sono accessorie, ma legate strettamente alla vita dello Stato, infatti, se esse non sono più esercitate e rispettate, si corre il pericolo di una dissoluzione interna. Ecco come emerge il negativo che mina o distrugge la vita dello Stato o meglio ancora la sua autorità: "The active or passive resistance of the citizens need not to extend to all functions of the State. It is conceivable that to a great extent they make broad use of available civil institutions like schools, libraries, insurance, and the like; that in their legal dealings they have recourse to the civil courts, and evade the state's authoritative decisions only where their private interests appear to

be jeopardized. Where the punishment of such a continual denial of authority of the State is no longer possible, in our view the State is to be considered dissolved" (STEIN, s.d., p.125).

Ecco come si configura il male e il negativo; esso non è mai impersonale, ma dipende, in una forma più o meno consapevole rispetto alle conseguenze, dall'impegno individuale e dal sostegno comunitario di tale impegno. Se tutto ciò manca si ha la disgregazione e la morte. La radice del male politico, che qui emerge, è da rintracciarsi essenzialmente nella sfera del comportamento dell'essere umano, quindi, nella sfera etica.

Che ci siano responsabilità oggettive degli esseri umani nelle scelte negative dalle quali consegue il male politico è testimoniato da tre pericoli esistenti per la vita dello Stato. In primo luogo, un'eccessiva rivendicazione dei diritti soggettivi a danno della sfera pubblica, in secondo luogo il mancato rispetto degli stessi governanti della struttura giuridica degli Stati, in terzo luogo l'invasione, sempre da parte dei governanti, di ambiti che non sono di loro competenza.

Tutto ciò è confermato dal rapporto fra la vita pubblica e i valori. Contro la posizione idealistica, in particolare quella di Hegel, la Stein sottolinea che in linea di principio lo Stato non è garanzia di sviluppo della vita spirituale, né condizione indispensabile per la realizzazione della giustizia, d'altra parte, "The value of the legal system is measured not according to the idea of justice, but according to the development of the community life, which the system serves. Community as such has a value all its own; and the ethnic community as culturally productive personality has inherent value above and beyond that" (STEIN, s.d., p. 152). Lo Stato, allora, non produce questo valore, ma contribuisce a formarlo.

Approfondendo il tema dello Stato dal punto di vista dei valori etici, l'affermazione con la quale si apre la trattazione di questo argomento è lapidaria: "The values at stake here are "personality values" (STEIN, s.d., p.153). È chiaro che la rettitudine in senso morale non ha niente a che fare con il diritto, infatti quest'ultimo si fonda su atti come la pretesa, che deriva dall'atto del promettere, la proprietà, che può essere ottenuta attraverso l'alienazione, la colpa che è connessa ad un'azione criminale e richiede una pena. Quindi l'ambito etico e quello del diritto non debbono essere confusi, tuttavia è possibile stabilire una certa connessione; agli atti compiuti dallo Stato, gli atti legislativi, si può attribuire un valore etico in rapporto a ciò che è realizzato per mezzo di essi. Ci possono essere atti raccomandati, vietati oppure permessi, ma chi lo stabilisce è la persona o le persone che sono utilizzate da esso come suoi organi, esse hanno il dovere di compiere alcune azioni dello Stato o di rifiutarsi. In questo senso, ma indirettamente, lo Stato è coinvolto nelle esigenze etiche.

Sempre in questo modo indiretto si può indagare che cosa debba essere richiesto allo Stato in nome dell'etica. Ciò riguarda il contenuto degli atti legislativi

che dovrebbero rispettare il valore della giustizia e servire allo sviluppo della personalità "[...] through institutions that it creates, or even through the fact that it leaves certain areas free from State control and relies upon the initiative of individuals or private groups" (STEIN, s.d., p. 174). Poiché l'obiettivo è lo sviluppo della comunità che è alla base dello Stato, quest'ultimo può contrapporsi alla morale dominante attraverso le sue disposizioni legali e a dare ad esse, come contenuto, norme etiche.

Pur respingendo fortemente la concezione dell'idealismo tedesco secondo la quale lo Stato è il mezzo attraverso il quale dominano nel mondo le leggi etiche, l'Autrice riconosce che esso può essere abilitato a compire un'azione educativa di tipo etico attraverso i suoi strumenti giuridici, indispensabili per la formazione del carattere e della volontà. Tale azione dovrebbe essere rivolta fondamentalmente al rispetto dei valori che sono alla base della costituzione di qualsiasi comunità ed anche della comunità statale. Tutto ciò non è indifferente sul piano storico. Se la storia è la creazione della cultura e il popolo è una personalità creatrice di cultura, è implicata la dimensione spirituale del singolo e della comunità, tutto ciò consente di comprendere il nascere e il venir meno degli Stati; la loro distruzione è da attribuirsi alla distruzione di un ambito culturale fino a quel momento ben saldo.

Il male da questo punto di vista si identifica con la disgregazione e questa è da connettersi con il venir meno della tensione spirituale, con il disvalore.

Ciò è ulteriormente confermato nell'analisi condotta su "Individuo e comunità" nella seconda parte del saggio già citato *Beiträge*, nel quale si esamina la differenza essenziale fra la massa, la comunità e la società. Se le ultime due si distinguono per la presenza o meno di legami personali - la società è caratterizzata da una finalità consapevolmente condivisa dai suoi membri legati in ogni caso in modo impersonale - la massa è forse per la nostra trattazione il momento più importante in quanto, essendoci fra gli individui che la costituiscono nessi puramente psichici, è costituita da esseri umani che non scelgono volontariamente o per lo meno non sono consapevoli ma sottostanno a quello che l'Autrice definisce un "contagio di massa".

All'analisi di tale situazione che si presenta con una modalità confinante con una patologia ella dedica un lungo *Excursus* sul contagio psichico, in cui si giunge alla conclusione secondo la quale ci può essere un'influenza puramente psichica sugli individui e quindi un mutamento del comportamento dell'uno sotto l'influenza dell'altro senza una presa di posizione reciproca, indispensabile, come si è visto sopra, per la formazione di una vita comunitaria.

La massa ha solo apparentemente le caratteristiche della comunità, in realtà il contagio determina una situazione di assoluta passività.

Nel senso ora indicato non si identifica con le classi sociali di cui si parla in politica - specifica la Stein - perché queste hanno una unità interna superiore a quella

qui indicata. La massa viene definita in forma negativa, nel confronto con le altre associazioni umane:

Gli individui che stanno insieme all'interno della massa non si confrontano l'uno con l'altro, non si osservano reciprocamente come oggetti, il che è invece caratteristico per la società; inoltre non si sacrificano l'uno per l'altro, come accade nel caso di un soggetto che vive comunitariamente; essi non compiono alcun atto sul fondamento di una possibile unità di comprensione. La loro vita psichica si attua soltanto in modo uniforme a quella degli altri; essi sono legati in unità tra loro dalla comunanza spaziale e conseguentemente ad essa. La massa è una connessione di individui che si comportano con uniformità; manca ad essa la vera unità interiore di cui vive il tutto (STEIN, 2010, p. 218).

Si comprende in tal modo la disponibilità della massa ad essere suggestionata e guidata da un individuo che è fuori di essa. Il suo orientamento dipende dalle intenzioni di quest'ultimo, e si possono ricavare da ciò conseguenze importanti sul piano politico per la genesi del totalitarismo.

È chiaro che, al contrario, una vita vissuta comunitariamente conduce ad una accettazione consapevole della struttura politica. Si può intuire che la forma in ultima analisi preferita dall'autrice sia quella largamente liberale; la democrazia rappresenta per lei un ideale politico rispetto al quale, però, costata la difficoltà di realizzazione.

75

2. QUAL È L'ORIGINE DEL MALE? MALE MORALE E MALE METAFISICO

Da ciò che è stato prima descritto si ricava che il male politico non è altro che una delle possibili manifestazioni del male tout court, la cui radice ultima è da ricercarsi sul piano spirituale e implica una prospettiva di tipo teologico. Tale interpretazione si delinea negli anni Trenta sia nelle conferenze tenute dalla Stein per i docenti cattolici e confluite poi nel libro *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen* (STEIN, 2000), era già presente nel saggio su *Freiheit und Gnade* (STEIN, 2014) e, infine negli scritti dedicati alla *Bildung* (STEIN, 2001), perché è necessario conoscere il male per poterlo combattere.

Il male non potrebbe toccare gli esseri umani se non avesse in loro una dimora originaria. Essi lo scelgono liberamente quando cedono alla tentazione. Ma questo scegliere, che non è un'apprensione puramente spirituale, bensì un cedimento dell'anima, è possibile solo

quando ciò che viene scelto, aveva già trovato precedentemente posto nell'anima (STEIN, 2014, p. 22).

La presenza del male nell'anima indica la possibilità di appartenere a quelli che Stein chiama i due regni, dominati da due Signori, l'uno è il regno del male e l'altro quello del bene e della Grazia. La mediazione fra questi due regni si trova in un terzo regno che è quello della libertà. La grandezza e pericolosità insieme della libertà avvicina la posizione dell'Autrice ad un pensatore con il quale ella non dimostra di avere alcun rapporto preciso, ma che in qualche punto sembra citare quasi letteralmente, Pico della Mirandola. La concezione che li unisce è, appunto, quella dell'essere umano come possedente in sé una capacità di arbitrio tale che lo può far avvicinare agli animale o addirittura porlo al di sotto di esso:

Non appena la persona si stacca dal corso naturale della vita dell'anima, abbraccia ora una cosa ora un'altra senza una regola che le permetta di volta in volta di decidere per l'una e per l'altra, essa sprofonda al di sotto dello stadio animale: la sua vita psichica diventa caotica. Essa che, in virtù della propria libertà, è capace di usare la ragione per vedere meglio, per abuso di libertà, nella estrema irrazionalità (STEIN, 2014, p. 19).

Ci può essere anche la grande illusione, quella che ha coltivato Faust, di poter dominare la natura, ma per fare questo ha bisogno di stabilire un'alleanza con il signore di una sfera che inganna l'essere umano, facendogli credere di conferirgli il comando delle cose, ma in realtà lo riduce allo stato di schiavitù. È questo il regno del male, certamente in tal modo l'anima non trova la pace, al contrario, viene trascinata fuori di sé in una situazione di angoscia che è legata al peccato. Non si tratta di una situazione esistenziale che connota tutta l'umanità, come vorrebbe Heidegger, o meglio si può dire che è così, poiché è accaduto il peccato originale, ma è necessario tener conto della Redenzione, resa possibile dalla presenza nella storia di Cristo, il mediatore per eccellenza che prende su se stesso i peccati degli esseri umani. Nella situazione di redenzione l'essere umano può con l'aiuto della grazia superare l'angoscia e sconfiggere il peccato, combattere efficacemente contro il male e diventare addirittura mediatore a sua volta nei confronti degli altri, del mondo animale e delle cose inanimate per far trionfare il bene.

Il tema è sviluppato anche nelle conferenze tenute da Stein sul ruolo della donna nella società contemporanea. Il presupposto dal quale ella muove consiste nell'urgenza di una revisione dei ruoli assunti dal femminile e dal maschile all'interno della società civile, dello Stato e della Chiesa cattolica e di quelle Riformate alla luce di una seria indagine sociologica, psicologica, filosofica e teologica. Emerge dalle sue indagini che la situazione conflittuale fra i generi è da

attribuirsi proprio alla tendenza verso il male e il negativo insita nell'essere umano al quale manca un chiaro discernimento e quindi un adeguato comportamento a causa delle difficoltà che incontra nella realizzazione di una condotta tendente verso il bene. Tutto ciò è da ricondursi alla presenza del peccato derivante dal peccato originale che non consente lo sviluppo pieno delle potenzialità presenti in ogni essere umano, pur nella differenza delle attitudini e delle disposizioni e si riflette nella vita associata creando squilibri e tensioni.

La Redenzione portata da Gesù nel mondo ci aiuta a superare tutto ciò, ma non automaticamente, è necessario un forte impegno da parte dell'essere umano. Ecco perché il rimedio è da ricercarsi in un processo educativo che solleciti a una reciproca conoscenza e indichi l'equilibrio da raggiungere nelle situazioni concrete. Nessuna marginalità delle donne, ma riconoscimento del contributo pieno, a tutti i livelli professionali, che può dare il femminile nella sfera pubblica, la sua esclusione è frutto di pregiudizi ed è di per sé un male.

Nella nostra epoca il problema del rapporto fra maschile e femminile si è ulteriormente complicato ed è stato messo sullo sfondo a causa del diffondersi della visione antropologica che è sottesa alla *queer theory* la proposta più recente all'interno della *gender theory*. Tuttavia, ciò non significa aver superato la questione del bene e del male illudendosi che qualsiasi scelta sia valida ².

È, allora, urgente domandarsi quale sia l'origine del male e del negativo. Certamente non si può prendere come oggetto di riflessione il male senza porlo in connessione con il bene. L'Autrice si cimenta nella sua opera *Endliches und Ewiges Sein* (STEIN, 2002) con l'intreccio fra male metafisico e male morale sottoponendo a una sottile discussione la tentazione dualistica e manichea che spinge a ritenere il male come un principio contrapposto al bene e quindi come un ente altrettanto potente quanto l'Essere divino.

La difficoltà della metafisica di risolvere in modo valido il problema e, quindi, di mostrare che il male non è un ente autonomo, consiste nel fatto che dicendo che esso è un non-ente non si specifica "the distinction between a purely natural want or privation – as, for example, an innate debility of reason – and that which is evil in a genuine sense – such as the misuse of a "good" or sound reason for evil purposes" (STEIN, s.d., p. 404), mentre se si pone attenzione alla distinzione teologica tra peccato e punizione è possibile intendere come la "malvagità" non sia legata a una natura manchevole, ma ad un uso negativo della natura buona e ciò è implica fortemente la libertà.

Ciò giustifica la "potenza" del demonio che, in quanto angelo, ha libertà e volontà non usate rettamente in conformità con Dio, ma in opposizione a Dio. Ora, poiché l'intelletto umano naturale, cioè non sostenuto dalla Grazia, si rifiuta di

² Per la trattazione di questo tema rimando al mio libro, Cf. Bello (2017).

ammettere il male come mancanza e debolezza e vede piuttosto la potenza del male, è anche condotto erroneamente a considerarlo come un principio altrettanto forte come il bene. Per tale ragione importante è il ruolo della Rivelazione e della riflessione teologica come chiarificazione ultima del male che non può essere colto nella sua radice se non si affronta la questione degli angeli, questione teologica per eccellenza che, tuttavia, Edith Stein ha chiarito da un punto di vista filosofico ponendosi la domanda della loro 'compatibilità' e possibilità:

We need not enter into a discussion of the reason for the existence of angels, since we are not so much concerned with the question of whether or not angels do actually exist as with the question of what pure spirits are according to their essence or nature and how their being is related to divine being (STEIN, s.d., p. 382).

Movendo proprio dall'esperienza e dalla comprensione del nostro spirito, cogliamo la possibilità dei puri spiriti ed è a questo livello che è necessario porsi per evidenziare la libertà degli spiriti e la loro autonomia sotto il profilo etico.

3. IL MALE NELLA DIMENSIONE POLITICA

Possiamo riprendere a questo punto la questione dalla quale eravamo partiti, il male dal punto di vista politico. La cultura occidentale, per lo meno nelle sue prese di posizione più recenti, ha distinto in modo sempre più netto le diverse espressioni culturali umane, individuando molte dimensioni: quella etica, politica, scientifica, artistica, religiosa e così via, evidenziando opportunamente per un verso la loro specificità, ma non sapendo, poi, come ricostituire la loro connessione proprio in riferimento al comune denominatore dell'umanità alla quale tutti apparteniamo.

Come emergeva già nell'analisi fenomenologica condotta dalla nostra Autrice, un momento forte di connessione fra tutte quelle dimensioni è da rintracciarsi nella capacità spirituale umana, nella possibilità che troviamo in noi stessi di prendere decisioni e di realizzare atti liberi, pur nei limiti costituiti dalla nostra finitezza e dai legami corporei e psichici.

Il nucleo centrale della produzione culturale umana, presa in senso ampio, consiste, allora, proprio in tale terreno che è in ultima analisi il terreno di elaborazione del progetto esistenziale personale e collettivo. Ciò non implica che automaticamente si elabori e si realizzi un progetto; si tratta, piuttosto, di una possibilità offerta che presuppone atti liberi e volontari o per lo meno consapevoli, valutati alla luce delle conseguenze alle quali conducono. Tali atti dovrebbero valere fortemente per la vita associata, in fondo l'etica assume il suo significato proprio in questa direzione. Si è notato sopra quale importanza e centralità abbia la comunità

per lo sviluppo del singolo da una parte e delle associazioni umane più ampie dall'altro. Tutto ciò è connesso con la distinzione/relazione fra "essenza" e idealità. Nella descrizione dello Stato, ad esempio, la Stein lo analizza nei suoi tratti essenziali; se essi se mancano, non consentono di definire una realtà associata umana "Stato". Da questo deriva l'ideale morale di realizzare tale struttura essenziale e, quindi, l'impegno etico di contrastare il male che tende a impedire ogni tentativo di realizzazione.

La politica, allora, come amministrazione e progettazione della dimensione pubblica presuppone alla sua base una vita comunitaria vissuta nello scambio reciproco e nell'assunzione reciproca di responsabilità; si tratta di promuovere la vita dei singoli nella complessità della struttura fisico-psichico-spirituale. Il male, il negativo, la disgregazione sono tutto ciò che oppone a una tale realizzazione. Il perché ci sia, è da rintracciarsi più a fondo, come si è notato, in una giustificazione di carattere metafisico-teologico.

La conclusione alla quale ci conduce l'Autrice attraverso il cammino da lei percorso acquista una doppia valenza, da un lato consente di comprendere lo sviluppo armonico della sua posizione che stabilisce una continuità fra le analisi fenomenologiche e le prese di posizione metafisico-teologiche, dall'altro ci sollecita teoreticamente ad andare sempre più a fondo nelle questioni stabilendo un rimando continuo dalle esperienze più vicine e immediate al loro significato essenziale fino a risalire al momento ultimo e fondante.

La cultura occidentale sembra allontanarsi da una visione della vita umana che abbia come punto di riferimento valori e disvalori e sembra perdere la possibilità di riconoscere l'origine del bene e del male; infatti, tale distinzione è iscritta nell'essere umano stesso, ma da esso non sempre chiaramente riconosciuta, perché ciò possa accadere è necessario un processo di discernimento che ha bisogno di criteri di orientamento validi. Il ribadire tutto ciò da parte della Stein costituisce la sua più grande attualità, pur nell'apparente inattualità del suo messaggio.

REFERENZE

- BELLO, A. A. Antropologia e metafisica in Edmund Husserl e Edith Stein. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2019, n.4, v.1, p. 144-164.
- _____. *Tutta colpa di Eva*. Antropologia e Religione dal femminismo alla gender theory. Castelvechi: Roma, 2017.
- REINACH, A. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. In: *Gesammelte Schriften*. Halle: Max Niemeyer, 1921.
- STEIN, E. An Investigation concerning the State. In: *The Collected Works of Edith Stein*. Vol 10. Trad. Marianne Sawicki. s.l., s.ed., s.d.

- _____. Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag. In: *Gesamtausgabe*. M. A. Nyer OCD ; B. Beckmann-Zöller (Hrsg.), ESGA 16, Herder: Freiburg 2001.
- _____. Der Aufbau der menschlichen Person. In: *Gesamtausgabe*. B. Beckmann-Zöller (Hrsg.) ESGA 14, Herder: Freiburg, 2004.
- _____. Die Frau. In: *Gesamtausgabe*. M. A. Neyer (Hrsg.) OCD, ESGA 13. Herder: Freiburg 2000.
- _____. *Finite and Eternal Being*. An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being. Trad. K. Reihardt. Washington D. C.: ICS Publications, 2002.
- _____. *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937)*. In: *Gesamtausgabe*. B. Beckmann-Zöller; H. R. Sepp (Hrsg.) ESGA 9, Herder, Freiburg 2014.
- _____. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 7 (1925), p. 1-123.
- _____. Martin Heideggers Existenzphilosophie. In: *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufsteigs zum Sinn des Seins. A.U.Müller (Hrsg.) ESGA 11/12. Herder: Freiburg, 2006.
- _____. *Zum Problem der Einföhlung*. A. M. Sondermann (Hrsg.) Herder: Freiburg, 2008.
- _____. E. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. In: *Gesamtausgabe*. Beate-Beckmann-Zöller (Hrsg.) ESGA 6, Herder: Freiburg 2010.
- TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues'a Verlag, 1887.

Presentato: 14 gennaio 2018

Accettato: 11 febbraio 2018

Economic goods or solidarity? Two different approaches to liberality

Bens econômicos ou solidariedade? Duas abordagens diferentes sobre o conceito de liberalidade

Prof. Dr. Salvatore Giammusso
Università di Napoli, Federico III¹

81

ABSTRACT

In this paper, I will compare the Aristotelian and the Middle-Stoic concepts of liberality as stated by Cicero in the *De Officiis*, which refers to Panaetius. For both concepts, liberality is a principal virtue of socio-political life, but they start from different premises: the individual life in case of Aristotle, and social bonds in the case of Middle-Stoicism. I will try to point out that Aristotle, led by the dualism of reason and passions, is bound to think of liberality as an individual character virtue that prevails over the natural attachment to wealth and assets. Because of his dualism, Aristotle must exclude non-economic beneficence from the domain of liberality. In comparison, the Middle-Stoic approach is mainly based on the idea of sociability. This model does not undervalue goods, but it states that virtues mature from the balanced development of natural impulses, based on the combination of sociability and self-preservation, rather than from an ascetic effort. More particularly, the virtue of liberality originates from the social dimension of moral good. The liberal citizen can make virtuous use of money in certain cases, but he does not necessarily need it. The social sense is crucial, and it leads to the personal support of others, thereby creating and strengthening social bonds.

KEYWORDS

Economic Goods; Solidarity; Liberality; Aristotle

¹ Email: salvatore.giammusso@unina.it

RESUMO

Neste artigo, vou comparar os conceitos aristotélico e estoico médio de liberalidade, tal como indicado por Cícero em *De Officiis*, que se refere a Panaetius. Para ambos os conceitos, liberalidade é uma virtude principal da vida sócio-política, mas partem de premissas diferentes: a vida individual no caso de Aristóteles e os laços no caso do estoicismo médio. Eu vou tentar demonstrar que Aristóteles, guiado pelo dualismo de razão e paixões, é obrigado a pensar em liberalidade como uma virtude de caráter individual que prevalece sob o apego natural à riqueza e a bens. Por conta de seu dualismo, Aristóteles tem que excluir beneficência não econômica do domínio da liberalidade. Em comparação, a abordagem estoico-média é baseada principalmente na ideia de sociabilidade. Esse modelo não subvaloriza bens, mas estabelece que virtudes amadurecem a partir do desenvolvimento equilibrado de impulsos naturais, baseado na combinação de sociabilidade e autopreservação, mais do que a partir de esforço acético. Mais particularmente, a virtude da liberalidade se origina da dimensão social do bem moral. O sentido social é crucial e leva ao suporte pessoal de outros, deste modo, criando e fortalecendo laços sociais.

PALAVRAS CHAVE

Bens econômicos; solidariedade; liberalidade; Aristóteles

1.

There can be no doubt about the relevance of liberality (*ἐλευθεριότης*) in Aristotle's practical philosophy. In the *Rhetoric* he mentions liberality alongside courage and justice, for example, as being among "the highest kind" of virtues which are "most useful to others" (*Rhet. I, 9, 1366 b 3*). Furthermore, Aristotle thinks that citizens should learn to be liberal and not only to be just, that is they should give with liberality, not only to each his own. (SWANSON, 1994, p. 14). This high regard for liberality depends on the way people who are liberal act, as if they have regulated the common aspiration for and the pleasure deriving from wealth. According to Aristotle, liberal people "spend freely and do not dispute the possession of wealth, which is the chief object of other men's desire." (*εἶτα ἐλευθεριότης: προΐενται γὰρ καὶ οὐκ ἀνταγωνίζονται περὶ τῶν χρημάτων, ὧν μάλιστα ἐφίενται ἄλλοι, Rhet. I, 9, 1366b 6*). It is clear that Aristotle associates liberality and wealth, so it comes as no surprise when, in the *Nicomachean Ethics*, he defines liberality as "the mean with regard to wealth" (*δοκεῖ δὴ εἶναι ἡ περὶ χρήματα μεσότης, Eth. Nic. IV, 1119b 22*). By "wealth" Aristotle does not mean just money but also economic goods and properties that have a market value and which can be bought and sold and valued in terms of money. (CURZER, 2012, p. 25) As a result, liberality is the virtue of dealing with economic goods and wealth in the right way (*Eth. Nic. 1119b 23; 1120a 8 – 23*); while, on the contrary, illiberality (*ἀνελευθεριότης*) is the vice of people who accumulate wealth and do not spend money on others (*Rhet. 1366b 16-17*).

Aristotle's theory is deeply rooted in the ancient Greek tradition yet contains, at the same time, new elements. It is common knowledge that the aristocratic concept of

liberty in the Homeric world – the exact opposite of slavery – is influenced by possession of lands and valuable assets; property and wealth are also believed to be the prerequisite for the development of moral qualities and virtues. (AUSTIN; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 16) Aristotle refers positively to this aristocratic idea, but he transposes it into the context of the polis and civilizes it.² Property and wealth are required for liberal gifts, but there is no need to be rich. Aristotle's ideal citizen is liberal without great wealth and expensive gifts for friends; actually, "it is not easy for the liberal man to be rich, since he is not apt either at taking or at keeping, but at giving away, and does not value wealth for its own sake but as a means to giving." (*πλουτεῖν δ' οὐ ῥάδιον τὸν ἐλευθέριον, μήτε ληπτικὸν ὄντα μήτε φυλακτικόν, προετικὸν δὲ καὶ μὴ τιμῶντα δι' αὐτὰ τὰ χρήματα ἀλλ' ἔνεκα τῆς δόσεως*, Eth. Nic. 1120b 15). The desire to do good and use wealth for others is crucial. This is believed to be a more recent ethical achievement in ancient Greek history, so that the combination of old and new gives the sense of economic beneficence to Aristotelian liberality. "Liberal" can be used, therefore, to describe the citizen who takes and gives wealth in the right way.

There are many implications to this argument. As we will see, it implies that the gift of non-economic goods is not a proper act of liberality, but rather a sign of goodwill and friendship. Also, the political aspect is relevant: liberality requires an institutional order in which individual property is allowed and promoted. In Plato's virtuous Republic, the State administers liberality, so goods are shared and there is no space for individual liberality. In defense of this individual right, Aristotle argues against Plato in his treatise on Politics (Pol. II, 5, 1263b 1-14).³ He entrusts individual liberality with a significant role as it has to move economic goods and let them circulate in the polis.⁴ This is the reason why the liberal citizen is said to make the best use of wealth; he does not take wealth as an end per se, instead he cares for his property and uses it, with discretion and in the right way, as a means to benefit others. By doing so, he adjusts the economic flow in and out of the polis and contributes to social and political wealth.⁵ Public happiness depends on liberality which, in order to grow, needs wealth

² Hare (1988, p. 19-32) has argued that Aristotle, in his concept of liberality, puts together two different and unrelated things, possession of wealth and usage for other people. On the contrary, I refer to Curzer's interpretation of liberality as the whole of taking care of and giving wealth as it seems to me to be closer to Aristotle's interpretation of economical life. (CURZER, 2012, p. 92).

³ According to Judith Swanson (1994, p. 16), "Aristotle is the first philosopher not only to count liberality among the primary virtues, but to note that communism does not clearly or necessarily preempt the need for it, since communal ways of life tend to be Spartan, if not inhumane." Indeed, Plato does not regard individual liberality as the main virtue needed for a virtuous life in public institutions, whereas Aristotle treats private ownership as a basis for the moral growth of the citizen, since one can take pleasure in giving to others only if he has something to give. Also, – as we shall see – he believes that private ownership indirectly represents a condition for a good public life.

⁴ "In Aristotelian language – so writes Nancy Sherman (1997, p. 342) –, liberality requires that we act as a steward of our inflow and outflow – typically of wealth, but we might also add, of time."

⁵ Swanson (1994, p. 7) has found two motivations in Aristotle's liberal man. The first one is the need for bodily protection: according to this motivation, the liberal man gives away wealth for self-preservation and "his beneficence appears to be for the sake of civic peace or justice"; but Aristotle also stresses a second

just like the soul needs nourishment (De An. 421b 5-11). Wealth as such is not enough since virtue is a disposition that comes about as a result of work upon a part of the soul. In the case of liberality, it is training that transforms the natural attachment to goods into a rational pleasure in giving. This explains why Aristotle does not recognize non-economic beneficence as true liberality; if economic goods are not given, the soul does not regulate the attachment to property and no superior political good is achieved.

One might wonder what the right way of receiving and giving wealth is. Aristotle's answer to this question would be that no exact answer can be given. His ethical treatises claim that moral choices can only be intuitive and context-bound. There can be no universal rules for virtuous action because "virtue and the good man seem to be the measure of every class of things" (*ἔοικε δέ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι*, Eth. Nic. 1166a 13-14). This is no pleading for relativism. Ethical inquiries can describe virtues and outline how a liberal citizen who has matured his attitude in practical situations would act. Still, the moral choice is not a theoretical matter; it does not consist, as Aristotle says metaphorically, of theoretical abstractions about the properties of a circle, but in the act of indicating the center. Virtuous actions are similar to the concrete act of pointing at the center of the circle, and every discussion about them is, in some way, necessarily imprecise. Though, Aristotle gives some indications about the general form of virtuous conduct: he believes that "virtuous actions are noble and done for the sake of the noble". Therefore, in the domain of economic life the virtuous man, the liberal man, "will give for the sake of the noble, and rightly; for he will give to the right people, the right amounts, and at the right time, with all the other qualifications that accompany right giving; and that too with pleasure or without pain; for that which is virtuous is pleasant or free from pain – least of all will it be painful." (*αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἔνεκα. καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τοῦ καλοῦ ἔνεκα καὶ ὀρθῶς· οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε, καὶ τᾶλλα ὅσα ἐπεται τῇ ὀρθῇ δόσει· καὶ ταῦτα ἡδέως ἢ ἀλύπως· τὸ γὰρ κατ' ἀρετὴν ἡδὺ ἢ ἄλυπον, ἥκιστα δὲ λυπηρόν*, Eth. Nic. 1120a 22-27). The context is imprecise in the above-mentioned sense, but it makes clear that the beautiful moral action is "convenient" in relation to a good public end and gives pleasure to the moral actor. In the case of the liberal man, this means taking pleasure in giving economical help to others and leaving "little for himself", "not to look at himself" (*ἐλευθερίον δ' ἐστὶ σφόδρα καὶ τὸ ὑπερβάλλειν ἐν τῇ δόσει, ὥστε καταλείπειν ἑαυτῷ ἐλάττω· τὸ γὰρ μὴ βλέπειν ἐφ' ἑαυτὸν ἐλευθερίον*, Eth. Nic. 1120b 5-7). His virtue has transformed the natural pleasure for goods into pleasure deriving from social bonds. This does not mean that he will dissipate his property for humanitarian purposes; rather, the liberal man acts politically, integrating dianoetic and ethical virtues. He "sees" in each situation how

motivation: the desire of the rational part of the human soul to be active and to promote the development of social life. In this sense, liberal gifts "might help others not only to stop stealing and looting, but also to become self-sufficient and thus free to live reasonably or virtuously."

he can benefit other citizens with money and economic goods, and does it with pleasure, but without putting at risk his own assets.

Also, the above-mentioned passage indicates that liberality is not universal, but particular. It is based on the selection of people, of forms, of circumstances and of quantities. Aristotle says that the liberal citizen “will not give to the wrong people nor at the wrong time, and so on.” (*οὐ μὴν δώσει γε οἷς οὐ δεῖ οὐδ’ ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ’ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*, Eth. Nic. 1120b 20). Now, who are the right people? The beneficiaries of liberal gifts are mainly “the perfect friends”, that is the citizens that the virtuous man recognizes as “good, and alike in virtue” (*τελεία δ’ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ’ ἀρετὴν ὁμοίων*, Eth. Nic. 1156b 7).⁶ It takes time before one can feel “friendship and love” for another person in this specific sense and regard him as “another self” (*ἐστὶ γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός*, Eth. Nic. 1166a 32). The first step towards friendship – with no significant difference between citizens and foreigners (Eth. Nic. 1166b 32, Eth. Nic. 1156a 32) – is the goodwill that arises suddenly “when one man seems to another beautiful or brave or something of the sort” (Eth. Nic. 1167a 20). Over time, the relationship can develop as familiarity grows, leading eventually to friendship. It is then concluded that liberality is not based on immediate empathy or spontaneous compassion; its condition is rather a long process of selection and identification. Only true friends mirror each other in virtue and take a pleasure in mutual recognition that has primacy over goods. This also clarifies why Aristotle emphasizes *ἐξίς*, the right attitude with respect to one’s wealth (*οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ’ ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἐξεί, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν*, Eth. Nic. 1120b 10 cf. also Met. 5.1019b 5-10 and Met. 5. 1022b 4, where *ἐξίς* has the sense of active disposition which can induce affections and change things. In this sense, it is similar to causes or principles), as the key to liberality. The liberal gives with pleasure because he gives to a friend with whom he self-identifies.

Pleasure in giving can be seen as a general condition for Aristotelian liberality, but it is not enough, as the case of prodigality shows. The prodigal man too seems to take pleasure in giving, but this is not true. As Aristotle demonstrates, the prodigal is unable to restrain himself and acts rather on an impulse, which reveals a sense of unease. The prodigal, he writes, “is neither pleased nor pained at the right things or in the right way” (*ὁ δ’ ἄσωτος καὶ ἐν τούτοις διαμαρτάνει· οὔτε γὰρ ἡδεται ἐφ’ οἷς δεῖ οὐδὲ ὡς*

⁶Vegetti (1990, p. 194) has extensively discussed Aristotle's concept of friendship; he has rightly pointed out that Aristotelian friendship par excellence is among equals. It is founded on self-love and a desire for mirroring oneself in the virtue of the friend. “Il sentimento d'amicizia - so writes Vegetti - si esprime al suo meglio, secondo Aristotele, quando esso si scambia tra pari: la migliore amicizia è una forma di eguaglianza. E il suo fondamento non può essere — in questa morale tutta mondana — che una retta forma di egoismo. Si ha certo bisogno di amici per l'azione virtuosa cui essi collaborano; ma si ha soprattutto bisogno di riconoscere in loro, come in uno specchio, in un altro se stesso, la virtù che è in primo luogo nostra propria. Solo i buoni possono dunque propriamente dirsi amici perché il loro egoismo, fondamento di questo vincolo, è legittimato dalla virtù. Nel filosofo, l'egoismo è ulteriormente valorizzato dal fatto che egli ama in se stesso la parte più nobile dell'io, quella pensante, e questa amicizia con sé gli rende dolcissimo il tempo trascorso nella riflessione.”

δεῖ οὕτε λυπεῖται, NE 1121a 8). Prodigality is based on a sort of emotional incompetence and dystonia, which is also accompanied by other vices such as intemperance. (HARE, 1988, p. 20) The reason why the prodigal person does not feel real pleasure in giving depends on a deeper lack of pleasure in living. Compared with the liberal, the prodigal man is not fully responsible for his actions: he is, rather, a “fool” (ἡλίθιος, Eth. Nic. 1121a 27), who squanders his wealth by donating it more than he should.⁷ Also, he remains bound to external things such as money and wealth and cannot see them as a means to superior moral ends.⁸ Prodigality, though, is not generally as serious as illiberality; in fact, the prodigal man can be “easily cured both by age and by poverty, and thus he may move towards the middle state.” (εὐίατός τε γὰρ ἐστὶ καὶ ὑπὸ τῆς ἡλικίας καὶ ὑπὸ τῆς ἀπορίας, καὶ ἐπὶ τὸ μέσον δύνανται ἐλθεῖν, Eth. Nic. 1121a 20-21). This is the best scenario, but there are also other, more serious cases of prodigality. If a prodigal man runs out of resources and does not repent, he will possibly try to manipulate other people in order to find some. In this case, his behavior is similar to that of the illiberal man (Eth. Nic. 1121a 33) since both tend to take unjustly. Aristotle excludes these forms of conduct from the domain of liberality and states that prodigal giving “is not noble, nor does it aim at nobility, nor is it done in the right way.” (οὐ γὰρ καλαί, οὐδὲ τούτου ἔνεκα, οὐδὲ ὡς δεῖ, Eth. Nic. 1121b 4-5).

Indeed, the case of the illiberal man is far worse since it is the opposite of liberality. The illiberal man is *philochrematos* (Eth. Nic. 1121b 15), attached to wealth (Eth. Nic. 1122a 2-3 and Eth. Eud. 1232a 11-12). These people accumulate wealth and do not spend money on others (Ret. 1366b 16-17). Illiberality is a complex state and contains both “greed” (excessive desire and pleasure in taking) and “avarice” (inability to give and grief for the loss of property). Aristotle refers to the whole complex with the word “*aneleutheriotes*”, which suggests an attitude of moral slavery.⁹ In fact, pleasure from possession but without use (Eth. Nic. 1121b 17, 1122a 13) or anxiety about giving money or valuables are not “civilized” passions and lead to antisocial and even self-destructive behavior. The illiberal – says Aristotle – “benefits no one, not even himself.” (ὁ μὲν ὠφελεῖ πολλούς, ὁ δὲ οὐθέν, ἀλλ’ οὐδ’ αὐτόν, Eth. Nic. 1121a 30). Tyrants act in this way as do all those who despoil the polis of its wealth. (COX, 1987,

⁷ Hadreas (2002, p. 363-364) offers an in-depth discussion of Aristotle’s concept of prodigality and he concludes that “the resolute prodigal is trapped in a topsyturvy ordering of external goods.”

⁸ In regard to this Antony Kenny (1992, p. 15) observes that “if in one person’s system virtue is for the sake of wealth, virtue is only a useful good, not a noble one, because wealth is something merely useful. If, in another person’s value-system, wealth is for the sake of virtue, then wealth too acquires the nobility which virtue has.” The prodigal represents the first case as he has not noble ends; rather, the liberal makes available his wealth to a noble end such as public happiness.

⁹ The term ἀνελευθεριότης is sometimes translated as greed in opposition to generosity (ἐλευθεριότης). Both translations are not satisfactory as “generosity” is not immediately connected with liberty like the original Greek term (ἐλευθερία); and “greed” is on the other hand only a part of ἀνελευθεριότης. “Illiberal”, “illiberality” are not usual concepts, but it is preferable to use them for two reasons: they immediately give the idea of the opposite of liberality and they preserve the link between moral sense (the individual character does not incline to liberality) and political sense (the form of government tends to tyranny). This is precisely what Aristotle means when he states that tyrants are illiberal as they take with no respect for individual property.

p. 130). Like any other human being, they strive for happiness but fail in this end because of their injustice. It is interesting that Aristotle attributes this failure to a bad relationship with oneself. He says that the bad man “does not seem to be amicably disposed even to himself, because there is nothing in him to love” (*οὐ δὴ φαίνεται ὁ φαῦλος οὐδὲ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς διακεῖσθαι διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν φιλητόν*, Eth. Nic. 1166b 25-26). In short: the illiberal man is not a friend to himself as he is not an integrated man and feels pleasure neither in living nor in virtue.

2.

We can have a better understanding of Aristotle’s liberality by comparing it with another virtue of economic life, magnificence (*μεγαλοπρέπεια*). This virtue is involved in giving as a second-level virtue with liberality as its first level. Scholars have long been discussing the relationship between the two, yet interpretations are controversial. They tend either to radically separate liberality from magnificence with the argument that the latter does not deal with the getting and giving of wealth, but rather with the suitable financing of public works; (HADREAS, 2002, p. 373) or even to reject the distinction between the two of them, arguing that magnificence should be better interpreted as a form of “heroic” liberality, that is as an extraordinary virtuous action in ordinary conditions or as a virtuous action in extraordinary conditions in which a vice would be excusable. (CURZER, 2012, p. 6). From our point of view, we can clearly admit a relation of logical inclusion between the two. In fact, every magnificent man is liberal too and some liberal men are also magnificent. However, if liberality covers the whole domain of economic life, it does not seem self-evident as to why Aristotle feels the need for another virtue. (PAKALUK, 2011, p. 38) The specific role of magnificence has, then, to be cleared up.

That magnificence is a virtue in its own right, and not simply a reflex of liberality, Aristotle also states in the Eudemian Ethics. Here, he treats magnanimity, magnificence and liberality together as “middle states” (*ἔστι δὲ καὶ ἡ μεγαλοψυχία καὶ ἡ μεγαλοπρέπεια καὶ ἡ ἐλευθεριότης μεσότητες*, Eth. Eud. 1231b 29). “Magnificence” suggests, apparently, a certain affinity with magnanimity as the word includes the idea of greatness (Eth. Eud. 1232a 30), but magnanimity concerns the greatness of soul that contemplates or does important things; it does not have primarily an economic aspect. On the contrary, magnificence is presented in the in-depth discussion in the Nichomachean Ethics as a virtue regarding wealth (*δοκεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ περὶ χρήματα τις ἀρετὴ εἶναι*, Eth. Nic. 1122a 20). It is not by coincidence that Aristotle discusses magnificence after liberality as both pertain to the domain of economic life. For this reason, some scholars have been tempted to ascribe private small donations to liberality and great public expenses to magnificence. (GARVER, 2006, p. 251) Even if such distinctions make sense in some way, they should not be taken too rigidly. Aristotle’s notion of liberality does not mean private charity, but it is rather a political concept that refers to a bond of friendship in the context of public relations, and

magnificence too has its unique quality. Even a relatively small expenditure, for a personal gift, for example, can be magnificent; neither the amount of money paid nor the public utility make it so, but the fact of being great depends on it being “convenient”, that is highly appropriate and fitting to the situation.

In his ethical treatises, Aristotle offers some indications regarding the difference between liberality and magnificence. The former applies to the taking and the giving of wealth, so that it covers the entire sphere of economic life, while magnificence only covers “greatness in expenditure” (*ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν*, Eth. Nic. 1122a 24), as Aristotle says, playing on the term *μεγαλοπρέπεια*, which includes precisely the two ideas of greatness and convenience. A liberal gift can be of different amounts according to the financial situation of the donor. As we know, the liberal citizen is hardly rich because he likes to give; but if he is rich, his donations will eventually be more conspicuous. Still, it is not the monetary value of the gifts that make him liberal, but rather the ability to manage the flow of wealth correctly. On the other hand, wealth does not imply magnificence. If one spends inadequately on an important occasion, such as a wedding to the woman he loves, this is not magnificent but niggardly (Eth. Eud., 1233b 2), and if one spends more than necessary, it is vulgar (Eth. Nic., 1123b 20). The magnificent spends appropriately and in a splendid way, for magnificence is “splendour in adornment, and adornment does not come out of casual expenditure, but from expenditure that goes beyond what is strictly necessary.” (*τὸ μὲν γὰρ πρέπον ἐν κόσμῳ ἐστίν, ὁ δὲ κόσμος οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀναλωμάτων, ἀλλ' ἐν ὑπερβολῇ τῶν ἀναγκαίων ἐστίν*, Eth. Eud., 1233a 34-35). It should be noticed that in defining the convenient Aristotle speaks of *κόσμος*, a concept that suggests an aesthetic order. (HARE, 1988, p. 23) So the magnificent man appears great because his expenditure has aesthetic impact, i.e. it is splendid. We read, for example, that “the most beautiful ball or bottle is magnificent as a gift to a child, but the price of it is small and mean” (Eth. Nic. 1123a 15). In such cases, the gift may have a modest economic value, maybe less than that of a liberal gift given by the same person, but the magnificent expenditure is precisely that which is so perfectly fitting to a situation that it appears likely to be hard to beat.¹⁰ Liberal gifts are motivated by benevolence and friendship and usually provoke gratitude. The magnificent man has other motivations. Whether in private or in public expenditures, his gifts are perfectly set up to arouse emotions such as surprise and admiration. These are two completely different situations. This is why the liberal, as Aristotle points out, “is not necessarily magnificent” (Eth. Nic. 1122a 29), while the contrary is always true - the magnificent man is also liberal, “for the liberal man also will spend what he ought and as he ought; and it is in these matters that the greatness implied in the name of the magnificent man — his bigness, as it were — is manifested, since liberality is concerned with these matters; and at an equal expense he will

¹⁰ The Jesuit Silvestro Mauro clarifies this aspect of magnificence: “*omne opus magnifici tale est in suo genere, ut in eo difficile possit superari*”. Silvestro Mauro, *Aristotelis Opera quae extant omnia brevi paraphrasi ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata* a P. S. M., 6 vol., Roma, 1668. Edited by F. Ehrle, B. Felchlin and F. Beringer, Paris, 1885-1887, 4 vol., vol. II, 94.

produce a more magnificent work of art.” (*καὶ γὰρ ὁ ἐλευθέριος δαπανήσει ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ: ἐν τούτοις δὲ τὸ μέγα τοῦ μεγαλοπρεποῦς, οἷον μέγεθος, περὶ ταῦτα τῆς ἐλευθεριότητος οὐσης, καὶ ἀπὸ τῆς ἴσης δαπάνης τὸ ἔργον ποιήσει μεγαλοπρεπέστερον*, Eth. Nic. 1122b 10-12). We see better now the affinity and the difference between the liberal and the magnificent man. Both of them spend in a right and proper way, but the liberal helps friends wisely, taking care that his estate is not compromised, whereas the magnificent does his best to make his expenditure great and splendid in every situation. We understand better now the sense of the relation of logical inclusion between magnificence and liberality. The class of magnificent men includes the class of liberal men because every magnificent man is not only liberal, but also his giving is distinguished by something specific. In short, magnificence is giving with greatness.

We can have a more precise notion of this greatness by analyzing the examples that Aristotle mentions. Expenditure for private situations includes weddings and other events that occur only once, gifts for foreign guests, for the house as visible manifestation of magnificence, for long lasting assets. The magnificent spends greatly on business of public importance such as offerings to the gods and the construction of buildings for religious purposes, and, what is more remarkable, he sustains the liturgies. These are relevant community services such as arming a ship, setting up a choir, equipping a body of riders, organizing an embassy or even offering a public banquet. From these examples we understand that magnificence is mainly oriented towards the public. As is clearly stated in the text, the magnificent “spends not on himself but on public objects, and his gifts bear some resemblance to votive offerings” (*οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπὴς ἀλλ’ εἰς τὰ κοινά, τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον*. Eth. Nic., 1123a 5-7).

Considering these examples quoted by Aristotle, some scholars have interpreted magnificence as a sort of philanthropy, (GOTTLIEB, 1994, p. 82; PAKALUK, 2005, p. 178) but this not accurate. In the ordinary modern usage of the term “philanthropy” there is a suggestion that makes it more fitting to the universalistic ethics of Kant, not to that of Aristotle. In fact, Aristotle uses the concept of philanthropy rarely and in a rather bland way. In the Poetics this notion justifies why the public can feel the emotions represented in the scene (Poet. 1452b 38 and 1456a 21); human sympathy for those who suffer is the basis of catharsis in the tragedy (Poet. 13, 1453a 3, 18; 1456a 23). Also, Aristotle speaks of philanthropy when he discusses the affinity between the members of humankind that we can be aware of by travelling (Eth. Nic. 1555a 20-23). However, the practice of giving is not founded on the unity of humankind, but rather on a psychological process of projection and identification which makes us feel benevolent towards people whose qualities we appreciate (Eth. Nic. 1167a 18-20). This very process creates the basis for friendship and political relations. Liberality is, consequently, not motivated by humanitarianism, but by ethical-political bonds, and expenditure for liturgies are political phenomena. Scholars refer to the established practice among wealthy citizens of taking on of large expenses for public works in order to support the community as evergetism. (cf. VEYNE, 1990) As already mentioned, this does not exclude that magnificent action may also have private

purposes or take place in a special circumstance and cost relatively little. Aristotle does not stress the different situations, which are variable and relative, but the “fitting” that arouses admiration for its perfection.

In drawing an identikit of the magnificent citizen, sociological considerations can help. Aristotle states explicitly that magnificence does not suit poor people as they do not have the necessary means, but neither does it correspond to the profile of the liberal man. All citizens can learn to be liberal as abundant riches are not needed for liberality; on the other hand, magnificence requires plenty of financial resources and assets and strives systematically for elegance and style in every situation. It will be reasonable then to assume that it is the virtue of elites who can bear the costs of expenditure for public use.

Still, birth or wealth do not guarantee greatness. Magnificence is neither waste nor pomp, it is a second-level virtue, and, like the other virtues, it is a result of specific training. Sir David Ross wrote that magnificence is largely a matter of good taste, (ROSS,1995, p. 212) but his view, while not false, can be misleading. The aesthetic dimension of magnificence should not be overstressed as the virtue is mainly the result of precise judgment and action that arouse admiration for their perfection. (HURSTHOUSE, 1995, p. 105) In the text, we read that “the magnificent is then like an experienced man; for he can see what is fitting and spend large sums tastefully.” (Ο δὲ μεγαλοπρεπὴς ἐπιστήμονι ἔοικεν: τὸ πρέπον γὰρ δύνανται θεωρῆσαι καὶ δαπανῆσαι μέγαρα ἔμμελως, Eth. Nic. 1122a 35). It has to be noted that Aristotle uses here the term ἐπιστήμονι (from ἐπισταμαι), which suggests the possession of a prudent wisdom and an almost scientific knowledge. The magnificent “sees” (θεωρῆσαι, just like Pericles was able to recognize in every situation what was the best for him and for the State) what is appropriate to a situation and knows how to act ἔμμελως, i.e. in a suitable and well-proportioned way. His good taste should be seen as the ability to perfectly judge a situation and to act in harmony with the circumstances. The vices related to magnificence concern this very lack of ability to “see” what is appropriate. According to this, vulgarity and niggardliness are a lack of intellectual virtue which causes one overspend when one should spend little (vanity and arrogance are also involved here) or spend a lot, but in a clumsy and improper way and without that splendour that is the true trait of magnificence. In fact, the niggardly man (μικροπρεπὴς) spends a lot for public purposes, but lingers on or regrets the money he has spent or even tries to save money, i. e. neither his actions nor his attitude are suited the the situation and his social status. In short, even the niggardly man is not a friend to himself, although his behavior is not as socially harmful as that of the illiberal man.

If we compare liberality with magnificence from the point of view of their related vices, we eventually see that they are connected yet different. Vices of liberality are something serious; they can squander assets and ruin families or, far worse, lead to forms of antisocial behavior such as meanness. Every good citizen should guard against them. On the contrary, vulgar ostentation or niggardliness are minor vices in giving; “they do not bring disgrace” says Aristotle, “because they are neither harmful to one's neighbor nor very unseemly.” (Eth. Nic. 1123a 32). They reveal confusion and

bad taste, but they do not damage the polis. The reason for this is that magnificence is a second-level virtue that does not apply to every citizen, but only to wealthy elites who can take responsibility for public expenditure on a grand scale and in a manner that is commensurate with their social status. This interpretation is entirely consistent with Aristotle's situational approach to ethics. According to this approach, different social roles require specific virtues as we read in the *Politics*, where it is stated that "the goodness of all the citizens is not one and the same, just as among dancers the skill of a head dancer is not the same as that of a subordinate leader (...) Now we say that a good ruler is virtuous and wise, and that a citizen taking part in politics must be wise." (Pol. III 1277a 13). Wealthy elites are not in the same situation as ordinary citizens who cannot practice evergetism. They have to be liberal and magnificent, not just liberal, i.e. great in expenditure.

One can summarize what has been discussed up to now by saying that Aristotelian liberality is a virtue that concerns the whole domain of economic life. It does not require those abundant riches which distinguish social elites nor does it require "taste" and high social expectations, as in the case of magnificence. Liberality is about caring of one's wealth and property and providing social support to selected friends. As a virtue, it is necessarily imprecise, but the liberal man will choose intuitively the right conditions for social action (who to give to, when and how to give and so on). In Aristotelian terms, he can be said to be a friend to himself since the various parts of his soul are in harmony (Eth. Nic. 1166b 20); he feels a pleasure for life and his thoughts and actions correspond to this feeling so that he accomplishes his duties (Eth. Nic. 1169a 16) and has "nothing to regret" (Eth. Nic. 1166a 30). When it comes to helping friends with money and other valuable goods, the liberal man gives away wealth with no complaint and with the same pleasure for life that prevents him from being self-destructive. His friendship with himself rests on the integration of *φρόνησις* and ethical impulse towards others. One can say, in other words, that liberality implies individual and social integration. Liberal men can sustain others as they are integrated individuals. They know themselves and feel a pleasure for life which opens them up to social life. The liberal form of virtuous giving to others is actually made possible by disciplined self-love and correct judgment. Without them, even a man of great qualities will not develop his individual and social potential. This is precisely the point; Aristotle believes that only the friend to himself can truly benefit other people and be a supportive friend to them. In other words, altruism requires integrity and pleasure for life. This notion of friendship with oneself or, as I would be tempted to say, true generosity, refers, then, to an "ascetic" integration between passion and reason which comes out after a hard work upon the soul that involves discipline, imitation of good social models and personal reflection.

There are many assumptions in this conception. In the first place, Aristotelian liberality is a virtue of the individual economic life, i.e. it requires at the same time wealth and individual training. Surely – as Aristotle points out, there is no need to be rich to develop liberality; still, one should have some wealth. It is perfectly coherent in a dualistic approach to human nature like that of Aristotle's that there must be

something material, wealth and assets, so that a different moral attitude to it can be worked out. For this very reason Aristotle must, consequently, exclude non-economic beneficence from the domain of liberality and he can think of it merely as an act of friendship. Also, the social basis of Aristotle's approach to virtue is very limited since liberality is accessible only to few who have undergone strenuous training. This applies even more in the case of magnificence, a liberality of second grade, which is much more exclusive.

3.

I now turn to the Stoic concept of liberality, as it is stated principally in Cicero's *De Officiis*, which refers to authors of middle Stoicism, and primarily to Panaetius of Rhodes. Since the Stoics speak of liberality as a *kathekon*, a duty of solidarity between human beings, it is firstly necessary to remark upon the concept of *kathekon*. This concept had a significant role in Stoic ethics from the beginning as it was introduced by the founder of the school, Zeno of Citium, who applied it "to that for which, when done, a reasonable defence can be adduced, e.g. harmony in the tenor of life's process, which indeed pervades the growth of plants and animals. For even in plants and animals, they hold, you may discern fitness of behaviour." (Ἐτι δὲ καθήκον φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμὸν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει: ὁρᾶσθαι γὰρ καὶ πὶ τούτων καθήκοντα, DL 7. 107). For the human being, *kathekon* is thus the appropriate or the responsible and right action that may be justified from the point of view of the *logos*. (cf. POHLENZ, 1967, p. 410) The fully virtuous action (a *teleion kathekon* or *kathortoma*, *officium perfectum*) is characteristic of the sage; on the other hand, the not fully virtuous action, the "common duty" (*meson kathekon*, *officium medium*), is shared between wise and ordinary man. The latter does not possess that pure intention and *phronesis* which distinguishes the conduct of the sage. Cicero himself let us understand the sense of the above-mentioned distinction: to repay a loan is a common duty, but to do it in the right way, i.e. with perfect intention is a perfect duty.¹¹ The content of the action in both cases is the same, but the quality of the intention is quite different: in the case of the sage it is totally adherent to the rational *logos*.

Panaetius of Rhodes, the main source for Cicero's *De Officiis*, had emphasised the importance of the *mesa kathekonta* and we should keep in mind some facts about his Stoic teachings. Panaetius was a reformer of the Stoa,¹² who denied, for instance, the

¹¹ Cicero, *De finibus*, III, XVIII 59. In the crisis of late Republic, Cicero defended common duties as the basis of moral orientation. He believed that an ethic of common sense could encourage the municipal élites to sustain the Republican institutions. It should be noted, however, that he had to make use of the concept of "liberal intention" (*liberalis voluntas*) to distinguish true liberality from manipulative demagoguery, and this concept pertains rather to the domain of *kathortoma*. (cf. GIAMMUSSO, 2017).

¹² Panaetius was scholar of the Stoa in Athens from 129 b. C. to 110 a. C. For a chronology of his life in the context of the Stoic School cf. T. Dorandi (1999: 37-42); on his philosophical thought cf. M. Pohlenz (1970) and

classical Stoic view of the cyclical conflagration of the universe. His conception of the eternity of the world (DL 7, 142) came rather close to the academic and the peripatetic schools. Also, in the ethical discourse he showed some affinities with the peripatetic school; like Posidonius, he believed that not only virtue but also health, strength and some means of living have their importance as regards happiness, (ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειαὶ εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος, DL 7, 128). This idea corresponded to another innovative concept, that of individuality. While early stoicism had stressed the common membership of humans to a single genre, Panaetius considered individuals as if they were actors who have various roles to play. According to his theory, everyone in life plays four roles: the first is that of a human being who shares with other human beings the same rational *logos*; the second is given by the individual character; the third by the social role and the circumstances of birth; finally, the fourth depends on the free will.

¹³ Panaetius gave importance to individual industriousness and he thought that it was possible to live in accordance with the *logos* and progress morally also by playing one's role in one's working life well. (cf. EDELSTEIN, 1966, p. 48; cf. SEDLEY, 2003, p. 20-24) In his treatise, there had to be a part dealing with perfect duties (*kathortomata*), those relating to practical reasoning, the *phronesis*, of the sage. It could not be otherwise for a Greek stoic, moreover an admirer of Aristotelian *phrónesis*, as Panaetius was. However, his theory of goods and his theory of individuality, which we can reconstruct from the sources, were coherently oriented towards a revaluation of individual roles and of individual profit. The testimony of Seneca stating that Panaetius had considered the actions of not fully virtuous in everyday life appears to be correct (Seneca Ep. 116.5). In his treatise on proper actions (*Perì tou kathekontos*), Panaetius wanted to stress that in everyday life there can be no real conflict between the "honourable" (*kalon*) and the "beneficial" (*sympheron*) since the moral good is also beneficial and, on the contrary, the practice of appropriate actions according to the individual circumstances can be also a factor of moral development toward virtue.

No wonder Cicero follows Panaetius, "a most respected Stoic" (II, 51), as he calls him.¹⁴ Cicero too is convinced that appropriate actions are both honourable and beneficial. Also, Panaetius had come to Rome in 149 BC, where was introduced into the Scipionic circle. This was of some relevance to Cicero; he wrote the *De Officiis* in 44 BC, after the death of Ceasar, and in in the midst of an extremely critical situation both for the Roman republic and for himself. By referring to Panaetius, Cicero could offer to the late republican élites an understandable model, which reminded them of

M. Van Straaten (1946); about the relationship between Cicero and Panaetius' work cf. also A. Dyck (1979: 408-416), who reconstructs the likely structure of the treatise, which Cicero used as a source for his own *De officiis*.

¹³ For more extensive explanations, cf. De Lacy, (1977, p. 163-172), and Puhle (1987), who reinterprets Panaetius on the basis of modern theories of social role and personality; for Cicero's reception of this theory cf. Ch. Gill, (1988, p. 169-199).

¹⁴ For the English translation of the *De officiis* I follow the edition of M. T. Griffin and E. M. Atkins, Cicero (1991, p. 82).

the pristine republican virtues. He believed that the Panaetian theory of *kathekonta* (*media officia* in Cicero's translation) was still suitable for the Roman elites. In fact, it did not require having to behave like perfect sages, but rather seeking to combine the moral good and the beneficial. Thus, Cicero reinterprets personalities such as the African as models of admiration not for their perfect virtue, but rather "for the usual observance of intermediate duties" (III, 16) and for the application with which they practiced the teachings of the wise (De re pub. III, 7). According to Cicero, the republican heroes were a model of action because of their common moral sense which various emerging social groups could still learn. On the other hand, the fully virtuous action of the sage is rather an elitist phenomenon, which is incomprehensible to most people. Following Panaetius, Cicero could shift the focus of ethical studies from the ideal virtue of the sage to a shared moral common sense. His ambition, though, was to bring Panaetius' arguments to a more complete form, and to include a discussion of aspects that Panaetius had not treated. For this part, Cicero used other Stoic sources such as Posidonius of Apamea (whose lessons Cicero attended in Rhodes during his stay in the year 79 BC) and Hecato of Rhodes, Panaetius' disciple. In the tradition of the Stoic treatises on *kathekonta*, (cf. SEDLEY, 1999, p. 137) Cicero could then find solid ground for his political and philosophical goals.

According to scholars, it is almost impossible to reconstruct exactly how Cicero used Panaetius. For our purposes, suffice to say that Cicero himself admits that he did it to a considerable extent (Ad Att. XVI 11; De off. I 10). There is, however, no evidence that Cicero's work was limited to just copying Panaetius' treatise. Moreover, right from the opening of his treatise, Cicero claims autonomy. Among other things, Cicero criticizes Panaetius because he did not define the concept of duty, and because he did not even take the discussion to its conclusion. We know that Panaetius lived thirty years after the drafting of his *Peri kathekon*, but he preferred to leave the work unfinished. On the contrary, Cicero intends to offer a complete treatment of the matter, dealing also with the cases in which the honourable and the beneficial seem to conflict and suggesting how to reconcile the conflict. He takes the scheme of his arguments from Panaetius, but, at the same time, he creates a work which reinterprets and re-configures Panaetian concepts, adapting them to a different political situation.¹⁵ For example, it is not hard to recognize in the Panaetian ideal of the *megalopsichia* the model for Cicero's thesis that the exercise of leadership is a service to the community itself. Based on Panaetius' concept of *megalopsichia*, Cicero can legitimize the aspirations of the Roman elites to social control and political glory, and reconcile them with a "common" moral virtue. However, Cicero had experienced firsthand in the agitated stages of late republic the harmful and destructive consequences of a magnanimous

¹⁵ I fully agree with Narducci, when he writes that Cicero's originality is to be found in the way he reinterprets Greek material and proposes it to republican elites. «Cicerone – he writes - sottopone a rielaborazione originale i materiali che trae dalle sue fonti: la rielaborazione non concerne tanto i contenuti concettuali e dottrinari, quanto la loro ricomposizione nel quadro di un ideale di vita adatto a essere proposto al pubblico romano e delle classi dirigenti dell'Italia». (cf. NARDUCCI, 2009, p. 332).

search for glory, not limited and not regulated by other virtues. This makes it easy to understand why he expresses doubts about *megalopsichia*. According to Cicero, *megalopsichia/magnanimitas* can turn into an insatiable quest for power and degenerate into tyrannical injustice. This was precisely the path followed by Caesar.¹⁶ Cicero's perspective then could no longer be that of Panaetius, although he takes the conceptual framework from him.

Something similar can also be said about the treatment of *eleutheriotes/liberalitas*. Panaetius had treated *eleutheriotes* in the context of the social virtues, because solidarity was a Stoic value. Cicero paraphrases Panaetius when he writes that for the Stoics "everything produced on the earth is created for the use of mankind, and men are born for the sake of men, so that they may be able to assist one another." (I, 22). Cicero takes up from him the concept of the social nature of human beings and of *eleutheriotes* as the corresponding virtue, but the political emphasis that he gives to the contrast between *liberalitas* and *prodigalitas* is his original contribution. (LEVÈFRE, 2001, p. 80) Not even in Aristotle, who regards prodigality with some benevolence, do we find these nuances. Aristotle had mentioned the illiberality of some prodigal tyrants, but in the hands of Cicero this matter acquires a very special form. The concept of a just *liberalitas* is constructed in opposition to the populist spirit of the *prodigi*; these are not moved by a moral purpose, but by mere political ambition and subversive designs that expose the traditional republican structure of the State to danger.¹⁷ This distinction involves too the theory of goods. Can it be said that the beneficence is always good? As we shall see, Cicero's answer is that it is an appropriate act only in certain limited cases; otherwise it is neither indifferent nor desirable, but also an element of corruption in private and public life. Because of his political experience Cicero has given a particular interpretation to Panaetius' conception of social life.

4.

Let's deal in the first place with Cicero's reformulation of the Panaetian theory of the virtues. His argument moves from the concept of *oikeiosis*. The term is difficult to translate, but it refers to the process by which one identifies with something, recognizes something as one's own and evaluates it positively as belonging to oneself.

¹⁶ In a letter to Atticus dating to the February of the year 49 b. C. Cicero speaks of Caesar as an insane and miserable man who has never even seen the shadow of moral good and has acted only for his personal prestige. (*Utrum de imperatore populi Romani an de Hannibale loquimur? O hominem amentem et miserum, qui ne umbram quidem umquam τοῦ καλοῦ viderit! Atque haec ait omnia facere se dignitatis causa. Ubi est autem dignitas nisi ubi honestas?* Cicero, [1998, p. 634-635]). This last line has to be remarked upon. It means that the search for personal power and dignity cannot be separated from the moral good; this is the main theme of *De officiis*.

¹⁷ In the oration *Pro Caelio* of the year 56 b. C. Cicero sketches a profile of Catiline, bringing to the fore his manipulative prodigality: «Who was more greedy in stealing - says of him Cicero - and more generous in donating?» (*quis in rapacitate avarior, quis in largitione effusior?*). *Pro Caelio*, § 12, in Cicero (1978, p. 552-553). Similarly, Sallust portraits Catiline as "*alieni adpetens, sui profusus*". *De Cat. con.*, § 5.

For this reason, it is usually translated with “appropriation.” (cf. RADICE, 2000; LEE, 2002) Cicero alludes to this concept when he states that human beings share some features with all living being, including the instinct of self-preservation (the search for food and safety, avoidance of suffering), sexual desire and care for offspring. All these impulses are natural and correspond to a first form of *oikeiosis*. However, a human being is not only moved by sensation; he also has a specific rational function. Through reason we know the causes of events, and we predict the consequences of actions and structure our time. (I, 11) In particular, another special form of *oikeiosis* towards others originates from the rational nature of human beings.

“The same nature - we read in the text -, by the power of reason, unites one man to another for the fellowship both of common speech and of life, creating above all a particular love for his offspring. It drives him to desire that men should meet together and congregate, and that he should join them himself; and for the same reason to devote himself to providing whatever may contribute to the comfort and sustenance not only of himself, but also of his wife, his children, and others whom he holds dear and ought to protect. (I 12).

Rational nature pushes human beings towards communication and social living which has the family as its elementary social group. According to this approach, sociability is based on *oikeiosis*, the natural tendency to regard relationships with others in the same way as we consider our relationship with ourselves. In tandem with this social sense, we also have a natural impulse to knowledge, to independence and to *decorum* and harmony. In the interplay of these four natural impulses Cicero recognizes four different aspects of the “honourable” (I, 14), which translates Panaetius’ “*kalon*”.

Among the social virtues Cicero stresses justice and liberality in particular. Justice is the virtue of the limits, between individuals on one side, and between individuals and the State on the other. It ensures that no offenses to individuals and their properties are committed, and that no common goods are misappropriated. In other words, justice limits anti-social tendencies that stem from greed and inordinate desire for goods. It may seem that Cicero assigns a fundamental role to justice, as if it were the foundation of the other virtues. In the third book, he states that justice is “the mistress and queen of virtues” (III, 28). But formulations of this kind should not be taken too literally; justice has no absolute value because in Stoic ethics virtues interact. For example, magnanimity can be useful to the state and society; prudence is useful to social and political virtues; and liberality is not only connected to justice, but it also moderates it. In fact, Cicero does not recommend demanding justice in too harsh a way, “For it is not only liberal – he says -, but sometimes may even prove fruitful, occasionally to concede a little of one's right.” (II, 64). In this context liberality, justice, moderation and that which is beneficial are closely related. Liberality should be right, otherwise it is prodigality, or even worse, avarice; but liberality too has influence on justice: the true gentleman is not pedantic in demanding his rights, but he is “liberal”, i.e. he is, in some way, detached and tolerant, and this, indirectly, also comes in handy because it gives rise to goodwill. Justice and liberality are equally relevant, though

their functions are different. The former protects the natural right to property and the boundaries of social space, the latter creates and strengthens social bonds, and this *oikeiosis* toward others is, for the Stoics, as natural as the *oikeiosis* toward oneself. Cicero fully endorses Panaetius' view of our social destination as human beings and states that we were born to exchange services, goods, relationships, in short, to "serve the common advantage" (I, 31). Hence, then, the thesis that "nothing is more suited to human nature" (I, 42) than liberality: it is the virtue of establishing relationships based on gifts and exchanges within the limits of justice.¹⁸

There is something "light" and benevolent in this concept of liberality. It is possible that both Panaetius and Cicero, kept in mind what Aristotle had said of the liberal man, namely that he gives without effort and with pleasure. For Cicero too, the liberal man gives with a smile and good humour,¹⁹ but, overall, his Stoic approach to liberal giving is different. Aristotle intends liberality as a virtue of character, something active, an excellence in the individual disposition, which makes "fair" use of money. On the other hand, Cicero takes from Panaetius the idea that justice and liberality are both essential parts of one of the four sources of the "honourable", specifically the one that corresponds to the social nature of man and to the need to create community bonds. I will discuss the difference between the two approaches at a later point in this paper, but some principle differences should be noted here. According to Aristotle, liberality requires money and economic goods; without them gifts are at most an act of friendship, i.e. they are not virtuous in a proper sense. Instead, the use of money does not appear strictly related to the Stoic concept of liberality. In fact, Cicero does not exclude it, but recommends rather other forms of solidarity, which are closer to the human need for social support. In particular, Cicero lays down three requirements in order to distinguish proper liberality.

According to Stoic theory, not every donation is a *kathekon*. "Nothing is liberal – says Cicero – if it is not also just" (*Liberal nihil est enim, quod non idem iustum*, I, 43). "Just" can be said of a gift that respects some conditions. Firstly, it should not harm the people who receive it nor others. This first criterion applies, for instance, to manipulative behavior such as that of Silla, who donated goods that he had confiscated from his opponents to his followers. That a gift does not damage anyone is, however, a minimal condition. Secondly, a donation should be also commensurate with our possibilities. This condition traces a line of demarcation between liberality and prodigality. Cicero considers prodigality in more negative terms than Aristotle, who treated mild forms of prodigality with some benevolence as he believed that the prodigal man could easily mend his ways in some cases by, for example, depleting his wealth or just by getting older. Cicero sees a vanity in the attitude of the prodigal man;

¹⁸ It is remarkable that Cicero assumes "beneficientia", "benignitas" and "liberalitas" as synonyms. (cf., 20).

¹⁹ H. Kloft (cf. 1970, p. 40) emphasizes a passage in the text where Cicero speaks about Lucius Cassius Longinus in these terms: "*homo non liberalitate, ut alii, sed ipsa tristitia et severitate popularis.*" (Cic. *Brut.*, p. 97). Kloft argues that Cicero's *liberalitas* would imply a "light" and benevolent atmosphere. This is little more than a conjecture, but it seems coherent with the social function that Cicero attributes to liberality.

something which Aristotle did not focus on very much. In many cases the actions of the prodigal “appear to stem not from goodwill, but from ostentation. Such pretence is closer to sham than to either liberality or honorableness.”²⁰ (I, 44) The downside of this vanity is that a citizen who wants to appear more liberal than he could afford - this is actually the case of *Prodigus* -, commits injustice to his family from whom he indirectly takes away goods. However, this prodigality is also accompanied by “a greediness to plunder and deprive unjustly, so that resources may be available for lavish gifts” (I, 44). Cicero’s Stoic conception is not completely new since Aristotle had already identified some traits shared by the prodigal and illiberal man who acts as a tyrant. They are both manipulative and unjust. But Cicero is subtler when he denounces the manipulative tendencies of a *Prodigus* like Caesar. He thinks that Caesar’s donations were not explicitly tyrannical, as were those of Silla, and had something reminiscent of true virtue, the act of giving and distribute goods; but they were not truly virtuous since Caesar’s financed his donations with borrowed money and his real intention was to buy the people’s favour and good reputation for himself.²¹ In other words, Caesar’s donations could rely neither on just means nor on just intentions. For this reason, they were rather corruptive. Thirdly, a true donation should not only be not unjust or prodigal: it should be selective. Cicero gives some criteria to evaluate the *dignitas* of the receivers:

Here we should look both at the conduct of the man on whom we are conferring a kindness, and at the spirit in which he views us, at the association and fellowship of our lives together, and at the dutiful services that he has previously carried out for our benefit. It is desirable that all such considerations should come together. If they do not, then the more numerous and more important grounds will carry more weight. (I 45).

Cicero proposes benefitting mainly just and moderate people in order to promote the goal of sociality: these are virtues which result from the social impulses of the human being and which consolidate them. In the above quoted passus, Cicero also refers to other people who show us goodwill and who have rendered us service in the past. In this case, it is appropriate to reciprocate the goodwill that is shown in a continuous manner and to pay particular attention to reciprocating the benefits “for no duty is more necessary than that of requiting gratitude” (*nullum enim officium referenda gratia magis necessarium est*, I 47). It has to be noted, however, that the acts of

²⁰ In Roman society, the quest for prestige through the ostentation of socially recognized behaviors such as liberality would have to be rather widespread if Seneca - in changed political conditions - will say almost the same thing: giving for the sake of one’s own social image is an obstacle to the achievement of true liberality.

²¹ Caesar had little personal wealth and was heavily indebted to cover the expenses associated with his office as aedile; though, it should be remembered that contracting debts to finance one’s career and ingratiating the electorate was customary practice among the aristocrats. Cicero too had done it during his aedile to finance the *Ludi Romani*, the *Megalenses* and the *Florales*. (WARDE, 1910, p. 83; NARDUCCI, 2009, p. 59).

liberality - benefits to be conferred or acts of gratitude - should exclude any second intention. Finally, Cicero refers to the "*communitas ac societas vitae*" as a positive criterion of selection. He means the different types of social bonds and community in which everyone is included, describing gradually wider circles, from the first natural society - the conjugal society, based on the instinct of procreation - the children, the house, the relations of brotherhood, friendship and up to the supreme form of commonality, which is that binds us to the state (par. 54-57). As regards to friends, various forms of moral support will be sufficient.

5.

With these criteria Cicero tries in the first book to define what an appropriate donation, a *kathekon*, would look like according to a common moral sense, and how it could be preferred to another appropriate action. In the second book, he changes perspective and considers appropriate actions as a species of the beneficial. (COLISH, 1990, p. 149) Cicero's goal is to make it plausible to his audience that virtue is more useful than malice since only virtue allows success and a lasting social influence.²² The discussion of the glory, the supreme political good, has a leading position in this argumentative strategy. In its essence, glory is nothing but people's love, trust and admiration. According to Cicero, glory cannot be conquered with physical strength, but it can only be achieved through the virtues; and, first of all, with moderation, which is the first step to glory. (*Prima igitur commendatio proficiscitur a modestia, cum pietate in parentes, in suos benivolentia*. II, 46). It is no wonder that Cicero appreciates moderation (or temperance) so much. In the *Tusculanae Disputationes* (III, 17) and in the *De Finibus* (II, 45-47) it appears as the fourth virtue, the virtue that prevents a man from doing, thinking or saying anything against other virtues. In short, a moderate man is "decent". The category of "*decorum*" (which translates the *Prepon* of Panaetius) circumscribes a virtuous domain in which unjust, imprudent and cowardly actions cannot take place. A decent moderation is an alternative to the use of force, to manipulation and deception. The glory that ensues from moderation is true and lasting because it is obtained thanks to qualities that produce consensus and popular favour. In particular, prudence and justice arouse trust; patience and fortitude are admired, but it is only thanks to donations that benevolence is attracted (II, 32-33). Liberality, and even the intention to benefit, attract people's love, which is moved by mild virtues. This is very beneficial and appropriate for those who aspire to glory and political success. More than any other virtue, liberality creates a "warm" atmosphere that strengthens social bonds. Cicero does not doubt that glory presupposes liberality, but he points out that true liberality benefits people, it does not buy people's support.

²² By this argument, Cicero wants to make virtue attractive - as did Panaetius - and civilize the Roman passion for power and intrigue putting it at the service of the honourable. (cf. DYCK, 1996, p. 354).

To remove any ambiguity from the concept of liberality, in the second book Cicero makes (par. 52-72) a significant move; he reduces the role of money and states that the act of giving should relate to virtues. As well as the bestowal of money, he speaks of a different kind of liberal action, that of working in favour of others. Both “involve a liberal willingness to gratify others; but the one draws upon a money-chest, the other upon one’s virtue.” (*quamquam enim in utraque inest gratificandi liberalis voluntas, tamen altera ex arca, altera ex virtute depromitur, largitioque, quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit.* II, 52). As mentioned above, Cicero does not completely reject donations of money. The point is that there should be a real liberal intention, i.e. the true intention of doing something good for other people. However, he argues that work done for others “is both more brilliantly illustrious, and more worthy of a brave and notable man” because it is directly derived from the root of social morality. The emphasis is here primarily on *liberalis voluntas*. In other words, Cicero appeals to an intentional element to restrict the field of liberal donations; he wants to exclude that consent can be bought by liberal donations. In his view, liberality requires as its main element a real desire to do good to selected people in their best interest, and not for personal gain. Under this condition, even money is allowed in limited cases, but volunteering one’s competences and work is preferable to *largitio* because it does not draw from a poor source such as money, but rather from the very social nature of human beings, which is inexhaustible.

Cicero brings examples of liberal actions that refer to the traditional values of solidarity of the equestrian order. According to him, economic support should be granted to those most in need (I, 49), if they are not fallen in disgrace because of their vices, and also to deserving people without means (II, 62-63). Also, he considers true liberal men those who by their wealth “ransom captives from bandits, or assume their friends’ debts, or help them to finance their daughters’ marriages, or give them assistance in acquiring or enlarging their property.” (II, 56). As beneficiaries of the economic liberality, Cicero suggests to wisely choose people in need and who are deserving – with no distinction between citizens and foreigners –, who then will also be grateful for the benefits received. The emphasis on the gratitude of the beneficiaries as a criterion of selection is consequent, given that Cicero’s approach to the complex of “common duties” is a free variation of Panaetius attempt to demonstrate that the moral good and the beneficial are not in opposition. In this case, “anything that is granted to a man who is good and grateful bears fruit both in him, and also in others.” (II, 63). But, as mentioned above, Cicero stresses engagement in personal support, especially free patronage in legal disputes (II, 65). He means a set of volunteered services ranging from consulting to heritage protection and direct representation in court, which represent the highest form of virtuous liberality as an alternative to the donations of money.²³ It is not hard to admit that this conception was to some extent

²³ Gabba argues that the ideal of the liberality of the work would be a form of “paternalistic patronage by the political class in the spheres of legal competence”, but this is a rather narrow view. It seems to me that it overlooks Cicero’s effort in the field of ethics to assert that economic goods such as money are less relevant

pro domo sua. In fact, Cicero had, effectively, carried out work of this kind and he could, therefore, promote himself as the true liberal man in opposition to the prodigal Caesar. This does not detract, however, from the originality of his theory which is Greek-Stoic and, at the same time, entirely Roman. It takes the treatment of liberality from the points of view, respectively, of moral good and the beneficial, from Panaetian stoicism,²⁴ but it leads to conclusions that re-contextualize the *mos maiorum*, based on solidarity, thrift and respect for property. In continuity with this tradition, Cicero argues that the liberal act *par excellence* needs, first of all, a *liberalis voluntas* and then action that correspond to virtue; in delimited cases, financial support and material aid, but, above all, the gift of one's own work, especially free legal patronage. This is beneficial primarily to those who offer it as they can preserve heritage and, at the same time, generate benevolence thereby creating a vast network of *clientes*. This form of liberality is appropriate and convenient for those aspiring to a role in public life, but it is also beneficial to the State which is protected from the corruptive power of money. Cicero's arguments seem to suggest that wealth is an asset if it is used with the right intention, otherwise it can have harmful effects on public life. Actions of solidarity on a volunteer basis are, therefore, a preferable form of liberality.

6.

Cicero's Stoic approach to liberality introduces some new elements into the theory of virtues which Aristotle could not have accepted. From an Aristotelian point of view, liberality is exercised primarily through money or economical goods. (EN IV, 1119b 22) Against the stoic model, Aristotle could have argued that Cicero's free legal patronage is also an economic good since it can be measured in money. Or that, in the end, it represents an act of friendship that does not confute the main point of his theory of liberality: in fact, friendship is implied in virtue, but it is not really a virtue since it does not correspond to a specific part of the soul. On the contrary, liberality is a true virtue (one of the most important virtues for both private and public life) because it regulates the individual passion for money and, at same time, the economic flow the polis. According to this conception, the liberal man is the one who has become free from attachment to wealth and gives it wisely (in other words, without ruining his assets) to the friends that he recognizes as "perfect". He likes to give for the sake of public happiness and, therefore, is hardly rich. However, his virtue requires at least some wealth to work upon. In the Aristotelian conception, money and economic goods occupy, indeed, a main place, and without them an excellent quality such as liberality cannot be developed. Moreover, the latter demands a hard and exclusive personal

than those forms of action which more directly correspond to the social nature of the human being and to the *oikeiosis* towards the others. (cf. GABBA, 1979, p. 129).

²⁴ For the treatment of liberality in the second book of the *De officiis* (cf. DYCK, 1996, p. 436).

training which includes the observation of good models, experience, reflection and social selection.

Compared to the Aristotle, Panaetius and Cicero sketch a broader theoretical and practical model. They believe that virtues do not develop from an ascetic effort, but rather from the balanced development of natural impulses. More particularly, the virtue of liberality originates from the social dimension of moral good and not from wealth and assets, as the Aristotelian model claims. Their liberal man can make virtuous use of money in certain cases, but he does not necessarily need it. The social sense which leads one to personally support others is essential. In modern terms, we can say that Stoic liberality matures from "moral", and not from economic competence. As a virtue, liberality is part of moral development which is based on the combination of sociability and self-preservation, according to the model offered by the concept of *oikeiosis*. This model does not undervalue assets. It is well known how important they were to Cicero personally, as he was in extreme distress due to his experience of exile and the loss of his material goods and prestige. Cicero trusted in common sense, considering an evil that can happen or the deprivation of a possessed asset as not "indifferent"; consequently, he could not follow rigorous Stoicism when it stated that only virtue brings happiness. In *De Finibus* he had said it directly: the virtue of the wise man who acts in conformity with the *logos* is not enough for a happy life, or, in other words, regarding any two sages, one may be happier than the other if he enjoys certain goods such as health, economic resources and benevolence. It comes, then, as no surprise that Cicero aligns himself with the moderate Stoicism of Panaetius in which he finds a solid theoretical framework that attributes value to assets and material goods. In this way, his approach to the question of goods comes quite close to the Peripatetic school.

Still, in contrast to Aristotelianism, Cicero believes that desirable objects are not in themselves goods. They really become goods only if they are gained through virtue. Despite all the similarities, this is a quite different conception. It is the interplay of virtues that makes a desirable object a true good. Virtues of autonomous areas of experience such as knowledge, sociality, political life and aesthetic dimension should interact with each other in a harmonious way in order to moderate actions. Only actions which originates from this dynamic field of the main virtues are honourable and beneficial. Also, only objects achieved in honourable way can be considered as goods.

Some examples may serve to illustrate Cicero's line of argument. The aspiration to independence (*appetio principati*) is a natural impulse and, if regulated by prudence, liberality and justice, it is a good. *Magnanimitas* as virtue is based upon this interplay with other virtues. Without regulation, the noble impulse to independence will not only create conflicts, but also will it be self-destructive. Similarly, liberality derives from the natural impulse to social life, but this impulse should be lead by prudence, justice and moderation, otherwise it will bring waste and – what is worse – vanity, manipulation and injustice. Cicero, indeed, believes that donations of money tend to corrupt those who give and receive (II, 21-22), not to mention the fact that magnificent

expenses for banquets, shows and games do not bring real benefits to the State and are intended to buy people's favour. Even in magnificent expenditure for the construction of temples, theaters and porticos, Cicero recognizes self-celebration of the client rather than a liberal intention.

Cicero knows from experience that a momentary success and a social credit can also be attained for some time through such manipulative practices. Indeed, actions that pursue merely the useful but without virtue can bring some ephemeral success, but they will increase the level of vice more than that of virtue and, overall, they will damage the quality of public life and the institutions. Cicero suggests that personal dignitas and political success are not necessarily what they seem; they look like glory, but they are not. If the means by which they were procured do not correspond to just intentions and other virtues, they cannot be really considered goods. In this conception, virtue comes first and only in the field of virtues do money and riches appear as appreciable goods. A sustainable liberality represents a practicable alternative to the donation of money, although it is not necessarily required for the practice of virtue, and, furthermore, it has a corruptive power which is best kept in balance and governed by virtues. Liberal action, therefore, should not buy anything and have no other purpose than to form and consolidate the natural impulse to sociality. Actions like the volunteering of one's talent for others are then appropriate as they require effort and personal engagement, but they also produce more lasting effects arousing deep feelings of gratitude.

I would like to conclude with a remark from a modern point of view. Aristotle's concept of liberality appeals to the individual seeking the unity and integration of the available forces which, as stated in his concept of friendship with oneself, is the basis of all moral life. His model is intriguing as he speaks of virtue as an attitude which emerges from working upon the irrational part of the soul. As the case of the illiberal man shows, no ethical-political good life can be conducted without moral development which prevails over natural attachment to wealth and assets. As a virtue of economic life, liberality does this job. It sets one free from a natural attachment to wealth and makes of one a citizen opens to social and political life. Liberality integrates, while vice makes dualism between passions and reason persistent. The liberal citizen takes care of wealth and property and gives it wisely to selected friends with pleasure for a superior moral end, public happiness. He benefits others, while the non-liberal man is dominated by irrational attachment to wealth and benefits no one, not even himself. As fascinating as Aristotle's theory may be, it is based on some assumptions that are not obviously founded. Firstly, Aristotelian liberality is a virtue of individual economic life, i.e. it requires wealth and personal training at the same time. We know that the liberal citizen is not rich, although he should have some wealth. It is perfectly coherent as regards a dualistic approach to man, such as Aristotle's, that there must be something material (in the case of liberality, wealth and assets), so that a different moral attitude towards it can be worked out. For this very reason, Aristotle must consequently exclude non-economic beneficence from the domain of liberality. He can think of it merely as an act of friendship. Also, the social

basis of Aristotle's approach to virtue is very limited, for liberality is accessible only to the few who have undergone a very selective moral training. Furthermore, this applies in the case of magnificence, a second level of liberality, which is much more exclusive. The most problematic aspect in Aristotle's theory of liberality is that it is restricted to the area of economic goods. In short, Aristotle's concept of liberality is far too reductive and selective for modern terms. As modern men, we tend towards a more extensive concept of liberality. In line with a general conception, we refer to a man who benefits others in various ways as "liberal", regardless of his wealth and of his moral training. In other words, a man who lives and lets others live. It was the great merit of middle Stoicism to show that liberality is a main virtue that corresponds to the social nature of man. As such, it is best expressed not by money, but by personal help and social engagement.

REFERENCES

- AUSTIN; VIDAL-NAQUET. *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction*. London: Batsford Academic and Educational, 1977.
- CICERO. *On Duties*. (Pub.) M. T. Griffin and E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Le orazioni*. (Pub.) Giovanni Bellardi. 4 vol. Torino: Utet, 1978.
- _____. *Epistole ad Attico*. (Pub.) Carlo Spigno. 2 vol. Torino: Utet, 1998
- COLISH, M. L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden: Brill, 1990.
- COX, R. H. Aristotle and Machiavelli on Liberality. In: *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*. (Pub.) Deutsch, K. L., and Soffer, W. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987, p. 125-147.
- CURZER, H. J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- DE LACY, P. H. The Four Stoic 'Personae'. In: *Illinois Classical Studies*, 2, 1977, p. 163-172,
- DYCK, A. The Plan of Panaetius' Peri tou Kathekontos. In: *American Journal of Philology*. Nr. 100 (3), 1979, p. 408-416.
- _____. *A Commentary on Cicero, De Officiis*. (Pub.) Ann Arbor, 1996.
- DORANDI, T. Chronology. In: (Pub.) ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELD, J. *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Schofield: Cambridge, 1999, p. 37-42.
- EDELSTEIN. *The Meaning of Stoicism*. Harvard, 1966, p. 48.
- FOSTER, S. E. Virtues and Material Goods. Aristotle on Justice and Liberality. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*. Nr. 4 (71), 1997, p. p. 607-619.
- GABBA, E. Per un'interpretazione politica del De Officiis di Cicerone. In: *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei*. 1979, p. 117-141.
- GARTNER, H. A. *Cicero und Panaitios: Beobachtungen zu Ciceros De Officiis* (Berichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse). Heidelberg, 1974.
- GARVER, E. *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- GIAMMUSSO, S. Liberalità e virtù pratiche nel *De Officiis* di Cicerone. In: *Archivio di storia della cultura*. Nr. 30 (2017), p. 27-61.
- _____. Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Vol. 58 (2017), p. 7-26.

- _____. *La memoria del bene*. Dono e gratitudine nel "De Beneficiis" di Seneca. Napoli: Giannini Editore, 2019.
- GILL C. Personhood and Personality: The Four-Personae Theory in Cicero, De Officiis I. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VI. (Pub.) J. Annas, 1988, p. 169-199.
- GOTTLIEB, P. Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues. In: *Phronesis*. Nr. 3 (39), 1994, p. 275-290.
- HADREAS, P. Aristotle on the vices and virtue of wealth. In: *Journal of Business Ethics*. Nr. 4 (39), 2002, p. 361-376.
- HARE, J. Ἐλευθεριότης in Aristotle's Ethics. In: *Ancient Philosophy*. Nr. 1 (8), 1988, p. 19-32.
- KAHN, C. H. Aristotle and altruism. In: *Mind*. Nr. 357 (90), 1981, p. 20-40.
- KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- KLOFT, H. *Liberalitas Principis. Herkunft und Bedeutung*. Studien Zur Prinzipatsideologie. Köln, 1970.
- LEE, C.-U. *Oikeiosis: Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*. Freiburg, 2002.
- LEFÈVRE, E. *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: Vom Philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart, 2001.
- NARDUCCI, E. *Cicerone*. La parola e la politica. Roma-Bari, 2009.
- PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. On the unity of the Nicomachean Ethics . In: *Aristotle's Nicomachean Ethics*. A Critical Guide. (Pub.) Miller, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 23-44.
- POHLENZ, Max. *La Stoa*. Storia di un movimento spirituale. 2 vol.. Firenze, 1967.
- _____. *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel "De Officiis" di Cicerone*. Brescia, 1970.
- PUHLE, A. *Persona: zur Ethik des Panaitios*. Frankfurt am Main-New York: P. Lang, 1987.
- RADICE, R. *Oikeiosis*. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi. Milano, 2000.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. With an introduction of John L. Ackrill. 6th edition. London and New York: Routledge, 1995.
- SHERMAN, N. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- SEDLEY, D. The School, from Zeno to Arius Didymus. In: *The Cambridge companion to the Stoics*. (Pub.) Bran Inwood. Cambridge, 2003, p. 7-32.
- _____. The Stoic-Platonist Debate on Kathekonta in Ierodiakonou. In: *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford, 1999.
- SWANSON, J. *Aristotle on Liberality: Its Relation to Justice and Its Public and Private Practice*, Polity, 1994, p. 3-23.
- VAN STRAATEN, M. *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine*. Avec une édition des fragments. Amsterdam-Paris, 1946.
- VEGETTI, M. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza, 1990.
- VEYNE, P. *Le pain et le cirque*. Sociologie historique d'un pluralisme politique, Paris: Seuil, 1990.
- WARDE FOWLER, W. *Social Life at Rome in the Age of Cicero*. New York, 1910.
- YOUNG, C. Aristotle on Liberality. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1994, V. 10, 1, p. 313-334.

Submitted: February 27, 2020

Accepted: March 21, 2020

Desmistificando a inteligência artificial: Uma breve introdução conceitual ao aprendizado de máquina

Demystifying artificial intelligence: A brief conceptual introduction to machine learning

Prof. Dr. Rafael Saraiva Campos
CEFET/RJ, Campus Petrópolis¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar os fundamentos da Inteligência Artificial (IA) para o público não-especializado. Dentro deste segmento, destacam-se os estudiosos da Filosofia, em particular da Filosofia da Mente, que têm em seu campo de estudo intersecções com a área da IA, quando debruçam-se sobre questões como inteligência e consciência, questões essas que são elementos centrais do trabalho de Hubert Dreyfus e John Searle. Conceitos fundamentais da IA - suas formas de atuação, aplicações e abordagens de implementação - são introduzidos de modo a desmistificar o tema. O trabalho traz também uma breve discussão sobre o problema mente-corpo e a consciência, com foco particular na abordagem de Searle, de modo a possibilitar a distinção entre os paradigmas da IA forte e fraca.

PALAVRAS-CHAVE

Inteligência; Aprendizado; Artificial; Consciência; Dreyfus; Searle.

ABSTRACT

This work presents the fundamentals of Artificial Intelligence (AI) to the non-specialized public. Within this group, those who study Philosophy stand out, particularly students of Philosophy of the Mind, whose studies intersect with AI related subjects, such as intelligence and conscience. Those are core themes within Hubert Dreyfus and John Searle works. Fundamental AI concepts - such as forms of

¹ Email: rafael.campos@cefet-rj.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9852-1362>

acting, applications and implementation approaches - are introduced in order to demystify AI. This paper also brings a brief discussion of the body-mind problem and conscience, with particular focus on Searle's approach to the topic, in order to allow a proper distinction between strong and weak AI paradigms.

KEYWORDS

Intelligence; Learning; Artificial; Conscience; Dreyfus; Searle

INTRODUÇÃO

Deve estar agora evidente a extrema dificuldade em definir-se o que seja o nível mental de funcionamento e que, seja a mente o que for, não é de modo algum óbvio que a mesma funcione como um computador digital. (DREYFUS, 1975, p. 157)

O objetivo primordial deste trabalho é desmistificar a inteligência artificial (IA) para o público não-especializado. Por público não-especializado referimo-nos àquele não treinado nos aspectos de desenvolvimento e implementação técnica de soluções nesta área, ou seja, o público em geral, especialistas e pesquisadores fora da Ciência da Computação e da Engenharia. Neste último grupo podem incluir-se pesquisadores acadêmicos de áreas como a Filosofia (em particular, a Filosofia da Mente) que queiram adquirir uma noção conceitual básica da IA e das técnicas de aprendizado de máquina.

O presente trabalho se justifica diante da popularização do tema dentre os mais diversos segmentos da sociedade. O interesse no assunto permeia grandes parcelas do público, diante do crescente ritmo de implementação de soluções de IA nas mais diversas áreas do conhecimento humano, desde o diagnóstico de doenças sem a necessidade de um médico até a navegação autônoma de veículos automotores. Contudo, este interesse reveste-se de uma preocupação subjacente, alimentada pela percepção dos possíveis desdobramentos deletérios da IA, dentro os quais destaca-se o desemprego. Além deste medo de substituição do homem no mercado de trabalho pela máquina inteligente², há um temor mais abrangente e profundo, de que o homem tornar-se-á obsoleto, e que a IA apresentar-se-á tal qual um novo estágio num processo evolutivo não mais puramente biológico, mas cibernético, obliterando a presença do homem em todas as esferas, levando-o à extinção (OPEN PHILANTROPY, 2015).

A falta de informação clara e despida de viés sensacionalista para o público não-especializado alimenta preocupações e medos, por vezes distópicos e desprovidos de

² A Seção 2 introduz uma definição de inteligência a ser considerada no contexto da IA.

qualquer fundamento técnico. Exatamente neste ponto crucial o presente trabalho se insere, apresentando de forma sintética os fundamentos técnicos da IA e do aprendizado de máquina, ao mesmo tempo em que busca auxílio de recursos da Filosofia para contextualizar conceitos como inteligência e consciência, conceitos estes imprescindíveis para a correta distinção entre os paradigmas da IA fraca e forte.

O restante do trabalho está dividido como se segue. A Seção 1 traz uma visão geral da IA, apresentando: grandes áreas e aplicações; as tecnologias subjacentes que possibilitam seu desenvolvimento e operação; sua característica multidisciplinar (onde modelos construídos por engenheiros apropriam-se de elementos fornecidos pela Matemática, Linguística, Neurociência e Biologia, dentre outras) e os agentes que atuam na construção da percepção pública sobre o tema; seus impactos socioeconômicos, com foco particular nas previsões de redução de oferta de vagas de trabalho em diferentes áreas. A Seção 2 traz um conceito de inteligência básico para o entendimento do que é a IA, além de descrever sucintamente os principais tipos de aprendizado de máquina. A Seção 3 apresenta as principais abordagens para a implementação de modelos de aprendizado de máquina. A Seção 4 faz a distinção entre a IA fraca e a IA forte. Para o discernimento entre esses dois paradigmas, é imprescindível abordar a questão da consciência e do problema mente-corpo, temas estes centrais para a Filosofia da Mente. Tal abordagem, é claro, será sucinta, dada a complexidade do tema.

1. VISÃO GERAL

1.1. GRANDES ÁREAS E APLICAÇÕES

O campo da inteligência artificial tem muitas divisões e subdivisões, mas o trabalho mais importante pode ser classificado em quatro áreas: participação em jogos, tradução de idiomas, solução de problemas e reconhecimento de padrão. (DREYFUS, 1975, p. 38)

Dreyfus compartimentalizou a inteligência artificial em quatro grandes áreas: participação em jogos, tradução de idiomas, solução de problemas e reconhecimento de padrões. Com uma pequena modificação, podemos partir desta divisão para categorizar as aplicações de IA.

A tradução de idiomas já era alvo de aplicações de IA desde sua primeira fase, na época da IA simbólica no final dos anos 1950. Os êxitos no setor foram, e em certa medida ainda o são, limitados, sobretudo devido à dificuldade dos programas para lidar com a ambiguidade inerente à linguagem. Contudo, na categorização da IA, esta subdivisão deve ser expandida para englobar todas as aplicações envolvendo *processamento de linguagem natural*, i.e., conversão de fala para texto, interpretação de

comandos de voz, entre outros. Nesta categoria de aplicações de IA incluem-se os chamados *chatbots*, programas capazes de simular o discurso humano, interagindo com o usuário, na maioria das vezes por interface textual, mas também por meio de simuladores de voz (como nas centrais de atendimento automático).

Na *participação em jogos*, o primeiro exemplo foram as tentativas de criar um programa capaz de jogar xadrez. Na primeira fase da IA, no final dos anos 1950, foram desenvolvidos programas capazes de derrotar jogadores principiantes. O cenário modificou-se bastante nas décadas seguintes, e como é de conhecimento geral, um computador (o *Deep Blue* da IBM) foi capaz de vencer o campeão mundial de xadrez, já em 1997. Obviamente, atualmente, a atuação da IA não se restringe a jogos de tabuleiro, como o xadrez, dama ou o go, mas também se estende a jogos de videogame de tiro em primeira pessoa (FPS – *First Person Shooting*), como os famigerados *Doom* e *Duke Nukem*, onde o computador controla personagens do jogo (*bots*), os quais devem ser enfrentados pelos (ou atuar cooperativamente com os) jogadores humanos em ambientes de simulação tridimensional.

A área de *reconhecimento de padrões* envolve a identificação de padrões em textos, no discurso falado, e em imagens. Neste último caso, há o campo da *visão computacional*, onde o computador deve interpretar imagens, extraindo informações e significado das mesmas. A visão computacional é usada, por exemplo, na identificação automática de placas de automóveis a partir de imagens capturadas por câmeras de controle de tráfego. Outra aplicação da visão computacional é o reconhecimento facial. Ela também é essencial para o projeto de veículos autônomos. Outra aplicação que pode ser incluída na categoria de reconhecimento de padrões seria a construção de conteúdo personalizado a partir da análise dos hábitos de consumo de um usuário de um serviço. Por exemplo, a montagem de listas personalizadas de músicas novas para o usuário, a partir da análise das músicas que o mesmo costuma escutar. Esta *personalização de conteúdo* é muito comum em aplicativos como o *Spotify*. Neste, quanto mais músicas o usuário escuta e avalia, tanto melhor o algoritmo consegue prever se o usuário vai gostar ou não de um lançamento musical.

Na categoria chamada por Dreyfus de *solução de problemas* podemos incluir aplicações de regressão não-linear e otimização, dentre outras. A regressão não-linear pode ser usada para a predição de séries temporais, por exemplo, na predição da demanda de um determinado medicamento, a partir do consumo deste medicamento nos meses anteriores. Já nos problemas de otimização, busca-se uma solução que maximize a função objetivo descrevendo a situação que se deseja otimizar.

1.2. TECNOLOGIAS SUBJECENTES

Na quase totalidade das situações, as tecnologias subjacentes às soluções de IA, que viabilizam seu desenvolvimento e operação, passam completamente

despercebidas do público-alvo. O conhecimento de tais tecnologias, embora não seja pré-requisito para uso das mesmas, é desejável àqueles que buscam uma compreensão mais profunda sobre o tema. De modo simplificado, tais tecnologias de suporte podem ser agrupadas em três classes: bancos de dados, tecnologias de acesso a dados, velocidade de processamento. A seguir discorreremos de forma breve sobre cada uma delas.

Bancos de dados: as soluções de IA, implementadas por meio de algoritmos de aprendizado de máquina, requerem grandes massas de dados para aprender³. Via de regra, quanto mais complexo o modelo - sendo uma possível métrica desta complexidade a quantidade de parâmetros ajustáveis (livres) no modelo, como, por exemplo, os pesos sinápticos em uma rede neural artificial⁴ - maior a quantidade de dados necessários para treiná-lo. Capacidade de armazenamento na forma digital certamente não é um fator limitante atualmente, com a disponibilidade de discos rígidos com dezenas de *terabytes*⁵. Além disso, por meio da difusão do acesso à Internet através de dispositivos móveis (principalmente *smartphones*), e através da popularização (que hoje assume uma forma praticamente onipresente) de plataformas de mídias sociais e de mecanismos de buscas *on-line*, bases de dados massivas são construídas de forma colaborativa e distribuída (através dos dados fornecidos pelos usuários destes dispositivos e plataformas). Portanto, há grande disponibilidade de dados na forma digital para o treinamento de modelos de aprendizado de máquina de elevada complexidade.

Tecnologias de acesso a dados: a enorme capacidade de armazenamento disponível atualmente não seria de grande serventia, a menos que fosse possível coletar tais dados de forma rápida e distribuída. Conforme já mencionado, grande parte desses bancos de dados recebem informações fornecidas por meio de dispositivos móveis. Desta forma, tecnologias de acesso sem fio via radiofrequência são cruciais para a construção e uso destas bases de dados. Dentre essas tecnologias de acesso, destacam-se os padrões de telefonia móvel celular de Quarta Geração (4G), que viabilizam taxas de transmissão de pico de até 1 Gbps (1 bilhão de bits por segundo)⁶, e as redes locais sem fio com o padrão WiFi, hoje onipresentes em áreas urbanas. Além destas, há o acesso via Bluetooth⁷. Importante destacar que os *smartphones* atuais congregam todas estas

³ A Seção 2 define o que é aprendizado, além de discorrer sobre as principais formas de aprendizado de máquina.

⁴ Pesos sinápticos são parâmetros livres em uma rede neural artificial (RNA), que são modificados durante o aprendizado da rede. A RNA é um modelo matemático inspirado nas conexões sinápticas do cérebro. Os pesos sinápticos emulam matematicamente os potenciais de ativação destas sinapses neuronais. Para maiores detalhes, consultar a Seção 3.1.

⁵ Um *terabyte* é igual a 10^{12} *bytes*, ou seja, 1 trilhão de *bytes*. Um *byte* corresponde a 8 bits, onde um bit é a unidade elementar de informação binária em computadores digitais, podendo assumir os valores um ou zero.

⁶ Um bit é a unidade elementar de informação binária em computadores digitais, podendo assumir os valores um ou zero.

⁷ Bluetooth é o protocolo padrão de comunicação para as chamadas redes de área pessoal (PAN – *personal area network*), com baixo consumo de energia e curto alcance (na maioria dos casos, apenas alguns metros) baseado em microchips transmissores de baixo custo em cada dispositivo.

tecnologias de acesso, usando-as de forma intercambiável. Por fim, deve-se ressaltar também os sistemas de satélite de navegação global, como o famigerado GPS (*Global Positioning System* - Sistema de Posicionamento Global), além dos menos conhecidos GLONASS da Rússia, o GALILEO da União Europeia e o COMPASS da China (CAMPOS; LOVISOLO, 2015). Tais redes de satélites são muito importantes para a construção de bases de dados com informações georreferenciadas, i.e., associadas a localizações geográficas⁸.

Velocidade de processamento: a existência de grandes bases de dados, assim como a possibilidade de acesso rápido e ubíquo à informação armazenada não seriam de grande utilidade, se não fosse possível manipulá-las de forma rápida no processo de tomada de decisão autônoma pela IA. Essa necessidade de rapidez é facilmente ilustrada no caso de navegação autônoma de veículos automotores, ou seja, carros sem motoristas. Grande quantidade de dados é coletada pelos diversos sensores de tais veículos - imagens por meio de câmeras, estimativas de distâncias a obstáculos por meio de sensores acústicos ou radares, dados de tráfego coletados da Internet via redes de telefonia móvel celular para o traçado otimizado de rotas, dentre outros. Tais dados devem ser processados (interpretados) de forma rápida. Em certos casos o tempo para a tomada de decisão é de milissegundos (como, por exemplo, quando outro veículo subitamente avança o sinal vermelho em um cruzamento logo à frente do carro autônomo pilotado pela IA). Em situações como esta, uma elevada capacidade de processamento (sinônimo de velocidade) é essencial. Uma métrica tipicamente empregada para quantificar a velocidade de processamento é o *flops* (*floating point operations per second* - operações de ponto flutuante⁹ por segundo). Por exemplo, o processador Intel i486DX4 100 MHz lançado no início dos anos 1990 tinha uma capacidade de 7 mega FLOPS, ou seja, 7 milhões de operações de ponto flutuante por segundo. Processadores da classe INTEL Xeon, como o E5 2699 v4, lançado em 2016, atingem taxas de 2 tera FLOPS, ou seja, 2 trilhões de operações de ponto flutuante por segundo. Isto corresponde a um aumento de aproximadamente 28 mil vezes na velocidade de processamento em menos de 30 anos. Placas de processamento gráfico (GPUs - *Graphical Processing Units*) como a NVIDIA GeForce Titan X já atingiam taxas de 10 tera FLOPS em 2016, o que corresponde a um aumento de cerca de 140 mil vezes em relação aos processadores dos anos 1990 (RUPP, 2016). Dentre os computadores de grande porte (os chamados supercomputadores), que utilizam múltiplos processadores em paralelo, o mais poderoso em operação atualmente é o IBM Summit, com uma velocidade de processamento de pico de 200 peta FLOPS, ou seja, 200000

111

⁸ Um exemplo de *software* que faz uso de informações georreferenciadas é o aplicativo de transporte *Uber*, onde a localização do usuário e do motorista são continuamente registradas, desde a solicitação da corrida até seu encerramento.

⁹ A representação de números na forma binária em ponto flutuante segue o seguinte padrão: o sinal (positivo ou negativo) precedendo a mantissa (parte fracionária), que por sua vez multiplica a base 2 elevada a uma potência E. A representação em ponto flutuante é normalizada pelo padrão IEEE 754 (IEEE, 2008).

trilhões de operações de ponto flutuante por segundo (IBM, 2018). Esta velocidade de processamento, ainda que impressionante, será eclipsada quando do advento dos computadores quânticos, ainda em desenvolvimento (YING, 2010). Taxas de processamento de informação tão elevadas significam que modelos de aprendizado de máquina de alta complexidade poderão manipular quantidades gigantescas de informação, identificando padrões e tendências que servirão de suporte a processos decisórios autônomos baseados em IA.

1.3. CONSTRUÇÃO DE PERCEPÇÃO PÚBLICA

As estratégias de comunicação embasadas em um modelo linear de transferência de conhecimento do tipo especialista-leigo reconhecidamente fracassaram na tentativa de aproximar a sociedade em geral da ciência (SABBATINI, 2004). Assim, com relação à ciência, e particularmente no que concerne à IA, a construção da percepção pública alicerça-se essencialmente sobre dois pilares não-especializados: a imprensa e o cinema.

A imprensa, muitas vezes pela pressão por audiência, usa de manchetes bombásticas para atrair a atenção do público. Por exemplo, um recente artigo da BBC (British Broadcasting Corporation) foi intitulado “Como a inteligência artificial poderia acabar com a Humanidade - por acidente” (BBC, 2019). Outro exemplo é um recente artigo da Revista Época Negócios, intitulado “Como a inteligência artificial vai sair do controle e dominar o mundo” (GIL, 2019). Muitas vezes, tais artigos com títulos alarmistas e sensacionalistas contribuem para a desinformação e confusão, ao invés de esclarecer efetivamente as dúvidas sobre o tema da IA e seus possíveis impactos sobre a sociedade.

Outro agente crucial na formação da opinião pública sobre a IA é o cinema. Este, ao contrário da imprensa, não tem a obrigação precípua de informar, mas apenas de entreter. O cinema é responsável pela criação do imaginário popular em torno da IA através de filmes revolucionários para suas épocas, como *2001*, de Stanley Kubrik, lançado em 1968, e *Terminator 1* e *2*, lançados em 1984 e 1991, respectivamente. Outros títulos dignos de nota são *Matrix*, de 1999, e *Blade Runner*, de 1982, além do clássico *Metrópolis*, de 1927, provavelmente o mais antigo filme abordando o tema das “máquinas inteligentes”. Todos os filmes aqui citados têm uma abordagem pessimista, onde a IA age de forma autônoma para extirpar a humanidade, na qual vê uma séria ameaça, ou onde a IA é uma ferramenta de manipulação do homem pelo homem.

1.4. IMPACTOS SOCIOECONÔMICOS

Por trás dos temores a respeito de um futuro distópico dominado por máquinas que percebem no homem uma forma inferior de existência destinada a ser extirpada - temores estes alimentados pelo cinema (que cremos ser inimputável, pois goza da

licença poética) - há uma ameaça muito mais palpável e iminente representada pela IA: o desemprego.

Embora aqueles que exercem profissões técnicas que exigem alto grau de qualificação, como médicos, engenheiros e advogados, possam crer-se imunes a esta ameaça, muitas aplicações já existentes da IA, bem como diversas projeções para o futuro próximo, indicam que eles estão enganados. Aplicações de visão computacional para o diagnóstico de doenças por imagens já atingem taxas de acerto superiores a médicos (WALSH, 2020). Programas de processamento de linguagem natural são capazes de elaborar petições legais, e até mesmo prever o resultado de julgamentos, bem como as sentenças impostas, a partir da análise de documentos (MANGAN, 2018). Aplicações de IA para a otimização de redes de acesso rádio (como as redes de telefonia móvel celular) são capazes de substituir a análise de engenheiros de telecomunicações, propondo ações para a melhoria da qualidade da rede (CAMPOS; LOVISOLO, 2019).

De fato, uma pesquisa recentemente publicada pela FGV, em conjunto com a Microsoft, analisou o impacto da IA em seis setores da economia brasileira: agricultura, pecuária, óleo e gás, mineração e extração, transporte e comércio e setor público (educação, saúde, defesa e administração pública). A pesquisa prevê que os trabalhadores mais gravemente afetados pela IA serão os mais qualificados nos setores de óleo e gás e de agricultura, com redução de 23.57% e 21.55% na oferta de vagas, respectivamente, nos próximos 15 anos (FGV, 2019).

Em um outro estudo, pesquisadores da Universidade de Oxford desenvolveram uma metodologia para prever a redução das vagas causadas pela IA em diferentes segmentos do mercado de trabalho (FREY; OSBORNE, 2013). Por exemplo, este estudo estima que a redução das vagas nos próximos 20 anos nas profissões digitador e motorista será de 91% e 88%, respectivamente. Ou seja, haverá uma automatização quase completa de tais atividades.

Contudo, embora haja muitas previsões desencorajadoras, elas não são universalmente aceitas como o único desfecho. Há estudos que consideram que novas profissões serão geradas, em substituição àquelas extintas pela automação, e que os salários e a qualidade de vida em geral melhorarão, dependendo da velocidade e magnitude do desenvolvimento e difusão das tecnologias de IA, um ponto sobre o qual os especialistas divergem amplamente (MIAILHE; HODES, 2017).

2. INTELIGÊNCIA E APRENDIZADO

2.1. INTELIGÊNCIA

O uso do adjetivo “inteligente” para qualificar a atuação de um programa de computador que joga xadrez, por exemplo, causa estranheza e repúdio em muitas

pessoas. De modo geral, assume-se que a Inteligência é um atributo exclusivamente humano, e que envolve habilidades multifacetadas, tanto do ponto de vista racional-lógico quanto emocional.

De fato, há uma enormidade de definições para o que seria a Inteligência. Todavia, aqui, apenas uma definição – bastante prosaica e direta – nos interessa. E esta definição é à qual deveremos recorrer todas as vezes que nos depararmos com o termo “Inteligência Artificial”. A definição em questão é: *Inteligência é a capacidade de aprender*. Qualquer programa de computador que seja capaz de aprender – desde a jogar xadrez até reconhecer rostos ou pilotar um avião – é dito inteligente, sob esta ótica. Mas, uma pergunta então se apresenta de imediato: *o que é aprender?*

2.2. APRENDIZADO

O que significa aprender algo? O que é aprendido? Este é um conceito tão pervasivo na Natureza que raramente debruçamo-nos sobre ele. Aprendizado pode ser definido como o processo de familiarização com uma determinada situação, de modo a tornar-se apto a reagir adequadamente para atingir um objetivo específico. Na Natureza, “tornar-se apto a reagir adequadamente” a uma certa situação, muitas vezes, significa a diferença entre a sobrevivência e a morte. Por “situação” referimo-nos a eventos, condições ou informação (dados, ou, na terminologia do aprendizado de máquina, padrões de entrada). Há três pilares sobre os quais sustenta-se o processo de aprendizado: experiência, memória e generalização.

Indivíduos de uma espécie adquirem novas habilidades (i.e., eles aprendem) através da experiência: eles são repetidamente expostos a uma determinada situação até que sejam aptos a reagir adequadamente quando confrontados com a mesma situação no futuro. Obviamente, a experiência seria inútil se não pudesse ser preservada na memória. A experiência deve ser acumulada, e sem a memória ela seria completamente perdida. Todavia, há um problema em recorrer unicamente à experiência, já que raramente uma situação ocorre exatamente da mesma forma mais de uma vez. Assim, experiência, sem a capacidade de generalizar, também não seria de grande valia. Por generalização referimo-nos à habilidade de extrapolar a experiência acumulada, aplicando-a a uma situação nova. Ou seja, é a capacidade de identificar similaridades entre novas circunstâncias e aquelas previamente encontradas¹⁰.

¹⁰ Para maior esclarecimento, considere o seguinte exemplo: um estudante de Matemática resolve centenas de exercícios em sala de aula, acumulando experiência em sua memória para preparar-se para o exame. Durante a prova, o estudante terá que elucidar problemas de Matemática que provavelmente nunca viu (usualmente professores não repetem na prova os exercícios resolvidos em sala). O estudante deverá então ser capaz de generalizar a experiência adquirida para conseguir resolver as questões da prova.

2.3. APRENDIZADO DE MÁQUINA

Neste contexto, o aprendizado de máquina é o processo de aprendizado aplicado a computadores, mais especificamente, a programas de computador (*software*). Todos os conceitos de aprendizado a partir da experiência, memória e generalização são tomados da Natureza e aplicados às máquinas. Todavia, no aprendizado de máquina, tudo reduz-se a números.

Há essencialmente quatro tipos de aprendizado de máquina: supervisionado, não-supervisionado, evolutivo e por reforço. Discorreremos sobre os dois primeiros a seguir. O terceiro tipo será tratado na Seção 3.3. O quarto tipo foge do escopo deste texto.

Aprendizado Supervisionado: neste tipo de aprendizado, a máquina recebe padrões de entrada para os quais as saídas esperadas (também denominadas alvos) são conhecidas¹¹. A máquina então ajusta seus parâmetros internos de modo a atingir o resultado esperado. Uma função de custo (que deve ser minimizada) é usada para guiar estes ajustes. Ou seja, o aprendizado da máquina ocorre por meio da modificação de seus parâmetros internos¹². Ao final da fase de aprendizado ou treinamento, a máquina deverá ser capaz de generalizar, produzindo as saídas esperadas para padrões de entrada semelhantes, porém não idênticos àqueles fornecidos durante a fase de aprendizado (treinamento). Note que os três pilares do aprendizado estão aqui inseridos: experiência, por meio dos padrões de entrada fornecidos durante o treinamento; memória, através da preservação dos parâmetros internos da máquina em seu estado final após o treinamento; e a generalização, obtida de diferentes formas, dependendo do tipo de máquina (ver Seção 3).

Aprendizado Não-Supervisionado: em alguns casos, não se conhecem os alvos (saídas esperadas) para os padrões de entrada fornecidos durante o treinamento. Nesses casos, o treinamento supervisionado obviamente não é viável. Em tais circunstâncias, a máquina, ao invés de produzir uma saída esperada (o que é impossível, diante da inexistência de alvos), deve ser capaz de identificar similaridades entre os padrões de treinamento, agrupando-os em conjuntos (classes). Esta similaridade é definida matematicamente, por meio de uma métrica adequada ao problema.

¹¹ Por exemplo, os padrões de entrada podem ser as características físicas de uma imagem tomográfica de um pulmão. Os alvos podem ser as classificações das imagens como pulmões saudáveis ou não.

¹² O que se entende por “parâmetros internos” depende do tipo de “máquina”. Por exemplo, no caso de uma rede neural artificial (ver Seção 3.2), os parâmetros internos modificados durante a aprendizagem supervisionada são os pesos sinápticos da rede.

3. ABORDAGENS

Há diferentes formas de implementar modelos de aprendizado de máquina. Essas abordagens, contudo, podem ser agrupadas em três classes: a abordagem simbólica, a abordagem conexionista e a abordagem evolutiva. A primeira baseia-se num pressuposto epistemológico a respeito da Lógica Clássica, enquanto as duas outras alicerçam-se sobre pressupostos inspirados na Biologia.

3.1. SIMBÓLICA

A abordagem simbólica foi a base da primeira geração da IA (1957-1962), uma época onde os estudos na área focavam na simulação cognitiva. Neste período, havia um grande otimismo (que se revelou precipitado) em relação ao potencial da IA de replicar a cognição humana. Boa parte deste otimismo devia-se ao chamado pressuposto epistemológico. Segundo Dreyfus,

[...] o pressuposto de que o homem funciona tal qual um mecanismo genérico de manipulação de símbolos implica [...] um pressuposto epistemológico de que todo conhecimento pode ser formalizado, isto é, que tudo que possa ser compreendido pode ser expresso em termos de relações lógicas. (DREYFUS, 1975, p.120)

Contudo, este pressuposto não é axiomático. Nas palavras do próprio Dreyfus:

A afirmação [...] de que é possível formalizar todo o comportamento não arbitrário, não constitui um axioma, sendo antes a expressão de uma certa concepção de entendimento profundamente arraigada em nossa cultura, mas que ainda assim pode revelar-se errônea. (DREYFUS, 1975, p.159)

A abordagem simbólica faz uso de uma representação declarativa do conhecimento, i.e., usa a lógica proposicional para construir conjuntos de regras axiomáticas. O exemplo mais comum de implementação de IA segundo a abordagem simbólica são os chamados sistemas especialistas¹³. Nestes, uma base de conhecimento é construída por meio da declaração de fatos. Há também um motor de inferência, que acessa a base de conhecimento e faz uso de um conjunto de regras lógicas para decidir a decisão a tomar.

¹³ Sistemas especialistas são muito usados para diagnósticos de enfermidades. Um exemplo é o sistema especialista usado para o diagnóstico de policitemia vera, uma doença hematológica (ANES; FORTES, 2019).

3.2. CONEXIONISTA

A abordagem conexionista, ou conexionismo, baseia-se na aprendizagem (supervisionada ou não), dispensando a necessidade de representação declarativa do conhecimento por meio da lógica ou da linguagem natural (BITTENCOURT, 2006).

O modelo matemático usado na abordagem conexionista é a chamada rede neural artificial (RNA). RNAs são sistemas distribuídos paralelos compostos por unidades de processamento interconectadas chamadas neurônios, que realizam operações matemáticas (denominadas funções de transferência ou de ativação). As conexões entre os neurônios são denominadas sinapses, e a cada uma é atribuído um peso numérico. Cada neurônio tem n entradas. Analogamente aos dendritos em um neurônio no cérebro humano, estas entradas recebem estímulos (valores numéricos) das sinapses com neurônios vizinhos. Estas entradas são agregadas (combinadas linearmente). A este valor agregado é adicionado um potencial de ativação, e por fim o valor resultante é fornecido à função de ativação do neurônio. O valor de saída é passado adiante, para os neurônios seguintes. A saída do neurônio na RNA emula o axônio de um neurônio humano.

O treinamento (aprendizado) de uma RNA é inspirado pelo processo de aprendizado e armazenamento de memórias no cérebro humano: as conexões (sinapses) que são mais frequentemente ativadas tem seus pesos aumentados (conexões sinápticas mais fortes, i.e., disparadas mesmo com estímulos mais fracos), enquanto conexões pouco usadas tem seus pesos reduzidos (eventualmente caindo no “esquecimento”, já que a informação que representam não é usada). Este processo baseia-se na regra verificada por Hebb em neurônios humanos, que indica que as mudanças na força das conexões sinápticas são proporcionais à correlação da ativação de dois neurônios conectados (MARSLAND, 2009).

A abordagem conexionista encontra sua expressão mais poderosa nas chamadas redes neurais de aprendizado profundo (DNN – *Deep Learning Neural Networks*), que têm obtido resultados excelentes em áreas como visão computacional, reconhecimento de fala e processamento de linguagem natural. As DNNs são modelos conexionistas com número muito elevado de neurônios (às vezes, dezenas de milhões), o que as permite aprender a reconhecer padrões bastante complexos, como, por exemplo, a identificação automática de armas a partir de imagens de vídeo em tempo real, possibilitando a ativação de alarmes sem necessidade de intervenção humana, ou seja, dispensando a presença de funcionários monitorando continuamente as imagens das câmeras de segurança (OLMOS; TABIK; HERRERA, 2018).

3.3. EVOLUTIVA

O paradigma da abordagem evolutiva baseia-se na teoria da seleção natural e evolução das espécies de Charles Darwin. Indivíduos de uma espécie são definidos

por seu código DNA (sequência de genes nos cromossomos). Os genes são transmitidos de geração em geração. Indivíduos mais aptos (dentro do contexto ambiental em que a espécie existe) tem maior chance de sobreviver e reproduzir. Reprodução sexuada (com troca de material genético entre dois indivíduos) e a mutação (alteração aleatória dos genes que comumente resultam em indivíduos não-viáveis, porém que ocasionalmente propiciam uma vantagem adaptativa) promovem variabilidade genética, permitindo o surgimento de novos indivíduos mais aptos (evolução da espécie). Este processo de seleção/evolução pode ser encarado como uma forma de aprendizado coletivo, em que o DNA representa a memória do aprendizado acumulado de uma espécie, e é a essência da abordagem evolutiva, largamente aplicada a problemas de otimização em Engenharia (CAMPOS; LOVISOLO, 2019).

Em problemas de otimização, busca-se a solução que maximiza a função objetivo que descreve o problema (por exemplo, qual a sequência de passos na montagem de um automóvel em uma linha de produção maximiza o número de carros montados por hora?). Contudo, particularmente em problemas de otimização multivariados, o espaço de soluções possíveis é tão grande que resolver o problema por tentativa e erro (testar todas as soluções possíveis, selecionando a melhor) é computacionalmente inviável. Nestes casos, os chamados *algoritmos genéticos* fornecem um mecanismo para reduzir o tempo de busca dentro do espaço de soluções. A busca é guiada por uma modelagem matemática do processo de seleção natural e evolução genética, descrito no parágrafo anterior.

Os algoritmos genéticos executam um ciclo evolutivo (cada etapa do ciclo é chamada de *geração*), cujos passos podem ser resumidos como se segue:

- i. Inicialmente, possíveis soluções para o problema são aleatoriamente selecionadas. Na nomenclatura dos algoritmos genéticos, cada solução candidata é um *indivíduo*. O conjunto de indivíduos inicialmente selecionado é a *população inicial*. Cada indivíduo é representado através de uma sequência numérica chamada *cromossomo*. Os diferentes atributos de uma solução candidata são representados numericamente em seções (*alelos*) do cromossomo.
- ii. A aptidão de cada indivíduo é calculada utilizando uma *função de avaliação*, que é a *função objetivo* do problema de otimização. O objetivo em um problema de otimização é encontrar o indivíduo mais apto, i.e., aquele que maximiza a função objetivo.
- iii. De posse das aptidões de cada indivíduo, um mecanismo de *seleção* para reprodução é aplicado. Assim como no ambiente natural, indivíduos mais aptos tem maiores chances de sobreviver e reproduzir. O conjunto de indivíduos da população atual selecionado para reprodução constitui o *mating pool*.
- iv. Os indivíduos do *mating pool* são pareados e seus cromossomos seccionados em um ou mais pontos. Estas seções de cromossomos dos dois indivíduos são misturadas, simulando a recombinação genética, ou seja, a troca de material genético entre os cromossomos de dois indivíduos na reprodução sexuada, processo este denominado *cross-over*. Assim, cada par de indivíduos da geração

atual produzirá dois novos indivíduos para a próxima geração. Ao longo das gerações, a aptidão média da população aumenta, ou seja, melhores soluções para o problema de otimização vão sendo encontradas.

- v. *Mutação* é aplicada sobre os cromossomos dos novos indivíduos. A mutação é uma alteração aleatória dos genes, que comumente resulta em indivíduos inviáveis. Todavia, em algumas situações, a mutação pode produzir indivíduos mais aptos. No contexto de algoritmos genéticos, o *cross-over* e a *mutação* permitem explorar mais soluções dentro do espaço de busca (conjunto de soluções possíveis).

O ciclo evolutivo descrito acima continua até que um critério de parada seja atingido (por exemplo, número máximo de gerações). A solução do problema é dada pelo indivíduo (i.e., pela solução candidata) mais apto na última geração.

Algoritmos genéticos são uma meta-heurística, i.e., um procedimento que seja capaz de encontrar uma solução suficientemente boa para um problema. Tal solução é dita sub-ótima. De fato, como uma meta-heurística toma amostras (e as avalia) apenas de um subconjunto das soluções possíveis (em situações em que o conjunto de todas as soluções é demasiadamente grande para ser avaliado por completo), não se pode assegurar que a solução encontrada seja a melhor de todas as soluções. Essa é uma das principais críticas contra o uso da abordagem evolutiva. Todavia, é inegável que esta abordagem – particularmente através de sua principal expressão, os algoritmos genéticos – tem sido usada como sucesso em ampla variedade de problemas.

119

4. IA FRACA VERSUS IA FORTE

[...] se fôssemos produzir consciência artificialmente, a maneira natural de agir seria tentar reproduzir o fundamento neurobiológico efetivo que tem a consciência em organismos como nos próprios. Porque atualmente não sabemos exatamente qual é esse fundamento neurobiológico, as perspectivas para tal inteligência artificial são muito remotas. (SEARLE, 2006, p. 136)

A IA Forte é a hipótese de que as máquinas podem adquirir consciência, tal qual a humana. A IA Fraca é a hipótese de que as máquinas podem exibir comportamento inteligente indistinguível do humano, mas que não são verdadeiramente conscientes. Ou seja, na hipótese da IA Fraca, admite-se apenas que uma simulação de consciência é viável, mas que a consciência de fato não é alcançável para uma máquina. Aqui, defrontamo-nos com questões essenciais, e ainda sem respostas definitivas. O que é consciência? A consciência é verificável externamente? Ou seja, ela é uma experiência comunicável? Ou é inescrutável, dado que não é possível a transposição entre sinais

cerebrais (coletados por um tomógrafo ou um eletroencefalograma, ou por qualquer outro dispositivo capaz de monitorar a atividade cerebral) e conteúdos mentais (AIUB, 2009)?

Pode-se definir consciência, de modo bastante simples, como uma experimentação subjetiva da realidade. Com base nesta definição, surge a questão: uma entidade que exhibe comportamento inteligente, indistinguível daquele apresentado por uma entidade assumidamente consciente (nós, humanos) é consciente? Ou seja, uma máquina hipotética que fosse capaz de emular à perfeição o comportamento humano nas mais diversas e complexas situações, seria de fato consciente? Não há uma resposta única para esta pergunta. Uma resposta possível seria que, do mesmo modo que assumimos que as pessoas são conscientes mesmo não tendo acesso direto aos estados mentais internos de outros seres humanos, devemos assumir a convenção de que máquinas que exibem comportamento inteligente de fato pensam (RUSSEL, 2013). Outra resposta é que dois sistemas podem ter comportamentos indistintos, sendo um consciente e outro completamente inconsciente (desprovido de um sujeito que experimenta a realidade), logo a simulação de consciência não equivale à consciência (BLACKMORE, 2012).

Em relação à consciência, as perguntas são abundantes e as respostas, elusivas. Porém, no que concerne à IA, todas as implementações existentes e em desenvolvimento são exemplos de IA Fraca. O que há hoje é uma miríade de implementações de IA que atuam como especialistas em áreas muito específicas – por exemplo, um programa para emitir diagnósticos de tumores de pulmão a partir de imagens tomográficas, um programa para prever a cotação de um determinado ativo na bolsa de valores, um programa para prever a demanda por determinado medicamento no mercado internacional, um programa para jogar xadrez, e assim por diante. Ou seja, as implementações são muito eficientes – superando, em muitos casos, os especialistas humanos, como no caso do jogo de xadrez – em campos muito restritos de aplicação. Elas são incapazes de atuar de forma genérica, como um humano adulto, diante de problemas quaisquer. Ou seja, falta à IA na forma atual uma capacidade ampla de generalização (um dos pilares da definição de inteligência). Há esforços em andamento para o desenvolvimento de uma IA de propósito geral¹⁴, i.e., uma IA capaz de aprender uma ampla gama de tarefas em áreas distintas (LONG, 2019). Contudo,

¹⁴ Para melhor ilustração, considere o seguinte exemplo. Assuma que temos um programa de IA restrita, capaz de aprender a jogar xadrez, superando até mesmo o melhor jogador (humano) do mundo. Este programa presta-se tão somente a jogar xadrez, e nada mais. Considere agora que uma nova versão deste programa é capaz de aprender a jogar outros jogos de tabuleiro, além de xadrez, e também a utilizar este conhecimento como suporte auxiliar ao processamento de linguagem natural, de textos sobre xadrez ou outros jogos de tabuleiro que tenha aprendido. Neste caso, o programa é capaz de realizar múltiplas atividades distintas – jogar diversos jogos de tabuleiro e analisar textos – e, além disso, é capaz de transferir conhecimento de uma atividade para a outra. Este seria um exemplo rudimentar de IA de propósito geral (GPAI – *General Purpose Artificial Intelligence*). Na sua versão plena, um programa com suporte a GPAI seria capaz de executar grande variedade de tarefas, transferir conhecimentos entre as bases de conhecimentos usadas para a realização de cada tarefa, além de poder aprender tarefas novas, não inicialmente previstas quando o programa foi escrito.

não há um projeto de IA Forte¹⁵, ou seja, não há por parte dos desenvolvedores uma aspiração por criar consciência verdadeira nas máquinas. Isto se dá por duas razões essenciais: a primeira é que é inconsistente almejar replicar algo para o qual não se tem sequer uma definição fechada (a consciência); a segunda é que a consciência não é pré-requisito para que a IA possa operar no mundo (como atestam os incontáveis exemplos de aplicações da IA Fraca existentes).

Particularmente, partilhamos da opinião de Searle, que pode ser sintetizada em sua frase “cérebros causam consciência” (SEARLE, 1992, p. 137). Portanto, enquanto não forem compreendidos de forma clara os processos bioquímicos que geram a consciência – ou seja, enquanto não for entendida como se dá a emergência psicofísica, i.e., o surgimento da mente a partir de processos físicos no cérebro – será impossível replicar tal processo em máquinas. Sem este entendimento, o projeto da IA Forte é inexequível.

CONCLUSÃO

Este artigo apresentou uma visão geral da IA apontando quais seus pilares tecnológicos fundamentais, os agentes envolvidos na construção da percepção pública sobre o tema e os impactos esperados na sociedade, particularmente na oferta de empregos. Em seguida introduziu conceitos de inteligência e aprendizado no contexto da IA percorrendo sobre os tipos principais de aprendizado de máquina. Por fim, abordou a questão da consciência, a fim de possibilitar a distinção entre os paradigmas da IA fraca e forte.

O artigo tinha como objetivo primordial desmistificar o tema IA. Neste contexto, dois itens devem ser ressaltados na conclusão, no que concerne ao estágio atual da IA, e também aos desenvolvimentos que podemos discernir no futuro próximo. Primeiro, hoje dispomos de uma miríade de implementações de IA que são altamente especializadas para a solução de problemas muito específicos, inexistindo uma implementação de aplicação geral, sendo este o objetivo da área de pesquisa denominada Aprendizado de Máquina Automático (AML – *Automated Machine Learning*) que ainda se encontra em estágios iniciais. Segundo, a indagação sobre se as máquinas podem adquirir consciência mostra-se precipitada, já que, como já defendia Searle, não é possível reproduzir consciência enquanto os processos neuro-físicos que promovem a emergência psico-física no cérebro humano não forem completamente compreendidos.

¹⁵ Esta afirmação baseia-se, dentre outras coisas, na análise dos anais de 1994 a 2018 do renomado Congresso Mundial de Inteligência Computacional (WCCI – *World Congress on Computational Intelligence*), organizado pelo IEEE (Instituto de Engenheiros Elétricos e Eletrônicos). No período de 27 anos considerado, não há qualquer trabalho referente à IA Forte.

REFERÊNCIAS

- AIUB, M. *Filosofia da Mente e Psicoterapias*. Rio de Janeiro: Wak, 2009.
- ANES, L. F e FORTES, R. S. *Sistema Especialista para o auxílio no Diagnóstico da Policitemia Vera*. Barbacena, MG (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Presidente Antônio Carlos – UNIPAC, 2019.
- BBC. Como a inteligência artificial poderia acabar com a Humanidade - por acidente, Outubro 2019 <bbc.com/portuguese/geral-50228913> Acessado em 1 de Fevereiro de 2020.
- BITTENCOURT, G. *Inteligência Artificial: Ferramentas e Teorias*. 3ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.
- BLACKMORE, S. *Consciousness: An Introduction*. 2ed. New York: Oxford University Press, 2012.
- CAMPOS, R. S.; LOVISOLO, L. *RF Positioning: Fundamentals, Applications and Tools*. Boston: Artech House, 2015.
- _____. Genetic algorithm-based cellular network optimisation considering positioning applications. In: *IET Communications*. Vol 13(7), 2019, p. 879-891.
- DREYFUS, H. L. *O que os Computadores não podem Fazer - Uma Crítica da Razão Artificial*. Rio de Janeiro: A Casa do Livro Eldorado, 1975.
- FREY, C. B e OSBORNE, M, A. The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation? In: *Technological Forecasting and Social Change*. Vol. 114, 2017, p.254-280.
- FGV – FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Uso da Inteligência Artificial elevará Desemprego no País, Maio 2019 <eesp.fgv.br/noticia/uso-de-inteligencia-artificial-elevara-desemprego-no-pais> Acessado em 17 de Janeiro de 2020.
- GIL, M. A. Como a inteligência artificial vai sair do controle e dominar o mundo. *Época Negócios*, Maio 2019, <epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2019/05/como-inteligencia-artificial-vai-sair-do-controle-e-dominar-o-mundo.html>, Acessado em 1 Fevereiro de 2020.
- IBM, Summit Supercomputer, 2018, <ibm.com/thought-leadership/summit-supercomputer> Acessado em 17 de Janeiro de 2020.
- IEEE, IEEE Standard for Floating-Point Arithmetic, In: IEEE Std 754-2008, 2008.
- LONG, L. N. and COTNER, C. F. A Review and Proposed Framework for Artificial General Intelligence. In: *2019 IEEE Aerospace Conference*, Big Sky, MT, USA, 2019, p. 1-10.
- MANGAN, D. Lawyers could be the next profession to be replaced by computers, CBNC, 27 de Novembro de 2018 <cnbc.com/2017/02/17/lawyers-could-be-replaced-by-artificial-intelligence.html> Acessado em 17 de Janeiro de 2020.
- MARSLAND, S. *Machine Learning – An Algorithmic Perspective*. Boca Raton: CRC Press, 2009.
- MIAILHE, N. e HODES, C. The Third Age of Artificial Intelligence. In: *Field Actions Science Reports*. Vol 17, 2017, p. 6-11.
- OLMOS, R. and TABIK, S. and HERRERA, F. Automatic handgun detection alarm in videos using deep learning. In: *Neurocomputing*. Vol. 275, 2019, p. 66-72.
- OPEN PHILANTHROPY. Potential Risks from Advanced Artificial Intelligence, Agosto 2015, <openphilanthropy.org/research/cause-reports/ai-risk> Acessado em 17 de Janeiro de 2020.
- RUPP, K. CPU, GPU and MIC Hardware Characteristics over Time. 18 de Agosto de 2018. <karlrupp.net/2013/06/cpu-gpu-and-mic-hardware-characteristics-over-time> Acessado em 17 de Janeiro de 2020.
- RUSSEL, S. e NORVIG, P. *Inteligência artificial*. Trad. Regina Célia Simille de Macedo. 3ed. São Paulo: Elsevier, 2013.

SABBATINI, M. Novos modelos da percepção pública da ciência e da tecnologia: do modelo contextual de comunicação científica aos processos de participação social. In: *Intercom - IV Congresso Brasileiro de Ciência da Comunicação*, Campo Grande, 2004, p. 1-15.

SEARLE, J. R. *A Redescoberta da mente*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WALSH, F. AI “outperforms” doctors diagnosing breast cancer. BBC News, 2 de Janeiro de 2020, <[bbc.com/news/health-50857759](https://www.bbc.com/news/health-50857759)> Acessado em 17 de Janeiro de 2020.

YING, M. Quantum Computation, Quantum Theory and AI. In: *Artificial Intelligence*. Vol 174(2), 2010, p.162-176.

Submetido: 6 de fevereiro de 2020

Aceito: 4 de março de 2020

Uma indicação sobre como tratar filosoficamente o problema da inteligência artificial

An indication of how to treat the problem of artificial intelligence philosophically

Prof. Dr. José Atilio Pires da Silveira
Universidade Estadual do Oeste do Paraná¹

RESUMO

O presente estudo apresenta uma proposta de aproximação ao problema da inteligência artificial. Nosso entendimento é que as abordagens para o problema da IA são de natureza dicotômica, o que causa um impasse que impede o avanço da discussão. A maneira de lidar com a questão da IA forte que sugerimos é o resultado do cruzamento do pensamento de três filósofos do século XX, John Langshaw Austin (1911-1960), Reinhard Koselleck (1923-2006) e Douglas Hofstadter (1945). Austin, nos adverte quanto aos problemas falsos com os quais poderíamos encontrar se a configuração metafísica em que abordamos o assunto fosse dualista do tipo dicotômico. A reflexão sobre os objetivos do projeto de IA é profundamente influenciada por modelos metafísicos dicotômicos, o que torna o aviso de Austin altamente relevante para quem se predispõe a refletir sobre esse problema. Koselleck, apresenta uma possibilidade de superar o impasse dicotômico através de sua visão estratificada do tempo histórico. Na concepção de Koselleck, o tempo histórico é constituído por camadas que não formam pares de oposição, pois todos produzem efeitos um sobre o outro. Seu modelo temporal pressupõe outro arranjo metafísico, no qual as perspectivas de entendimento do que acontece são muito mais variadas e diversas do que as partes constituintes que formam um par dicotômico. Ao pensar o tempo como algo que pode ser estratificado, ele desenvolve uma nova concepção de tempo que não é linear nem circular. Quanto a Hofstadter, ao lidar com a noção de volta estranha, ele apresenta um movimento de pensamento que tem expressão nas artes e na matemática. Um arranjo de pensamento que, em nossa opinião, reúne as condições para superar os limites impostos pelo modo de pensar dicotômico aplicado ao problema da IA.

PALAVRAS-CHAVE

¹ Email: Jose.Silveira@unioeste.br

Inteligência artificial; IA forte; *volta estranha*; Austin; Koselleck; Hofstadter

ABSTRACT

The present study presents a proposal of approach to the problem of the artificial intelligence. Our understanding is that the approaches to the problem of the AI are of a dichotomic nature, what causes a dead-lock which prevents from advancing in the discussion. The way of dealing with the issue of the strong AI we suggest is the result of the crisscrossing of the thinking of three philosophers from the 20th Century, John Langshaw Austin (1911-1960), Reinhard Koselleck (1923-2006), and Douglas Hofstadter (1945). Austin, by adverting us from the false problems with which we might come upon if the metaphysical configuration in which we approach the subject were dualist of dichotomic type. The reflection concerning the goals of the AI project is profoundly influenced by dichotomic metaphysical models, what makes Austin's warning highly relevant to whom predisposes oneself to reflect upon such problem. Koselleck, by presenting a possibility for overcoming the dichotomic dead-lock through his stratified vision of *historical time*. In Koselleck's conception, *historical time* is constituted in layers which don't form opposition pairs, for all produce effects on one another. His *time* model presupposes another metaphysical arrangement, in which the understanding perspectives of what happens are much more varied and diverse than the constituent parts that form a dichotomic pair. By thinking *time* as something that can be stratified, he develops a new conception of *time* which is neither linear nor circular. As to Hofstadter, by dealing with the notion of *strange turn*, he presents a movement of thought which has expression in arts and mathematics. An arrangement of thought which, in our opinion, gathers the conditions to overcome the limits imposed by the dichotomic way of thinking applied to the AI problem.

125

KEYWORDS

Artificial intelligence; strong AI; *strange turn*; Austin; Koselleck; Hofstadter

INTRODUÇÃO

O presente trabalho possui como principal temática o problema da efetividade do projeto de *inteligência artificial*. Nele apresentamos uma sugestão sobre como tratar tal problemática e, com isso, indicar um caminho de elaboração de uma resposta à pergunta sobre se o propósito de alcançar inteligência semelhante à humana de modo artificial é, ao menos, admissível.

Um dos objetivos centrais deste trabalho é destacar o papel que a reflexão filosófica ocupa nesse cenário tão marcadamente científico e tecnológico. Se almejamos superar o impasse no qual se encontra o debate em torno do projeto de IA, julgamos ser a transposição de um obstáculo de natureza metafísica, como a dicotomia, uma das tarefas indispensáveis ao esforço de atingir-se tal superação. O problema da inteligência artificial não é só de natureza prática é também de natureza filosófica, não basta que venhamos a nos tornar capazes de construir máquinas tão inteligentes quanto nós, pois se não formos competentes na sua definição e conceituação não

seremos capazes de as reconhecermos enquanto tais.

É inegável a relevância e as influências que a ciência e a tecnologia exercem nesse contexto. Contudo, acreditamos que o horizonte desse debate também seja constituído por elementos e concepções que, embora não sejam de natureza científica, nem tecnológica, possuem o mesmo grau de importância que esses no esforço de produzir-se uma resposta minimamente satisfatória ao problema colocado. A problematização do projeto de IA reveste-se de importância filosófica porque, também, nos induz a refletir sobre o que seja o próprio homem e a especular sobre os limites e capacidades do nosso conhecimento.

A publicação do artigo de Alan Turing, no ano de 1950, intitulada *Computação e Inteligência* (1996) na qual descreve a arquitetura do que ele chamou de *máquina-de-estado-discreto*, máquina com a capacidade de realizar atividades consideradas, até então, exclusivas do pensar humano, promoveu o surgimento de uma nova área de interesse do conhecimento denominada *inteligência artificial*.

Para aferir a semelhança de capacidade de pensar da máquina-de-estado-discreto com a humana, Turing propôs como teste o *jogo da imitação*, em que um dos jogadores participantes seria uma dessas máquinas. Dois objetivos foram atribuídos a essa nova área de investigação, sendo um bem mais audacioso do que o outro. O objetivo mais arrojado seria o de construção artificial de um *novo homem*, dado que almejaria reproduzir artificialmente uma característica natural que distingue o homem de todas as demais coisas. O mais modesto visaria à construção de um dispositivo capaz de substituir o homem no desenvolvimento de atividades executadas exclusivamente por este, antes do advento da nova tecnologia da máquina-de-estado-discreto. Esses dois objetivos distinguem o projeto de IA forte do projeto de IA fraca. Quando nos referimos, aqui, ao projeto de IA, nos reportamos à sua concepção forte, pois entendemos que a concepção fraca de IA, embora sendo considerada fraca do ponto de vista de seu propósito último, mostra-se mais forte quanto aos resultados práticos já alcançados, derivado da sua atitude de uso da máquina-de-estado-discreto concebida como uma bancada de testes no esforço de compreensão sobre como se dá a atividade de pensamento humana.

A declaração da IA forte de pretender alcançar um objetivo tão ambicioso quanto o da construção artificial de algo que compartilharia com o homem a capacidade que distingue este de todas as demais coisas é provocativa e perturbadora. Esses efeitos resultam do fato da ideia de construir-se um *novo homem* ir de encontro a um conjunto de crenças e convicções de naturezas filosófica, religiosa e científica idealizadas ao longo da história do pensamento e por provocarem indagações advindas de diferentes áreas de interesse da racionalidade humana, as quais perguntam sobre os limites do conhecimento, a possibilidade de nos definirmos satisfatoriamente, a dependência da tecnologia no processo de evolução humana e a negação da ideia de que a inteligência humana seja o resultado de um ato de criação divina.

A maneira de tratamento que sugerimos para o problema da IA forte é a resultante da interposição dos pensamentos de três filósofos do século XX, John

Langshaw Austin (1911-1960), Reinhard Koselleck (1923-2006) e Douglas Hofstadter (1945).

Austin por nos advertir dos falsos problemas com os quais poderemos nos defrontar, se a configuração metafísica com a qual os abordarmos for dualista do tipo dicotômica. A reflexão em torno dos objetivos do projeto de IA é profundamente influenciada por modelos metafísicos dicotômicos, o que torna a advertência de Austin altamente relevante para quem se propõe a produzir uma reflexão em torno de tal problemática.

Koselleck por apresentar uma possibilidade de superação do impasse dicotômico com sua visão estratificada de *tempo histórico*. Na concepção koselleckiana, o *tempo histórico* constitui-se em camadas que não formam pares de oposição, pois todas produzem efeitos umas sobre as outras. Seu modelo de tempo pressupõe outro arranjo metafísico, em que as perspectivas de compreensão do que acontece são muito mais vastas e diversificadas do que as constituintes que formam um par dicotômico. Ao conceber o tempo como uma algo que pode ser estratificado ele concebe uma nova concepção de tempo que não é nem linear, nem circular.

Hofstadter, que ao tratar da noção de *volta estranha*, expõe-nos um movimento de pensamento que adquire expressão nas artes e na matemática. Um arranjo de pensamento que, em nossa opinião, reúne condições de superar os limites impostos pelo modo de pensar dicotômico.

Entendemos que a discussão envolvendo o projeto de IA é permeada por teses filosófico-metafísicas acerca das concepções e definições de *homem, inteligência, mundo, conhecimento e tecnologia* que influenciam fortemente a compreensão geral do debate inerente a esse conjunto de questões.

A discussão em torno do projeto de IA é bastante influenciada por uma infinidade de ideias que de modo algum são compatíveis com os propósitos deste projeto. Muitas críticas quanto ao sucesso desse empreendimento geralmente se apoiam em concepções filosóficas tão antigas, oriundas de um tempo em que ainda não era cogitada a capacidade do homem construir, com o seu conhecimento, algo que fosse, de certa forma, uma cópia de si. Entretanto, embora distantes no tempo, elas não deixam de produzir efeitos quando defrontadas com algumas das realizações da ciência e da tecnologia atuais, influenciando o ambiente do debate em torno da tentativa de construção de um dispositivo dotado de inteligência como a humana. Tais efeitos não são irrelevantes. Pressupomos ser exatamente eles um dos principais responsáveis pelo impasse na discussão sobre a capacidade de o homem poder, um dia, produzir algo tão inteligente quanto ele próprio.

Em nossa opinião, as críticas dirigidas ao projeto de IA, às quais sustentam que o objetivo desse projeto não tem como ser atingido, só chegam a esta conclusão, porque pressupõem uma concepção dicotômica da metafísica no tratamento das questões relacionadas a ele.

Destacaremos, nos pensamentos de Austin, Koselleck e Hofstadter, os elementos

de suas análises que servem de sustentação à sugestão que aqui fazemos. Do cruzamento dos pensamentos desses filósofos poderemos verificar que metafísicas de caráter dicotômico se fazem presentes no debate atual sobre IA e, produzem como resultado um impasse, uma situação sem saída, que se apresenta como um limite praticamente impossível de ser superado. Também podemos verificar que as concepções dicotômicas do mundo não conseguem apreender e explicar a complexidade que este possui como um modelo *estratificado* e um modelo de *voltas estranhas* são capazes.

1. A DICOTOMIA COMO ENTRAVE AO DEBATE FILOSÓFICO

John Langshaw Austin foi um pensador do séc. XX que viu nos usos da linguagem fatores que desencadearam entraves no avanço da reflexão filosófica. Ao comparar a linguagem do homem comum com a dos filósofos identificou diferenças entre elas que o levaram a não aceitar a substituição da linguagem ordinária, nas discussões filosóficas, por uma própria da filosofia. Os termos que fazem parte do vocabulário ordinário além de terem sido submetidos a um exaustivo teste de uso, marcam distinções em seus significados que a *nova linguagem* não leva em consideração.

Ao assinalar tais diferenças, Austin destacou a necessidade de recuperar-se o emprego do vocabulário ordinário, por este ser portador de uma riqueza de distinções sobre a experiência perceptiva jamais alcançada pelos vocabulários que [...] *adotam um ponto de vista acadêmico* (Austin, 1993, p. 9, negrito nosso). A abordagem austiniana do problema da percepção é uma reflexão em torno dos efeitos gerados pelo *esquecimento* da linguagem ordinária ao tratarmos de alguns problemas filosóficos. Ao considerar-se a linguagem ordinária inepta para o tratamento dos problemas filosóficos nos tornamos indiferentes ao seu vocabulário e riqueza semântica.

Embora seja reconhecido como o criador da *teoria dos atos de fala*, o que destacaremos no pensamento de Austin são as duras críticas dirigidas à atividade filosófica apresentadas em *Sentido e Percepção* (1993). Nessa obra, ele examina alguns problemas relacionados às teorias da percepção que procuram responder à pergunta pelo conteúdo desta e, as compara com as possíveis respostas formuladas pelo *homem comum* para este mesmo conjunto de questões. Este domínio da reflexão filosófica é marcado pelo enfrentamento do *realismo* com o *idealismo*, que se confrontam de tal modo que ambos expressam o maior grau de antagonismo de um para o outro, onde um propõe a anulação do outro.

Tais teorias partem de um mesmo princípio, de que aquilo que percebemos se trata sempre de uma e mesma coisa. Para o realismo o que percebemos são *coisas materiais*, enquanto para o idealismo são *dados dos sentidos*. Essa discussão é tão antiga que, para Austin, já não é possível acessar-se aos textos originais que lhe deram início, [...] *ao contrário, por exemplo, de doutrinas acerca dos “universais” – já eram bastante antigas no tempo de Platão.* (AUSTIN, 1993, p. 8). Por essa razão, Austin escolhe pensadores

contemporâneos seus para buscar identificar as premissas básicas que sustentam ambas posições. Para ele, estes lhe:

[...] parecem fornecer as melhores exposições disponíveis das razões aceitas para sustentar doutrinas que remontam pelo menos a Heráclito, mais completas, coerentes e exatas em sua terminologia do que, por exemplo, as que se encontram em Descartes e Berkeley. (AUSTIN, 1993, p. 7)

A impossibilidade de acesso aos textos que deram origem às doutrinas da percepção não representa um impedimento que torna a reflexão sobre o seu conteúdo uma tarefa sem nenhuma possibilidade de alcançar algum resultado positivo. Austin não vê problema com a falta de acesso às fontes originais dessas doutrinas, pelo contrário; as fontes das quais ele lança mão representam um aprimoramento daquelas, garantindo uma vantagem àquele que se propõe a analisá-las.

De acordo com este filósofo, não há um acordo sobre as razões desta diferença entre elas, pois [...] *parecem divergir quanto a saber se a distinção principal que estabelecem é entre duas linguagens ou entre duas classes de entidades*. (AUSTIN, 1993, p. 8)

Não seria a mera adoção de um vocabulário mais recente a solução para o impasse, como também não seria a eliminação de todo um vocabulário já disponível. Austin não era contrário à adoção de novos termos ao rol que temos a nossa disposição para pensarmos os problemas filosóficos, pelo contrário. O que não é aceitável, para ele, é o abandono de uma linguagem em detrimento de outra por se considerar essa mais moderna do que aquela. Em várias ocasiões ele enfatiza que uma das principais características da linguagem ordinária é a de ser constantemente renovada com a incorporação de novos termos e significados após estes serem submetidos a um exaustivo teste de uso.

Mas, mesmo assim, é aconselhável ter sempre em mente (a) que as distinções incorporadas ao nosso cabedal de palavras comuns – vasto e, em grande parte, relativamente antigo – não são nem poucas, nem sempre muito óbvias e, quase nunca, tão-somente arbitrárias; (b) que, seja como for, antes de introduzir qualquer alteração por nossa conta, precisamos descobrir com que estamos a lidar; e (c) que essa alteração das palavras, que se passa naquilo que vemos como um pequeno recesso do campo semântico, é sempre passível de repercussões imprevistas no território adjacente. A alteração não é, de fato, tão simples como se supõe, não se justifica nem é necessária com a frequência que se lhe atribui, e em geral é vista como necessária exatamente porque aquilo de que dispomos já se acha erroneamente representado. (AUSTIN, 1993, p. 89)

Seu método de abordagem dos problemas filosóficos dá relevância aos diversos significados atribuídos e atribuíveis aos termos que constituem o vocabulário com o qual expressamos nossos pensamentos. A adoção de um novo vocabulário com o conseqüente esquecimento do antigo representa, antes de tudo, uma perda.

No entanto, isso não significa dizer que tudo aquilo que faz parte do nosso acervo de linguagem deve ser mantido em uso. Sua abordagem do antagonismo entre realismo e idealismo visa mostrar que o mesmo não expressa uma relação de oposição genuína. Por essa razão, um dos principais objetivos do seu trabalho é mostrar que alguns usos de termos e significados não passam de ilusões de linguagem. Torna-se necessária, portanto, a remoção do uso dos mesmos, visto que não auxiliam a reflexão filosófica na superação do impasse gerado por esse tipo de engano.

[...] dissolver as inquietações filosóficas (*algumas* espécies de inquietação filosófica, não a filosofia inteira), e, também, algo acerca dos significados de algumas palavras (“realidade”, “parece”, “tem aparência de”, etc), as quais, além de filosoficamente escorregadias, são interessantes por si mesmas. Além disso, não há nada tão obviamente maçante quanto a constante repetição de asserções que não são verdadeiras, e que, às vezes, são desprovidas da mínima sensatez; se pudermos reduzir um pouco esse estado de coisas, tanto melhor. (AUSTIN, 1993, p. 12)

Austin está convencido de que o espaço do debate filosófico está cheio de hábitos, argumentos e usos de linguagem que permanecem sem uma razão que justifique a manutenção dos mesmos. Em *Sentido e Percepção* são várias as referências à necessidade de se levar em consideração o maior número possível das diversas situações de uso de uma palavra, como, também, da atenção que deve ser dada aos avanços nas pesquisas relativas aos fenômenos perceptivos alcançados pelas várias áreas do conhecimento.

Austin não acredita que possa haver um avanço na discussão enquanto ela estiver submetida a um arranjo dicotômico. Sua crítica à relação *realismo/idealismo* enfatiza que o debate, neste caso em torno do conteúdo das nossas percepções, perde qualquer perspectiva de avanço se não for feito um movimento de saída deste círculo, um movimento que ao ampliar as perspectivas de abordagens nos permitam, ao mesmo tempo, ver o quão limitado é o território demarcado pelos muros daquelas duas doutrinas. Sua crítica à dicotomia é apresentada por meio de uma análise da linguagem. Nessa análise ele busca mostrar que quando o jogo de linguagem é jogado de forma dicotômica, produz-se a falsa constatação de que o debate esteja limitado pelas teses que nele se antagonizam. No máximo poderá haver uma miríade de outras sub-doutrinas que estariam dentro do espectro de ideias delimitado pela relação dicotômica em questão. Seja qual for a pergunta dirigida aos realistas ou, aos idealistas, a respeito do conteúdo das representações sensíveis, eles sempre responderão se tratar ou de *coisas materiais*, para os realistas, ou de *dados dos sentidos*, para os idealistas. Para ambas doutrinas, todas as questões e considerações se dirigem para uma só resposta.

Esta convergência é, na opinião de Austin, um empobrecimento das abordagens que poderíamos empreender ao debate.

Austin constata que o procedimento convergente de organização do pensamento dá-se, no meio filosófico, desde os seus primórdios. As razões para esta forma de proceder parecem dever-se à clareza e simplicidade, que dão ao esquema uma aparência de maior rigor e precisão de abordagem. E, também, a uma preferência pela criação e desenvolvimento de um vocabulário que não esteja influenciado por ideias que representassem uma certa antiguidade nociva que prejudicasse o avanço da discussão.

O que acontece, como procurarei mostrar, é que as palavras correntes são muito mais sutis em seus usos, e marcam muito mais distinções do que as vislumbradas pelos filósofos, e que os fatos da percepção, tal como descobertos, por exemplo, pelos psicólogos, mas também pelo comum dos mortais, são muito mais diversos e complexos do que se tem pensado. (AUSTIN, 1993, p. 10)

Quando o procedimento de convergência é amplamente empregado, é preenchida uma das condições que favorece a aceitação das dicotomias. Não são somente os significados dos termos de linguagem que são submetidos a essa forma de ordenamento do pensamento, mas também as próprias experiências perceptivas. Importante destacar que essa influência não se dá exclusivamente sobre o homem comum, mas, sobretudo, com os próprios estudiosos dos fenômenos da percepção.

Em Lógica a *convergência* é uma estratégia de montagem de um procedimento de sustentação em que os elementos que exercem a função de sustentação são de conteúdos e origens distintos, dando à construção uma solidez maior, dada a possibilidade de ser sustentada por diferentes razões. Contudo, não é este tipo de convergência que conferimos à crítica de Austin dirigida à dicotomia. A convergência dicotômica é uma raiz invertida, ela reduz a pluralidade das origens das razões como também, elimina a pluralidade de consequências que podem ser advindas de um conjunto de premissas. Em nossa opinião, Austin nos mostra a convergência como um arranjo que envolve o movimento de uma unidade para outra, enquanto na Lógica ela envolve o movimento de uma pluralidade referindo-se a uma mesma unidade. Na Lógica, mostra-se que de uma pluralidade de razões poderemos chegar a uma mesma consequência. No modo como o criticado por Austin o que se dá é o inverso, não é a pluralidade o ponto de partida, mas a progressiva rejeição da possibilidade de muitas outras razões.

Não existe uma espécie de coisa que nós percebemos, mas muitas espécies diferentes, cujo número pode ser reduzido (se é que pode) pela investigação científica, e não pela filosofia: sob muitos aspectos, mas não sob todos, canetas são muito diferentes de arco-íris, e estes são

diferentes sob muitos, mas não sob todos os aspectos, das imagens consecutivas que, por sua vez, sob muitos aspectos, mas não todos, são diferentes de imagens na tela do cinema – e assim por diante, sem que se lhes possa determinar um limite. (AUSTIN, 1993, p. 11)

A perspectiva austiniana é de abertura, de um conjunto de premissas poderemos inferir muitas conclusões distintas, é uma concepção de natureza divergente. Ao invés de restringir o conjunto de possibilidades é exatamente o oposto disso que garantirá uma compreensão mais robusta de mundo.

Isso pode ser visto na análise dos significados de dois termos bastante empregados nas discussões travadas entre o realismo e o idealismo. O propósito de Austin ao fazer a análise dos diferentes significados de expressões como *parecer* e *real* é o de nos alertar para a perda ou abandono de significações que essas expressões possuem. Vale lembrar que Austin, com sua perspectiva divergente, empreende um esforço para que seja recuperada a característica polissêmica dessas expressões. Não há razão suficiente para que se escolha um dos seus significados como sendo capaz de cobrir todo campo semântico que tal expressão possui. Esta situação de empobrecimento semântico é fundamental para a construção de dicotomias, pois essas se nutrem de uma eliminação de possibilidades de ser para se imporem enquanto tal.

Na análise dos usos de *parecer*, Austin critica a obra de Alfred Jules Ayer (1910-1989) *The Foundations of Empirical Knowledge*, em que este se posiciona a favor do idealismo, afirmando que Ayer

[...] us [ou] com muita liberdade as expressões “parecer”, “ter aparência de” (*look*), “parecer”, “afigurar-se” (*appear*), “parecer”, “dar a impressão de” (*seem*) - aparentemente como faz a maioria dos outros filósofos, sem atribuir grande importância à questão de saber qual expressão é usada onde; na verdade deixa implícito, devido à rapidez do seu vôo filosófico, que tais expressões podem ser usadas de modo intercambiável, que não há muito a escolher entre elas. (AUSTIN, 1993, p. 48, grifo nosso)

É bastante evidente que a construção de dicotomias depende da adoção de uma determinada maneira de lidar com palavras e ideias, onde as diferentes forças que aí operam se dirigem para um mesmo ponto, tendo por consequência a eliminação de outros pontos possíveis. No caso de Ayer, a não distinção dos diferentes significados do termo “parecer” servirá de ponto de apoio para que se posicione a favor de um dos membros que forma o par dicotômico *dados dos sentidos/coisas materiais*.

[...] não é assim; na verdade, as expressões em questão têm usos inteiramente diferentes, e o uso de uma ou outra implica uma grande diferença. Nem sempre é verdade – pois há casos, como veremos, em que usar uma ou outra dá praticamente no mesmo, e contextos em que

as expressões têm um uso mais ou menos intercambiável. Mas, devido à existência de tais casos, seria um erro concluir que não existe nenhuma diferença específica no uso das palavras; essa diferença existe, e há um grande número de contextos e construções que o demonstram. (AUSTIN, 1993, p. 48)

Austin, por outro lado, parte da ideia de que há relação de sinonímia entre termos da linguagem, situações de uso em que o emprego de uma ou outra não gera alteração do significado que está em uso. Ele identifica três níveis de intercambialidade entre expressões. No primeiro não há intercambialidade entre os termos; no segundo há total intercambialidade e, no terceiro, a intercambialidade é parcial. Iremos nos deter nos casos em que não há intercambialidade visando mostrar que, pelo menos nesses, a perspectiva de convergência semântica gera equívocos. Ao dar relevância à abertura semântica, Austin expõe, assim, a fragilidade do procedimento dicotômico cuja característica principal é a simplificação.

Ao analisar as expressões *look*, *appear* e *seem*, Austin leva em consideração aspectos de natureza sintática para apontar os casos em que não é possível o uso intercambiável destas expressões de linguagem. Tais características servem de indícios para apontar diferenças semânticas sutis que, somente por meio de uma análise criteriosa, como a realizada por Austin, podem ser percebidas. A comparação, entre as expressões acima mencionadas, mostra-nos que umas possuem mais riqueza de participação em construções de linguagem do que outras. Austin nos expõe uma assimetria semântica, por exemplo, entre *look* e *appear*, o que torna temerária a substituição de uma pela outra. Ele identifica quatro situações de uso para *look* e sete para *appear*. As diferentes situações de uso das expressões devem ser levadas em consideração se não quisermos cair no erro de intercambiarmos livremente expressões que não possuem simetria semântica.

Este procedimento, de levar em conta as diferentes situações de uso e significados, salienta a característica de riqueza semântica que as expressões possuem. A forma austiniana de organizar o cenário desta discussão é diametralmente oposto àquele que sustenta a construção de dicotomias. Enquanto, para Austin, uma expressão abre um leque de opções significativas, por mais simples que seja sua carga semântica; para a concepção de uso da linguagem criticada por ele, o que se dá é exatamente o oposto, em havendo um grande número de possibilidades significativas, elimina-se ou desconsidera-se suas diferenças, fazendo-as, com isso, convergir para uma só. Portanto,

[...] mesmo sem entrar em grandes detalhes, fica bastante claro que as ideias básicas por trás dos usos de *look*, *appear* e *seem* não são as mesmas; e, com muita frequência, onde se usa uma palavra não cabe usar a outra". (AUSTIN, 1993, p. 54)

Mesmo em se tratando de um conjunto tão restrito de expressões o que se afere é que há uma riqueza de significados tal que se torna um desafio empreender qualquer tipo de substituição de uma pela outra.

Na argumentação de defesa da tese do idealismo formulada por Ayer, é apresentado o *argumento da ilusão*, em que são empregados termos como *look* e *appear*. Tal argumento tinha por propósito inferir que os conteúdos das nossas percepções são *dados dos sentidos* e,

Baseia-se no fato de que as coisas materiais podem apresentar *aparências diferentes* a diferentes observadores, ou ao mesmo observador em diferentes condições, e que a natureza destas aparências é, até certo ponto, casualmente determinada pelo estado das condições e do observador. (AUSTIN, 1993, p. 31, **negrito nosso**)

A princípio, a intenção de Ayer é mostrar que algumas percepções não são seguras o suficiente para que tenhamos certeza de que elas estão nos fornecendo informações sobre as qualidades genuínas de uma determinada coisa. Colocando-se ao lado do pensamento cartesiano, que põe sob suspeição os indícios gerados pela experiência sensível, Ayer estende sua constatação, isto é, não são somente algumas percepções que podem ser classificadas como ilusórias, mas todas elas. Por essa razão Austin faz a seguinte advertência:

Desejo agora chamar a atenção, antes de mais nada, para o nome desse argumento – “argumento da *ilusão*” – e para o fato de ser apresentado como se estabelecesse a conclusão de que pelo menos algumas de nossas “percepções” são *enganosas*, pois há nessa conclusão duas claras implicações – (a) a de que todos os casos citados no argumento são casos de ilusões, e (b) a de que ilusão e delusão são a mesma coisa. É evidente, porém, que essas duas implicações são totalmente errôneas, e é de grande importância chamar a atenção para isso, pois como veremos, o argumento tira partido de uma confusão exatamente nesse ponto. (AUSTIN, 1993, p. 34)

Ao criticar o argumento que serve de fundamento para sustentar a tese de que os conteúdos das nossas percepções são *dados dos sentidos*, Austin emprega a mesma estratégia da crítica dirigida por ele à intercambialidade dos termos *look* e *appear*, como vimos acima. Sua crítica enfatiza que as estratégias empregadas pelos defensores, tanto do idealismo quanto do realismo, caracterizam-se por serem procedimentos convergentes. Procedimentos esses que, à medida que são executados, eliminam a diversidade de experiências perceptivas, resultando no surgimento de um novo elemento amalgamado, possibilitado pela junção dos subprodutos, oriundos do processo de eliminação.

Dois fatores concorrem para tal realização, o procedimento de generalização e a

falta de atenção aos significados de expressões importantes na formulação da demonstração. Na avaliação que faz da argumentação de Ayer, Austin aponta o procedimento de generalização sendo empregado ao Ayer considerar todos os exemplos apresentados por ele como se tratando de casos de ilusão. Isso é consequência da falta de distinção entre *ilusão* e *delusão*. A crítica de Austin é apresentada em duas etapas: na primeira é mostrado que Ayer não é cauteloso ao escolher os casos a serem analisados para sustentar que o conteúdo das nossas percepções são *dados dos sentidos*, pois trata alguns casos como se fossem de ilusão, quando não o são. O ponto de partida de Ayer é um erro de sentido. Na segunda etapa, Austin justifica sua afirmação do erro de Ayer ao apontar a desconsideração que este faz da distinção entre ilusão e delusão.

O argumento da ilusão se apoia em casos em que a experiência perceptiva mostra-se *falha*, pois não apresenta as qualidades *reais* dos objetos percebidos nestas condições. Austin salienta a adoção do procedimento de generalização ao mostrar que nem todos os casos apresentados por Ayer, como sendo casos de ilusão, podem ser considerados como tais. Dos três casos selecionados por Ayer, um deles não pode ser considerado um caso de ilusão, mas de delusão.

Austin compara dois exemplos, dados por Ayer como sendo casos de ilusão, o famoso caso do *bastão dentro d'água* e o caso das miragens. A primeira constatação é de que em ambos Ayer pressupõe que alguma coisa é percebida nos dois tipos de experiências. De acordo com Austin, isto faz parte da estratégia argumentativa para nos colocar em condições de aceitar a tese de que tudo que percebemos são, na verdade, *dados dos sentidos* e que toda experiência perceptiva é percepção de alguma coisa. Não haveria experiência perceptiva sem algo que pudesse ser percebido.

No caso do *bastão dentro d'água* a explicação de Ayer explora uma contradição. O bastão ora se mostra reto, ora se mostra curvo. Sua explicação afirma que isso só é possível porque há um tipo de coisa, que não é material, que serve de base para a percepção que não se constitui como uma qualidade genuína do bastão. Vale lembrar, são considerados como ilusões porque não propiciam acesso às qualidades reais daquilo que esteja sendo percebido.

No caso das miragens, a argumentação de Ayer apresenta-se como a explicação capaz de dar conta de algumas experiências perceptivas que causam embaraço às explicações que pressupõem as *coisas materiais* como sendo os conteúdos das experiências perceptivas, já que fica difícil afirmar que seja esse tipo de entidade o constituinte do conteúdo de uma miragem. A vantagem dos *dados dos sentidos* é que esses não necessitam possuir um correlato que se faça presente numa outra estrutura que não a perceptiva.

Uma pessoa que vê uma miragem, diz Ayer, “não percebe qualquer coisa material, pois o oásis que pensa perceber *não existe*”. Mas “a sua *experiência* não é uma experiência de nada”; assim, diz-se que apreende

dados dos sentidos que são semelhantes, por sua natureza, àquilo que estaria apreendendo se estivesse vendo um oásis de verdade, mas que são enganosos no sentido de que a *coisa material que parecem apresentar* não está *realmente* lá. (AUSTIN, 1993, p. 33) (grifo nosso)

A argumentação de Ayer estabelece uma correlação entre fenômenos, quando, de fato, não o são. Ver um bastão dentro d'água e ver uma miragem não são, ambos, casos de ilusão, destaca Austin. O procedimento de convergência de possibilidades é empregado por Ayer, que tipifica todos os casos de conteúdo das nossas percepções como sendo de um só tipo. Parece que Ayer escolhe dentre duas premissas a mais forte. Em sua opinião, os *dados dos sentidos* se constituem como premissas mais fortes porque podemos constatar que, em muitos casos, não há uma *coisa material* da qual parecíamos ter percebido algo, pois a coisa percebida não existe, o que então foi percebido? De acordo com o pensamento de Ayer, mesmo nos casos em que há percepção de uma *coisa material* o conteúdo desta percepção tem de ser um *dado dos sentidos*, já que ele está presente inclusive naquelas percepções em que não há *coisa material* sendo percebida. Como uma *coisa material* não está presente em todas as experiências perceptivas, então, este conceito não pode ser considerado o conteúdo básico das nossas percepções.

Contudo, ao Ayer desconsiderar a distinção entre *ilusão* e *delusão*, lança por terra todo seu esforço de explicação ao reduzir seu horizonte de significação. Há uma nítida diferença de significado entre esses dois termos que não nos permite desconsiderá-la. A distinção é simples, num caso o sujeito de observação está em pleno funcionamento, não há problemas com sua estrutura perceptiva, nem com o seu intelecto; enquanto no outro, a percepção é produzida pelo mau funcionamento das estruturas perceptivas e cognitivas que constituem o sujeito de observação.

Aqui, as diferenças mais importantes são que a expressão “uma ilusão” (num contexto perceptivo) não sugere que uma coisa totalmente *irreal* seja *produzida por um passe de mágica* – pelo contrário, o que ali está é uma disposição de linhas e setas na página, a mulher no palco com a cabeça num saco preto, as rodas giratórias; ao passo que o termo “delusão” *realmente* sugere algo de totalmente *irreal*, que ali não está de modo algum. (As convicções da pessoa que tem delírios persecutórios podem ser *completamente* desprovidas de fundamento.) Por esse motivo é que as delusões são um caso muito mais grave – algo está *realmente* mal, e, o que é pior, mal quanto à pessoa que os tem. Mas, quando tenho uma ilusão ótica, por mais perfeita que seja, nada há de errado comigo pessoalmente, a ilusão não é uma pequena (ou grande) peculiaridade ou idiossincrasia de minha parte; é completamente pública, todos a podem ver, e, em muitos casos, podem estabelecer-se procedimentos clássicos para produzi-la. Além disso, se não queremos nos deixar levar pela ilusão, devemos estar de *sobreaviso*; de nada adiante, porém, dizer ao que sofre de delusões que esteja de

sobreaviso. O que ele precisa é ser curado. (AUSTIN, 1993, p. 35) (grifos nossos)

A crítica de Austin ao argumento da ilusão afirma que este argumento gera uma rede de implicações que, em três etapas, chega à conclusão de que os casos ilusórios geram enganos a partir de algo que é considerado irreal ou imaterial. Isto se dá porque não é feita a distinção entre *ilusão* e *delusão*. Por não fazer tal distinção, Ayer infere que, do mesmo modo que nos casos delusivos, também nos casos de ilusão, algo que não pode ser considerado uma *coisa material* está sendo percebido.

O modo como o “argumento da ilusão” explora a falta de distinção entre ilusões e delusões é, segundo penso, esse. Enquanto se sugere que os casos para os quais nos chamam a atenção são casos de “ilusão”, existe a implicação (derivada do uso comum da palavra) de que ali existe, *realmente* algo que nós percebemos. Mas então, quando esses casos começam tranquilamente a ser chamados de enganosos, insinua-se a sugestão muito diversa de algo sendo produzido magicamente, algo *irreal* ou de qualquer forma, “imaterial” (AUSTIN, 1993, p. 37, grifos nossos)

137

O uso da palavra *real* possui grande relevância em toda esta argumentação e é o uso descuidado dela que faz com que Ayer incorra em erros de avaliação que colocam seu esforço por terra. Na análise deste termo, Austin faz muitas considerações, algumas parecendo entrar em choque com as outras. Por exemplo, ao mesmo tempo em que afirma ser *real* uma palavra normal, ele também a *considera [...] de forma alguma, uma palavra normal; mas sim extremamente excepcional*. (AUSTIN, 1993, p. 90) Ele considera *real* uma palavra normal, porque ela já possui um significado de tal forma estabelecido que não permite aos seus usuários mudá-lo de acordo com as suas vontades, “ao sabor dos caprichos individuais” (Austin, 1993, p. 88) e, por ser antiga o suficiente para que não a consideremos uma palavra inovadora, recente, ou atual. Por sua vez, também, considera *real* uma palavra fora do comum, porque *não possui um significado único, especificável e sempre o mesmo*. (AUSTIN, 1993, p. 90) Esse duplo caráter do significado de “real” indica o grau de dificuldade que seu uso impõe. Portanto, se não for usado com a precisão que o seu significado exige, a consequência será um desastre semântico. Confundir o uso destes dois significados de *real*; um claro e preciso, o outro sutil e variável, implicará a falta de sentido da proposição

A pretensão de se introduzir novas distinções de significado neste tipo de palavra requer que se dê atenção às distinções já presentes no vocabulário disponível, sendo necessário um conhecimento aprofundado do tema que nos impele a querer marcar uma nova distinção e das alterações que estas mudanças produzirão nos *campos semânticos* adjacentes. Austin não julga ser necessária uma alta frequência de alteração nos significados dos termos do vocabulário disponível. A linguagem necessita de uma

certa estabilidade para exercer com eficiência sua função. Ele está convencido que não devemos descartar as riquezas de significados produzidas ao longo da história de uso de um determinado vocabulário. Entretanto, sua concepção de linguagem se caracteriza por entendê-la como abertura significativa, ou seja, é impossível impedir a introdução de novos elementos e distinções num vocabulário, porém, devemos observar que toda e qualquer tentativa de introdução de uma inovação só deverá ser aceita, se e somente se, de fato ela for pertinente e enriquecedora. A verdade é que, na maior parte das vezes, o sentimento de necessidade de marcar uma nova distinção revela-se mais um desconhecimento das distinções já marcadas do que uma necessidade justificável.

O uso de *real* é considerado complexo por Austin. Sua complexidade se deve ao fato de que *real* se apresenta combinado com outros termos que não possuem nada em comum uns com os outros. Ele distingue dois contextos em que empregamos o termo em questão, um em que não sabemos com clareza qual significado deve ser levado em consideração se pretendemos apreendê-lo adequadamente e, outro, em que as condições de apreensão são sabidas. Na sua análise são apresentados casos de usos do termo *real* em que não temos como saber exatamente qual o significado. Embora, num primeiro momento, pareçam fazer sentido, determinados empregos desta expressão se mostram embaraçosos quando submetidos a uma análise mais minuciosa. Ao mostrar e analisar alguns usos de expressões formadas pela combinação de *real* com a palavra *cor*, Austin identifica sete diferentes situações de uso em que esta mesma combinação possui significados distintos em cada uma delas.

Podemos observar que a perspectiva austiniana é de enfatizar o caráter divergente dos significados dos termos empregados nas explicações sobre o conteúdo das percepções. Ao se fazer uso de uma expressão, provocamos uma abertura de sentido que se apresenta como múltipla. Estes casos são classificados por ele como aqueles em que não sabemos exatamente como devemos proceder para termos clareza de quais sejam os significados que lhes são atribuídos.

Dos sete destacamos o terceiro tipo em que a expressão *cor real* não nos permite compreender qual o seu significado adequado. Quando pergunta pelo significado da pergunta: qual a cor real de um peixe multicolorido que numa determinada profundidade parece ser brilhante, mas, quando pescado, podemos perceber, à luz do dia, que sua coloração é branco-acinzentado. A resposta de Austin é cuidadosa, mas não deixa de ser espantosa, porque afirma que dificilmente saberemos responder sobre a cor real de um ser assim. Ou seja, parece que, embora empregado, o uso de *real* não faz muito sentido num contexto como este, pois não auxilia em nada a compreensão sobre este aspecto, possuir uma cor. Em comparação com outros usos deste termo, a situação é totalmente diferente, devido ao fato de podermos dizer, com razoável clareza, qual o significado que ele possui ao fazer-se um determinado uso do mesmo.

“Estes diamantes são reais?”, “É um pato verdadeiro?” Objetos de joalheria que se assemelham mais ou menos fielmente a diamantes

podem não ser diamantes reais por serem de massa vítrea ou de vidro; o pato pode não ser real porque se trata de uma imitação, ou de um pato de brinquedo, ou de uma espécie de ganso muito parecida com pato, ou porque estou tendo uma alucinação. (AUSTIN, 1993, p. 94)

O uso descuidado de “real” produziu como consequência a sinonímia entre “ilusão” e “delusão”, entre o ato de engano dos sentidos e um devaneio ou alucinação. Isto porque o objetivo do argumento da ilusão é mostrar que existem casos em que não há uma coisa material sendo observada, mas sim algo de outra natureza. Numa percepção ilusória nada vai mal, nem com o observador, nem com as condições de observação e, nem com o que é observado. A “normalidade” de uma ilusão reside no fato de que quem é submetido a ela pode tomar consciência de que está sendo iludido, sem que isso altere a experiência perceptiva. O que produz uma delusão são alterações ocorridas com o observador, cuja capacidade de tomar consciência do que se passa está totalmente prejudicada.

A análise austiniana do argumento da ilusão nos mostra que algumas palavras são mais exigentes do que outras quando lhes fazemos uso, “real” é uma delas. Ao não levar em consideração a distinção entre “ilusão” e “delusão” e os múltiplos e variáveis significados de “real”, Ayer acreditou ser possível posicionar-se com segurança em favor de um dos pares da dicotomia “dados dos sentidos/coisas materiais”.

Austin nos adverte que é preciso entender que as dicotomias não são um modo de arranjo de ideias que nos possibilita a apreensão e compreensão adequadas dos fenômenos e, que devemos dar a devida atenção à riqueza semântica que o vocabulário comum nos põe à disposição. Se levarmos em consideração essas advertências, estaremos menos propensos a cometer equívocos que alguns usos de linguagem suscitam.

2. A ESTRATIFICAÇÃO COMO MODELO DE COMPREENSÃO

Reinhard Koselleck aplica o modelo de estratos, termo derivado da geologia, para definir em que consiste o trabalho do historiador, cuja principal tarefa é procurar elaborar um enredo extraído de um aparente caos. A teoria geológica na qual Koselleck se inspira foi formulada pelo dinamarquês Nicolas Steno o qual no século XVII afirmou que as camadas de rochas mais antigas são sobrepostas pelas mais recentes, seguindo uma ordem cronológica e que só é alterada pelo movimento da crosta terrestre.

De acordo com o seu propositor, uma concepção estratificada do tempo apresenta vantagens sobre as concepções tradicionais que concebem o tempo como linear ou circular, porque não pressupõe o tempo como algo ao qual se possa atribuir um e somente um único tipo de movimento. Essas duas concepções, que são antagônicas e excludentes, compreendem o tempo como algo no qual só se realiza um

tipo de movimento; se para a primeira o tempo não possibilita retorno algum, para a segunda é exatamente o retorno a marca da temporalidade.

Esse modelo [circular], que destaca o retorno do tempo, é frequentemente atribuído aos gregos; em contraposição, judeus e cristãos teriam desenvolvido o modelo linear. Momigliano já demonstrou que essa oposição é ideologicamente enviesada. Ambos os modelos são insuficientes, pois toda a sequência histórica contém elementos lineares e elementos recorrentes. A circularidade também deve ser pensada em termos teleológicos, pois o fim do movimento é o destino previsto desde o início: o decurso circular é uma linha que remete a si mesma. (KOSELLECK, 2014, p. 19)

Assim como para Aristóteles na *Física* (IV, 219 b1), o “tempo” é considerado a percepção das diferenças que distinguem um antes de um depois, para Koselleck o “tempo” se caracteriza pela mudança, seja pela diferença entre os seus constituintes, seja pela diferença de ordenamento destes mesmos constituintes e por ser uma categoria hermenêutica que se altera conforme a interpretação dada ao relato daquilo que nele se desenvolve. Para o discípulo de Gadamer, a atividade do historiador só se torna possível a partir de um relato do que acontece e de uma reflexão sobre este relato. O “tempo” não é o próprio movimento, mas só pode ser percebido através deste.

A abordagem estratificada pretende dar conta das lacunas interpretativas originadas pelo procedimento de exclusão empregado pelas concepções tradicionais do tempo. O conceito de estratificação nos permite relacionar elementos temporais que não parecem, à primeira vista, ter nexos algum. Contudo, isso não implica haver uma relação de total dependência, entre si, dos elementos que formam o arranjo estratificado.

Tentarei em seguida compreender os resultados históricos por meio de uma estratificação temporal que pretende solapar a oposição entre o linear e o circular. Os tempos históricos consistem em vários estratos que remetem uns aos outros, mas que não dependem completamente uns dos outros. (KOSELLECK, 2014, p. 19)

A concepção estratificada do tempo histórico deve ser recebida como um elemento de linguagem. Koselleck a apresenta como metáfora, isto é, uma representação de linguagem que nos permite a compreensão de algo daquilo que tomamos como um objeto de interesse. Assim, os esforços do historiador não se confundem com os de outras formas de conhecimento que se debruçam sobre o desenvolvimento dos acontecimentos. A atividade do historiador aproxima-se da atividade do poeta, pois ambos precisam construir imagens como representação dos fatos históricos, recurso sem o qual não há a possibilidade de compreensão de algo que não possui forma e cujo conteúdo é difuso.

Na condição de historiador, devo adiantar que não tenho capacidade para fazer afirmações de natureza física ou biológica. Situo-me no campo das metáforas: a expressão "estratos do tempo" remete a formações geológicas que remontam a tempos profundamente diferentes, que se transformaram e se diferenciaram umas das outras em velocidades distintas no decurso da chamada história geológica... Sua transposição para a história humana, política ou social, permite separar analiticamente os diversos planos temporais em que as pessoas se movimentam, os acontecimentos se desenrolam e os pressupostos de duração mais longa são investigados. (KOSELLECK, 2014, p. 19)

Ao afirmar que se situa no campo das metáforas, a perspectiva de Koselleck também se aproxima do pensamento de Giambattista Vico que, na *Ciência Nova* (1725), defende a tese de que a compreensão do direito natural, [...] *tal como os juri-consultos romanos o definem: Direito ordenado pela Providência divina, com princípios sobre todas as necessidades ou utilidades humanas, igualmente observado em todas as nações* (VICO, 2006, posição 362, Kindle) só pode ser alcançada pelo estabelecimento de uma relação das leis com Deus. Por não estabelecerem esta relação com o divino é que Grocio, Selden e Pufendorf malograram nas suas reflexões sobre o direito natural. Segundo Vico, nenhum conjunto de indivíduos, ao longo da história, decidiu formar uma nação prescindindo de uma religião que venere uma divindade. Para que haja um conhecimento rigoroso do direito dos povos é necessário o conhecimento das verdades metafísicas que demonstram a existência de Deus. Se, por um lado, não é possível haver conhecimento válido das coisas físicas sem o respaldo das verdades abstratas da matemática, por outro, não há possibilidade de conhecimento científico das coisas morais sem o amparo das verdades abstratas da metafísica.

Há, contudo, uma relação problemática de Vico com a matemática; esta é uma ciência, porém não serve como base metodológica para as outras ciências, como propunha Descartes. Para o filósofo napolitano, nem todos os feitos humanos (como a política, a economia ou a poesia) podem ser compreendidos por métodos matemáticos ou pela pura abstração racional, filosófica, da qual vem o conhecimento da verdade, como no caso do raciocínio exato. Entretanto, estes feitos humanos também não podem ser considerados apenas como fatos, como a física fazia com os fenômenos naturais, pois esses fatos são também feitos. Um objeto de estudo dessa "natureza" requer uma ciência diferente, a qual não teria um grau de racionalidade menor, pois também se utilizaria da filosofia, e nem seria menos verdadeira, pois investigaria feitos humanos. Esta ciência diferente seria a *Ciência Nova*, ou seja, seria uma terceira forma de cognição, cujo objeto são os *fatos feitos* pelos

homens e que, por conta disso, parte do certo para se atingir a verdade.
(LENZI, VICENTINI, 2002, p. 203)

Embora se inspire num modelo de conhecimento oriundo das “coisas físicas”, Koselleck não vai além da transposição, não adotando um método físico-matemático para compreender o tempo. A abordagem do tempo histórico exige um esforço de compreensão dos sentidos possíveis das narrativas das ações humanas. Assim como pensava Vico, tal esforço situa-se no plano do discurso e da linguagem.

Para que seja levado a bom termo o esforço de atribuição de sentido aos acontecimentos que se dão no tempo, Koselleck propõe três tipos de estratos temporais, os quais se relacionam às experiências dos indivíduos e das gerações. O primeiro é a “singularidade” ou a experiência dos [...] *acontecimentos como ocorrências surpreendentes e irreversíveis* [...] (KOSELLECK, 2014, p. 21), o tempo histórico é concebido como uma experiência de indivíduos e gerações dos acontecimentos dados no tempo, dados de forma especial, pois servem de marcadores das etapas temporais. O segundo são as “estruturas de repetição” que tornam possíveis as singularidades. Tais estruturas garantem as condições de aparecimento dos acontecimentos singulares, pois [...] *sem o retorno do mesmo – ou, pelo menos, de algo semelhante, conforme um planejamento – e sem organização seria impossível que eventos singulares se realizassem*. (KOSELLECK, 2014, p. 21). O terceiro é a “transcendência” ou permanência de uma determinada experiência do tempo histórico,

[...] não no sentido de um além, mas no sentido de que se estendem por várias gerações. Todas as unidades de experiência precisam de um mínimo de transcendência: sem ela não haveria uma explicação última – por mais provisória que esta possa ser – e nenhuma experiência poderia ser convertida em ciência. (KOSELLECK, 2014, p. 25)

O cenário no qual se movimenta o historiador é descrito por Koselleck como um contexto de descoberta. Nessas condições, o historiador deverá realizar três ações se pretende alcançar um conhecimento rigoroso e necessário. Entretanto, este conjunto de procedimentos não é suficiente por si só para dar o caráter de ‘verdade histórica’ das experiências no tempo.

O que é *buscado, encontrado e apresentado* como *verdade histórica* nunca depende somente das experiências feitas pelo historiador, tampouco somente dos métodos que ele usa. (KOSELLECK, 2014, p. 27, *itálicos nossos*)

O historiador necessita de um ímpeto que o lance ao encontro do que é buscado. Sem esse impulso inicial não é possível a realização dos estágios subsequentes. Há uma sequência de acontecimentos que deve ser seguida para que o historiador consiga executar sua tarefa. A proposta de estratificação do tempo configura os próprios

estágios de realização da atividade do historiador.

A ‘verdade histórica’ é algo que se situa num contexto de descoberta, em que o objeto a ser descoberto independe de qualquer outra atividade da parte de quem realiza a busca que não a disposição de realizá-la, mesmo não sabendo o que encontrará pela frente. Ele estabelece um paralelo entre o conceito grego de *historie* e o alemão de *experiência* (*Erfahrung*) para mostrar que a atividade do historiador indica a intenção de se produzir um movimento no sentido de se saber alguma coisa de algo. Isto é, ao mesmo tempo em que uma ação é produzida por um agente, um efeito desta ação é produzido neste. Algo é produzido em nós em decorrência de algo produzido por nós mesmos.

Outra observação etimológica, importante para a orientação da narrativa histórica [*Historie*]: “historia”, em grego, significava o que nós, alemães, denominamos “experiência”. “Ter uma experiência” significa ir daqui para lá a fim de experimentar e conhecer algo: trata-se, de certo modo, de uma viagem de descoberta. Mas a narrativa histórica só surge como ciência a partir do relato dessa viagem e da reflexão sobre esse relato. Ela é, por definição, a expressão mais pura de uma ciência da experiência. (KOSELLECK, 2014, p. 20)

143

Nesse sentido, a atividade do historiador consistirá na busca pelos “vestígios da experiência do tempo histórico”, condição necessária para que o historiador consiga elaborar sua própria reflexão. O “tempo histórico” deixa vestígios que se fazem presentes no momento atual. Ideias, representações, compreensões, interpretações, toda atividade e esforço humanos cujo propósito último é o de entender o que acontece, continuam a produzir efeitos mesmo sendo tão antigas quanto a ideia de deus(es) e outras.

Contudo, existem numerosas repetibilidades que se estendem bem além de uma geração, além até daquela sucessão empiricamente evidente das gerações que ainda conseguem se comunicar oralmente. Esses fenômenos de repetição que ultrapassam os limites do cotidiano podem ser chamados de “transcendentes”. Situam-se aqui verdades religiosas ou metafísicas que se fundamentam em enunciados básicos que só muito lentamente se modificam ao longo dos séculos e permanecem disponíveis, mesmo que nem todos os compartilhem. (KOSELLECK, 2014, p. 25)

As mudanças ocorridas no tempo histórico são alterações da “transcendência” das experiências históricas possibilitadas pelas “estruturas de repetição”. A tarefa do historiador de encontrar sentido na sucessão dos acontecimentos para, daí, entender como se dão as mudanças deve levar em consideração um duplo cujos membros

compartilham entre si a capacidade de influenciar um ao outro, esta é, segundo Koselleck, a forma de proceder adequada ao propósito de entender as mudanças que ocorrem no tempo histórico. Koselleck acredita que a tarefa do historiador está compreendida entre dois fatores [...] *de um lado, os pragmata, as res gestae, os acontecimentos e, de outro, as histórias ou a disciplina da história.* (KOSELLECK, 2014, p. 30). As mudanças no tempo histórico decorrem das interações entre esses dois fatores que, como foi dito acima, produzem efeitos um no outro. A tarefa do historiador consiste em identificar os estratos do tempo histórico e aplicar a estes o método de análise adequado e capaz de lhe possibilitar uma atribuição de sentido aos acontecimentos que estão sob seu escopo. Isto implica que as mudanças nos acontecimentos repercutem na maneira como nós os compreendemos, assim como nossa compreensão não deixa de ser um acontecimento.

Oferecem-se então duas possibilidades de analisar autonomamente, também partindo de uma perspectiva temporal, as alterações de experiências ou de métodos, de modo a considerá-las como fator primário das mudanças. Normalmente o historiador tenderá a conceder primazia à mutação da experiência, definindo-se como mero analista ou como narrador, aquele que somente registra. Mas não pode haver dúvida de que uma experiência histórica, quando enquadrada metodologicamente, se transforma em um fator autônomo, causando efeitos muito significativos. Sem a interpretação teológica e escatológica do mundo, feita pela igreja cristã, nem a controvérsia das investiduras, como todas as suas consequências políticas, nem as Cruzadas teriam sido possíveis; tampouco as conquistas ultramarinas pela navegação cristã, nem, evidentemente, a história das guerras civis religiosas no início da era moderna. É possível menosprezar a influência direta de Maquiavel na história, mesmo que ela seja onipresente de forma indireta, mas é impossível negar que a visão histórica de Marx, elaborada com método, rigoroso ou não, tenha tido consequências históricas de caráter mundial, inimagináveis sem Marx. Assim, em primeiro lugar, seria possível elaborar uma história imanente dos métodos que se alimente primordialmente de suas inovações, as quais, apesar dos pressupostos que as condicionam, não seriam completamente dedutíveis deles...

A segunda possibilidade consistiria em fazer a alteração no método decorrer das alterações parciais na experiência. É fácil verificar essa hipótese, pois modificações comprováveis no ambiente social ou político coincidem com inovações metodológicas. (KOSELLECK, 2014, p. 31)

Embora pareça haver uma precedência da experiência sobre o método, ela só o é analiticamente, pois a compreensão de uma determinada experiência do tempo histórico somente será possível se houver um método com o qual se realize esta

compreensão. Assim como a experiência nos impele a buscar uma forma da sua compreensão, também esta forma de compreensão produz novas experiências. Essa dupla produção de efeitos entre os acontecimentos e nossa compreensão sobre eles é a forma que Koselleck encontrou para superar a tentação de entender essa relação como sendo de natureza dicotômica. Os elementos que formam esse dualismo não interagem de forma a um eliminar o outro, pelo contrário, de acordo com esta maneira de pensar, somente poderemos compreender adequadamente o sentido de tempo histórico se formos capazes de perceber as influências das experiências sobre os métodos e destes sobre aquelas. Como o próprio Koselleck constata, há aí uma circularidade em que ambos componentes se retroalimentam. Mudanças nos acontecimentos muitas vezes são produzidas por nossa compreensão de como eles se deram. Do mesmo modo, nossa compreensão é alterada em razão dos próprios acontecimentos. A tarefa do historiador se desenvolverá na medida em que ele for capaz de perceber as sutilezas das mudanças que ora são produzidas pelos fatos históricos, ora pelos métodos empregados para compreendê-los. Embora ele deixe a possibilidade de identificar outras fontes de mudança de sentido do tempo histórico que não os próprios acontecimentos e os métodos empregados pelos historiadores.

Lançando mão de diferenciações antropológicas nos conceitos de experiência e métodos, tentaremos possibilitar a articulação entre ambos e estabelecer correlações baseadas na premissa de que a história (*Geschichte*) e a narrativa histórica (*Historie*), a realidade e seu processamento consciente, sempre remetem uma à outra e se constituem reciprocamente, mas não são completamente derivadas uma da outra. (KOSELLECK, 2014, p. 32)

145

Procuramos lançar mão desse tipo de abordagem ao tratarmos aqui da viabilidade do projeto de IA. Vemos nesta abordagem duas razões que nos permitem o vislumbre de uma saída para o impasse epistemológico que trava o avanço do debate em torno das capacidades humanas e suas realizações. Primeiro, por não tomar como ponto de partida uma concepção dicotômica dos elementos envolvidos na reflexão sobre a capacidade e limites do conhecimento humano; segundo, por não identificar nas mudanças a manifestação de uma e somente uma causa. Ao afirmar que a experiência no tempo e os métodos para compreendê-la provocam alterações um no outro, Koselleck não deixa espaço para que seja aceita a ideia de que cada efeito é produzido por uma e somente uma causa. A estrutura do tempo e seus momentos, bem como a tarefa do historiador, formam um complexo que não permite a adoção de modelos simples para a sua compreensão.

Para evidenciar o alto grau de complexidade da tarefa de buscar um sentido no aparente caos dos acontecimentos, não bastando a simples adoção de uma categoria para o desempenho de tal tarefa, Koselleck aborda a importância do conceito de

“espaço” no desenvolvimento da pesquisa histórica. Segundo ele, há uma preferência geral dos historiadores em dar relevância ao tempo como categoria especial da história. É mais comum o estabelecimento de relação entre o espaço e o tempo do que entre o espaço e a história. Esta predominância da relação entre espaço e tempo deve-se à preferência que os historiadores dão à formulação de explicações acerca das mudanças nos acontecimentos e à influência do desenvolvimento da indústria e tecnologia ocorridas na Europa do séc. XVIII.

À primeira vista, é plausível a preferência pelo tempo, em detrimento do espaço, nas teorias da história. Primeiro, por uma razão geral: desde sempre, o historiador, ao perguntar como chegamos à situação atual, diferente da anterior, se interessa por novidades, pela mudança, por alterações. Junta-se a isso uma razão particular: a experiência da singularidade, que se impôs na Europa a partir de 1770, com o horizonte do progresso técnico-industrial e de sua veemente pressão pela mudança (KOSSELLECK, 2014, p. 76)

Contudo, para Koselleck, é imprescindível que o “espaço” receba a relevância devida na elaboração de teorias históricas, pois ele também sofre alterações ao longo do tempo.

Minha tese inicial é a seguinte: espaço e tempo representam, como categorias, as condições de possibilidade da história. Mas também o “espaço” tem uma história. O espaço é algo que precisamos pressupor meta-historicamente para qualquer história possível e, ao mesmo tempo, é historicizado, pois se modifica social, econômica e politicamente. (KOSSELLECK, 2014, p. 77)

A simplificação no uso de categorias não é a estratégia adequada para a formulação de teorias históricas, pois esta forma de procedimento metodológico determina um empobrecimento e consequente perda de rigor e capacidade explicativa. O destaque dado por Koselleck à distinção entre as condições espaciais meta-históricas e os espaços históricos humanos enfatiza a necessidade de ser feita uma abordagem que não empobreça o horizonte de reflexão em torno dos acontecimentos que interferem na ação humana.

Há condições espaciais naturais que, por sua disponibilidade técnica, econômica ou política devem ser levadas em conta como condições de possibilidade da ação. O fato de a África do Sul não ter um litoral europeu à sua frente, como a Argélia, modifica fundamentalmente o status da guerra civil que ameaça o sul da África. A solução política que De Gaulle adotou não poderia ser obtida tão facilmente na África do Sul. Portanto, a situação geográfica é uma das condições do desesperado domínio da minoria branca, diferentemente do que

ocorreu com o domínio dos franceses na Argélia. (KOSELLECK, 2014, p. 80)

Uma investigação histórica que pretenda oferecer uma explicação rigorosa dos acontecimentos da história humana não deve levar em consideração somente aspectos humanos propriamente ditos, mas, também, fatores que afetam a própria ação do homem no tempo. Isolar a ação humana dos fatores que lhe propiciam e causam modificações não é uma alternativa metodológica viável, pois a pesquisa histórica não deve se limitar àquilo que pertence exclusivamente ao humano. A pesquisa histórica deve ir além do humano para entender o seu agir na história.

Tucídides explica a longa duração da Guerra de Troia pelo número insuficiente de embarcações capazes de atravessar o Mar Egeu para conquistar a cidade. Como se vê, as condições geográficas meta-históricas dos espaços de ação humanos se modificam, dependendo de como estão sujeitos ao domínio econômico, político ou militar. Ou, formulando-se de modo teórico: a repentina transformação de situações meta-históricas (para usar uma expressão de Ratzel) em espaços históricos faz parte da investigação de uma teoria da história. Sua utilização, implícita ou explícita, se manifesta em toda a historiografia. (KOSELLECK, 2014, p. 81)

147

Há um processo de historicização de todos os elementos que produzem influência na ação humana. Tal perspectiva impõe um modelo explicativo que não permite a simplificação dos componentes que possibilitam a produção de uma determinada representação dos acontecimentos. A proposta de Koselleck de tomar emprestada da geologia a concepção de estratos nos permite compreender as inconsistências dos esforços humanos de entendimento dos acontecimentos ao longo do tempo. Não estamos diante de um acontecer único que se desenrola inexoravelmente. O desenvolvimento da história parece seguir o mesmo padrão que a “pressão de seleção” na biologia. Não há um *telos* a ser buscado, um propósito último a ser alcançado, uma orientação de rumo. Os acontecimentos históricos, assim como as mudanças nos organismos biológicos, não se submetem a objetivos alcançáveis e preestabelecidos. Podemos perceber as mudanças e produzir explicações para um determinado conjunto de fenômenos que se dão no tempo, mas essa condição não nos assegura a compreensão do que realmente se passa. Essa é uma das razões que explica as diferenças de rumo das teorias que visam entender historicamente o sentido dos acontecimentos. Conforme nossa existência se dá no tempo, a necessidade de mudanças nas teorias que tratam do desenvolvimento deste acontecer se apresenta de tal forma que nossos esforços parecem produzir poucos resultados úteis, a não ser a esperança de sermos menos suscetíveis a eles.

Comparados com os 5 bilhões de anos da nossa crista planetária e comparados com o 1 bilhão de anos de vida orgânica nessa crosta, os cerca de 10 milhões de anos de existência do homem símiano representam um período curto, e os 2 milhões de anos dos quais temos prova da produção de ferramentas são ainda mais curtos. Sem dúvida, as condições geológicas e geográficas, biológicas e zoológicas, ou seja, todas as condições meta-históricas de determinação do espaço humano, exercem uma influência muito mais marcante durante essa época do que em fases posteriores da nossa história. O ser humano sabe se aproveitar do ambiente mesmo sem poder controlá-lo. (KOSELLECK, 2014, p. 84).

Essa condição de seres que possuem consciência do tempo e dos acontecimentos que nele se dão não nos possibilita ir além da mera tomada de consciência, pois toda tentativa de ir além sofre alterações provocadas pela interferência de fatores que não têm como ser antecipados. Tais interferências aumentam à medida que avançamos no tempo. Ao mesmo tempo que aumentamos nossa compreensão dos acontecimentos, também há um aumento na necessidade de mudança da compreensão dos mesmos. Entretanto, essa situação não nos desestimula a perseguir o entendimento dos acontecimentos no tempo. Quando trata da hermenêutica de Gadamer, Koselleck afirma que

[...] assim como a teologia, a jurisprudência, a poesia e suas interpretações, também a história (*Geschichte*) é vista como uma subdivisão da compreensão da existência. O homem, projetado para compreender, não tem outra opção senão conferir sentido à experiência da história, ou, por assim dizer, assimilá-la hermeneuticamente. (KOSELLECK, 2014, p. 92)

Embora nossos esforços não alcancem o resultado desejado, isso não parece ser suficiente para os abandonarmos e vivermos nossas vidas sem perguntar pelo sentido do que acontece. Sem dúvida, parece que estamos condenados a compreender. Contudo, isso não nos permite deduzir que haja um progresso na compreensão dos acontecimentos dados no tempo, já que não há um modelo ideal que sirva de parâmetro de comparação para avaliar-se o grau de proximidade do que acontece com o que é idealizado. Há a necessidade de incrementar-se nossas categorias para que compreendamos de forma mais adequada os acontecimentos. Ao relacionar a hermenêutica às condições de possibilidade de elaboração de uma teoria geral da história Koselleck distingue, remetendo-se a Gadamer, os fatos da linguagem empregada no relato destes. Haverá sempre uma oposição, uma fronteira que marca uma diferença fundamental que torna o objetivo da compreensão do que acontece um objetivo inalcançável, pois [...] a superioridade daquilo que deve ser compreendido nunca pode ser completamente alcançada por qualquer interpretação. A temática da teoria da história é um caso especial, que toda linguagem tenta, em vão, esgotar. (KOSELLECK, 2014, p. 106)

As teorias da história devem buscar ir além dos textos e relatos dos fatos a que se remetem, a tarefa do historiador, difere das do teólogo, do jurista e do filólogo que se apoiam na linguagem para desempenhar suas tarefas.

O mesmo não ocorre com o historiador: basicamente, ele se serve dos textos apenas como testemunhas, para extrair uma realidade que existe além deles. Portanto, mais do que todos os outros exegetas de textos, ele destaca um fato extratextual, apesar de reconstituí-lo por meios linguísticos. Parece até uma ironia. Na comparação com as ciências do espírito, o historiador depende menos de textos do que o jurista, o teólogo ou o filólogo. Ao serem transformados em fontes pelas perguntas que ele formula, os textos possuem apenas um valor indicativo para as histórias que ele deseja conhecer. (KOSSELLECK, 2014, p. 107)

Com isso, Koselleck expõe a necessidade de uma constante ampliação e modificação dos elementos empregados pelo esforço de compreensão dos acontecimentos dados no tempo. Uma vez que esse esforço se mostra como expressão da linguagem, e os fatos não se resumem à narrativa que deles fazemos, a atitude do historiador deve ser a de não colocar a linguagem como ponto de chegada. A narrativa dos fatos históricos é meramente um ponto de partida para a compreensão da história, não a própria história. Nossas origens culturais, como afirma Umberto Eco, atribuem a um ato de fala o começo de toda a história.

A nossa história, em comparação com numerosíssimas outras histórias, tem a vantagem de poder começar desde o Início. Antes de mais nada, quem fala é Deus, que, ao criar o céu e a terra, diz: "Faça-se a luz". E logo a seguir desta palavra divina, "Fez-se a luz" (Gênesis 1, 3-4). A criação aconteceu por um ato de palavra, e somente nomeando as coisas que via, cria Deus sucessivamente, conferindo-lhes um estatuto ontológico: "E Deus chamou a luz 'dia' e as trevas 'noite' [...] (e) declarou o firmamento 'céu'". (ECO, 2001, p. 25)

A concepção estratificada do tempo histórico proposta por Koselleck apresenta-se como alternativa teórica que nos permite ver o emaranhado de inconsistências gerado pelo esforço de interpretação que visa dar sentido ao que acontece como uma totalidade. Os elementos envolvidos nesta trama adquirem performances que se alteram conforme o enredo se desenvolve, a ponto de o próprio esforço de compreensão ter diferentes interpretações quanto ao seu significado e propósitos. A concepção de Koselleck nos mostra que é justamente a inconsistência a característica que se sobressai quando diferentes interpretações dos acontecimentos históricos são relacionadas. Tais interpretações se apresentam com diferenças suficientes que nos

permitem ver seus contornos e limites.

A abordagem koselleckiana nos possibilita compreender e relacionar os diferentes resultados a que chegaram os historiadores no percurso da história, mas não resolve as inconsistências propriamente ditas. Elas são consideradas como inerentes ao processo. Não há perspectiva para uma proposta que vise a elaboração de uma teoria unificadora geral capaz de solucionar todas as inconsistências geradas pelo esforço de encontrar sentido no que acontece. Tal abordagem evidencia que, mesmo distantes no tempo, os estratos gerados pelas interações dos elementos históricos, não deixam de produzir seus efeitos posteriormente. Os novos estratos na verdade se devem exatamente àqueles que se sobrepõem. O esforço teórico do historiador apresenta-se como uma rede de inconsistências que se acumulam umas sobras as outras, interligando-se e constituindo um todo que se mantém pela constância das suas forças de oposição e coesão.

Essa arquitetura da inconsistência, em que diferentes contribuições do pensamento se sobrepõem umas às outras, sem que isto represente a substituição da camada mais antiga pela mais nova, é a característica do pensamento de Koselleck que devemos considerar na reflexão em torno do objetivo da IA. A discussão em torno da possibilidade de obtenção de inteligência de modo artificial possui várias camadas de compreensão que se deram ao longo da história do pensamento. Esses estratos de pensamento, independente da época em que surgiram, continuam a produzir efeitos uns sobre os outros, influenciando a reflexão atual. O resultado disso é uma elaboração em que as partes não se articulam de forma a mantê-la erguida. Contudo, não devemos nos deixar seduzir pela busca de uma saída redentora, que remova do nosso horizonte de reflexão todas as inconsistências que levam ao colapso dos nossos esforços e nos apresente, assim, um modelo em que todas as explicações sejam complementares umas às outras, dando um alento à ideia de que é possível a elaboração de uma teoria que seja capaz de unificar todas as perspectivas de tratamento da questão.

3. A NOÇÃO DE “VOLTA ESTRANHA” COMO SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA

Na obra *Gödel, Escher, Bach: um entrelaçamento de gênios brilhantes* (2001), Douglas Hofstadter nos apresenta a noção de *volta estranha*. Essa noção, de acordo com o registro de Hofstadter (2001),

[...] não foi inventada por Escher, mas sim por Roger Penrose, matemático britânico, em 1958. Contudo, o tema da volta estranha já se encontrava presente na obra de Escher em 1948, ano em que desenhou *Drawing Hands*. (HOFSTADTER, 2001, p. 16)

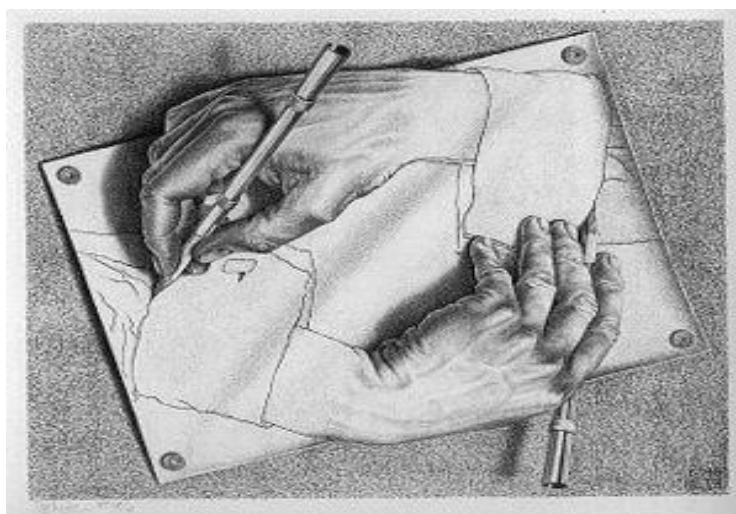


Figura 1: Drawing Hands, M. C. Escher, 1948

Na verdade, como podemos ver na exposição de Hofstadter, o emprego da noção de *volta estranha* é bem mais antigo que a sua invenção por Roger Penrose (1931). O autor deixa isso claro quando optou por colocar no título de sua obra uma menção explícita e direta às obras artísticas de Escher e Bach, e matemática de Gödel, produzidas antes da publicação do trabalho de Penrose.

151

Penrose se ocupou com o problema de as máquinas serem capazes de ter consciência e sobre as dificuldades de explicação de como essa se dá em *O grande, o pequeno e a mente humana* (1998). Nela ele se refere à noção de *volta estranha* quando aponta os limites da explicação da consciência baseada nos princípios da física atual.

De acordo com o seu pensamento, os procedimentos não computáveis da inteligência humana não podem ser descritos corretamente pela física contemporânea, eles só seriam corretamente descritos por um novo tipo de física que fosse capaz de elaborar novas explicações com maior grau de exatidão ao dispor de um conceitual mais robusto e distinto do atual. Para ele, a mente é uma espécie de ponto de encontro da mecânica clássica com a física quântica.

Na referida obra (1998), Penrose coloca em discussão a relação do mundo físico com o mundo mental. A relação entre as escalas abordadas pela física não gera complementaridade, pelo contrário, as leis que as descrevem são tão distintas ao ponto de serem consideradas incompatíveis, parecem descrever mundos completamente distintos, quando na verdade se tratam apenas de escalas diferentes de um mesmo mundo.

Uma das razões pelas quais optei por dividir minhas descrições das leis físicas entre dois capítulos, a saber, o Grande e o Pequeno, é que as leis que governariam o comportamento em grande escala do mundo e aquelas que o fazem em pequena escala parecem ser muito diferentes (PENROSE, 1998, p. 18)

Penrose possui uma representação tripartite de mundo constituída de três instâncias. É da relação entre esses elementos que se origina a forma como o mundo se apresenta a nós. As três instâncias de mundo relacionadas são: o mundo das leis matemáticas ou mundo platônico, o mundo físico e o mundo mental. Como observado na figura 2

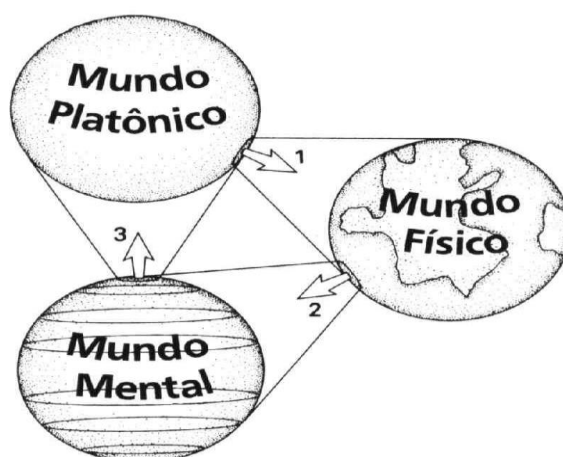


Figura 2: Penrose (1998, p. 109)

Tal posicionamento é considerado inusitado, pois inverte a relação de compreensão entre o mundo e o conhecimento matemático.

Sua posição geral é algo surpreendente, pois ele defende a existência de um mundo matemático platônico que gera, por assim dizer, o mundo físico. Isso se opõe ao que normalmente se crê, quando se mantém que as investigações sobre o universo é que nos induzem a construir determinadas teorias matemáticas (cálculo diferencial e integral, teoria do potencial, análise vetorial, etc.); ou seja, que a matemática nos ajuda a compreender o real, mas que as estruturas matemáticas não são os componentes últimos do universo. (NEWTON DA COSTA, 2008, s.p.)

As interações entre essas instâncias do mundo são o que ele denomina “mistérios”.

Acho que existe um problema fundamental com a ideia de que a mentalidade nasça da fisicalidade isso é algo com que os filósofos se preocupam, por muito boas razões. As coisas de que falamos na física são matéria, coisas físicas, objetos massivos, partículas, espaço, tempo, energia etc. Como poderiam os nossos sentimentos, a nossa percepção do vermelho ou da felicidade ter algo a ver com a física? Vejo isso como

um mistério. (PENROSE, 1998, p. 107)

Para ele ainda se faz necessária a elaboração de uma explicação sobre como os acontecimentos do mundo físico correspondem de forma exata àquilo que as leis da matemática descrevem, assim como a relação entre o mundo físico e o mundo mental.

Para indicar a necessidade de um novo modelo de explicação, Penrose dá como exemplo a experiência de Libet e Kornhuber que trata da relação entre o nosso comportamento e a atividade cerebral. Essa experiência visava mensurar a diferença entre o início de uma atividade cerebral e a tomada de consciência de uma ação sofrida ou praticada. De acordo com a interpretação dos seus resultados, há um lapso de tempo entre o início da atividade no cérebro e o momento em que as pessoas julgam tomar consciência do objeto dessa atividade.

Precisamos de meio segundo até nos tornarmos conscientes de algum acontecimento. Então, tentamos fazer a consciência funcionar, para fazer alguma coisa com ele. Precisamos de outro segundo para que o livre-arbítrio faça alguma coisa - ou seja, precisamos, no total, de um segundo e meio. Assim, se algo exigir uma resposta conscientemente deliberada, precisamos de cerca de um segundo e meio antes de podermos fazer realmente uso dela. (PENROSE, 1998, p. 147)

153

No seu entendimento, isso não faz sentido, pois necessitaríamos de um tempo demasiado longo para deflagrarmos uma ação consciente. Ele não confia que levemos tanto tempo para que uma resposta seja dada.

Ele desconfia da medição de Libet e Kornhuber ao cogitar a hipótese de que a interpretação da experiência realizada por eles possui um erro. Este erro estaria na escala de interpretação das atividades envolvidas na tomada de consciência que empregaria um modelo físico inadequado para esse fim, neste caso, o da física clássica. Como para ele a física clássica não é capaz de descrever os fenômenos que se encontram no nível das subpartículas, se faz necessária uma *nova física*, que se anuncia através da mecânica quântica. Libet e Kornhuber empregam um modelo de compreensão que não se ajusta de modo adequado ao fenômeno que pretende descrever. Ele não chega a afirmar categoricamente que a mecânica quântica seja a expressão exata de uma nova física, mas ela é, ao menos, um pensamento que impulsiona o surgimento desse novo campo de conhecimento.

Minha maneira de encarar isso é que pode muito bem haver algo na maneira como interpretamos essas experiências que faça alguma suposição de que a física que estamos usando seja basicamente a física clássica. Lembremo-nos do problema do teste de bombas, quando falamos acerca de contrafactuais e do fato de que eventos contrafactuais poderiam ter uma influência sobre as coisas, ainda que

não ocorram realmente. O tipo comum de lógica que se usa tende a levar ao erro se não se toma cuidado. Temos de ter em mente como se comportam os sistemas quânticos, e assim pode ser que algo estranho esteja acontecendo nessas contagens de tempo, por causa da não-localidade quântica e dos contrafactuais quânticos. E muito difícil entender a não-localidade quântica dentro do quadro da relatividade restrita. Minha interpretação é que, para entender a não-localidade quântica, vamos precisar de uma teoria radicalmente nova. Essa nova teoria não será apenas uma ligeira modificação da mecânica quântica, mas sim algo tão diferente da mecânica quântica-padrão quanto a relatividade geral é diferente da gravidade newtoniana. Teria de ser algo com um quadro conceitual completamente diferente. Nessa interpretação, a não-localidade quântica estaria incorporada à teoria. (PENROSE, 1998, p. 147)

A noção de não-localidade quântica é fundamental quando se tem por propósito a realização de uma medição mais precisa desses fenômenos. Essa noção é que nos permitirá encontrar sentido para aquilo que, de acordo com o conhecimento atual, faz sentido algum.

A compreensão da consciência, do pensamento e de outras atividades de nível superior depende da compreensão de fenômenos, supostos responsáveis pelo surgimento dessas capacidades, que ocorrem numa escala muito breve do tempo, “essa escala de tempo é de cerca de 10^{-43} de segundo e com frequência é chamada escala de tempo de Planck, ou "crônon" (PENROSE, 1998, p. 21).

Os fenômenos que nos permitiriam compreender a consciência e o agir inteligente estariam próximos dos limites dessa escala. Para se ter uma ideia, “esta escala de tempo é muito mais breve do que qualquer coisa experimentada na física de partículas. Por exemplo, as partículas de vida mais curta, as chamadas ressonâncias, duram cerca de 10^{-23} de segundo” (PENROSE, 1998, p. 21).

Aqui ele emprega a noção de *volta estranha* para mostrar a necessidade de elaboração de um novo aparato conceitual que nos dê a possibilidade de compreender os fenômenos que fogem, atualmente, da nossa compreensão. A *volta estranha* é apresentada na forma de uma imagem que ele denominou de “triângulo de impossibilidades”, o qual não parece estar corretamente desenhado ao ser visto na sua totalidade. Porém, quando ele é decomposto para ser analisado em que parte se encontra o erro, nenhuma delas apresenta ter algum problema. É necessário que vejamos a figura de uma nova maneira se quisermos sair do paradoxo criado pela comparação da visão geral com a visão parcial do objeto.

Penrose não está convencido de que chegaremos a compreender a relação entre o nosso pensamento e o mundo, mas, também, não nos diz que devemos encarar com resignação nossa ignorância acerca dessa relação. No entanto, não deixa de considerar que [...] *é importante reconhecer quando ocorrem quebra-cabeças e mistérios*. Mas o mero fato de estar acontecendo algo muito intrigante não significa que algum dia seremos

capazes de entendê-lo. Com esse misto de arrojo e ceticismo é que ele afirma a necessidade de conhecermos melhor acontecimentos que se apresentam a nós de forma inusitada, pois, talvez esteja na compreensão destes a explicação do surgimento da consciência, da inteligência e do pensamento.

Newton da Costa (1929) afirma que Hofstadter tratou o tema das *voltas estranhas* de maneira semelhante à de Penrose, pois ele recorreu a analogias (nem sempre óbvias) entre as realizações de Gödel, Escher e Bach para tentar esclarecer aspectos da atividade cognitiva, em particular do significado da inteligência artificial.

Hofstadter relaciona as intuições de paradoxo (Gödel), de escada (Escher) e de escala musical (Bach) para descrever a noção de *volta estranha* (*strange loop*). Nos deteremos na descrição que ele faz dessa noção presente na obra de Maurits Cornelis Escher. Fizemos tal opção por entendermos que é correto o entendimento de Richard Rorty (1994) de que as imagens proporcionam uma compreensão mais imediata e acessível dos problemas, pois “são as imagens mais do que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte das nossas convicções filosóficas” (RORTY, 1994, p. 27)

Hofstadter apresenta uma explicação de como foram possíveis as criações desses gênios que superaram os limites impostos pela maneira de pensar de suas épocas. No entanto, seu interesse principal não é explicar o contexto de criação dos gênios de Gödel, Escher e Bach, sua pretensão é a de abordar o problema da *auto-referência*, movimento de pensamento que possibilita um *ver-se a si mesmo*, um problema que ocupa a filosofia desde o seu início. Hofstadter pressupõe que a consciência é uma emergência do sistema mente/cérebro. Quando se referir a um sistema hierarquizado de regras, ele não deixará de emprega-la fazendo referência ao funcionamento do cérebro humano.

A noção de *volta estranha* é definida como um movimento que revela algo de inusitado e extraordinário.

O fenômeno das *voltas estranhas* ocorre sempre que, quando nos movemos para cima (ou para baixo) através dos níveis de um sistema hierárquico, encontramos-nos, inesperadamente, de volta ao lugar de onde partimos. (HOFSTADTER, 2000, p. 11)

Existem diferentes tipos de *voltas estranhas*, umas sendo mais apertadas do que outras, isso é determinado pelo número de etapas ou dos níveis que um determinado sistema hierárquico possui, podendo a mesma completar o seu percurso cíclico em um só passo ou etapa. A realização desse movimento só é possível se houver uma ruptura com a forma dicotômica de arranjo de ideias. Isso pode ser constatado quando da análise de algumas obras do artista holandês em que diferentes perspectivas da realidade e da imaginação são interpostas para compor uma imagem que é transformada, em várias etapas, até retornar, num salto inusitado, a sua forma inicial.

Escher realizou voltas estranhas de muitas maneiras diferentes e elas podem ser arranjadas segundo a rigidez da volta. A litografia *Ascending and descending* (*Subindo e descendo*) (figura 6), em que os monges caminham eternamente em volta, e a versão mais aberta, uma vez que tantos são os passos envolvidos antes que o ponto de partida seja de novo alcançado. *Waterfall* apresenta uma volta mais apertada, que, como já observamos, envolve apenas seis passos definidos. Pode-se pensar que haja aqui certa ambiguidade na noção de “passo” - não se poderia dizer, por exemplo, e com igual razão, que *Ascending and descending* contem quatro níveis (escadas) ou quarenta e cinco níveis (degraus)? E bem certo que existe uma indefinição inerente na contagem dos níveis, não só nos desenhos de Escher, mas também em sistemas hierárquicos de níveis múltiplos. Posteriormente, aprimoraremos nosso entendimento a respeito dessa indefinição. Mas não nos distraiamos demais por agora! A medida que apertamos nossas voltas, chegamos ao notável *Drawing hands* (*Mãos que desenham*) (figura 135), no qual cada uma das mãos desenha a outra: uma volta estranha de dois passos. E, finalmente, a mais apertada de todas as voltas estranhas é realizada em *Print gallery* (*Galeria de gravuras*) (figura 142): um quadro de um quadro que contém a si próprio. (HOFSTADTER, 2000, p. 12)

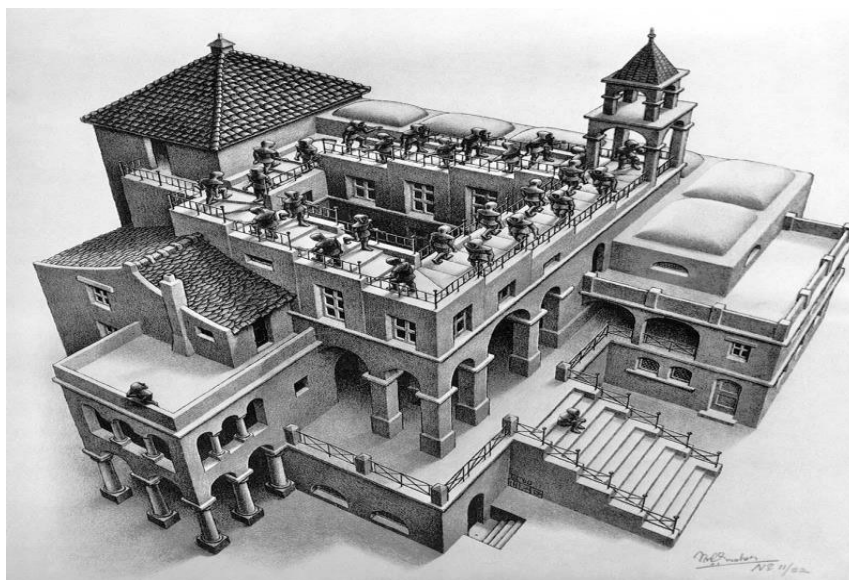


Figura 3: *Ascending and descending*, M. C. Escher, 1960

As *voltas estranhas* surgem de um antagonismo entre finito e infinito, entre real e imaginário, da composição de elementos que, a princípio, não poderiam ser justapostos na elaboração de uma teoria, melodia ou desenho. Hofstadter lança mão

de exemplos nas artes, na matemática e na lógica para abordar uma questão que está estreitamente ligada com os objetivos do projeto de IA, qual seja, a compreensão de que o pensamento humano se dá a partir do uso e seguimento de regras e axiomas.

No entanto, o pensamento humano parece não se submeter a princípios e limites de ordenamento que o impedem de dar prosseguimento a uma determinada linha de raciocínio ou pensamento. Não só a capacidade de raciocinar nos distingue das demais coisas, a própria atividade de pensamento possui algo de peculiar ao se mostrar capaz de transgredir as leis e princípios que regem o seu funcionamento. Isso nos leva a considerar a hipótese de que o pensamento humano pode não ser passível de o compreendermos como um processo mecânico.

Nossa capacidade de raciocinar tem sido considerada, muitas vezes, como aquilo que nos distingue das demais espécies; não deixa assim de parecer paradoxal, à primeira vista, tratar de mecanizar aquilo que é mais humano. Contudo, mesmo os gregos antigos sabiam que o raciocínio é um processo que segue padrões e, pelo menos em parte, comandado por leis enunciáveis. (HOFSTADTER, 2000, p. 21)

Ao mesmo tempo que nossa capacidade de produzir raciocínios e pensamentos segue regras, também é capaz de transgredi-las, o que se apresenta como um paradoxo, pois ela não parece seguir padrões quando realiza um movimento como o de uma *volta estranha*. Para que esse movimento heterodoxo se realize de forma completa, para que seja completada a volta em toda a sua circularidade, é necessário que sejam colocados em suspensão os princípios e regras do seu funcionamento.

As histórias da matemática e da lógica nos mostram que, quando determinados princípios e definições são estabelecidos, algo acontece no sentido de mostrar que eles não se aplicam a determinados casos. Conforme Hofstadter, uma das causas para que isso ocorra é a existência de uma assimetria entre a nossa intuição e os sistemas hierarquizados de regras que elaboramos com o objetivo de compreender o funcionamento das nossas próprias faculdades.

O mais famoso é o paradoxo de Russell. Pareceria que, na maioria dos casos, os conjuntos não são membros deles próprios - por exemplo, o conjunto das focas não é uma foca, o conjunto que contém apenas Joana D'Arc não é Joana D'Arc (um conjunto não é uma pessoa) - e assim por diante. Sob esse aspecto, a maioria dos conjuntos é "relativamente comum". Contudo, alguns conjuntos "auto-devoradores" realmente incluem-se a si próprios entre seus membros, como o conjunto de todos os conjuntos, ou o conjunto de todas as coisas exceto Joana D'Arc, e assim por diante. Claramente, todo conjunto ou é relativamente comum ou é auto-devorador e nenhum conjunto pode ser ambas as coisas. Ora, nada nos impede de inventar R: o conjunto de todos os

conjuntos relativamente comuns. À primeira vista, R pareceria ser uma invenção relativamente comum - mas essa opinião deve ser revista quando nos perguntamos: "O próprio R é um conjunto relativamente comum ou auto-devorador?" Verificaremos que a resposta é: "R não é nem relativamente comum, nem auto-devorador, pois ambas as escolhas levam a um paradoxo". Tente! (HOFSTADTER, 2000, p. 21)

De acordo com Hofstadter, os paradoxos como o acima mencionado são originados pela *auto-referência*, fenômeno semântico que produz como resultado *voltas estranhas*.

Embora autores como Stephen Yablo (*A paradox without self-reference*, Analysis, 53,4, 1993) afirmem que os paradoxos gerados pela *auto-referência* sejam apenas um dos tipos de paradoxo existentes, a compreensão no meio matemático e lógico é que ela, a *auto-referência*, é a principal causadora desse tipo de movimento do pensamento. Por essa razão, a forma de superar esse tipo de anomalia, que impede o pensamento de seguir adiante, seria através da sua exclusão do contexto cujo objetivo é o estabelecimento de uma simetria entre nossas intuições e os sistemas de axiomas hierarquizados.

Tal tarefa não envolveria grandes dificuldades se a *auto-referência* fosse um simples procedimento de aplicar o sentido de uma proposição a ela mesma. Mas não é o que nos mostra o exemplo, dado por Hofstadter, da formulação análoga do *Paradoxo de Epimênides*.

*A sentença seguinte é falsa.
A sentença anterior é verdadeira.*

A diferença com relação ao exemplo original do *Paradoxo de Epimênides* (*Eu estou mentindo*) é que o paradoxo acima é produzido em dois passos, enquanto a formulação original do paradoxo do mentiroso é produzida em um passo somente. Isso ocorre porque, na formulação análoga, o paradoxo não é gerado por um procedimento de auto-referência *imediate* das proposições que o constituem, mas por um procedimento de auto-referência *mediado* pelo estabelecimento de uma relação lógica entre elas,

[...] a 'culpa' dessa volta estranha não pode ser atribuída a nenhuma das sentenças - apenas à maneira como elas 'apontam' uma à outra". Do mesmo modo, cada uma das regiões locais de *Ascending and descending*, de Escher, é bastante legítima, e apenas a maneira pela qual elas são globalmente articuladas que cria uma impossibilidade. (HOFSTADTER, 2000, p. 22).

Segundo ele, uma das tentativas de nos livrar dos paradoxos gerados pelo emprego das regras de um determinado sistema de axiomas hierarquizados foi a realizada por Bertrand Russell (1872-1970) e Alfred Whitehead (1861-1947) com a

criação da *teoria dos tipos*. Hofstadter afirma que a teoria dos tipos consiste no banimento da *auto-referência*, tal ação se concretiza por meio da elaboração de um sistema de axiomas hierarquizados concebidos de tal forma que as proposições que o constituem devem ser todas do tipo *autoexcludente*, isso é, proposições cujo sentido não podem fazer referência a elas mesmas.

Segundo todas as aparências, portanto, esta *teoria de tipos*, que poderíamos também denominar “teoria da abolição das voltas estranhas”, livra, com êxito, a teoria dos conjuntos de seus paradoxos, mas apenas ao custo de introduzir uma hierarquia de aparência artificial e de desautorizar a formação de certas espécies de conjuntos - tais como o conjunto de todos os conjuntos relativamente comuns. Intuitivamente, essa não é a maneira segundo a qual imaginamos os conjuntos. (HOFSTADTER, 2000, p. 23)

A tarefa de Russell e Whitehead alcançou um êxito restrito porque ela se remeteu exclusivamente aos paradoxos constituídos pelos axiomas da linguagem da teoria dos conjuntos. A *teoria dos tipos* não teve o mesmo sucesso quando aplicada às linguagens naturais, pois nessas, suas sentenças não estão impedidas de fazer a *auto-referência*, já que elas não guardam entre si uma hierarquia tão rígida quanto a da linguagem da matemática.

159

A teoria de tipos deu conta do paradoxo de Russell, mas nada conseguiu com relação aos paradoxos de Epimênides e de Grelling. Para as pessoas cujo interesse não ia além da teoria dos conjuntos, isso era suficiente, mas para os que se interessavam pela eliminação dos paradoxos em geral, parecia necessária uma “hierarquização” similar para impedir esse tipo de volta para trás na linguagem. Na base de tal hierarquia estaria uma *linguagem-objeto*. A referência aqui só pode ser feita a um domínio específico - não a aspectos da própria linguagem-objeto (tais como suas regras gramaticais, ou sentenças específicas nessa linguagem). Para esse propósito haveria uma *metalinguagem*. (HOFSTADTER, 2000, p. 23)

Ou seja, os problemas de um nível de linguagem seriam resolvidos por uma linguagem de nível superior *ad infinitum*. Com isso seria criada uma cadeia de resolução de problemas que envolveria a realização de saltos de um nível para o outro, de uma linguagem de primeira ordem para uma metalinguagem. Com a linguagem ordinária não ocorre o mesmo, pois ela parece sanar a necessidade de uma metalinguagem ao não impedir que o fluxo do discurso continue em curso.

Os saltos, nas linguagens naturais, parecem se dar em níveis dentro do próprio sistema. Contudo, isto não altera muito as dificuldades em se compreender o que seja a consciência, por exemplo, já que esta não consiste simplesmente na realização de

saltos de um sistema de axiomas para outro. Não é isto que parece ocorrer com os usos que fazemos das linguagens naturais.

Outra dificuldade parece estar na natureza da própria consciência que parece escapar aos esforços que ela mesma realiza para compreender a si própria. Uma das razões para isso estaria nas próprias características do cérebro humano.

[...] pode ser que, ao contrário dos motores de automóveis, nossos cérebros sejam sistemas teimosos e refratários, que não possam ser decompostos com precisão de nenhuma maneira. Atualmente, não temos ideia se nossos cérebros cederão as repelidas tentativas de dividi-los em camadas claras que possam ser explicadas em termos de camadas mais baixas, ou se, ao contrário, eles farão fracassar todas as nossas tentativas nesse sentido (HOFSTADTER, 2000, p. 777)

Além dos supostos limites do cérebro humano que representariam sérios obstáculos na compreensão de como somos capazes de realizar saltos inferenciais que nos permitem sair de uma situação paradoxal, Hofstadter salienta que os saltos inferenciais podem resultar da realização de movimentos mais complexos que o de subida de um nível inferior para um nível superior dentro de um sistema hierarquizado de regras. Para ele, nossa inteligência realiza movimentos complexos de idas e vindas entre os diferentes níveis de regras que o constituem. Esse tipo de recursividade produz as *voltas estranhas*. Quando tal movimento é executado os níveis inferiores não são totalmente passivos na sua transitividade com os demais, eles também exercem influência e produzem efeitos nas regras pertencentes aos níveis que lhes são superiores.

Acredito que as explicações de fenômenos “emergentes” em nossos cérebros - por exemplo, ideias, esperanças, imagens, analogias e, finalmente, a consciência e o livre-arbítrio - baseiam-se em uma espécie de volta estranha, uma interação entre níveis na qual o nível mais alto se volta em direção ao nível mais baixo e o influencia, ao mesmo tempo em que ele próprio é determinado pelo nível mais baixo. (HOFSTADTER, 2000, p. 779)

Hofstadter acredita que a explicação da *consciência* exige que sejamos capazes de descrever com maior precisão os movimentos complexos realizados por nossa inteligência na superação de obstáculos que, à primeira vista, se apresentam como intransponíveis. A compreensão dessas transposições só poderá ser alcançada quando o uso dos axiomas do sistema hierarquizado de regras que rege o funcionamento da nossa inteligência for melhor investigado. Para tanto, será necessário que a fluidez do seu movimento seja captada, o que exige uma flexibilidade na sua abordagem.

Para lidar com toda a riqueza do sistema mente/cérebro, temos de ser capazes de deslizar confortavelmente de um nível para outro. Além disso, temos de admitir vários tipos de causalidade”: maneiras pelas quais um evento em um nível de descrição pode “causar” a ocorrência de eventos em outros níveis. (HOFSTADTER, 2000, p. 779)

Embora Hofstadter considere necessário compreendermos o fluxo de emprego das regras do sistema de axiomas, se quisermos definir em que consiste a *consciência*, ele não deixa de salientar que também devemos levar em consideração o fato de que na base de todo esse sistema e da complexidade de seu funcionamento estão as leis da física.

Existe um famoso hiato entre duas linguagens discursivas: a linguagem subjetiva e a linguagem objetiva. Por exemplo, a sensação “subjetiva” da cor vermelha e o comprimento de onda “objetivo” da luz vermelha. Para muitos, elas parecem ser absolutamente inconciliáveis. Não penso assim. Como não creio inconciliáveis as duas visões das *Mãos que desenham*, de Escher - a do “interior do sistema”, em que as mãos desenham uma a outra, e a do exterior, em que Escher desenha tudo. A sensação subjetiva do vermelho provém do vórtex de auto percepção no cérebro; o comprimento de onda objetivo e a maneira como as coisas são vistas quando você salta fora do sistema. Embora nunca ninguém possa saltar fora do sistema o suficiente para perceber a totalidade, não nos devemos esquecer de que ela existe. Devemos recordar-nos de que as leis físicas são o que faz tudo acontecer - bem lá embaixo, nos cantos e gretas neurais, demasiado remotos para que possamos atingi-los com nossos meios introspectivos de nível alto. (HOFSTADTER, 2000, p. 779)

161

Tal posição leva ao debate de se as leis da biologia seriam subalternas às leis da física. Sem entrar no mérito dessa discussão, entendemos que a relevância dada por Hofstadter às leis da física nos adverte que assim como há um nível de interação entre os axiomas que constituem um determinado sistema hierarquizado, também há uma interação entre esses axiomas e o ambiente no qual eles se dão.

As *voltas estranhas* são realizações do pensamento que ao serem consideradas de um determinado ponto de vista não parecem fazer sentido, contudo, quando procuramos as razões disso, não as encontramos.

CONCLUSÕES

Para finalizar, acreditamos que é possível avançar a reflexão acerca do projeto de IA forte e seu objetivo tão ambicioso, rompendo, primeiramente, com a demarcação

dicotômica da reflexão; segundo, propondo um novo modo de relação entre os conceitos empregados numa explicação e, por último, criando um modelo cujo princípio de organização principal é o caráter não hierarquizado dos elementos que o constituem. O que deveremos fazer, num próximo trabalho, é a apresentação de uma aplicação dessa sugestão por meio da construção de uma *volta estranha* envolvendo o uso dos conceitos de *homem*, *artifício* e *inteligência*. E, assim, sustentar a tese de que o projeto de IA forte é, ao menos, admissível.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. *Sentido e Percepção*. Trad. Armando Manuel Mora de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- COSTA, Newton da. *Aquiles e a Tartaruga*. Jornal de Resenhas. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1108200103.htm>
- DREYFUS, H. L. *O que os Computadores não podem Fazer - Uma Crítica da Razão Artificial*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1975.
- HOFSTADTER, D. *Gödel, Escher e Bach*. Um entrelaçamento de gênios brilhantes. Trad. José Viegas Filho. Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- KOSELLECK, R. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.
- PENROSE, R. *Lo grande, lo pequeno y la mente humana*. Trad. Javier García Sanz. Cambridge University Press: Madrid, 1999.
- _____. *Shadows of the mind: a search for the missing science or consciousness*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.
- _____. *The emperor's new mind*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- TURING, A. Computing machinery and intelligence. In: FEINGEMBAUM & FELDMAN (eds.). *Computers and thought*. New York: McGraw-Hill, 1968, p. 11-35.
- _____. Computing machinery and intelligence. In: BODEN, Margaret (ed.). *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 40-66.
- WERLE, M. A. A Subjetividade como Fundamento da Técnica. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2019, n.4, v.1, p. 59-70.
- YABLO, S. *A paradox without self-reference*. In: *Analysis*. n. 53, v.4, 1993.

Submetido: 2 de fevereiro de 2020

Aceito: 2 de março de 2020

Liberdade e circunstância: A dialética da vida biográfica frente o drama da indeterminação ontológica

Freedom and circumstance: The dialectic of biographical life in the face of the drama of ontological indeterminacy

Prof. Dr. Edson Ferreira da Costa
Universidade Federal do Maranhão¹

164

RESUMO

O tema da liberdade em Ortega é central na compreensão do que ele vai definir como sendo a vida humana na sua dimensão histórica e biográfica. Partindo de uma concepção de vida como “*quehacer*”, é condição do humano exercitar a sua capacidade de escolha frente a indeterminação ontológica que marca a vida de todo e qualquer indivíduo. A tarefa de definir sua trajetória de vida passa pela ação livre do homem de escolher o que pretende projetivamente viver. Porém, essa dimensão projetiva encontra-se sempre dentro de um universo circunstancial que facilita ou dificulta o exercício da liberdade e impõe ao homem modos de ser que estão dentro de um universo histórico. Ao mesmo tempo que viver é ser livre para elaborar a sua história de vida, esse fazer vital não acontece fora da dimensão circunstancial, porque sendo com a circunstância, o viver implica em contar com ela em todo e qualquer modo de ser no mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade; circunstância; vida; biografia

ABSTRACT

The theme of freedom in Ortega is central in the understanding of what he defines as human life in its historical and biographical dimension. It starts from a conception of life as a chore, it is the condition

¹ Email: edsonferreiradacosta@gmail.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6116-9550>

of the human to exercise his capacity for choice against the ontological indetermination that marks the life of every individual. The task of defining his life trajectory passes through the free action of man to choose what he intends to live. However, this projective dimension is within a circumstantial universe that facilitates or hinders the exercise of freedom, imposing on man modes of being that are within a historical universe. While living is to be free to elaborate on your life history, this vital doing does not happen outside of the circumstantial dimension, because being with the circumstance, living implies relying on it in every way of being in the world.

KEYWORDS

Freedom; circumstance; life; biography

INTRODUÇÃO

O conceito de vida enquanto biografia² em Ortega traz na sua gênese o conceito de liberdade no sentido de que o indivíduo enquanto responsável pelo fazer de si, lida diretamente com as limitações que o exercício da liberdade encontra ao considerar que a vida humana transita entre a criação e o criado.

Ortega desenvolve uma teoria da vida humana partindo da superação da ontologia clássica do ser ao trazer para dentro da reflexão humana a categoria do sendo. A vida como categoria central do seu pensamento se define ao longo de toda uma trajetória histórica que marca as vidas particulares. Porém, mesmo que a teoria da vida biográfica evidencia a individualidade humana, a dimensão histórica que marca o indivíduo faz com que a vida seja pensada desde a dimensão da coexistência. Existir para Ortega será sempre conviver com tudo que cerca as individualidades, e essa será a dimensão conflitiva no desafio de elaboração da vida pela via de um protagonismo pessoal e original.

1. A LIBERDADE COMO CATEGORIA ANTROPOLÓGICA

A vida como criação³ pessoal somente é possível porque a liberdade faz parte da condição humana, sendo o homem livre para escolher e determinar como será sua vida. Essa ideia orteguiana está diretamente associada à de projeto vital, tendo como

² A vida como biografia marca toda a compreensão histórica de Ortega sobre a vida humana ao entender que o homem vive ao longo da sua trajetória de vida uma série de acontecimentos que vão definindo a sua história de vida.

³ Ortega usa também o termo *empresa vital* para reforçar a ideia de atividade realizada pelo homem para superar a experiência humana de angústia e falta. Esse termo será bastante utilizado nos seus escritos, sempre relacionado à dimensão laboral do homem no comprometimento com a realização do seu projeto de existência.

principal argumento a capacidade criativa que implica sempre o exercício da liberdade humana frente às inúmeras possibilidades que são apresentadas ao ser humano. Para Ortega, o homem, queira ou não, é livre (cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 39.), forçosamente ele necessita exercitar a sua liberdade, pois a vida implica sempre o fazer algo, e esse fazer pressupõe escolhas.

Em contraposição à ontologia tradicional (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 218).⁴, a ideia de liberdade reforça uma compreensão da vida humana como carente de uma identidade constitutiva e, por conseguinte, organizada em uma dimensão estritamente histórica. Paradoxalmente, o único ser fixo e estável na liberdade é a *inestabilidad* (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 39). Não há no homem um estado permanente capaz de dar uma definição definitiva de como será sua vida. O como será vai sendo elaborado ao longo da história de vida que implica escolher possibilidades para viver. Isso, para Ortega, resulta em elaborar uma ontologia não *eleática*⁵, pois o homem é uma “entidad infinitamente plástica” (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 39).

A mudança não é algo accidental que depende de determinados fatores, ela é uma parte constitutiva da vida, sendo a vida “substancialmente” mudança (cf. ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 40). É dentro dessa dimensão de instabilidade da vida que podemos compreender a sua dimensão projetiva que vitalmente é o mesmo que uma pretensão de ser dentro de um programa de existência que tem como aspiração escapar da condição humana de indigente (cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p. 539), que potencializa a dimensão da liberdade pela intenção de realizar um modo de existência, pois “[...] es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser” (ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 51).

Pela liberdade de ser, o homem tem a possibilidade de irromper o peso da circunstância ao realizar ações que não estejam objetivamente associadas ao atendimento de uma determinação circunstancial. Entretanto, na circunstância, a vida é insegurança. Contudo, nos parece problemática, em Ortega, a afirmação de que a vida é circunstancial, pois, se assim o fosse, certamente estaria completamente voltada para a circunstância, e não é isso que percebemos no seu pensamento sobre a vida. O correto é o que ele faz em *Meditaciones del Quijote* (1914), definindo a vida não pelo “como”, mas pelo “com”⁶. O decidir por isto ou aquilo é o que marca o caráter da liberdade do homem, e a atualidade do mundo em que cada um vive sua vida é o que limita essa liberdade. Nesse caso, se é livre para escolher isto ou aquilo, esta ou aquela forma de vida.

⁴ O conceito de *res* foi estabelecido pela ontologia tradicional; o termo vai sempre conjugado com o de *natura*, como sinônimo ou princípio.

⁵ Da doutrina do ser como identidade (Cf. ORTEGA Y GASSET O.C., v. IX, p. 549).

⁶ O tema da circunstância já aparece diretamente relacionado à temática da vida em Ortega desde 1914, quando ele vai definir, em *Meditaciones del Quijote*, o homem como sendo com sua circunstância. Essa dimensão relacional será a grande contribuição da perspectiva antropológica orteguiana por ir além do simples espaço físico geográfico em que cada indivíduo se encontra ao viver. Na definição “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, Ortega anuncia, intuitivamente, toda a chave da sua dimensão antropológica que aparecerá no conceito de vida nos seus escritos seguintes (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010c, p. 77).

Por ter que escolher sua maneira de ser no mundo, o homem “*es por fuerza, libre*” (ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 30, grifo do autor). Viver é, portanto, sentir-se fatalmente forçado a exercitar a liberdade, pelo poder de decisão do que se pretende ser no mundo. Essa condição de liberdade presente no homem é considerada por Ortega como algo estupendo por oferecer a possibilidade de escolha do que se quer ser. Ao mesmo tempo em que a liberdade é um privilégio, é igualmente a atividade mais difícil para o homem, porque requer dele a responsabilidade sobre sua vida.

Isso significa que o homem tem, como ocupação fundamental, a necessidade de eleger para si o que ele quer ser. A cada instante, o homem tem de escolher o que fazer e o que ser, como uma necessidade própria da vida humana. É essa necessidade de escolher que imprime no homem a autenticidade da sua vida e o define enquanto humano. O imperativo da invenção é o imperativo autêntico da vida, e toda vida humana tem que inventar sua própria forma. Sem ela, a vida humana é falsificada.

É de Goethe que Ortega retira a ideia de vida como invenção de si mesmo, considerando a fantasia⁷ como a faculdade projetiva do homem. Ontologicamente, Ortega associa o homem a um romancista por ter de inventar seu programa de existência, sempre, sem descanso (cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 31). Associada a um gênero literário, a vida não tem uma raiz biológica, mas se faz mediante o que o homem vai realizando ao longo de sua trajetória de vida. Essa ideia da invenção reafirma o pensamento de que a fantasia é a faculdade primordial do homem. Comparada a um gênero literário, a vida humana é resultado da invenção livre, sendo o homem um romancista de si mesmo e, enquanto tal, inventa sua própria vida.

Nessa ideia de vida como novela, Ortega aborda um outro elemento da literatura: o protagonista (cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 15). Viver significa realizar a existência em primeira pessoa, e isso passa por um protagonismo individual, em que cada um é responsável, por sua conta e risco, por sua vida, não sendo possível transferir para terceiros essa atividade vital. O conceito de liberdade, em Ortega, insere-se em uma perspectiva criadora da vida humana como parte da constituição de si.

Além disso, no exercício da liberdade, o homem se depara com uma outra realidade que será central na perspectiva antropológica de Ortega, pois, ao mesmo tempo em que o homem é livre para fazer as suas escolhas, essa liberdade é limitada por um universo de possibilidades que favorecerá ou dificultará a sua ação no mundo.

⁷ A fantasia é uma faculdade primordial para Ortega, porque, por meio dela, o homem tem a capacidade de projetar-se no mundo, criando realidades adequadas ao seu projeto de existência. Sem essa capacidade, o homem não teria como superar a escala zoológica, ficando preso às determinações circunstanciais. Essa capacidade está diretamente associada à dimensão da interioridade humana, a mesma que Ortega vai chamar de mundo interior, ensimesmamento ou reflexão, todas correspondem à mesma realidade que é o momento de contato do homem consigo mesmo, que possibilita a invenção de si e de tudo que seja favorável ao seu viver.

Isso é o que Ortega vai chamar de circunstância, a qual está diretamente relacionada à vida, porque a vida humana acontece em meio a uma multiplicidade de coisas que são indispensáveis para o viver.

2. A LIBERDADE CIRCUNSTANCIADA

O conceito de circunstância é um tema recorrente na obra de Ortega, sendo, portanto, indispensável abordá-lo na compreensão da vida enquanto dado imediato que consiste no diálogo dinâmico entre o eu e a circunstância, ideia que aparece primeiramente em *Meditaciones del Quijote* (1914) e segue sem sofrer mudanças em todos os seus escritos.

Quando Ortega fala de circunstância não está se referindo a um lugar determinado. Ele chama a atenção para tudo que o homem precisa para viver, tendo que lidar com o mundo sob pena de sucumbir, porque viver significa, na compreensão de Ortega, intimidade consigo e com as coisas. Isso não significa uma dependência unilateral, mas uma interdependência, uma correlação entre o *yo* e o mundo. Desse modo, existir passa a ser compreendido como coexistir. O ser estático é substituído pelo ser atuante: mundo e homem funcionando um com o outro. Essa relação não é compreendida por uma visão romanceada da vida, pois o fato de ser marcada por uma relação não exclui dessa relação ao conflito: “[...] una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre le llama ‘vivir’, ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 179).

Na sua filosofia da vida biográfica, Ortega define três expressões que estão diretamente relacionadas ao que ele pretende desenvolver: encontrar-se, mundo e ocupar-se (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 185.) Viver, para o homem, consiste em encontrar a si mesmo no mundo (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186), tendo que ocupar-se com as coisas e com os seres do mundo, pois “[...] todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 186), sendo isso uma atividade vital. E mais, para Ortega, a descoberta da vida requer a descoberta do mundo. É no mundo que o homem se descobre vivendo e tem de exercitar sua liberdade, sendo limitado pela determinação de ter de lidar com o mundo em que vive, não lhe sendo possível viver em um mundo que não seja aquele no qual se encontra.

Ortega vai atribuir outros termos para designar o que ele considera ser a circunstância como uma coisa que, diferentemente do sujeito, aparece como assunto (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 68).⁸ com que o homem precisa lidar, pois está diretamente relacionada à vida humana. Para Ortega, homem e circunstância se integram em uma relação na qual “el dado radical e insofiscable no es mi existencia, no es yo existo – sino que es mi coexistencia con el mundo” (ORTEGA Y GASSET,

⁸ Significa o mesmo que temas que importam ao homem, e o tema de maior importância é a própria vida.

2010b, p. 170). Essa interação não é somente de natureza material, mas também idealizadora.

Circunstância, na literatura orteguiana, pode ser entendida também como mundo ou universo, ou seja, tudo quanto há na relação do homem com as coisas reais e fantásticas. Por isso, viver requer que o homem aceite sua inexorável circunstância. É incontestável que o homem vive em circunstância, mas também é fato que, sendo livre, pode modificá-la. Porém, como conteúdo do mundo que o homem encontra na sua vida, viver implica primeiramente lidar com essa realidade que a ele se impõe: pelo tempo cronológico; pela cultura, com suas normas e valores; pelos demais homens, com suas características e modos de vida; pelo corpo, com seus traços fisiológicos e psicológicos; pelo ideológico; e por tudo que o homem descobre como parte do seu viver.

É por essa razão que, na compreensão do humano, a categoria circunstância é tão relevante quanto a categoria vida, chegando Ortega a afirmar que o homem é metade o que é e metade o seu ambiente (Gasss. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 40.), a tal ponto que a hostilidade do ambiente dificulta o desenvolvimento da personalidade⁹ do indivíduo. Certamente, o uso da expressão metade é, em parte, exagero, especialmente porque, em *Historia como sistema* (1941), Ortega tece duras críticas a qualquer forma de compreensão positivista da vida. Motivo por que não tem como assegurar que a circunstância ocupe metade da vida do homem, mas sim que a vida abriga parte do ambiente em que cada um se encontra por sua limitação espaço temporal. Assim, “[...] vivir consiste en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sub saber como sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 27).

A experiência vital do homem em relação à circunstância dar-se-á pelo reconhecimento da vida como um problema. Ao deparar-se com o mundo, a experiência originária é de afrontamento do mundo externo com o mundo interno, ou da circunstância com a individualidade. Quando o homem se depara com o mundo, de imediato, lhe é dado um problema. Superar as limitações impostas pelo mundo para continuar vivendo é a primeira tarefa que desafia a vida humana, o privilégio que consiste no esforço de superar a insegurança da vida através de convicções sobre o mundo. Portanto, “vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un mundo; o con otras palabras, creyendo que el mundo es de este o del

⁹ Na conferência ministrada sobre a realidade pessoal em 1924, intitulada “Vitalidad, alma, espíritu”, Ortega distingue três esferas de personalidade: a alma carnal, parte da psique que vive fundida ao corpo pelo qual o somático, o psíquico, o corporal e o espiritual emanam e se nutrem; o espírito, que é a parte mais pessoal do indivíduo, sendo o conjunto de atos íntimos de que cada pessoa se sente verdadeiramente autor e protagonista, como a vontade e o pensamento; e a alma propriamente, a região considerada menos iluminada, a região dos sentimentos e emoções, dos desejos, dos impulsos e dos apetites. Esses três centros pessoais estão indissolivelmente articulados em cada vida humana, e o caráter da pessoa provém da combinação dos três elementos, tanto em quantidade quanto em ordem (Cf. BONILLA, 2002, p. 232).

otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 38). Ortega considera ser a cultura¹⁰ o conteúdo que dá uma margem de segurança ao homem, que nela encontra alternativas que aliviam a insegurança e a inquietude do seu existir.

O reconhecimento da vida surge com o reconhecimento da circunstância, pois, segundo Ortega, a vida é, antes de tudo, um encontrar-se no mundo. Ao encontrar-se com o mundo vigente, o homem produz outros mundos, de acordo com o que encontra, partindo das convicções do seu tempo. O mundo é o que o homem faz material e mentalmente para assegurar a sua existência, sendo a vida o conjunto de fazeres, ações e comportamentos criados pelo homem. É o que se faz a cada instante e esse fazer não é, na perspectiva de Ortega, um fazer da consciência¹¹, mas sim da própria vida, que requer que o homem a reconheça e a realize dentro de um campo de possibilidades. Com isso, a Filosofia, para Ortega, deve assumir a obrigação de ajudar o homem contemporâneo na definição e reflexão da vida pessoal, auxiliando-o com categorias que sejam capazes de possibilitar uma compreensão do seu cotidiano.

Ao mesmo tempo em que o homem encontra na circunstância uma margem de segurança para seguir vivendo, o contrário também acontece em sua relação com o universo das coisas. Na circunstância, o homem vivencia a experiência da desorientação, porque o mundo não é um reflexo do que muitas vezes se impõe a ele como forma de vida autêntica. No encontro com esse mundo que, a princípio, para Ortega, será o mundo imediato em que o homem encontra sem buscar, acontece o encontrar a si mesmo. Diferentemente da visão do idealismo, segundo a qual entende-se que, para chegar a consciência de si, é preciso abstrair as coisas (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 382), viver, para Ortega, é encontrar-se entre as coisas, pois, na relação com elas, o ser humano sente a necessidade de conhecê-las além do imediato¹². Disso nasce a ontologia/metafísica na perspectiva Ortegiana. O ser é originado nessa curiosidade própria do homem que busca, por meio do conhecimento, o “ser latente de las cosas” (cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 382).

¹⁰ A cultura, para Ortega, terá dois sentidos: o primeiro como busca de sobrevivência em relação à experiência de desolamento ontológico em que o homem precisa fazer suas escolhas (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p.122); e o segundo que corresponde às escolhas que aparecem como soluções satisfatórias oriundas da interpretação humana do mundo e de si mesmo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 258).

¹¹ Uma clara alusão ao seu posicionamento contrário ao primado da consciência que aparece tanto no idealismo como na fenomenologia. Isso porque, para Ortega, não é a consciência que inclui o sujeito no mundo, mas a vida. Com essa visão, ele acredita ter superado o idealismo (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 195).

¹² A pergunta sobre o que é algo significa que o homem não se contenta com o mundo imediato, o qual não supõe um exercício mental. Quando a pergunta pelo ser das coisas entra no cenário humano, ela revela um ente descontente com o tipo de conhecimento que a pura relação entre ele e mundo proporciona, não parecendo este ser suficiente para a sua compreensão de mundo (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IV, p. 575). E mais, existe um fator vital no homem que o leva a questionar o mundo, porque a vida é interrogação (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 235).

Nesse caso, reforça a ideia de que o homem é interação com o seu mundo circunstancial, o qual não aparece simplesmente como uma paisagem em que ele se coloca como espectador¹³, uma vez que é parte integrante da vida.

Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y universo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas. [Pues del mismo modo el hombre y su circunstancia forman y integran la vida, y el uno no es anterior al otro. Vivir es convivir en una circunstancia]. Vivimos aquí e ahora – es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo pero no somos libres para estar o no en este mundo que es ella hora. Sólo cabe renunciar a la vida pero si se vive no cabe elegir el mundo en que es ella hora. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p.503).

O mundo é o mundo vivido, é aquilo com que cada um se depara ao encontrar-se vivendo. Parte integrante do conjunto de interesses do homem, responsável por entusiasma-lo ou oprimi-lo, o mundo é o que se faz presente, e a compreensão desse mundo e a sua definição, estão diretamente relacionadas ao que se faz com elas. O ser das coisas é *funcionante* (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 202), sua função consiste em *ser para* alguma coisa. O mundo, portanto, é umas das grandes ocupações da vida.

Ortega chega a falar de dois mundos: o mundo externo, que é o mundo das coisas; e o mundo interno, que é a experiência de vida que cada um compõe em sua subjetividade. O fato desses dois mundos serem distintos não significa que são incomunicáveis, na verdade, o diálogo entre ambos é a saída percebida por Ortega para superação do subjetivismo. Esses dois mundos se tocam através da vida. Por essa razão, não é possível pensar o *yo*¹⁴ separado do mundo. A existência do *yo* está condicionada à existência do mundo, por isso Ortega considera falso o princípio cartesiano do *congiro sum*, do penso logo sou. Sendo assim, o ser se constitui na relação entre o homem e o mundo, e ambos resultam dessa relação. Tal perspectiva leva Ortega a considerar libertar-se da interpretação substancialista da vida ao entender o

¹³ Significa dizer que o homem não é espectador, senão autor de sua existência, tendo que tomar decisões a todo momento (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 230).

¹⁴ O *yo* é um conceito fundamental na filosofia orteguiana por marcar no seu pensamento a singularidade do indivíduo que, ao viver, vive em primeira pessoa. A vida é sentida e realizada sempre por um sujeito existente que pensa, sente, deseja e realiza sua vida. Ortega reconhece que esse termo tem suas ambiguidades na Filosofia por já ter sido exaustivamente trabalhado pela corrente racionalista e pela idealista, de modo particular por Descartes, Kant e Husserl. Se para Descartes, Kant e Husserl, o *yo* estava diretamente relacionado à consciência, para Ortega, o *yo* é a personalidade presente na vida de cada um. Para Marías (1967, p. 408), o *yo* é a totalidade da pessoa, e a circunstância compreende a “outra metade”.

yo e o mundo em uma dimensão relacional na qual o homem vive no mundo e com ele se ocupa.

Ortega considera que essa dimensão do coexistir, que está presente na vida, possibilita o surgimento de uma nova ontologia, a ontologia da coexistência, que tem como fundamento o puro acontecimento. O homem é o que lhe acontece e o que lhe acontece não está determinado, não está pronto, nem é algo já dado, mas sim uma conquista que ocorre na relação entre o homem e o mundo. Para Ortega, tudo que há no homem, o que ele faz e o que lhe passa, ocorre no centro da sua vida, de modo que a vida é o centro da história humana, pois é nela que tudo acontece. Existir para o homem significa *ex-istere*, que “[...] es estar fuera de sí, es tener que ser en un elemento distinto de mí mismo, ajeno a mí, que no me acepta sin más, que no coincide sin más conmigo, con mis ideas, con mis quereres, con mis deseos. Este elemento en el cual tiene que existir el hombre es la circunstancia” (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. IX, p.532).

A vida em circunstância, portanto, relaciona “[...] fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p. 206). Pela liberdade, o homem se livra de uma possível determinação circunstancial, mas segue no mundo com limitadas possibilidades, ou seja, “[...] la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta [...]” (ORTEGA Y GASSET, 2010b, p.206). Em síntese, a vida transita entre essas duas dimensões: a fatalidade e a liberdade, e o que temos de história de vida implica sempre o que cada um faz diante dessas duas realidades que se impõem.

172

3. A LIBERDADE COMO FAZER

A vida humana assume uma dimensão *profética*¹⁵, em certo sentido, pois pode antecipar o futuro através de um projeto de existência. Não que o homem tenha o dom de saber o que acontecerá futuramente, mas é possível construir um saber a partir da necessidade de direcionar o sentido da sua existência “futurista”(Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 175-176). A cada instante se abrem, frente ao homem, várias possibilidades, de modo que é preciso antecipar a direção ou o sentido de sua existência através de um programa de vida¹⁶. Assim acontece, porque a vida é projeto e, enquanto tal,

¹⁵ Em nota, Ortega adverte que não segue o método do profetismo histórico de Spengler, pois defende a ideia de que o profetismo só é possível dentro de uma vida e não fora dela (cf. ORTEGA Y GASSET, 2006, p. 87).

¹⁶ Equivale a projeto vital e programa de existência. Através da categoria de projeto, Ortega busca destacar a dimensão ontológica do homem enquanto criador de modos de ser, mas essa criação, de certa forma, atende a uma necessidade interior de realização dentro de um determinado modo de ser autêntico. Porém, percebemos que nem sempre a condução da vida atende a esse apelo interior.

[...] se anticipa a sí misma, constantemente y esencialmente. Vida es anticipación. Cuando de pronto despierto vitalmente y caigo en la cuenta de que vivo, me encuentro ya, desde luego, obligado a realizar en el mundo el personaje que soy por anticipado. Y todo lo que hago, es decir, mi presente, lo hago para realizar ese proyecto que soy. Vivir es proyectarse, en doble sentido de la palabra, a saber, como programa y como proyección de ese programa sobre el mundo. Yo soy, ante todo, un cierto programa vital. (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 435).

Imaginariamente, o homem constrói a si mesmo como uma espécie de novela através de suas personagens. Essa ideia de novelista (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 176) é um ponto fundamental no pensamento de Ortega, pois, por meio dessa analogia, o filósofo reforça a dimensão projetiva da vida como uma atividade vital que não pode ficar restrita a um simples mecanismo cognitivo. O pensar aparece então como a necessidade humana de elaborar a própria vida e, ao mesmo tempo, como a capacidade de realizar suas escolhas. Ao optar pela existência, o homem faz uso da imaginação, faculdade que o torna capaz de criar realidades. O imaginar antecede a ação humana pela capacidade prévia de criar realidades que possibilitem um modo de ser do homem, sendo o ser “pura posibilidad imaginaria” (ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 44).

Isso significa que o homem é um ser capaz de se projetar, de elaborar formas de vida para si. Essa capacidade humana significa que o homem pode pensar, prever e construir, segundo o arbítrio pessoal de sua trajetória de vida. Contudo, nessa dimensão projetiva, existe algo que não está restrito ao campo do conhecimento, pois aquilo que o homem é resulta da realização de um tipo de ser que muitas vezes a ele se apresenta. Ortega afirma que o projeto não é algo transcendente, tampouco intelectualmente conhecido. O projeto de ser a si mesmo é, na visão de Ortega, o autêntico modo de ser do indivíduo, porque a existência de uma pessoa tem dois componentes: a vida como projeto e a vida como efetiva realização (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 437). Como projeto, ela é possibilidade e, enquanto tal, compõe a realidade do vivente por ser o seu modo de ser, e não mero pensamento. A vida autêntica é a realização desse modo de ser que se apresenta como projeto, ou seja, como possibilidade de realização.

No entanto, o que Ortega vai chamar de projeto vital não corresponde à escolha deliberada da vontade de um construto puramente subjetivo. O projeto corresponde ao plano de existência, pois assegura ao homem a possibilidade de sentir-se ou não realizado em suas escolhas. Essa realização é acompanhada do encontro da vontade com o que aparece ao homem como sendo seu verdadeiro projeto de existência, a sua vocação.

Marías (1971, p. 130) considera a vocação como o outro elemento, além da circunstância, que extrapola o campo da liberdade humana, pois a vocação se

apresenta como uma forma de vida ideal que pode ou não ser vivida por cada indivíduo. Aceitar o seu destino ou vocação é o tema central na compreensão de uma vida marcada pela autenticidade.

O conceito de vocação está diretamente relacionado à dimensão projetiva do homem enquanto possibilidade de realizar-se no seu modo de ser autêntico. Significa dizer que cada indivíduo é um determinado projeto de existência que se apresenta ao homem como uma necessidade para a sua realização (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 438). Todos os indivíduos são chamados a ser de um determinado modo em todas as dimensões que tocam a sua vida. Assim, o homem não se realiza somente no desempenho de um determinado ofício, pois este é apenas um aspecto do viver. Portanto, temos que

la vocación, en suma, anticipa toda una vida con todos sus lados, facetas y dimensiones, sólo no anticipa, claro está, lo que procede la circunstancia. Anticipa íntegramente el que tengo que ser, pero no anticipa el que luego en choque con la circunstancia, sino precisamente lo otro que ella. Por eso, toda vida es trágica en su esencia: porque es contradicción, porque es tener que realizar la vocación que soy yo en el mundo, en el contra-yo (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 439).

174

Ortega ainda acrescenta que a vocação é um chamamento pessoal¹⁷, pois ela implica o chamado à realização do que atende ao pessoal enquanto construção de um modo de ser que corresponde a uma identificação do projeto com o indivíduo. A capacidade que o homem tem de criar a si e a realidade é o que lhe possibilita assumir o papel de protagonista de sua história, sendo que sua escolha será autêntica se atender a esse chamado ontológico. Para Ortega, essa escolha parece ter um caráter misterioso ao considerar que entre os programas de vida possíveis uma voz “[...] nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás” (ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 176). Essa voz que chama o homem para o seu autêntico ser compreende

[...] no sólo para la filosofía sino, por ejemplo, también para pasear por el campo, para gozar con las comidas delicadas, para charlar con los amigos, y no con cualesquiera, sino con los que tengan condiciones determinadísimas; y lo mismo soy vocación para enamorarme de una mujer que no es cualquiera, sino de cualidades muy precisas, tanto que acaso no existe (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 439).

Viver com base na vocação é deixar-se conduzir por essa voz interior que “grita”¹⁸ diante das escolhas individuais. Essa ideia de grito leva a uma compreensão

¹⁷ Ortega fala de um chamado a ser um ente individualíssimo e único. Toda vocação é um chamado para ser a si mesmo (cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 439).

¹⁸ Diante da recusa de uma escolha correta, é clara a manifestação do que seria a autêntica decisão. Quando se quer que dois sejam cinco, a voz interior grita que esse pensar não é autêntico (cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 178).

da vocação como algo que, enquanto presença, se coloca independente do desejo, ainda que ela signifique aquilo que de melhor pode existir no campo das escolhas individuais, sendo uma referência capaz de conduzir o homem para uma trajetória de vida autêntica.

No entanto, essa voz é obscurecida pelas paixões e pelos apetites que estão muito mais presentes ao longo da vida. Ortega entende que o ensimesmamento ou exercício de uma vida interior é o caminho para se descobrir a vocação, evitando que as obscuridades das paixões impeçam o homem de escolher a si mesmo (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2008a, p. 179).

Diferentemente da circunstância, que imprime determinação de forma impositiva à vida humana, a vocação, mesmo sendo uma forma de chamamento, é uma proposta que se apresenta na vida individual e depende de cada um segui-la ou não. A vocação “[...] no me es impuesta, sino propuesta, y aunque no está en mi mano tener o no tener esa vocación, quedo frente a ella en una esencial libertad: puedo o no, serle fiel o infiel” (MARÍAS, 1983, p. 24). González (2001) julga que a missão do ser humano consiste em atender a essa voz, ainda que seja sempre livre para realizar ou não a trajetória¹⁹ efetiva da sua vida.

Ortega se apropria da biografia de Goethe para desenvolver um pouco mais essa sua compreensão do conceito de vocação. *Goethe desde dentro* (1932) não se trata de uma biografia de natureza psicológica, mas de uma narrativa que destaca as impressões que a vida do poeta alemão deixara em Ortega, desenvolvendo como tema norteador a vocação. Algumas características marcam tanto o homem que vive de forma autêntica como aquele que nega seu destino. Destino, vocação e autenticidade parecem se confundir nessa obra, ao insistir em um modo de vida que reflita a conexão entre a vida interior e a relação com o mundo. O homem que vive da sua vocação, vive mais leve do peso da existência, enquanto aquele que nega essa vivência interior encara a vida com fadiga em tudo o que faz.

Associada à temática da vocação, Ortega fala de outra categoria: o destino. Cada indivíduo encontra na vida um lugar a partir do qual reconhece a sua autenticidade. No entanto, a vida não deixa de ser falta e, por isso, mesmo aquilo que aparece ao homem como lhe sendo autêntico de viver não exclui dele a liberdade de deixar-se conduzir pelo que não seja o seu destino. Ser conduzido pelo destino é, para Ortega, viver na sinceridade por atender ao que existe de mais autêntico no homem: a sua vida pessoal.

No entanto, o comum nas pessoas é a insinceridade, deixando-se levar pelas circunstâncias. Essa não passa despercebida pelo indivíduo, pois, ao sair do seu lugar cardinal, lhe é enviada uma mensagem à consciência (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C.,

¹⁹ Este tema é mais desenvolvido por Marías, que dedica até mesmo um título de sua obra a ele. Para esse estudioso, cada vida pertence a uma pluralidade de trajetórias, com desiguais graus de realização (cf. MARÍAS, 1983, p. 23-28).

v. IV, p. 297). Ortega propõe um exercício que permite ver quem é a si mesmo. Colocar-se imaginariamente em uma circunstância diversa e notar qual delas parece anular, aniquilar o seu eu (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 436). Por isso, a circunstância é o parâmetro para identificar o autêntico modo de ser de um indivíduo.

A vocação é uma esfera que atua além da vontade pessoal, que se apresenta sempre como possibilidade de um modo de ser que marca um certo comportamento no mundo, uma certa figura ou linha de existência. Por isso, para Ortega, toda vocação é intramundana, pois é um chamamento a ser de uma determinada maneira no mundo.

No tema da vocação, é necessário fazer uma relação direta com a dimensão projetiva, mas, ao mesmo tempo, com o mundo de significações que marca as escolhas humanas em todas as suas dimensões. Ortega vai falar de um chamamento para um modo de ser (Cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 437), e a atenção a esse modo de ser assegura uma vida autêntica. Para ele, a vocação não significa o que o homem é, mas o que ele deve ser. Por isso, ela está diretamente relacionada ao exercício da liberdade, pois escolher o que atende ao sentido da sua existência é sempre uma possibilidade que não é necessariamente escolhida pelo homem. Ao ser livre, ele pode não atender à sua voz interior, substituindo o seu autêntico ser por uma falsa trajetória de vida, não vivendo a partir do seu verdadeiro si mesmo.

176

Deparamo-nos aqui com uma dificuldade, pois, ao mesmo tempo em que o homem necessita da fidelidade a si mesmo, orientando-se por seu projeto de existência, não é tão claro o limite da liberdade do homem e da sua autonomia de fazer suas escolhas, até mesmo de escolher a si mesmo, visto que esse si mesmo não existe totalmente, mas se apresenta ao longo da sua história de vida ao ter de realizar seu modo de ser.

O homem pela sua capacidade racional carrega em si a possibilidade de viver de modo autêntico, atendendo ao que, de fato, é seu verdadeiro si mesmo. No entanto, vivendo, encontra no mundo coisas que podem levá-lo à falsificação²⁰, ou seja, viver de acordo com o coletivo, esquecendo-se de seguir o seu destino pessoal. A cultura apresenta uma dessas dimensões presentes na vida humana, pois, ao mesmo tempo em que ela representa o momento de autenticidade do homem pelo seu poder de criação e adaptação da realidade ao mundo interior, Ortega vai afirmar que, aos poucos, a cultura perde sua dimensão de autenticidade ao conduzir o homem a um processo de socialização em que ele apenas reproduz o que foi pensado, criado e vivido significativamente por outros homens. A questão não são as coisas em si, mas o distanciamento do homem de si mesmo através das coisas.

O fenômeno da socialização implica uma falsificação da vida humana (ORTEGA Y GASSET, O.C., v. V, p. 259), pois sendo a vida um acontecimento pessoal, ao cair no coletivo, o homem passa a ser conduzido por outros. Os conceitos de *homem-masa* e *la*

²⁰ Fundamentos da falsificação da vida: não aceitamos em todo o rigor e com clareza as circunstâncias que nos rodeiam; vivemos em circunstâncias imaginárias; e oprimimos o destino com a construção de um programa vital que não é sincero, não é autenticamente nosso, não é nossa vocação (cf. ORTEGA Y GASSET, O.C., v. VIII, p. 510).

*gente*²¹ são as grandes representações da falsificação da vida humana, ou seja, todos e, ao mesmo tempo, ninguém determinado (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 17). O exemplo dado por Ortega são os *hechos sociales*²² que, sendo constitutivos dos usos, obrigam os indivíduos a reproduzirem determinados comportamentos na convivência com outros indivíduos por uma imposição cuja autoria, se interrogado, o sujeito que reproduz não é capaz de identificar. Esse não é, para Ortega, um comportamento humano, mas aparece na relação dos homens entre si, pois o social surge no espaço da convivência, no encontro de vidas individuais. Essa convivência tem como fatos a companhia e a comunicação, as quais marcam o mundo das relações interindividuais. Nesse sentido, a questão que sustenta a crítica sociológica de Ortega é: quem é o sujeito desses fatos? Quando Ortega usa o termo sujeito, ele está referindo-se à dimensão da autoria dos fatos. Se o humano é tudo que o homem cria dentro da sua dimensão pessoal através do exercício da liberdade, o que escapa ao individual entra, para Ortega, no espaço da circunstância que, por sua vez, é alteração.

O grave problema identificado na leitura sociológica de Ortega é a perda da autenticidade humana pelo aprisionamento no mundo que o próprio homem se encarrega de criar. No entanto, a vida é sempre marcada pelo conflito entre o pessoal e o coletivo, o eu e a circunstância, a liberdade e a determinação, porque, diferentemente de Deus, para quem tudo é conhecido, para o homem, o mundo é estranho pelo desconhecimento que ele tem das coisas, sendo-lhe possível somente formas de aproximação entre essas duas realidades que se integram no cenário da vida: homem e circunstância.

REFERÊNCIAS

- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Taurus: Barcelona, 2009, Tomo. IX.
_____. *Obras Completas*, Taurus: Barcelona, 2010, Tomos. IV, V, VIII.
_____. *Meditación de la técnica*. Espasa-Calpe: Madrid, 1965.
_____. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 2006.
_____. *Ideas e creencias: y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 2007.

²¹ Ambos os conceitos representam um tipo de homem que perde a sua individualidade e deixa-se guiar por fatores que inibem a sua consciência de pessoalidade e sua capacidade de escolher seu modo de vida em sinceridade com um projeto de existência pessoal. Em *El hombre y la gente* (1939), Ortega tece uma crítica ao processo de socialização que afasta o homem da sua dimensão solitária através da assimilação do coletivo, ocasionando a perda do protagonismo individual. O mesmo ocorre na crítica que Ortega já havia feito em *Rebelión de las masas* (1930) com a figura do “mocinho satisfeito”, que vive adaptado ao presente, acomodado e seguro de si, desprovido da consciência do esforço das gerações anteriores para obter as conquistas pessoais e coletivas.

²² Formas de comportamento humano que o indivíduo cumpre porque, de uma maneira ou de outra, em uma ou outra medida, não têm remédio, são impostas na convivência pela sociedade. Um dos seus efeitos no indivíduo é automatizar parte de sua conduta pessoal (cf. ORTEGA Y GASSET, 2010a, p. 16).

- _____. *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente, 2008a.
- _____. *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 2008b.
- _____. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 2010a.
- _____. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 2010b.
- _____. *Meditaciones del Quijote*. Ediciones Catedra: Madrid, 2010c.
- BONILLA, J. Z., *Ortega y Gasset*. Plaza Janes: Barcelona, 2002.
- MARÍAS, J., *Ortega: las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- _____. *El alción Julián Marías acerca de Ortega*. Revista de Occidente: Madrid, 1971.
- GONZÁLEZ, L. J. F. *A gratuidade na ética de Ortega y Gasset*. São Paulo: ANNABLUME, 2001.

Submetido: 24 de março de 2020

Aceito: 13 de abril de 2020

For a metaphysics out of joint: Deleuze, Heidegger: Pathways between metaphysics and transcendental philosophy

Per una metafisica fuori dal comune: Deleuze, Heidegger:
Percorsi tra metafisica e filosofia trascendentale

Prof. Dr. Maurizio Candiotto 179
Università degli Studi di Pisa.¹

ABSTRACT

In Heidegger the ontological difference is one between any intra-worldly entities and the very horizon of their appearing, the world itself. Both E. Fink and J.-P. Sartre elaborated on this, and so further did Deleuze; even his and Guattari's *Anti-Oedipus* draws ultimately on the utterly Heideggerian idea of an ontological difference as one between world and worldly entities. Now the very architecture of traditional (Wolffian) special metaphysics – although programmatically entity-oriented – gets thereby affected, namely in its first part, rational psychology. From Heidegger through Fink and Sartre until Deleuze, the move of opening the metaphysical dimension of thought to the transcendental one in order to do justice to the ontological difference goes along with that of blowing psychology up (and indeed psyche itself) within the very domain of metaphysics.

KEYWORDS

Metaphysics; transcendental philosophy; metaphysics out of joint; Heidegger; Deleuze

ABSTRACT

In Heidegger la differenza ontologica intercorre fra ogni ente intramondano e il mondo stesso,

¹ Email: mauriziocandiotto@hotmail.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4861-3247>

orizzonte d'apparire degli enti tutti. Sia E. Fink che J.-P. Sartre hanno rielaborato questa idea fondamentale, e dopo di loro G. Deleuze; anche l'Antiedipo, scritto con F. Guattari, attinge in ultimo all'idea, di chiara marca heideggerina, di una differenza tra il mondo e gli enti mondani. Ciò si ripercuote sull'architettura stessa della metafisica, fino ad agire sulla metafisica speciale che pure è dedicata, nella sua partizione tradizionale (wolffiana), ad articolare l'ente; in particolare, sulla prima parte di questa, la psicologia razionale. Da Heidegger a Fink e Sartre fino a Deleuze, la mossa di aprire la dimensione metafisica del pensiero a quella trascendentale per rendere giustizia alla differenza ontologica è strettamente intrecciata a quella di far esplodere, all'interno della metafisica stessa, la psicologia e fin l'idea di qualcosa come una psiche.

KEYWORDS

Metafisica; filosofia trascendentale; metafisica fuori dal comune; Heidegger; Deleuze

INTRODUCTION

The circle is not round
(Milčo Mančevski, *Before the Rain*)

The world as a horizon surrounding each single intra-worldly being: this intuition is one of the roots of Heidegger's investigation of the Being in its difference from entity². The tie between world and Being is so tight that the ontological difference is one between the intra-worldly (entity) and the world itself, as the horizon of its appearing. In *Being and Time* this paves the way to the *Destruktion* of Western metaphysics, namely inasmuch as it takes up the figure of psychology. As we shall see, the latter is both a section of special metaphysics according to Wolff's architecture and, at the same time, a way of conceiving of being and truth that is pivotal for the very project of metaphysics as such.³

The analytic of Existence, where the world is the horizon of appearing in the way of an enchaining forwarding from entity to entity, constitutes an alternative to the 'mentalist' manner of understanding the appearing of things within the world. The latter approach, on the contrary, is entirely intra-worldly: to appear is to appear to a mind, which is in turn an entity, a piece of the world⁴. By this very fact, such a mentalist approach is unable to grasp Being itself, the appearing, as such, of the

² Such an intuition owes much to Husserl's and has, further, a background stemming from the 19th Century philosophy of logic: in facts, Frege and even Bolzano are Husserl's forerunners – quite unexpectedly, in this respect; and therefore also Heidegger's – even more unexpectedly. On this, I take the liberty to mention here my paper "Représentations sans relation. Bolzano et Frege" *Esercizi filosofici* 7/2012, p. 20-32).

³ See Heidegger [1950], [1967]; interesting remarks are found in Sini [1985] and [1989].

⁴ It would be interesting to compare the anti-mentalism displayed in *Time and Being* with the one elaborated by Gilbert Ryle; in facts, his *Concept of Mind* owes to Heidegger's book, which Ryle had introduced to the English readers 20 years earlier with a review.

entity; which is, in turn, the appearing of the entity *as such*, i.e. *as* an entity, inasmuch as it is given, and is to be understood, *in its being*. To grasp that, however, is to grasp the 'liminal' insistence of the world, its implicit but irreducible co-presence at each item within it.

From Heidegger two lines of thought stem that are quite independent from, but also respond to each other by resonance. Thanks to their interaction in the distance, we shall be allowed to get back to reconsider the architecture of *metaphysica specialis*. Admittedly, that architecture will turn out quite shaken and so impacted on to get blurred; and though it is worth the effort to recognize it – weren't in order to appreciate the effects of its *Destruktion*.

The first line is at work in *Das Spiel as Weltsymbol* by Eugen Fink. On the other hand, the approach to the world taken by Deleuze and Guattari in the *Anti-Oedipus* can also be traced back to Heidegger through the first reception of *Sein und Zeit* in France, namely by Sartre. Now, while the first of these lines takes step directly and explicitly from Heidegger, the other does not; this, however, does not prevent them to resound, nor their resonance to be fruitful. Moreover, in both cases a *factual* – not merely *de jure* – link with Heidegger can be established (although partly mediated by Sartre, in the second case).

181

1. SPECIAL METAPHYSICS AND TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

Within special metaphysics, it is the relationship between cosmology and psychology that is exposed, in the first place, to the *Destruktion* of metaphysics as such. Let's begin with the French side of it. The two main theses of *Anti-Oedipus* can be so resumed: desire is productive rather than representative; it is the world that explains the psyche, not vice versa. The two theses are in fact intertwined: desire, precisely because it is productive, always performs in a cosmic network⁵. Inasmuch as it is productive, desire is world: it is a strain of the world running along its entire span, rather than a psychic entity with its mental representations (*maman et papa*, of course). As we shall see, while this anti-mentalism does integrate in itself the results of Deleuze's previous work on Nietzsche and Bergson, it also inherits Heidegger's (and Husserl's) primacy of the world (pure consciousness, respectively) on any intra-worldly item, including mind. The (by no means missing) link between Deleuze and Heidegger is to be found in Sartre's early writings ([1935], [1939]). *Chez Sartre*, the talk of the world matches strictly the one of transcendental consciousness: the latter is transcendental just because it is open *to the world* – to nothing less than the world,

⁵ The world here named is of course rather the "chaosmos" sketched by Deleuze rather than the *kosmos* spelled out by cosmology in the traditional special metaphysics (and inherited from it, although on a critical mode, by Kant).

while presented with any intra-worldly entity. Consciousness does even «explode» toward the world ([1939]): this explosion will become desiring production flowing all along the edge of the world as its moving and propelling limit. Deleuze and Guattari are here both a) reworking (through Bergsonian and Nietzschean means) Heidegger's idea that the world is the – moulding, shapening – horizon of any entity, its transcendental condition for coming to being; and b) taking advantage of Sartre's own Bergsonism in order to stretch the phenomenological (Husserl's and eventually Sartre's) notion of consciousness up; namely, up to make it focus into the world inasmuch as it has become itself the moving limit of its own production.

A network of interpretive lines can here be helpfully drawn: Husserl's notion of transcendental consciousness is indeed the root of Heidegger's world as the transcendental condition and horizon of appearing – it was so even before Sartre made it «explode» toward the world. On the other hand, both Sartre's Bergsonism and Fink's reading of Nietzsche as a transcendental philosopher (his eternal return being understood as quite a horizontal appearing of entities) do together encourage to turn that liminal-worldly consciousness into a no less productive than exploding becoming – such as desire can be.

Desire, throughout the *Anti-Oedipus*, is the drive leading the production of the world – of no less than the world, far more than any item in it. Its objects are always partial, indeed, but this is just the way for the world to take place from one of them to the other. The world is as fragmented in partial objects as one⁶, a limit to be pushed forward at each item of any productive series of entities. Thereby, desire is immanent to such a world in the way (not of a part, but rather) of its moving horizon – moving because becoming, productive. Desire is as few a part of it as Sartre's consciousness was: its transcendence consisted just in its integral excursion into its objects: this is a sort of immanence to them. To be sure, not to any of them in particular, but indeed to a field for them to take place in and for consciousness to explode toward. Now such a field is just what the world is. Sartre's intentional transcendence of consciousness was an immanence to their vanishing line (a vanishing line, *Fluchtlinie*) into a world, whereby consciousness is transcendental, related to the appearing of its objects instead of being (“ontically”) one of them, just because it relates to an entire world, over and above any of them, part of it. A world to explode toward prepares one to be produced by desire. According to the panoply of concepts newly created by Deleuze and Guattari, desire is steadily pushing forth its production, thereby taking place at the limit of its product. Once consciousness has turned into desire⁷, prompting production up to the brim is to draw the edge of the world.

So liminal is the world in respect to the entities in it as transcendental consciousness is suitable for letting us to understand it as being produced. The desire Deleuze and Guattari talk about in *Anti-Oedipus* is of course something displayed by

⁶ Which matches the Being as univocal, cf. Badiou (1997).

⁷ Sartre does not take himself this step; however, cf. Sartre (1938).

a *concept* precisely in the sense to be found in *What Is Philosophy?*⁸. It would be beside the point, therefore, to ask for a justification in the vein of a theory suitable for verification or falsification (even less in terms of an analysis of given notions) for such a way of conceiving of the world, entities and desire producing them.

Desire is then immanent to the world as its becoming and propelling horizon. It is because of this involvement in the world – because of an involvement precisely of this kind, which is not the one pertaining to an intra-worldly entity – that desire is not representative. It is the specific mode of inclusion of desire in the world that promotes its productivity to the status of an alternative *à part entière* to representation: desire is no external observer nor any part of the world, item in it, but rather a way for it to take place, a production of its entities that is liminal because it is constantly striving to go beyond any former product, any single object of desire it may have been directed to. This is why desire is a liminal consciousness, immanent rather to the world itself than to any item in it; and is thereby itself no intra-worldly entity. Producing turns out to be as transcendental and ‘anontic’ as Sartre’s consciousness was. The desiring production takes place at the limit of the world, constantly in an escape that shifts away from any result to bring about itself as a production; and thereby a world, beyond any single entity. Producing is producing something whatsoever, and thereby a world (in the same vein the mystical statement “*something exists*” equates to “*a world exists*”). At each step, in any single product (entity), it is in fact the world itself that takes place and produces itself; which is just what happens with Sartre’s consciousness: while being completely open to its objects, without any reality of its own, it does just because of that transcend all of them to take place at their limit, as the appearing of any of them whatsoever. The only place it could take was in the world as such; the same happens when its «explosion» has become production.

Desire is no less cosmic than productive. Its production is the one of the world, by the world – rather than by a psyche as an entity deemed to represent. Desire is no attribute of an intra-worldly entity nor does it fulfill any representational task – which would be to represent, in turn, intra-worldly entities (this is rather what in Deleuze – Guattari [1991] is given the name of “opinion”). There is a tie between mentalism as to desire (understood as an attribute of a psyche) and the representational notion of it, according to which the desiring psyche represents its objects – so to put in place the theatrical representation of a scene (desired just as is being played). In facts, psyche (if any; whenever any happens to be installed) is indeed representational – only, desire is not psychic.

⁸ See mainly Chapter I.

2. GENERAL METAPHYSICS AND TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

When producing replaces representing, does not only the shell of psyche break so to open itself to the world; moreover, does also the shell of special metaphysics break into the general metaphysics, to the question of the Being as such. Of course, conceiving of Being as production of entities is not mandatory, by itself, in order to have access to Being as such; and though, it is highly advisable, because it prevents from sliding into an ('ontic') conception of it hinging on entity. Which very easily happens, on the contrary, within the model of representation.

To conceive of Being as production is a way to understand Being in its difference from entity, which is a liminal-worldly difference, one between the world as a limit by which entities are conceived of as such (*as being, in their Being*) and those very entities *sans plus*. What the model of production specifically affords is a new, version of the very ontological difference. Being produced by 'difference and repetition' is, for entities, a sort of brand of their difference with their Being. This difference shoves constantly the entities to their limit, promoting thereby the prosecution of their series. The liminal-worldly difference with their Being performs in producing them by differentiation from one to another as steps in one series. Each repeats and differentiate itself from the former ones; this productive difference is ontological because by shoving each entity beyond its place in a series, it draws that horizon line that the world is. By a production by difference, Being happens.

If desire is productive by such a serial forwarding of the worldly limit, then the 'cosmology' of the desiring production is not merely a section of special metaphysics – not even one upsetting the very architecture of the latter by breaking through psychology. It does also, and most of all, break the shell of special metaphysics toward general metaphysics, within which it now moves as in its own element: for, if Being is world, cosmology merges with, or perhaps absorbs, ontology. Out of any architectural joints.

And even this is not all. Cosmology makes up, at the same time, an open gate for metaphysics onto transcendental philosophy. Not only does cosmology tend to expand into general metaphysics; provided Being is (as well the world as) the «virtual» – which is *sense* and *event* – it turns out that the very inquiry into Being fulfils its own transcendental investigation. Nothing less than this is at stake in Deleuze's theoretical works: metaphysics as such breaks into – or is broken through by – transcendental philosophy.

Here a step back is needed. Deleuze's masterpieces written few before he met Félix Guattari, namely [1968] and [1969], make up a link between Deleuze's former studies on Nietzsche [1962] and Bergson [1966] and his first book written together with Guattari. In the *Anti-Oedipus* an interplay is at work between Nietzsche's and Bergson's approaches to the cosmic becoming that owes much to Deleuze's own theoretical works from 1968-69.

It would be interesting to compare Deleuze's decade 1962-1972 with the

Heideggerian reading of Nietzsche proposed by Eugen Fink in his [1960]a, for the latter warrants for a link between the comprehension of the world as an horizon for the appearing of entities (far more Heideggerian a reading than the one suggested by Heidegger himself!) and the comprehension of Being as difference and repetition that Deleuze himself develops just from Nietzsche (read through Bergson).

Notice that Deleuze quotes Fink [1960]a in his [1968]; however, it is by drawing on his own theoretical elaboration that we can fully understand how A) his Bergsonian Nietzsche can play a performance within special metaphysics in *Anti-Oedipus*, namely in opening the psyche to the world; and B) the role played by that conception of the cosmic becoming in redefining the relationship between special and general metaphysics (see [1968]); as well as between metaphysics at all and transcendental philosophy (see [1969] and Deleuze–Guattari [1991]).

2.1 TOWARD GENERAL METAPHYSICS

To understand Being is to understand entity *as such*, i.e. *as* entity, *in* its being. A (classically known) way in which such an understanding happens to be grasped is when one notices for the first time (or as if for the first time) that *something* exists at all – and thereby that a *world* does. Through the leak of something an entire world passes through. A world, no matter how manifold – indeed it does not matter at all, it only matters that a world is given.

Heidegger indicates two radically different manners – that he traces back to Leibniz and Silesius, respectively – to elaborate philosophically such an experience of (the) existence (of the world) as such: by distributing the very event of the world inside the world itself, onto entities, by means of foundational links between entity and entity; or else by recognizing the foundationless event of the world at each occurrence of an happening whatsoever: each *something* repeats the unnoticed happening of the *world*. Wittgenstein, on the other hand, correlates the event of the world to the transcendental – liminal, mystical – subjectivity: the metaphysical subject is in fact transcendental. As empty of contents of its own, as straightforwardly open to the entire content of the world as Sartre's consciousness was. In both Sartre and Wittgenstein, consciousness is liminally immanent to the world as such. This turns the very problematic of special metaphysics into one pertaining to transcendental philosophy.

In Deleuze such a transition passes through general metaphysics, inasmuch as it implies a new, specific comprehension of Being in its difference form entities. In [1968], Being is understood as difference producing entities by putting them in a series whose varying items do together configure a world, one becoming by displacement (from inside) of its own limit. The liminal comprehension of the series, i.e. the comprehension of the world as such, is here attained by pushing forward the

series themselves, by a displacement of their limit lead from this very limit, at each production of a new – repeating and varying – item.

2.2 TOWARD TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

By this new comprehension of Being, general metaphysics delivers a special metaphysic where psychology is deprived, or freed, from psyche and cosmology is open to chaosmos. Deleuze's transcendental philosophy inherits such results (see *Preface* to his [1969]). He then draws from the Stoical theory of event (*tynkhánon*; *symbebekós*) and sense (*lektón*) much more than suggestions in order to elaborate a notion of event, one capable to match the comprehension of Being attained in the book of the former year, where difference and repetition displayed the event of the world itself.

While such an event was mystical in Heidegger and Wittgenstein, it will be paradoxical in Deleuze: the leading thread to the Stoics is provided by Lewis Carroll... On the other hand, he explicitly declares that the Stoical *lektón* traces forth to Husserl's *noema*, while the transcendental field investigated by the phenomenologist (see Sartre [1935]) is one of pure, impassible events. These are virtual causally inefficacious, and though belong to the realm of what is realized (they are more than merely possible). Such a field is in fact the one of Husserl's transcendental subjectivity, once any anthropomorphic reading of it has been discarded (here Jan Patočka is of some help). Transcendental subjectivity is as impersonal as liminal-worldly. That was the root of both Heidegger's investigation of the worldly appearing (Being) of entities and of Sartre's explosions toward the world. So we have come back to our starting point; and though, something has changed: Deleuze's own contribution has brought something new. At each repetition, difference is at work: «the circle is not round».

CONCLUSIONS

One issue remains open: is it really necessary to erase transcendental *subjectivity* in order to get rid of anthropomorphism? This is what Deleuze himself maintains (see [1969]). He did so after he shook general and, thence, special metaphysics – at the expenses, in particular, of psychology. One can wonder, however, whether this result really need to be transferred from metaphysics to transcendental philosophy. Once special metaphysics has got free of any personalist format, must *transcendental* subjectivity still be kept in suspicion? Once general metaphysics has understood Being as a becoming of entities by differentiation within a series, a desiring subjectivity is likely to be immanent to such entities understood as such, in their being, as a world.

REFERENCES

- BADIOU, A. *Deleuze*. La clameur de l'être. Paris: Pluriel, 1997.
- _____. La conception de la différence chez Bergson. In: *Etudes bergsoniennes*, 1956, n.4.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'Anti-Œdipe*. Capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991.
- FINK, E. *Das Spiel als Weltsymbol*. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1960.
- _____. *Nietzsche Philosophie*. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1960b.
- HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1966
- _____. *Holzwege*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1950.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927.
- _____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1967.
- PATOČKA, Jan. Pour une phénoménologie asubjective. In: *Philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble: Millón, 1992
- RYLE, Gilbert. *Sein und Zeit* by Martin Heidegger. In: *Mind*, XXVIII 1929 [1949]
- _____. *The Concept of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1949
- SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse pour une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1938.
- _____. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1935.
- _____. Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité. In: *Situations I*. Paris : Gallimard, 1939.
- SINI, Carlo. *I segni dell'anima*. Roma-Bari: Laterza, 1989.
- _____. *Immagini di verità*. Milano: Spirali, 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus logico-philosophicus* ([1921])Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Submitted: April 2, 2020

Accepted: May 2, 2020

TRADUÇÃO

Doze sentenças sobre o ceticismo de Heidegger em
*Ser e Tempo*¹

Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers
Sein und Zeit

Prof. Dr. István M. Fehér
Eötvös Loránd University, Budapest ²

Tradutora:
Prof.^a Dr.^a Leila R. Klaus
Universidade Federal do Paraná - UFPR³

Tradutor e revisor técnico
Prof. Ms. Eduardo Henrique Silveira Kisse
Ruhr-Universität Bochum⁴

RESUMO

No § 44 de *Ser e Tempo* de Heidegger, achamos algumas concisas observações sobre ceticismo. O trecho, que inclui 12 sentenças, mais algumas formulações e linhas de pensamento pouco claras e obscuras; a 11ª frase experimentou, para além disso, na 7ª edição, uma modificação (no lugar de

¹ Este ensaio é parte de um longo trabalho que é dedicado ao problema do ceticismo no pensamento de Heidegger. O trabalho exposto aqui é uma tentativa de resolver este problema que prossegue principalmente em *Ser e Tempo*.

² Email: feher.istvan@btk.elte.hu

³ Email: leilaklaus@gmail.com

⁴ Email: ehskisse@hotmail.com

“nunca” se colocou “alguma vez”), por meio disso, o sentido do texto parece ter se tornado ainda mais confuso. O presente artigo se propõe submeter a dita passagem, partindo da modificada 11ª frase de uma cuidadosa interpretação, na qual a modificação do texto está no centro da discussão e se faz referência às outras frases para seu esclarecimento. – A interpretação resulta em que, na passagem do texto, formas igualmente significantes se aproximam de acordo com, se à linha de pensamento se adiciona “nunca” ou “alguma vez”. A ambas as variantes é comum que elas expressem uma insatisfação fundamental em relação ao ceticismo epistemológico; contra isso, existe uma diferença em relação ao fato de que, enquanto a variante de “nunca” tende a contrapor uma espécie de ceticismo existencial ao ceticismo tradicional, a variante de “alguma vez”, de modo oposto, move o sentido da frase modificada (e, com isso, também o sentido de toda passagem do texto) na direção de uma dissolução por excelência do ceticismo.

PALAVRAS-CHAVE

Ceticismo; 12 sentenças; *Ser e Tempo*; Heidegger

ABSTRACT

In § 44 of Heidegger's *Sein und Zeit* we find some concise remarks about scepticism. The passage, including 12 sentences, in addition to containing quite a few unclear and obscure formulations, has one sentence (n. 11) which underwent a significant reformulation in the 7th edition of the work (whereby „je“ took the place of „nie“), and this seems to have made the sense of the passage even more confused. The paper proposes to interpret this passage in detail, centering discussion around sentence 11, and drawing on the others mainly in function of its clarification. - The thesis is that both variants of sentence 11 can be read as being meaningful, and that, moreover, it is common to both of them to oppose epistemological scepticism. There is however, it is argued, a significant difference between the two variants: while the „nie“ variant tends to replace traditional scepticism by a sort of existential scepticism, the „je“ variant, by contrast, shifts the argument of the sentence (and thereby also of the whole passage) from a replacement of one sense of scepticism to its total dissolution.

189

KEYWORDS

Scepticism; 12 sentences; *Being and Time*; Heidegger

INTRODUÇÃO DOS TRADUTORES⁵

No ano de 2013, durante o curso de mestrado na Universidade Federal de Santa Maria (RS), na disciplina Tópicos de Fenomenologia e Hermenêutica I, cumpriu-se a tarefa de tradução do texto *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit* para a língua portuguesa. Para a tradução desse importante texto de Fehér foi preciso ter em mãos diversos dicionários de alemão/português e alemão/inglês, mais a edição de 2006 de Max Niemeyer de *Sein und Zeit*, o apoio bibliográfico do livro *Martin Heidegger "Sein und Zeit"* do autor Andreas Luckner e o livro *Ser e Tempo* em português da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback pela Vozes de 2009. Por um lado, apresentaram-se algumas dificuldades no decorrer da tradução de Fehér, como a transposição de certos termos do alemão para a língua portuguesa, o pouco estudo acerca do ceticismo no pensamento de Heidegger e a precária tradução de *Sein und Zeit* na própria língua portuguesa. Por outro lado, contudo, a tradução desse artigo enriquece e engradece os estudos de Heidegger no Brasil, pois o texto original é deveras valioso em termos de conhecimento filosófico, trazendo uma discussão atual sobre uma das mais importantes obras do século XX. O artigo original foi publicado no anuário de filosofia da sociedade Görres em 1998, contendo 20 páginas. O autor István Fehér, que é professor de filosofia, formado na Universidade de Eötvös Lorand (ELTE) em Budapeste (1974), apresenta um significativo número de trabalhos filosóficos. Seus escritos abordam, principalmente, a fenomenologia do século XX e a hermenêutica filosófica. O artigo *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein*

⁵ In 2013 during Masters at Universidade Federal de Santa Maria (RS), in the subject Phenomenology and Hermeneutics Topics I, the text "Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit" was translated to Portuguese. For this important Fehér text's translation, it was necessary to confer many dictionaries in Portuguese, English and German, the 2006 Max Niemeyer's edition of *Sein und Zeit*, author Andreas Luckner's *Martin Heidegger "Sein und Zeit"* and the Portuguese translation *Ser e Tempo* by Marcia Sá Cavalcante Schuback (Vozes, 2009). On the one hand, some difficulties occurred, while translating Fehér, such as the transposition of certain words from German to Portuguese, the little study about skepticism in Heidegger's thought and the poor translation of *Sein und Zeit* to Portuguese. On the other hand, the translation of these article enrichens and enhance Heidegger's studies in Brazil, because the original text is very valuable in terms of philosophical knowledge, carrying an actual discussion about one of the XX century's most important works. The original article was published in the Görres Society's Philosophy Annuary, containing 20 pages. Author and Philosophy Professor István Fehér, graduated at Budapest's Eötvös Lorand University (ELTE) produced a significant number of philosophical works. His writings approach mainly XX century Phenomenology and Philosophical Hermeneutics. The article "Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit", which translates to "Twelve propositions about Skepticism in Heidegger's Being and Time" is part of Fehér's broad work on the problem of Skepticism in Heidegger's Philosophy, with emphasis on the work *Being and Time*. In this writing, Fehér discusses a shift occurred from the seventh edition of *Being and Time*. The shift from the term *nie* (never) to *je* (ever), according to Fehér, didn't cause the sentence to lose sense, but to change significantly its meaning. To Fehér this alteration is very significant, the modification of the sentences themselves didn't incurred loss of meaning, nor meant less the opposition of Heidegger to Skepticism, but brought forth certain interpretation difficulties. Furthermore the six first editions transmit a change from the traditional Skepticism to an existential Skepticism, while the seventh and further editions cause the annulation of any kind of Skepticism, which is very serious.

und Zeit, cujo título traduzido é “Doze sentenças sobre o Ceticismo de Heidegger em *Ser e Tempo*” faz parte do extenso trabalho de Fehér em torno do problema do ceticismo na filosofia de Heidegger, com ênfase na obra *Ser e Tempo*. Neste escrito, Fehér discute uma alteração sofrida a partir da sétima edição de *Ser e Tempo* de Heidegger. A troca do termo *nie* (nunca) pelo termo *je* (alguma vez), segundo Fehér, não fez com que a frase em questão perdesse sentido, mas sim que trocasse totalmente de significado. Para Fehér, essa alteração é muito significativa, a modificação das frases em si não causou perda de sentido nem significou menos a oposição de Heidegger para com o ceticismo, mas sim gerou certas dificuldades de interpretação. Além disso, de acordo com Fehér, as seis primeiras edições transmitem uma mudança do ceticismo tradicional para um ceticismo existencial, enquanto a sétima e demais edições causam a anulação de qualquer tipo de ceticismo, algo que é deveras grave.

DOZE PROPOSIÇÕES SOBRE O CETICISMO DE HEIDEGGER EM *SER E TEMPO*

No parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, que trata do conceito de verdade - e como tal ocupa uma posição chave -, já que nele também se faz referência à “verdade” de toda a obra de modo decisivo, se encontram de repente as seguintes observações compactadas sobre o ceticismo ou sobre o cético - sem introdução intelectual, preparação ou discussão. (Para facilitar mais tarde as citações, as frases individuais serão providas de números, uma por uma -):

191

[1] A refutação usual do ceticismo, a saber, da negação do ser ou da cognoscibilidade da ‘verdade’ permanece pela metade do caminho. [2] O que ela mostra numa argumentação formal é simplesmente que, quando se julga, a verdade é pressuposta. [3] É uma indicação de que pertence ‘verdade’ à enunciação de que a demonstração, de acordo com o seu sentido, é um descobrir. [4] Nisso, permanece *não elucidado porque* isto deve ser assim, onde reside o fundamento ontológico dessa necessária conexão-de-ser entre a enunciação e a verdade. [5] Do mesmo modo, permanecem completamente obscuros o modo-de-ser de verdade e o sentido do pressupor e de seus fundamentos ontológicos no *Dasein* ele mesmo. [6] Além de que se desconhece que, também quando ninguém *julga*, a verdade já é pressuposta, na medida em que em geral o *Dasein* é. [7] Um cético não pode ser refutado, assim como o ser da verdade não pode ser ‘provado’. [8] O cético, se ele de fato *é* no modo da negação da verdade, também *não precisa* ser refutado. [9] Na medida em que *é* e se entendeu nesse ser, ele, no desespero do suicídio, extinguiu o *Dasein* e com isso a verdade. [10] Esta não pode ser demonstrada em sua necessidade, porque o *Dasein*

por ele mesmo não pode submeter-se à demonstração. [11] Assim como não é demonstrado que há ‘verdades eternas’, também não é demonstrado que ‘houve’ alguma vez – ao contrário do que no fundo acreditam todas as refutações do ceticismo, não obstante seu empenho – um ‘real’ cético. [12] Talvez mais frequentemente do que queira admitir a ingenuidade das tentativas dialético-formais de atentar contra o ‘ceticismo’⁶

A interpretação desta passagem está longe de ser fácil. Ela carrega uma dificuldade em si, pois o texto é extremamente denso e elíptico: ele contém uma série de formulações e pensamentos confusos e de difícil entendimento. Dado que Heidegger conta, de qualquer modo, para algumas correntes de pensamento como um autor de difícil compreensão, a passagem serve de forma exemplar ao enrijecimento da tese de que Heidegger era uma mente não clara. Além disso, quando Heidegger revisou todo o texto para a sétima edição de 1953, efetuou em uma frase chave desta passagem ([11] na nossa enumeração), uma transformação textual ou uma melhoria, que então ficou conservada em todas as edições posteriores da obra: Através desta transformação, *alguma vez* entrou no lugar em que até então estava *nunca*. - Esta modificação é, contudo, aparentemente de modo nenhum diminuta e parece, à primeira vista, girar o sentido da frase para o lado oposto - e isso pode dar a ocasião do estabelecimento da seguinte tese: Heidegger não era apenas uma cabeça não clara, mas sim quase uma cabeça confusa. Pois que “melhoria” é aquela quando traz uma radical mudança de sentido? Não sabemos mais, propriamente, o que não é provado: que *alguma vez* houve um real cético ou o contrário, que *nunca* houve um real cético; em outras palavras, não sabemos mais se as seis edições procedem ou se deveríamos dispensar a sétima e as suas seguintes crenças. Pois parece quase impossível acreditar, simultaneamente, em ambas as crenças, ou conectar ambas as variações de texto - como melhoria uma da outra ou, no mínimo, considerar como sua variante.

Se Heidegger é ou não uma cabeça não clara ou uma cabeça confusa: em seguida eu vou dedicar alguns esforços interpretativos à mencionada transformação textual - e por esse meio, até certo grau, também a toda a passagem do texto. Eu gostaria de tentar mostrar que a desagradável alternativa indicada não é obrigatória, não é inevitável, de acordo com a qual o texto faz sentido ou de uma maneira ou de outra, de modo que se trate de direções com sentidos incompatíveis. Em outras palavras e

⁶ ST 228 s. Ser e Tempo de Heidegger, com base na 19. Edição (Tübingen, 1979), é citado com a sigla SZ (Sein und Zeit). Os volumes das obras completas de Heidegger são citados com a sigla GA (Gesamtausgabe) e com o número do volume. Dados bibliográficos dos volumes citados da edição completa de Heidegger (Frankfurt / Main 1975 ss): GA 17: Introdução à investigação fenomenológica, ed. de F.- W. de Herrmann (1994); GA 21: Lógica. A pergunta pela verdade, ed. de W. Bimel (1976); GA 24: Os problemas fundamentais da fenomenologia, ed. de F.- W. de Herrmann (1975); GA 56/57: Para a determinação da filosofia, ed. de B. Heimbüchel (1987); GA 60: Fenomenologia da vida religiosa, ed. de M. Jung, T. Regehly, C. Strube (1995); GA 61: Para uma interpretação fenomenológica de Aristóteles. Introdução na investigação fenomenológica, ed. de W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns (1985).

mais exatamente, eu gostaria de mostrar que a mudança textual não inverte tanto ao contrário o sentido do texto, mas muito mais causa certa mudança de ênfase; entretanto, o caráter básico da argumentação, sua orientação ou sua justificação permanecem essencialmente inalteradas. Foram incluídas na interpretação outras partes da passagem citada, mas não toda a passagem. A tentativa não é de interpretar sentença por sentença, em parte por razões de espaço, outra parte porque não tomo para mim a empresa de atingir o sentido de cada trecho do texto completo; em terceiro e principalmente, porque interpretar sentença por sentença não é necessário para a discussão do tema, isto é, a posição de Heidegger em relação ao ceticismo. Será pretendida uma interpretação detalhada apenas em [11].⁷

⁷ Eu adiro à discussão de Ebeling e Mörchen, no que, a seguir, se parte da modificação no texto e da interpretação centrada nela. Hans Ebeling chamou a atenção de modo crítico para o que contém a alteração da questão do texto na sétima edição; o autor, que se posiciona contra Heidegger, diz poder chegar logo à conclusão de que, por esse meio, “também a consistência interna do § 44 c se perde” (cf. Introdução a Hans Ebeling em: id. Ed., *Subjetividade e Auto-Preservação. Contribuições para o Diagnóstico da Modernidade* [Frankfurt/Main 1976] 37). Em uma observação de seu livro sobre Adorno e Heidegger, Hermann Mörchen se confrontou brevemente com a observação de Ebeling; ele tomou por lamentável que não seja apontada a indicada alteração na edição da obra completa de Heidegger, através disso, entretanto, a consistência interna do § 44 c não se perde: Ebeling ignorou que “a seguinte frase permaneceu inalterada”. Deslocou-se para adiante “apenas o sentido dos parênteses; ‘o que a refutação do ceticismo acredita fundamentalmente apesar de sua operação’, não é agora mais”, escreve ele, “que (por sorte), ‘nunca... um real cético se deu’, mas sim que o aparecer dos céticos [...] não é mais como uma (irritante) fato da experiência”. (H. Mörchen, *Adorno e Heidegger. Investigação de uma filosófica recusa comunicação* [Stuttgart 1981] 312). – Ebeling aproveitou sua recensão ao livro de Mörchen para retomar o tema e emitiu uma réplica a Mörchen; ele não tinha sido convencido da argumentação de Mörchen: Justo porque o contexto permaneceu o mesmo, justo por isso é “perdida a interna consistência”. Ter o aparecimento do cético, que se realiza seu desespero sobre a possibilidade da verdade no suicídio, como “um (irritante) fato da experiência”, como Mörchen faz: isso é, de acordo com Ebeling “na realidade irritante”. “Apenas se parênteses e o posfácio tivessem sido excluídos”, se poderia também apenas “discutir” a interpretação de Mörchen. Mas, na consistência de todo o § 44 c, isso tudo também “não mudaria nada em geral”: “Pois que não seja demonstrável que se dêem verdades eternas, deve ser dado por certo, finalmente, desde o início do § 44 c”. Permanece, porém, de repente não mais certo, de acordo com Ebeling, “se seu correlato textual não mais está certo: que se dá suicídio como conclusão do ceticismo” (H. Ebeling, *Adorno Heidegger e o tempo da inocência*, em: *Panorama filosófico* 29 [1982] 188-196, aqui 190 s.). Na seguinte interpretação eu sigo formalmente Mörchen, enquanto eu interpreto a alteração de texto como mudança de sentido. A tematização será realizada em direções completamente diversas, e, de acordo com o assunto, não vou seguir as teses de nem um nem outro autor ou discutí-las individualmente. A objeção de Ebeling é, a saber, segundo a minha opinião, não suficientemente clara e acompanhada por suficiente discussão, e a argumentação de Mörchen é falaciosa, quando ele intenta defender a interna consistência do parágrafo com a indicação que “a seguinte frase permanece inalterada”. Pois, com isso, ele concede latentemente sua objeção a Ebeling – qual então é expressada explicitamente com ênfase na réplica de Ebeling –, de acordo com o qual se necessita do ser do cético que se realiza no seu desespero na possibilidade da verdade no suicídio para afirmar consistentemente a não-cognoscibilidade do ser de verdades eternas. Por outro lado, a seguinte interpretação sugerirá as teses, primeiramente, que é bastante possível colocar o ser de verdades eternas e o ceticismo simultaneamente em questão, e posteriormente, que os pensamentos de Heidegger de fato nessa direção se moveram. Para a afirmação da não-cognoscibilidade do ser de verdades eternas ou para a dúvida sobre elas, não a afirmação do ser do cético, expresso sob forma do

1. “A USUAL REFUTAÇÃO DO CETICISMO”: CONTEXTO HISTÓRICO E BASE CONCEITUAL

A curta confrontação de Heidegger com o ceticismo começa com suas observações críticas contra a “refutação usual do ceticismo” [1]. Primeiramente, não deveria ser sem interesse a colocação da pergunta pela origem e sentido da “refutação usual do ceticismo”, isto é, perseguir brevemente o que Heidegger compreende sob esta designação e de onde deriva tal posição aí condensada. Embora não seja dada nenhuma indicação no texto, sugere-se, com base na estreita relação pessoal para com o autor Husserl, - não menos que com base no modo como essa “refutação” é condensada - a suspeita de que Heidegger, na “refutação usual do ceticismo” recorre a Husserl em conjunto com o conceito de ceticismo que a este pertence.

Um dos esforços fundamentais do primeiro volume das *Investigações Lógicas* de Husserl era provar que o psicologismo realizado consequentemente (grosso modo: a concepção de que a Lógica é uma parte da Psicologia) provou-se como um relativismo cético. Todo o sétimo capítulo do primeiro volume se aplica a testar esta tese. O capítulo começa com as seguintes principais afirmações: “A mais difícil repreensão, que se pode levantar contra uma teoria e, especialmente, contra uma teoria da lógica, consiste que ela (a repreensão) viola *as evidentes condições da possibilidade de uma teoria em geral*. Estabelecer uma teoria e, no seu conteúdo que conflita com sentenças de forma explícita ou implícita, que fundamentam o sentido e a pretensão de direito de toda teoria em geral - isto não é apenas falso, mas sim invertido desde a base”⁸. De fato, não aparece o título ceticismo aqui: mas que Husserl o tem em mente é evidente e será mais tarde corroborado em uma passagem (contendo formulações muito parecidas) onde ele difere entre falsa, absurda - lógica e noética absurda - e “finalmente teorias céticas”, “abarcando sob o último título todas as teorias, cujas teses significam expressamente ou inferem analiticamente em si, que as condições lógicas ou noéticas são falsas para a possibilidade de uma teoria em geral”⁹. Husserl pensa, através dessa determinação, ter ganho um forte conceito de ceticismo e a isto ele inclui, então, formas do ceticismo “com teses do seguinte tipo: Não há verdade, não há conhecimento e fundamento epistemológico, e outras semelhantes.” Sua execução foi concluída com as seguintes observações: “Não necessita de nenhuma clarificação que ser absurdo pertença ao conceito da teoria cética por definição.”¹⁰

suicídio ou, de algum outro modo. Finalmente, a prova de essas altas demandas em consideração à consistência interna de todo o §44 c explode totalmente a moldura dessa contribuição.

⁸ E. Husserl, *Investigações Lógicas* I § 32. Reimpressão não modificada da segunda edição reformulada (Tübingen 1980). Volume I, 110.

⁹ Id. 112

¹⁰ Id. Husserl difere então no § 33 outros conceitos de ceticismo, com os quais nós não mais nos ocuparemos. Digna de atenção é apenas uma formulação que se assemelha em boa parte à maneira de escrever usada por Heidegger mais tarde, quase formando sua antecipação. Em um ponto Husserl fala da “negação da existência

Se nós voltarmos para a discussão de Heidegger da “refutação usual do ceticismo” então deve, como eu penso, ser plausível a tese de que Heidegger acompanha o problema do ceticismo nesta compreensão elaborada de Husserl, de que ele o assume desta forma e, assim, se confronta com Husserl.¹¹ A concepção do ceticismo e de sua refutação que em [1], [2] e na primeira metade de [3] são fundamentadas ou resumidas, giram em torno de uma reflexão - por Husserl foi alegada com ênfase -, segundo a qual a “negação do ser ou da cognoscibilidade da 'verdade'” é uma autocontradição. Isto porque, na continuação, “verdade [já] é pressuposta quando se enuncia” [2] e porque “a verdade pertence ao enunciado” [3]. O ceticismo ou o cético destrói a si mesmo, assim, nós poderíamos resumir a implícita reflexão principal de Heidegger, baseada em Husserl, porque aquele que afirma não haver verdade ou que ela seja incognoscível cai evidentemente em autocontradição, porque então é a verdade que não haja verdade, e tanto se pode saber dela, que nada dela é conhecível. Em outras palavras: quem afirma que não haja verdade ou ela não seja cognoscível, achou através desta própria afirmação uma verdade (que não há verdade ou que ela não é cognoscível) e isto pode, inevitavelmente, não ser outra coisa desde que sua afirmação em geral apareça com uma pretensão de verdade. E parece que pertence ao evidente sentido de cada alegação ou afirmação o manifestar-se com direito à verdade (com o direito a afirmar algo verdadeiro), caso contrário ela se destruiria de uma só vez. Disso segue que é simplesmente impossível negar a verdade ou que aqueles que negam a verdade sempre chegam demasiado tarde, pois também eles pressupõem a verdade (e não podem de outro jeito, supondo que queiram afirmar algo de verdadeiro): A negação da verdade é parasitária de sua afirmação. O ceticismo implica uma autocontradição, uma autoanulação e assim ninguém é cético verdadeiramente, pelo menos não em modo coerente: é impossível ser um cético coerente.¹²

Mas, ao contrário de Husserl, Heidegger não está interessado no absurdo formal do ceticismo. Após ele ter resumido com pressa e em termos gerais o ceticismo, ou sua “refutação usual”, (cf. [1],[2],[3]), ele se apressa igualmente para suas próprias perguntas radicais - tudo o que, a saber, nesta refutação permanece “não esclarecido” ou “no escuro”, ou seja, quais suposições tácitas ali sempre já entram em jogo, (cf. [4],[5],[6] - assim, que nesta relação se pode dizer: se a alguma coisa na região do ceticismo, então é a prova das pressuposições que permaneceram tacitamente

ou do conhecimento de “coisas em si”, a que a formulação de Heidegger em [1] sobre a “negação do ser ou da cognoscibilidade da 'verdade'” parece estar ligada.

¹¹ Na exposição de Heidegger do semestre de inverno 1925/26, os ensinamentos de Husserl acima indicados são também tratados expressamente (cf. *Obras Completas*. 21, 43 e seguintes).

¹² Significa na expressa exposição de Heidegger que “o cético refuta a si mesmo e, assim, se anula [...]” (GA 21,21). De maneira semelhante, já J.G. Fichte, *Fundação de toda a Teoria da Ciência*, em: *Obras de Fichte*, ed. por I.H. Fichte (Reimpressão Berlin 1971). Volume I, 120: aquele ceticismo que “[nega] de todo a possibilidade de um sistema”, “se contradiz [...] a si mesmo e é completamente antirracional. É assegurado através da natureza do espírito do homem que ele também é impossível. Nunca alguém foi seriamente um tal cético”.

escondidas em sua “refutação usual”, a que a atenção de Heidegger está dirigida. O ceticismo interessa a Heidegger não totalmente ou por si, mas sim meramente desde um ponto de vista bem especial, embora, como Husserl, também ele (Heidegger) (no entanto, devido a motivos fundamentalmente diferentes) tenha, em última análise, o ceticismo por absurdo.

2. A 11ª PROPOSIÇÃO MODIFICADA DO TEXTO: A REFUTAÇÃO DO CETICISMO PRESSUPÕE A EXISTÊNCIA OU A NÃO-EXISTÊNCIA DOS CÉTICOS?

Essa reconstrução esboçada da “refutação usual do ceticismo” e, com isso, do conceito de ceticismo a ela subjacente em recuo a Husserl, nos dá já uma pista para a interpretação da modificação textual que se encontra no ponto central da nossa discussão. Será útil partir do parêntese da sentença [11] e, por conseguinte, colocar a seguinte pergunta: Em que, na verdade, acredita a “refutação do ceticismo fundamentalmente”? Que há céticos (que houve *alguma vez* um cético), ou que eles não existiram (que *nunca* houve um cético)?

Para responder em poucas palavras: ambas. - Podemos mesmo primeiramente argumentar, que seria sem sentido empreender a tentativa de uma refutação do ceticismo se em geral não houvesse céticos - ou seja, aqueles que duvidam, por exemplo, se a verdade é cognoscível ou se se pode ganhar conhecimentos verdadeiros, válidos, “objetivos”, etc. - porque a refutação do ceticismo em princípio implica que exista céticos. Pois, se eles não existissem, não precisaríamos também procurar refutá-los. Um pressuposto óbvio da refutação do ceticismo é, portanto, a existência do mesmo, respectivamente, do cético.

Mas ao mesmo tempo não é menos possível argumentar de um tal modo - e nesta ocasião, as reflexões logo acima construídas de Husserl poderiam dar - que, porque o ceticismo é uma coisa absurda, uma autocontradição, portanto, não é realmente possível ser cético - a saber, de maneira consistente, em modo coerente -, de modo que, olhando-se bem, se saliente: não há cético, isto é, não há cético consistente, coerente, sério.¹³ Visto a partir daí, a refutação do ceticismo supõe justamente de modo contrário que não haja céticos - e este pressuposto é igualmente necessário como no primeiro caso da afirmação da existência do cético. Pois seria evidentemente sem sentido

¹³ Cf. aqui especialmente a seguinte frase a partir da passagem de Fichte referida na nota 7: “Nunca alguém foi seriamente um tal cético.” – Deve-se notar que tanto Husserl como também Fichte admitem outras (moderadas, fracas) formas do ceticismo, aquelas que não conduzem a autocontradição. Fichte elogia, por exemplo, a “o ceticismo crítico [...] de Hume, de Maimon, de Enesidemo”, e Husserl diz que o ceticismo metafísico é “livre de todo absurdo lógico e noético”. O que Husserl diz sobre o último, pode-se, todavia, dizer de todas essas formas do ceticismo com bons fundamentos: que eles “em si não têm nada a ver com o verdadeiro ceticismo” (J. G. Fichte, *Obras*, no local acima especificado., Vol. I, 120; E. Husserl, *Investigações Lógicas*, no local acima especificado., Vol. I, 113).

empreender a tentativa da refutação do ceticismo, se se supusesse possível ser cético de modo coerente, consistente. Não se cultiva argumentar, quando se acredita que a coisa é sem medida, falsa, errônea, insustentável. Seria uma autocontradição, querer refutar algo, quando se acredita ser uma posição sustentável, significativa e coerente.

Se procurarmos lançar sobre ambas as reflexões um resumido panorama, nós podemos dar um passo adiante e dizer que o modo de argumentação duplo acima referido não precisa se excluir. Exatamente pelo contrário: observando-se atentamente, se mostra que elas não apenas não se sustentam quando juntas, não se completam uma à outra, mas sim que elas reivindicam uma à outra ou se necessitam reciprocamente. Desde essa “sintetizada” orientação, demonstra-se aqui, então, como pressupostos da refutação do ceticismo tanto a afirmação da existência do cético como também a sua negação. O sentido, no qual sua existência é afirmada, é livremente um outro que aquele no qual ela (existência) é negada. O ser do cético é afirmado em um, por assim dizer, sentido empírico, mas negado em um sentido “lógico” - e para a refutação do ceticismo se necessita de ambos.

Para tentar refutar o ceticismo significativamente, é semelhantemente necessário, a saber, que haja céticos - aqueles que se reconhecem no ceticismo -, e que eles não existam: a saber, que àqueles que se consideram céticos, de acordo com conhecimento e refutação, por assim dizer, uma luz se abre e que eles, que se apropriam da refutação, chegam à compreensão: já que é contraditório ser cético, eles não são mais céticos, eles teriam desistido de ser céticos de um golpe só (já que é impossível sê-lo de modo coerente); ou que, quando eles ainda se consideravam como céticos, realmente, não o eram verdadeiramente, não seriamente, mas sim de uma maneira meramente prematura, opaca. A refutação do ceticismo necessita, assim, do ser como do não-ser do cético, mas, sobretudo, ela necessita, de preferência, desse cético imprudente, através do qual o ceticismo hora está e hora não está aí, e quem possibilita ilustrar e sintetizar o ser e o não ser do ceticismo. Esse cético, por meio de quem o ceticismo é e então desaparece de novo, é, entretanto, um tal, de quem a refutação do ceticismo, de uma maneira geral, necessita para possuir perspectiva de êxito com seu principal objetivo.

Esta passagem-chave do texto heideggeriano pode ser significativa nessa proposta de interpretação com ambas as variantes textuais; a alternativa é para esse evitar desse modo, segundo a qual o texto apenas é significante ou em uma ou em outra variação textual, embora ambas orientações de sentido necessariamente sejam incompatíveis uma com a outra. Trata-se mais de uma mudança de ênfase, em que as ênfases se encontram em ambos casos em algum outro lugar. Se isso, em “que a refutação do ceticismo [...] acredita fundamentalmente”, consiste, nas seis primeiras edições da obra, em “que *nunca* [...] ‘houve’ um ‘real’ cético”, então com “cético” se entende aqui o cético compreendido em sentido consistente, coerente, estritamente lógico. Do contrário, se isso, em “que a refutação do ceticismo [...] acredita fundamentalmente” se encontra nas sete primeiras e nas seguintes edições, em “que

alguma vez [...] ‘houve’ um ‘real’ cético”, então trata-se aqui, por assim dizer, de uma condição mínima da refutação do ceticismo: de que tenha que haver ao menos um “verdadeiro” cético que se reconheça como tal e que possa ser refutado.¹⁴ O cético tem que ser de todo modo “empírico”, “lógico”, por outro lado, de modo algum.

3. A 11ª PROPOSIÇÃO MODIFICADA NO TEXTO: A EXISTÊNCIA DOS CÉTICOS É COMPROVADA OU NÃO?

A modificação do texto em [11] foi interpretada até aqui somente perante o parêntese entre o travessão. Caso o contexto seja agora ampliado para além do parêntese, resultar-se-ão as seguintes variantes textuais: *Não é mostrado que nunca “houve” um “real” cético; não é demonstrado que alguma vez “houve” um “real” cético*. Em qual interpretação eles se provam como significantes, e em qual horizonte de sentido se deixam introduzir?

O sentido de ambas variantes vai em direção a contestar a pressuposição fundamental do ceticismo, desestabilizá-la ou abalá-la. A variante de “nunca” se coloca de modo crítico frente à “usual” refutação do ceticismo, que, como nós lembramos, afirma não ser possível ser coerentemente cético, não há consequentemente nenhum cético real ou também nunca houve. A pergunta de Heidegger é reconstruída neste ponto de agora da seguinte maneira: é, pois tão seguro, tão seguro - é provado, demonstrado -, “que nunca [...] ‘houve’ um ‘real’ cético?” Este fato é, justamente não “demonstrado”, como ele verifica. A evidente implicação é: *poderia ser que tenha havido mesmo o cético* - mesmo quando não no sentido indicado pelo seu refutador. Heidegger redefiniu o conceito do ceticismo como “existencial” duas sentenças atrás, e, de acordo com esse sentido, um cético seria aquele que “eliminou o Dasein no desespero do suicídio e, com isso, a verdade” [9]. Eu não

¹⁴ O sentido do *real* localizado entre parênteses varia com se é posto junto a *nunca* ou *alguma vez*. Com *nunca*, tem um sentido mais forte, lógico e quer dizer tanto quanto “segundo a essência”, “segundo seu conceito”, “de acordo com seu conceito”. Com *alguma vez*, quer dizer tanto quanto “de ciências naturais”, “dado”, não meramente possível, mas sim justamente “real”. Uma variação semelhante se aplica para a expressão “apesar de sua empresa”, que nós até aqui indicamos por meio de reticências e não incluímos na interpretação. Com *nunca* ou *alguma vez*, podem ser extraídas aproximadamente as seguintes orientações de sentido. Quando os refutadores do ceticismo acreditam que nunca houve um cético real, assim eles o fazem apesar de sua empresa, já que ela consiste justamente em refutar o ceticismo. Caso não haja cético, pra que se deveria fazer o esforço de refutá-los? Por que alguém tem que perder tempo pra alguma coisa que não existe, que não pode existir de qualquer modo? – Mas agora quando os refutadores do ceticismo acreditam que alguma vez haja havido um real cético, assim o fazem por sua vez apesar de sua empresa, porque assim se é admitido tacitamente que era possível ser cético e que, de fato, houve céticos. Empreender a tentativa de refutá-los seria tão infrutífera e sem sentido como a tentativa de se “comprovar” o ser da verdade (cf. [7]) ou colocar o Dasein por si só sob evidência (cf. [10]), porque um cético “não [pode] ser refutado” ([7]) e “tampouco necessita ser refutado” ([8]). Se chegar tão longe, ele se refuta a si mesmo, a saber, “no desespero do suicídio” ([9]), e isso é a única “refutação adequada imaginável”.

pretendo poder interpretar essa afirmação difícil e obscura suficientemente;¹⁵ entretanto, tudo isso deveria demonstrar claramente que esta determinação de acordo com ser cético significa menos uma configuração teórica e muito mais uma práxis da vida, um modo de ser. De acordo com isso, um cético não é aquele que defende certas opiniões sobre a cognoscibilidade ou a incognoscibilidade da verdade, mas sim muito mais aquele que, de alguma forma vive, existe – e isso, dado o caso, sem ter escutado nada sobre algo como conhecimento, ceticismo e semelhantes. Neste contexto, pode parecer impossível demonstrar e/ou *comprovar* “que nunca [...] ‘houve’ um ‘real’ cético”, porque essa pretensão viria da afirmação de que nunca houve um, que “destruiu [...] o dasein no desespero do suicídio” – porque tampouco o refutador do ceticismo não vai querer contestar que isso tenha ocorrido na história dos atos suicidas. “Talvez mais frequentemente” aparece na sentença imediatamente seguinte “do que queira admitir a ingenuidade das tentativas dialético-formais de atentar contra o ‘ceticismo’” [12].¹⁶ Essa reflexão direcionada contra os fundamentos do ceticismo é resumida de jeito tal, que o triunfar da refutação “usual” (e, i. e., aqui “lógica”) do ceticismo é apressado com base no argumento de que nunca tenha havido um real cético, já que isso implica uma autocontradição ou uma falta de coerência. Caso o ceticismo seja coisa do existir, da vida, muito mais do que assunto da teoria, então é impossível comprovar que nunca tenha havido reais céticos. Refutá-los seriam as “tentativas de atentado” da lógica e/ou da dialética (entendida como kantiana-pejorativa) de qualquer maneira incapazes (“ingênuas”)¹⁷ [12]. Poderia bem ser que nunca os houve, nós apenas não sabemos nada sobre eles, já que eles expressaram seu ceticismo não tanto em forma teórica (algo como na forma de tratados filosófico-teóricos), mas muito mais “existencial”: eles poderiam ter-se absterido tão radicalmente dos decretos que eles nem meramente suspenderam os decretos, mas sim “destruíram” sua existência mesma.

A variante de “alguma vez”, como sugerido, vai também na direção de contestar

¹⁵ Uma interpretação continuada poderia iniciar neste ponto no conceito de Kierkegaard do desespero e sua diferenciação entre dúvida e desespero; não é possível no âmbito da presente redação abordá-los individualmente.

¹⁶ Perante a transformação textual feita em [11] é certa a seguinte importante frase [12]. Cujo início (“Talvez várias vezes...”) parece, agora gramaticamente, conduzir com Variante *nunca*. Pois se não é “provado” que “sempre” se deu um cético, então segue disso agora (ou disso significa) que *talvez nunca um se deu*, como inverso que “talvez várias vezes...” – Se essa observação é plausível, então deixa-se disso excluir a aceitação que o fundamento para a transformação textual podia ter sido um erro de impressão nas seis primeiras edições, a primeira tem sido melhorada na sétima que, em outras palavras, Heidegger também originalmente tinha a intenção de escrever “sempre” em vez de “nunca” (não pode ser excluído por outro lado – ainda que agora é implausível, pois a posição substituída da Variante *alguma vez* e a direção de sentido é muito presente na exposição de Heidegger -, que está realizada a inversão da nova variante como erro). Da nossa observação segue a seguir que Heidegger tinha perdido a nova transformação textual do contexto para adaptar o melhoramento.

¹⁷ Sobre esse emprego pejorativo de “dialética formal”, cf. também mais tarde a discussão do conceito de tempo de Hegel em § 82b (ST 435: “‘construção’ formal-dialética”).

os pressupostos fundamentais do ceticismo, abalá-los. Como veremos, esse caminho é mais eficiente que o da variante de “nunca”. Se a implicação da afirmação “não é demonstrado que nunca ‘houve’ um ‘real’ cético” for essa, *que talvez houve cétricos* – se também não exatamente no sentido afirmado por seu refutador –, então a variante “não é demonstrado que alguma vez ‘houve’ um ‘real’ cético” traz consigo a implicação de *que talvez nunca houve um único (real) cético* – nesse caso e justamente no mesmo (estrito, lógico) sentido, no qual a refutação “usual” do ceticismo compreende o cético. (Caso não tenha havido o cético, a nossa metáfora acima pode também não o ter aberto uma luz e ele pode também não mudar sua posição.) Uma outra implicação dessa variante textual é especialmente importante para a nossa discussão: se há um cético, poderia ser que seu opositor o tenha inventado. *Talvez o cético seja uma mera construção da refutação do ceticismo – uma invenção do opositor!*¹⁸ Essa implicação possibilita comprometer os fundamentos do ceticismo muito mais eficientemente do que a outra variante, porque, frente à outra, onde se necessitava de uma nova definição – chamada “existencial” –, para enfrentar o ceticismo (teórico, epistemológico), aqui nenhum conceito de ceticismo – assim ainda redefinido – precisa entrar em jogo para a crítica dos fundamentos do ceticismo. Lá o ceticismo (usual) podia ser apenas abalado de tal modo, que se deveria ter que se colocar em seu lugar; aqui, por outro lado, não é necessária nenhuma substituição. Trata-se então de uma forma mais fraca e uma mais forte de estender e/ou generalizar a dúvida sobre o ceticismo mesmo; a dúvida na forma mais fraca diz respeito apenas a um certo conceito de ceticismo (quando muito, habitual) que, desse modo, é substituído por um outro; na dúvida mais forte, a dúvida se estende sobre quem duvida mesmo e, com isso, se coloca o ceticismo por completo em questão ou também em dúvida.

Refutando o ceticismo, um ponto de partida essencial é que haja cétricos, mas o outro, que não há cétricos (os há “empiricamente” e os há, por sua vez, não em sentido “lógico”). Heidegger coloca agora os dois pressupostos em questão e, já que o significado de “cético” é um outro, eles se devem correspondentemente abalar um ao outro de outro modo (certamente, como Heidegger diz, nem uma nem a outra estão “comprovadas”). A afirmação de que não haja nenhum cético (= variante de “nunca” do parêntese: o “que no fundo acreditam [...] as refutações do ceticismo”, a saber, que nunca “‘houve’ um ‘real’ cético”) se pode contestar agora primeiramente de um jeito tal, que se afirme não havê-los mesmo – no entanto, isso implica necessariamente a utilização de qualquer outro conceito de ceticismo (assim ainda modificado ou redefinido). Se a redefinição, dado o caso, assim impressionante e convincente falhar –, então esse processo significa, contudo, somente uma crítica indireta, uma discussão indireta, e isso poderia ser visto como sua fraqueza em um certo sentido. Mas a afirmação (“não existe nenhum cético”) também pode ser combatida – e isso apresenta, ao mesmo tempo, uma maneira muito mais eficiente da crítica –, que, com isso, se *leva a sério* (até mesmo muito mais que aquelas que a apresentam a dita afirmação) que ela

¹⁸ Cf. GA 21,21: “Talvez é esse ceticismo apenas a construção do opositor, que o gostaria de refutar para assegurar a si mesmo no caminho da refutação.”

praticamente se *toma à letra* e, pensados alguns passos mais além, é voltada contra ela mesma. Por conseguinte, também se pode fazer oposição à afirmação de que não há céticos de um tal jeito que se acredita nela e diz: caso se justifique que não haja céticos (ou nenhum cético real) – porque isso seria certamente o que o parceiro afirma -, então não sobra nada mais do que ele ter que ser inventado por alguém, e isso obviamente não pode ter sido ninguém mais que seu refutador. (E essa maneira equivale àquela como nós contestamos a afirmação de que não haja céticos, que é justamente a variante de “alguma vez” da oração principal: “Não é demonstrado que alguma vez ‘houve’ um ‘real’ cético”, deve ter sido inventado.)¹⁹

Em seguida, tentarei resumir o que foi dito até agora esquematicamente em duas posições.

- a) “Não há nenhum cético”. Argumento: é impossível ser cético de um modo coerente. Sentido do “cético”: rigorosamente lógico. Heidegger: Essa interpretação (rigorosamente lógica) do ceticismo é inadequada; quando muito, então se pode apenas falar de “existencial” dos céticos; neste sentido existencial, contudo, não é de todo tão seguro (não é justamente “demonstrado”) que *não* os tenha havido. *Poderia tê-los havido*.
- b) “Há céticos” (i. e. aqueles que duvidam disso ou daquilo, p. e. do ser ou do cognoscibilidade da verdade). Sentido do “cético”: empírico. Heidegger: Essa interpretação (empírica) do ceticismo é inadequada. A refutação do ceticismo não pode ficar parada nessa interpretação empírica: para poder refutar com êxito o opositor, ela tem que poder transformá-lo a caminho de um empírico em um cético lógico, por assim dizer “fortalecer” [upgrade], porque ela não poderia esperar refutá-lo de modo algum sem isso. Para que ao cético se abra uma luz e para que ele, com isso, possa ser convencido da sua posição insustentável, ele tem que começar a pensar “logicamente”. Em sua refutação, o refutador tem que apelar ao sentido lógico do cético, acordá-lo ou colocá-lo em marcha, por assim dizer, para poder demonstrá-lo a autocontradição do ceticismo e consequentemente, sua insustentabilidade ou ausência de sentido, com a esperança de sucesso. Se essa aspiração silenciosa de acordar o sentido lógico do parceiro terá êxito ou não, não é certo; isso, no entanto, não é relevante. Essencial é que a refutação modifique o cético silenciosamente e isto quer dizer que o construa de acordo com ambições lógicas e que não sobreviva de modo algum sem essa modificação. O modificar e/ou o ser modificado seria então apenas supérfluo se o cético já sempre pensasse “logicamente” – mas então ele teria ao mesmo tempo já sempre desistido de ser cético (já que não se pode ter ambos com coerência). Então também é essencial que a refutação pressuponha um parceiro construído como cético. Mas agora não é seguro, não é justamente

¹⁹ A variante de “alguma vez” e a variante de “nunca” recebem evidentemente um sentido invertido, dependendo se elas se relacionam ao parêntese ou à oração principal. Porque o parêntese é afirmativo (“que [...] acreditam [...] as refutações do ceticismo”), enquanto a oração principal é negativa (“não é demonstrado”).

“comprovado”, que tenha havido em geral parceiros deste tipo. *Eles poderiam sequer nunca haver existido*, eles poderiam ter sido inventados por seu refutador.²⁰

As orientações de sentido que se resultam de ambas variações de textos (“Não é demonstrado que *nunca* ‘houve’ um ‘real’ cético” e “Não é demonstrado que *alguma vez* ‘houve’ um ‘real’ cético”) se resumem da seguinte maneira. Poderia ter havido céticos em sentido existencial (não é comprovado que não os houve), mas isso é questionável e duvidoso (justamente não comprovado) que os houve também em sentido lógico. Heidegger tende, com isso, a conceder ao conceito do ceticismo uma interpretação existencial; entretanto, ele decisivamente o combina uma concepção lógica. A suposição de que justamente o sentido existencial autorizado é subjacente ao último. i. e. de que esse sentido emite a medida, segundo a qual o sentido lógico do ceticismo é colocada em dúvida, não deveria ser completamente absurda.

4. A 11ª PROPOSIÇÃO MODIFICADA DO TEXTO: A DUPLA RELAÇÃO ENTRE VERDADES ETERNAS E CETICISMO

Em um último passo, queremos agora ampliar a nossa interpretação à frase [11] completa, i. e. à paralela feita vigente ali entre “verdades eternas” e o cético. Em vista dessa paralela, desde já não é claro que o cético seja aquele que coloca em dúvida o ser de verdades eternas e isso é uma informação adicional sobre o conceito de ceticismo de Heidegger que subjaz a dita passagem do texto (em [1] experimentamos apenas tanto que o ceticismo quer dizer a „negação do ser ou da cognoscibilidade da ‚verdade‘”). A expressão encontrada entre aspas “verdades eternas” sugere a suposição de que se trate aqui de uma indicação e, de fato, essa expressão (juntamente ao horizonte conceitual no qual ela insere) se encontra nas já mencionadas *Investigações Lógicas* de Husserl (o que fortalece mais a nossa hipótese de que Heidegger toma de Husserl a refutação “usual” do ceticismo com o conceito de ceticismo a ela pertencente). Um outro resultado é que a indicação de Husserl às leis de Newton também se encontra em Heidegger.

Em sua obra, Husserl chega, na discussão sobre verdades eternas, ao caminho de uma discussão crítica com a teoria de Sigwart. Este declara ser “uma ficção falar sobre verdades vigentes em si mesmas e que ainda assim não são conhecidas por ninguém”. Se se concordasse com essa tese, tal como argumenta Husserl, então “o enunciado que expressa a fórmula da gravidade, [...] não teria sido verdade antes de Newton”; ou seria até mesmo, “visto exatamente, na verdade, contraditório e ainda falso”, já que “a validade incondicional para todo o tempo pertence claramente à intenção de sua afirmação”. Disso resulta para Husserl a conclusão: “A verdade [...] é ‘eterna’, ou

²⁰ Como nós vimos, o conceito do cético entendido em sentido lógico consiste, de qualquer modo, em seu vir-a-desaparecer. Apenas céticos empíricos, i. e. incoerentes podem ser dados, e apenas conquanto eles permanecem incoerentes e não se tornem céticos lógicos. Um cético lógico não é; seu ser é o desaparecer.

melhor: ela é uma ideia e, como tal, supratemporal.”²¹

“Antes que as leis de Newton fossem descobertas”, assim aparece na réplica de Heidegger endereçada implicitamente à Husserl – entretanto sem fazer referência a ele ou, de algum modo, indicando-o – exatamente no § 44 c de *Ser e Tempo*, do qual a nossa passagem do texto colocada para a discussão foi retirada, “elas não eram ‘verdadeiras’; de isso se segue [no entanto] não [como Husserl o indicava nas Investigações Lógicas; de Fehér] que elas eram falsas [...]. As leis de Newton eram, antes dele, nem verdadeiras nem falsas, o que não pode querer dizer que o ente que as expôs, descobrindo-as, não existisse antes. As leis se tornaram verdade por meio de Newton, com elas se tornou acessível o ente em si mesmo para o Dasein. Com a descobridade do ente, este se mostra exatamente como o ente que já existia antes. Descobrir assim é o modo de ser da ‘verdade’.”²²

A parte final da réplica de Heidegger pode soar esotérica, porque nós não introduzimos o conceito de verdade à discussão até então (e, à parte de indicações ocasionais, isso permanecerá assim); ele merece sim ser citado, porque possibilita essencialmente uma contribuição esclarecedora à interpretação da expressão primeira e enigmaticamente encorajadora “modo de ser da verdade” em [5], também à explicação de “descobrir”, de que se trata em [3]. Sem percorrer essa passagem em seus detalhes, é suficiente para o propósito de nossa discussão constatar que, disso, se identifica claramente a desconfiança de Heidegger em relação a “verdades eternas”, e, na verdade, - o que é muito importante para nós – sob aspiração a paralela de desviar da posição contrária do relativismo. O sentido da frase [11], que se encontra no centro da nossa interpretação, vai na mesma direção; assim voltamos a ela.

A implicação da afirmação “não é demonstrado que haja ‘verdades eternas’” é evidentemente o seguinte: Ela poderiam não existir de modo algum, talvez a haja de modo algum. A relação ou a paralela consiste agora, tendo em vista a variante de “alguma vez”, entre o possível não-ser das eternas verdades e o possível não-ser dos cétricos: *Assim, como é possível que não haja eternas verdades, também é igualmente possível que não haja cétricos*. Resultou que poderíamos nos perguntar no sentido de Heidegger se é possível apontar uma única verdade eterna ou um único cétrico? Aquele que nega o ser de verdades eternas poderia, sem dúvida, ser primeiramente um cétrico (cf. [1]) – e, para além disso, seguramente relativista –; Heidegger, porém, expressa sua dúvida no absolutista (i. e. naquele que acredita em verdades eternas) de tal maneira que também não descarta minimamente a dúvida sobre o seu opositor, o cétrico: em outras palavras, se faz valer a suspeita de que absolutistas e cétricos se completem, construam uma unidade complementar. Se se nutrem desconfianças contra o absolutista²³, não

²¹ Investigações Lógicas I, § 39, no local acima especificado, Vol. I, 127 s. cf. id., § 36., Vol. I, 117.

²² ST 226 s. Ver também GA 24, 314. Aqui se faz menção a Husserl por meio de “a gente” (“As leis de Newton, com as quais a gente usualmente argumenta na interpretação [...]”).

²³ Heidegger aplica a denominação absolutismo como oposição do ceticismo nas suas classes; cf. GA 61, 162, 196; GA 17, 99.

tem que ser cético por isso, pois, como a refutação do ceticismo é parasitária a ele mesmo, do contrário, também o ceticismo vive às custas do absolutismo. O cético não leva menos a sério o absolutismo do que a refutação do ceticismo com ele mesmo. O cético leva a sério o absolutismo de tal maneira que ele faz surgir dúvidas contra ele. Se ele chegar a eliminar o objeto de sua dúvida de uma vez por todas, então ele anulará a si mesmo ao mesmo tempo.²⁴ O incrédulo pode esperar encontrar com a sua afirmação “ x é duvidoso” apenas naquele interesse (atenção, observação), que considera x interessante, digno de observação, essencial, importante, ao menos sustentável ou acreditável. Em contraposição, aquele que não possui nenhum entendimento para x ou que, já de início, pensa que x é fantástico, não acreditável, implausível, sem sentido, sem importância, artificial etc., não vai quase prestar grande atenção aos argumentos, refutações ou objeções jogados, logicamente, ainda tão perspicazmente elaborados contra x , e, por meio disso, quase não será acorrentado: muito mais ele pensará que se dedica honra em demasiado à nomeada posição por meio do esforço de um tão grande arsenal e que, com isso, se desperta a ilusão de que se trata aqui de uma teoria séria, sustentável.²⁵

Se “não é demonstrado que haja verdades eternas”, então poderia ser possível que não as haja – que elas, conseqüentemente, apenas foram inventadas. Desse modo, se for possível que – como formulado imediatamente acima – o cético somente apresente uma construção de sua refutação, uma invenção do seu opositor, então podemos dizer agora que não é menos possível que, ao contrário, também o absolutismo seja uma invenção – quiçá justamente do cético. (Isso é apenas uma contradição formal, pois, entre ambas, aparentemente, deveria existir ao menos um

²⁴ Nesse sentido, se pode estar de acordo com a tese de Husserl da absurdidade do ceticismo. Porque, caso a afirmação de que não se possa conhecer nada com validade objetiva signifique que se possa conhecer sim algo objetivamente válido, que não se pode conhecer nada quintessencialmente, então, deste modo, o ceticismo tem o seu opositor, o absolutismo, em si mesmo. Somente se pode ser cético enquanto se se atém de modo absoluto nessa verdade, de que não se pode conhecer nada, então permanecendo, sob este ponto de vista, absoluto. Sobre isso, veja GA 61, 196: “O cético é o verdadeiro absolutista”, pois “ele leva radicalmente a sério a legitimidade formal.”

²⁵ A partir dessa interpretação esboçada, se resulta que o ceticismo também pode ser tido como sem sentido, por conta de argumentos completamente diferentes do que sucede com Husserl. Isso foi antecipado acima (cf. 5). Essa situação implica, naturalmente, que se trata aqui de um conceito de absurdo completamente diferente do que o de Husserl. Em relação ao conceito de Heidegger designado como “hermenêutico” (em contraposição ao conceito “lógico” de absurdo de Husserl), veja especialmente GA 56/57, 125s. Heidegger busca aqui resumir o princípios fundamentais da filosofia crítica (se servindo da designação fenomenologia, no entanto, compreendendo a última já fortemente de maneira hermenêutica) e faz valer com ênfase a ideia de que é insuficiente, em uma teoria filosófica, demonstrar meramente “irregularidades”, “incongruências”, “contradições”, “falácias” e semelhantes. Heidegger fundamenta (bem hermenêuticamente) sua crítica e sua redefinição com o significado de “absurdo” que se dá primeiramente cotidiano: “Absurdo [...] não é um se excluir e um ir contra lógico-teóricos, um contra o outro, mas sim contra, de encontro ao sentido do pré-dado e dável (Gebbar) [...]”. Critério da crítica é “somente a evidência compreensiva e a compreensão evidente de vivências [...]”. Crítica fenomenológica não é re-futar, apresentar contra-provas, mas sim a frase criticada é compreendida no lugar de *onde* ela recebe o seu sentido. Crítica é um auscultar positivo das verdadeiras motivações” (id., 126).

para que o outro seja sua invenção e ele, por assim dizer, possa se confirmar a si mesmo em seu “ser” através de sua refutação: Seria, no entanto, possível que uma invenção tenha uma invenção? Sem entrar em detalhes, que fique meramente registrado que é inteiramente possível encenar uma luta com um opositor inventado para então, por meio de sua refutação, se dar a vida ou se garantir.) Não deveria ser possível que tanto a afirmação de x quanto sua negação artificiais sejam meras invenções. Como o refutador do ceticismo tem que construir o cético adequadamente para refutá-lo então com sucesso, igualmente se pode ver o cético determinado a gerar seu opositor, o absolutista crente em verdades eternas, para logo poder pôr-se em evidência significativamente, estimulando o interesse do público, e afirmar: não existem verdades eternas.

Deveria ser inútil incluir nesse ponto de nossa discussão o conceito redefinido de fenomenologia. Ele significa “um registro tal de seus objetos, que tudo o que se encontrar para discutir sobre eles tem que ser tratado em demonstrabilidade direta e em designação direta”; aí se encontra, correspondentemente, um “sentido proibitivo”, a saber, o “manter distância de todo determinar não designado”.²⁶ Agora, se se atém a esse “sentido proibitivo” da fenomenologia, é difícil de se ver que tanto a afirmação “há verdades eternas” como também a afirmação “não há verdades eternas” ferem o critério fenomenológico de Heidegger.²⁷

205

Assim, Heidegger está insatisfeito não somente com o ceticismo, como também com sua refutação (conforme [1] – [6]). E sua insatisfação com a refutação do ceticismo e com este mesmo reside nas mesmas pressuposições, na mesma posição filosófica. Claramente, isso vem do fato de que ele se opõe, na mesma frase, tanto ao absolutismo quanto ao ceticismo, que ele expressa sua dúvida em ambos dentro de uma única paralelização (Tão pouco é comprovado, ... isso é tão pouco comprovado...). Sua insatisfação com a refutação do ceticismo não é, em princípio, diferente da com o ceticismo.

A perspectiva esboçada acima é concebida, para além da sua relação com a dita passagem de texto de *Ser e Tempo* como uma interpretação resumida da posição de Heidegger em relação com o ceticismo em geral, que também leva em consideração outros textos e, nessa medida, constrói uma moldura mais ampla da passagem questionável. De qualquer modo, partes individuais das passagens em questão (a insatisfação com a refutação “usual” do ceticismo, ela “permanece pela metade do caminho” [1], a explicação de uma tal tentativa como “inofensiva” [12], a ideia de que um cético não poderia ser menos refutado [7], mas não necessita ser refutado [8]) se introduzem muito bem nesse horizonte como também, sobretudo, a recusa de verdades eternas sob a resposta negativa concomitante ao ceticismo-relativismo.

A outra leitura, que tem em vista nossa frase ao longo da variante de “nunca”,

²⁶ ST 35.

²⁷ Os argumentos que se apresenta contra se colocar em questão as verdades eternas são chamados por Heidegger, em suas classes de 1927, aqueles “que não são nenhum fundamento de fato” (GA 24, 313).

leva a consequências menos radicais: “É tão pouco comprovado que haja ‘verdades eternas’, tão pouco é demonstrado que *nunca* [...] ‘houve’ um ‘real’ cético. ” Como é possível que não haja verdades eternas, é igualmente (muito bem) possível que (do contrário) haja céticos. Essa variante trás o possível não-ser de verdades eternas com o possível ser de céticos ao contexto. O contexto é um dos contrastes: como não poderia haver *x*, poderia, do contrário, muito bem haver *y*. Essa variante se direciona contra o absolutismo, mas não contra o ceticismo; este é mantido, embora redefinido existencialmente. A afirmação de verdades eternas é aqui contrastada à posição do ceticismo existencial. Não é de se deixar passar que se trata não de uma meramente indiferente justaposição (poderia não ser *x* e/mas poderia ser *y*), mas sim de uma relação de “igualmente-como”. Essa formulação se direciona à posição do absolutista. Este afirma, a saber, que há verdades eternas, e, *conquanto* sua negação não é possível, consequentemente não há céticos (já que eles poderiam não ser coerentemente). E, porque essas duas afirmações se encontram obviamente em relação uma com a outra – o ser de verdades eternas é posto em conexão com o não ser dos céticos, ou mais exatamente: a partir da impossibilidade de se negar verdades eternas, se segue a impossibilidade de se consentir o ser dos céticos -, assim poderia surgir dessa relação o modo como Heidegger pretende contradizer a ambas, sob o recurso silencioso do seu critério fenomenológico: por pouco seja comprovado (do absolutista que haja verdades eternas, tão pouco (dele mesmo) é comprovado (tão pouco o absolutista pode ter comprovado) que não (nunca) houve céticos. O absolutista não pode nem provar o ser de verdades eternas nem o não ser de céticos em plausibilidade fenomenológica.

*

Em suma, se pode dizer que as duas variantes do texto, que se resultam a partir da modificação textual colocada no ponto central da nossa discussão, possuem, dentro de nosso texto, um sentido de certo modo diverso em suas entonações: Na nossa passagem do texto, se desenham, do mesmo modo, símbolos dotados de sentido de acordo com se se introduz “nunca” ou “alguma vez” no raciocínio. Enquanto é comum às duas variantes que elas expressem uma insatisfação fundamental em relação ao ceticismo configuradamente tradicional, ontognoseológico, uma diferença em relação à isso consiste no fato de que, enquanto a variante de “nunca” tende a relacionar a posição de um tipo (mais insinuado do que precisamente definido) de ceticismo existencial e opor ao ceticismo tradicional, a variante de “alguma vez”, do contrário, desloca o sentido da frase (e, com isso, também o de toda a passagem) menos na direção de uma redefinição do ceticismo e sua substituição através de um outro conceito, e mais decisivamente na direção de uma solução por excelência do ceticismo, da entonação de sua ausência de fundamento. Do fato de que apenas uma de ambas variantes do texto empreendam a tentativa de fazer valer um ponto de vista e/ou o conceito de ceticismo na forma de um (como nós chamamos) ceticismo existencial, se explica muito bem o porquê, dentro do especialmente abrangente (com largura de 18

páginas) § 44 dedicado à pergunta pela verdade, o problema do ceticismo tome somente uma meia página. Não se delimita a resposta no que apenas se pode chegar a um tratamento detalhado do problema do ceticismo no âmbito da pergunta pela verdade, se a pergunta pela verdade for colocada ontognosiologicamente – contra isso, o trato de Heidegger é, contudo, ontológico.

Faz sentido estabelecer um conceito ontológico (existencial) de ceticismo? Para investigar essa pergunta adequadamente, teria que se ser muito prolixo, do que aqui se tem que abrir mão por razão do espaço limitado.²⁸ No nosso contexto, é suficiente dizer que a própria posição de Heidegger oscila entre a possibilidade de adoptar o ponto de vista do ceticismo existencial e a possibilidade de se tratar o problema do ceticismo terapeuticamente, i. e. dissolvê-lo por completo e, mais precisamente, de acordo com em qual pré-compreensão ele olha para trás para o ceticismo: onde essa pré-compreensão é fortemente determinada contemporaneamente (como com Husserl, i. e. teórico-epistemologicamente), Heidegger tende a um tratamento terapêutico-destrutivo; onde o conceito contemporâneo não predomina, Heidegger tende a tomar por sensato um conceito de ceticismo alternativo, diferente do contemporâneo. A variante *nunca*, bem como [8], [9] e [12] contêm instruções e/ou indicações a esse ceticismo existencial; a variante *alguma vez*, bem como boa porção da parte de nossa passagem se movem, do contrário, na direção de solucionar o ceticismo terapeuticamente, de considera-lo sem sentido. O raciocínio começa, a saber, com a nota crítica “a refutação usual do ceticismo [...] permanece pela metade do caminho” [1] e isso pode bem causar a impressão de que a tarefa consista, segundo Heidegger, em continuar seguindo o caminho ou andar o caminho até o final e que, a seguir, justamente essa tentativa será empreendida. Por outro lado, se percebe apenas mais tarde que “um cético [...] não pode ser refutado” [7]. – Se referencia criticamente, sem o perigo de encontrar contradição, que “a refutação usual do ceticismo [...] permanece pela metade do caminho”, se se é da opinião de que o ceticismo não pode de modo algum ser refutado ou – o que diz a metáfora – não se pode andar até o final do

207

²⁸ A resposta a essa questão claramente também é dependente da resposta daquela pergunta complementar – o que também não pode ser discutido em detalhes –, se faz sentido criar um conceito de verdade ontológico (existencial). Para Heidegger, entretanto, fazia sentido. Como ponto de partida aqui, deveria tê-lo bem servido primeiramente a perspectiva proporcionada pela dissertação de Brentano *Do significado múltiplo do ser segundo Aristóteles*, segundo a qual verdade (ser verdadeiro) é, primeiramente e antes de tudo, não um caráter da enunciação, do conhecimento, mas sim do ente. Caso deva haver algo como um ser verdadeiro, então será possível formular perguntas por algo como a verdade (não apenas da enunciação, do conhecimento, mas sim) da existência. Por isso, Heidegger pode dizer em [6] “que, também quando ninguém julga, a verdade já é pressuposta, na medida em que em geral o Dasein é”. Em relação à história, Heidegger diz em sua classe religiosa-fenomenológica: “A diferenciação de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ no sentido usual, tomado geralmente sem crítica, não deve simplesmente ser trasladada à história. Mas, do mesmo modo, seria invertida uma argumentação sobre o ceticismo resultante de aqui. Já que o sentido do ceticismo na concepção usual tem consistência como oposição ao conceito de verdade acima mencionado; ele se localiza com ele no mesmo patamar de execução de determinação e segurança teóricos [...] Tão pouco quanto cada conceito de verdade encontra aplicação, tão pouco se deve argumentar contra o ceticismo” (GA 60, 165; cf. aqui ainda GA 17, 95 s.)

caminho? Agora não deve ser impossível: caso a “incompletude” não seja tão contemplada em que se negligencia andar o caminho até o final, mais do que em se pôr a caminho (se o ceticismo não pode ser refutado, então tem que ser absurdo dirigir a tentativa de uma refutação apenas até o caminho). A expressão não muito inequívoca “permanecer pela metade do caminho” (i.e. não concluir, não poder terminar) se refere, vista desde aqui, menos a que a refutação “usual” do ceticismo não vá até o final do caminho, i. e. que ela não refute o ceticismo completamente e, por assim dizer, apenas “parcialmente” ou “até a metade” – por meio de que o ceticismo, longe de ser levado a cabo de uma vez por todas, sempre pode acordar para nova vida – a muito mais que ela não atinge de maneira suficientemente radical as suas próprias pressuposições. Com “parcialidade” ou “incompletude”, se quer dizer criticamente a refutação “usual” do ceticismo *como uma posição filosófica autônoma no todo*, não apenas aquela “parcialidade” que se encontra no não-alcançar sua meta. A perspectiva filosófica e orientação que fundamenta a refutação usual é, de fato, cheia de obscuridades, pressuposições pouco claras (cf. [2]-[6]), e, por isso, seu discurso pode ser sobre seu “permanecer-pela-metade-do-caminho”. Por causa de sua “parcialidade”, apenas a usual refutação pode se pôr a caminho. Se ela fosse radical, transparente em si mesma, ela reconheceria que o ceticismo não pode ser refutado e também não precisa ser refutado e, então, que esse caminho da refutação nem ao menos precisa ser seguido. Formulado de um modo um tanto quanto paradoxal, poder-se-ia dizer que uma refutação verdadeiramente coerente, conclusiva do ceticismo – uma tal, que fosse até o fim do caminho da refutação – seria aquela que, de início, abriria mão de adentrar o caminho da refutação, i. e. uma posição filosófica, em cuja conceitualidade, desde o início, a possibilidade do ceticismo como perspectiva filosófica significante se desdobraria, o caminho (que o ceticismo percorre não menos do que sua refutação) não mais se abriria. Em certo sentido, os esforços do pensamento de Heidegger vão na verdade neste sentido: para ele, trata-se de desenvolver uma perspectiva filosófica na qual o ceticismo (não menos do que seu oposto, o absolutismo) não se formula como uma alternativa dotada de sentido. Nessa perspectiva, o cético aparece como uma figura ridícula, que não se leva a sério. O cético é encurralado, feito de “inofensivo”, banalizado, praticamente neutralizado (tal como se desativa, deixa sem efeito uma bomba), justamente por nós o reconhecermos como algo a não se levar a sério, como algo contra o qual estamos suficientemente equipados, assegurados ou imunizados, que não nos pode mais tocar, abalar ou mesmo influenciar – é necessária então uma melhor refutação do ceticismo (e seria ela de todo possível)? Já o parágrafo seguinte à nossa passagem faz valer a representação de que um “sujeito fantasticamente idealizado” se encontra à base da posição discutida (i. e. do ceticismo ou de sua refutação); com isso, entretanto, falha “justamente o apriori do sujeito apenas “real”, do Dasein”.²⁹ Caso se desista da ideia de um “sujeito fantasticamente idealizado”, assim também serão tanto o ceticismo como seu oposto,

²⁹ ST 229.

o absolutismo, infundados.

Heidegger parece em um período ter empreendido a tentativa de demonstrar o conceito de ceticismo na forma do ceticismo existencial de uma maneira viável para ele; paralelamente a esse início (até mesmo com ênfase), entretanto, seus esforços conceituais parecem ter se movido na direção de solucionar ou aniquilar completamente o problema do ceticismo como tal.³⁰ E esse duplo movimento ou esforço não precisa de modo algum ser considerado como contrário. Pois a posição de um ceticismo redefinido ou aprofundado em sentido existencial pode justamente entregar o fundamento para revelar a exigência de originalidade do ceticismo epistemológico como nulo. O cético em sentido existencial não pode ser refutado com argumentos “dialético-formais” [12], nem ao menos ser tocado – esses são, para ele, nada mais do que “tentativas de superação” e, como tais, “inofensivas”. A esse cético que se move “no desespero do suicídio” [9], esses argumentos não conseguem achar acesso; ele não tem sentido ou ouvido para eles, porque eles não falam em uma língua inteligível para ele; seu tratamento, justamente “refutação”, não é nenhuma oportunidade teórica que cai no âmbito de competência de uma teoria do conhecimento de algum modo diferenciada. O que, por outro lado, toca ao cético em sentido epistemológico, esse sim é um derivado distante daquele cético – um derivado banalizado, reduzido, uma aparição efêmera, que ora é, ora não é, de acordo com o que for necessário para atingir a refutação para o seu refutador (mesmo uma aparição efêmera).

209

Submetido: 9 de fevereiro de 2020

Aceito: 7 de março de 2020

³⁰ Um bom exemplo aqui é o modo como Heidegger se comporta em relação a um dos problemas mais antigos e veneráveis problemas da epistemologia, que se manifesta a isso ainda tradicionalmente na área de tensão do problema do ceticismo: o problema da realidade do mundo exterior; cf. ST § 43^a, especialmente 202 s. Esse problema foi declarado por Heidegger como essencialmente sem sentido, com isso, também a tentativa de Kant de uma “demonstração obrigatória que derrube cada ceticismo para o ‘Dasein das coisas fora de nós’” (id., 203) A ideia principal já está presente em 1919 na primeira classe de Heidegger, logo depois da guerra, no chamado semestre em estado de calamidade de guerra: “Como solucionar esse problema ‘ardente’ do mundo exterior?”; “A verdadeira solução do problema da realidade do mundo exterior reside na visão de que não é de modo algum um problema, mas sim um absurdo” (GA 56/57, 78, 92; ver também GA 17, 318 s.).

TRADUÇÃO

Wilhelm Dilthey – Vida e obra

Wilhelm Dilthey – Leben und Werk

Prof. Dr. Guy van Kerckhoven
Katholieke Universiteit Leuven¹

Prof. Dr. Hans-Ulrich Lessing
Ruhr-Universität Bochum²

Tradutor:
Prof. Ms. Eduardo Henrique Silveira Kisse
Ruhr-Universität Bochum³

RESUMO

Wilhelm Dilthey, muito embora tenha grande importância na filosofia por conta de seus trabalhos com as ciências humanas, lógica, teoria das concepções de mundo, estética, pedagogia, história e muitos outros temas, não parece ter tido uma vida privada igualmente cheia de eventos extraordinários. Nascido em família religiosa que lhe forneceu uma boa infância, logo iniciou seus estudos em teologia, tendo mais tarde mudado para a filosofia, com a qual seu nome ficaria marcado na história da vida espiritual alemã. Foi na sua vida acadêmica que a vida de Dilthey encontrou seus mais altos pontos: com suas publicações, preleções e seminários, reconhecimento científico, círculo de amigos intelectuais (em especial o Conde Yorck). O que sobrou de seu pensamento permanece

¹Email: guy.vankerckhoven@kuleuven.be

² Email: Hans-Ulrich.Lessing@ruhr-uni-bochum.de Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9280-9365>

³ Email: ehskisse@hotmail.com

hoje como uma extensa obra, reunida, entre outros, nos 26 volumes das suas *Obras Completas* e no formato de perguntas lançadas para a tradição filosófica e para as ciências humanas.

PALAVRAS-CHAVE

Wilhelm Dilthey; Vida e obra; ciências humanas; biografia.

ABSTRACT

Despite his importance in the philosophy due to his works on the humanities, logic, theory of the world view, aesthetics, pedagogy, history and many other areas, Wilhelm Dilthey does not seem to have had a private life equally plenty of extraordinary events. Born in a religious family who offered him a good childhood, soon he started his theology studies, changing later to philosophy, because of which his name would make history in Germany's spiritual life. It was in his academical life that Dilthey found his highest points: with his publications, his lectures and seminars, scientific recognition, circle of intellectual friends (specially Count Yorck). What remains of his thought exists today as an extensive work gathered in, among others, the 26 volumes of his *Selected Works* and as question, settled for the philosophical tradition and the humanities.

211

KEYWORDS

Wilhelm Dilthey; Life and work; humanities; biography.

NOTA DO TRADUTOR

O presente texto é a tradução da introdução à fotobiografia *Wilhelm Dilthey. Leben und Werk in Bildern*,⁴ escrita por Guy van Kerckhoven e Hans-Ulrich Lessing, de quem podemos muito feliz e agradecidamente contar com a permissão e o apoio para a presente publicação. Especialistas em Dilthey, os dois autores, além de possuírem uma série de publicações sobre o autor alemão, já trabalharam na edição de alguns dos volumes das *Obras Completas*⁵ suas e, no livro em questão, vêm trazer a público a vida, a obra e o contexto do círculo de amizades e trajetória acadêmica diltheyanos não somente com a tradicional descrição escrita de sua vida, mas também por meio de imagens suas, de rascunhos e manuscritos seus, retratos de familiares e amigos e de paisagens pelas quais passou. Apesar do livro original ser uma fotobiografia, aqui apresentaremos apenas seu âmago, que é o texto da introdução enquanto relato do decorrer de sua vida e do seu legado.

⁴ Cf. Referências.

⁵ No texto, serão citadas as *Obras Reunidas (Gesammelten Schriften)* com referência ao volume (em algarismos romanos) e à paginação (em algarismos arábicos ou romanos), as notas do editor através de menção à paginação em algarismo romanos, o *Jovem Dilthey (Der junge Dilthey)* com a sigla J e as *Trocas de correspondência entre Wilhelm Dilthey e o Conde Paul Yorck von Wartenburg (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg)* com a sigla B.

Ainda que seja desnecessário ressaltar a importância da obra diltheyana não somente para a filosofia, como para as ciências humanas em geral, é importante mencionar que Dilthey, apesar disso, ainda é um autor relativamente pouco estudado no mundo todo e os países lusófonos não são exceção a isso. A presente tradução vem com o propósito de preencher a lacuna de dados biográficos seus publicados em língua portuguesa. Com isso, é esperado que o público de língua portuguesa tenha mais recursos para realizar pesquisas sobre o pensamento de Dilthey.

INTRODUÇÃO

Wilhelm Dilthey pertence à não pequena quantidade de pensadores alemães do século XIX que vêm de uma casa paroquial evangélica e, mais tarde, distancia-se do seu ambiente de origem, para seguir o caminho da filosofia.

Dilthey, cujo nome é usado hoje, antes de tudo, ligado à sua filosofia hermenêutico-histórica das ciências humanas, tal como a seus trabalhos de história literária e espiritual, é uma figura significativa da história espiritual alemã. Ele legou uma obra inimaginavelmente volumosa para o observador de hoje e, especialmente, multi-facetado. Ela abrange trabalhos de quase todas as áreas da filosofia sistemática e da prática, isto é, da teoria do conhecimento, lógica, filosofia da ciência, psicologia, ética, estética, além de pedagogia, de história da filosofia, da literatura e do espírito, tal como de teoria das concepções de mundo. Ao lado desse incansável trabalho de pesquisa, Dilthey era, no entanto, também um grande gerente científico de sucesso e conselheiro influente de Friedrich Althoff (1839-1908), o poderoso chefe pessoal de departamento no ministério prussiano da educação. O gigantesco espólio de Dilthey, armazenado em sua maior parte nos arquivos da Academia das Ciências de Berlim-Brandemburgo e em sua menor parte na Biblioteca Göttingen da Universidade e do Estado da Baixa-Saxônia, e os até agora 26 volumes já concluídos de suas *Obras completas* dá testemunho de sua imensa produtividade.

No âmago da obra de Dilthey, está a tentativa de uma abrangente fundamentação filosófica das ciências humanas, isto é, a tentativa de resguardar a auto-suficiência desse grupo de ciências, em contraposição às ciências naturais. Dilthey conceitua as ciências humanas como as ciências do homem, sua sociedade e história, bem como seus produtos espírito-culturais e as defendia contra o em sua época poderoso empenho naturalizante do positivismo, empirismo ou materialismo e a psicologia naturalista (“explicativa”), que pretendiam fazer do homem um objeto natural como outro qualquer e explicar causalmente sua vida anímica com recursos de conhecimentos, entre outros, fisiológicos, e – abreviadamente – queriam deduzir

TRADUÇÃO

KERCKHOVEN, G. v., LESSING, H.-U. *Wilhelm Dilthey – Vida e obra*

seus produtos espirituais a partir de concepção natural. Dilthey afirmava contra isso, com fundamentos filosóficos, a autonomia do homem e seu mundo espiritual. Este mundo precisa – pois é significativo e dotado de sentido – ser compreendido e interpretado. Daí a hermenêutica, a teoria da compreensão, encontrar lugar na sua filosofia das ciências humanas com uma significação especial, e suas abordagens para uma “filosofia hermenêutica” terem ainda grande influência sobre a discussão filosófica atual.

A obra, com a qual Dilthey queria fundamentar as ciências humanas, é a *Introdução às ciências humanas*, cujo primeiro volume foi publicado em 1883. O planejado segundo volume, que deveria conter a fundamentação propriamente dita, não pôde ser concluído; ele ficou apenas em fragmentos. Em vários ensaios, manuscritos e planejamentos, Dilthey se ocupou com o tema do segundo volume e, por quase todo o resto de sua vida, levou adiante o trabalho sobre o tema filosófico da vida.

Dilthey designou esse projeto de uma fundamentação epistemológica, lógica e metodológica das ciências humanas, que permaneceu inacabado, como uma “crítica da razão histórica” oportunamente também em alusão à filosofia crítica de Kant. O fundamento de sua filosofia das ciências humanas é uma filosofia da vida, que busca superar o intelectualismo abstrato da teoria do conhecimento moderna de Locke, Hume e Kant, através de um retorno ao “homem em sua totalidade”. Dilthey conceitua o sujeito conhecedor não mais como um ser puro, meramente representativo. Fundamento de sua filosofia do conhecimento é muito mais a “natureza humana em sua totalidade”, ou seja, o homem enquanto um “ser dotado de volição, sentimento e representação” (I, XVII), que é distinguido através da sociabilidade e da historicidade. Com isso, a filosofia da vida diltheyana não é expressão de um irracionalismo hostil à ciência, mas sim muito mais a tentativa de assegurar a cientificidade das ciências humanas, por meio da rejeição a um cientificismo irrefletido, cujos parâmetros de método das ciências naturais querem unir todas as ciências.

A vida exterior de Dilthey transcorre sem grandes rupturas ou catástrofes – ignorando-se as notoriamente inevitáveis vicissitudes de sua existência privada ou profissional. Os pontos altos de sua biografia são os sucessos científicos, publicações e reconhecimento no mundo profissional. Dilthey levou, obviamente, pouco em conta as honrarias oficiais tardias; para ele, era mais importante trabalhar na solução de seus problemas filosóficos. A vida de Dilthey é verdadeiramente típica para um professor alemão da segunda metade do século XIX. Em sua biografia, o Dilthey privado fica em segundo lugar em relação à obra, e a vida privada apenas constrói o pano de fundo para sua existência acadêmica. A vida de Dilthey estende-se desde a época Biedermeier até a Modernidade. Nascido nos fins dos tempos de Goethe, Dilthey experimentou, no final de sua juventude, o início da industrialização, a secularização, a ascensão das ciências naturais e a marcha da vitória da ciência e da

técnica. Sua obra é decididamente caracterizada pelos verbetes da modernidade: através da ciência e da unilateralidade. Dilthey, que foi insistentemente influenciado pela Escola Histórica, quer compreender a vida a partir dela mesma, desenvolver uma filosofia da vida enquanto fundamento das ciências humanas que conecte a segurança científica e a validade geral à rejeição enérgica à presunção dos positivistas e empiristas, que, aos olhos de Dilthey, mutilam a realidade histórica para poder ajustá-las os métodos das ciências naturais. (cf. I, XVII)

1.

Wilhelm Ludwig Christian Dilthey nasceu às 20 horas da noite de 19 de novembro de 1833 em Biebrich no Reno (em Wiesbaden).

Seu pai era o capelão da corte Maximilian (Max) Dilthey (1804-1867), que atuou no castelo de Biebrich, a residência dos regentes de Nassau, e a quem, além de cuidar da paróquia, foi confiada a educação das crianças da corte. Maximilian Dilthey fora convocado, em dezembro de 1828, a Biebrich. Ele assumiu, além disso, em 20 de novembro de 1837 o lugar de primeiro pastor em Mosbach, um vilarejo vizinho, que, junto a Biebrich, formou a corte dupla de Mosbach-Biebrich. De 1882 até 1893, chamou-se essa corte de Biebrich-Mosbach e, desde então, apenas Biebrich. Biebrich (-Mosbach) foi, de 08 de junho de 1891 a 01 de outubro de 1926, uma cidade autônoma e pertencia até então a Wiesbaden.

Max Dilthey foi nomeado em 1841 para o conselho da igreja, em 1855 para pastor do ducado e, em 1864, finalmente, para pastor sinodal da corte. A mãe de Dilthey era Maria Heuschkel (1810-1887), filha do mestre capelão da corte Johann Peter Heuschkel (1773-1853). Seu casamento com Maximilian Dilthey, realizado em 05 de fevereiro de 1832, resultou em cinco filhos: o mais velho Hermann Karl Friedrich morreu aos quatro anos de idade. Além de Wilhelm, a família era constituída pela filha mais velha, Marie (1836-1891), que apenas por um curto período permaneceu casada com o mestre construtor Adolf Lade, e, após a separação, retornou à casa de seus pais, o filho Karl (1839-1907), que mais tarde veio a ser professor de filologia e arqueologia em Zurique e Göttingen, e a filha mais nova, Caroline Wilhelmine (Lilli) (1846-1920), que se casou com Hermann Usener (1834-1905), o conhecido filólogo de Bonn e amigo próximo de Dilthey.

Wilhelm Dilthey nasceu num vicariato⁶ não mais existente, prédio anexo à antiga Praça dos Caçadores⁷ do castelo; o batismo aconteceu em 09 de dezembro de 1833. Ele passou sua infância e juventude, notoriamente muito alegres e livres de

⁶ Vicariato é onde trabalha o capelão da corte. (N. do T.)

⁷ *Jägerhof*, no original, é uma indicação de lugar na Alemanha, tal como um nome de rua, porém, sem equivalência exata em português. (N. do T.)

dificuldades, na casa paroquial de Mosbach, construída em 1696, na rua “Am Schloßpark”, casa que ficou conhecida mais tarde como “Dilthey-Haus”, e que se tornou, em 1982, um restaurante chamado “Dilthey-Schänke”.

O jovem Dilthey deparou-se logo cedo com a filosofia. Ainda enquanto secundarista, lia Kant e era desde então, por causa de seus interesses espirituais, versado no assunto. Mas Dilthey também era um músico muito habilidoso e interessado, como comprovam em especial seus diários de juventude. Esse forte interesse musical – ele era também um pianista talentoso – o uniu, numa amizade de longos anos, com Bernhard Scholz (1835-1916), quem ele já conhecia desde seus dias de criança e que veio a ser compositor.

Depois de passar pela escola pública de Biebrich, Dilthey mudou para o estabelecimento de aulas privadas do professor precário Emanuel Bernhardt⁸, uma escola privada, na qual ele preparou-se para os exames de admissão. Essa escola encontrava-se em Biebrich, na Mühlenstraße 4. No ano de 1847, após completar o secundário, Dilthey foi para Wiesbaden, para o ginásio clássico do Ducado de Nassau, localizado na Luisenplatz; hoje, naquele prédio, encontra-se o Ministério da Cultura de Hessen. Lá, ele passou no exame final do secundário com o conceito “bom” e apresentou, na condição *Primus Omnium*⁹, em 06 de abril de 1852, o discurso de despedida – infelizmente não passado adiante – *Sobre a influência da Grécia Antiga sobre a juventude*. Dilthey declarava querer seguir a profissão de jurista; segundo outra fonte, sua ambicionada meta profissional era a filologia.

No semestre do verão de 1852, Dilthey entrou na universidade de Heidelberg e inscreveu-se, na verdade, – certamente para atender o desejo de seu pai – na faculdade de teologia, mas participando também de preleções de filosofia. Nelas, em especial o historiador da filosofia hegeliano Kuno Fischer (1824-1907), ainda *Privatdozent*¹⁰ na época, impressionava-o fortemente. Numa carta de sua maturidade, Dilthey fazia menção a ele ironicamente como seu “professor idolatrado de joelhos” (J, 243). Após três semestres, Dilthey transferiu-se para a Universidade de Berlim e lá estudava, além de teologia, com os discípulos de Schleiermacher: Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868) e August Detlev Christian Twisten (1789-1876), também filosofia com Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), história com Leopold von Ranke (1795-1886), bem como filologia com August Boeckh (1785-1867).

O objetivo de Dilthey era, já desde cedo, seguir uma carreira universitária e, com esse propósito, ele queria conectar “história da Igreja e do dogma no estudo da

⁸ Emanuel Bernhardt era candidato a um posto de professor. E precisava trabalhar numa escola numa espécie de estágio durante determinado tempo para isso. (N. do T.)

⁹ *Primus Omnium* era o título dado ao melhor aluno concluinte do ginásio na Alemanha até meados do século passado. (N. do T.)

¹⁰ *Privatdozent* (docente privado, literalmente) é um título universitário alemão surgido no século XIX. Pertence àqueles professores já habilitados, mas que ainda não têm uma posição numa cátedra. Apesar de não terem uma remuneração por esse trabalho, essa é uma passagem obrigatória, antes de assumir uma cátedra. (N. do T.)

concepção de mundo cristã no ocidente” (J, 281). Paralelamente ao seu intensivo e agitado trabalho de pesquisa sobre a história da Igreja, Dilthey cultivava também contatos sociais. Nos seus primeiros anos em Berlim, pertenciam ao seu círculo de amizades, que crescia com os anos, também os alunos de Trendelenburg e Gustav Teichmüller (1832-1888), que se tornou professor de filosofia mais tarde.

Provavelmente no outono de 1855, Dilthey concluiu sua graduação em teologia em Wiesbaden, com o primeiro exame teológico (da igreja protestante de sua região) e, enquanto candidato a pastor, proferiu seu primeiro (e único) sermão, a saber, na paróquia da igreja de Mosbach. No início de novembro do ano seguinte, ele prestou também o Staatsexamen¹¹ de filologia na universidade de Berlim e lecionou de 15 de novembro de 1856 até a Páscoa de 1857 como professor auxiliar no Ginásio Real Francês, depois, até a Missa de São Miguel (29 de setembro) de 1857, como professor ordinário e adjunto, isto é, educador no famoso Joachimsthalsches Gymnasium em Berlim. Durante esse tempo, surgiram, como suas primeiras publicações científicas, alguns artigos mal pagos para a *Enciclopédia Real de Teologia e Igreja Protestantes*, como ele mais tarde lamentará (cf. J, 282). Esses artigos tinham os verbetes Lapsi, Lerinum, Llorente, Leon e Marcion por tema.

Após o ofício do magistério, Dilthey dedicou-se totalmente ao seu projeto científico. Paralelamente às suas pesquisas sobre a história da igreja, ele tomou, por acaso, contato com os escritos póstumos de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). O pastor Ludwig Jonas, genro de Schleiermacher, diácono da Igreja de São Nicolau em Berlim e editor das correspondências de Schleiermacher, havia pedido-lhe algumas informações e Dilthey reconheceu o significado que o trabalho de Schleiermacher teria, por meio de uma “analogia moderna”, com o seu próprio (J, 282). Após a morte de Jonas (1859), Dilthey assumiu a continuidade da edição das correspondências de Schleiermacher e concorreu ao prêmio do Instituto Schleiermacher, discorrendo sobre o tema proposto: “A relação característica da hermenêutica de Schleiermacher é posta à luz através da comparação com elaborações mais antigas dessa ciência, a saber as de Ernesti e Keil”. Em 1860, Dilthey recebeu, graças a seu grande estudo o prêmio duplo “em reconhecimento ao abrangente estudo e à importância da pesquisa”, o que o livrou, por algum tempo, da sufocante situação financeira. Apesar de pressionado pela comissão do prêmio, Dilthey negava-se, contudo, a publicar sua “pesquisa complexa” (J, 282). Apenas décadas após a sua morte, foi publicado o significativo trabalho de Dilthey sobre a história da hermenêutica.

Em 1861, pode ele publicar o terceiro volume das correspondências de Schleiermacher, saindo o volume final em 1864. Sua introdução ao terceiro volume sobre a relação de Schleiermacher com Friedrich Schlegel não pode vir a público, por

¹¹ Exame regulador do governo. É obrigado para algumas profissões. (N. do T.)

conta do veto da família de Schleiermacher. A partir daí, desenvolveu-se o planejamento do livro *Vida de Schleiermacher*, que o atarefaria nos anos seguintes.

No centro de seu extenso trabalho de pesquisa permanecia, entretanto, tal como antes, seu trabalho com a história da igreja e do dogma medieval. Primeiramente, Dilthey planejava um escrito de habilitação com Trendelenburg sobre o velho nominalismo, desde o início de 1860 até o início da escolástica. Por um lado, o trabalho de leitura intensivo para sua pesquisa sobre a Idade Média, que sempre foi sofrido para ele, por outro lado, o trabalho para a edição do quarto volume das correspondências de Schleiermacher levaram-no, em fevereiro de 1863, a um grave adoecimento. Por uma séria lesão ocular (cf. J, 180 f.), Dilthey foi forçado, “durante meio ano, a abrir mão da leitura e da escrita, tanto quanto possível.” (J, 283) Ele aproveitou esse tempo de repouso forçado para, entre outras atividades, uma demorada viagem de férias para a Suíça e para o norte da Itália, que ele realizou com seu amigo, o filósofo e historiador literário Rudolf Haym (1821-1901). Haym, que ficou mais tarde conhecido por conta de sua grande biografia sobre Herder, fundara, em 1858, o Anuário Prussiano e editou esse influente periódico até 1864.

Dilthey desistiu, por causa de seus sérios problemas de saúde, da continuidade de seu exigente trabalho histórico-filosófico com a Idade Média e terminou por, como ele mais tarde escreveria, “conformar-se com o doutorado com uma dissertação bem superficial sobre a ética de Schleiermacher”. (J, 283) Seu doutorado seguiu-se em 16 de janeiro de 1864, em vista de sua dissertação escrita em pouco tempo *De principiis ethices Schleiermacheri*, que no mesmo ano, foi publicada em Berlim. Imediatamente depois de seu doutorado, Dilthey apresentou o trabalho de sua habilitação¹², *Tentativa de uma análise da consciência moral*, e foi por meio dele – publicado somente postumamente –, que ele se tornou habilitado no dia 17 de junho de 1864. Dilthey realizou a sua prova de preleção diante da faculdade de filosofia da Universidade Friedrich-Wilhelm de Berlim, em 09 de junho de 1864, com o tema *Sobre as relações entre a teoria do conhecimento de Spinoza e seus conceitos fundamentais metafísicos*; a preleção pública de sua tomada de posse na Universidade de Berlim, em 17 de junho de 1864, levou o título *De Platone a Schleiermachero restaurato*. Com o semestre de inverno de 1864/1865, Dilthey começou como Privatdozent.

As duas primeiras preleções tratavam de Schleiermacher (*Sobre Schleiermacher [em relação à filosofia e à teologia do nosso século]*), tal como de filosofia das ciências (*Lógica, com especial consideração à história e ao método das ciências particulares*). Para a preleção sobre Schleiermacher, Dilthey conseguiu interessar a cerca de 40 ouvintes, no entanto, apenas 5 participaram do curso de lógica (cf. J, 192). Para o semestre de inverno de 1865/66, Dilthey anunciou um curso sobre *Lógica e o sistema das ciências filosóficas* e disponibilizou os rapidamente preparados *Fundamentos da lógica e do*

¹² *Habilitation* é a qualificação de pós-doutores, através de uma leitura, sendo a mais alta dentre as qualificações do ensino superior alemão. (N. do T.)

sistema das ciências filosóficas, que vieram a ser o embrião de seu projeto de vida de uma fundamentação filosófica das ciências humanas.

No começo da sua época em Berlim, Dilthey estava, como as cartas daquele tempo nos deixam ver, em verdade incansavelmente ocupado com seu projeto de pesquisa científico, mas também não deixou de publicar além disso uma série de redações de conteúdo mais popular de temas histórico-literários (sobre Goethe, Novalis, Lessing e Hölderlin) e histórico-geral ou histórico-espiritual (entre outros, sobre os historiógrafos alemães, Schleiermacher, Schopenhauer, Baur e Gibbon), que ele pretendia publicar nos *Westermanns Monatsheften* e nos *Preußische Jahrbüchern*, tal como uma grande quantidade de recensões, que apareceram principalmente no *Preußische Zeitung* e no *Berliner Allgemeine Zeitung*. A maioria dos inúmeros ensaios e resenhas publicados por Dilthey saía anônimo ou sob pseudônimo (Wilhelm Hoffner, Karl Elkan, Wilhelm von Kleist e Friedrich Welden) e serviram sobretudo para o propósito profano de melhorar sua crítica situação financeira.

A partir de 1866, ele rascunhou os primeiros planejamentos, que já indicavam o seu grande projeto filosófico-científico e preparavam terreno para as reflexões sobre um “tipo de teoria científica” (J, 178), que ele perseguira desde o fim de 1862. Em 1867, foram publicadas no *Westermanns Monatsheften* sob o pseudônimo Friedrich Welden até mesmo uma novela *Luta de vida e paz de vida*, a qual não se seguiu de mais nenhum outro trabalho literário.

Além de seus complexos trabalhos literários, Dilthey dedicava-se também, por outro lado, com grande devoção ao seu círculo de amizades. A esse círculo, pertenciam, entre outros, Adolf Glaser, de 1856-1878 e de 1884-1907 redator-chefe do *Westermanns Monatsheften*, Hermann Usener, filólogo que veio a tornar-se seu cunhado, o publicista Wilhelm Wehrenpfennig, que, como Dilthey, primeiramente, estava a serviço de uma escola e, desde 1864 (1867-1883 junto a Heinrich von Treitschke) passou a editar o *Preußischen Jahrbücher*, o historiador da escola droysiana Bernhard Erdmannsdörffer (1833-1901), bem como o germanista de orientação positivista Wilhelm Scherer (1841-1886). Com os livre docentes da faculdade de filosofia, ele encontrava-se naquilo jocosamente conhecido como “Clube dos suicidas” (J 232, 251), ao qual pertenciam Herman Grimm, Wilhelm Scherer, Bernhard Erdmannsdörffer, Adolf Tobler, Julian Schmidt, entre outros. E com outros amigos promovia rodas para leitura de Shakespeare, Platão ou Aristófanos. Além disso, uma amizade ligava-o – por intermédio de Wilhelm Wehrenpfennig – ao autodidata Moritz Lazarus (1824-1903) e a sua (primeira) mulher, Sarah. Ele discutia intensivamente com Lazarus sobre seu projeto filosófico-científico. Sua ideia de uma nova ciência da cultura, da psicologia dos povos, desenvolvida por Lazarus com seu amigo e cunhado, o linguísta Heymann Steinhal (1823-1899), foi considerada por Dilthey com grande interesse crítico e forçou-o à concretização de suas próprias reflexões, o que levou à delimitação decisiva do projeto de uma psicologia dos povos.

Essa amizade rompeu-se, entretanto, com as circunstâncias não muito bem esclarecidas da partida de Lazarus a Bern (primavera de 1860), onde foi-lhe oferecido um posto como professor honorário.

Em dezembro de 1866, Dilthey foi nomeado professor de filosofia da Universidade de Basel e iniciou lá no semestre do verão de 1867 suas atividades letivas, que, contudo, terminou apenas depois de três semestres. Seu ordenado anual totalizava 3000 Francos. Sua preleção de tomada de posse foi pronunciada no início de julho de 1867 e intitulava-se *O movimento filosófico e poético na Alemanha de 1700-1800*. Em Basel, Dilthey leu pela primeira vez sobre psicologia (semestre de inverno de 1867) e, no semestre de verão de 1867/1868, proferiu a preleção sobre *Lógica e sistema das ciências filosóficas*, a assim chamada, “Lógica de Basel”, que não é de pouco significado para a gênese da *Introdução às ciências humanas*. Para o semestre de verão de 1868, Dilthey anunciou uma primeira preleção – que, entretanto, não veio a público – sobre pedagogia.

Já em fevereiro de 1868, Dilthey recebeu um convite da Universidade de Kiel, tomou posse do posto de professor durante a Missa de São Miguel (29 de setembro) de 1868, mas começou seu trabalho de preleções apenas no semestre de verão de 1869, graças à forte estafa do trabalho que o forçou a tirar férias para repouso desde o outono de 1868 até a primavera de 1869. Em Kiel – ele ocupava um apartamento em Düsternbrook – Dilthey oferecia, pela primeira vez, um curso sobre *História geral da filosofia até a morte de Hegel e de Schleiermacher* e concentrava de resto sua força de trabalho na conclusão do primeiro volume da sua grande biografia sobre Schleiermacher, *Vida de Schleiermacher*, publicado em 1870; a primeira leva já havia sido entregue no ano de 1867. Paralelamente a isso, Dilthey publicou uma série de pequenos trabalhos, recensões acima de tudo.

Em abril de 1871, Dilthey recebeu outra vez um convite, desta vez, da Universidade de Breslau e deu início, na Missa de São Miguel (29 de setembro) de 1871 à sua cátedra, com um soldo de 1500 Táleres por ano, enquanto sucessor de Christlieb Julius Braniß (1792-1873), que mantinha laços de amizade com a família Yorck.

Os anos em Breslau (1871-1882) enquadraram-se, sem dúvida alguma, à fase científica mais fértil na carreira universitária de Dilthey. Os fundamentos decisivos da sua filosofia das ciências humanas serão aqui estabelecidos de fato. A fundamentação da sua vida familiar formou-se, do mesmo modo, em sua época em Breslau. Em 22 de março de 1874, Dilthey casou-se com Katharina (Käthe) Püttmann (1854-1932), a filha de um advogado berlinense. Dessa união, resultaram-se três filhos: Clara Laura (* 03/02/1877), Paul Walter Ludwig Maximilian (* 11/04/1884) e Katharina Laura Emilie Helene (* 30/09/1888).

Igualmente no seu período em Breslau, iniciou-se a sua amizade com o proprietário de terras, auto-didata e membro da *Preußischen Herrenhauses* (desde 1866), Conde Paul Yorck von Wartenburg (01/03/1835-12/09/1897), que Dilthey

conheceu provavelmente em 1877. A amizade de uma vida inteira com o Conde Yorck, da qual a troca de correspondências que veio a ficar famosa mais tarde, é impressionante testemunho de um significado nada subestimável para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Dilthey. Dilthey tinha Yorck, que vivia no castelo de Klein-Oels na vizinhança de Breslau, não somente como um parceiro de conversas competente e interessado em assuntos diversos, como leitor crítico de seus textos, como fornecedor de conselhos e ideias, mas ele admirava o religioso protestante Yorck também por conta de sua sólida concepção religiosa e sua independência espiritual. Em especial por causa do projeto filosófico da vida de Dilthey de uma “crítica da razão histórica”, o diálogo filosófico com Yorck foi de grande significância. Não sem motivos, a obra principal de Dilthey, a *Introdução às ciências humanas*, foi dedicada ao seu amigo.

Os anos em Breslau foram cunhados filosoficamente em especial pelo planejamento de uma filosofia fundamentadora das ciências humanas, que gradativamente ganhava força. Neles, confluíam planejamentos e projetos diferentes e originalmente não conectados de imediato, que datam desde o fim de 1871 e se juntavam a antigos planos filosófico-científicos. A partir de 1873, Dilthey desenvolvia planos para uma “filosofia da experiência”, que, contudo, não chegou à elaboração. Em maio de 1874, Dilthey esboçava planejamentos para uma *Introdução à história da teoria egóica do homem, da sociedade, do Estado e da história nos séculos XVI e XVII*, que já em sua intitulação indicava imediatamente o importante “Ensaio de 1875”: *Sobre o estudo da história da ciência e do homem, da sociedade e do Estado*. Esse ensaio, para o qual Dilthey redigira inúmeros planejamentos e projetos preparativos, e para o qual ele elaborou manuscritos minuciosos para seu avanço, os quais, entretanto, ele não chegou a concluir, serviram como ponto de partida para pesquisas que culminaram no desenvolvimento da *Introdução às ciências humanas*.

Concomitantemente ao trabalho sobre essas múltiplas tentativas de uma história da teoria e da filosofia das ciências humanas, a época de Breslau caracterizou-se pela verdadeira ocupação excessiva de Dilthey com publicações, que se reduziam, acima de tudo, a uma quantidade quase ilimitada de recensões, cartas literárias, assim como uma série de redações menores, de conteúdo mais popular, principalmente redações histórico-literárias sobre, entre outros, Voltaire, Alfieri, Balzac, Heine, Dickens, George Grote e George Sand e que ele – anônima ou pseudonimamente – publicava principalmente no *Westermanns Monatsheften*. Além desses inúmeros trabalhos menores, que ele escreveu mesmo prioritariamente para melhorar sua situação financeira, Dilthey levou a público no *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, que seu velho amigo Lazarus editava em parceria com Heymann Steinthal, sua importante recensão *Sobre a capacidade de imaginação do poeta*, que foi integralmente retrabalhada sobre o título de *Goethe e a*

imaginação poética, achando lugar na sua coletânea tardia de redações *Vivência e poesia* (1906).

Ao final da década de 1870 e ao início da de 1880, as reflexões epistemológicas, filosófico-científicas e psicológicas de Dilthey para um embasamento das ciências humanas foram tomando, gradativamente, forma concreta. Em 1880, ele concebeu a fundamentação de sua teoria do conhecimento em um grande e abrangente tratado de 12 capítulos, que mais tarde, na pesquisa sobre Dilthey¹³, seria conhecida como a “Reelaboração de Breslau”. Seu pensamento sobre uma psicologia descritiva, não trabalhada natural-cientificamente, ficou registrado no volumoso manuscrito *A multiplicidade da vida* (em 1880) e suas ideias críticas contra o empirismo para uma filosofia das ciências humanas foram articuladas em alguns ensaios, que permaneceram apenas no formato de planejamentos e fragmentos.

Durante seu tempo em Breslau, Dilthey não trabalhou, entretanto, apenas nos seus problemas psicológico-filosóficos, mas tomou também parte notória na vida sócio-cultural da cidade. Então ele fez, entre outros, contato pessoal com alguns dos mais importantes músicos contemporâneos seus, em especial com Clara Schumann e Johannes Brahms, sendo concedido a este último pela faculdade de filosofia de Breslau, a pedido de Dilthey e de Alfred Dove, o título de *doutor honoris causa*.¹⁴

221

Durante o intensivo trabalho no primeiro volume da *Introdução*, chegou a ele em 10 de julho de 1882 um convite da cátedra de filosofia da Universidade de Berlim. Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), um filósofo famoso e popular da segunda metade do século XIX, morreu inesperadamente ainda antes do fim do seu primeiro semestre berlinense. Graças à convocação a Berlim, à mais importante universidade alemã, foi proporcionada a Dilthey não apenas uma considerável melhora de suas condições financeiras, mas também possibilidades de destaque totalmente diversas daquelas da por ele pouco amada universidade na província silesiana. Dilthey aceitou o convite em 19 de julho e, no outono de 1882, sua família mudou-se para Berlim, onde Dilthey, no semestre de verão de 1883, assumiu o serviço letivo, ocupando a cadeira de filosofia teórica, enquanto sucessor de Fichte, Hegel, Gabler, Harms e Lotze.

2.

Primeiramente, Dilthey subestimou suas chances de ser nomeado sucessor de Lotze na cadeira berlinense de seu outrora professor Trendelenburg. Pois, com excessão do primeiro volume de sua incompleta biografia de Schleiermacher, ele não havia conseguido produzir efeito sobre um grande público da filosofia com um

¹³ Da Universidade de Bochum, na Alemanha. (N. do T.)

¹⁴ Cf. F. Rodi: “A meta é justamente o todo estruturado.” O papel da música na vida e nos escritos de Dilthey, do mesmo: O todo estruturado. Estudos sobre o trabalho de Wilhelm Dilthey. (WEILERSWIST 2003, p. 135).

trabalho maior. Somente depois de Kuno Fischer e Christoph Sigwart terem recusado e a faculdade tê-lo proposto, em maio de 1882, junto a Benno Erdmann, Dilthey recebeu, após o processo avaliador de costume, a cátedra.

Na sua nomeação, Dilthey usou do impacto de um “documento de um desempenho sistemático”, que, desde meados de 1881, estava em elaboração e sobre o qual ele, em meados de 1882, noticiava minuciosamente ao responsável pela questão de ensino no ministério prussiano, Richard Schoene. (cf. XIX, 389-392) A prova tipográfica da obra indica que Dilthey, ainda durante a impressão, mudou a concepção do livro, que ele, em maio de 1883, publicou com o título de *Introdução às ciências humanas. Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Primeiro volume*. Junto a um prefácio, no qual o quadro geral da obra é explicado, estava contido um primeiro livro introdutório, *Panorama da conexão das ciências humanas particulares, no qual se apresenta a necessidade de uma ciência fundamentadora*, bem como um segundo livro com o título *Metafísica como base das ciências humanas. Seu domínio e sua decadência*. Originalmente, esse segundo livro deveria conter uma “fundamentação epistemológica”; esta ficou prevista apenas para um segundo volume, que ele anunciava no prefácio: “O segundo volume se dedicará inicialmente ao transcurso histórico no estágio das ciências particulares e da teoria do conhecimento e apresentará e julgará os trabalhos epistemológicos até o presente (terceiro volume). Ele procurará, então, empreender uma fundamentação epistemológica própria das ciências humanas (quarto e quinto livro).” (I, XIX)

As resenhas de até 1885, publicadas em diferentes periódicos, indicam que essa obra principal foi recebida predominantemente com reservas pelo meio acadêmico¹⁵, faltava-lhe mesmo era a fundamentação epistemológica propriamente dita. O cumprimento dos planos mais altamente exigentes de uma “crítica da razão histórica”, que remetiam a Kant, foi, durante os anos em Berlim, por meio de um segundo volume da *Introdução às ciências humanas*, objeto dos esforços mais intensos. “Se o segundo volume”, assim escrevia Dilthey ao Conde Yorck, “pudesse ser terminado, se diferenciaria muito do primeiro pela simplicidade adquirida do pensamento e da versão. No entanto, eu poderia invejar uma serra por ela ver o que ela fez todos os dias, todas as semanas. As requisições à pessoa que filosofa são insatisfatórias.” (B, 38 s.)

Essas requisições foram apresentadas, pela primeira vez, nas preleções na faculdade berlinense. Apesar de Dilthey, de início ter “apenas alguns poucos alunos no curso”, ele achou “as relações na universidade [...], tanto nas formas como nos sentimentos recíprocos muito mais agradáveis do que em Breslau”. (B, 28) Heinrich von Treitschke, Jacob Grimm, Wilhelm Scherer, Georg Beseler foram aos primeiros colegas, com os quais Dilthey deparou-se em Berlim. “Tudo me vem ao encontro

¹⁵ Cf. H.-U. Lessing (1983): As resenhas contemporâneas da *Introdução às ciências humanas* de Dilthey (de 1883 até 1885). In: *Anuário-Dilthey* de filosofia e histórias das ciências humanas 1, p. 91-181.

amigavelmente; até mesmo a antiga graeca: Curtius Mommsen Zeller Schöne [...] estendeu-me a mão.” (B, 29) Em verdade, Dilthey viveu, durante esse ano, bem calado, mesmo na “mais profunda solidão”, “sem encontrar posição para participar de uma obrigação social qualquer.” (B, 30 e 29), mas arranhou imediatamente “curtos almoços” com Scherer e Julian Schmidt, encontrava-se com Treitschke “nas noites de quinta-feira [...] após a reunião da faculdade”, com Hermann Ebbinghaus em passeios semanais, nos quais eles também discutiam filosofia. (B, 37 f.)

No verão de 1883, Dilthey leu sobre a *Introdução ao estudo das ciências humanas (jurisprudência e ciências políticas, teologia e história)*. Ao mesmo tempo, ele deu início ao ciclo de preleções *História da filosofia moderna (no seu contexto com a cultura geral e as ciências particulares)* (semestre de verão de 1883 a 1893), no qual sucediam-se a cada vez, no semestre de inverno (1883/84 até 1893/94), as preleções *Lógica e teoria do conhecimento* e *Psicologia como ciência da experiência*. Delas, seguiam-se imediatamente as preleções sobre *Emprego da psicologia na pedagogia* como complemento das preleções de psicologia. Ele trabalhou exercícios sobre a *Crítica da razão pura de Kant* no semestre de verão de 1883 e 1885, tal como no semestre de inverno de 1885/86; a partir do semestre de verão de 1886, ele ofereceu *Exercícios sobre a filosofia moderna (sem tematização)* e, de 1884 até o ano de 1893, Dilthey lia, além disso, no semestre de verão sobre *História e sistema da pedagogia*. Ele utilizou essas atribuições agitadas com as preleções como inspiração para “reexaminar mais a fundo as principais perguntas sistemáticas” e para poder “permanecer na questão acerca da conexão das sentenças de uma fundamentação [das ciências humanas]”. (B, 36 e 38) Para os estudantes certamente deve ter tornado-se quase inacessível o contexto interno de suas preleções com a arquetônica e a sistemática gradualmente em desenvolvimento de sua “crítica da razão histórica”, para a qual Dilthey, desde dezembro de 1884, previa um terceiro volume adicional dedicado à “teoria do método” das ciências humanas.

Como Georg Misch noticiou mais tarde a partir de sua própria lembrança, a aparência de Dilthey na cátedra berlinense tinha “nada de extraordinário”. Ele foi “um verdadeiro professor alemão e um teórico da filosofia de sua ciência”. “Ainda em 1895, ele lia, para o que seria hoje um auditório pequeno, que não comportava muito mais do que 100 ouvintes, e que não se encheu nem uma vez.” À época, não era de modo algum natural, que se participasse do curso de Dilthey em Berlim, porque “Dilthey não era um orador.” “Ele atuou no geral mais através de suas obras do que através de seus discursos pessoalmente [...]” O próprio Dilthey confessou ao seu amigo, o Conde Paul Yorck, que ele, no começo, “não conseguia formar nenhuma relação” com os estudantes, “em parte por conta do aborrecimento com o número deles, em parte por conta do repulsivo auditório, em parte também evidentemente – porque a preleção lhes é demasiado difícil e as perguntas fundamentais são levadas muito profundamente.” (B, 28). Na primavera de 1885, ele pôde, entretanto, noticiar: “Ambas a preleções muito cheias e a história da filosofia me traz um grande prazer. Tal como parece, aos estudantes também.” (B, 50) No início dos anos noventa,

contava ele “em psicologia e teoria do conhecimento vários e entusiasmados ouvintes” e acreditava poder escrever que aquilo, “através do que eu verdadeira e filosoficamente revoluciono os estudantes, [é] minha verdadeira história geral da filosofia”. (B, 166 e 165) O quão importante esse curso foi para ele, para fazê-lo pensar “levar à perfeição”, conclui-se dum relato de uma carta do ano de 1887: “Sinto-me responsável na universidade somente pela história da filosofia. ” (B, 232) Como já no ano de 1865 na preleção de lógica, Dilthey elaborou até o fim de fevereiro de 1885 o “fundamento da preleção de verão história universal da filosofia”, que ele imprimiu no mesmo ano sob o título de *Fundamentos literário-biográficos da história geral da filosofia para as preleções* como manuscrito. Até o ano de 1905, foram publicadas ao todo seis edições. Esses “fundamentos” berlinenses foram reeditados mais tarde - no ano de 1949 - por Hans-Georg Gadamer e complementados com um apêndice. Dilthey requisitava ocasionalmente aos estudantes protocolos das preleções, que ele juntava às páginas de seu caderno de preleções intensivamente elaborado e trabalhava a fundo.

No movimento de sua preleção de pedagogia, do verão de 1884, Dilthey trabalhou sem pausa “com empenho intenso a história educação na Europa” e escreveu sobre isso ao Conde Yorck: “Eu me aproximo de uma teoria pedagógica e imagino um grande ensaio sobre suas perguntas ardentes. ” (B, 41) Em verdade, Dilthey considerava esses trabalhos do *Sistema da pedagogia em fundamentos* primeiramente como “exemplo de tratamento de uma ciência humana particular”, que pertencia ao grande quadro de uma teoria do conhecimento e do método das ciências humanas. (B, 48) Mas ele dizia na elaboração da “monstruosa matéria”, “estar cada vez mais se aproximando do ponto, no qual ele rompe, através das categorias até agora usadas para entendimento dos fenômenos históricos da vida espiritual, e alcançava à liberdade e à abertura [...]”. (B, 47). Em dezembro de 1885, ele comunicava a Yorck: “No dia 28, apresentarei na Sociedade de Ciências Políticas uma palestra: As questões da educação do presente e a ciência pedagógica. ” (B, 54) Entretanto, a prometida redação veio a ter lugar apenas mais tarde, no verão de 1888, quando Dilthey novamente escreveu “sobre o panorama da pedagogia” e, na verdade, na forma de uma palestra para a Academia Berlimense de 19/07/1888 com o título *Sobre a possibilidade de uma ciência pedagógica universalmente válida*.

Dilthey sumia ocasionalmente no “trem da tarde” para Breslau, nas épocas nas quais não havia preleções, da “atmosfera berlinense magra e árida”, como Yorck descrevia o clima científico da capital. No castelo Klein-Oels, ele buscava reencontrar “o sossego pacífico da sala de visitas amarela” que ele precisava para o avanço do segundo volume de sua obra principal, a *Introdução às ciências humanas*. (B, 40). Entretanto, seu otimismo para concluir logo esse volume naquela época não era muito grande: “Mas, quando eu comparo a meta do segundo volume com os poucos

passos que percorri, então eu tenho absolutamente poucas esperanças sobre ela. ” (B, 38)

Conversas ocasionais com Hermann Ebbinghaus, que se relacionavam “à ambientação da filosofia, à psicologia experimental”, com Eduardo Zeller “sobre a Escola de Tübingen”, com Hermann Helmholtz “sobre pontos de divergência da teoria da percepção”, puderam satisfazer apenas parcialmente a “incontrolável vontade por conversas filosóficas” do filósofo *more solito* vivente. (B, 46 f.)

Na primavera de 1886, Dilthey permaneceu em Biebrich no Reno, onde ele ditou um “pequeno livro sobre a capacidade de imaginação do poeta”. (B, 54 f.). Em 02 de agosto do mesmo ano, ele proferiu um discurso em comemoração ao dia do estabelecimento da fundação educacional da instituição médico-militar, sob o título *Capacidade de imaginação poética e delírio*. Desse encargo, nasceu “um ensaio sobre poética”, que ele publicou, em 1887, com o título de *A produção do poeta* como contribuição para o *Festschrift Redações filosóficas. Dedicadas ao 70º aniversário de Eduard Zeller*. Logo após essa publicação, ele assumiu o plano de livrar essas redações “de sua prisão da coleção de Zeller” e, a partir delas, fazer um livro.¹⁶ Somente após a publicação de sua redação sobre *As três épocas da estética moderna e sua tarefa hoje*, no de 1892, Dilthey tomou novamente a ofensiva no projeto desse livro, cujo título deveria ser: *Poética. Tentativa de uma utilização do método antropológico e comparativo sobre o material da história da literatura*. (cf. VI, 307 f.). Ainda nos anos 1907/1908, ele fez um novo plano para esse livro, sob o título de *Panorama da poética* e apontamentos de fragmentos isolados sobre ele. (cf. VI, 308 ff.). Sob o título de *A capacidade de imaginação poética do poeta. Contribuições para uma poética*, esse trabalho foi publicado nas *Obras reunidas*.

Uma mudança significativa nas atitudes pessoal e científica de Dilthey realizou-se no ano de 1887. Na primavera, ele fechou com Hermann Diels, Benno Erdmann e Eduard Zeller o acordo de fundar um periódico sobre história da filosofia: o competente *Arquivo de história da filosofia* editado em parceria com os fundadores de Ludwig Stein. Até 1894 foram publicadas ao todo seis edições anuais. A partir de 1895, o periódico fundiu-se com o *Arquivo de filosofia sistemática*, fundado por Paul Natorp, formando o *Arquivo de filosofia*; até o ano de 1910, Dilthey atuava como co-editor.¹⁷

Em 30 de junho de 1887, Dilthey proferiu seu discurso de ingresso – no mesmo dia de Gustav Schmoller – na Academia Real Prussiana de Ciências de Berlim: “nós falamos com consciência orgulhosa sobre as ciências humanas – um novo timbre na academia da última época. ” (B, 67) O discurso de ingresso foi replicado por Ernst Curtius.

¹⁶ Carta a H. Usener, provavelmente do final de 1887; cf. H.-U. Lessing: A ideia de uma crítica da razão histórica. Fundamentação epistemológico-lógico-metodológica das ciências humanas de Wilhelm Dilthey. Freiburg/München 1984, 117.

¹⁷ Cf. *ibid*, 117 e 328.

Com o *Arquivo* e as *Minutas* da Academia de Berlim, Dilthey tinha agora à disposição dois órgãos de publicação para seus próprios trabalhos científicos. Dilthey confessou ao seu cunhado Hermann Usener, pelo fim do ano de 1887, que ele não conseguiria atingir rapidamente a meta proposta de uma continuação da *Introdução às ciências humanas*: “Essas uvas estão simplesmente muito altas.”¹⁸ Quando ele se abriu também ao Conde Yorck sobre o “mal-estar estético” que o preparo do planejado segundo volume e, antes de tudo, seu “resíduo histórico” causavam-no, recebeu um conselho sobre isso: “Não assuma nenhum prazo determinado para a conclusão do segundo volume, mas sim obtenha o bem-estar do trabalho.” (B, 68 e 70) Dilthey dirigiu ao *Arquivo*, nos anos consecutivos, uma grande quantidade de ensaios, edições e críticas literárias e publicou nas *Minutas* e *Tratados* da Academia Berlinense fragmentos de seu sistemático interesse principal de uma fundamentação epistemológica das ciências humanas.

Dilthey tomava parte cada vez maior também na vida cultural da capital. Ele foi co-fundador da *Sociedade berlinense de literatura alemã*, na qual ele proferiu em 16 de janeiro de 1889 a importante palestra *Arquivo de literatura em seu significado para o estudo da história da filosofia*. No início de 1890, com Karl Weinhold e Erich Schmidt, ele foi escolhido pelo comitê da comissão Schiller e, na ocasião, não se omitiu em fazer valer sua “influência na premiação Schiller”. (B, 92 e 152) Enquanto agora, “ainda no mesmo ano”, a “questão da reforma escolar” flamejava (B, 111), Dilthey quis, nos anos seguintes, não apenas quis levar seu amigo Yorck, através de um “escrito sobre educação”, a interferir nessa questão (B, 134); ele mesmo mantinha conversas intensas “com as mais diferentes pessoas do ministério da cultura e da assembleia legislativa”. (B, 139) Ele não publicou o próprio artigo sobre *Reforma escolar e sala de aula*, pensado para impressão pelo *Berliner Nationalzeitung*. (cf. B, 115)

Meados de 1890, Dilthey achava-se em uma “confusão de trabalhos de todos os tipos”: “teses de doutorado, requerimentos de habilitação, trabalhos entregues dos alunos. Semanalmente, dez horas de cursos, reuniões duas vezes por semana paralelamente a isso. A cada catorze dias, meia-dúzia de teses. Junto a isso tudo, um novo curso” (B, 105): a “preleção de verão de duas horas sobre ética”, para a qual ele preparou um grande plano – conscientemente como “conclusão de meu pensamento sistemático.” (B, 90) Para a *Allgemeine Deutsche Biographie*, ele elaborou um adendo a Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher “estritamente com a fonte”. “Meu ponto de vista sobre o sistema e o significado de Schleiermacher está aí pelo menos como numa casca de noz.” (B, 89)

Em 1 de maio de 1890, ele apresentou uma palestra na Academia Berlinense, que ele desenvolveu durante o verão em um ensaio chamado *Adendos à solução da pergunta pela origem de nossa crença na realidade do mundo exterior e seu direto* e publicou

¹⁸ Cf. *ibid*, 118.

nas *Minutas* como uma “parte do segundo volume”. Ele noticiou o Conde Yorck: “Apenas terminando e imprimindo um por um, conseguindo avançar.” (B, 106)

Nos anos de 1891 a 1893, Dilthey publicou nos *Arquivos sobre história da filosofia*, uma série de ensaios, que pertencem ao contexto da parte histórica do segundo volume da *Introdução: Visão e análise do homem nos séculos XV e XVI, O sistema natural das ciências humanas no século XVII, A autonomia do pensamento, o racionalismo construtivista e do monismo panteísta segundo seu contexto no século XVII e, finalmente, Giordano Bruno e Spinoza. Primeiro artigo*. Esses ensaios de “antropologia” e de “história das ciências humanas”, que foi realizado com uma base de fontes mais ampla, fundamentavam e confirmavam a reputação de Dilthey como historiador da filosofia. Todavia, ele mesmo prezava o valor dessas publicações individuais com muita ressalva: “Enquanto escrevo, penso que isso teve mais força do que qualquer outra coisa que já tenha escrito. Porém, pode ser que haja engano sobre isso.” (B, 121) “Nas horas de lazer”, ele se dedicava além disso aos “complementos aos meus ensaios sobre poetas e poesia”, “a partir dos quais uma poética tem que surgir” e pedia ao irmão de Yorck, Peter Yorck, que lhe fizesse um favor, “examinar meu artigo sobre Lessing (Anuário Prussiano de 1867), Novalis, leitura sobre Goethe de Grimm no periódico sobre psicologia dos povos de 1877, e dizer onde ele gostaria que houvesse melhoramentos e complementos.” (B, 116) O desejo de republicar¹⁹ seus “ensaios estéticos” apenas foi satisfeito com a publicação de *A vivência e a poesia* em 1906.

227

Durante a viagem do conde Yorck para a Itália na primavera de 1891, na qual seu amigo gostaria de tê-lo acompanhado, Dilthey permaneceu na chuvosa Biebrich, e noticiava-o de que “havia escrito uma boa porção de um tratado sobre método e os resultados de hoje da estética, que será lida dentro de oito dias na academia; depois [faltará] retrabalhar algumas coisas. Eu avanço suavemente contra o culto ao método fechneriano [...]” (B, 123) Em 30 de abril de 1891, ele falou na academia “sobre o valor de diferentes métodos na estética”. Dilthey publicou a elaboração dessa palestra em 1892 sob o título de *As três épocas da estética moderna e sua tarefa hoje* no *Deutsche Rundschau*. Em seguida a essas publicações, Dilthey trabalhou na modificação de seus ensaios sobre poética de 1887 e conservou, ao mesmo tempo, o pensamento de que esse ensaio de estética poderia acabar em “uma parte do terceiro” volume da *Introdução às ciências humanas* dedicado à teoria do método das ciências humanas. (B, 123)

Pelo final do “inverno arrepiante” de ano de 1891 – “Sobre Berlim pairam neblina, chuva, escuridão, pessimismo, influenza, efeitos colaterais psíquicos, um ministério acéfalo enegrecido” – Dilthey percebia grande cansaço. (B, 135 e 132) “O que conclusão quer dizer, na filosofia há de se contestar tanto, quão difícil e através de quais grandes esforços ela é alcançada a partir dos nossos pontos de vista, e que pode ser tão pouco usado pelos trabalhos de hoje, o sabe apenas quem o tenta

¹⁹ Carta a E. Reimer de 28/02/1890; cf. H.-U. Lessing, a. a. O., 18.

ambiciosamente. ” (B, 139) Enquanto ele ainda se ocupava com a “continuação com a secção histórica” do segundo volume, Dilthey pretendia, durante as férias, “após tão longas reflexões, elaborar as linhas mestres de uma lógica epistemológica, e consequentemente, alguns dos principais capítulos do segundo volume e submeter à Academia Berlimense no fim de abril”. (Ibid.). Entretanto, essa palestra, apresentada em 28 de abril de 1892 na Academia Berlimense, com o título de *Experiência e pensamento. Um estudo sobre lógica epistemológica do século XIX* – o assim chamado “tratado-amicus” – não foi publicada por Dilthey. Ao invés, ele planejava, na primavera de 1893, levar ao prelo suas redações histórico-literárias: “Elas devem terminar com uma redação sobre a poesia contemporânea, que siga uma sobre Dickens e o romance inglês; de outro modo, o livro careceria de atualidade. ” (B, 139 f.) Enquanto isso, Dilthey mergulhava de volta ao “sub-mundo” de suas redações histórico-filosóficas prometidas ao *Arquivo*. (B, 147). As estadias em Sankt Moritz, Rigi-Scheidegg e Karlsbad não produziram o tão esperado descanso do trabalho. (cf. B, 150 e 159)

Dilthey esperava uma rápida mudança da sua *situação pessoal* na faculdade berlimense por conta da convocação de Carl Stumpfs, sobre a qual ele tivera alguma influência e da nomeação de Friedrich Paulsens como professor. (cf. B. 165) No fim de 1893, ele trabalhou sobre um “ensaio sobre Süvern para Biografia [Geral Alemã]”; ele tomou para si um tão longo período de tempo para ampliar esse ensaio, “que dela surgiu uma curta apresentação da forma de aula de 1810 e dos seguintes anos, enquanto antítese das práticas sem planejamento de hoje [...] Eu a dedicaria a Zeller pelo seu aniversário de 80 anos. ” (B, 170 f.) Mas Dilthey mudou logo em seguida seus planos mais uma vez: no final de dezembro de 1893, ele escreveu um pequeno tratado sobre os “Estudos de Goethe sobre Spinoza” para o aniversário de 80 anos de Zeller (em 22 de janeiro de 1894). (cf. B, 171) Ele surgiu no mesmo movimento do seu trabalho sobre *Giordano Bruno como filósofo da Renascença e sua relação com Spinoza*, sobre o qual Dilthey prometeu bastante. Esse tratado com o título *Da época dos estudos de Goethe sobre Spinoza* foi publicado em 1894 no *Arquivo*. Nesse trabalho, foi parcialmente incluída a redação *Sobre a filosofia da natureza de Goethe*, já publicada no ano de 1889 no *Arquivo*. À redação sobre *G. Bruno e Spinoza*, publicada em 1893 no *Arquivo* como “primeiro artigo”, juntavam-se investigações preliminares sobre Shaftesbury. Ainda nos anos 1902/03, Dilthey envolveu-se com pré-planejamentos sobre uma exposição unificada de Shaftesbury que, entretanto, não chegou à conclusão. (cf. II, 522)

Nos últimos meses do ano de 1893, Dilthey achava-se “num mar de trabalho”. “Por um mês inteiro, refleti sobre o problema de uma edição monumental de Kant, para a qual eu compus agora um plano bem específico de 12 folhas escritas. Ela seguramente acontecerá, uma coisa que me enche de grande satisfação: a ressurreição do Kant dos anos da metade de sua vida.” (B, 170). No fim de dezembro, ele escreveu

a Yorck: “O plano da edição crítica de Kant – um equivalente à de Goethe, mas de uma fertilidade muito diferente, como eu espero, foi confiada por mim ao ministério em um livro de memórias, foi aprovada e sua execução está assegurada. Com isso, vem também o longo, longo trabalho da filologia de Kant à sua determinação verdadeira e rentável e à sua utilização conclusiva.” (B, 172) Com o plano de uma extensa edição de Kant, cuja proposta Dilthey, junto a Weinhold e Zeller, preparou na academia em 21 de junho de 1894 e que foi então aprovada em 18 de outubro do mesmo ano na sessão do plenário, ele assumiu o papel de um “*spiritus rector*” de um projeto de edição representativo da academia de Berlim.²⁰ Essa iniciativa tomada por ele foi o fruto de reflexões e planos de longos anos. Desde que ele, já no ano de 1889 pleiteara a criação de grandes arquivos estatais de literatura, nos quais reunir e conservar-se-iam as obras póstumas manuscritas de todos os autores significativos da vida cultural, além de possibilitar a pesquisa, voltara-se ele nos anos seguintes para o destino das obras deixadas por Kant, que estavam dispersas, por conta de doações, vendas e outras casualidades pelas mais diversas localidades. Em uma série de redações, que ele publicou por meio do *Arquivo*, Dilthey lidava insistentemente com os manuscritos de Kant em Rostock e tratava dos manuscritos das pesquisas de R. Reicke de Königsberg.²¹ Dilthey considerava uma edição conclusiva de Kant como uma questão de honra da Academia de Berlim e dava um significado “national” ao todo do projeto da edição.²² Ele fazia alusão cuidadosamente ao ministério como “os pontos de vista”, os quais “poderiam ser apropriado a despertar o interesse para o empreendimento do imperador”.²³

229

Mas foi de um peso decisivo a fundamentação filosófica de Dilthey para esse projeto de edição. No prefácio de dez páginas, que ele em 1902 colocou à frente da seção *Obras* e, consequentemente, no início da edição como um todo, foi colocado da forma mais clara: “A história do desenvolvimento dos grandes pensadores ilumina seus sistemas, e ela é o embasamento indispensável para a compreensão da história do espírito humano. [...] Em especial a história do pensamento filosófico pode apreender, apenas por meio desse método, o contexto no qual seus caracteres individuais estão conectados entre si e com a maior profundidade de nossa essência.”²⁴ A organização concreta da edição crítica de Kant significava para Dilthey, que, ao fim de 1893, encontrava-se no ponto alto de sua influência e sua sede de empreender, entretanto, uma grande carga de trabalho. Suas consequências fizeram-se gradativamente perceptíveis.

²⁰ Cf. F. Rodi: Dilthey e a edição de Kant da Academia Prussiana de Ciências, em: do mesmo: O todo estruturado, loc. cit., 161.

²¹ Cf. ibidem, 154.

²² Carta a H. V. Treitschke de 28/01/1896; cf. F. Rodi, loc. cit., 155.

²³ Carta a F. Althoff de 30/11/1893; cf. F. Rodi, ibidem.

²⁴ W. Dilthey: prefácio a: Escritos reunidos de Kant. Publicado pela Academia Real Prussiana de Ciências. Volume I. Berlim 1902, VIII.

Em 22 de fevereiro e em 07 de junho de 1894, Dilthey apresentou duas conferências na academia, que ele elaborou no mesmo ano, colocou sob o título de *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* e publicou nas *Minutas*. Em uma sessão seguinte, em 25 de abril de 1895, ele compartilhou os primeiros resultados dos avanços de seus estudos sobre uma “psicologia comparativa”. (B, 181) De Bad Kreuth, em setembro de 1895, ele anunciava um outro grande trabalho sobre “Schiller” (B, 187); lá, ele escreveu, além disso “sobre a psicologia comparativa”, cujo avanço ele esquematizou durante sua estadia em Brixen. “Eu quero, assim que eles se concluírem, reunir esses tratados como: psicologia comparativa, um artigo sobre o estudo da história, literatura e ciências humanas, para que elas [...] possam vir como um escrito de aproximadamente uma dúzia de folhas.” (B, 189). Nesses dias cheios de trabalho, Dilthey propunha-se a finalmente colocar em prática o plano há muito desejado e, logo após sua volta a Berlim para o próximo inverno, requisitar férias mais longas. Neste sentido, ele projetou um requerimento de férias, que ele comentava com Friedrich Althogg, o chefe de departamento de pessoal do Ministério da Educação em 15/09/1895: “A execução de uma operação tão árdua como a da síntese de meus trabalhos preliminares que enchem uma estante inteira de manuscritos ficará a cada ano mais difícil e, interiormente, parece-me muito impossível abandonar tudo sem uso e, assim, perder o trabalho extremamente fatigante de uma vida. Apenas me será possível ter sucesso com uma tal pretensão na mais profunda paz do avançar dos anos.”²⁵ Essa paz, entretanto, nunca lhe foi concedida.

Já no fim de 1893, enquanto Dilthey projetava o plano da edição crítica de Kant, faziam-se perceptíveis os primeiros sinais de uma alteração emocional: “O trabalho me está sendo difícil.” (B, 172) Dilthey encontrava-se “profundamente imerso numa maré escura”. (B, 173) Ele recebeu a grande cerimônia da morte do por ele muito admirado Helmholtz, no fim de 1894, não sem um tom trágico. (cf. B, 176) Também a notícia da inesperada súbita morte do “dedicado e admirado” irmão do Conde Paul Yorck, o Conde Peter York de Schleibitz, em setembro de 1895, o “consternou profundamente”. (B, 187) Apenas provisoriamente ele pôde, em meados de 1895, dar relatos de um “vento fresco nas velas” da edição de Kant, sobre a qual ele discutira minuciosamente em Halle com Benno Erdmann e Hans Vaihinger. (B, 186)²⁶ Isso fez surgir o sentimento de “uma existência estilhaçada, que, entretanto, é justamente condicionada pelas circunstâncias.” (B, 182) Que o tratado elaborado em Bad Kreuth sobre *Psicologia comparativa* forneceria a “nova pedra fundamental do avanço do livro”, do segundo volume da *Introdução às ciências humanas*, anunciado há 12 anos – essa esperança desapareceu, quando Dilthey lembrou que o tratado estava “grande demais” e ele teve que pôr de lado uma parte dele. (B, 188 f.)

²⁵ G. Misch: Nota prévia do editor, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume V, CXVII e 439.

²⁶ Cf. F. Rodi, loc. cit., 163 f.

Em outubro de 1895, o proeminente psicólogo e estimado parceiro de conversas de Dilthey, Hermann Ebbinghaus (1850-1909), publicou, no renomado *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnersorgane*, uma grande recensão crítica sobre o *Ideias: Sobre psicologia descritiva e analítica*. Dilthey não esperava por uma tal resposta extremamente polêmica, feita ao seu pedido de uma crítica construtiva aos tratados por ele publicados nas *Minutas*. Ebbinghaus fundamentou o seu procedimento detalhadamente em uma carta de 27 de outubro de 1895. Naqueles primeiros dias de novembro, Dilthey esforçou-se, em meditação junto ao Conde Yorck, por “responder-lhe propriamente”. (B, 195 ff. e 199) Ao mesmo tempo, anunciava ele sobre “a operação urgente da edição-Kant”, que o “fatigava do mesmo modo particularmente agora”. (B, 199) Por isso, Vaihinger colocou Dilthey a par de seu plano de fundamentação dos *Estudos-Kant* e, em consequência disso, de sua renúncia às edições críticas de Kant.²⁷ Apesar de Yorck “revigorar[-lhe] a coragem”, “que precisa guardar, quando a unidade de toda a obra de sua vida mantém diante de seus olhos um ataque particular, espiritual, inferior” (B, 200), houve um rasgo profundo na vida de Dilthey. Ele escreve na Villa Hohenstein, em Merano, em janeiro de 1896: “[...] por longo, longo período terei que dedicar-me massivamente ao trabalho [...]” (B, 204) Ele limitou sua resposta ao ataque de Ebbinghaus a uma nota nos *Artigos ao estudo da individualidade*, lançada reduzidamente em 12 de março de 1896. Dilthey recusou a oferta feita por Theodor Lipps, de apresentar, no congresso de psicologia realizado Munique, no outono de 1896, o seu “ponto de vista psicológico”. (B, 210)²⁸

No início de maio de 1896, Dilthey retomou os trabalhos abandonados acerca da biografia de Schleiermacher e apresentou na academia, em 25 de junho de 1896, uma palestra sobre *Hermenêutica. Primeira metade*. Ainda antes de sua partida a Merano, lançou, entretanto, as “circulares”, nas quais ele solicitava publicamente a bibliotecas, arquivos e colecionadores de autógrafos que notificassem a academia de materiais de qualquer tipo e manuscritos de Kant, que estivessem ainda inacessíveis.²⁹ De Merano, Dilthey esforçava-se via correspondências pela realização do contrato com Erich Adickes, que teria que ser ganho, após a renúncia de Vaihingers. Quando também nesses primeiros meses do ano de 1896 “[seu] esforço estava novamente sob pressão na medida certa pelo pensamento sobre tudo o que ficou inacabado e agora ficava parcialmente inacabável”, então ele não se omitiu de cuidar “das tarefas mais necessárias com Kant”. (B, 208) Na ocasião de uma requisitada auto-apresentação para o *Fundamentos* de Ueberweg, Dilthey transitoriamente ainda pensava em fundamentar “seu posicionamento psicológico” em uma redação e redigiu “um esboço detalhado” nesse intuito (B, 219)³⁰, mas

²⁷ Cf. F. Rodi, loc. cit., 164.

²⁸ Cf. H.-U. Lessing, loc. cit., 123 f.

²⁹ Cf. F. Rodi, loc. cit., 167.

³⁰ Cf. F. Rodi, loc. cit., 169.

rejeitou essa ideia e colocou-se de volta por quase uma década nos seus estudos sobre Schleiermacher.

Dilthey tinha em mente o destino dos planejados segundo e terceiro volumes da *Introdução às ciências humanas* e colocava-o nos *Manuscritos fundamentais da introdução*, que seu aluno e genro (desde 1909), Georg Misch, nomeou mais tarde, como “última apresentação da ‘Introdução às ciências humanas’ da época de Berlim”. O período provável de redação desses assim chamados “projetos berlinenses” é estimado do outono de 1893.

No verão de 1894, Dilthey iniciou o novo ciclo de preleções *História da filosofia moderna* (semestres de verão de 1894-1899), que concluía com *Seminários sobre a filosofia moderna (sem tematização)* (semestres de verão de 1895 e 1896, semestre de inverno de 1894/95, 1895/96 e 1898/99). Ao fim de maio de 1896, Dilthey pôde contar ao seu amigo Yorck que suas preleções exigiam “menos preparação agora” e eram-lhe “agradáveis”. (B, 214) Além disso, ele dava notícias sobre os “trabalhos de preparação a Kant, que finalmente decolavam e logo tornar-se-ão menos perceptíveis, para o qual eu também tenho um bom secretário [...]” (Ibid.)

Os meses de maio e julho do ano de 1896 são marcados pelas mortes de Heinrich von Treitschke e Ernst Curtius. (cf. B, 212 e 221) No verão, Dilthey apresentou “seguramente o maior curso de filosofia” – e teve também no semestre de inverno de 1896/97 “cerca de 180 participantes” (B, 227), que dispunham de “real entusiasmo” nas suas preleções. (cf. B, 228) Apesar de ele novamente ter sido atormentado por uma lesão ocular e se “sobrecarregado na competição de preleções, burocracias e trabalhos próprios”, Dilthey declarou que ele agora, “começava a escrever sobre Schleiermacher”. (B, 228 f.)

Em 12 de janeiro de 1897, no quinquagésimo ano da tomada de posse de Eduard Zeller como professor em Bern, Dilthey escreveu uma apresentação dos *Anos da juventude de E. Zeller*, que foi publicada em fevereiro de 1897 no *Deutschen Rundschau*. (cf. IV, 449) Após ter lido na academia o tratado *Sobre a hermenêutica de Baumgarten e Semler*, em 4 de fevereiro de 1897, Dilthey viajou, na primavera de 1897, por Gries até Waidbruck e permaneceu, após, em Brixen. Durante a viagem de volta, encontrou-se com Christoph Sigwart em Tübingen. (cf. B, 237) O encontro curto trouxe-lhe à memória seu pleito à Tübingen (outono de 1877): “Como eu gostaria”, assim escreveu Dilthey sobre sua visita a Sigwart. “[...] de ter passado a minha vida na sombra da cumeeira e do mosteiro. [...] Foi para mim um sentimento próprio o modo como ele estava parado ali na estação, já bem curvado, com sua cabeça de pensamentos pesados e deles cansados.” (B, 242)

Durante o início do verão de 1897, ele se aprofundou “bastante na preparação da história do desenvolvimento de Schleiermacher”: “um tipo de fenomenologia dessa especulação muito monística, fundada no desenvolvimento do pensamento, flutuava à minha frente, mas apenas de longe e indeterminadamente.” (B, 239 f.)

Nesse verão do ano de 1897, Dilthey viveu afastado diariamente de qualquer consultório ou auditório [...] na verdade, na mais profunda solidão, [...] o dia inteiro ocupado com as imagens da biografia de Schleiermacher". (B, 241) Por diversas vezes, ele visitou a exposição em Berlim do pintor Conde Leopold von Kalckreuth, o genro do Conde Yorck.³¹ Fascinava-o em especial o quadro *Entrada na vida* "através da profunda coloração, a emersão plástica das figuras no plano de fundo claro e iluminado". (B, 241)

Em meados de 1897, a família Dilthey viajou para Oberstdorf no Allgäu e terminou sua estadia em Lindau. Dilthey preparou-se "para continuar a trabalhar sobre a apresentação do sistema de Schleiermacher e a concomitante reunião de sua história do desenvolvimento e sobre a crítica". (B, 245) Depois que ele enfrentou minuciosamente o "capítulo sobre Platão" da biografia de Schleiermacher, ocupou-se da redação "de alguns capítulos da dialética". Dilthey esforçou-se para elaborar sua unidade com Schleiermacher "no ponto de partida", mas também seus "pontos de diferença" de conteúdo nos pressupostos do sistema de Schleiermacher. (B, 247 f.) De Oberstdorf, ele escreveu cheio de preocupação, no início de agosto, ao seu amigo gravemente doente do coração.³² O Conde Yorck von Wartenburg morreu em 12 de setembro.³³ Em 17 de setembro, Dilthey revelou ao Conde Heinrich Yorck o que a amizade de longos anos com seu pai significou para ele: "O que posso falar de mim? Há quase um quarto de século, vivi com seu caro pai na mais íntima amizade de todas as ideias. Ele foi a maior e mais genial natureza com a qual eu me deparei, exceto por Helmholtz, mas mais pesava a imponência de sua personalidade. A tudo aquilo que ele tocava, ele dava nobreza, beleza e lustre, quando ele aparecia, era como o nascer do sol. Eu ainda não consigo me localizar, parece-me que nada filosófico me excitará no futuro com o velho interesse, pois eu não poderei mais dividi-lo com *ele*. Que valor poderei ter para mim, que eu ainda possa escrever, já que eu, a partir de agora, nunca mais escutarei seu aconselhamento, suas objeções, seus julgamentos. Atormentado como estou, sinto como se todo o resto se cobrisse apenas em profundas sombras."³⁴ Dilthey, apesar de todos os convites do Conde Heinrich Yorck, com quem Dilthey certamente também se via conectado em amizade, nunca mais voltou a Klein-Oels.³⁵

Dilthey apresentou resultados parciais de sua biografia de Schleiermacher na Academia de Berlim em 1898. Em 06/01/1898, falou *Sobre o Platão de Schleiermacher* e, em 03/03/1898, sobre *A convocação de Schleiermacher à Universidade de Halle*. Nesses trabalhos para o avanço da biografia sobre Schleiermacher, seus exercícios sobre a

³¹ Cf. K. Gründer: Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen. Göttingen 1970, 55.

³² Carta ao Conde Yorck de 10/08/1897, in: K. Gründer, loc. cit., 362 f.

³³ Ibid., 106.

³⁴ Carta ao Conde Heinrich Yorck, de 17/09/1897, in: K. Gründer, loc. cit. 53.

³⁵ Carta ao Conde Heinrich Yorck, de 09/08/1898, in: K. Gründer, loc. cit. 52, nota 33.

ética e a dialética de Schleiermacher se ligavam de modo imediato. Nos *Arquivos*, Dilthey continuava com os *Anuário sobre a filosofia após Kant*. Nesses anos, acumulavam-se em novos e importantes pontos focais, oportunidades de trabalho discretas, surgidas apenas em determinadas ocasiões. Assim surgia de um *Anuário*, o qual Dilthey publicou³⁶, junto a seus alunos Heubaum e Schmekel, o importante – concebido primeiramente *in nuce* durante um verão em Rheinberger no ano de 1898³⁷ – tratado *As três formas fundamentais dos sistemas na primeira metade do século XIX*. Dilthey trazia agora a consciência histórica para a filosofia do século XIX. “Não se trata de uma construção.” A pergunta “diz respeito [...] a um agrupamento natural dos sistemas filosóficos do século XIX.” “Para o agrupamento, o parentesco por meio do qual o pensador mesmo sintá-se conectado de modo recíproco, tem que ser decisivo.” (cf. IV, 532 e 546) Tais “tipos de toda uma visão de mundo” formavam, segundo Dilthey, “grandes grupos” na filosofia do século XIX. Ele separava o materialismo, o idealismo objetivo e o idealismo da liberdade ou da subjetividade um do outro como “formas” históricas. Essa teoria dos tipos de visões de mundo filosóficas, para a qual ele proferiu, em 20/07/1899, em uma conferência na Academia de Berlim uma contribuição adicional, *Ideias para uma teoria da formação e classificação dos sistemas filosóficos*, deveria mantê-lo intensamente ocupado nos anos seguintes. Orbitava em torno do idealismo objetivo também o *Anuário sobre a filosofia após Kant*, que foi publicado nos *Arquivos* em 1899 e no qual Dilthey referenciava representações do sistema schellingiano a Kuno Fischer e Eduard von Hartmanns. No ano de 1900, Dilthey levou a público, no *Jornal alemão de literatura*, uma grande e na época famosa revisão do livro de K. Fischer sobre Hegel (*Vida, obra e teoria de Hegel*. Heidelberg 1898/99). Nessa revisão, Dilthey desdobrava primeiro em alguns “esclarecimentos” a pergunta histórica, com a qual ele se deveria ocupar-se nos anos vindouros. Elas diziam respeito aos escritos teológicos do jovem Hegel, à “influência colaborativa” dos *Discursos sobre a religião* de Schleiermacher, à formação do “panteísmo fundamentado na filosofia da natureza” de Hegel, à transformação do ideal de juventude “para a forma de reflexão em um sistema”, bem como, finalmente, o significado ainda não decidido dos fragmentos manuscritos do *Sistema da moralidade*. (XV, 353 f.) Dilthey dedicou, ainda no mesmo ano, uma contribuição extensa, que ele lançou pelo *Arquivo* em duas remessas, ao panteísmo de desenvolvimento histórico em seu contexto histórico com os antigos sistemas panteístas, e publicou nos escritos em comemoração ao aniversário de 70 anos de Christoph Sigwart a elaboração de suas conferências na Academia de Berlim inéditas sobre hermenêutica, sob o título *O surgimento da hermenêutica*. Nesses pontos de conexão: teoria das concepções de mundo, investigação do sistema hegeliano e

³⁶ Cf. a nota a W. Dilthey: Obras reunidas, volume IV, 578.

³⁷ Cf. G. Misch: Prefácio, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume II, VIII.

hermenêutica, organizava-se o mundo de pensamento de Dilthey do começo do século.

Com o semestre de verão de 1900 – na verdade, já antes, no ano de 1898 – Dilthey começou a nova série de preleções *Bases do sistema da filosofia*, que ele leu em dado momento, no verão de 1906, e, no inverno, a *História da filosofia moderna* foi regularmente objeto de seu curso. Georg Misch relata muito vividamente quais os efeitos que dele resultaram-se nesse ano: “Dilthey não era nenhum orador. Mesmo quando ele, nos últimos anos, lia no auditório maior, nada mudava. Quando ele aparecia na cátedra com seu semblante sem destaques e diminuto e começava a falar a partir de seu caderno com voz leve e suave, que tinha que ser sacrificada ao extremo para preencher todo o espaço, aquilo não tinha nada de emocionante. Mas logo estava a própria atmosfera, algo como uma prece numa tranquilidade silenciosa, o eco da intensidade de sua palavra, que agora não parecia ser meramente *sua* palavra, mas o soar da coisa espiritual em si, que ele trazia à fala. [...] Ele não chegava a ler com voz baixa aparentemente impassível o caderno do curso, que ficava à mão, como Nietzsche, mas recitava. Parado. Inafetado, mas não sem afeto. Em seu afeto, aumentava sua voz até o limite, onde ela facilmente poderia ter falhado. [...] O gesto um tanto desajeitado, sempre o mesmo, martelando estranhamente com os dedos das mãos sobrepostas. [...] Ele não fazia nenhuma pausa dramática, para fazer-se alongar. Entretanto, no clímax, vinham os grandes momentos de clareza. [...] Ainda por último, ele demonstrou a ideia excitante sobre os tipos de concepções de mundo, em cujo processo de formação ele se compreendia, em um novo curso, tendo precisado dela para a maturidade. Ele conseguiu manter ano a ano a grande preleção histórico-filosófica em Berlim no longo semestre de inverno; mas precisava-se participar dela várias vezes, para apreendê-la. A concentração durante a viagem de carruagem confortavelmente lenta, que o trazia de seu apartamento no Tiergarten³⁸ até a universidade, eram-no suficientes para a preparação. As primeiras horas eram mesmo sempre novas e frescas: elas remontavam a relação relevante até o apelo imediato aos estudantes. [...] Volta e meia, Dilthey dava exercícios nos seminários. [...] No entanto apenas aqueles mais confiantes se aventuravam lá, e até eles ficavam com um pé atrás por vergonha, de modo que quase não chegasse a uma verdadeira discussão. Ao invés disso, os momentos inesquecíveis, que ele mesmo, parado no corredor do pequeno auditório, intervinha na exposição oral hesitante e, de improviso, discorria livremente e com abundância sobre os grandes contextos.”³⁹ Ainda em 1905, foi publicada a sexta edição dos seus *Fundamentos literário-filosóficos da história geral da filosofia*. “Mas que esforço”, tal como Misch escreveu, “havia nos ‘Fundamentos literário-biográficos’ para uma preleção disponibilizada aos alunos! Um verdadeiro livro, nas cem páginas em pequeno formato, com todo o aparato

³⁸ Nome de um bairro na cidade de Berlim. (N. do T.)

³⁹ G. Misch: Wilhelm Dilthey como professor e pesquisador, in: do mesmo: Do círculo de vida e do círculo de pensamentos de Wilhelm Dilthey. Frankfurt a. M. 1947, 53-55.

teórico, a partir do qual ele livremente fazia a preleção. E quão cuidadosamente ele ainda se preparava a toda vez, quando ele já não era mais um jovem docente e já tinha um caderno de cursos elaborado. Ele não confiava na improvisação.”⁴⁰ Apenas “com a chegada do 70º ano de vida”, Dilthey tomou a decisão de “desistir da atividade com as preleções, para viver todo o seu trabalho livremente como no passado, em sua juventude”.⁴¹ Seus últimos seminários foram dados no semestre de inverno de 1907/08.

As conferências *Sobre relação e contexto das ideias de Schleiermacher sobre cultura e estado* de 05/06/1900, *A teoria do estado de Schleiermacher* de 06/06/1901 e *Sobre a estética de Schleiermacher e sua relação com a teoria da arte dos acontecimentos e dos contemporâneos*, de 30/01/1902, apresentadas na Academia de Berlim, testemunham o avanço de seus trabalhos no tão esperado término da biografia de Schleiermacher. No começo de 1900, ergueu-se então, paralelamente à biografia de Schleiermacher e ao projeto de uma “crítica da razão histórica”, um “terceiro meio” de sua pesquisa histórica geral incessante: “a história do espírito alemão”.⁴² Os planos para essa grande obra histórica, que seus alunos mais íntimos viram crescer na última década de sua vida, foram concebidos por Dilthey, pela primeira vez, vinte anos antes – no fim do ano de 1880. Como observa-se na sua troca de correspondências com o editor Cotta, Dilthey planejava, naquela época, um empreendimento que ele comparava à *Origem da França contemporânea* de Hippolyte Taine: uma pesquisa projetada para dois volumes sobre “história da vida espiritual na Alemanha na modernidade”. Ela deveria ser publicada na *Biblioteca de história alemã* planejada pela Cotta-Verlag.⁴³ A publicação da *História da Academia de Ciências da Prússia* de Adolf von Harnack, pelo jubileu da academia no ano de 1900, o proporcionou de novo a oportunidade de dedicar-se à história espiritual – primeiramente do século XVIII.⁴⁴ Dilthey anunciou, numa série de artigos no *Deutsche Rundschau*, o que ele havia pensado “sobre o contexto da história da academia com as grandes mudanças de nossa cultura e nossa ciência”: *A Academia de Ciências de Berlim, seu passado e suas tarefas atuais* (junho/julho de 1900) e *O esclarecimento alemão no estado e na academia de Friedrich, o Grande* (abril/maio de 1901). Duas outras contribuições sobre *O décimo oitavo século e o mundo histórico*, saíram em agosto e setembro do mesmo ano. Dilthey não seguiu a sugestão do editor, de reunir esses seis artigos em um livro. Como Paul Ritter, colega de trabalho mais próximo de Dilthey àquela época, declarou, Dilthey formulou o plano de escrever uma “história do espírito alemão”, “em primeiro lugar, desde Leibniz até a virada, marcada pela

⁴⁰ Ibid, 54.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 25.

⁴³ Cf. H.-U. Lessing, loc. cit., 106.

⁴⁴ Cf. P. Ritter: Prefácio do editor, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume III, V.

produção de Hegel, Goethe, W. von Humboldt e Schleiermacher”. Ele aproveitou de modo renovado “o que antes escrevera sobre esse tema e, em maior parte, escondera em sua estante de manuscritos”: “tiveram início uma ordem entusiástica e a transformação desses velhos tesouros.” Ele empregava novas pesquisas “para preencher as lacunas abertas por todas as partes”, na esperança de, “após a para ele curiosa experiência analítica no tratamento de assuntos históricos”, lançar “estudos” individuais sobre história do espírito alemão. “Já em 1902 o primeiro volume parecia formar um todo completo. O contrato com o editor foi fechado, a impressão começou. Então foi tudo mais uma vez repensado, cada folha era anulada, uma após a outra, enfim, a pressão foi finalmente suspensa.”⁴⁵ Como também Misch nos informa, “foi [...] um primeiro volume praticamente pronto, já impresso, um livro de proporções fáceis de se manejar, que começava com Leibniz e então apresentava a época do esclarecimento, o esclarecimento alemão centrado em Friedrich, o Grande e seu Estado: ali [Dilthey] parecia dar a impressão de ter espremido toda a tiragem de 19 volumes”.⁴⁶

Os estudos de Dilthey levaram-no de volta, à época do esclarecimento alemão e do estado de Friedrich, ao tempo da Reforma e sua religiosidade interior, e para a frente, a um tratado *Sobre o direito geral da terra*, com o qual ele pensou coroar a apresentação do Estado de Friedrich, o Grande.⁴⁷ Ainda nos últimos anos de vida, ele se ocupava com esse tratado e o descrevia de vez em quando como “seu testamento”.⁴⁸ Da teoria da fé dos reformadores, Dilthey regressou ainda mais até a época da grande poesia da Idade Média. Seus “estudos” sobre história da poesia alemã cruzavam-se com seus outros trabalhos histórico-literários – sobre Schiller e Shakespeare, sobre Jean Paul e Charles Dickens; por detrás desses, ficou o projeto concebido no verão de 1895, mas que permaneceu não realizado, *Poeta como observador da humanidade*. Em sua apresentação da história do desenvolvimento da historiografia no século XVIII, acrescentavam-se mais uma vez *Lembranças dos historiadores alemães*, de quem ele mesmo era íntimo no seu século. Sob o título de *Contemporâneos*, Dilthey queria publicar, numa forma fechada, essas “observações e lembranças sobre o início da consciência histórica no século XIX”,⁴⁹ que vivenciara “o poderoso avanço da consciência histórica” (XI, XIV). “O mundo do espírito alemão”, assim escreveu Georg Misch, foi o “mundo de Dilthey, seu mundo mais próprio”.⁵⁰

Sobre esse mundo, ele falou em seu *Discurso ao 70º aniversário*, com o qual ele respondeu às felicitações dadas pelos seus amigos e alunos, em 19 de novembro de 1903. Este mundo levou-o de volta “a Berlim do início dos anos cinquenta do século

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ G. Misch, loc. cit., 21.

⁴⁷ E. Weniger: Nota prévia do editor, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume XII, VIII.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cf., ibid.

⁵⁰ G. Misch, loc. cit., 26.

anterior”, na qual ele vivenciou “o grande movimento [...], no qual consumou-se a constituição definitiva da ciência histórica e, através disso, também principalmente a das ciências humanas”. (V, 7) Ele reformou as figuras de Niebuhr, Boeckh, J. Grimm, Mommsen, Ritter e Ranke, nas quais apareceu-lhe “o patrimônio histórico mesmo”. “Devo o direcionamento do meu espírito a essas grandes impressões.” (V, 9) Ao mesmo tempo, ele chamava a atenção para a tarefa geral, que sua “crítica da razão da razão histórica” o colocara: a solução da “aparente antinomia inconciliável” que surgira entre “a finitude de cada fenômeno histórico” e “pretensão da filosofia de um conhecimento universalmente válido”. “Trabalhei a minha vida inteira na solução dos problemas que aqui concluem-se numa longa série.” (Ibid.)

Dilthey retribuiu as festividades e a um retrato seu como presente através de uma notificação meticulosamente concebida e redigida, mas não publicada durante sua vida, sobre a “atmosfera de vida, que cresceu em mim a partir dos sentidos sobre as consequências da consciência histórica” e que ele expôs na forma de um sonho. (VIII, 220 f.) Na gravação de Volpato do quadro de Rafael, *A escola de Atena*, que ficava pendurado em seu quarto de hóspedes em Klein-Oels, Dilthey fantasiava a imagem dos “sistemas” da filosofia “que se combatem na vida e na morte”. (VIII, 221) Nesse fragmento intitulado *Sonho*, entrelaçavam-se pensamentos, que Dilthey relatara “ao amigo” Yorck “durante uma conversa à noite”. (VIII, 224)

Passaram-se vinte anos desde sua chamada à Universidade de Berlim e Dilthey falava agora da esperança de que seus jovens companheiros, seus alunos, caminhassem seus caminhos até o final. Ele introduziu-os à sua “oficina”, “que era o seu estúdio”.⁵¹ Georg Misch nos conta como essa colaboração se formou a partir de suas memórias pessoais: “Isso era fazer carreira: copiar manuscritos, redigir o que ele ditava, andando pra cima e pra baixo ou também prazerosamente sentado na cadeira de balanço, leitura de Platão, Schelling, Hegel etc., tal como ocorria-lhe. Também aí o excitante de sua produtividade – as margens nas páginas dos livros não eram suficientes, a folha de rosto tinha que ser sacrificada, para poder anotar as ideias que lhe chegavam ou suas observações críticas. Mas então acontecia dele começar a participar sozinho. Aparentemente muito sozinho. [...] De acordo com trabalho ao qual ele mesmo sempre se prendia, repentinamente pedia a um colega para elaborar detalhadamente algo que ele requisitasse, especialmente sobre literatura, algo sobre Herder ou Wieland ou as correspondências de d’Alembert com o velho Fritz. Então isso tinha que ser feito e disponibilizado rapidamente. Trabalhava-se noite adentro para satisfazê-lo. Que satisfação era quando vínhamos com algo escrito para ler em voz alta e ele então tomava tudo ou apenas uma parte e ditava o que escrever de cabeça, mas a partir de um contexto no qual o que havíamos feito tomava toda uma nova aparência. Ele podia, às vezes, tomar literalmente o que um de seus alunos escrevera: tão forte, até aos modos, foi a influência sobre a qual experimentava-se a

⁵¹ Ibid. 55.

própria força. Entretanto, ele mandava um ou cada aluno corrigir livremente também seus próprios manuscritos, particularmente durante a impressão, com uma procuração incrivelmente despreocupada. Estávamos com e para ele como um órgão num todo vivo. Mas apenas um órgão próximo ao outro. Nenhum dos colegas sabia de tudo em que o mestre trabalhava. Viviam-se no todo e era-se criado, através da participação, sem uma disciplina intencional, mas ninguém percebeu o todo como todo diante dos olhos.”⁵² O círculo de alunos mais próximo que Dilthey reunia em volta de si, consistia em Paul Ritter (1872-1954), Georg Misch (1878-1965), Herman Nohl (1879-1960), Bernhard Groethuysen (1880-1946), Eduard Spranger (1882-1963), Max Frischeisen-Köhler (1878-1923), Paul Menzer (1873-1960), Helene Stöcker (1869-1943) e Anna Tumarkin (1875-1951).

Em honra do círculo dos amigos mais próximos, no qual também tomou parte poética Ernst von Wildenbruch, cunhado de Yorck, conectavam-se outras altas condecorações do erudito. Já em 18/01/1901, foi concedida a Ordem da Águia Vermelha⁵³ a Dilthey pelo imperador; na mesma data, exatamente quatro anos mais tarde, em 18/01/1905, ele recebeu a Ordem Real da Coroa⁵⁴. Em 12/02/1904, a Universidade de Königsberg o conferiu o título de doutor *honoris causa* em teologia, e, em 17/08/1908, ele foi admitido na classe de paz da ordem “Pour le Merité”.

239

No ano de 1904, Dilthey lidou novamente com o primeiro volume da *Introdução às ciências humanas*, “já há vários anos em falta nas livrarias”. Ele apostou “a desejo do editor”, em uma segunda tiragem de sua obra principal esgotada, “ainda antes que seus avanços possam aparecer”. (I, 410) Dilthey queria publicar o primeiro livro introdutório do volume “sem nenhuma modificação”: “não me parece recomendável, exterminar a entonação daquela sua época, da qual toda a busca [foi] originada”. O segundo livro deveria “ser melhorado em muitos modos” e ser ampliado em dois capítulos, “que sirvam a [um] propósito epistemológico e metódico”. (I, 410 f.). Até o ano de 1906, Dilthey projetou um novo *prefácio*, bem como uma série de *adendos*. Nos trabalhos de Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Alois Riehl e Georg Simmel, Dilthey encontrou um campo de ressonância novo e modificado da sua “tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história” daquela época. Com isso, parecia-lhe necessário “apresentar minha própria fundamentação, tão detalhadamente quanto pode acontecer num tempo breve” e “adentrar nos problemas da lógica e da epistemologia das ciências humanas”. (I, 412) Ele achou uma confirmação de suas pesquisas psicológico-descritivas nas *Investigações lógicas* de Edmund Husserl, lançada na virada do século, com cuja leitura ele ocupou-se intensamente. Porém, antes que ele se dedicasse novamente à “formação do método analítico” de sua tentativa de fundamentação, Dilthey informava de seu trabalho – o fechamento ao qual a série de redações desde 1891 nos *Arquivos* de algum modo

⁵² Ibid., 55 f.

⁵³ “Rother Adler Orden” no original. (n. do T.)

⁵⁴ “Königlicher Kronenorden” no original. (n. do T.)

chegou - sobre *Função da antropologia na cultura dos séculos XVI e XVII*, que ele apresentou, em 17/01 e 11/02/1904, na Academia de Berlim, e, após, publicou nas *Minutas*, suas pesquisas sobre a “experiência construtiva” da psicologia “no sistema natural” e aprofundava-se na teoria dos afetos do século XVII.

Essa palestra construiu o início dos “ensaios sobre a delimitação das ciências humanas, o contexto da estrutura do conhecimento, da vivência e da compreensão, lidos na Academia de Ciências por vários anos, até 20 de janeiro de 1910”. (VII, 79) Dilthey as qualificava como *Estudos para a fundamentação das ciências humanas*. Esses *Estudos* formavam a “base” de um trabalho maior, que ele, por conta da pressão, entregou em 21/03/1910 e que, em 05/12/1910, foi publicada enquanto “primeira metade” nos *Ensaio da Academia Prussiana*. O trabalho publicado ao fim de 1910 levava como título *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* e continha observações sobre a “delimitação das ciências humanas” e “a diferenciação da construção nas ciências naturais e nas ciências humanas”. Seguiram-se “sentenças gerais sobre o nexo das ciências humanas”, nos quais Dilthey introduzia os para ele especialmente importantes teoremas do “espírito objetivo” e do “nexo da repercussão histórica”, que “apresenta[va]m algo de novo em oposição ao ponto de vista psicológico”.⁵⁵ Foram colocados de lado os já elaborados ensaios sobre *A vivência* e *A compreensão de outras pessoas e suas expressões de vida* – evidentemente como rascunho de uma “alteração” parcial ou “avanço” da *Construção*. Como Bernhard Groethuysen mais tarde informou, Dilthey deu, ainda no ano de 1907, o conselho, para “que elaborasse e lançasse juntamente a ele o segundo volume da ‘Introdução às ciências humanas’”.⁵⁶ “Após a conclusão do ensaio [sobre a *Construção*], Dilthey sentiu sua saúde muito enfraquecida. Seu médico prescreveu-o poupar-se o máximo possível e proibiu-lhe qualquer atividade com problemas teóricos complexos. Então Dilthey voltou-se principalmente aos trabalhos sobre o segundo volume da *Vida de Schleiermacher*, que lhe pareciam mais fáceis e apropriados para a seu estado naquela época.”⁵⁷ Nisso, Dilthey sustentava avançar com seu grande tratado. Ele discutia sobre os métodos e conceitos, que deveriam oferecer a compreensão do nexo vital individual e avançou então à pergunta acerca “do conhecimento do contexto histórico universal”. Nesse momento, emergia de novo em seus manuscritos o título no qual ele já pensava à época da redação do primeiro volume da *Introdução às ciências humanas*: “Crítica da razão histórica”. “Vida”, assim resumia Dilthey o seu ponto de vista chefe, “é agora o fato fundamental, que deve construir o ponto de partida da filosofia”. Este fato fundamental lhe foi “dado [em; n. do T.] vivência e compreensão” e estendia-se “à enorme abrangência do espírito objetivo”. (VII, 359)

⁵⁵ B. Groethuysen: Nota prévia do editor, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume VII, VIII.

⁵⁶ Ibid., V.

⁵⁷ Nota a W. Dilthey: Obras reunidas, volume VII, 357.

Enquanto Dilthey ocupava-se com a “Construção lógica” das ciências humanas, lia seu trabalho sobre *A história da juventude de Hegel*, ainda em 1905 – em 23/11 e em 14/12 – na academia. “Diferentes trabalhos, primeiramente da história das ciências humanas e da vida de Schleiermacher”, assim fundamentava e explicava sua *A História da juventude de Hegel*, “me levaram sempre de volta a Hegel e, ocupando-me dele, ocorreu-me que, [...] sem uma execução renovada dos manuscritos de Hegel, não se pode adquirir uma compreensão histórica sua. Assim surgiu em mim a apresentação da história do desenvolvimento de Hegel, a partir da qual eu aqui apresento a história do período, que vai desde suas primeiras notas até o início de suas primeiras apresentações preservadas de seu sistema e às suas primeiras publicações no jornal filosófico.” (IV, 3)

Em uma competição da Academia de Berlim, dos anos de 1899 e 1900, repetida até o ano de 1907, o próprio Dilthey indicara a pergunta decisiva, cuja resposta por ele esperada basear-se-ia num estudo do espólio manuscrito de Hegel: “A história do desenvolvimento do sistema hegeliano deve ser representada com a utilização de seus manuscritos encontrados Biblioteca Real de Berlim e compreendida historicamente. Nesse contexto, deve-se levar em conta especialmente a formação do panteísmo, do seu método dialético, da sua determinação das categorias em sua lógica e do seu processo para se levar as formas da vida histórica a um contexto histórico.”⁵⁸ Para a elaboração e ordenação dessa parte dos manuscritos de Hegel, Dilthey poderia haver conquistado seu jovem amigo, a cujos esforços não abandonados ele deve “a agora alcançada conclusão” de sua *História da juventude*. “Se ele nos enviasse uma edição dos manuscritos desse período, isso seria o complemento mais valioso do meu trabalho.” (IV, 4) A edição foi lançada em 1907 sob o título de *Escritos teológicos da juventude de Hegel*. Nohl escreveu, a partir de suas memórias pessoais sobre o trabalho de Dilthey no livro sobre Hegel: “Eu observei o surgimento desse livro em ambas as fases do trabalho [preparação e impressão] até o esgotamento do ciclo do homem idoso que apenas pensava em sua tarefa, cheio de segredos, e o prazer de uma tal vida no mundo histórico do espírito e em todas as suas possibilidades que eu pude ter vivido àquela época serão inesquecíveis para mim.”⁵⁹ “Hegel” definitivamente deve ter desembocado, seguindo as intenções de Dilthey, “no oceano de ‘estudos de história do espírito alemão’”.⁶⁰

Nesse grande objeto histórico-filosófico, imerso “sob completa abstração da própria pessoa”, Dilthey conseguiu a carta do ministério que respondia afirmativamente à sua requisição de 20 de junho de destituição das suas funções oficiais na faculdade de filosofia e, ao mesmo tempo, expressava “o mais caloroso reconhecimento pelos excelentes serviços”, que ele adquirira na sua “eficiência acadêmica de vários anos pela ciência e pela pátria”. Agora, aos 72 anos de idade,

⁵⁸ H. Nohl: Prefácio, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume IV, VI.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

surgia mais um livro para publicar, que “é um todo completo e fechado em si”. *A vivência e a poesia. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Quatro ensaios*.⁶¹ Dilthey dedicou sua coleção de ensaios “à memória de Hermann Usener”, seu cunhado falecido em 21 de outubro de 1905 em Bonn. Os dois primeiros ensaios sobre Lessing e Goethe foram primeiramente publicados em 1867 e 1877, respectivamente, o sobre Novalis em 1865, e uma redação sobre Hölderlin no ano de 1867. Os ensaios sobre Lessing e Goethe haviam “experimentado mudanças e acréscimos”;⁶² ele pôde quase “dar-se por completamente satisfeito com a redação sobre Novalis, tal como fora publicada em 1865”.⁶³ O ensaio Hölderlin foi “acrescentado como novo” – apenas algumas passagens do tratado publicado em 1867 foram adotadas na reelaboração. O título sugeria, segundo Dilthey, apenas “muito insuficientemente” o nexo interno das três primeiras redações e ele afastava o leitor “da execução do ensaio sobre ‘Goethe e a Imaginação poética’”⁶⁴ pois tratava-se para ele, no livro, da relação fundamental entre vida e poesia”. (XXVI, 115)

Na compilação e elaboração dos ensaios “nessa jóia”, haviam colaborado os jovens amigos e alunos Paul Menzer, Anna Tumarkin, Max Frischeisen-Köhler e Georg Misch. Dilthey mesmo contribuía “ao ponto central de toda história da literatura”: “a imaginação do poeta, sua relação com a matéria da realidade vivida e com a tradição, [...] a curiosa forma dessa imaginação criadora e dos trabalhos poéticos, os quais nasciam de tal relação”. (XXVI, 113) O sucesso inesperado de suas “redações de juventude”, que libertava a ciência literária da época do círculo de influências da crítica filológica e da pesquisa das superficialidades históricas, levaram Dilthey, contudo, de volta à criação. Uma segunda tiragem do ano de 1907, continha mais complementos da apresentação da obra da vida de Lessing. Na terceira, publicada em 1910, Dilthey adiantou uma introdução *Sobre o andamento da literatura moderna europeia*; nos adendos da Redação sobre Goethe, ele esclarecia “seu significado para a literatura mundial”.⁶⁵

Nos anos de 1907 e 1908, ele retornou ao ensaio publicado há vinte anos, em 1887, sobre *A força de imaginação do poeta. Componentes para uma poética*, que deveria ser “radicalmente remodelada”.⁶⁶ Com este propósito, ele projetou, em 1908, um *Panorama da poética* dividido em dois livros. Vivência, criação poética e historicidade da obra, “como elas surgem a partir da relação de vivência, significância, conteúdo da criação e forma”,⁶⁷ construíam nele um contexto interior, no qual ele queria experimentar a força de suas análises antropológicas e de psicológico-estruturais. O

⁶¹ G. Misch: Vom Lebens- und Gedankenfreis Wilhelm Diltheys, loc. cit, 27.

⁶² W. Dilthey: Prefácio a: *Vivência e Poesia*. Leipzig, 1906.

⁶³ G. Misch, loc. cit., 27.

⁶⁴ W. Dilthey: Prefácio, loc. cit.

⁶⁵ W. Dilthey: Sobre as segunda e terceira edições.

⁶⁶ Nota de: W. Dilthey: *Obras reunidas*, volume VI, 310.

⁶⁷ *Ibid.*, 311.

que, a partir daí, alcançou – fragmentariamente – a execução, conduziu às proximidades de seus *Estudos* dedicados à vivência, bem como de seus projetos e elaborações da *Construção*.

Enquanto isso, surgiam sempre novos manuscritos sobre as “poesia e música alemães” – sobre a “grande música do século XVIII”, sobre o “mundo germânico”, sobre “poesia cavaleiresca e a epopeia nacional” –, que pertenciam ao grande contexto de seus *Estudos sobre a história do espírito alemão*. Durante estes trabalhos, faleceu, em 19 de março, seu colega de longos anos, Eduard Zeller. Dilthey publicou, em 5 de abril de 1908, no *Neue Freie Presse* de Viena, um obituário do grande historiador da filosofia, cuja juventude ele descrevera com firmes traços.

Hugo von Hofmannsthal falava da atmosfera espiritual que Dilthey alcançava nestes anos. Ele, que visitara Dilthey, contava, mais tarde, em poucas palavras: “São maravilhosos os ares em torno deste senhor, ares de outono, espirituais, brilhantes ares de outono: o distante, o mais distante mais próximo para se agarrar, o próximo celebrado e como transfigurado.”⁶⁸

Em suas preleções, dadas desde 1898, sobre *Sistema da filosofia*, Dilthey decidiu por tratar, “primeiramente, em uma introdução, da posição da filosofia na cultura da atualidade, então a essência da filosofia e, finalmente, a divisão da mesma em suas partes”. A filosofia deveria, segundo seus planos e esboços, abranger três partes: “os fundamentos filosóficos” em lógica e teoria do conhecimento, então “o contexto aqui fundamentado das ciências e seus métodos”, e, por fim, “a teoria das formas da concepção de mundo filosófica e metafísica”.⁶⁹ O ensaio sobre *A essência da filosofia*, que ele publicou, no ano de 1907, na grande coletânea *A cultura da atualidade*, editada por Paul Hinneberg, no volume *Filosofia sistemática*, oferecia uma visão de ideias, que o moviam já há muito. Dilthey escolheu o processo histórico para determinação da essência da filosofia; ele investigava concomitantemente o âmbito dos limites de uma tal determinação da essência, “o conector entre a filosofia e a religiosidade, literatura e poesia”. A partir de sua posição no mundo espiritual, a partir de sua relação “com o contexto da estrutura do indivíduo e da sociedade”, ele buscava compreender “a função vivente” da filosofia. Ele confrontava a concepção de mundo filosófica com a religiosa e com a concepção de vida do poeta, compreendia sua estrutura e descrevia seus diversos “tipos”. “É a tarefa da teoria das concepções de mundo”, assim escrevia Dilthey, “tirar metodicamente a relação do espírito humano com o enigma do mundo e da vida do desmembramento do desenrolar histórico de religiosidade, poesia e metafísica em oposição ao relativismo e trazê-la à apresentação.” (V, 406)

Entretanto, a função da filosofia era ligada, para ele, “de antemão, não à configuração da concepção de mundo”: ela persiste “também aí, onde metafísica não é procurada ou reconhecida”. (V, 407) Por conseguinte, ele voltou-se àquelas funções da filosofia, “as quais levam em frente o pensamento, que se consumou nos campos

⁶⁸ H. von Hofmannsthal: Lembranças de W. Dilthey, in: O dia de 19/11/1911.

⁶⁹ Nota de: W. Dilthey: Obras reunidas, volume VIII, 267.

individuais da cultura” (ibid.), nos quais ela alcançou a formação de uma “ciência fundamental” enquanto lógica e teoria do conhecimento, enquanto teoria da ciência. O elemento central de sua exposição, sua ideia dos “tipos da concepção de mundo” em religião, poesia e metafísica, experimentou um destino peculiar. Como Misch constata, “ela se impôs rapidamente, teve um efeito grande e também produtivo especialmente na história da literatura e na história da arte, mas foi, ao mesmo tempo, muitas vezes recebida como um extrato didático de todo seu trabalho com a fundamentação histórico-filosófica da filosofia, de modo que se achava que, com esse exemplar em mãos, se estaria agora também de posse dele próprio por completo”.⁷⁰

Em certa medida, Dilthey mesmo criara as pré-condições favoráveis para esse “mal-entendido”, quando ele publicou, no ano de 1911, *Os tipos de concepções de mundo e suas formações no sistema metafísico* na grande coletânea editada por Max Frischeisen-Köhler *Concepção de mundo, filosofia e religião*, pela editora Reichl como um ensaio aparentemente fechado em si mesmo. Tomado como um exemplar definitivo, a classificação de concepções de mundo filosóficas em tipos não redutíveis um ao outro teve que provocar diretamente sérias ponderações. Permaneceu, neste sentido, velado ao público, o fato de que sua diferenciação dos tipos, entretanto, “deveria ter servido não aos propósitos da classificação, mas sim, muito mais, ao contrário, a ‘ver mais aprofundadamente na história e, em verdade, a partir da vida’”,⁷¹ portanto, a ter remetido mais uma vez ao centro de seus esforços filosóficos por uma “crítica da razão histórica”.

Em 16 de fevereiro de 1911, Dilthey leu – como antes, no ano de 1903 – na Academia Berlimense sobre *O surgimento da concepção de mundo histórica de Niebuhr em sua juventude* e publicou seu adendo sob o título de *Sobre o começo da concepção de mundo histórica de Niebuhr* no *Deutsche Rundschau*. Nesse ano, ele voltou a dedicar-se à *Vida de Schleiermacher*, que ele elaborou para uma nova edição. Paralelamente, ele se decidiu por uma coletânea de seus escritos sistemáticos mais importantes, publicados até aquele momento em forma de artigo, a qual ele deu o título de *O mundo espiritual. Introdução à filosofia da vida*. “Na decisão do homem de 77 anos de idade, de, a partir de então, editar formal e reunidamente as publicações”, assim escrevia Misch sobre essa pretensão, “residia a” – já definitiva – “abdicção de levar à frente o plano original” de um segundo volume de sua obra principal.⁷² Ao final do verão de 1911, Dilthey começou a escrever o prefácio a essa coletânea, cuja edição ele, entretanto, deixara a cargo de Georg Misch. Em 02 de setembro de 1911, Dilthey o escreveu de Mieders, em Stubaital: “Para organizar a coleção, quero colocar uma curta introdução e um ensaio sobre religião, que surgiu oportunamente em mim com Schleiermacher e que eu escrevo aqui como a mais importante. Assim, o título “O mundo espiritual”

⁷⁰ G. Misch: Do círculo de vida e pensamento de Wilhelm Dilthey, loc. cit., 29.

⁷¹ Ibid., 31.

⁷² G. Misch: nota prévia do editor, in: W. Dilthey: Obras reunidas, volume V, VII.

vai combinar muito bem com o conteúdo e o conteúdo formará um todo.”⁷³ Ele anexou ao seu manuscrito sobre *O problema da religião* seu exemplar de mão do artigo sobre *A essência da filosofia*, no qual ele acrescentou observações adicionais.⁷⁴ Ele era pura criatividade: “Estou indo tão bem, como se eu fosse chegar aos 110 anos.”⁷⁵ Mas uma casualidade infeliz, uma infecção que ele contraiu numa viagem aos seus caros montes do Tirol do Sul, pôs fim à sua vida rica em trabalho. Wilhelm Dilthey morreu em 01 de outubro de 1911 na casa Salegg, em Seis no Schlern; ele foi enterrado em sua cidade natal, Biebrich, no velho pátio, numa sepultura de honra em 07 de outubro de 1911, à tarde, às 16 horas.

3.

Dilthey também pregou uma vez em sua cidade natal. “O pastor que o sepultou em Biebrich descrevia isso como o ponto alto de sua vida.”⁷⁶ Dilthey seguira, contudo, um outro caminho. Agora foram apenas seus alunos, “esse pequeno círculo de oito a dez pessoas, que nos últimos vinte anos permaneceram em parceria de trabalho pessoal com ele”,⁷⁷ que, sob a pressão da notícia da morte de Dilthey, recordaram esse caminho em pensamento. Entre eles, Eduard Spranger no *Berliner Tageblatt* de 23/10/1911: “Que pensamentos desperta essa notícia triste! – Nós, jovens, se quisermos ser francos, temos que confessar que não conhecemos nosso professor em sua organização mais profunda, mais humana. [...] Nós viemos a ele através de seus livros ou por meio de suas preleções; e o encontramos, dedicado à coisa, pleno da ciência até à inflexibilidade, até ao esquecer do mundo e do homem, cuja vida mais própria ele soube escutar senão a partir de algumas poucas folhas antigas até o mais súbito suspiro.”⁷⁸ Em frente ao filho do professor e aos representantes da faculdade berlinense, Spranger despediu-se de Dilthey, no *Joachimsthalschen Gymnasium*, onde o trabalho de Dilthey como professor tivera início, em um discurso *in memoriam* comovido.⁷⁹ Na Sociedade Filosófica de Jena, Herman Nohl também proferiu, no ano de 1912, um discurso *in memoriam* – não publicado à sua época -, no qual ele falava o que levava ele e os outros alunos sempre de volta a Dilthey: “Dilthey não era, com certeza, isso que se toma como uma pessoa forte, ele sofria facilmente com a vida e era muito sensível para segurar-lhe as rédeas. [...] Mas

245

⁷³ Nota de W. Dilthey: Obras reunidas, volume VI, 320.

⁷⁴ Cf. as notas de W. Dilthey: Obras reunidas, volume V, 427.

⁷⁵ G. Misch: Do círculo de vida e pensamento de Wilhelm Dilthey, loc. cit., 11.

⁷⁶ H. Nohl: Da nova edição das obras de Dilthey (1957), in: F. Rodi/H.-U. Lessing (ed.): Materiais sobre a filosofia de Wilhelm Dilthey. Frankfurt a. M. 1984, 275-285; aqui: 278.

⁷⁷ Ibid., 275f.

⁷⁸ In: O espírito do tempo, suplemento ao *Berliner Tageblatt* de 23/10/1911; cf. G. Misch: Do círculo de vida e pensamento de Wilhelm Dilthey, loc. cit., 16f.

⁷⁹ E. Spranger: Wilhelm Dilthey. Um discurso *in memoriam* proferido no Societas Joachimica de Berlim. Leipzig o. J.

havia um último ponto nele que não queria nada como a verdade, verdade científica, nenhuma salvação por meio de uma crença de qual fosse o tipo. E lhes eram viventes também suas forças mais nobres apenas na recuperação da produtividade alheia, assim ficavam-lhe abertas as profundezas da alma da vida através desse meio como muito poucas pessoas de sua época.”⁸⁰ E em janeiro e fevereiro de 1913, Bernhard Groethuysen, quem, na última fase da vida de Dilthey, mais se manteve próximo, publicou, do mesmo modo, um obituário, no qual ele também procurou caracterizar a obra de Dilthey: “Em muitos de seus trabalhos, reside como que uma inquietude por ter que estabelecer o pensamento; é como se os pensamentos se conformassem à forma que lhes fixava apenas com relutância.”⁸¹

Para achar essa forma para os muitos trabalhos esparsos, Dilthey estava quase desesperado, “nos últimos anos, onde ele pensava na possibilidade de sua morte, e o medo de ter que abandonar todos os seus trabalhos incompletos quase não o deixava dormir.”⁸² Ele confiava na lealdade de seus alunos. Ele disse uma vez a Nohl: “Você ainda vai falar mal de mim, quando eu estiver morto.”⁸³ – Ele pensava, com isso, também nos incontáveis manuscritos que se encontravam em sua estante, sem terem sido publicados. Eles ficavam, junto à biblioteca, em seu apartamento em Berlim. Dilthey havia confiado-o, antes de sua morte, à guarda do Conde Heinrich Yorck von Wartenburg, seu testamenteiro. Em 13 de novembro de 1911, após previamente ter debatido com Clara, a filha de Dilthey, no castelo de Klein-Oels o Conde Heinrich Yorck dirigiu-se, com o pedido por escrito ao seu marido, Georg Misch, de que fossem discutidas em pormenor as perguntas remanescentes relativas ao espólio literário de Dilthey, ou seja “o manejo com os manuscritos póstumos, a utilização da biblioteca e a continuidade ou edição dos trabalhos iniciados”. Um “inventário exato e tanto quanto possível dentro das disciplinas individuais em ordem cronológica” foi estabelecido como tarefa iminente. “Groethuysen e Ritter logo se prontificaram a assumir este trabalho.” “Quando o apartamento [em Berlim] for entregue em 01/04/2020”, escreve o Conde Yorck, “terá que ser achado um lugar que sirva de depósito. Eu pensei na Academia de Ciências [...]” Estimativa e venda da biblioteca foram promissoras, com exceção “de exemplares intensamente anotados, tratados como manuscritos”. Agora, Heinrich Yorck pediu a Georg Misch que tomasse, junto a Paul Ritter, Bernhard Groethuysen e Eduard Spranger, “sob apelo de minha própria consulta pessoal”, para que fossem cumpridas as pré-condições indispensáveis para a continuidade e edição dos escritos já iniciados, mantendo o “acordo”⁸⁴ feito pelo próprio Dilthey. Ao menos uma parte do espólio deveria achar-

⁸⁰ H. Nohl: Da nova edição das obras de Dilthey, loc. cit., 285.

⁸¹ B. Groethuysen: Obituário; cf. Misch, loc. cit., 18.

⁸² H. Nohl: Da nova edição das obras de Dilthey, loc. cit., 276.

⁸³ Ibid., 276f.

⁸⁴ Carta do Conde Heinrich Yorck von Wartenburg a G. Misch de 13/11/1911.

se momentaneamente, àquela época, no castelo Klein-Oels. Em 1912, o Conde Yorck empregou Joachim Ringelnatz, por quase um ano, em Klein-Oels, como arquivista e bibliotecário.⁸⁵ Ele também foi encarregado da inspeção e produção de cópias isoladas dos papéis de Dilthey.

Sobre o início das edições diltheyanas, Arthur Stein, aluno de Heinrich Rickerts em Freiburg em Breisgau que queria escrever seu doutorado sobre Dilthey e foi a Berlim com esse propósito, deu valiosas informações em boletins e documentos.⁸⁶ Stein relatava: “Já em março de 1912, Groethuysen chamava-me por escrito [...] para vir a Berlim para uma inspeção no remanescente do espólio literário de Dilthey em seu apartamento. [...] Essa vistoria (na presença de mais ‘crianças’ do filósofo morto) durou quase um dia inteiro; eu tive a oportunidade de fazer algumas anotações que eu pude aproveitar ainda antes da entrega da minha dissertação.”⁸⁷ Groethuysen lhe propôs participar no trabalho editorial. Como esse trabalho se concretizava, resultava de um reconhecimento por escrito de Groethuysen de 20 de julho de 1922. Groethuysen via-se, “após da morte de W. Dilthey, encarregado da herança e, enquanto aluno do falecido, posto diante da tarefa de publicar as obras filosóficas póstumas de Dilthey”. “Um exame provisório do espólio logo nos mostrou o quão grande eram as dificuldades que nós teríamos que superar. Os escritos filosóficos deixados constituíam 108 pilhas de papel, nas quais se encontravam toda a espécie de notas, esboços, projetos e *textos prontos e passados a limpo*, cuja época de surgimento se estendia há várias décadas anteriores e que não dispunham de uma ordem qualquer. Assim tinha-se que avistar o todo, antes que se pudesse de qualquer modo se pensar na publicação de determinadas partes dos textos deixados.”⁸⁸ No inverno de 1913/14, Stein trabalhou intensivamente junto a Groethuysen. Com Misch, Groethuysen discutiu bem oral ou por escrito sobre, “como as partes individuais do espólio completo devem dividir-se entre os diferentes colaboradores.”⁸⁹ Não devia haver um plano de edição elaborado e uma concepção definitiva para a publicação dos manuscritos do espólio naqueles anos iniciais. “Parecia apropriado aos editores das obras de Dilthey, por ora, publicar aqueles volumes que continham o já impresso com as complementaridades necessárias.”⁹⁰ Nesse sentido, Groethuysen lidava, principalmente, com os planos de uma reedição dos primeiros volumes da *Introdução às ciências humanas*, dedicava-se, junto a Stein, ao tratado sobre a “filosofia da filosofia” e organizava fragmentos “que se relacionavam à posição de Dilthey diante da pergunta das concepções de mundo”.⁹¹

⁸⁵ Cf. K. Gründer: Da filosofia do Conde Paul Yorck von Wartenburg, loc. cit., 55.

⁸⁶ Cf. F. Rodi: O início das edições diltheyanas, reflexo de boletins e documentos de Arthur Stein, in: Anuário Dilthey de filosofia e história das ciências humanas 5 (1988), 167-177.

⁸⁷ Ibid., 170.

⁸⁸ Ibid., 172.

⁸⁹ Ibid., 175.

⁹⁰ Ibid., 173.

⁹¹ Ibid.

Em 29 de janeiro de 1913, o conde Yorck fechou contrato com a editora de Leipzig B. G. Teubner para a publicação dos “escritos de Wilhelm Dilthey”. O “plano anexo a este contrato”, de 27 de fevereiro e 10 de março de 1913, previa seis volumes e estabelecia para o fechamento da redação dos planejados cinco primeiros volumes, ao mesmo tempo, quase nenhuma data a ser realmente cumprida no prazo. Eles deviam aparecer no intervalo entre 1913 e 1915. Permaneciam abertos “abrangência e prazo” do sexto volume, que deveria conter “publicações dos manuscritos inacabados”. Enquanto “fragmentos de páginas” dos “artigos de juventude” publicados por Dilthey, i. é., *Vivência e Poesia*, foi planejado, além disso, “um volume com a mesma apresentação e a mesma forma”. Volume este, cujo título “ainda não [é] definitivamente caracterizado”: *A faculdade de imaginação do poeta e outras redações sobre política e poesia*. Ele deveria ficar pronto até novembro de 1913.⁹² Porque apenas pode “tornar-se claro, segundo a visão geral de todo o material que chegava para consideração, sobre a divisão em volumes individuais” e porque “através de outros exames do espólio de outros campos”, achava-se sempre “novo material a ser publicado”⁹³, uma execução de imediato do plano projetado pelo conde Yorck não foi de todo possível. Um balanço abrangente e um inventário do espólio⁹⁴ constituído de, ao todo, cerca de “300 pilhas de papel”, foi feito por Paul Ritter. Em 1914, Georg Misch publicou, como primeiro volume das edições de Dilthey, o segundo volume das *Obras reunidas* com o título de *Concepção de mundo e análise do homem desde a renascença e a reforma*. O prospecto da editora, redigido em 1913, esclarecia e fundamentava o empreendimento iniciado com a publicação das *Obras reunidas*: “tornar acessível a tarefa, disso que [Dilthey] em uma longa vida rica em trabalhos conseguira e projetara, aos muitos que já há muito o requisitavam”. Ademais, os volumes anunciados primeiramente para o ano de 1914, foram providenciados somente a partir 1921 por Paul Ritter (vol. III) e Herman Nohl (vol. IV); Bernhard Groethuysen publicou a nova edição ampliada da *Introdução às ciências humanas* no ano de 1922 (vol. I). Em 1924, Georg Misch preparou uma *nota prévia* extensiva para a edição de dois volumes de *O mundo espiritual* (vols. V e VI), que proporciona uma intuição decisiva até os dias de hoje da história do surgimento interno da obra de Dilthey. De especial peso filosófico foram ambos os volumes (VII e VIII), que Bernhard Groethuysen editou nos anos de 1927 e 1931. Eles transmitiram ao público – na introdução dos escritos mais significativos do período de criação tardio – um acesso aos trabalhos de Dilthey da *Construção do mundo histórico nas ciências humanas* e da “teoria das concepções de mundo”.

⁹² Cf. Contrato e plano para os “Escritos de Wilhelm Dilthey” de 29/01, de 27/02 e de 10/03/1913.

⁹³ Cf. F. Rodi: O início das edições de Dilthey (carta de Groethuysen de 20/07/1922), loc. cit., 173.

⁹⁴ K. Gründer: Prefácio à continuação das “Obras reunidas” de Wilhelm Dilthey, in: W. Dilthey: *Obras reunidas*, volume XV, VIII.

No ano de 1915, apareceu nas *Notificações* do “Arquivo de literatura de Berlim”, que havia sido fundado pelo próprio Dilthey, e a quem a sua herança fora transmitida em meio ao espólio científico, um documento biográfico importante: *Ethica. Dos diários de Wilhelm Dilthey (1854-1865)*. A filha de Dilthey, Clara, organizou em 1933 um completo “quadro de sua vida em cartas e diários de 1852 a 1870” sob o título de *O jovem Dilthey*. Mas foi de um peso filosófico maior a publicação no ano de 1923 das *Correspondências com o conde Paul Yorck von Wartenburg de 1877 a 1897* pela condessa Sigrid von der Schulenburg. Ela desejava escrever um trabalho para o círculo de amigos de Straßburg, ao qual Erich Rothacker pertencia, “sobre a gênese e crítica da ‘Introdução às ciências humanas diltheyana’”.⁹⁵ Em 1921, ela conheceu Groethuysen e Ritter, que trabalhavam em Berlim na publicação dos escritos de Dilthey e a levaram ao espólio de Dilthey. Por intermédio de Paul Ritter, o conde Heinrich Yorck a convidou a Klein-Oels, para que lá ela pudesse consultar as cartas de Dilthey ao conde Paul Yorck. “Em Klein-Oels eu achei mais do que esperava. As cartas do falecido conde pareciam-me quase ainda mais importantes do que as mais de cem cartas de Dilthey recheadas de conteúdo, à medida que a imagem que eu tinha dele se impelia em mim nesta última semana mais e mais para primeiro plano. Uma profunda natureza original, que associações raramente atraentes de uma poderosa vontade com um espírito puramente contemplativo. E em lugar algum essa personalidade poderia ter falado a mim mais fortemente do que na própria Klein-Oels, onde o presente é devorado com o passado.”⁹⁶ Rothacker, que já se encontrava presente naquele momento para trazer à vida o *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, concebia a ideia de uma publicação das correspondências. Apesar do conde Heinrich Yorck, por força de inibição de dar à consulta os documentos pessoais de seu pai a um círculo de pessoas completamente desconhecidas, não querer por ora colocar em expectativa uma edição das cartas, confiou-as a Sigrid von der Schulenburg com uma publicação – ainda que incompleta. Quando ele morreu repentinamente em 1923, Sigrid von der Schulenburg solicitou, para o fechamento do contrato da família com a editora, que, para uma gerência mais uniforme da edição, alguém com experiência deveria ser designado. Por sorte, o próprio conde Heinrich Yorck nomeou, em seu testamento, para aconselhamento nas publicações das obras póstumas de seu pai a pessoa de Paul Ritter.

Em 18 de abril de 1923, a viúva de Dilthey, Katharina Dilthey, concedeu plenos poderes ao seu genro, Georg Misch, para a guarda de seus “direitos provenientes do espólio científico de meu marido falecido”. O Arquivo de Literatura de Berlim, onde o espólio de Dilthey era guardado, foi posto à disposição da Academia de Ciências de Berlim e é, desde 1968, parte do arquivo central da academia da atual “Academia Berlim-Brandemburgo de Ciências”. Papeis pessoais, especialmente cartas,

⁹⁵ K. Gründer: Sobre a filosofia do conde Paul Yorck von Wartenburg, loc. cit., 17.

⁹⁶ Ibid. (Carta de S. von der Schulenburg a E. Rothacker).

permaneceram com a família: com Max Dilthey em Berlim-Kladow, com Clara e Georg Misch em Göttingen. Em 1945, o que se encontrava em Berlim-Kladow foi muito provavelmente perdido. Alguns restantes em Göttingen se transformavam, com o decorrer do tempo, com Herman Nohl e Georg Misch em cópias do espólio e transcrições de preleções também de outros autores. Elas foram para a divisão de manuscritos da “Biblioteca Estadual da Baixa Saxônia da Universidade de Göttingen” e lá formam um pequeno segundo arquivo de Dilthey.⁹⁷

A “edição de estudo” (K. Gründer), que foi organizada pelo círculo dos alunos diretos no espírito de seu mestre, reunia oito volumes até 1931. “Os volumes seguintes”, assim dizia Otto Friedrich Bollnow, “resultavam-se sem um plano uniforme de mais ocasiões acidentais.”⁹⁸ A conselho de Nohl, Bollnow publicou em 1934 as preleções de pedagogia (vol. IX). O volume X, preventivamente omitido, trouxe, no ano de 1958, a *Ética* de Dilthey, que fora editada por Nohl. “Erich Weniger utilizou do tempo, no qual ele foi demitido do serviço público pelos nacional-socialistas, para organizar os trabalhos originais da juventude sobre a história prussiana (vol. XII) e sobre o surgimento da consciência histórica (vol. XI).” Eles foram publicados no ano de 1936. A partir dos *Estudos sobre a história do espírito alemão*, Misch e Nohl publicaram em conjunto a coletânea *Da poesia e música alemães*, no ano de 1932. Igualmente fora da série das *Obras Reunidas*, saiu a coletânea de artigos de juventude providenciada por Nohl, *A grande poesia imaginativa e outros estudos sobre história da literatura comparativa*, no ano de 1954. A segunda parte da *Vida de Schleiermacher*, que Dilthey planejava originalmente com Eduard Spranger como co-autor, pertencia também, no fundo, ainda a esta “série crescente sem um plano contínuo” dos escritos diltheyanos.⁹⁹ Essa segunda parte foi editada, em 1966, por Martin Redeker como volume XIV com base nos trabalhos preliminares de Herman Mulert.

No ano de 1957, a Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht assumiu a reedição dos escritos; a editora anterior de Dilthey, B. G. Teubner, cedeu-lhe a licença. “Nós, velhos pupilos”, assim escreveu Herman Nohl naquela ocasião, “somos gratos de ainda podermos vivenciar isso”.¹⁰⁰ No ano de 1962, a Dr. A. Fratzscher, da Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, moveu entre o casal Misch, a editora e Karlfried Gründer reflexões e diálogos, sobre “se as edições das ‘obras reunidas’ deveriam ser continuadas e, em caso afirmativo, como isso deveria ser feito”.¹⁰¹ Com o prosseguimento dos escritos pela iniciativa de Karlfried Gründer e – desde 1982 em

⁹⁷ Cf. K. Gründer: Prefácio ao prosseguimento das “Obras reunidas” de Wilhelm Dilthey, loc. cit.

⁹⁸ O. F. Bollnow: A posição de Wilhelm Dilthey na filosofia alemã. Sobre a história das edições e da recepção de Dilthey, in: do mesmo: Studien zur Hermeneutik. Volume I: Sobre a filosofia das ciências humanas. Freiburg/Munique 1982, 181.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ H. Nohl: Sobre a reedição das obras de Wilhelm Dilthey, loc. cit., 275.

¹⁰¹ K. Gründer, loc. cit., VIII.

cooperação com – Frithjof Rodi, iniciou-se uma nova série de volumes, “com a qual o caráter da edição se modificou amplamente”. “Se os volumes de até então surgiram ou a partir dos alunos imediatos ou em estreita conexão com eles, de modo que eles ainda pertencessem à tradição imediata diltheyana, os novos editores” do XV vol. em diante “se localizavam já a uma livre distância histórica de Dilthey”. “Além disso, os meios de pesquisa, mais ricos e fluentes” do Conselho Alemão de Pesquisa, “possibilitavam uma integridade que ainda não era alcançável nos volumes anteriores.”¹⁰² Depois dos volumes XV a XVII editados por Ulrich von Herrmann, que continham inúmeros trabalhos jornalísticos de Dilthey, em sua maioria anônimos ou sob pseudônimo, começou com o volume XVIII a edição dos *manuscritos póstumos*. No volume XVIII, publicado por Helmut Johach e Frithjof Rodi, foram reunidos os trabalhos preliminares para a *Introdução às ciências humanas* e, no volume XIX, igualmente publicado por Johach e Rodi, as elaborações e projetos da parte sistemática do segundo volume da *Introdução*. O volume XX, editado por Hans-Ulrich Lessing e Frithjof Rodi, expunha as preleções de Dilthey sobre teoria do conhecimento, sobre lógica e sobre o sistema das ciências e sobre o sistema da filosofia. As preleções de Dilthey sobre psicologia e antropologia foram reunidas no volume XXI, editado por Guy van Kerckhoven e Hans-Ulrich Lessing. O volume XXII, também editado por van Kerckhoven e Lessing, abrange os manuscritos sobre o desenvolvimento da concepção de uma psicologia descritiva. A grande preleção sobre *História geral da filosofia*, encontra-se no volume XXIII, providenciado por Gabriele Gebhardt e Hans-Ulrich Lessing. No volume XXIV, editado por Gudrun Kühne-Bertram, estão reunidas as preleções, projetos e fragmentos de manuscritos sobre psicologia estruturalista, lógica e teoria dos valores, todos tardios. O volume XXV, editado por Gabriele Malsch, reconstrói o projeto histórico-literário de Dilthey de meados dos anos noventa, *Poeta como observador da humanidade*, e o volume XXVI, com o qual as *Obras reunidas* se concluem, traz uma edição crítica de *A vivência e a poesia*, providenciada do mesmo modo por Gabriele Malsch.

A obra de Dilthey, que, na época de vida do autor, foi recebida com hesitação, vivenciou desde os tardios anos sessenta do século passado, uma atenção fortalecida e experimentou uma nova atualidade. Inúmeras monografias e pesquisas independentes foram publicadas desde então e uma abundância de traduções e trabalhos em língua estrangeira sobre a obra de Dilthey comprovam o efeito intensivo e internacional de seu pensamento.

O *Anuário-Dilthey sobre filosofia e história das ciências humanas*, fundado em 1983 por Rodi e que publicou doze volumes até o ano de 2000, o “Centro de pesquisas Dilthey”, igualmente por ele fundado, no Instituto de Filosofia da Universidade do Ruhr em Bochum, uma série de congressos, em especial na ocasião de seu 150º ano de morte em 1983, a ampla recepção alemã e internacional, uma americana, uma francesa, uma japonesa, uma russa, uma edição das obras sendo planejada em

¹⁰² O. F. Bollnow, loc. cit., 182.

português, bem como um sem-número de traduções em italiano e em outras línguas deixam nítido que Dilthey é tido entrementes como um clássico da filosofia alemã da virada do século IXX para o XX e que seu trabalho possui uma atualidade irreduzível em torno da discussão sobre uma filosofia das ciências humanas.

REFERÊNCIAS

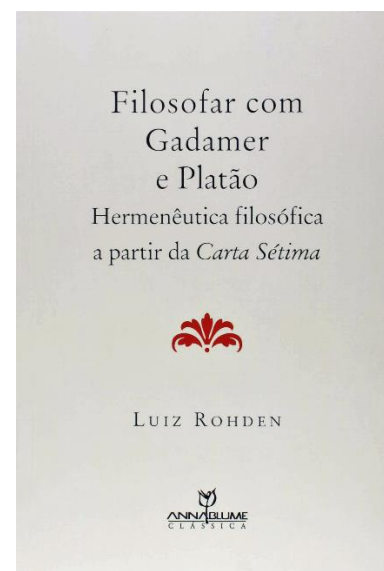
KERCKHOVEN, G.v., LESSING, H.-U., OSSENKOP, A. Wilhelm Dilthey – Filósofo da vida e das ciências humanas. In: *Wilhelm Dilthey – Leben und Werk in Bildern*. Karl Alber Verlag: Freiburg/München, 2008, p. 11-56.

LESSING, H.-U. Wilhelm Dilthey – Filósofo da vida e das ciências humanas. In: *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2019, n.3, v.1, p. 14-31.

Submetido: 27 de fevereiro de 2020

Aceito: 23 de março de 2020

RESENHA



ROHDEN, Luiz. *Filosofar com Gadamer e Platão: Hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima*. São Paulo: Annablume Clássica, 2018. 244p.

Prof. Ms. Evandro Pegoraro
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS¹

Publicado pela editora Annablume em 2018, o livro *Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima*, surge como impulso renovado à consolidação dos estudos de Hans-Georg Gadamer no Brasil. Seu autor, Luiz Rohden, professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, é destacado nacional e internacionalmente como um profícuo hermeneuta nas pegadas do filósofo alemão. Escrito sob a supervisão de Dennis Schmidt, professor e pesquisador da Universidade de Western Sydney (“[...] um dos mais autorizados filósofos contemporâneos no campo da hermenêutica”, conforme a apresentação redigida por

¹ Email: maestroev@hotmail.com.

Marcelo Perine, PUC-SP), o trabalho é um entrelaçamento entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e a *Carta Sétima* do filósofo grego Platão e está dividido em sete capítulos.

O capítulo 1 – *Filosofia enquanto Fenomenologia e Hermenêutica à luz da Carta Sétima de Platão* – trata do que não é filosofia a partir de Platão, de modo especial, mas com o auxílio de Erasmo de Rotterdam, Arthur Schopenhauer e do filósofo brasileiro Oswaldo Porchat. Em primeiro lugar, ela não pode ser praticada por tiranos presunçosos, que acreditam somente neles mesmos. Foi justamente isto que aconteceu com Dionísio de Siracusa, que quis aprender a filosofia, mas não teve, em nenhum momento, abertura para viver filosoficamente conforme o que Platão tinha a oferecer. Em segundo lugar, a filosofia nunca deve visar o lucro, a riqueza material, pois filosofar não consiste em dominar e expressar chavões pomposos para arregalar os olhos dos ouvintes. Recitar fórmulas prontas não é seu sinônimo, mas de especialista de certo saber. É nesse sentido que Porchat afirma que ser filósofo não consiste em dominar e falar sobre a história da filosofia, postura que ele criticou na Academia da qual fazia parte. Erasmo chama de presunçosos os filósofos que acreditam possuir a última palavra acerca da realidade e a transmitem como sendo a verdade. Ele põe no mesmo nível de presunção o filósofo e o ditador, pois ambos usam do autoritarismo. Por fim, Schopenhauer, assim como já dito a partir de Platão, diz que o filosofar não deve estar ao serviço do dinheiro. Para ele, o filósofo que busca lucro na sua atividade não é filósofo, pois a filosofia não pode ser tratada como mercadoria. A partir do visto acerca da negação da filosofia o autor passa a delinear a sua afirmação.

O capítulo 2 – *Hermenêutica em resposta ao elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão* – trata do que seja a filosofia. Ela busca uma vida feliz, não baseada em banquetes fartos regados aos prazeres sensuais. A vida filosófica pressupõe hábitos saudáveis. Ela não é abstrata, é concreta, diz respeito ao modo como as pessoas vivem, ética e politicamente. No sentido político estatal Platão foi para Siracusa porque defendia a tese de que nenhum governo deveria tomar decisões arbitrariamente, mas de acordo com as leis e sobre a égide da justiça. Conforme ele, agindo filosoficamente o governante torna-se modelo de vida ética e justa para os seus concidadãos. Afetado pela filosofia ele não governa arbitrariamente, mas de acordo com leis bem elaboradas e a justiça. Ela faz com que o líder político faça bom uso do poder, no sentido de ouvir e usar a sabedoria, adquirindo condições de conhecer a justiça e praticá-la. Nele a filosofia nasce do filosofar que brota da alma. Ali está a sua semente enquanto um filosofar. Foi na tentativa de fazer com que os siracusanos fossem governados pelos ideais da liberdade, da justiça e da felicidade que Platão foi para lá três vezes. Seu objetivo fracassou, mas o seu ideal, baseado na sua experiência, faz com que muitos, ainda hoje, vejam na sua carta uma referência em relação à busca de uma sociedade melhor. A filosofia está, portanto, ao serviço da política, pois ela faz com que o governante governe pautado pelos ideais da justiça, da liberdade e da felicidade. Embora a tentativa de Platão tenha esbarrado na arrogância do tirano Dionísio, ela ficou registrada na carta sete e toca, hoje, os seus leitores atentos.

O capítulo 3 – *Filosofia enquanto exercício hermenêutico: Movimentos, momentos e método(s) da dialética* – trata dos dois momentos do movimento do método dialético, o descendente e o ascendente. O descendente, também, denominado de dialógico, diz respeito ao seu aspecto prático. O movimento ascendente por sua vez está dividido em cinco passos: a) nome ou palavra (*onoma*); b) definição ou determinação conceitual (*logos*); c) imagem, exemplo ou figura (*eidolon*); d) opinião verdadeira, o saber ou a inteligência e, por fim, e) o objeto (a coisa mesma). Nota: separamos aqui movimento descendente e ascendente somente por questão didática de explanação, pois ambos não se dissociam, mas se complementam. Trata-se do método dialético enquanto base da racionalidade metafísica dialética. Platão não foi para Siracusa ensinar uma filosofia abstrata. Ele foi com o intuito de oferecer uma alternativa àquela realidade decadente moral e politicamente. Esse é o caminho descendente do método dialético platônico. Platão tinha os pés no chão! Ele queria, concretamente, que o tirano Dionísio aplicasse o ideal do governante filósofo através da metafísica dialética, desejando ardentemente que os siracusanos vivessem baseados nos ideais da liberdade e da justiça, por isso buscou levar ao conhecimento do tirano tais ideias para que pudesse administrar de acordo com elas. Platão sabia bem que uma cidade governada sem justiça seria infeliz. Ele não foi platônico, teórico-idealista, mas, antes, dialético-dialógico.

Continuando o tema do capítulo anterior, o capítulo 4 – *Dialética, hermenêutica e verdade: Linguagem da meta da dialética ascendente* – trata da linguagem do quinto momento do método dialético (ascendente) que possui foco no objeto (a coisa mesma). O uso das metáforas da faísca (fogo), da semente, da iniciação à sabedoria, e do salto, tornam-se meios expressivos desse momento, no qual vemos as coisas intuitivamente tal como elas são. O fato de Platão usar essas metáforas para tratar do quinto ponto do método dialético ascendente indica a dificuldade de o traduzir. Trata-se de uma tentativa de exposição do nível mais sério do método. Nesse capítulo são expressivas as citações do professor da Universidade dos Estudos de Milão Franco Trabattoni, em especial, e do filósofo francês Victor Goldschmidt.

O capítulo 5 – *Sobre a síntese da dialética e o sentido da hermenêutica: Meta do movimento dialético ascendente* – trata do sentido e da síntese enquanto metas, respectivamente, da hermenêutica de Gadamer e da dialética ascendente de Platão. Ambas não são definitivas, acabadas. O ápice da dialética ascendente exige o caminho de descensão se pretende autenticidade, concretude, verdadeiro. O mesmo vale para o sentido. Não há “o” sentido, definitivo, acabado. Não há ascensão apenas, nem descensão apenas. O que há, de verdade, é ascensão/descensão concomitantemente, constituindo-se como dois momentos indissociáveis. Na mesma esteira, o sentido alcançado sempre se torna passível de superação. Sentido e síntese são tomados como horizonte de chegada e ponto de partida num movimento ininterrupto. Nas considerações finais do presente capítulo Rohden escreve: “A meta de ambas (dialética e hermenêutica) se converte numa nova tese, a qual é tomada como um porto de chegada e concomitantemente de partida em tempos distintos” (p. 180).

No capítulo 6 – *Metafísica dialética e hermenêutica filosófica enquanto exercícios teórico-práticos* – o tema é a metafísica dialética. Luiz Rohden desenvolve argutamente a apropriação de Gadamer da importante carta de Platão. Ali, metafísica, não possui o adjetivo de abstrata, metaempírica, mas de conhecimento das coisas tal como elas são. Trata-se do estudo das coisas mais importantes, o que, a partir da *Carta Sétima*, denomina-se de ideia do bem, traduzida pela busca dos princípios da liberdade e da justiça. É um erro dizer que Platão ficou enclausurado no seu mundo das ideias. Ele realizou a ascensão a elas, mas não permaneceu nelas, pois pressupôs também o movimento de descida/descensão. Ascensão e descensão são indissociáveis para Platão. Nesse sentido é que se pode falar de metafísica dialética como um caminho de ida e volta, de vai e vem, enfim, de subida e descida. Logo: “Tanto em Platão quanto em Gadamer, o filosofar – leia-se, o fazer metafísica – implica uma postura teórica e prática do filósofo” (p. 199).

Por fim, no capítulo 7 – *Entrevista com Dennis Schmidt sobre Hermenêutica Filosófica e este livro* –, Luiz Rohden apresenta a entrevista que realizou com Dennis Schmidt, do qual foi orientando enquanto professor visitante na Penn State University (EUA), sobre hermenêutica filosófica e este livro. Sendo um dos grandes expoentes da hermenêutica filosófica atualmente e por ter convivido com Gadamer, interessantíssimos são os adjetivos acerca do modo de ser de Gadamer ali apresentados (mente aberta, dialógico, ouvinte, envolvente). Trata-se de um testemunho valioso de alguém que se sentiu profundamente tocado pelo filósofo centenário. Outros assuntos ali abordados são a situação da hermenêutica filosófica e da filosofia atualmente.

Enfim, o presente livro não trata de teoria apenas, mas de teoria baseada em diálogos amistosos travados com o filósofo centenário e uma dedicação investigativa dos seus pupilos que atinge paulatinamente consistência. Trata-se de uma obra fortemente recomendável aos interessados em filosofia e, especialmente, em hermenêutica filosófica. Estamos diante de uma obra que revela em toda a sua envergadura a apropriação de Gadamer de um dos alicerces da filosofia grega antiga, Platão, a partir da *Carta Sétima*. Conforme consta no prefácio, este foi um dos objetivos que levou o autor a escrevê-la, a saber, “aprofundar e divulgar a contribuição de Gadamer acerca das pesquisas sobre a obra de Platão”. Trata-se de ver Gadamer como platônico do século XX. Luiz Rohden apresenta ao público brasileiro uma obra que resulta do seu trabalho como pesquisador, professor e um apaixonado pela filosofia. Vemos no seu trabalho consonância entre teoria e prática e podemos dizer, sem dúvida, que o seu filosofar é decorrência de um modo de viver. (*Carta VII* 334 b-c).

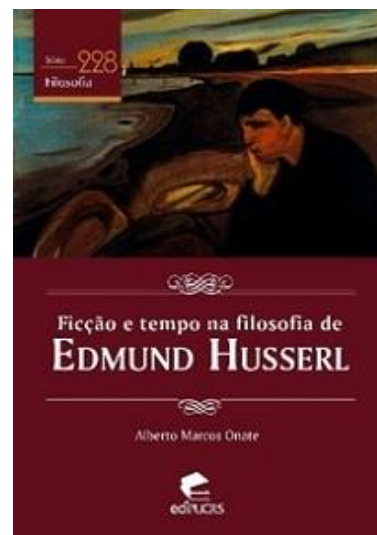
Submetido: 21 de janeiro de 2020

Aceito: 19 de fevereiro de 2020

RESENHA

ROHDEN, Luiz. *Filosofar com Gadamer e Platão*

RESENHA



257

ONATE, A. M. *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl*. Tomo I. Porto Alegre: EdPUCRS, 2016, 198p.

Prof.^a Ms.^a Neusa M. Rudek Onate
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE¹

Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl é um trabalho investigativo pelo qual o autor Alberto Marcos Onate se propõe analisar a totalidade da obra husserliana com o intuito de obter uma compreensão decisiva do papel que a ficção e o tempo desempenham em cada etapa do pensamento de Husserl. O resultado do trabalho será apresentado, gradativamente, em forma de volumes, nos quais o autor apresentará a análise dos *Arquivos Husserl* de Louvain da coleção *Husserliana: Gesammelte Werke* (Hua), *Materialien* (Mat) e *Dokumente* (Dok). Cada edição será investigada de modo sistemático segundo sua própria tessitura enfatizando de maneira direta ou indireta o papel da ficção e do tempo na cadeia argumentativa empregada pelo fenomenólogo.

¹ Email: neusarudek@hotmail.com

Como etapa subsequente à análise da totalidade da obra husserliana o autor debaterá com os principais intérpretes no intento de expor sua compreensão. Dentre eles elege, do cenário filosófico nacional: Mario Porta, Carlos Moura e José Santos. No cenário filosófico internacional o quadro de intérpretes é mais abrangente, do qual elenca Carmelo Cali, Edward Casey, Annabelle Dufourcq, Brian Elliott, Dieter Lohmar, Maria Manuela Saraiva, estes, por sua vez, se detêm às análises da ficção. Sobre o conceito de tempo: Pedro Alves, Gaston Berger, Georg Brand, Alexei Chernyakov, Daniel Giovannangeli, Gérard Granel, Klaus Held, Toine Kortooms, Inga Römer, Alexander Schnell, Michela Summa, Nicolas de Warren, Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi, Rudolf Bernet, Liangkang Ni e uma coletânea editada por Pol Vandavelde e Sebastian Luft.

As epígrafes do primeiro volume de *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl* indicam que o caminho investigativo do autor aferirá, em todos os volumes gradativamente apresentados, um papel articulador aos conceitos de ficção e tempo correlacionados às demais noções da meditação husserliana no todo de sua obra. A ficção funda o tempo ou o tempo funda a ficção? O autor busca mostrar que a ficção é o cerne da fenomenologia. O absoluto transcendental que funda a si mesmo num sentido profundo e que tem sua origem num absoluto último e verdadeiro deve ser investigado atentamente. Onate observa que o discurso sistemático e cuidadoso de Husserl muitas vezes cai em aporias, deste modo, o autor pretende apontar também as falhas dos argumentos empreendidos pelo filósofo alemão.

O primeiro volume consiste na análise dos textos: *Sobre o conceito de número. Análises psicológicas* (1887), texto da tese de habilitação de Husserl apresentada à Faculdade de Filosofia da Friedrichs Universität Halle Wittenberg sob orientação de Carl Stumpf; *Filosofia da aritmética. Investigações lógicas e psicológicas* (1890-1901) que integra a posterior modificação da tese de habilitação de Husserl; *Investigações lógicas I. Prolegômenos à lógica pura* (1900); *Investigações lógicas II, parte I (Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento - i/v)* (1900) e *Investigações lógicas II, parte II (Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento - vi)* (1901).

O autor observa no discurso inicial de Husserl a influência das pesquisas concernentes aos conceitos e métodos fundantes das matemáticas sobre as demais atividades filosóficas. Fato que, à época, promove o aumento de trabalhos voltados à lógica matemática e de teorias indutivas não apriorísticas pautadas pela construção ficcional de geometrias. A psicologia científica, que trata dos estudos das origens psíquicas das representações matemáticas e lógicas, também estava presente na investigação de Husserl. Neste período o fenomenólogo acreditava que a Matemática, a lógica e a psicologia poderiam solucionar os impasses filosóficos que perduravam por milênios.

Ademais, o autor destaca a importância das investigações acerca do conceito de número, das unidades e multiplicidades nas ligações coletivas de todos e partes (*Kollektive Verbindungen*) enquanto representações dadas na corrente das vivências na

consciência. Processo pelo qual se distingue o modo de doação de determinados conjuntos de objetos. Por exemplo, como se forma o conjunto de instantes de uma duração, como se formam os vários tons de uma cor, como se forma o conjunto das notas musicais. Estes são exemplos de conjuntos que se distinguem no modo de sua doação no tocante a sucessão temporal. Onate defende que a redução fenomenológica, embora de forma embrionária, já estava presente na concepção de todos e partes. O indício seria a explanação da noção de ligações coletivas de todos *possíveis* e partes *possíveis*. Mundo vital também já estava presente no discurso fenomenológico, portanto, não resulta dos impasses com Heidegger defendidos pela literatura simplificada.

O conceito de algo (*etwas*) é correlato do conteúdo concreto tanto quanto o conceito de número tem relação com os conjuntos de conteúdos concretos dados. Sem o conceito de *algo*, o conceito de número não seria possível. Mundo se constitui enquanto unidade sensível de percepções simples e possíveis. A intuição categorial, as noções de verdades, o domínio significativo e os preenchimentos objetivos e possíveis são parte do quadro apresentado de estruturas transcendentais constitutivas de qualquer mundo fenomênico (constituição de qualquer algo à subjetividade transcendental), demandará, do fenomenólogo, segundo observações do autor, uma reflexão mais aprofundada devendo, paulatinamente, se cumprir nas próximas obras.

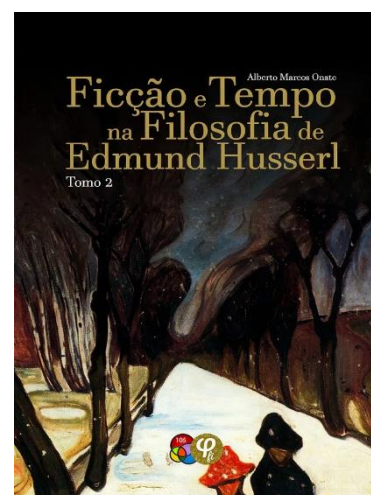
259

Para tanto, desvendar os fios condutores desta trama hierárquica de conceitos e argumentos que se desenvolvem em movimentos ondulantes denominados por Husserl de ziguezagues, requer do autor engendrar tarefas como: explicitar os significados de tais noções; clarificar o vínculo teórico e suas diversas facetas empreendidas na cadeia sistemática e argumentativa entre outras noções mediante discussão com os interpretes supracitados.

Submetido: 24 de outubro de 2019

Aceito: 21 de novembro de 2019

RESENHA



260

ONATE, A. M. *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl*. Tomo II. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, 174p.

Prof.^a Ms.^a Neusa M. Rudek Onate
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE¹

No segundo volume de *Ficção e tempo na filosofia de Edmund Husserl* o professor Alberto M. Onate prossegue com as análises iniciadas no volume anterior de sua obra (este publicado em 2016) centrando-se em duas obras: *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica I – Introdução geral na fenomenologia pura* (1976) e *Ideias para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1893-1917). Observa o autor que Husserl não somente amplia, especificamente a partir destas obras, seu horizonte questionante para a totalidade do conhecimento bem como constrói importantes redes metódicas de conceitos e argumentos para a sua fenomenologia. Deste modo, faz-se

¹ Email: neusarudek@hotmail.com

necessária a atenção redobrada aos sentidos dessa malha semântica que por ventura pode ser interpretada de maneira incompleta ou equivocada.

A atenção também deve ser redobrada para a compreensão do método de reduções fenomenológicas (*Methode phänomenologischer Reduktionen*) pelo qual tem-se acesso ao desvelamento do horizonte dos fenômenos transcendentais. A compreensão dos fenômenos se modifica de modo capital quando se passa da atitude natural à atitude transcendental que resulta em doações originárias. A essência da consciência de algo (*das Wesen des Bewusstseins von Etwas*) é tema inicial da investigação de Husserl que, por sua vez, tem por objetivo reduzi-la eideticamente no intuito de captar, de modo reflexivo e ideativo, a essência de cada vivência (percepção, memória, imaginação, fantasia, etc.).

Enquanto ciência das origens, a fenomenologia enfrenta dificuldades ao estabelecer quais campos fenomênicos podem de fato se submeter de modo completo ou parcial às várias etapas da *epoché*, como por exemplo a redução do eu puro que permanecerá provisória até a elaboração do segundo volume de *Ideias*.

As inúmeras distinções entre os atos intencionais repercutem na dinâmica noética-noemática pela qual qualquer vivência intencional carrega em si ao menos um noema e um sentido ou proposição com referência a objeto, por outro lado, comprova-se que o objeto, seja ele possível, efetivo ou provável, etc. é um objeto de consciência (*Gegenstand des Bewusstseins*). Mundo e efetividade em geral são, portanto, representações dadas na consciência efetiva e possível mediante sentidos ou proposições próprias. Um objeto dado na consciência como o mesmo passa por variadas sínteses de identificação apriorísticas.

O caráter eidético dos argumentos se faz presente mediante as referências à atitude natural, fato que corrobora a preliminaridade à plena compreensão da consciência pura e do campo fenomênico atinente. Ao que, segundo o autor, permite-se indagações acerca da alteridade do mundo natural com relação a natureza das vivências (intencionalidades) de modo tal, a separar-se delas. Admitindo a distinção entre mundo natural e vivências, como é possível a interação? A compreensão estaria na análise da percepção sensível (*sinnliche Wahrnehmung*). A vida natural é um constante perceber atual ou inatual, contudo, a atitude natural do humano ingênuo é desprovida do olhar para as essências. É um visar vazio de um eu vazio numa relação de estranheza que, para os humanos científicos (*Wissenschaftlicher Mensch*) é uma relação de estranheza amenizada. A diferença entre ambas visadas se dá pelo caráter subjetivo acidental no primeiro caso e objetivo necessário para o segundo.

Destaca o autor que não são essas visadas vazias que interessam ao fenomenólogo. Husserl busca uma visão mais profunda, uma visada destematizada que olha fenomenologicamente para as sínteses do perceber da percepção, sínteses pelas quais percepção e percebido se encontram numa relação essencial. Noutras palavras, o encontro de um sujeito possível e um objeto possível, sendo que a possibilidade deste encontro se efetiva mediante a percepção. O olhar para o objeto pelo qual se aponta sua quiddidade difere essencialmente do olhar para a “relação”

sujeito/objeto. Demarcando decisivamente a distinção entre os modos de ser da coisa e da consciência, do ser da realidade (*Realität*) e do ser da consciência (*Bewusstsein*). Distinção que resulta em modelos escalonados, complexos e rigorosos de argumentos, conceitos e descrições fenomenológicas acerca de seus objetos aparentes, presentantes e presentificantes.

Quanto a redução do eu puro, o autor infere que nesta etapa do pensamento husserliano os argumentos são provisórios, tendo se cumprido somente na tessitura do segundo tomo de *Ideias*.

No tocante às discussões acerca do tempo, assevera o autor que o discurso inicial do fenomenólogo faz referência a Santo Agostinho e ao clássico dilema sobre o tempo discriminando alguns dos apontamentos agostinianos. Husserl toma como ponto de partida as análises acerca da origem do tempo de Brentano, tais análises desembocam em observações críticas que enfatizam o caráter psicologista do tempo nas ponderações brentanianas acerca das apresentações e demais nexos temporais condizentes.

Na formulação husserliana, assevera Onate, todas as apresentações subordinam-se ao fluxo temporalizante universal. Esse processo implica em dupla intencionalidade: uma que se dirige ao todo da dinâmica presentativa e outra dirigida aos objetos imanentes presentificados, formando uma unidade intencional. O processo dessa unidade intencional, contudo, não está completo e demanda a superação de importantes dificuldades argumentativas com relação ao estatuto de efetividade reprodutiva.

Na consciência temporal se cumpre toda a objetividade de objetos e de processos temporais individuais sem uma compreensão da identidade de seu posicionamento temporal, no entanto, e por outro lado, Husserl defende que toda a objetividade pressupõe consciência de identidade. Processo que sofre modificação somente nos modos objetivantes de dadidade sem implicar em modificações das essências intencionais de objetos temporais. O fenomenólogo prossegue seu discurso com as análises minuciosas dos processos mnemônicos e fantásticos de dadidades temporais incorrendo em dificuldades que ele atribui à falta de nomenclatura. Onate observa que essa dificuldade não perfaz somente a carência de nomes. O que se sobrepõe é o próprio limite conceitual e argumentativo das inúmeras distinções fenomenológicas inerentes ao pleito, e mais, é o próprio limite da compreensão racional e lógica, mas, que seria fonte de incremento às investigações posteriores.

Submetido: 24 de outubro de 2019

Aceito: 19 de novembro de 2019