

EDITORIAL

Dossiê amizade filosófica entre Brasil e Uruguai

Brenda Soares¹
Mónica Herrera Noguera²
Organizadoras

A internacionalização, uma das principais bandeiras da pesquisa científica atualmente, remete quase sempre à busca de parcerias com países longínquos e de linguagens, na sua maioria, anglo-saxãs. Isso não ocorre por acaso, na Filosofia, por muito tempo a referência foi a Europa. Uma citação atribuída a Heidegger, na qual teria supostamente dito que “só se pode filosofar em grego ou alemão”, encapsula a essência deste estereótipo. Por conta disso, internacionalizar virou sinônimo de ter acesso a textos, arquivos e universidades europeias. Após as duas grandes guerras que devastaram o continente europeu, vimos a ascensão da hegemonia norte-americana e com ela a necessidade de ler e publicar em inglês, ainda que os Estados Unidos não usufruam de uma tradição na história da Filosofia. Enquanto isso, na América Latina, o português e o espanhol sofriam (e ainda sofrem) de um certo exílio filosófico, já que quando publicados nesses idiomas os textos dificilmente conseguem um alcance mais abrangente, mesmo entre os conterrâneos do mesmo continente. A presente edição busca fazer um convite a uma internacionalização em termos latino-americanos, nesse caso específico, entre Brasil e Uruguai.

Este número é lançado no rastro de uma iniciativa da Revista Aoristo de estabelecer diálogo filosófico entre países do continente sul-americano, que começou com a publicação em 2022 de um volume que celebrava a amizade filosófica entre Brasil e Chile. Pretendemos honrar este legado iniciado e instigar, tantos colaboradores quanto leitores, a nos enxergar como pesquisadores relevantes em discussões que nada devem a outros circuitos internacionais. Com textos que transpassam duas das principais temáticas da revista, Fenomenologia e Metafísica, temos a contribuição de oito autores, sendo quatro deles brasileiros e quatro uruguaios.

As afinidades temáticas ficam evidentes, começando com os três artigos que trazem Kant como alicerce. O primeiro sobre a autonomia da faculdade de julgar; o segundo explorando a origem dos problemas metafísicos na origem da crítica kantiana; para, por fim, nos debruçarmos sobre a discussão acerca da possibilidade da autoridade da razão em responder às questões metafísicas. O

¹ E-mail: brendacsoares@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0976-5064>

² E-mail: moniherrnog@gmail.com/ Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7681-6282>

questionamento à metafísica também se faz presente nesta edição em discussões que vão além das obras kantiana, por meio de Nietzsche, apoiado na leitura de Bernard William. Na fronteira entre metafísica e fenomenologia, temos um artigo dedicado à proposta de Franz Brentano de um “*Zurück zu Aristóteles*” (volta à Aristóteles), o que nos mostra que a Filosofia não é feita de rupturas, mas de interações e recomeços.

É com respeito a essa abordagem integradora, que temas transversais, os quais têm como principal característica atravessarem diferentes autores e correntes, ganham relevância. Podemos acompanhar esse movimento no artigo sobre a “querela do psicologismo”, que desafia a ingenuidade com a qual este debate é comumente retratado, mostrando posições que perpassam Lotze, Kerry e Frege; e no texto que discorre sobre a atenção na fenomenologia, com um tema que permeia discussões entre psicólogos e filósofos no séc. XIX e que se estende ao séc. XX, ganhando destaque na obra de Merleau-Ponty. E, como não se pode falar de fenomenologia sem mencionar seu fundador, fechamos a edição com um artigo acerca da doutrina teleológica das ciências em Husserl.

Este volume também conta com contribuições externas ao *Dossiê*. São os quatro artigos e as duas traduções, provenientes do fluxo contínuo. O primeiro artigo, de Lopes, articula a ontologia de Heidegger com a Educação Sociocomunitária, propondo a *Daseinsanalyse* como diretriz prática para o educador social. O segundo artigo, de Milke e Kahlmeyer-Mertens, trata do papel da hermenêutica filosófica gadameriana na fundamentação das ciências humanas. O terceiro artigo, de Dias e Souza, critica a "fé cega da razão" na universidade, que exclui saberes religiosos em nome da laicidade. O quarto artigo, de Pereira Rios, medita sobre a *amizade* como experiência filosófica. O autor analisa-a em três movimentos: a amizade que surge *desde*, se constrói *com* e existe *para* os outros. Em seguida contamos com duas inéditas traduções: Prof. Jorge Acevedo Guerra verte para o castelhano o texto “Habitar la tierra: ¿Puede escapar la ecología al reino de la técnica?” de Pascal David; Stanley Medeiros e Ricardo Pereira traduzem para o português “Mitos contemporâneos sobre o tédio”, de Josefa Ros Velasco.

Por fim, agradecemos o convite e cuidado editorial da Revista Aoristo que nos permitiu organizar esta edição que, para nós, carrega o valor simbólico de valorização da produção científica sul-americana. Esperamos que as discussões propostas nos artigos sejam pontos de partida que permitam engajamento e reflexões valiosas. Aproveitem e boa leitura!

EDITORIAL

Dossié amistad filosófica entre Brasil y Uruguay

Brenda Soares¹
Mónica Herrera Noguera²
Organizadoras

La internacionalización, actualmente una de las principales banderas de la investigación científica, remite casi siempre a la búsqueda de vínculos con países lejanos y de lenguajes, en su mayoría, anglosajones. Esto no ocurre por casualidad, en la Filosofía, por mucho tiempo la referencia fue Europa. Una cita atribuida a Heidegger, según la cual supuestamente habría dicho que “solamente se puede filosofar en griego o alemán”, encapsula la esencia de este estereotipo. Por ello, internacionalizar se volvió sinónimo de tener acceso a textos, archivos y universidades europeas. Luego de las dos grandes guerras que devastaron el continente europeo, vimos la ascensión de la hegemonía norteamericana y con ella la necesidad de leer y publicar en inglés, aunque los Estados Unidos no disfrutan de una tradición en la historia de la filosofía. Mientras tanto, en América Latina, el portugués y el español sufrían (y aún sufren) de un cierto exilio filosófico, ya que cuando publicados en esos idiomas los textos difícilmente consiguen un alcance más amplio, incluso entre los conterráneos del mismo continente. La presente edición busca realizar una invitación a una internacionalización en términos latinoamericanos, en este caso en particular, entre Brasil y Uruguay.

Este número es lanzado siguiendo la pista de una iniciativa de la Revista Aoristo de establecer un diálogo filosófico entre países del continente sudamericano, que comenzó con la publicación no año de 2022 de un volumen que celebraba la amistad filosófica entre Brasil y Chile. Pretendemos honrar este legado iniciado e instigar, tanto a colaboradores como lectores, a vernos como investigadores relevantes en discusiones que nada deben a otros circuitos internacionales. Con textos que atraviesan dos de las principales temáticas de la revista, Fenomenología y Metafísica, tenemos la contribución de ocho autores, cuatro de ellos brasileños y cuatro uruguayos.

Las afinidades temáticas son evidentes, comenzando con los tres artículos que traen como foco a Kant. El primero sobre la autonomía de la facultad de juzgar; el segundo explorando el origen de los problemas metafísicos en el origen de la crítica kantiana; para, finalmente, enfocarnos en la discusión acerca de la posibilidad de la autoridad de la razón de responder a preguntas metafísicas. El cuestionamiento a la metafísica también se hace presente en esta edición en discusiones que van más allá de la obra kantiana, por medio de Nietzsche, apoyado en la lectura de Bernard Williams.

¹ E-mail: brendacsoares@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0976-5064>

² E-mail: moniherrnog@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7681-6282>

En la frontera entre metafísica y fenomenología, tenemos un artículo dedicado a la propuesta de Franz Brentano de una “Zurück zu Aristóteles” (vuelta a Aristóteles), lo que nos muestra que la filosofía no es hecha de rupturas, sino de interacciones y reinicios.

Es con respecto a ese abordaje integrador, que temas transversales, que tienen como principal característica atravesar diferentes autores y corrientes, cobran relevancia. Podemos acompañar ese movimiento en el artículo sobre la “querella del psicologismo”, que desafía la ingenuidad con la cual este debate es comúnmente retratado, mostrando posiciones que recorren Lotze, Kerry y Frege; y en el texto que discurre sobre la atención en la fenomenología, con un tema que permea discusiones entre psicólogos y filósofos en el siglo XIX e que se extiende al siglo XX, cobrando destaque en la obra de Merleau-Ponty. Y, como no se puede hablar de fenomenología sin mencionar a su fundador, cerramos la edición con un artículo acerca de la doctrina teleológica de las ciencias en Husserl.

Este volumen también cuenta con contribuciones externas al *Dossiê*. Son los tres artículos y las dos traducciones, provenientes de flujo continuo. El primer artículo, de *Lopes*, articula la ontología de Heidegger con la Educación Sociocomunitaria, proponiendo el *Daseinsanalyse* como directriz práctica para el educador social. El segundo artículo, de *Milke e Kahlmeyer-Mertens*, trata del papel de la hermenéutica filosófica gadameriana en la fundamentación de las ciencias humanas. El tercer artículo, de *Dias e Souza*, critica la "fe ciega de la razón" en la universidad, que excluye saberes religiosos en nombre de la laicidad. El cuarto artículo, de *Pereira Rios*, medita sobre la amistad como experiencia filosófica. El autor la analiza en tres movimientos: la amistad que surge *desde*, se construye *con* y existe *para* otros.

A seguir, contamos con dos traducciones inéditas: Prof. Jorge Acevedo Guerra traduce al castellano el texto “Habitar la tierra: ¿Puede escapar la ecología al reino de la técnica?” de Pascal David; Stanley Medeiros y Ricardo Pereira traducen al portugués “Mitos contemporâneos sobre o tédio”, de Josefa Ros Velasco.

Finalmente, agradecemos la invitación y el cuidado editorial de la Revista Aoristo que nos permitió organizar esta edición que, para nosotras, carga el valor simbólico de la valorización de la producción científica sudamericana. Esperamos que las discusiones propuestas en los artículos sean puntos de partida que permitan compromisos y reflexiones valiosas. ¡Aprovechen y buena lectura!

EDITORIAL

Dossier on philosophical friendship between Brazil and Uruguay

Brenda Soares¹

Mónica Herrera Noguera²

Organizers

Internationalization, one of the main flags of scientific research today, almost always refers to the search for partnerships with distant countries, most of which are Anglo-Saxon. This is no coincidence, as Europe has long been the reference point for philosophy. A quote attributed to Heidegger, in which he supposedly said that "one can only philosophize in Greek or German," encapsulates the essence of this stereotype. As a result, internationalization has become synonymous with access to European texts, archives, and universities. After the two world wars that devastated the European continent, we saw the rise of American hegemony and with it the need to read and publish in English, even though the United States does not have a tradition in the history of philosophy. Meanwhile, in Latin America, Portuguese and Spanish suffered (and still suffer) from a certain philosophical exile, since when published in these languages, texts rarely achieve a wider reach, even among fellow citizens of the same continent. This edition seeks to invite internationalization in Latin American terms, in this specific case, between Brazil and Uruguay.

This issue is launched in the wake of an initiative by *Revista Aoristo* to establish philosophical dialogue between countries on the South American continent, which began with a publication in 2022 celebrating the philosophical friendship between Brazil and Chile. We intend to honor this legacy and encourage both contributors and readers to see us as relevant researchers in discussions that are on par with other international circuits. With texts that span two of the magazine's main themes, Phenomenology and Metaphysics, we have contributions from eight authors, four of whom are Brazilian and four Uruguayan.

The thematic affinities are evident, beginning with the three articles that have Kant as their foundation. The first is on the autonomy of the faculty of judgment; the second explores the origin of metaphysical problems in the origin of Kantian criticism; and finally, we focus on the discussion about the possibility of the authority of reason in answering metaphysical questions. The questioning of metaphysics is also present in this issue in discussions that go beyond Kantian works, through Nietzsche, supported by the reading of Bernard William. On the border between metaphysics and phenomenology, we have an article dedicated to Franz Brentano's proposal of a "Zurück

5

¹ Email:brendacsoares@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0976-5064>

² Email: moniherrnog@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7681-6282>

zu Aristóteles" (return to Aristotle), which shows us that philosophy is not made up of ruptures, but of interactions and new beginnings.

It is with respect to this integrative approach that cross-cutting themes, whose main characteristic is that they cut across different authors and currents, gain relevance. We can follow this movement in the article on the "quarrel of psychologism", which challenges the naivety with which this debate is commonly portrayed, showing positions that cut across Lotze, Kerry, and Frege; and in the text that discusses attention in phenomenology, with a theme that permeates discussions between psychologists and philosophers in the 19th century and extends into the 20th century, gaining prominence in the work of Merleau-Ponty. And, as one cannot speak of phenomenology without mentioning its founder, we close the edition with an article on the teleological doctrine of science in Husserl.

This volume also includes contributions from outside the *Dossier*. These are four articles and two translations, drawn from the continuous flow of submissions. The first article, by Lopes, articulates Heidegger's ontology with Socio-Community Education, proposing *Daseinsanalyse* as a practical guideline for social educators. The second article, by Milke and Kahlmeyer-Mertens, deals with the role of Gadamerian philosophical hermeneutics in the foundation of human sciences. The third article, by Dias and Souza, criticizes the "blind faith in reason" in universities, which excludes religious knowledge in the name of secularism. The fourth article, by Pereira Rios, meditates on friendship as a philosophical experience. The author analyzes it in three movements: friendship that arises from, is built with, and exists for others. Next, we have two unpublished translations: Prof. Jorge Acevedo Guerra translates Pascal David's text "Habitar la tierra: ¿Puede escapar la ecología al reino de la técnica?" into Spanish; Stanley Medeiros and Ricardo Pereira translate Josefa Ros Velasco's "Mitos contemporâneos sobre o tédio" into Portuguese.

Finally, we would like to thank Revista Aoristo for its invitation and editorial care, which allowed us to organize this issue, which, for us, carries the symbolic value of promoting South American scientific production. We hope that the discussions proposed in the articles will serve as starting points for engagement and valuable reflections. Enjoy and happy reading!

La estructura teleológica como base de la autonomía de la Facultad de Juzgar

The teleological structure as the ground to the Power of Judgment

Mónica Herrera Noguera
Consejo de Formación en Educación¹

RESUMEN

La propuesta de una Facultad de Juzgar por parte de Immanuel Kant ha sido objeto de múltiples interpretaciones tanto por su peculiar universo de objetos como por su rol de puente entre Razón Teórica y Razón Práctica. Este trabajo propone tomar la estructura teleológica que utiliza Kant para fundamentar la autonomía de la Facultad de Juzgar y su necesidad trascendental. Teniendo en cuenta los abordajes tradicionales acerca del lugar sistemático de la *KU*, orientados hacia el conocimiento teórico o la dimensión práctica como guías estructurales de la unidad del texto e incluso a veces del propio sistema trascendental, la estructura de la teleología - presentada aquí desde las Introducciones y el caso paradigmático del juicio de gusto - arroja luz sobre las dificultades kantianas para introducir los límites y relaciones de una facultad sin dominio propio.

PALABRAS-CLAVE

Teleología; Gusto; Facultad de Juzgar; Kant

ABSTRACT

Immanuel Kant's conception of a Faculty of Judgment has been subject to diverse interpretations, arising from its unique sphere of objects and its function as an intermediary between Theoretical Reason and Practical Reason. This study advocates for the adoption of the teleological structure utilized by Kant to establish the autonomy and transcendental necessity of the Power of Judgment. Considering prevalent interpretations of the *Critique of the Power of Judgment*, which tend to prioritize either theoretical knowledge or the practical domain as foundational elements for textual coherence and, in some instances, the

¹ E-mail: moniherrnog@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7681-6282>

transcendental system, the structure of teleology—as explicated in the Introductions and exemplified by the judgment of taste—illuminates the complexities encountered by Kant in delineating the boundaries and interrelationships of a faculty lacking inherent Domain.

KEYWORDS

Teleology; Taste; Power of Judgment; Kant

1 INTRODUCCIÓN

En la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (en adelante *KU*), Kant identifica un problema en el delicado equilibrio de su sistema: tenemos una filosofía capaz de dar fundamento a la estructura básica de la experiencia en general —o por lo menos que a eso aspira—, pero que no logra hacer que ese fundamento sea extensivo a aspectos importantes del conocimiento científico; por otro lado, tenemos individuos libres y autónomos que aunque se muevan en un mundo determinado por leyes físicas, son capaces de introducir nuevas series causales de acuerdo a su voluntad; tenemos también paisajes y productos humanos que parecen apuntar al conocimiento pero no al hecho de darse como objetos para su estudio (lo bello natural y lo bello artístico); tenemos, finalmente, un mundo natural organizado de un modo que parece estar más asociado al cumplimiento de fines que al resultado mecánico de series casuales (o causalidad ciega).

Siendo así, tenemos un problema que es grave. Aún si estuviese legitimada la base a partir de la cual la ciencia puede elevarse (las categorías y la función unificante del *yo pienso*), no podemos tener acceso a la ley general (sistema) de la que se derivan o bajo la cual se subsumen las leyes particulares. Esto nos coloca en la triste situación de que nuestro limitado conocimiento cierto no nos permite conocer con certeza ni el todo (que había quedado bajo la forma de “idea regulativa” en sus tres versiones teóricas: el alma, la naturaleza y Dios, asociadas también a lo noumenal como postulados de la razón práctica), ni a lo concreto (que en opinión de Hegel es **el tema** de la *KU*²), y tampoco a aquello que sería lo principal para el pensamiento: la unidad de lo concreto.

Una idea central de la metafísica kantiana, si bien dejada en suspenso en la especulación, es la —para ese entonces— vieja idea de que las cosas tal y como son en sí mismas tienen que responder a un fin o concepto, resultado de un acto de creación intelectual. En este acto teleológico, se combinan la estructura de lo cognoscible teóricamente y la forma de producción de lo real a la que solamente tenemos acceso por un conocimiento práctico en nuestra experiencia finita.³ Esta estructura nace de una matriz teológica que encontramos tanto en Kant como en Leibniz o Spinoza y podemos decir que la Ilustración de Kant no se encuentra en su negación, sino en su expulsión del dominio del conocimiento humano, o mejor, del conocimiento de los seres finitos.⁴

² 1955, 449

³ Por ello los postulados de la razón práctica, por ejemplo, y muy especialmente el rol legislativo de la libertad.

⁴ Por una reflexión semejante ver Adorno: 2001, 5-7 y, muy sumariamente Fló, 2005, 4.

Cuando el Divino creador produce y piensa (en el mismo acto), excede cualitativamente la capacidad de producir del artesano humano. De acuerdo con Kant, debemos suponer que Dios, de la misma forma que el genio artístico, aunque a una prudente y piadosa distancia, es capaz de crear de acuerdo a sus fines supremos, objetos peculiares (la naturaleza y los seres vivos en el caso de Dios, obras de arte en el caso del genio). La estructura interna de estos objetos desafía las leyes de la causalidad mecánica y, con ello, de lo que podemos conocer con fundamento. Dios, los individuos libres y autónomos y los artistas comparten la capacidad de crear de acuerdo a fines últimos y no ciega e intuitivamente (determinados por leyes empíricas).

La literatura ha realizado dos lecturas fundamentales de aquello que busca la *KU*. Ambas son nombradas por John Zammito en su libro *The Genesis of Kant's Critique of Judgment* como “giro cognitivo” y “giro ético”.⁵ Si bien este comentador las presenta como dos partes de un mismo proceso, la literatura se ha caracterizado por enfatizar una u otra, entre lecturas cognitivas y/o hermenéuticas y lecturas que destacan el aspecto práctico de la *KU*.

Los defensores del “giro cognitivo” sostienen que el lugar sistemático de la *KU* está determinado fundamentalmente por el rol teórico de la misma, destacando la actividad de la facultad de juzgar como central a la hora de producir conocimiento empírico.⁶ Por otra parte, los defensores del “giro ético” destacan la estructura teleológica de subyacente a lo concreto, considerados y su vínculo con el substrato suprasensible y por lo tanto como “hechos de Razón” en la naturaleza.⁷

En este trabajo defendemos que la inevitable necesidad de adherir cualquiera de las dos posiciones a “nuestras facultades de conocer” es, además del núcleo trascendental que ambas posturas, una posición alternativa centrada en la autonomía de la facultad de juzgar. Esta relación se sostiene al adjudicar a la estructura teleológica una forma específica, que estaría destacada en las dos Introducciones a la obra.⁸ Como caso paradigmático, se considerará el sentimiento de belleza en la *KU* en relación con el juicio reflexionante. Finalmente, intentaremos pensar los límites que se generan a partir de estas consideraciones.

⁵ Sobre el “cognitive turn” ver pp. 151-177 y por el “ethical turn” ver pp. 263-268

⁶ Cfr. Hughes, 1998 y 2007; a su modo Marques, 1987; Meerbote, 1982; Crawford, 1982; Kulenkampff, 1994.

⁷ Cfr. Meld Shell, 1996; Rodríguez Aramayo, 2003; Guyer, 1997 y el propio Zammito, 1992.

⁸ Nos referiremos a la Primera *Introducción* como *EE* (*Erste Einleitung*).

2 TÉCNICA Y MECÁNICA

Uno de los ejemplos paradigmáticamente complejos de lo que Kant entendería por objeto producido de acuerdo a fines se encuentra en la “Analítica de lo Bello”, como nota a pie de página en la Definición de lo bello, sacada de este tercer momento, donde se considera la diferencia entre lo bello y el ejemplo del objeto arqueológico. Dice Kant:

Podría-se contra esa definición [de que lo bello sea aquello que tiene la forma de la finalidad sin la representación de un fin], oponer como instancia, que hay cosas en las cuales se ve una forma final, sin reconocer en ellas un fin, como, por ejemplo, los instrumentos de piedra sacados de viejas tumbas, provistos de un agujero como para un mango: éstos, aunque muestran claramente en su figura una finalidad, sin embargo no por eso se declaran bellos. **Pero que se les considere como obra de arte es ya bastante para tener que confesar que se refiere su figura a una intención cualquiera y a un fin determinado.** De aquí ninguna satisfacción inmediata en su intuición. Una flor, en cambio, por ejemplo, una tulipa, se considera como bella porque en su percepción se encuentra una cierta finalidad que, tal como la juzgamos, no se refiere a ningún fin. (Ak. V 236, GM⁹: 231, n.m.)

10

En el juicio del objeto se encuentra un fin, a saber, la realización de una intención. Encontrar esta determinación en el objeto parece impedir una satisfacción inmediata en el mismo, pero en esto nos detendremos más adelante. Por lo pronto, lo importante es señalar una tensión que atraviesa toda la noción de “fin” tal y como es presentada por Kant, a saber, el hecho de que un objeto sea el resultado de una intención que cumpla con una finalidad o un para que, y el hecho de que sean considerados objetos que cumplen con una finalidad final, solamente aquellos que son el resultado de una acción orientada por un fin inteligible no explicable por la causalidad mecánica.

Fundamentalmente, el problema está en si entendemos la estructura teológica - y la técnica - como formas orientadas a producir un efecto, es decir, como tecnología, o tratamos de entender porque para Kant esta asimilación ha de ser evitada. Básicamente, cómo la pregunta por el “para qué”, se vuelve un arma de doble filo a la hora de comprender la relación entre nuestro conocimiento y nuestro modo de conocer.

El término “técnica de la naturaleza” será restringido a la explicación del modo de jugar aquellos fenómenos donde la mera causalidad mecánica no es suficiente para dar cuenta de nuestro modo de conocerlos. De acuerdo con el filósofo, este es un error muy grande que la tradición ha cometido, ignorando el hecho de que solamente pueden ser considerados prácticos, *stricto sensu*, aquellos juicios que son independientes de la teoría y tienen su fundamentación en la razón práctica (a saber, los juicios morales).

⁹ Llamaremos GM a la traducción realizada por García Morente.

El uso de la facultad de juzgar reflexionante, tal y como será presentado en las introducciones, como teniendo su propio ámbito, pero no un dominio, se servirá del término finalidad de la naturaleza para identificar objetos que no se pueden considerar ni teórica ni prácticamente, y que sin embargo tiene que ser juzgados como objetos del arte o de la técnica. En palabras de Kant:

[A] partir de ahora nos serviremos del término “técnica” también donde los objetos de la naturaleza son a veces *juzgados* solamente *como si* su posibilidad se fundara en el arte. En estos casos los juicios no son ni teóricos ni prácticos (en el sentido [moral]), ya que no *determinan* nada de la condición del objeto ni del modo de producirlo, sino que por medio de ellos la propia naturaleza es juzgada, pero meramente según la analogía con un arte, y en relación subjetiva con nuestra capacidad de conocer, no en relación objetiva con los objetos. (PI, 1987, 27)

Como la tecnología (mecánica), es un acto arbitrario orientado por un concepto que opera como causa natural, de modo que los objetos son evaluados como el resultado de un acto de estas características.

Sin embargo, aparecen dos diferencias esenciales: no habría ni acto arbitrario, ni concepto que encadenaría al objeto en una serie causal previa y lo explicase como corolario de la filosofía teórica. En este sentido, el hecho de ser un fin parece fundamental, en la medida en que en la filosofía teórica parece solamente como una cuestión secundaria.

Así como en el caso de un objeto arqueológico que no comprendemos, podríamos decir que su finalidad es interesante en la medida en que es sintomática de una teoría (o varias) conocida por aquellos que lo produjeron, pero que el arqueólogo no consigue identificar. El problema de esta analogía parece ser el de si el filósofo trascendental procede en el caso del pensamiento de acuerdo con causas finales del mismo modo que el arqueólogo, es decir, considerando la facultad de juzgar como una facultad de conocer mutilada y por eso le atribuye al fin un rol que, para otro intelecto, sería despreciable.

En un sentido, la respuesta parecería ser negativa, por el hecho de estar, la facultad de juzgar, a mitad de camino entre lo teórico y lo práctico. O sea, si consideramos seriamente los límites establecidos por el carácter heurístico de la facultad de juzgar, no podríamos conocer una tal cosa, tan solo pensar en su posibilidad “en relación subjetiva con nuestra capacidad de conocer”.

También nos podemos preguntar hasta dónde no ocurre lo mismo con la razón o con la facultad de desear, siendo ésta, a final de cuentas, la muestra de un proceder final formal para nosotros, debido a nuestras limitaciones sensibles, pero tan conceptual como el entendimiento en la medida en que se comprendiera su modo de realizarse en un mundo de seres inteligibles. La forma del imperativo, de hecho, solamente tiene sentido cuando tiene que obligarse al agente a actuar de un modo que no le es espontáneo.

Este problema, en general resuelto por la distinción entre lo epistemológico y lo real, le plantea a la facultad de juzgar un problema muy serio. Teniendo en cuenta que se trata de un puente entre dos dominios diferentes, tiene que conciliar una dualidad irreductible, y por eso debe considerar las facultades, que parecerían mutiladas, como las más fuertes desde el punto de vista del fundamento; y el modelo de entendimiento y creador superior como más débil en un mismo punto de vista. La autonomía de los tres territorios y sus respectivas facultades nos obliga a considerar que ninguna es reducida a otra, el enlace sistemático de las tres en una y la misma razón hace que semejanzas necesarias atraviesen los modos de juzgar.

3 LA PREGUNTA POR EL FIN

Ciertamente, las diferencias entre los tipos de causas y su afinidad no son nuevas y puede encontrarse ya en Aristóteles.¹⁰ Para el estagirita, también la causa final podía ser la causa formal y eficiente de un objeto, aunque no todos los objetos se explicaran por las mismas causas.¹¹ Pero la dimensión práctica del fenómeno asociada a una causalidad diferente de la que se da en el mundo natural introduce un matiz no menor en la forma en que la facultad de juzgar reflexionante procederá.¹²

La adecuación a fines o finalidad presentada en ambas Introducciones es considerada en un sentido general como aplicable a toda nuestra experiencia de la naturaleza en tanto pensable como ciencia (el todo como contingente), y en casos particulares especiales (lo que será mostrado en el caso de la belleza y los organismos vivos). Pensar la teleología como concepto o forma (qué) y no como efecto (para qué) en el contexto kantiano supone una “advertencia” de “riesgo metafísico inevitable.”

Kant no pretende responder a las preguntas de la tercera crítica ni con un giro cognitivo ni con uno ético. El modo de conocer del sujeto reflexionante surge de ponderar escenarios posibles diferentes: que la naturaleza no sea un sistema de leyes ordenado, que la belleza sea una cuestión empírica o que la naturaleza sea el resultado de un azar de la materia. Es en la necesidad de la causalidad final como “*quididad*” la que subyace a la necesidad de un Hacedor. Si este principio puede servir para explicar la unidad del sistema kantiano, abre un universo aparte.

La naturaleza en cada una de sus experiencias es pensada como el resultado de una técnica, es decir, como un producto intencional creado de acuerdo con una estructura inteligible (el sistema).

¹⁰ Ver Ginsborg, H, 2015

¹¹ Sobre la posibilidad de asimilar la causa formal a la final y la eficiente, cfr. Física, Libro II.

¹² “La razón apela, con derecho, en toda investigación acerca de la naturaleza, primero, a la teoría, y solamente más tarde, a la determinación final. Ninguna teleología ni finalidad práctica puede sustituir la falta de la primera. Aunque podamos echar luz sobre la adecuación de nuestras presuposiciones a las causas finales, sean de la naturaleza, sean de nuestra voluntad, siempre seguimos ignorantes en lo que tiene que ver con las causas eficientes. Este malestar parece estar fundado, sobre todo, donde (como en el caso metafísico) son las leyes prácticas las que tienen que preceder para de una vez por todas, el fin en favor del cual me propongo determinar el concepto de una causa que, de este modo, no parece tener nada que ver en lo absoluto con la naturaleza del objeto, sino que parece ser meramente el resultado de nuestras intenciones y necesidades subjetivas.” (*Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (Ak. VIII 159-60)

Sin embargo, no todas las formas finales o conforme a fines son del mismo modo sistemáticas. Podemos encontrar una definición general de fin en el § 10 de la Analítica de lo Bello:

Si se quiere definir lo que sea un fin, según sus determinaciones trascendentales (sin presuponer nada empírico, y el sentimiento de placer lo es), diríase que el fin es el objeto de un concepto en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). (Ak. V 219-20, GM 220)

En esta definición tan general no entra siquiera la estructura sistemática que es fundamental como forma de lo inteligible en la ciencia y que parecería extenderse a lo bello y a los organismos. En este sentido pensamos que debemos interpretar la noción de inteligibilidad y sistematicidad en un sentido débil, que pueda albergar formas diversas. Se fuese del caso, podríamos pensar que ya la caracterización de *cuerpo* en el período pre-crítico indicaba una forma sistemática como relación de partes, incluso siendo el caso de que estas partes pudiesen ser divididas sin perder su simplicidad.¹³

Kant considera que, si hubiese un concepto propio de la facultad de juzgar, “[...] debería ser un concepto de cosas de la naturaleza en cuanto ésta se conforma a nuestro Juicio [Facultad de Juzgar]”¹⁴, por la estructura misma de las facultades. Sería, entonces, un concepto:

13

de una condición tal de naturaleza, que su organización se conforma a nuestra facultad de subsumir las leyes particulares dadas bajo otras que no son dadas. En otras palabras, el concepto de una finalidad de la naturaleza debería estar a disposición de nuestra facultad de conocerla, en cuanto que para ello es necesario que podamos juzgar lo particular como contenido en lo general y subsumirlo bajo el concepto de una naturaleza. (EE: 1987: 32)

La unidad de la naturaleza es el concepto máximo o análogo de la categoría que nos provee primero la facultad de juzgar. Su necesidad está dada por la diversidad de leyes empíricas que deben ser articuladas en un todo sistemático no pudiendo ser comprendidas como una mera suma de hechos aislados, un conjunto de experiencias dispersas y sin conexión. Plantea Kant:

[I]a variedad y diversidad de las leyes empíricas podría ser tan grande, que aunque nos fuera posible en parte conectar percepciones en una

¹³ “Los cuerpos consisten en partes, cada una de las cuales tiene existencia duradera por separado. Puesto que, sin embargo, la composición de estas partes no es nada más que una relación, una determinación que es en sí misma contingente y no puede ser negada sin anular la existencia de la cosa que tiene esta relación, toda composición de un cuerpo puede ser abolida, permaneciendo todas las partes que fueron combinadas.” (*Monadología física*, Ak. I 477) Esta consideración de lo no compuesto, o de lo simple como parte de un todo, no es equivalente a la de la parte como necesariamente en relación con el todo, sin embargo para la constitución del objeto compuesto y su inteligibilidad esta independencia es menor.

¹⁴ Modificaremos todas las citas donde aparezca “Juicio” por “Facultad de Juzgar”.

experiencia según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, sin embargo no podríamos reducir nunca estas leyes empíricas mismas a unidad de parentesco bajo un principio común, en el caso, perfectamente posible en sí (al menos por lo que el entendimiento puedo discernir *a priori*), de que la variedad y diversidad de estas leyes, así como de sus formas naturales correspondientes, fuera infinitamente grande y se mostrara en ellas un agregado caótico y bruto, sin la más mínima huella de un sistema, aunque debemos suponerlo según leyes trascendentales. (EE: 1987, 43-4)

La propuesta kantiana ante la contingencia del orden de la naturaleza es la de un nuevo principio trascendental de la facultad de juzgar, solamente que, esta vez, subjetivo. Por finalidad formal de la naturaleza se entiende que, dada la insuficiencia de las categorías para especificar las leyes particulares, se procede en la investigación como si la naturaleza hubiese sido creada para ser conocida y se organizase de acuerdo con estructuras teóricas jerarquizadas según principios de economía teórica:

En la naturaleza, pues, con relación a sus leyes meramente empíricas, tenemos que pensar una posibilidad de infinitas diversas leyes que, para nuestra investigación, por tanto, son contingentes (no pueden ser conocidas *a priori*), y en cuya relación juzgamos como contingente la unidad de la naturaleza, según leyes empíricas, y la posibilidad de la unidad de la experiencia como sistema, según leyes empíricas. Pero como, sin embargo, semejante unidad debe ser presupuesta y aceptada necesariamente, pues de otro modo, una conexión general de conocimientos empíricos con un todo de la experiencia no tendría lugar, siendo así que las leyes generales de la naturaleza, si bien presentan una ley semejante entre las cosas, según su especie, como cosas de la naturaleza, en general, no la presentan empero específicamente como tales seres particulares de la naturaleza, por eso la Facultad de Juzgar debe, para su propio uso, aceptar como principio *a priori* que lo contingente para la humana investigación en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza encierra una unidad en el enlace de su diversidad con una experiencia posible en sí, unidad que nosotros no tenemos ciertamente que fundar, pero pensable, sin embargo, y conforme a ley. Por consiguiente, como la unidad conforme a ley, en un enlace que nosotros conocemos, desde luego, en virtud de un propósito necesario (de una exigencia) del entendimiento, pero también al mismo tiempo como contingente en sí, es representada como finalidad de los objetos (aquí de la naturaleza). (Ak. V 183-4, GM 197-8)

Kant ya dice en la *Crítica de la Razón Pura*, que la Facultad de Juzgar (a través de esquemas¹⁵) es necesaria para completar nuestro conocimiento, pero en una versión un tanto diferente:

La realización de la idea requiere un *esquema*, es decir, esencial variedad y orden de las partes, ambas cosas determinadas *a priori* por el principio según el cual se rige el fin. El esquema que no se traza de acuerdo con una idea, es decir, partiendo del fin primordial de la razón, sino desde un punto de vista empírico, de acuerdo con intenciones que se presentan accidentalmente (cuyo número no puede conocerse de antemano), nos ofrece una unidad *técnica*; el que surge en cambio, como resultado de una idea (donde la razón propone los fines *a priori* y no los espera empíricamente) funda una unidad *arquitectónica*. Lo que llamamos ciencia no puede originarse técnicamente, en virtud de la similaridad de lo diverso o del uso accidental de conocimientos concretos destinados a cualesquiera fines externos, sino arquitectónicamente, en virtud del parentesco y como resultado de un único fin supremo e interno; es éste el que hace posible el todo. (A833-4/B861-2)

Lo que queremos destacar es que, la diferencia entre técnica y arquitectónica, es claramente menor, y casi inexistente en la *KU*: el monograma o idea de un todo sistemático que constituye la ciencia pasa a ser parte esencial en el reconocimiento de la parte, en la medida en que, o bien la facultad de juzgar reflexionante o el proceder judicativo propio de la facultad de juzgar es definido tal que “si solamente lo particular es dado, sobre el cual él [el Juicio, o Facultad de Jugar] debe encontrar lo universal, entonces la Facultad de Juzgar es solamente reflexionante.” (Ak. V 179, GM 194-5)¹⁶

La diferencia entre lo que pueda ser una arquitectónica y una técnica se mantiene en el caso de la finalidad real (donde la finalidad está en el contenido) siendo este el caso de que el organismo esté definido de acuerdo con características propias que van más allá de la noción formal del sistema (organización); y que la belleza en su opacidad

¹⁵ Si Beatrice Longuenesse entiende por “mera reflexión” esta autonomía de un modelo o forma que establezca las caracterizaciones posibles de la acción de la facultad de juzgar en un procedimiento análogo al de la reflexión en el conocimiento empírico, aunque sin categorías, entonces suscribimos su tesis en este trabajo (2000, 163-166). Sin embargo, cabe notar que el problema de los sistemas como un todo y su vínculo con la parte o retazo particular del fenómeno aún espera por una explicación a partir de su nueva interpretación del rol de la reflexión en la *KrV*. (*ibidem*, 195-197).

¹⁶ La facultad de juzgar tal y como fuera presentada en la “Analítica de los Principios” de la *Crítica de la Razón Pura* (*KRV*) será calificada de “determinante”, y definida como sigue: “Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la Facultad de Juzgar, que subsume en ella lo particular (incluso cuando como Facultad de Juzgar trascendental pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es determinante.” (Ak. V 179, GM 194) El término “reflexionante”, en lugar de “reflexión” o “reflexivo” es especialmente feliz para preservar el aspecto activo de la facultad que juzga.

conceptual mantiene también una estructura que no es ni la del sistema formal ni la del organismo.¹⁷

Es en el *modus operandi* de la intencionalidad o creación de acuerdo a fines inteligibles, que se encuentra la clave de interconexión entre técnica y práctica.¹⁸ Este *modus operandi* será la estructura formal compartida por la finalidad en general (suponer una causa final o entendimiento que obra procurando y alcanzando como objetivo una estructura inteligible), aunque las estructuras totales resultantes tengan su propia caracterización independiente como podrían tenerlas las diferentes leyes morales de acuerdo a sus contenidos.

En este sentido creemos dar al modelo formal del sistema presentado en la Introducción una prioridad que no es histórica, sino de fundamentación, en la medida en que establece la forma mínima de inteligibilidad de lo concreto que, por referirse al todo se aplica a cada cosa que lo integra en particular, sin requerir de una caracterización especial para un universo determinado de objetos (en analogía a como la unidad del *yo pienso* se aplica a cada categoría sin necesidad de que cada categoría se aplique a toda representación).

Sin él, el llamado giro ético no es comprensible; sin el enlace del *modus operandi* práctico con el fin cognoscitivo o vinculado a la facultad de conocer por la vía de una producción que, aunque no podamos afirmar más que como el resultado de un modo de proceder de nuestra facultad, aparece en la experiencia sensible. El vínculo tal vez pueda explicarse mejor a través del lugar destinado al gusto en la estructura de la *KU*, e aún más por su antecedencia histórica en el pensamiento kantiano.

16

4 FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE Y SENTIMIENTO

Es bien sabido en la literatura sobre la *KU* el hecho de que Kant estuvo trabajando primero en una crítica del gusto,¹⁹ y que luego comprendió la importancia sistemática del fundamento trascendental del mismo.²⁰ Esta importancia sistemática solamente puede ser pensada en relación con el problema de la fundamentación trascendental del principio del juicio reflexionante, en la medida en que, como hemos tratado de mostrar, no es la forma primitiva de la finalidad tal y como es presentada en la *KU*. El propio Kant destaca este punto en un conocido pasaje del Prólogo a la edición de 1790 (editado):

Esta perplejidad suscitada por un principio (ya sea éste subjetivo u objetivo) se encuentra principalmente en aquellos enjuiciamientos que uno llama estéticos, los cuales conciernen a lo bello y a lo sublime de

¹⁷ Aún más, estamos dispuestos a afirmar que lo que inclina la balanza a considerar como casi sinónimos el sistema y el organismo en Kant es resultado de una lectura muy próxima al pre-romanticismo y al romanticismo. Por un intento de elucidación diferente, ver Barker, 2018

¹⁸ Se puede considerar la importancia de este *modus operandi* a partir del rol que Allison le atribuye en la segunda *Critica*, tal que “[la] caracterización de la ley moral como una ley causal es crucial para Kant porque él también sostiene que la libertad en cuanto modo de causalidad puede ser pensada como determinante solamente si puede ser dada una ley (*modus operandi*) con una tal causalidad.” (Allison, 1995, 244 *apud* Perin, 2006, 93 n223)

¹⁹ Cfr. Tonelli, 1954.

²⁰ Carta a Marcus Herz de mayo de 1789. (Ak. XI, 48-54).

la naturaleza o del arte. No obstante, el examen crítico de un principio del discernimiento [Facultad de Juzgar] en tales juicios es la parte más importante de una crítica de esa capacidad. Pues, aunque por sí solos no contribuyan en absoluto al conocimiento de las cosas, pertenecen únicamente a la capacidad cognoscitiva y demuestran una relación inmediata de esta capacidad con el principio del placer o disiplacer según un principio *a priori*, sin confundir este con lo que pueda ser el fundamento para determinar la capacidad desiderativa cada vez que ésta tiene sus principios *a priori* en conceptos de la razón. (Ak. V 169)

Esta relación entre la facultad de conocer y el sentimiento es claramente un punto de partida histórico fundamental en lo que respecta al cierre sistemático del sistema kantiano. Sin embargo, tenemos que explicar como esta relación pasa a ser presentada como parte de las finalidades, en un lugar específico y delimitado en la fundamentación de la *KU*.

Un primer punto a este respecto está en el hecho de que, si el principio del gusto fuese un principio *a priori* fundamental, podríamos pensar que se trataría de un principio metafísico y no trascendental.²¹ En este sentido, el intento de obtener el permiso para su aplicación a partir del principio de conformidad a fines de la naturaleza no es en lo absoluto trivial.

Para eso, Kant intenta mostrar a la facultad reflexionante como proveyendo un principio *a priori* que habilita una investigación respecto a las condiciones de la subjetividad para su aplicación y que encontrará en el juicio de gusto un ejemplo privilegiado de estas condiciones. Este parece tan privilegiado que puede pensarse en el como prioritario en la fundamentación, muy a pesar de la necesidad de un principio aplicable para el conocimiento en general, es decir, relativo a todo objeto de la experiencia y no solamente a algunos objetos especiales, sea un impedimento para darle este lugar. Es decir, la facultad de juzgar parece en muchos casos ser una operación de conceptualización operada a partir de la posibilidad de que exista una facultad de juzgar estética que garantice *a priori* la conformidad de una representación con nuestras facultades de conocer.²²

De este modo, una pregunta importante en el marco de esta argumentación es la de si podría pensarse un mundo ordenado sistemáticamente, aunque sin objetos bellos. La respuesta parece ser afirmativa, aunque para Kant la importancia de lo bello sea tal que sin la investigación estética probablemente no tendríamos *KU*. Aún así, una pregunta que surge es la de si la facultad de juzgar podría ser mediadora entre los dos dominios, teórico y práctico, sin las condiciones que dan lugar a la belleza, incluso aunque que permaneciesen para siempre inaplicables (es decir, aunque nunca se registrase una experiencia de belleza).

²¹ "Un principio trascendental es aquel por el cual se representa la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objetos de nuestro conocimiento en general. En cambio, un principio se llama metafísico cuando se representa la condición *a priori* bajo la cual solamente objetos cuyo concepto debe ser dado empíricamente, pueden recibir *a priori* una mayor determinación." (Ak. V 181; GM 196)

²² Por algunos problemas interesantes a este respecto en la *EE* ver Kulenkampff, 1994, 57.

La respuesta a esta pregunta está en la relación entre la facultad de juzgar reflexionante y el sentimiento de placer y displacer. En una primera instancia, Kant presenta a este sentimiento como la forma misma de la facultad de juzgar.²³ De esta forma, decir que el principio *a priori* de la finalidad es el principio *a priori* de la facultad de juzgar, es lo mismo que decir que es el principio que regula el sentimiento de placer y displacer.

Este vínculo entre principios *a priori* y sentimientos es especialmente oscuro, como ya lo fue en el caso del respeto como sentimiento moral. E incluso en las Introducciones, se podría pensar que el aspecto sentimental es completamente innecesario en lo que refiere a la argumentación de la conformidad a fines de la naturaleza. Aún así, Kant permanece firme en la convicción de su necesidad, afirmando en el § 6 de la Introducción edita que

18

[I]a consecución de todo propósito ya enlazada con el sentimiento del placer; y si la condición de la primera es una representación *a priori* como aquí, un principio para la Facultad de Juzgar reflexionante, en general, entonces también es el sentimiento desplacer determinado por un fundamento *a priori* y valedero para cada cual, y es, a saber, tan solamente la relación del objeto con la facultad de conocer sin que el concepto de la finalidad se refiera aquí en lo más mínimo a la facultad de desear, diferenciándose así completamente de toda finalidad práctica de la naturaleza. (Ak. V 187, GM 200)

La separación de las finalidades específicamente prácticas tiene que entenderse como una necesidad de desvincular la facultad de juzgar del ámbito de lo noumenal y mantener su autonomía en tanto que facultad.²⁴ De hecho, el primado del sentimiento parece ser fundamental para mantener los resultados de la investigación de la KU y del principio de juzgar reflexionante en el marco de la subjetividad, como *modus operandi* de la facultad de juzgar y no como propiedad ni de los fenómenos, ni mucho menos de las cosas en si mismas. En el § 3 de la EE, Kant parece hacer depender todo del sistema de las facultades, integrando este sentimiento propio de la facultad de juzgar por su lugar en él:

[R]esulta ya evidente una cierta adecuación de la Facultad de Juzgar para servir de principio determinante para el sentimiento de placer, o

²³ Cfr. KU §§ 2, 3 y 9 fundamentalmente.

²⁴ Este vínculo estará específicamente indicado a partir do rol de mediación entre naturaleza y libertad de la facultad de juzgar estará planteado siempre como “determinabilidad” aunque nunca como determinación, ni siquiera del sentimiento. “El entendimiento, por la posibilidad de sus leyes *a priori* para la naturaleza, da una prueba de que ésta solamente es conocida por nosotros como fenómeno, y, por tanto, al mismo tiempo, indica un sustrato suprasensible de la misma; pero lo deja completamente *indeterminado*. La Facultad de Juzgar proporciona, mediante su principio *a priori* del juicio de la naturaleza según leyes posibles particulares de la misma, a su sustrato suprasensible (en nosotros, y fuera de nosotros), *determinabilidad por medio de la facultad intelectual*. Ahora bien: la razón le da, por medio de su ley práctica *a priori*, la *determinación*, y así hace posible la Facultad de Juzgar el tránsito de la esfera del concepto de naturaleza a la del concepto de libertad.” (Ak. V 196; GM 206)

para encontrarlo en él: el hecho de que, si en la *clasificación de la facultad del conocimiento por conceptos* el entendimiento y la razón refieren sus representaciones a objetos para obtener conceptos de ellos, la Facultad de Juzgar se refiere exclusivamente al sujeto y no produce por sí mismo ningún concepto de objetos. Del mismo modo, si, en la *clasificación de las facultades del espíritu en general*, tanto la facultad del conocimiento como la facultad apetitiva contienen una referencia *objetiva* de las representaciones, el sentimiento de placer y displacer sólo es, por el contrario, la predisposición a una determinación del sujeto; así, si la Facultad de Juzgar debe determinar siempre ella sola algo para sí misma, no podrá ser otra cosa que el sentimiento de placer, y viceversa, si éste debe tener siempre un principio *a priori*, sólo podrá encontrarlo en la Facultad de Juzgar. (PI: 1987, 39)

Lamentablemente no encontramos más allá de la postulación arquitectónica, bases para el espacio autónomo en el sistema trascendental de la sentimentalidad. Nos parece una conexión que aspira más a indicar el tipo de experiencia que el sujeto tendrá que vivir como experiencia de la facultad de juzgar, que cualquier otra cosa. Su estatuto analógico en lo que respecta al sentimiento moral, no facilitará las cosas, aunque establecerá un enlace muy fuerte con la discusión que era contemporánea a Kant sobre estética y filosofía del arte.

19

Con respecto al gusto, es claro que la armonía de las facultades de conocer (entendimiento y imaginación) será fundamental a la hora de garantizar su necesidad, sin embargo, no nos parece indicar ni una relación de fundamentación respecto al sentimiento, y menos aún una relación con los sentimientos involucrados en la producción de conocimiento. En aspectos importantes esta equivalencia parecerá fundamental, en la medida en que la conformidad a los fines del conocimiento puede ser interpretada como la forma fundamental de la reflexión (experiencia de conocimiento exitosa, como determinación y reflexión) y de la mera reflexión (experiencia de las facultades del conocer).²⁵ A pesar de ello, el problema de convertir todo acto de conocimiento en un acto intencional (de éxito en la obtención de un fin) parece, como ya señalamos, ir contra de aquello que puede ser afirmado dentro de los límites del sistema kantiano.

Todo parece indicar que más que proveer una argumentación sólida en lo referente al funcionamiento del aparato trascendental, el sentimiento nos da pautas para entender los límites dentro de los cuales Kant pensó el fenómeno de la belleza, o de aquellas cosas que no se pueda decir que la belleza sea. El problema de la conexión entre este sentimiento y otros sentimientos vinculados al conocer es un desafío a ser aún elucidado.

²⁵ Este punto de vista es defendido por Meerbote, 1982. Este comentador asume la conexión entre valoración (o reconocimiento por intermedio del placer) como equivalente a la reflexión. Sus esfuerzos se dirigen, entonces, a distinguir entre la reflexión corriente del conocimiento empírico y el juicio sobre lo bello.

5 SENSACIÓN Y SENTIMIENTO

La facultad de juzgar estética produce juicios no lógicos. Esto parece ser una evidente *contradictio in terminis*. Sin embargo, debemos tener en cuenta que, como acabamos de decir, dentro del modelo kantiano esta irrupción de la sentimentalidad parece tener su lugar. Esto obliga a Kant a especificar mejor cómo entiende el modo de obrar de esta facultad. Siendo así, consideramos fundamental destacar que el juicio de gusto no nos informa acerca de sensaciones, ni siquiera en aquella forma en que más allá de darnos placer, puede darnos información sobre el objeto (como podrían ser los juicios de agrado considerados juicios de percepción). Kant destaca que “no se trata de un sentido objetivo, cuya determinación sea usada para el conocimiento de un objeto (porque intuir algo, o bien reconocerlo, con placer no es una mera relación de la representación con el objeto, sino una receptividad del sujeto), sino que no contribuye en absoluto al conocimiento del objeto.” (EE: 1987, 71, n.m.)

E incluso parece atribuir al sentido de los términos un problema que, en realidad, se encuentra en el centro de su propuesta:

20

[S]iempre queda una ambigüedad inevitable en la expresión “modo estético de representación”, si por ello se entiende unas veces aquello que provoca el sentimiento de placer y displacer y otra se entiende como referido meramente a la facultad de conocimiento, en cuanto que en él encontramos una intuición sensible que sólo nos permite reconocer los objetos como fenómenos. (*ibidem*: 71-2)

Así, parece evadir el problema intrínseco a su propuesta, que está en el hecho de que el placer parece no ser más que el resultante de una relación entre la representación sensible y el entendimiento muy próxima a la que pensaría existiría en el conocimiento de cualquier objeto:

Un juicio individual de experiencia, verbigracia, el del que percibe en un cristal de roca una gota de agua en movimiento, pretende con razón que cualquier otro deba encontrarlo, asimismo, pues se ha pronunciado el tal juicio según las condiciones universales de la Facultad de Juzgar determinante bajo las leyes de una experiencia posible en general. Del mismo modo, aquel que en la mera reflexión sobre la forma de un objeto, sin relación alguna con un concepto, experimenta placer, pretende con razón, aunque este juicio es juicio empírico e individual, obtener la aprobación de cada uno, porque la base de este placer se encuentra en la condición universal, aunque subjetiva de los juicios reflexionantes, que es, a saber: la concordancia final de un objeto (sea producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí, exigidas para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento). (Ak. V 191, GM 203)

¿Qué hace que la condición universal subjetiva del juicio reflexionante que produce lo bello sea diferente de aquella que produce conocimiento? Siendo las mismas condiciones las que parecen imponerse al conocimiento empírico, lo que parece faltar es la aplicación de un concepto que, por no estar disponible en el caso de la belleza, quedaría indeterminado. Sin embargo, la concordancia con las condiciones del conocer en general vuelve muy grande la tentación de pensar que encontramos aquí una forma especial de decir que la naturaleza se dispone para ser conocida, y que el objeto bello es el heredero legítimo de la concepción racionalista del “conocimiento confuso”.

En este sentido, creemos que el esfuerzo kantiano por destacar la diferencia entre el placer sensible y la sensibilidad tiene que considerarse como un esfuerzo por delimitar algo que de hecho no está claro, es decir, los aspectos no cognitivos del juicio de gusto.

El placer, pues, en los juicios de gusto depende ciertamente de una representación empírica y no puede ser unido *a priori* con concepto alguno (no se puede *a priori* determinar qué objeto será conforme al gusto o no, pues éste hay que probarlo); pero no es, sin embargo, el fundamento de la determinación de ese juicio más que mediante la conciencia que se tiene de que descansa solamente sobre la reflexión y las universales, aunque subjetivas, condiciones de la concordancia de la misma con el conocimiento de los objetos en general, para la cual la forma del objeto posee una finalidad. (Ak. V 191, GM 203)

A fin de cuentas, de ello se trata la *aesthesia*.

21

6 CONCLUSIONES

Presentamos una propuesta de análisis estructural de la *KU* mostrando una dimensión poco explorada por la literatura, como es la relación entre fin como función y fin como concepto. Si bien esta distinción mantiene la complejidad de la relación entre los tres territorios de las facultades trascendentales, permite comprender cómo Kant no necesita inclinarse hacia ninguno de los dominios teórico o práctico para sostener la necesidad de la facultad de juzgar reflexionante.

Consideramos el caso del juicio de gusto y su relación con el sentimiento de placer y dolor, como ejemplo paradigmático de la iniciativa kantiana de establecer la subjetividad trascendental en un marco más amplio y como garantía de fundamento trascendental para el resto de la obra. No obstante, no entendemos posible pasar más allá de la postulación de tal experiencia estética.

Con la intención de señalar una de las dificultades fundamentales, se consideró la distinción entre sensación y sentimiento, y cómo la relación de esta última con un sustento *a priori* podría haber contenido a Kant de no caer en excesos metafísicos de ningún tipo.

REFERENCIAS

- ABRAMS, M. H. From Addison to Kant: Modern Aesthetics and the Exemplary Art. in: *Doing Things with Texts*. New York – Londres: W.W. Norton & Company, 159-187, 1989
- ADORNO, T. *Kant's Critique of Pure Reason* (1959). California: Stanford UP, 2001
- ARAMAYO, R. El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant. in: Kant, Immanuel *Critica del discernimiento*. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Mínimo Tránsito, 17-50, 2003
- ARISTÓTELES *The works of Aristotle* [Benton, W. (pub.)] Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952
- BARTUSCHAT, W. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt: Klostermann, 1972.
- BARKER, M. Kant's Maxim for Judging Organisms. in: *The Review of Metaphysics*, Vol 72, N° 2, 301–330, 2018
- FLÓ, J. Notas para una lectura sintomática de la *Critica de la Facultad de Juzgar*. en: Papeles de Trabajo de la FHCE. (pre-print), 2005
- GINSBORG, H. Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle, in *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press, 281–315, 2015
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. N.Y.: Cambridge University Press, 1997
- GUYER, P. Kant's Ambitions in the Third Critique. in Guyer, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, 538–87, Cambridge University Press, 2006.
- HEGEL, W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. [Trad. José Gaos] México D.F.: F.C.E., Vol. III, 1995
- HUGHES, F. *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World*. Edinburgh University Press, 2007
- HUGHES, F. The *Technic of Nature*: What is Involved in Judging? in: Parret, H. (ed.) *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 176-191, 1998
- KANT, I. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. (1790). In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Textausgabe), Vol. XX Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923. *Primera Edición a la Crítica del Juicio*. Trad. de José Luis Zalabardo. Madrid: Visor, 1987.
- KANT, I. *Kants Briefwechsel*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Textausgabe), Vol. XI. Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. (1781-1787). In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Textausgabe), Vols. III y IV. Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. (1790). In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Textausgabe), Vol. V. Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923. *Crítica del Juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. (1790). In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Textausgabe), Vol. V. Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923. *Crítica del discernimiento*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Mínimo Tránsito, 2003.
- KANT, I. *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*. (1756). In: *Kants Gesammelte Schriften* [Monadología física] (Akademie Textausgabe), Vol. I. Berlin e Leipzig: de Gruyter & Co., 1923.
- KANT, I. *Über dem Gebrauch teleologischer Principien un der Philosophie*. (1788). In: *Kants Gesammelte Schriften* [Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía] (Akademie Textausgabe), Vol. VIII. Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923.

KANT, I. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* (1790). In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie Textausgabe), Vol. VIII. Berlin y Leipzig: de Gruyter & Co., 1923. *La polémica sobre la Crítica de la Razón Pura (respuesta a Eberhard)* Trad. Mario Caimi. Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.

KULEMKAMPFF, J. *Kants Logik dês ästhetischen Urteils.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge:* sensibility and discursivity in the Trascendental Analytic of the Critique of pure reason. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

MARQUES, António. *Organismo e sistema em Kant: ensaio crítico sobre o sistema kantiano.* Lisboa: Editora Presença, 1987

MARWAH, I. S. Bridging Nature and Freedom? Kant, Culture, and Cultivation. *Social Theory and Practice*, 38(3), 385–406., 2012

MELD SHELL, S. *The embodiment of reason: Kant on spirit, generation and community.* Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

MEERBOT, R. Reflection on beauty in: Guyer, P. y Cohen, T. *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago: University of Chicago, 55-86, 1982

PERIN, Adriano. *O problema da unidade da razão em Kant.* 2006. 166f. Dissertação (Mestrado en Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

TONELLI, G. La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft.* in: *Revue Internationale de Philosophie*, 30, 423-448, 1954.

ZAMMITO, J. H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment.* Chicago: The University of Chicago Press, 1992

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 21 de julho de 2025

23

Problemas metafísicos nas origens da filosofia crítica

Metaphysical problems in the origins of Kant's critical philosophy

Orlando Bruno Linhares
Universidade Presbiteriana Mackenzie¹

24

RESUMO

Embora Kant tenha se ocupado ao longo de sua fase pré-crítica com os problemas da metafísica, da matemática e da filosofia da natureza, discutindo-os com os cartesianos, os leibniziano e os newtonianos, argumento neste artigo, que no período entre 1768 e 1770, ele ocupa-se de dois problemas centrais, que o conduzem à redação em 1770 de *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*: a discussão do problema do espaço com Leibniz e o problema do spinozismo.

PALAVRAS -CHAVE

Congruência; incongruência; espaço relativo e ideal; espaço absoluto; spinozismo.

ABSTRACT

Although Kant occupied himself throughout his pre-critical phase with the problems of metaphysics, mathematics and the philosophy of nature, discussing them with the Cartesians, Leibnizians and Newtonians, I argue in this article that in the period between 1768 and 1770, he occupied himself with two central problems, which led him to the writing in 1770 of On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible Worlds: the discussion of the problem of space with Leibniz and the problem of Spinozism.

KEYWORDS

Congruence; incongruence; relative and ideal space; absolute space; Spinozism.

¹ Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2496-3349>

1 INTRODUÇÃO

Ao analisar a evolução do pensamento kantiano no final da década de 1760 e início da década de 1770, os intérpretes se deparam com inúmeras questões, mas três se destacam por motivarem uma longa discussão em relação as origens da filosofia crítica, com a publicação em 1770 da obra intitulada *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*:² o que acendeu em Kant a grande luz de 1769?, o que o despertou de seu sonho dogmático? e quais foram as influências que ele sofreu neste momento? Em alguns relatos autobiográficos, Kant nos informa sobre seu desenvolvimento intelectual, ora nos indicando o problema, ora a influência, que o despertou do seu sonho dogmático. Nesses relatos, ele menciona os seguintes problemas, que o conduziram à distinção entre a sensibilidade e o entendimento, e à elaboração da teoria da idealidade e subjetividade do espaço e do tempo na *Dissertação de 1770*: na *Crítica da razão pura*,³ nas *Reflexões de metafísica* e nas *Lições de metafísica*, ele apresenta a necessidade de negar o spinozismo; o problema da causalidade, sob a influência de Hume, é apresentado nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* e o problema das antinomias da razão pura é formulado nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* e na carta a Christian Garve de 21 de setembro de 1798.

O problema das influências que determinaram a redação da *Dissertação de 1770* é apresentado pelos intérpretes da seguinte maneira: Kuno Fischer (1866) argumenta que Kant elaborou as teses principais da *Dissertação de 1770* sem influência externa alguma; Friedrich Paulsen (1875) está convencido de que a influência de David Hume é o elemento determinante; Ernst Cassirer (1985) encontra nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de Leibniz e na *Correspondência entre Leibniz e Clarke* as influências determinantes; para Lewis White Beck (1978), as influências dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* e das obras de Platão são decisivas e Max Wundt (1924) argumenta que neste período Kant estava lendo as obras de Platão.

Argumento que os prováveis motivos que levaram Kant a conceber o espaço e o tempo como intuições puras e distinguir a sensibilidade do entendimento na *Dissertação de 1770* são: a) apesar de não mencionado nos relatos autobiográficos, a crítica aos projetos de metafísica e de geometria de Leibniz fundados na concepção conceitual de espaço, compreendido como uma ordem de relações entre os pontos das figuras ou das partes dos corpos. Contra à concepção de geometria de Leibniz, que comprehende a relação entre figuras iguais e semelhantes como congruentes, Kant apresenta o fenômeno das figuras incongruência no opúsculo, publicado em 1768, denominado *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*.⁴ De acordo

² *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* é conhecida também por *Dissertação de 1770*. Daqui em diante, ao fazer referências a esta obra, utilizarei apenas a forma abreviada.

³ Com exceção da *Crítica da razão pura*, citada pela edição da paginação das edições originais A (1781) e B (1787), as referências às obras de Kant neste artigo são feitas de acordo com as siglas dos títulos originais elaboradas pela Kant-Studien: os números, após as siglas, correspondem, respectivamente, aos volumes e às páginas da edição da Academia de Ciências de Berlim. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (Gegr, 02) Lições de metafísica: Vorlesungen über Metaphysik (V-Met-L1, 28) e Reflexões de metafísica: Handschriftlicher Nachlass (HN, 17 e 18).

⁴ Daqui em diante, ao fazer referências a esta obra, utilizarei a expressão opúsculo de 1768.

com Kant, o fenômeno das contrapartidas incongruentes pressupõe a existência do espaço absoluto; e b) a necessidade de superar os problemas decorrentes do spinozismo em função da adoção da concepção de espaço absoluto no opúsculo de 1768. Embora concorde com muitos intérpretes que a grande luz de 1769 refere-se à distinção entre a sensibilidade e o entendimento e à idealidade do espaço e do tempo, discordo que Kant tenha sido despertado de seu sonho dogmático na *Dissertação de 1770*, porque os problemas da causalidade e das antinomias não desempenham papel alguma na redação da *Dissertação de 1770*. Nesta obra, ele elabora uma ontologia e não faz ainda a crítica à cosmologia racional.

Este artigo está dividido em duas seções: na primeira seção, discuta a concepção Leibniziana de espaço e na segunda, me ocupo, de um lado, das críticas de Kant a Leibniz, e do problema do spinozismo, de outro.

2 A CONCEPÇÃO LEIBNIZIANA DE ESPAÇO

O tema do espaço está presente em vários momentos da trajetória intelectual de Leibniz e desempenha um papel central na discussão dos problemas metafísicos e matemáticos nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, na *Correspondência entre Leibniz e Clarke* e no projeto de fundamentação da geometria conhecido como *analysis situs*.

Ao tratar do problema do espaço, nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, como um dos modos simples das ideias complexas⁵, Leibniz o define através das palavras de Teófilo, que o representa neste diálogo, nos seguintes termos: o espaço “[...] é uma relação, uma ordem não só entre os seres existentes, mas também entre os possíveis como existissem [...]” (Leibniz, 1980, p. 100). Nesta definição relacional, que exclui as determinações ontológicas referentes à substância e ao acidente, o espaço é redutível às operações intelectuais e descritível matematicamente. Através de um exemplo elaborado por Filaleto, que representa Locke neste diálogo e não é refutado por Teófilo, Leibniz apresenta o lugar como uma posição relacional.

Quando encontramos todas as peças nos mesmos quadrinhos do tabuleiro de xadrez onde as tínhamos deixado, dizemos que estão todas no *mesmo lugar*, embora talvez o tabuleiro tenha sido transportado a um *outro lugar*. Dizemos também que o tabuleiro está no mesmo lugar, se permanece no mesmo lugar da cabine do navio, embora este tenha se movido. Diz-se também que o navio está no mesmo lugar, desde que conserve a mesma distância em relação às partes dos países vizinhos, embora a terra tenha talvez dado uma ou mais revoluções. (Leibniz, 1980, p. 95)

Nesta passagem está presente um conceito, que não está definido: o lugar. Não obstante à falta de definição, é possível concluir que Leibniz o comprehende pela manutenção da disposição dos corpos, ou das suas partes, ou das figuras entre si e

⁵ Apesar das diferenças de perspectiva sobre a natureza do espaço, Locke e Leibniz o comprehendem como um modo simples das ideias complexas, ou seja, o espaço é ideal, não real.

pode ser reduzido ao ponto como local de referência no interior de um sistema espacialmente ordenado. A posição que um ponto ocupa neste sistema espacialmente ordenado é sempre relativa e nos dá a conhecer a sua localização, que é representada pela distância que o separa dos outros pontos. A relatividade do lugar consiste em que um ou mais pontos ou ainda todos os pontos, ao mudarem suas posições, estabelecem entre si novas disposições. Este exemplo mostra que Leibniz nega não apenas a existência de pontos fixos, mas também do espaço absoluto. Ao tratar do problema da infinitade, o filósofo se expressa através de Teófilo.

Enganar-nos-íamos se imaginarmos um espaço absoluto que seja um todo infinito composto de partes; não existe nada disso, é uma noção que implica contradição, sendo que esses todos infinitos, bem como os seus opostos infinitamente pequenos, são de atualidade apenas nos cálculos geométricos, da mesma forma que as raízes imaginárias da álgebra. (Leibniz, 1980, p. 106)

Apesar de mudar de interlocutor, Leibniz mantém na *Correspondência* com Clarke a mesma concepção de espaço apresentada nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. É no confronto com as teses newtonianas sobre o princípio da razão suficiente, o atomismo, o vazio, o movimento dos corpos, o espaço e o tempo, defendidas por Clarke, que Leibniz busca precisar sua definição de espaço não apenas como uma ordem de relações, mas também como ideal. É interessante observar que algumas objeções de Clarke não encontram respostas satisfatórias por parte de Leibniz. A discussão sobre o espaço está presente em quase todas as cartas trocadas entre estes dois filósofos, mas é na quinta carta, que Leibniz dá mais atenção aos seguintes conceitos, que estão relacionados ao de espaço: *situs* (situação), lugar e idealidade.

O que *situs* significa para Leibniz? Apesar da importância deste conceito para a metafísica e a matemática, ele não o define e o comprehende como primitivo, ou seja, é indefinível e dado através da intuição. Em alguns textos, este conceito tem a princípio um caráter metafísico, é empregado em outros textos, que se ocupam da geometria e “[...] uma definição operacional clara existe e é aplicada à geometria [...]” (De Risi, 2007, p. 133) na medida em que permite, de um lado, a descrição das figuras a partir da relação entre seus pontos e, de outro, o estabelecimento da congruência entre duas figuras geométricas. Na *Correspondência* com Clarke, por exemplo, Leibniz ao discutir os problemas metafísicos, apresenta a seguinte explicação deste conceito.

Mostrarei aqui como os homens chegam a formar para si a noção de espaço. Consideram que existem muitas coisas ao mesmo tempo e observam nelas uma certa ordem de coexistência, segundo a qual a relação de uma coisa com outra é mais ou menos simples. Esta ordem é a sua situação ou distância. (Leibniz, 1956, pp. 45-46)

Embora não seja uma definição, esta explicação, ao apresentar o *situs* como um conceito relacional, que consiste na distância que separa os objetos, exclui a noção de pontos fixos. Há apenas posições relativas entre um conjunto de objetos, que são

conhecidas em função de suas distâncias. A ordem a qual Leibniz se refere, consiste em um sistema de situações, que estabelece as distâncias reciprocas entre os pontos de uma figura. O conceito de *situs*, compreendido como uma noção primitiva, permite Leibniz definir o conceito de lugar como a posição que um ou mais objetos, que coexistem com outros, mantém em relação com eles em um determinado intervalo de tempo, quando suas posições permanecem inalteradas.

O lugar é aquilo que é o mesmo em diferentes momentos para diferentes coisas existentes, quando as suas relações de coexistência com certos outros existentes, que se supõe continuarem fixos de um desses momentos para o outro concordam inteiramente entre si. (Leibniz, 1956, pp. 46)

Leibniz define o espaço como uma estrutura, que pressupõe a existência dos pontos que representam lugares determinados durante um determinado intervalo de tempo. A extensão, por sua vez, não precede os pontos, mas consiste em uma ordem de distância entre eles. São estes pontos que permitem Leibniz definir o espaço não apenas como uma ordem de relações e ideal, mas também negar a tese newtoniana da existência do espaço absoluto e do vazio.

28

Uma vez que o espaço em si mesmo é uma coisa ideal como o tempo, o espaço fora do mundo deve necessariamente ser imaginário, como os próprios escolásticos reconheceram. O mesmo se passa com o espaço vazio no interior do mundo, que também considero imaginário. (Leibniz, 1956, p. 42).

A idealidade do espaço decorre do fato, segundo Leibniz, que ele não é uma substância individual nem um agregado de substâncias individuais. Por ser ideal, as partes do espaço (o mesmo vale para o tempo) são iguais, mas o mesmo não ocorre com os corpos, porque, em função do princípio de razão suficiente, não pode haver dois corpos iguais na natureza.

As partes do tempo ou do lugar consideradas em si mesmas são coisas ideais e, portanto, assemelham-se perfeitamente umas às outras como duas unidades abstratas, mas é diferente com duas unidades concretas, ou com dois tempos reais, ou dois espaços preenchidos, isto é, verdadeiramente reais. (Leibniz, 1956, p 41)

Esta concepção relacional e ideal do espaço está presente também em um conjunto de manuscritos, denominado por Leibniz de *analysis situs*, que investiga os fundamentos da geometria compreendida como uma ciência analítica. Estes manuscritos são importantes, porque, ao desenvolver a referida concepção de espaço a partir da matemática, Leibniz a utiliza para resolver os problemas metafísicos, de um lado, em seu diálogo com Locke nos *Novos ensaios sobre entendimento humano* e, de outro, na *Correspondência* com Clarke. Ao estabelecer as relações entre o projeto de *analysis situs* e a *Correspondência* entre Leibniz e Clarke, De Risi escreve.

A importância dos estudos de Leibniz sobre *analysis situs* está também patente na sua célebre correspondência com Clarke. Com efeito, sabemos que vários rascunhos sobre *geometria situs* foram escritos nos mesmos meses dessa famosa correspondência e Leibniz parecia ter a intenção de publicar pelo menos alguns deles nesses últimos anos. De facto, ele imaginou claramente que uma *analysis situs* desenvolvida poderia servir de suporte matemático a sua posição metafísica. Em todo o caso, é certo que os estudos geométricos de Leibniz lançam muita luz sobre a sua concepção tardia do espaço, tal como é defendida contra Newton e Clarke. Muitas questões aí debatidas sobre a noção relacional de espaço e movimento de Leibniz são melhor entendidas na perspectiva da sua nova abordagem estrutural de uma geometria do espaço. (De Risi, 2018, p. 256)

O método algébrico elaborado por Viète, Fermat e Descartes mostrou-se fértil na geometria, sendo também compreendido como um importante instrumento na arte da descoberta em matemática. Em um destes manuscritos, redigido em latim com o título *De analysi situs*,⁶ a crítica de Leibniz incide na adequação deste método algébrico à geometria no que consiste às definições, às construções das figuras e às demonstrações dos teoremas.

A análise matemática comumente praticada é a da *grandeza*, não a da *situação*; e mais, pertence direta e imediatamente à aritmética, aplica-se à geometria, porém, por um certo rodeio. Daí ocorre que muitas coisas que o cálculo algébrico bem penosamente mostra sejam com facilidade patentes a partir da consideração da situação. Reduzir problemas geométricos à álgebra, isto é, reduzir problemas que são determinados pelas figuras às equações, é coisa não raro bastante prolixo e, por seu turno, é preciso outra prolixidade e dificuldade para retornar da equação à construção, da álgebra à geometria; e por esta via não se produzem com frequência construções inteiramente aptas, a não ser que por sorte incidamos em certas suposições ou assunções não previstas. (Leibniz, 1999, p. 65)

Leibniz, ao esboçar o projeto de formalismo na geometria, critica a aplicação da álgebra à geometria. Alguns dos aspectos relevantes deste projeto consistem em criar um formalismo para expressar a situação (*situs*) do mesmo modo que a álgebra expressa magnitudes e aplicar este formalismo para a simplificação das provas em geometria dos antigos e dos modernos. Neste formalismo, que comprehende a congruência entre duas figuras se e somente se elas forem semelhantes (a qualidade ou forma é a mesma) e iguais (a grandeza ou a quantidade é a mesma), não está prevista a possibilidade das contrapartidas incongruentes. Ao eliminar a aplicação da álgebra sem eliminar o raciocínio simbólico, Leibniz tem a intenção de

⁶ Este manuscrito foi traduzido por Homero Santiago com o título de *Sobre a análise da situação* (Leibniz, 1999).

construir uma *characteristica geometrica propria*, um novo formalismo para a geometria, cujas constantes e variáveis abrangem diretamente pontos e figuras no espaço (em vez de magnitudes e números), cujas relações primárias consistem em congruência (...) e cuja função mais importante e de fato única (em vez de adição ou multiplicação) é o situs, ou seja, uma função relativa à posição espacial recíproca entre figuras geométricas. (De Risi, 2018, p. 4)

3 O OPÚSCULO DE 1768 E A AMEAÇA DO SPINOZISMO

Kant apresenta em um curto intervalo de tempo de dois anos, entre 1768 e 1770, três concepções de espaço: a) argumentando contra a tese lebniziana, que o espaço é ideal e uma ordem de relações entre os objetos, ele sustenta no opúsculo de 1768, utilizando os exemplos das contrapartidas incongruentes, que o espaço é absoluto; b) provavelmente no intervalo compreendido entre a publicação deste opúsculo e da *Dissertação de 1770*, Kant lê *Os Novos ensaios sobre o entendimento humano* e a *Correspondência* entre Leibniz e Clarke e ao tomar consciência das implicações para a metafísica e para a teologia (a ameaça do spinozismo) da adoção da concepção do espaço absoluto, redige um conjunto de reflexões de metafísica, que mostra a sua reaproximação de Leibniz e c) na *Dissertação de 1770*, ao propor o método para separar o conhecimento sensível (física e matemática) do conhecimento inteligível (ontologia), distingue a sensibilidade do entendimento em gênero e não em grau e define o espaço (e o tempo) como intuição pura, preservando algumas características dos itens a e b mencionados acima: do opúsculo de 1768, Kant preserva duas teses centrais: o espaço não é um conceito e, apesar de não ser *a priori*, é a condição de possibilidade do conhecimento dos objetos; das *Reflexões de metafísica*, ele mantém a tese que o espaço não é real nem absoluto, mas ideal. Eu me limito à análise os itens a e b e faço algumas apontamentos, que indicam para a *Dissertação de 1770*, mas não a analiso.

No opúsculo de 1768, Kant ao recusar o caráter conceitual do espaço leibniziano, que foi adotado com reservas em alguns textos de sua fase pré-crítica, concebe-o como único e absolutamente originário, apresentando-o como o fundamento da possibilidade de todas as coisas e também das relações delas entre si. Ao criticar Leibniz, Kant busca nos juízos intuitivos relativos à extensão, próprios da geometria, uma prova evidente da existência do espaço absoluto, que, de um lado, independe da matéria e, de outro, apresenta-se como o primeiro fundamento da possibilidade da sua composição.

Mas esta mudança de perspectiva não significa, como bem observou Torretti, a adesão de Kant à doutrina newtoniana da existência real do espaço absoluto com todas as suas implicações.

Sua argumentação neste artigo é original e não recorre aos experimentos e razões, que só se referem aos newtonianos. Além do mais, sua prova da prioridade ontológica do espaço em relação às coisas espaciais não conduz forçosamente à doutrina de Newton; exclui as doutrinas de Leibniz e do jovem Kant, mas é perfeitamente compatível [...] com a nova doutrina do espaço que Kant, em 1770,

oporá a Leibniz e a Newton. [...] Para seus leitores, o artigo sobre as regiões do espaço pode ter parecido uma adesão expressa às teses newtonianas. Kant não ajuda a impedir esta interpretação. Não declara apenas [...] que provará que o espaço absoluto possui uma realidade própria e independente, cita também Leonhard Euler, conhecido defensor do newtonianismo, como autor de um intento, insuficiente segundo seu juízo, para provar *a posteriori* essa mesma tese. Por último, no fim do artigo refere-se aos “agudos filósofos” que têm acolhido na “doutrina da ciência natural” este conceito de espaço “como pensa o geômetra”, que ele acaba de justificar filosoficamente. É difícil imaginar que um leitor da época não entendesse que estes “agudos filósofos” eram precisamente Newton e seus discípulos. (Torretti, 1980, p. 119).

Enquanto Euler tenta demonstrar a validade do conceito de espaço absoluto com o argumento de este ser a condição necessária para a possibilidade das leis do movimento, Kant pretende demonstrar a validade do mesmo conceito, não a partir da mecânica, como Euler, mas da geometria. Argumentando contra Leibniz, Kant quer provar que as determinações do espaço não são consequências das disposições das partes da matéria relacionadas entre si, mas as relações das partes da matéria são consequências do espaço absoluto e o pressupõem.

31

As situações das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõem a direção de acordo com qual elas estão ordenadas em tal relação, e, no sentido mais abstrato, a direção não consiste na relação no espaço de uma coisa com outra – o que é propriamente falando o conceito de situação –, mas na relação do sistema destas situações com o espaço universal absoluto. (Gogr, 02: 377)

Para refutar a concepção relacional de espaço, Kant propõe provar que o projeto leibniziano de geometria, denominado *analysis situs* não se sustenta. Contra a geometria leibniziana, que só admite a congruência entre as figuras semelhantes (a qualidade ou forma é a mesma) e iguais (a grandeza ou a quantidade é a mesma), Kant contrapõe com os exemplos das figuras, que têm as mesmas características, mas são incongruentes. A possibilidade das contrapartidas incongruentes pressupõe um conceito ausente da geometria de Leibniz: o conceito de direções no espaço. Este conceito, por sua vez, pressupõe o do espaço real e absoluto. Por ser uma característica espacial, a direção para a qual um corpo está voltado não pode ser apreendida pela descrição da maneira como as partes do corpo estão situadas umas em relação as outras. A direção para a qual um corpo está voltado nos permite, por exemplo, distinguir um objeto de sua imagem no espelho e nos orientarmos geograficamente em terra firme e em alto mar com uma bússola. Kant elabora o conceito de direções do espaço, tomando como referência as três dimensões do próprio corpo, que são representadas por três planos, que se cortam em ângulos retos: a) no plano horizontal, que é perpendicular ao comprimento do corpo, distingue-se as direções acima e abaixo; b) sobre o plano horizontal cruza um plano vertical e distingue-se as direções

a esquerda e a direita do corpo e c) em um plano perpendicular aos dois anteriores distingue-se as direções a frente e atrás do corpo. Tendo em vista que tudo o que conhecemos através dos sentidos se relaciona com o nosso próprio corpo, “[...] não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação destes planos de interseção com nosso corpo.” (Gugr, 02: 378)

Para ilustrar a aplicação deste conceito, Kant apresenta alguns exemplos de como na natureza,⁷ em função da ordem das partes dos seres vivos estar orientada para uma direção ou para outra, é possível distinguir as espécies. Mas é com exemplo da folha de papel escrita, que ele extrai as consequências deste conceito. Tomada uma folha de papel em branco sem relacioná-la com os outros objetos e com o espaço absoluto, é possível, como propõe Leibniz, descrever o modo como as partes estão relacionadas entre si. Mas se a folha está escrita de cima para baixo e na frente e no verso, se está sobre a mesa, a mesa na sala e a sala no espaço absoluto, então é impossível analisar suas partes sem levar em conta as direções para as quais estão voltadas, porque a leitura pressupõe estas orientação espaciais (Gugr, 02: 379).

Todos estes exemplos são um passo importante na elaboração do argumento central do opúsculo de 1768 para provar a realidade do espaço absoluto: as contrapartidas incongruentes. Nas figuras planas, iguais e semelhantes não ocorre o fenômeno da incongruência, “[...] mas não se passa o mesmo com a extensão corporal ou com linhas e planos, que não se encontram em uma superfície plana. Elas podem ser iguais e semelhantes, mas muito diferentes que os limites de uma não podem ser os limites da outra.” (Gugr, 02: 381).

Tomada cada contrapartida isoladamente, por exemplo, a mão direita, ou a mão esquerda, ou apenas o reflexo de uma delas no espelho não suscita o fenômeno das figuras incongruentes. É somente quando observamos as duas mãos (a direita e a esquerda da mesma pessoa) ao mesmo tempo ou uma delas e o seu reflexo no espelho, que nos deparamos com o fenômeno das contrapartidas incongruentes. Embora sejam semelhantes e iguais não podem ser enquadradas nos mesmos limites espaciais. Se o espaço fosse apenas uma ordem de coexistências não haveria lugar para o fenômeno da incongruência. Logo, Kant conclui que as determinações do espaço não derivam das situações dos objetos, mas as situações dos objetos dependem do espaço absoluto.

Além do opúsculo de 1768, Kant emprega o argumento das contrapartidas incongruentes na *Dissertação de 1770* (§15) e nos *Prolegômenos a todas a metafísica futura* (§ 13)⁸ para defender teses distintas sobre a natureza do espaço. Enquanto no opúsculo de 1768, ele argumenta que o espaço é real e absoluto, nos outros textos mencionados acima, ele sustenta que o espaço (e o tempo) é ideal e subjetivo, isto é, a forma pura da sensibilidade. Em função do argumento das contrapartidas incongruentes ser usado para defender teses distintas, a sua validade é contestada entre os intérpretes: em *La Philosophie des mathématiques de Kant*, Louis Couturat, ao defender a descontinuidade entre o opúsculo de 1768 e os textos da fase crítica, conclui que o argumento é inválido

⁷ Em um dos exemplos, lemos que “[...] quase todos os caracóis, exceto apenas umas três espécies, têm sua torção da esquerda para a direita quando se olha de cima, isto é, da cúspide à boca [...]” (GUGR, 02: 380).

⁸ As contrapartidas incongruentes não estão nas duas edições da Crítica da razão pura. Este problema é tratado por Rogério Passos Severo (2007, pp. 516-18).

em ambos os casos ou em pelo menos um deles (Couturat, 1904, p. 370); em *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason*, Norman Kemp Smith argumenta que as conclusões inferidas nas diferentes obras, que utilizam as contrapartidas incongruentes, são opostas (Kemp Smith, 1923, p.164); David Walford apontou, em *Towards an interpretation of Kant's 1768 'Gegenden im Raume' essay*, uma incompatibilidade no propósito de Kant empregar as contrapartidas incongruentes em diferentes textos (Walford, 2001, p. 411) e Jonathan Bennett defende, em *The difference between right and left*, que Kant não poderia decidir se qualquer de suas doutrinas sobre o espaço poderia ser extraída da distinção direita/esquerda (Bennett, 1991, p. 100).

Embora problemática a utilização do argumento das contrapartidas incongruentes nos diferentes textos, é provável que, ao refletir sobre a aplicação dele no opúsculo de 1768 para provar a realidade do espaço, Kant se reaproxime de Leibniz.

Quais as consequências que se extraem da concepção de espaço de 1768? O espaço não é de natureza puramente conceitual, nem é objeto da experiência ou da sensação. Ele não é determinado pelo conhecimento racional, nem pelo empírico, mas apresenta-se como princípio de possibilidade dos objetos. Kant declara que a afirmação da existência real do espaço absoluto apresenta dificuldades, que não está em condições de resolver. As dificuldades a que se refere são, sem dúvida, as mesmas que o levarão, mais tarde, a negar a doutrina newtoniana do espaço e do tempo absolutos. Na *Crítica da razão pura*, Kant sustenta que “[...] os que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo [...] têm de aceitar dois não-seres eternos e infinitos, existindo por si mesmo (o espaço e o tempo), que existem (sem serem, contudo, algo real), somente para abrangerem em si tudo o que é real [...]” (A 40; B 56).

Ao negar a tese de que o espaço e o tempo, além de serem reais e absolutos, são também condições de possibilidade da existência de todas as coisas, Kant afirma, em diferentes textos, que há o perigo de eles alcançarem, em relação às coisas, o grau ontológico atribuído tradicionalmente a Deus. Em diferentes momentos, como bem observou Torretti (1980, p. 132-134), Kant defende que sua doutrina da idealidade do espaço e do tempo é a única alternativa à tese de Spinoza, segundo a qual o espaço infinito é um modo de ser e dar-se a conhecer do ente supremo. Nas *Lições de metafísica*, editadas por Pöltz, Kant relaciona diretamente o spinozismo à doutrina da precedência ontológica do espaço em relação às coisas espaciais. Depois de expor sua teoria da idealidade e subjetividade das formas da intuição sensível, acrescenta: “[...] se eu admito que o espaço é um ser em si, o spinozismo é irrefutável, isto é, as partes do mundo são partes da divindade. O espaço é a divindade, é único, onipresente; nada pode ser pensado fora dele; tudo está nele [...]” (V-Met-L1, 28: 62). A R 6317 reafirma a tese defendida nas *Lições de metafísica*:

O espaço e o tempo são determinações *a priori* tão necessárias da existência das coisas que, se fossem determinações das coisas em si não só seriam, junto com todas as suas consequências, condições da existência da Divindade, senão que em razão de sua infinitude e absoluta necessidade tenderiam que considerar-se como atributos divinos. (HN, 18: 626)

Apesar de o problema do spinozismo não ter despertado tanto a atenção dos comentadores, é, sem dúvida, um dos motivos prováveis que levaram Kant a não se conformar com a tese de que o espaço é absoluto, real e precede as coisas.⁹ Os problemas decorrentes da concepção real e absoluta do espaço, no opúsculo de 1768, podem ter levado Kant a concebê-los na *Dissertação de 1770* como forma pura da intuição sensível. Apesar das diferenças entre esses dois textos, já em 1768 Kant apresenta dois dos aspectos centrais que constituirão o núcleo da doutrina da idealidade e subjetividade do espaço e do tempo na *Dissertação de 1770*. Em primeiro lugar, o espaço não pode ser considerado conceitual, pois nele há elementos irredutíveis ao conceito. Em segundo lugar, é afirmado que o espaço é o princípio da possibilidade dos objetos, embora em 1768 seja absoluto, e em 1770, *a priori*.

Nas reflexões de metafísica do período compreendido entre 1768 e 1770, no intervalo entre a publicação do opúsculo analisado e da *Dissertação de 1770*, a concepção kantiana de espaço e de tempo é influenciada pela leitura dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Eles não são mais concebidos como reais e absolutos, mas como conceitos do entendimento. Por exemplo, na R 3930, de 1769, em que o espaço e o tempo aparecem como conceitos do intelecto puro, Kant apresenta os seguintes conceitos: "Existência (realidade), possibilidade, necessidade, fundamento, unidade e pluralidade, todo e parte (todo, nenhum), composto e simples, espaço, tempo, mudança (movimento), substância e acidente, força e ação e tudo o que pertence à ontologia propriamente dita [...]" (HN, 17: 352). Também na R 3927, de 1769, o espaço e o tempo figuram entre os conceitos puros (HN, 17: 349). Qual é o problema que decorre ao concebê-los como conceitos puros? Enquanto estiverem no mesmo plano que os conceitos de substância, necessidade, possibilidade etc., não é possível demarcar os limites dos conhecimentos do mundo sensível e do mundo inteligível e evitar a contaminação do segundo pelo primeiro. Um dos objetivos da *Dissertação de 1770* é a elaboração de um método, que separe estes dois domínios de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BENNETT, Jonathan. The difference between right and left. In: J. Van Cleve, R. E. Frederick, *The Philosophy of Right and Left: Incongruent counterparts and the nature of space*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 97-130.
- BECK, L. W. Lambert and Hume in Kant's Development from 1769 to 1772. In: *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London, 1978, pp. 101-10.
- CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- DE RISI, V. *Geometry and monadology: Leibniz's analysis situs and philosophy of space*. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser, 2007.

⁹ Antes de Kant, Leibniz já tinha apontado alguns dos problemas na aceitação da concepção absoluta do espaço: "1. Parece-me que a própria religião natural se enfraquece extremamente (na Inglaterra). Muitos julgam as almas corporais, outros acham que o próprio Deus é corporal. 2. Locke e seus sequazes põem em dúvida se as almas não são materiais e perecíveis por natureza. 3. Newton diz que o espaço é o órgão de que Deus se serve para sentir as coisas. Mas se ele tem necessidade de algum meio para senti-las, elas não dependem inteiramente dele e não são sua produção." (Leibniz, 1956, p. 11).

Aoristo)))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

DE RISI, V. *Analysis Situs, the Foundations of Mathematics and a Geometry of Space*. In M. R. Antognazza (ed.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, New York: Oxford University Press, 2018, pp. 247-258.

FISCHER, K. *A commentary on Kant's Critick of the Pure Reason*, London: Longmans, Green & CO, 1866.

L. COUTURAT, La Philosophie des mathématiques de Kant. In : *Revue de métaphysique et de moral*. 12/3 (1904), 1904, pp. 321-383.

KEMP SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*. New York: Humanites Press, 1929.

KANT. I. *Gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg. Berlin & Leipzig: Waler de Gruyter, 1923.

LEIBNIZ, G. W. *The Leibniz-Clarke correspondence*. New York: Manchester University Press, 1956.

LEIBNIZ, G. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Victor Civita, 1980.

LEIBNIZ, G. Sobre a análise da situação. Em: *Cadernos de Filosofia Alemã*. 5, p. 64-75, 1999.

PAULSEN, F. *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig. 1875

Severo, R. P. A puzzle about incongruent counterparts and the Critique of Pure Reason. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 88(4), 2007, 507–521.

WALFORD, David. Towards an interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* essay. In: *Kant-Studien*, 92, 2001, pp. 407-439.

WUNDT, Max: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart, 1924.

35

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 23 de julho de 2025

Kant, el Príncipio Supremo de la razón pura, y su justificación: de la autoridad de la razón para responder preguntas metafísicas

Kant, the Supreme Principle of Pure Reason, and its Justification: On the Authority of Reason to Answer Metaphysical Questions

Martín Fleitas González

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República)¹

36

RESUMEN

En el contexto de aquella afirmación de Kant de que la razón humana se ve «acosada por cuestiones que no puede rechazar (...) pero a las que tampoco puede responder» (A vii), el artículo aborda el problema del origen de la autoridad que la razón presume al formular aquellas cuestiones inevitables, y pretender luego (sin éxito) responderlas. La tesis que defiende el autor es que aquella autoridad viene dada por los principios que rigen su uso teórico, a saber, su Máxima Lógica, su Principio Regulativo, y su Principio Supremo: esto porque Kant asegura (A 409/B 436) que los conceptos puros de la razón (con los que se elaboran y responden las preguntas metafísicas) se generan en base al uso que se pretende hacer de los conceptos del entendimiento allende toda experiencia posible. Allí Kant explica que el principio que le permite a la razón realizar esta operación es, precisamente, su Principio Supremo, presentándolo así, por tanto, como un componente a tener en cuenta al momento de comprender de dónde obtiene la razón su autoridad para formular y responder preguntas de metafísica especulativa. Sin embargo, en vistas de que la justificación de este principio se encuentra hoy ampliamente cuestionada por los estudiosos, el artículo reconstruye el esquema general de la justificación que ofrece la primera *Critica*, con el propósito de revisar el problema de su consistencia, y con ello, el de la tesis kantiana (según la interpretación de Marcus Willaschek) de las fuentes estrictamente racionales de la metafísica.

PALABRAS CLAVE

Razón; Metafísica; Fuentes; Principio Supremo; Kant

¹ E-mail: elkanteano@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9775-2281>

ABSTRACT

In the context of Kant's assertion that human reason is "burdened with questions which it cannot dismiss (...) but which it also cannot answer" (A vii), the article addresses the problem of the origin of the authority that reason presumes when it formulates those inevitable questions, and then attempts (unsuccessfully) to answer them. The thesis defended by the author is that this authority is given by the principles that govern its theoretical use, namely, its Logical Maxim, its Regulative Principle, and its Supreme Principle: this is because Kant assures (A 409/B 436) that the pure concepts of reason (with which metaphysical questions are elaborated and answered) are generated on the basis of the use that is intended to be made of the concepts of the understanding beyond all possible experience. There Kant explains that the principle that allows reason to perform this operation is, precisely, its Supreme Principle, thus presenting it as a component to be taken into account when understanding where reason obtains its authority to formulate and answer questions of speculative metaphysics. However, in view of the fact that the justification of this principle is widely questioned by scholars today, the article reconstructs the general scheme of the justification offered by the first *Critique*, with the purpose of reviewing the problem of its consistency, and with it, that of the Kantian thesis (according to Marcus Willaschek's interpretation) of the strictly rational sources of metaphysics.

KEYWORDS

Reason; Metaphysics; Sources; Supreme Principle; Kant

1 INTRODUCCIÓN

Amén de apropiaciones anglosajonas (desde John Rawls en adelante) de la filosofía de Immanuel Kant, y en especial, de su filosofía de la práctica, que consideran de valor aquellas tesis suyas que puedan rescatarse, limpiarse y desprenderse de cierta «metafísica del pánico»,² lo cierto es que no cabe la menor duda de que el idealismo trascendental constituye una de las fuentes de las que bebe la metafísica contemporánea. Eric Watkins (2019), por ejemplo, ha mostrado convincentemente que Kant y los metafísicos analíticos del último siglo están interesados en un mismo tipo de relación de dependencia metafísica entre objetos, que pueda encontrar aplicación en una variedad de contextos, y que hoy en día se conoce comúnmente como «el problema del fundamento». No son pocos, de hecho, los trabajos y la discusión que en las últimas tres décadas dan prueba de la vitalidad con la que se revisan los tópicos más capitales de la filosofía teórica de Kant (Neiman, 1994; Grier, 2001; Klimmek, 2005; Pissis, 2012; Anderson, 2015; Kreines, 2015; Bunte, 2016; Willaschek, 2018; Meer, 2019). Sin embargo, sigue sin estar del todo claro el origen de las preguntas metafísicas que surgen hacia el interior del idealismo trascendental: ¿por qué Kant se mostraba tan convencido de que la razón humana se halla siempre «[...] acosada por cuestiones que no puede rechazar [...] pero a las que tampoco puede responder» (A vii)? Y en especial, ¿por qué la razón presume en todo momento que está capacitada para afrontar aquellas cuestiones metafísicas que no puede evitar, ni responder? ¿Se trata acaso de

² «Panicky metaphysics» es la expresión que emplea Onora O'Neill (1989, p. 210).

una ilusión de la razón, o se expresa allí otra cosa: algo más revelador de las justificaciones que gozan, dentro del idealismo trascendental, ¿los principios más elementales y cardinales de la autoridad de la razón a la hora de producir conocimiento? Sobre el asunto me propongo aquí argumentar que la autoridad que presume la razón durante su indetenible esfuerzo por conocer el mundo, y aquello que está más allá de toda experiencia posible, surge del estatuto de verdad y de las justificaciones que, precisamente, ofrece el idealismo trascendental en torno a aquellos principios que rigen el uso teórico de la razón.

Mi argumentación comienza por reconstruir el origen de las preguntas metafísicas de acuerdo al enfoque de las fuentes racionales de Marcus Willaschek: por una parte, una de las virtudes de este enfoque ha sido la de renovar el interés académico en torno a la relevancia de la metafísica dentro de la filosofía de Kant, a través de una propuesta interpretativa tan convincente como debatida, mientras por otro, permite delimitar el problema de la autoridad de la razón ante las preguntas metafísicas entre tres elementos teóricos hoy revisados con cierta intensidad, a saber, la Máxima Lógica de la razón, el Principio Supremo de la razón, y el «pasaje de transición» (1). Mientras los primeros elementos son principios que rigen el uso teórico de la razón (el primero lógicamente y el segundo en relación con lo real), el «pasaje de transición» se conforma por aquel momento textual (A 307-8/B 364) en el que se supone que Kant explica la indisociabilidad de aquellos principios, o bien derivando uno de otro, o bien poniendo al descubierto que se implican recíprocamente, o bien mostrando que uno supone por fuerza al otro; permanece aún la discusión. En su conjunto, estos componentes intentan dar cuenta de aquellos principios que empujan a la razón a conocer la experiencia sin poder, al mismo tiempo, evitar la tarea de tener que buscar las condiciones finales de lo dado allende la experiencia. De manera que es aquí donde a mi juicio descansa parte de la respuesta al problema del origen de aquella autoridad que la razón presume al momento de formular preguntas de metafísica especulativa, y luego pretender responderlas (2). Sin embargo, esta sugerencia exige un mayor desarrollo argumental: en especial porque el Principio Supremo de la razón es usualmente considerado como falso e injustificado. Aquí argumento, por tanto, que en las discusiones acerca del «pasaje de transición» descansa la respuesta al problema que aquí me interesa, siempre y cuando podamos reconstruir el estatuto de verdad y el tipo de justificación del Principio Supremo para hacer de él uno aceptable, tanto para el esquema del idealismo trascendental, como para nuestros vigentes estándares de discusión gnoseológica: de ahí que a continuación ofrezca una reconstrucción del argumento general que, en base a soporte textual, cabe ofrecer desde el idealismo trascendental en favor del estatuto de verdad del Principio Supremo y de la naturaleza de su justificación (§§ 1-3). En conjunto defiendo la tesis de que el Principio Supremo de la razón pura, en conjunción con otros principios (la Máxima Lógica y el Principio Regulativo), permite esbozar una respuesta para la pregunta de las fuentes de la autoridad que la razón presume cuando elabora preguntas y respuestas de metafísica especulativa.

2 LA RAZÓN Y SU PROPENSIÓN A LA METAFÍSICA: LA INTERPRETACIÓN DE MARCUS WILLASCHEK

El prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* comienza diciendo que «[...] [l]a razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.» (A vii). De buenas a primeras, el lector bien podría preguntar qué es lo que lleva a nuestra razón a formularse tales preguntas. ¿Existe alguna fuerza externa a nosotros que nos empuje a plantear estos callejones sin salida? Por otra parte, también surge la pregunta de qué es, a fin de cuentas, lo que autoriza a la razón a pretender dar respuesta a tales preguntas. ¿De dónde nace la legitimidad de su pretensión? Y, finalmente, también nos asalta la incógnita de por qué insiste la razón en responder tales preguntas, cuando de antemano Kant asegura que ella no está en condiciones de hacerlo. El comienzo de la respuesta a todos estos asuntos es ingresado por Kant a continuación:

39

La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones (A vii).

En principio la idea es simple: la razón está completamente justificada en plantear preguntas y luego aspirar a responderlas porque su punto de partida es la experiencia cotidiana. Su función elemental se echa a andar en la vida cotidiana al momento de tener que resolver con éxito desafíos prácticos, y en base a ellos es que «se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas». Las dificultades que obstaculizan su normal funcionamiento surgen cuando la razón entra en conocimiento de que no es capaz de responder preguntas sin generar, al mismo tiempo, nuevas preguntas: para ello es que apela entonces a principios que se encuentran más allá de toda experiencia posible. A pesar de que estos principios puedan estar de buenas a primeras de acuerdo con nuestro sentido común, su adopción entraña, más tarde que temprano, oscuridades y contradicciones al momento de intentar justificarlos. De ahí que Kant intente convencernos a lo largo de la *Crítica* que aquello que él denomina idealismo trascendental es, a pesar de su alta sofisticación y, en principio, proceder puramente negativo, la forma correcta de

justificar aquellos principios suprasensibles que hacen posible nuestros conocimientos diarios del mundo que habitamos.

En torno a este asunto, Marcus Willaschek ha ofrecido una reconstrucción satisfactoria del punto de partida de la metafísica dentro de la obra de Kant. De acuerdo a su propuesta y a su forma de interpretar varios pasajes claves de la *Critica*, la metafísica echaría raíces en la Dialéctica Trascendental en la medida en que el uso ordinario de la razón humana remite a ella por necesitar, al momento de justificar los principios que rigen nuestro conocimiento diario del mundo, de principios y conceptos no disponibles en la experiencia. Y para dar cuenta de ello es que elabora un «enfoque de las fuentes racionales» (*Rational Sources Account*) de la metafísica en base a tres nodos argumentales consecutivos:

- RS-1 La reflexión racional sobre cuestiones empíricas plantea necesariamente *cuestiones metafísicas* sobre «lo incondicionado».
- RS-2 La reflexión racional (mediante la «razón pura») sobre estas cuestiones metafísicas conduce necesariamente a *respuestas metafísicas* que parecen justificadas racionalmente.
- RS-3 Los principios racionales que conducen de las cuestiones empíricas a las metafísicas y de éstas a las respuestas metafísicas son principios de la «*razón humana universal*», es decir, pertenecen al pensamiento racional como tal (Willaschek, 2018, p. 5, mi traducción).

Para dar cuenta de cómo estos nodos argumentales se conectan entre sí, Willaschek propone entender la razón humana a través de tres características que le serían distintivas: discursividad, iteración y completitud. La primera característica de la razón expresaría su capacidad de procesar elementos diferentes mediante secuencias. Esto permite, por ejemplo, distinguir entre preguntas y respuestas, y por extensión, entre aquello que es fundamentado (*explanans*) y aquello que se ofrece como fundamento (*explanandum*). La segunda característica guarda relación con el modo en el que Willaschek reconstruye e interpreta el pasaje de A vii, pues las secuencias que es capaz de elaborar la razón cobijan la diferenciación entre preguntas y respuestas, permitiendo así que ante cada nueva respuesta pueda surgir una y otra vez una nueva pregunta atinente al fundamento del fundamento ya ofrecido. Finalmente, la completitud remite a la necesidad que parece tener la razón humana en relación con las respuestas ofrecidas: las mismas deberían poder cortar la iteración y, con ello, cerrar la imagen explicativa de lo que se pretende conocer. Así se podría, asegura Willaschek, resolver cada nodo argumental de forma aislada, y luego pasar al siguiente para finalmente dar cuenta del origen que la metafísica tendría dentro de la filosofía de Kant, estrictamente localizado en la naturaleza de la razón humana y no en algo exterior a ella. Esto supone, como cualquier estudioso avezado sabe, una novedad dentro de la discusión acerca del origen y de la posibilidad de la metafísica especulativa. Su propuesta ofrece argumentos originales, y por demás atendibles, en

favor de las afirmaciones de Kant acerca de cómo se supone que la razón humana es capaz de (y tiende naturalmente a) formular preguntas metafísicas especulativas que, sin embargo, no logra nunca responder satisfactoriamente;³ y aquí es donde aparece el comúnmente denominado (porque Kant no lo llama así) «Principio Supremo de la razón pura».

El libro en el que Willaschek estructura su argumentación completa se diagrama en cuatro niveles diferentes. El primero se desarrolla a lo largo de toda la primera parte del libro (y ocupa, al mismo tiempo, la mitad del libro), y procura dar cuenta en detalle de la transición que habría entre la Máxima Lógica (ML) y el Principio Supremo de la razón pura (PS). Los niveles segundo, tercero y cuarto, que conforman la segunda parte (y segunda mitad) del libro, apelan a la primera para tratar el sistema de las ideas trascendentales de la razón, las inferencias dialécticas que la razón se inclina naturalmente a trazar (de las que se alimenta la metafísica dogmática), y los usos regulativo y constitutivo de los principios trascendentales dentro del contexto de la investigación científica.

El primer nivel es identificado por Willaschek en el inicio de la Dialéctica Trascendental. En la introducción que se titulada «El uso puro de la razón», Kant asegura que «[...] el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada [...]» (A 307/B 364). Y luego agrega que:

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí –serie que, consiguientemente, es incondicionada– se da genuinamente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión (A 307-8/B 364).

Este fragmento es conocido como el «pasaje de transición» (*Transition Passage*), y de acuerdo a Willaschek, refiere a la transición que Kant parecería estar realizando entre la Máxima Lógica y el Principio Supremo. Puesto en pocas palabras, la transición se llevaría adelante cuando en la ML se presupone que si existe lo condicionado, entonces también existe la totalidad de sus condiciones, la cual tiene que incorporar también a lo incondicionado. De esta forma, Willaschek interpreta el pasaje de modo tal que se pueda poner de relieve cómo la ML presupone el PS, lo cual, en sus términos, implica pasar del uso general y cotidiano de la razón a su uso especulativo y metafísico.

³ Hasta donde mi conocimiento alcanza, puede apuntarse como antecedente, sin embargo, el buen trabajo de Michelle Grier (2001).

3 EL PROBLEMA Y UNA PROPUESTA

Dentro de las acaloradas discusiones que ha despertado *Kant on the Sources of Metaphysics*,⁴ una de las objeciones más significativas que se le ha dirigido a Willaschek en relación con su forma de interpretar el «pasaje de transición», es la de que, desafortunadamente, este es demasiado inespecífico y oscuro como para pretender extraer de allí una tesis tan ambiciosa. No se desprende de él (i) que el PS sea una condición necesaria de la ML de la razón, ni (ii) que sea siquiera tentador empeñarse en buscar o trazar el paso de la ML hacia el PS. Para empezar porque (a) no se menciona explícitamente tal PS (aunque esto sea algo menor, a fin de cuentas), pero en especial porque (b) no se menciona ninguna clase de especificación acerca de la conexión que la ML *debería* (en seguida vuelvo sobre este «*debería*») tratar con el PS, ni (c) tampoco se dice algo acerca de alguna justificación que pueda fundar la necesidad de considerar a una de ellas como condición necesaria de la otra. Eric Watkins (2018), por ejemplo, sugiere en su reseña que el «pasaje de transición» podría estar reutilizando un recurso argumental que Kant ya había ofrecido en la Deducción Metafísica: uno en el que la analogía o correspondencia entre los usos lógicos y reales de la razón sirve de «guía» (*Leitfaden*) para apelar a rasgos del primero en aras de iluminar rasgos del segundo (A 67/B 82 y ss.).⁵

Ahora bien, en relación con el problema del origen de la autoridad que la razón presume al momento de formular preguntas y respuestas de metafísica especulativa, juzgo importante toda esta discusión en virtud de que vislumbro en ella elementos de una posible forma de responder al problema. Puesto en pocas palabras: sugiero que las discusiones acerca del «pasaje de transición» ponen de relieve diversos elementos que son cruciales para comprender por qué la razón es, efectivamente, nuestra facultad más elevada, superior y capaz para responder las preguntas de la metafísica especulativa que no puede evitar formular. Identificar con mayor precisión cuáles son estos elementos, qué clase de estatutos de verdad poseen, y cómo, a fin de cuentas, se relacionan entre ellos para fundar aquella autoridad de la razón frente a los problemas metafísicos, es lo que me propongo diagramar esquemáticamente a continuación.

La evidencia textual primaria de mi propuesta se encuentra en el siguiente pasaje, donde Kant intenta explicar el origen de los conceptos puros de la razón (con los cuales se elaboran y responden las preguntas de la metafísica especulativa) en base al uso que se pretende hacer de los conceptos del entendimiento más allá de toda experiencia posible. Como puede constatarse, el principio en base al cual la razón echa a andar esta

⁴ Considerese, como botón de muestra, el debate que Paul Guyer (2020), Andrew Chignell (2020) y el propio Willaschek (2020) mantuvieron poco después de la publicación de *Kant on the Sources of Metaphysics*, disponible en el segundo número del volumen 25 de la *Kantian Review*.

⁵ Watkins también apunta que la reconstrucción del argumento que hace Willaschek exige que el uso puramente lógico de la razón tenga como objetivo el ambicioso fin de alcanzar el conocimiento sistemático de la naturaleza (ciencia), aunque se podría pensar que el uso lógico de la razón, propiamente hablando, sólo tiene como objetivo orientar las relaciones condicionantes meramente lógicas (inferenciales) y, por tanto, la sistematicidad lógica, y que sólo el uso real de la razón puede tener el objetivo más ambicioso de conocer las relaciones condicionantes reales entre objetos que podrían (eventualmente) llegar a conformar una ciencia natural.

operación es, precisamente, su Principio Supremo, presentándose así, por tanto, como un componente elemental a tener en cuenta al momento de tener que comprender de dónde obtiene la razón su autoridad al formular y responder preguntas metafísicas:

43

Con el fin de poder enumerar esas ideas [cosmológicas] de acuerdo con un principio, con precisión sistemática, hay que observar, **en primer lugar**, que los conceptos puros y trascendentales sólo pueden surgir del entendimiento; que la razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, *libera el concepto del entendimiento* de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello. Tal liberación se desarrolla de la siguiente manera: la razón exige para un condicionado dado una totalidad absoluta por el lado de las condiciones (a las que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética); al hacerlo convierte la categoría en una idea trascendental, con el fin de conferir una completud absoluta a la síntesis empírica, prosiguiéndola hasta lo incondicionado (que nunca encontramos en la experiencia, sino sólo en la idea). La razón lo exige de acuerdo con el principio de que, *si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado*, que constituye el medio que hace posible lo condicionado (A 409/B 436).

Mi propuesta consiste en reconstruir el argumento general por medio del cual Kant justifica y le otorga un estatuto de verdad al Principio Supremo de la razón, con el propósito de comprender en el transcurso el origen de la autoridad de la razón en materia de metafísica especulativa. Para ello comienzo por identificar y precisar los tres principios que rigen el uso teórico de la razón: la Máxima Lógica, el Principio Supremo y el Principio Regulativo de la razón (§ 1). Luego reconstruyo el argumento general por medio del cual Kant justifica y le otorga un estatuto de verdad al Principio Supremo de la razón, en base a dos fragmentos textuales que, en relación con este asunto, parecen esenciales (§ 2).⁶ Esto me permitirá al instante anticipar posibles objeciones y malentendidos (§ 3), y finalmente, proponer esta reconstrucción como una forma razonable de comprender el origen de la autoridad de la razón en la tarea de preguntar y responder cuestiones de la metafísica especulativa.

⁶ Los §§ 1 y 2 que siguen son producto de una apropiación crítica del capítulo tercero de *Kant on the Sources of Metaphysics* de Marcus Willaschek: no puedo, por tanto, reproducir aquí el detalle de esta apropiación, sino concentrarme en los rasgos elementales de mi propuesta. Por esta razón debo hacer constar que mi propuesta se sirve completamente de la exhaustiva discusión, y de los aparatos erudito, analítico y exegético que Willaschek ofrece en aquel capítulo, íntegramente dedicado al Principio Supremo de la razón pura. Por apuntar un ejemplo ilustrativo, a efectos de alcanzar mayor simplicidad mi reconstrucción no abundará en la distinción entre la «condición incondicionada» (UCC), la «totalidad de condiciones condicionadas» (TCC), y lo «incondicionado como una totalidad de condiciones» (UTC) que Willaschek (2018, pp. 87-102) identifica (creo que correctamente) dentro del «uso real» de la razón.

3.1 La máxima lógica, el principio supremo y el principio regulativo de la razón (§1)

Para proporcionar una determinación semántica, y luego conceptual, del Principio Supremo de la razón pura, conviene distinguirlo y vincularlo con otros dos principios que, en conjunto, sirven para orientar la autoridad teórica de la razón frente a todo desafío cognitivo (sea relativo a la experiencia, o más allá de ella).⁷ Me refiero a la Máxima Lógica y al Principio Regulativo de la razón.

En relación con la Máxima Lógica, y como ya mencioné, Kant asegura que debe entenderse como un principio que remite a la forma en la que el uso teórico de la razón debe ocurrir: «el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada» (A 307/B 364). Con ello el principio establece que *deberíamos* hallar la «cognición»⁸ incondicionada para cualquier cognición condicionada que pudiéramos tener. Como bien puede verse, la ML es (i), en primer lugar, un imperativo, en la medida en que se elabora mediante una sentencia no declarativa, luego (ii) concierne a las cogniciones antes que a los objetos de estas, y finalmente (iii) asegura que *deberíamos* buscar las cogniciones incondicionadas. Con esta máxima Kant parece seguir la estrategia de investigación que busca en la lógica aquellos principios elementales a partir de los cuales poder derivar todos los demás conocimientos.

Por otra parte, y como también pude mencionar más arriba, el Principio Supremo de la razón pura es por Kant definido del siguiente modo:

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí –serie que, consiguientemente, es incondicionada– se da genuinamente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión (A 307-8/B 364).

Aquí el principio asegura que, si un objeto condicionado existe, entonces también existen todas sus condiciones, al tiempo que también lo incondicionado. El PS es, como puede verse, (i) y en primer lugar, una sentencia/aserción declarativa mediante la cual

⁷ Sigo aquí la descripción y parte del análisis de estos principios que ofreció Eric Watkins en el 14. Internationaler Kant-Kongress «Kants Project der Aufklärung» celebrado en Bonn (8-13 de septiembre de 2024), durante su presentación titulada «The Supreme Principle of Pure Reason».

⁸ Como bien argumentan Eric Watkins y Marcus Willaschek (2020), dentro del idealismo de Kant «cognición» (*cognition*, en inglés) y «conocimiento» (*Erkenntnis*) no son lo mismo, sino diferentes y no necesariamente entrelazadas: mientras la cognición, en el sentido más relevante, es una especie de representación diferente de otras representaciones al implicar la determinación conceptual de un objeto sensiblemente dado, el conocimiento (para Kant) es una suerte de asentimiento a un juicio que requiere la conciencia de un fundamento epistémico suficiente. Esta diferenciación les permite a los autores, de hecho, apreciar divergencias entre la cognición y el conocimiento, y con ellas explicar cómo Kant puede negar el conocimiento de las cosas en sí y permitir, al mismo tiempo, el conocimiento filosófico sobre las cosas en sí en general (al momento de asegurar, por ejemplo, que existen, que no están en el espacio y el tiempo, etc.).

no se pretende, a diferencia de la ML, normativizar (en términos de imperativo o máxima) un uso o proceso. La expresión «cuando se *da* lo condicionado» deja esto en evidencia, al tiempo que (ii) también deja en claro que refiere a objetos y no a cogniciones.⁹ Finalmente, (iii) el principio afirma la existencia de una relación entre tipos específicos de objetos, pues, si existe un objeto de un tipo (algo condicionado), entonces existe un objeto de otro tipo (algo incondicionado) que se relaciona con él. Con estas características Kant parece haber elaborado un principio que rige para el plano de lo real.

Finalmente, el Principio Regulativo de la razón es formulado por Kant del siguiente modo:

45

Así, pues, una vez que ha quedado suficientemente demostrada la inaplicabilidad del *principio de la razón* entendido como principio constitutivo de los fenómenos en sí mismos, nos queda tan sólo la *validez* de este principio entendido como regla de la *prosecución* y magnitud de una experiencia posible (...) En efecto, en relación con los objetivos empíricos, el mayor influjo que el axioma podría ejercer en la ampliación y corrección de nuestro conocimiento sería el de mostrarse activo en el extensísimo uso empírico del entendimiento (A 516-7/B 544-5).

El principio afirma que uno debería tener conocimiento de todas las condiciones de cualquier objeto condicionado que conozcamos, de modo tal que podamos tener conocimiento de la condición incondicionada de ese objeto condicionado. Aquí (i) cabe observar la presencia de un imperativo, en la medida en que no se elabora a través de sentencias declarativas. Por otra parte, (ii) el principio concierne tanto a los conocimientos como a los objetos, y (iii) en suma impele a tener el conocimiento de todas las condiciones y de lo incondicionado que se encuentran imbricados en la cognición de un objeto particular. Esta última es, en definitiva, la intención que parece perseguir Kant con este principio.

Ahora bien, señalados y explicitados los tres principios que rigen el funcionamiento teórico de la razón, puede agregarse finalmente que existen algunos consensos y disensos en relación con sus estatutos de verdad y de justificación. En relación con la Máxima Lógica y con el Principio Regulativo se cree sin mayores dificultades que son verdaderos y que se encuentran correctamente justificados. En cambio la cosa no está tan clara ni compartida en relación con el estatuto de verdad y el tipo de justificación que se ofrecen para el Principio Supremo: se cree, en resumen, que (i) Kant no estaba completamente comprometido con este principio en virtud de

⁹ Como cabe esperar, la discusión acerca de lo que hemos de entender por «*lo dado*» dentro del contexto del idealismo trascendental y del racionalismo de la época, repercute significativamente en una parte importante de la reconstrucción argumental que propongo aquí. No puedo, sin embargo, ingresar ahora adecuadamente en la discusión. Para saber de mi posicionamiento al respecto sugiero consultar Hayden William Anderson (2000), Eric Watkins (2008), Sophia Maddalena Fazio (2021), y en especial, a Marcus Willaschek (2018, pp. 72-73).

que (ii) hacerlo le movería a dejar el idealismo trascendental y asumir en su lugar el realismo trascendental (Chignell, 2020).¹⁰ Con todo, y en virtud de ello, ofreceré a continuación una reconstrucción del estatuto de verdad y del tipo de justificación que puede encontrarse en la *Critica*, y con el que, además, espero mostrar por qué sigue siendo sostenible, en rasgos generales, al punto de fundar la autoridad que presume nuestra razón a la hora de formular preguntas metafísicas y pretender (sin éxito) responderlas.

3.2 De la verdad y justificación del principio supremo de la razón (§ 2)

Para ingresar correctamente a este asunto conviene establecer algunas notas preliminares acerca de lo que cabe entender por «lo condicionado», sus «condiciones» y «lo incondicionado».

En principio, una relación condicionante es (i) una relación explicativa de dependencia entre objetos, sean estos reales o formales.¹¹ Luego, esta relación puede

¹⁰ Además de no disponer del espacio necesario para reconstruir, analizar y explicar en detalle, creo que detenerme en este asunto podría extraviar el curso de la argumentación que deseo compartir. Sin embargo, juzgo correcto tener en consideración el hecho de que posar nuestra mirada sobre (i) el primer conflicto de las ideas trascendentales (pasaje también conocido como el de la «primera antinomia de la razón»), atinente al asunto de que (premisa) si el mundo es un todo que existe por sí mismo, entonces este es bien finito (Tesis), o bien infinito (Antítesis), y (ii) sobre el pasaje A 498/B 526, permite iluminar el compromiso que Kant tenía con el Principio Supremo. En relación con el primer caso, Kant no cree que la Tesis y Antítesis sean falaces, sino que juzga ambas por iguales como consistentes y sostenibles: «si suponemos que los fenómenos –o bien un mundo de los sentidos que abarque todos los fenómenos– son cosas en sí mismas, entonces las pruebas presentadas en las cuatro antinomias no eran ilusiones, sino que eran demostraciones rigurosas» (A 507/B 535). Y al mismo tiempo, Kant afirma que toda la antinomia de la razón (de la que el primer conflicto es uno de los cuatro casos) presupone, precisamente, el Principio Supremo de la razón: «Toda la antinomia de la razón pura se basa en el siguiente argumento dialéctico: si se da lo incondicionado se da también la serie entera de sus condiciones. Ahora bien, los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados. Por consiguiente...» (A 497/B 525). De ahí que las posiciones que defienden la Tesis y la Antítesis (a) afirmen la existencia de algo incondicionado en base (b) a premisas que constatan la existencia de algo condicionado, dando como conclusión que (c) las contradicciones suponen, en verdad, una fuente de peligros permanente para la propia razón. En cuanto al segundo caso, Kant asegura que: «Además, si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, una vez dado lo condicionado, no sólo se nos plantea el regreso hacia la condición, sino que ésta nos es realmente dada. Como esto puede decirse de todos los miembros de la serie, se nos da la serie entera de las condiciones y, en consecuencia, también a la vez, lo incondicionado, o más exactamente, se presupone que se nos da por el hecho de dársenos lo condicionado, que sólo era posible gracias a esa serie. La síntesis de lo condicionado con su condición es, en este caso, una síntesis del mero entendimiento, el cual representa las cosas *tal como son*, sin atender a si podemos llegar a conocer esas cosas ni a cómo podemos» (A 498/B 526). Aquí Kant está afirmando una versión estricta (es decir, un poco diferente) del Principio Supremo, en el que se aplica a las cosas en sí. Esta variación podría formularse como sigue: si una cosa en sí condicionada existe, entonces todas sus condiciones y lo incondicionado existen como cosas en sí. Esta variación genera nuevas preguntas que aquí no puedo abordar, sin embargo, muestra bastante bien por qué creo que sería de mucha utilidad al momento de poner de relieve el compromiso de Kant para con el Principio Supremo de la razón.

¹¹ Dos observaciones aclaratorias acerca de este enunciado. En primer lugar, me refiero aquí al objeto teórico de la razón, y no al práctico: me interesa, naturalmente, el asunto de la determinación que el sujeto hace de un objeto (A 50/B 74 y ss.), y no considerar al sujeto como agente para darle existencia efectiva a un objeto de su

ser, (ii) o bien condicional lógica, en la medida en que refiera a una relación explicativa de dependencia lógica entre dos o más cogniciones, (ii) o bien condicional real, en la medida en que refiera a una relación explicativa de dependencia metafísica entre objetos dados por (o en) la experiencia. Si consideramos el caso de la composición de una mezcla de sustancias determinada, podemos entonces identificar, por una parte, los tipos de relaciones lógicas que toca trazar y establecer entre las diferentes cogniciones que realizamos para dar con la determinación de las diferentes sustancias que componen la mezcla, y por otra, aquellas que, en términos reales, hemos de trazar para dar cuenta de la multideterminación que las sustancias están manteniendo (condicionando) mutuamente para dar lugar a la mezcla en cuestión.

En relación con «lo condicionado» y sus «condiciones» puede decirse, (i) en primer lugar, que lo condicionado remite a un objeto que depende de algo diferente de él para su existencia, y que en virtud de ello se *halla necesitado* de explicación (como puede suceder con la mezcla de sustancias anteriormente mencionada, cuando se la considera como un todo real).¹² Luego, (ii) puede avanzarse apuntando que una condición remite a un objeto específico del cual depende un objeto particular que se encuentra condicionado para su existencia, y que en virtud de ello explica algo del objeto condicionado que se halla necesitado de explicación. Considérese para ello el caso de la composición de sustancias nuevamente, o bien el fenómeno particular que ocurre dentro de ella, referente a la multicausación y multideterminación que las sustancias mantienen entre sí para dar lugar a la mezcla en cuestión.¹³

En referencia a las relaciones condicionantes, se puede observar que son (i) tanto irreflexivas (en razón de que nada puede condicionarse a sí mismo) (ii) como transitivas: de esta forma es que nos parece natural asegurar que, si «a» condiciona

voluntad (KpV, AA 5: 21 y ss., 57 y ss., 89 y ss.). En segundo lugar, no es mi interés asociar la distinción entre objetos formales y reales a los términos *Objekt* y *Gegenstände* (respectivamente) que emplea Kant. El estado actual de la discusión acerca de las diferencias y comunidades que mantienen estos vocablos arroja el resultado de que, si bien «son empleados por Kant en sentido distinto, con frecuencia son intercambiables»: RIBAS, 2005, p. xxv). Esta posición también es compartida por Henry Allison (1992, pp. 217-23), y Eckart Förster y Michael Rosen (1993, p. xlvi) para el caso del *Opus Postumum*. Howard Caygill (2009, pp. 304-6), por su parte, insiste en la necesidad de no borrar esta distinción, más juzgo su explicación poco convincente (sobre todo al tratar el caso del objeto trascendental).

¹² Sigo aquí el análisis que Eric Watkins (2011) ha ofrecido en torno a la «interacción mutua» entre cuerpos.

¹³ Otro caso puede ser el de la relación que existe entre la acción de pensar y el pensamiento: por más que nos esforcemos no somos aún capaces de representar la acción de pensar sin remitir al pensamiento, pues sólo constatando lo pensado (*noema*, empleando el planteo de Edmund Husserl) es que uno puede dar cuenta de que piensa (*noesis*), al tiempo de que la acción de pensar es, hasta el momento, la única forma que tenemos de dar cuenta de nuestros pensamientos. En virtud de ello, nadie diría que el pensamiento es la causa de la acción de pensar, sino a la inversa. Así es como se puede interpretar aquel célebre pasaje de la segunda *Critica*, en el que Kant afirma que «si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad» (KpV, AA 5: 5, nota): aquí la ley moral opera como «condición epistémica» de la autonomía al permitir tener noticia de la idea de libertad, mientras esta constituye una suerte de «condición metafísica» de la autonomía al hacer posible la comprensión de la existencia de la ley moral.

«b», y «b» condiciona «c», entonces «a» condiciona «c», siempre y cuando nos estemos refiriendo a un mismo tipo de relación condicional real.

Finalmente, en referencia a «lo incondicionado» cabe tener en mente que (i) por este término hemos de entender al miembro terminal de una serie (en el supuesto de que nada pueda condicionar al miembro final de una serie), y luego (ii) que bien puede ser considerado como una serie infinita, en la medida en que no exista nada extraño a (o que esté por fuera de) la serie que pueda condicionar algún miembro cualquiera de la serie.

Ahora bien, el argumento que aquí reconstruyo en favor de la verdad y justificación del Principio Supremo de la razón pura se apoya sobre los siguientes soportes textuales:

A 409/B 436: «La razón lo exige de acuerdo con el principio de que, si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado, que constituye el medio que hace posible lo condicionado».

A 417-8/B 445, nota: «la totalidad absoluta de la serie de condiciones de un condicionado dado es siempre incondicionada, ya que no quedan fuera de esa serie condiciones con respecto a las cuales pudiera dicha totalidad ser condicionada».

48

En este contexto, el argumento que Kant ofrece se puede esquematizar en dos partes, aunque deban por fuerza ser considerados en conjunto. La primera parte quedaría como sigue:

- (a) Consideremos un objeto x cualquiera que se encuentre condicionado en algún aspecto de su existencia.
- (b) En base al significado que más arriba hemos determinado para el término «condicionado» (aunque refiriéndonos, aquí en particular, a aquella versión suya que remite a la dependencia metafísica), cabe suponer que deben existir uno o más objetos que efectivamente condicionan a x en aquel aspecto de su existencia referido. De no ser así, x no estaría condicionado.
- (c) Ahora considérese y al conjunto de objetos que condicionan a x en aquel aspecto de su existencia, sean aquellos de cantidad numérica finita o infinita.
- (d) De lo anterior se sigue que y debe ser incondicionado.

Ahora bien, la conclusión (d) se encuentra necesitada de mayor elaboración justificatoria, por lo que vuelve necesario un ulterior detalle argumental. Esta segunda parte puede ser esquematizada como sigue:

- (e) Supongamos ahora, apelando al recurso de la *reductio ad absurdum*, que y está siendo condicionado en algún aspecto relevante de su existencia.
- (f) De esta forma, si y está condicionado en algún aspecto relevante de su existencia, entonces, y volviendo al significado del término «condicionado»

(enfatizando aquí su irreflexividad), puede decirse que debe haber algún z (no idéntico a y) que condicione a y en aquel aspecto de su existencia.

- (g) En virtud de que las relaciones de condicionamiento son transitivas, si z condiciona y (siguiendo, como dije, la *reductio*), e y condiciona x (en razón de que x está siendo condicionado), entonces z condiciona x .
- (h) Aquí arribamos, sin embargo, a una contradicción, pues la premisa «g» impugna la premisa «d».
- (i) Por lo tanto, y no puede estar condicionado, sino que debe ser incondicionado (lo que implica que algún miembro incondicionado existe dentro de la serie).

Las dos partes del argumento se elaboran siguiendo tres pasos. En el primero se comienza por considerar la existencia de un objeto condicionado para de allí inferir la existencia de al menos una condición. En el segundo paso, se infiere, de la existencia del objeto condicionado, la existencia de todas sus condiciones. Y en el tercer paso se concluye, de la existencia de todas las condiciones, la existencia de lo incondicionado.

El segundo paso es, efectivamente, el importante. Pues, si suponemos la existencia de un objeto x condicionado, cabe asegurar que para cada uno de los objetos que existen, o bien condiciona a x , o bien no lo hace. Si el objeto condiciona a x , entonces lo consideramos como una de las condiciones de x ; en caso contrario no lo hacemos. Ahora bien, en el primer paso del argumento queda establecido que existe al menos una condición de x , y en virtud de ello es que se puede asegurar que, si existe cuando menos un solo objeto que condiciona a x , entonces existe exactamente una condición de x , permitiéndonos así concluir que existen todas las condiciones de x . De forma análoga podemos también decir que si existen al menos dos objetos que condicionan a x , entonces existen exactamente dos condiciones de x , por lo que nuevamente estamos posibilitados de concluir que existen todas sus condiciones (de aquí en adelante, como puede verse, el recurso permite la generalización). Sin importar el número de objetos que condicionen a x , y sin importar, en consecuencia, el colosal número de condiciones de x que puedan existir, sean estas finitas o infinitas numéricamente, siempre parecemos estar en condiciones de concluir que todas ellas existen. Esto ocurre porque una vez dadas los objetos que existen junto con todas las relaciones de condicionamiento que puedan mantener con respecto a x , Kant nos sugiere que siempre se seguirá la conclusión de que existen todas las condiciones para x : todas las relaciones de condicionamiento que mantienen todos los objetos existentes con respecto a x determinan cuáles son todas las condiciones para x . En consecuencia, si existe al menos una condición de x , lo cual queda establecido por la primera premisa, entonces cabe desprender que todas sus condiciones existen.

49

3.3 Dos aclaraciones finales (§ 3)

Para finalizar la presentación de esta reconstrucción del *status* de verdad y justificación del Principio Supremo de la razón pura conviene despejar dos posibles objeciones.

En primer lugar, uno podría pensar que el argumento reconstruido más arriba no justifica, a fin de cuentas, el Principio Supremo en virtud de que no parece ser capaz de poner de relieve su naturaleza analítico-sintética. A mi juicio, sin embargo, habría que cuidar de no extender aquí la distinción analítico-sintética más allá de los ámbitos dentro de los que Kant la empleaba. En especial, porque creo que esta distinción no puede aplicarse a propiedades complejas como pueden serlo las relaciones (condicionantes o de condición) que se exponen en la anterior argumentación.

En segundo lugar, también se podrían formular dudas razonables en relación con la conexión/brecha/territorio intermedio (*Übergang* [Br, AA 12: 256-8]) que dentro de la arquitectónica kantiana mantienen o no lo condicionado y lo incondicionado. Es muy amplia la creencia de que aquella brecha es insalvable. Sin embargo, creo que en el caso de insistir en esta insalvabilidad uno podría enfrentar graves dificultades al momento de justificar la Máxima Lógica y el Principio Regulativo, en virtud de que también presuponen aquella conexión entre lo condicionado y lo incondicionado.

4 CONCLUSIÓN

He comenzado el trabajo recordando la reconstrucción e interpretación que Marcus Willaschek ha realizado hace poco tiempo acerca del origen estrictamente racional, que, dentro del idealismo trascendental de Kant, tiene la metafísica. Dentro de su planteo es que surgen varias interrogantes. De todas ellas, aquí me ha interesado abordar la del origen de la legitimidad que la razón presume en todo momento al formular preguntas metafísicas especulativas, y luego al no detenerse en la tarea de obtener respuestas completas y satisfactorias. Para tratar esta pregunta me he remitido al pasaje de A 409/B 436, y he argumentado (junto a Eric Watkins) que Kant responde con la elaboración y justificación de tres principios que rigen el uso teórico de la razón: la Máxima Lógica, el Principio Supremo y el Principio Regulativo. Esta respuesta tiene el desafío de revisar los estatutos de verdad y de la justificación que podrían o no encontrarse (o elaborarse) y ofrecerse para el Principio Supremo, dado que los demás no gozan de mayor objeción dentro de las discusiones contemporáneas. De ahí que luego me haya dado a la tarea de reconstruir, no sin remitirme a dos apoyos textuales esenciales (A 409/B 436 y A 417-8/B 445), el esquema de un argumento general por medio del cual se puede defender la tesis de que el estatuto de verdad y el tipo de justificación del Principio Supremo de la razón pura son satisfactorios, tanto para el idealismo trascendental, como para nuestros estándares contemporáneos de discusión filosófica (y en especial, analítica). Luego de anticipar algunas posibles objeciones que podrían surgir ante la lectura y el carácter esquemático de mi reconstrucción de la justificación del Principio Supremo, es que juzgo correcto concluir que la razón sería, efectivamente, nuestra facultad más elevada, superior y capaz a la hora de pretender responder las preguntas de la metafísica especulativa que no puede evitar formular.

REFERENCIAS

- ALLISON, H. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. esp. de Dulce Ma. Granja Castro. Barcelona/México: Anthropos/UAM, 1992.
- ANDERSON, H. W. Concepts and the given in Kant's Theory of Experience. *Dissertation: University of Notre Dame* (con comentarios de Karl Ameriks), 2000.
- ANDERSON, R. L. *The Poverty of Conceptual Truth*. Oxford University Press, 2015.
- BUNTE, M. *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*. Walter de Gruyter, 2016.
- CAYGILL, H. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- CHINGELL, A. The Many Faces of Transcendental Realism: Willaschek on Kant's Dialectic. In: *Kantian Review*. V. 25, N. 2, 2020, p. 279-93.
- FAZIO, S. M. Does Kant Fall into the Myth of the Given? In: *History of Philosophy & Logical Analysis*. V. 25, N. 1, 2021, p. 190-222. <https://doi.org/10.30965/26664275-02400003>
- FÖRSTER, E. y ROSEN, M. General editors' preface. In: Immanuel Kant, *Opus Postumum*. Trad. ingl. de E. Förster y M. Rosen. Cambridge University Press, 1993, p. ix-lviii.
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press, 2001.
- GUYER, P. God and the Structure of the Transcendental Dialectic: On Willaschek's *Kant on the Sources of Metaphysics*. In: *Kantian Review*. V. 25, N. 2, 2020, p. 267-77.
- KANT, I. [KpV] *Crítica de la razón práctica*. Trad. esp. de Roberto. R. Aramayo. Madrid: Gredos, 2010.
- KANT, I. [KrV] *Crítica de la razón pura*. Trad. esp. de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005
- KLIMMEK, N. F. *Kants System der transzendentalen Ideen*. Walter de Gruyter, 2005.
- KREINES, J. *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*. Oxford University Press, 2015.
- MEER, R. *Der transzendentale Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Traszendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*. Walter de Gruyter, 2019.
- NEIMAN, S. *The Unity of Reason. Rereading Kant*. Oxford University Press, 1994.
- O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1989.
- PISSIS, J. *Kants Transzendentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Walter de Gruyter, 2012.
- RIBAS, P. Introducción del traductor. In: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. esp. de P. Ribas. Madrid: Taurus, 2005, p. xi-xxxvii.
- WATKINS, E. y WILLASCHEK, M. Kant on cognition and knowledge. In: *Synthese*. V. 197, N. 8, 2020, p. 3195-213. DOI: 10.1007/s11229-017-1624-4
- WATKINS, E. What real progress has metaphysics made since the time of Kant? Kant and the metaphysics of grounding. In: *Synthese*. V. 198, N. 13, 2019, p. 3213-29. DOI: 10.1007/s11229-019-02180-2
- WATKINS, E. Marcus Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2018, 298pp. In: *Notre Dame Philosophical Reviews*, 9 de febrero de 2020, disponible en <https://ndpr.nd.edu/reviews/kant-on-the-sources-of-metaphysics-the-dialectic-of-pure-reason/>

WATKINS, E. Making Sense of Mutual Interaction: Simultaneity and the Equality of Action and Reaction. In: *Kant and the concept of community*. (Org.) Charlton Payne y Lucas Thorpe. New York: University of Rochester Press, 2011, p. 41-62.

WATKINS, E. Kant and the myth of the given. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. V. 51, N. 5, 2008, p. 512-31. DOI: 10.1080/00201740802421550

WILLASCHEK, M. Replies to the Comments of Paul Guyer and Andrew Chingell. In: *Kantian Review*. V. 25, N. 2, 2020, p. 295-311.

WILLASCHEK, M. *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge University Press, 2018.

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 23 de julho de 2025

Franz Brentano para além de Adolf Trendelenburg: sobre a unidade do ser na filosofia de Aristóteles

Franz Brentano beyond Adolf Trendelenburg:
On the unity of being in Aristotle's philosophy

Evandro O. Bríto¹
(UNICENTRO/Fundação Araucária)

RESUMO

A hipótese interpretativa sustentada de modo descritivo nesse trabalho mostrará que, mesmo sob a orientação de Trendelenburg e à luz do seu *Zurük zu Kant*, Brentano propôs uma radicalização que pode ser caracterizada como um *Zurük zu Aristóteles*. Tratava-se de uma radicalização pelo fato de que a análise brentaniana não se satisfez com a necessidade garantida pela estrutura formal da linguagem, bem como pela explicitação desta necessidade por meio de uma análise lógica da proposição que relevava apenas a necessidade quantitativa obtida na relação entre a forma da proposição e os predicamentos (categorias). Esta radicalização brentaniana consistiu especificamente na análise exclusiva do sujeito da proposição (*hypokeimenon*) como forma de explicitar a estrutura onto/lógico-categorial das coisas existentes (*tode ti*) fora do intelecto (*on kath'hauto exo tes dianoias*), ou seja, o ser no sentido das categorias tomado na relação entre substância e categorias.

53

PALAVRAS-CHAVE

Categorias; Ser; Brentano; Trendelenburg; Aristóteles.

ABSTRACT

The interpretative hypothesis supported descriptively in this work will show that, even under the guidance of Trendelenburg and in the light of his *Zurük zu Kant*, Brentano proposed a radicalization that can be characterized as a *Zurük zu Aristotle*. It was a radicalization since Brentan's analysis was not satisfied with the necessity guaranteed by the formal structure of language, nor by the explication of this necessity by means of a logical analysis of the proposition that only highlighted the quantitative necessity obtained in the relationship between the form of the proposition and the predicates (categories). This Brentanian radicalization consisted specifically in the exclusive analysis of the subject

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) junto ao Departamento de Filosofia (DEFIL) e ao Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE). Email: evandro@unicentro.br Orcid: 0000-0001-9072-4472

of the proposition (*hupokeimenon*) as a way of making explicit the ontological/logical-categorial structure of existing things (*tode ti*) outside the intellect (*on kath'hauto exo tes dianoias*), that is, being in the sense of the categories taken in the relation between substance and categories.

KEYWORDS

Categories; Being; Brentano; Trendelenburg; Aristotle.

1 INTRODUÇÃO

Há um consenso entre os estudiosos da filosofia de Franz Brentano acerca da originalidade de uma das conclusões apresentadas em sua tese doutoral. Intitulada *Os múltiplos sentidos do Ser segundo Aristóteles* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles* (1862)), e concebida em meio a uma disputa acadêmica acerca de uma interpretação capaz de explicitar a plausibilidade e a coerência da filosofia aristotélica como sistema, Brentano sustentou que a afirmação do caráter polissêmico do *Ser* fundamentava os termos pelos quais o *Ser* se constituía no objeto de estudo da *filosofia primeira* de Aristóteles. Assim caracterizada, e em divergência para com a interpretação de seu orientador Friderich Adolf Trendelenburg², a originalidade dessa conclusão sustentava-se na plausibilidade de uma interpretação capaz de elucidar a coerência entre os vários modos aristotélicos de enunciação do termo *Ser*. O ponto fundamental a ser considerado está no fato de que a proposta brentaniana de análise das teses de Aristóteles se caracterizou pela originalidade com que Brentano propôs o retorno a Aristóteles. Com Trendelenburg, mas para além deste, Brentano reconstruiu a ontologia aristotélica afirmando, muitas vezes, expor as teses e os argumentos do estagirita melhor do que este teria feito³. É certo que o procedimento adotado por Brentano retomou (mas também inaugurou) interpretações contestáveis acerca do sistema do estagirita. De qualquer modo, sua originalidade estava no fato de afirmar

54

² Bem observado, este trabalho não se ocupa diretamente da exposição do programa de pesquisa filosófico de Trendelenburg, como faz Giusti (2012) de modo perspicaz a partir de uma perspectiva histórica, e nem mesmo diretamente da interpretação que Trendelenburg propôs para a teoria das categorias no sistema aristotélico. Restrito a um escopo bem mais modesto, analisamos apenas a descrição apresentada por Franz Brentano acerca da interpretação que Adolf Trendelenburg sustentava como sendo a teoria das categorias de Aristóteles.

³ Apesar da sugestiva proximidade a uma proposta hermenêutica, o intuito brentaniano não consistia em *compreender o pensamento de Aristóteles melhor do que ele mesmo teria compreendido*. Tratava-se de aprimorar harmoniosamente o sistema aristotélico e refutar as contradições encontradas pelos interpretos e biógrafos de Aristóteles. Deste modo, ele apresentou sua proposta ao questionar os procedimentos metodológicos utilizados por estes últimos. Uma vez que estes, dizia ele, “quanto tropeçam com duas teses aparentemente contraditórias, sem aprofundar as investigações, consideram a existência de uma contradição real e, consequentemente, se perguntam qual das afirmações contraditórias deverá ser preferida na exposição de Aristóteles. No entanto, o mais fácil seria presumir que aquelas passagens poderiam ser entendidas em um outro sentido que as harmonizassem entre si. Isto imporia a vantagem de que, aquilo que à primeira vista parecia criar uma dificuldade para a compreensão, servira ainda mais para facilitá-la, pois a necessidade de justapor simultaneamente duas afirmações ao parecerem contraditórias, é um ponto central para a interpretação de uma e de outra. Além disso, talvez a explicação da coerência entre dois juízos exija certos conceitos intermediários, desocultando assim a totalidade do pensamento aristotélico de modo muito mais completo” (Brentano, 1943, p. 5-6).

que a tese aristotélica *to de on legetai men pollakhos* definia o objeto de estudo da *filosofia primeira* ao explicitar o *Ser* em seu sentido *análogo (por referência a um)*.

Certamente uma análise pormenorizada precisa ser apresentada para que se torne possível elucidar a relação de identidade entre a noção de *analogia* e o objeto de estudo da *filosofia primeira*, bem como a razão pela qual Brentano considerou que esta relação (*Ser – analogia*) se constituía no fundamento ontológico do sistema aristotélico. As linhas gerais dessa elucidação serão apresentadas na última parte do presente trabalho, mas cabe aqui indicar ao menos os objetivos específicos que orientaram a tese interpretativa de Brentano acerca da definição do sentido *próprio do Ser (objeto da filosofia primeira)*, uma vez que tais objetivos constituíram os pressupostos da própria tese interpretativa de Brentano contra Trendelenburg.

Nesse sentido, e de um modo original e para além de Trendelenburg, Brentano:

- a) interpretou as *categorias* como conceitos reais;
- b) interpretou o *Ser enunciado no sentido próprio das categorias (to on kata ta skhemata ton kategorion)*, bem como o *Ser enunciado no sentido do ato e da potência (on dunamei kai energeia)* como *existência fora do intelecto (onta kath'hauto exo tes dianoias)*;
- e, também,
- c) interpretou a *existência real em acabamento* como a *existência real possível do Ser existente fora do intelecto (onta kath'hauto exo tes dianoias)*.

55

Interessa-nos aqui, para os propósitos desse trabalho, analisar apenas o ponto (a) acima, uma vez que pesquisando sob a orientação de Trendelenburg, Brentano assumiu a tarefa de radicalizar o fundamento ontológico que seu orientador encontrara na linguagem, tal como ele mesmo se manifestou na seguinte citação:

As categorias provêm da decomposição da ligação proposicional de generalidade mais universal, que deve existir enquanto predicados separados. A divisão não procede de uma consideração real, mas da divisão de relações gramaticais, que parece pressupor uma mesma diversidade de relações lógicas. Tal parece ser, em resumo, a interpretação de Trendelenburg, tal como ele desenvolveu mais explicitamente em seu *Elementis Logices Aristoteleae* e notadamente em sua excelente *História da Doutrina das Categorias*, após ter tentado expor em seu tratado *De Categorii* (Berlin, 1833) a origem das categorias a partir das relações gramaticais... (Brentano, 1862, p. 77)⁴

Com o propósito de apresentar a referida divergência interpretativa entre o mestre Trendelenburg e o discípulo Brentano, nossa análise tematizará os dois pontos seguintes:

- I) A discrepância ontológica específica da crítica formulada por Brentano, a partir de Bonitz, à interpretação proposta por Trendelenburg.

⁴ São nossas, todas as traduções das citações das obras citadas nas edições alemãs.

II) O modo com que Brentano propôs a validade da interpretação trendelenburgueana acerca das categorias aristotélicas, como forma de garantir a validade lógica (qualitativa) de sua análise, ao afirmar o sujeito da proposição como ponto de partida para explicitação do *Ser dito no sentido das categorias*.

Em suma, portanto, a hipótese aqui sustentada nesse trabalho mostrará que, mesmo sob a orientação de Trendelenburg e à luz do seu *Zuriük zu Kant*, Brentano propôs uma radicalização que pode ser caracterizada como um *Zuriük zu Aristóteles*⁵. Tratava-se de uma radicalização pelo fato de que a análise brentaniana não se satisfaz com a *necessidade* garantida pela estrutura formal da linguagem, bem como pela explicitação desta *necessidade* por meio de uma análise lógica da proposição que relevava apenas a *necessidade quantitativa* obtida na relação entre a *forma da proposição* e os *predicamentos (categorias)*. Esta radicalização brentaniana consistiu especificamente na análise exclusiva do *sujeito da proposição (hypokeimenon)* como forma de explicitar a estrutura onto/lógico-categorial das coisas existentes (*tode tì*) fora do intelecto (*on kath'hauto exo tes dianoias*), ou seja, o *Ser no sentido das categorias* tomado na relação entre substância e categorias.

2 TRENDELENBURG E BRENTANO: DO ZURÜK ZU KANT AO ZURÜK ZU ARISTÓTELES 56

Em seu artigo *Zuriük zu Kant*, Mário Porta (2005) apresenta detalhadamente o ponto de partida assumido pelos pensadores que mantiveram interlocuções com Trendelenburg e participaram do movimento que constituiu a filosofia contemporânea. Para a compreensão da plausibilidade da hipótese que sustentamos nesse trabalho, é imprescindível relevar os seguintes pontos da análise de Porta (2005, p. 38-41):

- 1- A relação entre os trabalhos de Trendelenburg e as diferentes linhas de investigação que compõem a filosofia contemporânea (explicitado no fato de que, influenciados por uma raiz histórica comum a qual, em última instância, remete a Adolf Trendelenburg, pensadores como Cohen, Dilthey, Brentano e Frege iniciaram as correntes filosóficas neo-kantiana, fenomenológica, hermenêutica e analítica, consideradas as mais importantes do século XIX e XX);
- 2- Os limites ontológicos e epistemológicos da proposta filosófica desenvolvida por Trendelenburg classificada como um *Zuriük zu Kant* (e caracterizado pela volta ao ponto de vista da finitude – concomitante ao abandono da pretensão de “sistema”, “saber absoluto” e “saber especulativo”);
- 3- O sentido específico e as possibilidades da nova atividade filosófica orientada pelo *Zuriük zu Kant*:
 - a. Onde a filosofia reformula sua relação com a ciência e concede uma atenção especial à análise e ao anti-psicologismo.

⁵ Comparar especialmente os seguintes artigos de Porta: “Zuriük zu Kant” (2005); e “Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto” (2002).

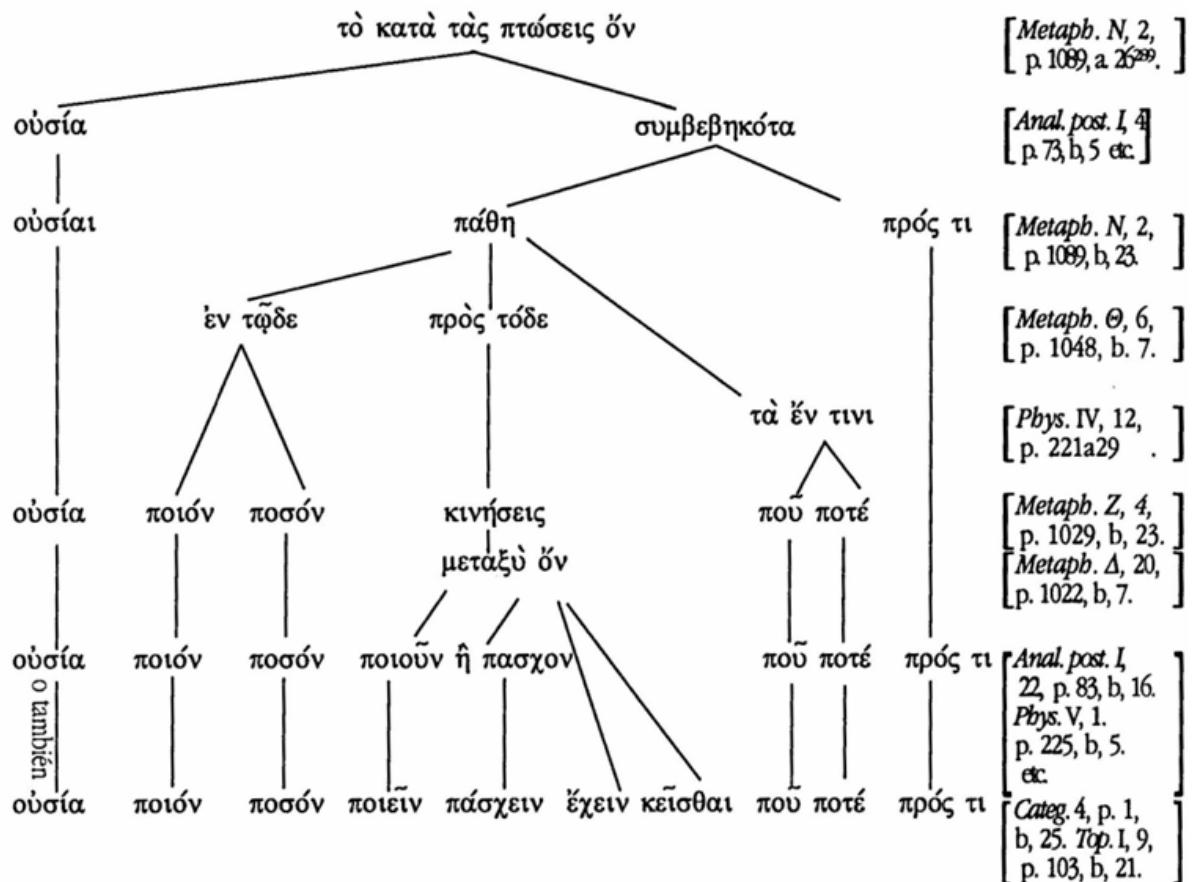
- b. Onde ocorre uma tematização da linguagem que passa a oferecer uma abertura para a semântica filosófica e permite a clarificação das relações entre lógica, linguagem e psicologia.
 - c. Onde há uma “antecipação” da teoria do terceiro reino.
 - d. Onde ocorre a formulação de uma “nova” forma de idealismo, oposta ao especulativo, que procura integrar elementos transcendentais com a perspectiva orgânico-finalista da tradição aristotélico-leibniziana.
- 4- A concepção de filosofia orientada pelo modo aristotélico de definir a questão/problema fundamental da filosofia e, deste modo, o abandono do idealismo, bem como a apresentação de um programa de pesquisa delimitados pelos critérios próprios do *Zuriük zu kant*, será norteada por uma questão/problema ontológica gestada na sua interpretação de Aristóteles:
- a. Onde Trendelenburg propõe o renascimento da lógica clássica aristotélica vinculada à sua crítica à dialética.
 - b. Onde Trendelenburg propõe o resgate da metafísica e da psicologia do estagirita.
 - c. Onde Trendelenburg apresenta a abertura para o programa de pesquisa de Brentano, o qual seguiu fielmente os passos de Aristóteles ao fazer de sua própria filosofia uma reflexão sobre as teses do estagirita, seja como um aristotélico (primeiras fases), seja como interlocutor (última fase).

À luz dessa esquematização de Porta, podemos enfatizar o fato de que Brentano (1862, p. 72 e p. 104-105 e 1992, p. 81 e 107) tomou como boneco de palha um ponto central desenvolvido por Trendelenburg em sua obra *História da doutrina das categorias*. A saber, a indefinição acerca de quantas são as categorias.

Embora Brentano tivesse reconhecido que o livro *Categorias* fosse de autoria contestada pelos seus contemporâneos que interpretavam Aristóteles, ele valeu-se do consenso acerca do número de 10 categorias, tal como é afirmado no *Tópicos*: Substância (*ousia*); quantidade ou grandeza (*poson*); qualidade ou constituição (*poion*); relação ou relativo (*pros ti*); lugar ou onde (*pou*); tempo ou quando (*pote*); posição ou encontrar-se (*keisthai*); posse ou comportar (*ekhein*); ação ou agir (*poiein*); paixão ou padecer (*paskhein*). Além disso, afirmou ele, “uma consideração que, em compensação, é admitida é que Aristóteles ulteriormente teria renunciado tacitamente a duas das dez categorias estabelecidas, talvez em razão da velha inclinação dos pitagóricos ou dos platônicos, a saber: as categorias da posição (*keisthai*) e da posse (*ekhein*)” Brentano, (1862, p. 75 e 1992, p. 82 e 83). A solução proposta por Brentano para esta questão deve ser analisada sob dois aspectos. Há explicitamente o fato de que Brentano apresentou uma definição exata do número de categorias, bem como sua disposição relacional e hierárquica. Sua interpretação da tese aristotélica afirmou a existência de apenas oito categorias, seguindo o seguinte esquema.

Primeiramente, o *Ser* seria dito de modo homônimo como *substância* (*ousia*) ou como *acidente* (*sumbebekos*), neste caso a categoria da substância constituiria o primeiro dos oito modos efetivo de nomeação do *Ser*. Por sua vez, o modo accidental de enunciação homônima do *Ser* estaria subdividido no modo de enunciação segundo o caráter relacional do acidente, *relação* (*pros ti*), ou segundo o caráter absoluto do

acidente, afecção (*pathos*). Neste caso, a categoria da *relação* (*pros ti*) constituiria o último dos oito modos efetivos de nomeação do *Ser*, sendo a *afecção* (*pathos*) o modo intermediário.



O que interessa aqui, para os propósitos desse trabalho, é o fato de que a análise fundamental acerca deste ponto não deve visar o **que** Brentano afirmou, mas **como** ele sustentou sua interpretação.

A estratégia brentaniana consistiu, num primeiro momento, em agrupar os três tipos de análise possíveis apresentados pelos intérpretes de Aristóteles que se debruçaram sobre este ponto e, num segundo momento, radicalizar os pontos relevantes das interpretações propostas com o intuito de explicitar o fundamento ontológico velado. Deste modo, Brentano apresentou as seguintes classificações:

- Classificação de Brandis⁶, Zeller⁷ e Strümpell⁸.

Segundo estes filósofos, as categorias deveriam ser concebidas como *tipo de predicação*, pois designariam o lugar assinalado para o predicado. Assim, não se trataria de conceitos reais e, não sendo conceitos reais, elas dariam apenas o “compartimento”, o “ponto de vista” ou “o lugar” a partir de onde os conceitos seriam classificados.

- Classificação de Trendelenburg⁹, Wartz¹⁰ e Biese¹¹.

Segundo estes filósofos, as categorias deveriam ser concebidas, não como *formas de enunciação ou tipos de predicação dos conceitos*, mas exatamente *como conceitos*. No entanto, não se trataria de conceitos suscetíveis de serem designados em si e por si, concebidos como simples representações do intelecto, tratar-se-ia de:

- (i) conceitos considerados em suas relações com os juízos (na medida em que)
- (ii) eles poderiam fazer parte integrante dos juízos a título de predicado.

Este tipo de classificação implicaria, ainda, dois outros critérios fundamentais:

- (iii) as categorias originar-se-iam a partir da decomposição da ligação proposicional, que ocorre com o predicado isolado, tomado em termos gerais;

⁶ A argumentação de Brentano que sustentaria esta interpretação se baseia nas seguintes citações do *Gesch. d. Griech-röm. Philos* (II, 2, 1, p. 394): “são as formas ou gêneros de enunciação livres e destacados da ligação proposicional, a saber, os conceitos genéricos reais que não se encerram neles mesmos”; e na sequência, diz ele, “as categorias estão somente ocupadas em estabelecer os pontos de vista que são preciso considerar a fim de atingir um discussão exaustiva dos pontos de vista problemáticos”. Cf. Brentano, (1862, p. 76 e 1992, p. 84).

⁷ O argumento que propõe a inclusão de Zeller neste grupo de interpretes se sustenta nas seguintes citações extraídas do *Philos. d. Griech* (II, 2, p. 188): (a) “As categorias não pretendem descrever as coisas segundo sua constituição real, como também não pretende estabelecer os conceitos universais requeridos para este fim. Elas se restringem em estabelecer os diferentes aspectos susceptíveis de ser compreendidos em tal descrição; segundo a própria intenção do filósofo, elas não são consideradas como provedoras dos conceitos reais, mas apenas como agrupadoras segundo as quais todos os conceitos reais estão classificados”; (b) “As categorias não são, elas mesmas, os predicados imediatos, elas simplesmente designam os lugares determinados para certos predicados”. Cf. Brentano, (1862, p. 76 e 1992, p. 84).

⁸ A base da referência a Strümpell está na descrição da seguinte citação do próprio Zeller: “Zeller cita Strümpell que, em sua história da filosofia teórica (p. 211), também qualifica as categorias como **tipos de predicação**, não comportando nada daquilo que é o objeto da predicação” (Brentano, 1862, p. 76 e 1992, p. 84).

⁹ As bases da argumentação brentaniana acerca da interpretação de Trendelenburg são o tratado *De Categorii* (Berlin, 1833), o *Elementis Logices Aristoteleae e a História da Doutrina das Categorias*, de onde Brentano afirma encontrar a defesa da tese de que as categorias se originam *a partir das relações gramaticais*, sustentadas nas seguintes citações (*Gesch. d. kateg.* p. 23): “de onde resulta que as categorias aparecem como sendo os conceitos universais sob os quais caem os predicados da proposição simples... As categorias são os predicados mais universais”. E ainda, “Na medida em que, no que se refere à forma, as categorias últimas se apresentam enquanto predicados, todas as outras sem exceção são compreendidas como predicados, ainda que se restabeleça a enunciação por meio da associação da cópula que pertence à composição (*sumploke*)” (Brentano, 1862, p. 77 e 1992, p. 85).

¹⁰ Diz Brentano acerca de Wartz, ele “não é hostil (a esta interpretação) em sua edição do *Organon*, ao menos onde ele reconhece que as categorias têm sua origem nas relações gramaticais” (Brentano, 1862, p. 77-78 e 1992, p. 85).

¹¹ A base da argumentação acerca da interpretação de Biese está no *Philos. D. Aristot.* (I, p. 49) “As categorias, os conceitos fundamentais do pensamento... (53) não são, portanto, em si mesmas conceitos genéricos, livres de indicar a essência e um objeto, mas são os tipos mais universais da predicação (*ta gene ton kategorion, Top I, 9*)” (Brentano, (1862, p. 76 – 77 e 1992, p. 84 - 85).

(iv) esta decomposição da *ligação proposicional* não procederia de uma consideração real, mas de uma diversidade de relações gramaticais que pressuporiam uma mesma diversidade de relações lógicas.

Um ponto de extrema relevância, indicado por Brentano, neste segundo modo de classificação é o fato de que a *substância primeira* seria concebida também como predicado¹². Em outras palavras, para esclarecer o modo como os quatro critérios apresentados acima poderiam comportar também a categoria da substância, Trendelenburg precisou apresentar a inversão presente em determinados modos de predicação (ex. o branco é Sócrates) e, assim, remeter a impropriedade para o âmbito linguístico. Ainda segundo Brentano, esta estratégia ineficiente e problemática de Trendelenburg pretendia, por um lado, resguardar a coerência ontológica entre a categoria e a estrutura proposicional e, por outro lado, respaldar-se na própria tradição aristotélica ao traduzir *kategoríai* por *praedicamenta*¹³. De qualquer modo, tratava-se de conceito formado em sua relação com o juízo, a título de predicado (Brentano, 1862, p. 76 – 77 e 1992, p. 84 - 85).

- Classificação de Bonitz¹⁴, Ritter¹⁵ e Hegel¹⁶.

Esses filósofos estariam de acordo com a segunda concepção ao negar que as categorias fossem *formas de enunciação ou tipos de predicação dos conceitos*, tal como definia a primeira concepção. No entanto, eles negavam de modo mais incisivo que as categorias deveriam ser concebidas como simples predicados ou mesmo que as tábuas de categorias emanasse das relações lógicas e gramaticais. Segundo a definição positiva proposta por este grupo, as categorias seriam *conceitos reais*, ou seja, “as categorias são os diversos conceitos supremos designados pelo nome genérico *Ser (on)*” (Brentano, 1862, p. 78 e 1992, p. 86).

60

¹² “Quanto ao fato de que a substância primeira, que só pode ser propriamente sujeito (*cf. Cat. 5, 2 a 11*), seja também considerada, neste caso, entre os predicados, Trendelenburg tenta compreendê-la argumentando que de qualquer modo ela se encontra predicada de modo impróprio, remetendo acerca deste ponto aos *Primeiros Analíticos I, 27*: [nós dizemos as vezes que *o branco é Sócrates* ou que *o que agrada é Cálias*]” (Brentano, 1862, p. 78 e 1992, p. 85).

¹³ “Nós poderemos argumentar de igual modo que esta ideia se instituiu graças aos antigos tradutores de Aristóteles, na medida em que eles propuseram *kategoríai* como *praedicamenta* e Trendelenburg considera que as interpretações dos escolásticos, especialmente de Alexandre de Afrodísica a Porfílio passando por Alexandre do Egeu [a expressão *kategoria* é empregada a fim de indicar que ela é predicada da coisa] manifestam uma concepção similar do conceito de categoria” Brentano, (1862, p. 77 e 1992, p. 85).

¹⁴ A base da argumentação brentaniana acerca da interpretação de Bonitz é o *Boletim da Academia de Ciências Filosofia e História (Cl. X, 5, p. 623)*, de onde Brentano retirou duas citações: “No sentido atribuído por Aristóteles, as categorias apresentam as diversas acepções nas quais nós exprimimos o conceito de ser. Elas designam os gêneros supremos de modo que todo ser deve necessariamente se subordinar um ao outro. Deste modo, elas se orientam a partir do domínio daquilo que é dado pela experiência”. Na segunda citação, afirma Bonitz que “o termo *kategoria* não significa apenas e nem exclusivamente que um conceito é atribuído a um outro a título de predicado. Significa, sobretudo, que um conceito é predicado ou enunciado em uma acepção determinada, sem conceber, portanto, sua relação à um outro conceito” Brentano, (1862, p. 79 e 1992, p. 86).

¹⁵ As referências de brentaniana acerca de Ritter estão baseadas no “Tomo III de sua *História da Filosofia (Cf. Gesch. d. Philos. III, p. 77)*” Brentano, (1862, p. 79 e 1992, p. 86).

¹⁶ A referência brentaniana a Hegel (*Werke XIV, p. 402*) é brevíssima e resume-se na seguinte citação “Hegel também vê nas categorias tomadas no sentido de Aristóteles **as essencialidades simples, as determinações universais**”. Brentano, 1862, p. 76 – 77 e 1992, p. 84 - 85).

Após agrupar as interpretações nos três grupos descritos acima, Brentano encontrou, especificamente na análise do conceito de *categoría* apresentado por Bonitz, a identificação dos *modos de Ser* em uma *associação* pressuposta nos *modos de enunciação* do próprio *Ser*. Esta identificação, segundo ele, teria sido exatamente o que Aristóteles indicou com as afirmações “*o Ser se diz de vários modos*” ou “*em tantas maneiras pela qual o Ser é dito*”. Tomando, portanto, essa interpretação como pedra de toque, a análise brentaniana reconheceu como ponto fundamental a *unidade da enunciação* encontrada na afirmação de Bonitz que diz “o plural *kategorai* poderá designar, portanto, os diferentes modos de enunciação de um conceito, as diferentes significações associadas aos enunciados que ele comporta. Consequentemente, *kategorai tou ontos* designará as diversas acepções associadas à enunciação do conceito de ser” (Bonitz. *Bulletin de l'Academie de Science Philosophie et Histoire*, Cl. X, 5, p. 621 apud Brentano, 1862, p. 79 e 1992, p. 86). Na mesma linha de análise, mas a título de conclusão, Brentano ainda ressaltou a interpretação de Ritter que afirmava que “por categoria Aristóteles entende os tipos mais universais do que é designado pela simples palavra” (Brentano, 1862, p. 79 e p. 86).

Já afirmamos anteriormente que Brentano utilizou a interpretação trendelenburgueana como boneco de palha para apresentação de sua própria teoria. Afirmamos também que a proposta brentaniana consistiu numa radicalização daquela apresentada por Trendelenburg. Com base no que acabamos de apresentar acerca da interpretação brentaniana de Bonitz, podemos compreender também o porquê de Brentano ter considerado como a mais precisa, entre todas as definições apresentadas pelo estagirita, a seguinte definição de categoria, “**as expressões** sem nenhuma ligação significam a substância, a quantidade, a qualidade etc. (Aristóteles, *Categorias* 4, 1b 25)” (Brentano, 1862, p. 80 e 1992, p. 87, grifo do autor). O ponto central da análise de Brentano estava no reconhecimento de que *categoría* não poderia ser concebida como um juízo, ou seja, um pensamento composto. Em outras palavras, tratava-se para Brentano de um conceito simples concebido à luz da estrutura própria da predicação existencial¹⁷.

Cabe agora acrescentar outro ponto. Segundo Brentano, a interpretação de Trendenlenburg estava apenas limitada, pois sua resposta seria “*o Ser!*”, sempre que Trendelenburg fosse indagado por meio de uma dessas duas questões: *as categorias nos fornecem uma subdivisão do predicado ou do Ser?* Ou ainda, *a ousia, o poion, o poson etc., estão subordinados ao conceito de predicado ou ao Ser (on)?* (Brentano, 1862, p. 82 e 1992, p. 89).

Deste modo, importa agora avançar ao segundo ponto de nossa análise: (II) o modo com que Brentano propõe a validade da interpretação trendelenburgueana acerca das categorias aristotélicas, como forma de garantir a validade lógica (qualitativa) de sua análise, ao afirmar o sujeito da proposição como ponto de partida para explicitação do *Ser dito no sentido das categorias*.

¹⁷ Não cabe aqui expormos os fundamentos deste pressuposto. No entanto, é preciso enfatizar que Brentano tomou por base sua futura concepção de juízo e o conceito de verdade como evidência dela resultante.

3 A SUBSTÂNCIA COMO UM “ISTO”, FORA DO INTELECTO, SEPARADO E DEFINIDO

Com base nesta abertura ou limite encontrado na interpretação trenbelenburgeana e com o propósito de apresentar os fundamentos ontológicos de uma interpretação que concebesse as categorias como um *enunciado simples*, Brentano assumiu como tarefa elucidar dois pontos imprescindíveis para sua interpretação do *ser enunciado no sentido das categorias*:

- Primeiro ponto: as categorias não seriam simples “compartimentos” para os conceitos, mas seriam elas mesmas conceitos reais: *Ser por si mesmo fora do espírito (onta kath'hauto exo tes dianoia)*¹⁸.

A elucidação deste ponto foi apresentada da seguinte maneira.

Primeiramente, Brentano reafirmou a distinção entre *os modos de Ser*, tal como são agrupados em função de sua existência.

1. No intelecto:

- a. seja como *acidente* (*on kata sumbebekos*);
- b. seja como *verdadeiro* (*on hos alethes*).

62

2. Fora do intelecto:

- a. seja como *potência e ato* (*on dunamei kai energeiai*);
- b. seja como *figuras das categorias* (*on kata ta skhehemata ton kategorion*).

E, em seguida, ele reafirmou o segundo fundamento epistemológico, ressaltando que o caráter próprio do sentido do *Ser* só poderia ser encontrado *fora do intelecto*, excluindo deste modo *todos os outros modos de enunciação do ser (inclusive as substâncias segundas)* e restringindo a definição à *substância primeira*. Assim, disse ele, se à luz desse pressuposto “não resta dúvida sobre o fato de que o ser tratado pela *Metafísica* é um conceito, ou seja, um conceito real, visto que excluímos anteriormente que aquilo que existe simplesmente de modo objetivo no entendimento, nenhuma dúvida pode mais subsistir com relação às categorias” (Brentano, 1862, p. 82 e 1992, p. 89).

Brentano utilizou uma estratégia argumentativa para escapar do *circulum in demonstrandum*, no que se refere à distinção entre os modos próprios e os impróprios de dizer o *ser*, visto que o fundamento da sua análise se justificava exatamente a partir desta procurada definição do *Ser segundo as figuras das categorias*. Ele recorreu provisoriamente ao caráter ostensivo de várias definições apresentadas pelo próprio Aristóteles para o *Ser enunciado no sentido das categorias*, tal como esta apresentada na *Metafísica Z*, 4, 1030 b 11. “O *Ser* significa, pois, seja uma substância (*tode ti*), seja um *quantum (poson)*, seja um *quale (poion)*” (Brentano, 1862, p. 82 e 1992, p. 89).¹⁹ Portanto,

¹⁸ Esta tese é apresentada e desenvolvida na seção 2 do quinto capítulo de sua tese doutoral. Cf. Brentano, (1862, p. 82 – 84 e 1992, p. 89 – 91).

¹⁹ “Da mesma maneira no *De Anima* (II, I, 412 a 6), na *Metafísica* (V, 7, 1017 a 22), (VIII, 6, 1045 a 36), (IX, 1, 1045 Franz Brentano para além de Adolf Trendelenburg: sobre a unidade do ser na filosofia de Aristóteles

a argumentação de Brentano assumiu como pedra de toque o caráter determinado do *Ser (horismos)*, enunciado pela substância enquanto um isto (*tode ti*). Em outras palavras, Brentano utilizou esta relação entre o *Ser determinado* e as categorias para classificar todas as divergências acerca da própria definição de categoria como divergências meramente nominais (1862, p. 83 e 1992, p. 89).

O propósito de Brentano com a solução deste primeiro problema foi estabelecer o pano de fundo para a solução do segundo problema. Por esse motivo, a classificação das divergências acerca da definição das categorias como *divergências nominais* não consistia numa refutação da interpretação de Brandis, Zeller e Strümpell, quando analisadas à luz da concepção de *substância* como um *Ser determinado (tode ti)*. Pelo contrário, tratava-se de uma radicalização desta possibilidade de modo que as categorias fossem, também, “compartimentos” para os conceitos, mas que não se restringissem a isto e nem mesmo se fundamentassem a partir desta noção abstrata. Em outras palavras, Brentano propôs que o modo de *enunciação do Ser segundo as figuras das categorias*, não apenas unificaria, mas também evidenciaria o fundamento ontológico – a realidade própria do ser - das diversas possibilidades de classificação que englobariam conceitos como *conceitos universais (koina)*, *gênero (gene)*, *categorias (kategoriai)*, *divisão (diairesis)* e *caso ou modalidade (ptoseis)* (Brentano, 1862, p. 83 – 85 e 1992, p. 89 – 91).

De fato, este primeiro ponto analisado por Brentano tinha como função específica delinear o segundo ponto que a sua análise propusera elucidar. Pois, disse Brentano, “se como disseram, as categorias são os compartimentos onde se ajustam os conceitos, elas não se reduzem a isto, pois é preciso que elas mesmas sejam conceitos” (Brentano, 1862, p. 85 e 1992, p. 91). Em outras palavras, a análise brentaniana visava responder a seguinte questão: *como as categorias se reduzem a uma determinação real do Ser (tomado em seu caráter determinado e fora do intelecto), comportando ainda seu caráter de gênero, caso ou compartimento para os conceitos?* É a resposta para esta questão que trará a elucidação para o segundo ponto da análise. A saber:

- *Segundo ponto: as categorias são os diversos sentidos do Ser, enunciados por analogia com relação a seu sujeito, de acordo com um duplo modo: (a) analogia de proporcionalidade; (b) analogia por relação a um mesmo termo* (Brentano, 1862, p. 85 e 1992, p. 91).

Brentano reconheceu que a importância da interpretação acerca do primeiro ponto dependia da plausibilidade da interpretação deste segundo. De fato, isto é verdade, no entanto a validade deste segundo ponto não justificava apenas o ponto anterior. Dela dependia toda a interpretação brentaniana acerca da ontologia e epistemologia. Tratava-se aqui, portanto, do córtex da tese doutoral de Brentano, pois a distinção entre os modos análogos de referência – *proporcionalidade* e *referência a um*

b 32) e em várias outras passagens às quais nós remeteremos, ao menos em parte, ao submeter a relação entre o **ser determinado (on)** e as **categorias** a um exame mais aprofundado” (Brentano, 1862, p. 82 e 1992, p. 89). Conferir especialmente a seção três do quinto capítulo da tese doutoral brentaniana, onde ele levou a cabo esta análise.

mesmo termo – seria o pano de fundo da sua análise epistemológica acerca da existência intencional do objeto.

4 A PLURIVOCIDADE DE SENTIDOS DO SER E O PROBLEMA DA HOMONÍMIA

De acordo com a proposta brentaniana, o segundo ponto de análise apresentado acima continha três afirmações que deveriam ser analisadas separadamente e numa determinada sequência. Visto que há um encadeamento lógico entre elas, podemos dispô-las, apresentá-las e analisá-las na seguinte ordem:

- (1) *a distinção entre a enunciação por sinônimo e homônimo;*
- (2) *o caráter genérico da enunciação por homônimo;*
- (3) *a distinção entre as enunciações homônimas fortuitas e homônima por referência a um mesmo termo.*

Vejamos.

(1) “Que o ser subdividido segundo as figuras das categorias não é confundido com um conceito sinônimo, como um gênero se divide em suas espécies, mas como um *homonimon* no qual se trata de distinguir as diferentes acepções” (Brentano, 1862, p. 85 e 1992, p. 91-92);

64

A questão que se impõe de imediato indaga pela diferença entre estes dois modos de unificação apontados por Brentano no interior das categorias. Em outras palavras, o que é *sinônimo* e o que *homônimo*? Para responder esta questão, Brentano valeu-se da definição aristotélica apresentada no início do livro *Categorias*, tomando-as a partir de um aspecto específico compartilhado, pois, disse ele, “*Aristóteles repartiu em homônimos e sinônimos* todas as coisas às quais *um mesmo nome* é atribuído” (Brentano, 1862, p. 90 e 1992, p. 95). É de fundamental importância atentarmos para o fato de que a análise brentaniana partiu da univocidade nominal, para encontrar a distinção entre *homônimo* e *sinônimo* no modo de designação das noções próprias de cada nome.

Segundo a análise brentaniana, a definição aristotélica de *sinônimo* considerava que, “são ditas *sinônimas* as coisas que têm ao mesmo tempo identidade de nome e noção como, por exemplo, chama-se da mesma maneira de *animal* o cavalo e o boi” (Aristóteles, *Categorias*, 1, 1a 1-10 apud Brentano, 1862, p. 90 e 1992, p. 95)²⁰. O ponto relevante desta definição, para a análise brentaniana da afirmação (1), está no fato de que esta unidade de significação, baseada nesta dupla identidade (nominal e noção), remete, em última instância, apenas a uma unidade genérica – gene - (conceito comum) incapaz de apreender a estrutura ontológica própria do *Ser* (*em sua existência determinada fora do intelecto*). Em outras palavras, segundo a enunciação por *sinônimo*,

²⁰ Os intérpretes contemporâneos de Aristóteles têm apresentado a seguinte tradução para a mesma citação analisada por Brentano: “São ditas sinônimas aquelas (coisas) que o nome é comum e que a noção (*o logos*) da substância (*tes ousia*) correspondente ao nome é a mesma” (Aristóteles, *Categorias*, 1, 1a 1-10 apud Zingano, *L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote*, p. 347).

sempre que duas coisas (*tode ti*) são ditas do mesmo modo, então ocorre uma restrição ao *ser universal*, próprio da categoria a qual estas coisas (*tode ti*) estão subordinadas, pois tais coisas (*tode ti*) se encontram unificadas em um gênero supremo. No entanto, as diversas categorias não se unificam entre si como *sinônimos*.

Ainda segundo a análise brentaniana, a definição aristotélica de *homônimo* considerava que “são ditas *homônimas* aquelas (coisas) que apenas o nome tem de comum, enquanto a noção (*ho logos*) designada por esse nome é diversa, como por exemplo chama-se da mesma maneira *animal* o cavalo e o cavalo pintado” (Aristóteles, *Categorias*, 1, 1a 1-10 apud Brentano, 1862, p. 90 e 1992, p. 95)²¹. Neste caso, haveria aqui uma identidade nominal que remeteria a uma plurivocidade de noções baseada nas próprias coisas (*tode ti*) designadas. No entanto, este tipo de modo de enunciação não comportaria qualquer estrutura unificadora da plurivocidade das coisas (*tode ti*) enunciadas.

Com base nestas definições de *sinônimo* e *homônimo*, a análise brentaniana da primeira afirmação apresentou uma distinção entre os sentidos específicos empregados por Aristóteles para os termos *Pollakos* (*plurivocidade*) e *Koina* (*comum*). *Pollakos*, por um lado, estaria no córtex da expressão *to on legetai pollakhos* e se constituiria no indicador da expressão polissêmica do *Ser*, tomada por Brentano como *homônimo* capaz de explicitar uma unidade radical por analogia. Por outro lado, *koina*²² demarcaria o modo restrito de classificação das categorias, no que se refere ao modo de subordinação dos conceitos comuns ou gêneros das coisas como sinônimos²³. Esta distinção encontrada na linguagem teria a função de explicitar o fundamento do pressuposto brentaniano de que os modos aristotélicos de designar a unidade categorial *fora do intelecto* deveriam ser considerados modos próprios, enquanto os modos *dentro do intelecto* deveriam ser considerados modos impróprios. Portanto, Brentano explicitou a unidade categorial por sinônimo a partir do *koina*, no intuito de demarcar a natureza e o limite deste modo de unidade (gênero ou conceitos comuns)

²¹ Para esta definição, os intérpretes contemporâneos de Aristóteles têm apresentado a seguinte tradução para a mesma citação analisada por Brentano: “São ditas homônimas aquelas (coisas) que apenas o nome tem de comum, a noção (*ho logos*) da substância (*tes ousia*) correspondente ao nome sendo diferente” (Aristóteles, *Categorias*, 1, 1a 1-10 apud Zingano, *L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote*, p. 347).

²² Brentano reconheceu que, segundo Aristóteles, o termo *Koinon* possuiria um significado lato e um significado estrito. No entanto, o sentido atribuído para este termo explicitaria, também a distinção entre a *unidade por gênero* e a *unidade por analogia por referência à um mesmo termo*. Assim, disse ele, “No sentido lato, aquilo que é Um por analogia (*koinon kat' analogian*) embasa *Koina*” (...) No entanto, o uso terminológico mais difundido em Aristóteles restringe os *Koina* aos sinônimos, dando ao *koinon* o sentido de um conceito comum [ou de princípio universal]. As categorias são chamadas de *koina* no sentido restrito (...)” Brentano, (1862, p. 99 1992, p. 102)

²³ Brentano tomou a seguinte citação como fundamento de sua interpretação: “Nós consideramos as categorias, no decorrer dos parágrafos precedentes, em suas relações ao ser a que elas são subordinadas e que as designam em comum, mesmo que ele não lhes seja comum no sentido próprio. Sua unidade é a unidade por analogia e nada pode lhes ser atribuída do mesmo modo (*hosautos*: *Mét. Z, 4, 1030 a 32*) como sinônimo. E, já está demonstrado, não existe um conceito superior de sinônimo. Nós nos deparamos agora com a consideração da relação entre as categorias e as coisas que lhes são subordinadas e aqui nós reconhecemos, de modo contrário, que todos as coisas que pertencem à mesma categoria são sinônimos. As categorias são, neste sentido, os conceitos comuns (*koina*) e os gêneros (*gene*) das coisas” (Brentano, 1862, p. 98 – 99 e 1992, p. 102).

e, consequentemente, explicitar a unidade categorial por homônimo a partir do *pollakos*²⁴. Em outras palavras, embora as categorias fossem designadas como *koina* (conceitos comuns ou gêneros) a unificação que lhe é própria, enquanto *Koina*, seria apenas a unificação das diferenças específicas que a elas se subordinariam, tal qual uma unidade por sinônimo²⁵. Deste modo, Brentano reconheceu os sinônimos como modo de unificação própria da atividade intelectual que, tomados como gêneros ou conceitos universais, unificariam as espécies que a eles se subordinariam. Sendo este o sentido das categorias como gêneros agrupadores das espécies a elas subordinadas, elas estariam destituídas do estatuto ontológico fundamental a partir deste modo de enunciação. Pois, este estatuto estaria remetido ao *pollakos*.

(2) “Que o ser remetido as diversas categorias, o faça de modo homônimo, não representa, no entanto, um homônimo puramente fortuito (*apo tukhes homonumon*), mas antes convém buscar uma unidade de analogia” (Brentano, 1862, p. 85 e 1992, p. 91-92);

Ao remeter a análise acerca do estatuto ontológico da enunciação do *Ser* para o âmbito da enunciação por *homônimo*, Brentano seguiu o procedimento clássico, adotado pela tradição de intérpretes de Aristóteles desde a compilação dos primeiros textos (Zingano, 1989). Este procedimento clássico se orientou por dois postulados.

66

- i) Por um lado, o termo *pollakos* não significava apenas que qualquer coisa seria enunciada de muitos modos, ou seja, de muitos modos e a respeito de vários objetos, mas ainda segundo acepções diversas do mesmo termo. Em outras palavras, o *Ser* não se enunciava simplesmente como um *homônimo* tomado no sentido apresentado acima, mas também segundo as acepções de um mesmo termo.
- ii) Por outro lado, pela necessidade de se definir este modo *pollakos legomenon* do *ser*, valendo-se da estratégia argumentativa de situá-lo entre a enunciação por *sinonímia* e *homonímia*. Em outras palavras, não se tratava de apresentar a nomenclatura atribuída ao modo de enunciação do *Ser* que definia o *pollakos legomenon*, mas se

²⁴ O argumento brentaniano está baseado nas seguintes citações: “Dissipando mais ainda toda a ambiguidade possível, Aristóteles define os gêneros (*gene*) como categorias. O gênero é sempre um sinônimo, como nos ensina expressamente o livro IV [6, 127 b 6] dos *Tópicos* [“O gênero é predicado sinonimamente de todas as espécies”], e é por isso que nós vimos mais acima que o Ser (*ón*) e o Um (*hén*) não poderiam ser chamados de gênero, e que aquilo que eleva a partir das diversas categorias não possui um gênero comum. Mas, por sua vez, as categorias se constituem em determinados gêneros para tudo o que lhe está subordinada. É isto que indica de modo preciso essas mesmas passagens, ressaltando a cada vez a unidade e sublinhando o fato de que aquilo que não pertence à mesma categoria, não pertence ao mesmo gênero; é isto que exprime sem equívocos ao capítulo 3 do livro X [1054 b 35] da *Metafísica*: **Um difere segundo o gênero, enquanto o outro pertence à mesma categoria**” Brentano, (1862, p. 100 e 1992, p. 103. Grifo do autor).

²⁵ Brentano sustentou sua interpretação argumentando que “o livro VIII da *Metafísica* professa igualmente que o ser não é suscetível de ser contraído em um gênero, nem decomposto em espécies segundo as diferenças específicas, mas que sua acepção o torna imediatamente tanto uma substância, tanto uma qualidade, tanto uma quantidade, etc., e no livro da *Metafísica* o *ov* é qualificado como expressão indeterminada à qual apenas as categorias dão um conteúdo” (Brentano, 1862, p. 88 e 1992, p. 93-94).

tratava de estabelecer a estrutura do modo de enunciação que não fosse nem *sinônimo* e nem *homônimo* propriamente dito.

As soluções apresentadas pelos intérpretes de Aristóteles comportam duas alternativas intrinsecamente ligadas. Seja ela:

- i) A afirmação de que o *Ser* se enunciaria como um terceiro elemento entre a *sinonímia* e a *homonímia* e, embora não fosse *sinônimo* ou *homônimo*, explicitaria sua estrutura onto/logico-categorial por meio da relação entre *linguagem* ↔ *logos/ousia*.

Ou ainda:

- ii) A afirmação de que o *ser* se enunciaria como um tipo diverso de *homônimo*, sendo assim um modo de enunciação mais ou menos próximo da *homonímia* ou *sinonímia* capaz de explicitar a estrutura onto/lógico-categorial por meio da relação entre *linguagem* ↔ *logos/ousia*.

Os comentadores contemporâneos têm classificado essas distinções como versão moderada ou versão forte²⁶ e Brentano pode ser considerado um partidário da versão moderada. O exemplo tomado de *Categorias* utilizado na análise que permite a divergência entre os intérpretes é o mesmo exemplo utilizado por Brentano. A divergência consiste basicamente numa dupla interpretação para *zoon o te antropos kai to ye rammenon*. Como *zoon* pode significar (a) o animal ou (b) a pintura, pode-se entender que ele designa ou (i) homem e pintura (não necessariamente de um homem) ou (ii) o homem e a pintura (de um homem).

A interpretação (i) é adotada pelos defensores da versão forte e propõe que Aristóteles não estaria se valendo da *homonímia* uma vez que não se trataria da pintura de um homem. De modo objetivo, a versão forte reconhece a plurivocidade de sentidos vinculados a uma identidade nominal, mas afirma que o conceito de *homonímia* não explica qualquer relação entre as noções das substâncias designadas pelo mesmo nome. Neste caso, o modo de enunciação do *Ser* (que explica a estrutura onto/logico-categorial por meio da relação entre *linguagem* ↔ *logos/ousia*) é um elemento intermediário que não pode ser definido como *homônimo*.

A interpretação (ii) é assumida pelos adeptos da versão moderada, pois afirmam que se trata de um caso composto dos seguintes elementos: (a) nomes comuns; (b) noções distintas; (c) existência de determinadas relações entre as noções, ainda que não apresentem relações de identidade. A versão moderada também reconhece a plurivocidade de sentidos vinculados a uma identidade nominal. No entanto, afirma a existência da enunciação de determinadas relações entre as diversas noções designadas pelo mesmo nome. A base desta corrente interpretativa está no fato de que determinadas passagens, como esta citação a seguir encontrada em *Physica VII 4*, são

²⁶ Acerca da versão forte de *homonímia*, conferir Hintikka (1959, p. 137-151). Acerca da versão moderada de *homonímia*, conferir Zingano (1989, p. 348-352).

tomadas como expressão clara e objetiva dos graus de homonímia, pois afirmam que acerca “dos homônimos, alguns são muito distantes uns dos outros, outros tem uma certa semelhança, outros ainda são muito próximos (*eggus*) seja pelo gênero, seja por analogia, razão pela qual eles não parecem ser homônimos, uma vez sendo” (Aristóteles, *Physica*, VII 4, 249a 23-25 apud Zingano, 1989, p. 349). A proposta de investigação dos intérpretes que seguem esta versão se compromete, assim, com a necessidade de explicitar as acepções do modo *homônimo intermediário*²⁷ de enunciação do *Ser*, encontradas entre o *sinônimo* e o *homônimo* (que, seguindo a definição brentaniana, classificaremos a seguir como *homônimo fortuito - apo tukhes homonumon*).

(3) “Enfim, que esta analogia é dupla, sendo não apenas analogia de proporcionalidade, mas ainda por relação a um mesmo termo” (Brentano, 1862, p. 85 e 1992, p. 91-92).

Como partidária da versão moderada, a análise brentaniana classificou, primeiramente, o modo de enunciação *homônima do ser* como *homônimo fortuito* (*homonuma apo tukhes*), tomando-o como radicalmente oposto ao modo *sinônimo* de enunciação do ser. Em segundo lugar, Brentano enfocou a *unidade por analogia* como acepção própria dos *homônimos intermediários*, ou seja, como sentido em que a unidade de noção e substância pode se enunciar²⁸. Por fim, Brentano explicitou, a partir desta *unidade enunciada por analogia*, a distinção entre os modos de enunciação *homônimos* baseados na *analogia de proporcionalidade* e os modos de enunciação *homônimos* baseados na *analogia por relação a um mesmo termo*. Portanto, a questão que se coloca agora indaga tanto (a) pelos aspectos específicos da interpretação brentaniana acerca

²⁷ Uma classificação exaustiva dos diversos modos de enunciação por *homonímia*, tal como foram analisados pelos intérpretes contemporâneos de Aristóteles, é apresentada por Zingano da seguinte forma:

(1) *Homônimo total ou por acaso* (*homonumos apo tukhes*) – afirmado a partir da análise de *EN* I 4, 1096b 26-27 e, também, *EE* VII 2, 1236b 25-26, trata-se da *homonímia* por excelência definida também como *pampolegetai homonimos*. No entanto, no que se refere aos propósitos aristotélicos de formulação de uma filosofia primeira, este tipo de homonímia é apontado apenas para ser excluída.

(2) *Homônimo por semelhança* – Afirmado a partir do caso acima citado (o homem e sua imagem pintada são definidos como homem de modo homônimo), este tipo de *homonímia* enuncia um vínculo em função de aspectos exteriores semelhantes.

(3) *Homônimo por semelhança* comporta, ainda, os casos citados de *EE* VII 2, 1236b 25-26 e exemplificado a partir da definição de movimento anímico. Análogo aos casos das pinturas, os órgãos decepados ou destituídos de sua função enunciam um vínculo com os órgãos animados em função de aspectos semelhantes. Assim, um homem morto é um homem por homonímia (*Meteorologia* IV 12, 389b20ss; *Política* I 2, 1253a 20 - 255), uma mão cortada é uma mão por homonímia (*Metafísica* Z 11, 1036b 30-32), do mesmo modo, um olho cego é um olho por homonímia tal qual a pintura de um olho é um olho por homonímia (*De Anima* II 1, 412b 17-22).

(4) *Homônimo de grande proximidade ou parentesco* (*homonumos suneggus*) – Afirmado a partir da análise de *EN* V 2, 1129a 27 (onde justiça e injustiça são consideradas homônimos de grande proximidade, razão pela qual os homônimos passam sempre desapercebidos) este tipo de homonímia um vínculo em função do “parentesco” mais ou menos próximo existente entre as noções. Cf.: Zingano (1989, p. 346-356).

²⁸ “Se esta unidade mais restrita de gênero não remete ao *Ser*, tal qual ele se refere às diferentes categorias, a unidade que lhe é atribuída por Aristóteles é aquela de analogia, a qual se entende de modo mais amplo e engloba também os *homonuma*” (Brentano, 1862, p. 88 - 89 e 1989, p. 94).

do texto de Aristóteles, bem como (b) pelos fundamentos ontológicos explicitados a partir desta análise.

5 A ANALOGIA POR REFERÊNCIA A UM COMO MODO FUNDAMENTAL DE ENUNCIAÇÃO DO SER

A chave da interpretação brentiana do conceito de *analogia* estava na análise que ele apresentou acerca de uma passagem da *Metafísica* V, 6, 1016 b 31 (*Peri ton posakhos* – *Acerca das múltiplas acepções*), onde Aristóteles definia a estrutura de subordinação dos modos de enunciação do *Ser*²⁹. Segundo Brentano, o modo de enunciação menos abrangente seria o individual, onde o ser seria explicitado em função de sua individualidade material. Este modo de enunciação seria imediatamente abrangido pelo modo de enunciação da espécie, onde o ser seria explicitado por meio de uma única definição. Um modo de enunciação com amplitude intermediária, e que comprehende imediatamente a enunciação da espécie, seria aquele que enuncia o ser em função do gênero, onde o ser seria explicitado em função da figura da categoria que se encontra subordinado. Finalmente, o modo de enunciação de maior amplitude seria a enunciação por analogia, onde o ser seria explicitado por meio da proporcionalidade existente entre duas relações (uma primeira coisa “como as penas” está para uma segunda “as aves”, assim como uma terceira “as escamas” está para uma quarta “os peixes”)³⁰.

A hierarquia estabelecida entre estes modos de enunciação decorreria imediatamente da maior ou menor abrangência existente entre eles, no que se refere à enunciação do *Ser*. No entanto, é fundamental ressaltarmos que esta amplitude de abrangência não poderia ser entendida como grau de universalização, pois isto remeteria toda a análise para o âmbito exclusivo do intelecto. Pelo contrário, Brentano pretendia encontrar na definição aristotélica de analogia a unidade que se constituiria como fundamento de todos os modos de enunciação do *Ser*, onde a enunciação do indivíduo, da espécie e do gênero seriam casos particulares. Deste modo, Brentano estabeleceu como sentido fundamental da interpretação do conceito de *analogia* a definição apresentada por Aristóteles em *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 33, onde o estagirita considerava que:

o *Ser* é dito de muitos modos, mas em sua relação a Um e a uma única natureza, e não de modo homônimo, assim como tudo o que é são se

²⁹ Brentano remeteu também à *Metafísica* V, V, 6, 1016 b 31 (“*Existe um termo análogo em cada uma das categorias*”) e ao *De Partibus Animalium* I, 5, 645 b 26 (“*Uns tem uma comunidade segundo analogia, outros segundo o gênero e outros segundo a espécie*”).

³⁰ “O que é um, o É, segundo o número (individualmente), ou segundo a espécie, ou segundo o gênero ou por analogia; segundo o indivíduo, são os seres nos quais a matéria é uma; segundo a espécie, os seres nos quais a definição é uma; segundo o gênero, aqueles que se referem à mesma figura das categorias; e por analogia todas as coisas que estão umas para as outras como uma terceira coisa está para uma quarta. Os modos posteriores implicam sempre os modos anteriores. Por exemplo: o que é um segundo o indivíduo também o é segundo a espécie, enquanto o que é segundo a espécie nem sempre é segundo o indivíduo; aquilo que é segundo a espécie também o é segundo o gênero, mas o que é segundo o gênero nem sempre o é segundo a espécie, ele o é apenas por analogia; enfim, o que é por analogia não é sempre segundo o gênero” (Brentano, 1862, p. 89 e 1992, p. 94).

relaciona à saúde - tal coisa porque a conserva, tal outra porque a produz, tal outra ainda porque é o sinal de saúde, tal outra ainda porque é capaz de recebê-la - ou ainda como o medicinal se refere à medicina etc. (Brentano, 1862, p. 89 e 1992, p. 94).

Deste modo, a enunciação própria do ser em seu sentido fundamental seria aquela explicitada pelo *homônimo por analogia*, cujo sentido Brentano afirma já ter sido profundamente analisado por Trendelenburg em sua obra *História da doutrina das categorias*.

6 A CRÍTICA AO CONCEITO TRENDELENBURGEANO DE ANALOGIA DE PROPORCIONALIDADE

A interpretação trendelembugeana foi analisada por Brentano por meio da seguinte estratégia. Primeiramente, Brentano apresentou a principal definição da *enunciação do Ser por analogia* referindo-se à análise trendelenburgueana de uma passagem da *Ética à Nicômaco*, onde “a analogia no sentido primeiro e original do termo é, segundo ele (Trendelenburg), qualquer coisa de quantitativo, é a proporção matemática e sua essência consiste numa igualdade de relações (*isotes logon*)” (Aristóteles, 1985, V, 6, 1131 a 31). No entanto, segundo Brentano, a profundidade da análise trendelenburgueana estaria no fato de ter reconhecido indiretamente que “uma proporção é possível também no domínio da qualidade, e isto pode ser esclarecido a partir da seguinte passagem da *Ética à Nicômaco*: o que a visão é para o corpo, o espírito é para a alma” (Aristóteles, 1985, V, 6, 1131 a 31). E aqui a análise tangenciaria a enunciação própria do Ser, pois embora Trendelenburg não tivesse ressaltado expressamente, Brentano considerou que *duas passagens citadas por ele demonstrariam que existem dois tipos de proporção qualitativa explicitadas no modo de enunciação polissêmico que dá conta da unidade do ser*.

No primeiro caso, uma única qualidade de mesmo grau ou de graus diferentes seria atribuída a sujeitos diferentes (pois aqui a qualidade admitiria o mais e o menos – *to mallon kai to hetton*). No entanto, Brentano considerou que esta analogia se constituía como uma comparação quantitativa, segundo a medida, não se tratando de quantidade enquanto quantidade (*kata to poson hei posón*), mas de quantidade de força ou outro tipo de quantidade. Pois se tratava de uma comparação mensurável do seguinte tipo: se o corpo A é mais quente que o corpo B e o corpo B é mais quente que o corpo C.

No segundo caso, qualidades diferentes se referem do mesmo modo a muitos sujeitos. Tratava-se da enunciação analógica do *Ser* que poderia ser exemplificada com a frase ‘*isto é tão quente quanto aquilo é branco*’. Para Brentano, apenas esta última seria a analogia a qual Aristóteles teria nomeado expressamente com este nome, ou seja, um modo de unificação do *Ser* mais abrangente que o *koinon*, capaz de fundar uma comunidade entre as diferentes categorias³¹. Por isso, ressaltou ele a afirmação

³¹ Comparar com a seguinte citação de Aristóteles: “De fato, todos os gêneros que diferem entre eles por um excedente, ou seja, por um mais ou um menos, são reunidos em um mesmo gênero, enquanto aqueles que Franz Brentano para além de Adolf Trendelenburg: sobre a unidade do ser na filosofia de Aristóteles

aristotélica de que *em cada uma das categorias do Ser existe um termo análogo*³². No entanto, Brentano afirmou que este ponto escapou à minuciosa análise de Trendelenburg e, portanto, impôs a demanda de uma análise radical que fosse fidedigna aos exemplos analisados pelo próprio Aristóteles³³.

Segundo Brentano, o elemento apontado no modo de enunciação que explicitaria esta *unidade por analogia* não seria uma proposição bem formada, mas o *parentesco conceitual ou a semelhança de família*³⁴. No intuito de explicitar os fundamentos aristotélicos que sustentariam esta afirmação, Brentano apresentou a seguinte crítica à proposta trendelenburgueana.

Consequentemente, nós consideramos que além do modo de *analogia* reconhecido por Trendelenburg, precisamos nos deter um segundo naquilo que vem ocupar também esta posição intermediária vaga entre a sinonímia e a homonímia. Este outro modo de *analogia* consiste também aqui no parentesco das coisas heterogêneas, que possuem o mesmo nome *kat' analogian* e não *apo tukhes*, mas o parentesco explicitado aqui difere radicalmente daquele já evocado. Se os *análoga* que nós consideramos atestavam, não obstante a diversidade de conceitos, uma igualdade de relação, agora nós estamos na presença de uma relação fundamentalmente diferente, mas de uma relação que não deixa de ser relação a um mesmo conceito como termo, de uma

71

apresentam relações de analogia são classificados a parte. Quero dizer, por exemplo, que um pássaro difere do outro pelo mais, ou seja, pelo excedente (uns tem grandes asas e outros pequenas asas) enquanto o peixe difere do pássaro por analogia (a pena é para o pássaro aquilo que a escama é para o peixe)" (*De Partibus Animalium*. I, 4, 644, a 16).

³² Conferir especialmente última parte da seção 3 do quinto capítulo (Brentano, 1862, p. 88-98 e 1992, 94-102).

³³ "Os exemplos aos quais Trendelenburg remete apresenta a analogia como uma proporção qualitativa, ao passo que os exemplos dados por Aristóteles para ilustrar o modo como os Ser é atribuído às categorias *kat' analogian* não explicitam nada disto. Se a dieta é dita sã porque ela mantém em boa saúde, a razão da participação deste nome não é manifestamente a ocorrência de uma proporção no sentido próprio, onde o outro termo seria o corpo dito sã no sentido primeiro, ainda que esta razão seja apropriada para a relação para como o corpo são em uma relação assim instituída. Do mesmo modo a medicina, dita sã porque produz a saúde, ou mesmo a maquiagem, porque ela sinaliza de uma boa saúde. Todas estas acepções se referem à saúde, e por isso umas às outras, mas sem entrarem numa série proporcional. Pois em toda proporção digna desse nome, o segundo termo deve ser igual ao quarto assim como o primeiro é igual ao terceiro, se $a:b = c:b$ então $a = c$. É por isso que a relação entre o que torna sã e o que parece sã para com a saúde não constitui em si mesma uma proporção" (Brentano, 1862, p. 94-95 e 1992, p. 98 -99).

³⁴ Este duplo modo de analogia foi apontado pelo francês, contemporâneo de Brentano, Félix Ravaisson que teve seu *Ensaio sobre a metafísica de Aristóteles* (Paris, Vrin, 1837) coroado pela Academia de Paris. Brentano citou a interessante consideração de Ravaisson (p. 357) "não é, pois, em um gênero superior que se unem as categorias, nem em uma participação comum a um único um único e mesmo princípio ou a uma única e mesma ideia. Elas se unem como as quatro causas **em uma relação comum com um único e mesmo termo** e é esta relação que os torna objetos de uma única e mesma ciência (...) mas existem relações de uma **natureza completamente diferente** que estabelecem entre as diversas categorias um tipo de parentesco, são as oposições do ser ...", e cita ainda (p. 363) "Os dois membros contrários de cada oposição diferem pois necessariamente em cada uma das categorias, como o próprio ser em cada um de seus gêneros. Mas mesmo que também seja para todos os seres, para todos é a mesma oposição: os termos são diversos, mas a relação idêntica ... As oposições estabelecem, pois, entre eles dez gêneros do ser **das igualdades de relações, das proporções, das analogias: três termos sinônimos**" (Brentano, 1862, p. 98 e 1992, p. 101).

relação à mesma *arkhe* (*hapan pros mian arkhen - Met. IV, 2*) (Brentano, 1862, p. 95 e 1992, p. 99).

Brentano considerou que a análise trendelenburguena não explorou devidamente a diferença entre tais *análoga* e os *sinônimos*³⁵. Pois a interpretação de Trendelenburg não apreendeu a sutil diferença entre uma *enunciação do Ser* descrita pelos termos *kath' hen* (*segundo um ou unitário*) e *pros hen* (*em vista de um ou em relação a um*)³⁶. Em outras palavras, o *homônimo por analogia* seria definido, ainda, de um modo específico que o aproximaria da própria sinonímia, pois *pros hen* explicitaria *unidade do Ser*, que embora não fosse uma noção única, consistiria numa unidade classificada por Brentano de *semelhança de família*.

Consideramos seguramente que entre as coisas que possuem apenas identidade nominal, não possuindo identidade de noção, ou seja, entre os homônimos, aqueles que são compreendidos como *análoga* se distinguem das coisas nas quais os homônimos são puramente fortuitos (*apo tukhes homonuma*) ou menos homônimos, sendo por isso mesmo totalmente excluído dos homônimos no sentido estrito do termo. Eles quase se apresentariam aos sinônimos, pois além do nome que possuem em comum, existe entre eles, se não uma comunidade, ao menos um parentesco conceitual, uma identidade na falta de similitude, uma igualdade de relação na falta de uma igualdade de essência. Existem certas diferenças entre o homônimo segundo o qual Marte é ao mesmo tempo um astro e o deus da guerra e aquele que faz com que chamemos de rei o primeiro dos homens, a águia entre os pássaros, tal figura sobre o tabuleiro etc. (Brentano, 1862, p. 93-94 e 1992, p. 97).

72

Em síntese, radicalizando a interpretação de Trendelenburg e à luz do sentido estabelecido pelo termo aristotélico *pros hen*, Brentano demarcou uma dupla estrutura da relação categorial. Em outras palavras, ainda que o Ser não pudesse ser compreendido como sinônimo entre as diferentes categorias e ainda que não estivesse destituído de uma similitude proporcional, o que fundaria ontologicamente sua unidade seria a referência a um mesmo termo. Ainda segundo Brentano, esta unidade por referência a um, que passou desapercebida na análise trendelenburgueana³⁷,

³⁵ A questão/problema colocada por Brentano tinha uma especificidade que a questão/problema trendelenburgueana não colocava e disso decorria a divergência de suas teses. Em outras palavras, Brentano entendeu que a unidade expressa na *plurivocidade* é radical e, por isso, recusou a enunciação baseada na homonímia de proporcionalidade, onde não existiria uma unidade de enunciação decorrente da identidade de proporção. “quanto aos *análoga*? Qual será para eles o modo de subdivisão da unidade que lhe é própria e que, por mais imperfeita que ela seja, não se trata apenas de uma simples identidade nominal, mas corresponde a uma posição intermediária entre o homônimo e o sinônimo?” (Brentano, 1862, p. 108 e 1992, p. 110).

³⁶ Brentano remeteu o fundamento desta argumentação à *Met. IV, 2, 1003 b 13* (Brentano, 1862, p. 95 e 1992, p. 99). Sobre os debates acerca da tradução o termo *pros hen* entre os aristotélicos antigo, moderno e contemporâneos, conferir Zigano, (1998, p. 352 – 356).

³⁷ Brentano aponta a superficialidade da analogia por similitude adotada por Trendelenburg nos seguintes termos: “visto que Aristóteles classifica os *análoga* de similitude ou proporcionalidade como predicados homônimos no sentido próprio, eu confesso não ver diferença essencial entre os *análoga* por similitude e os *homonuma*, tendo em vista sua separação nas coisas compreendidas com esses termos. Pois a unidade de similitude trai por definição uma diferença entre os termos que se tornam os mesmos apenas proporcionalmente

Franz Brentano para além de Adolf Trendelenburg: sobre a unidade do ser na filosofia de Aristóteles

explicitaria o fundamento ontológico da própria unidade por analogia de proporcionalidade. Portanto, ainda quando Trendelenburg propôs o exemplo em que “homem se relaciona ao seu *Ser* substância (*ousia*), o branco se relaciona ao *poion* como o seu *Ser* correspondente e, ainda, que o número sete se relaciona ao *poson* etc.”, a unidade por referência a Um mesmo termo seria a relação fundamental da estrutura ontológico/categorial³⁸.

Em sua análise comparativa de ambas as interpretações, disse Brentano, “nas passagens que nós acabamos de citar, nosso autor não sublinhou que as categorias são designadas como *Ser* de um modo comum, pois para Trendelenburg, aquilo que emerge de uma categoria se refere a um conceito de *Ser*, como o que emerge de outra categoria se refere a um outro conceito de *Ser*” (Brentano, 1862, p. 94 e 1992. p. 98). No entanto, sustentou ele, uma correta exposição do pensamento aristotélico orienta-se pela declaração (em *Met. IV*, 2, 1003, *a* 33) de que “o *Ser* se toma em múltiplas acepções, mas em sua relação a uma única natureza” (Brentano, 1862, p. 94 e 1992. p. 98) e, apresentando sua interpretação para esta citação aristotélica, Brentano acrescentou ainda que “este *Um ou esta natureza única* não é outra coisa que a substância, como se manifesta imediatamente do contexto de *Met. Z*, 1, 1028 *a* 10” (Brentano, 1862, p. 94 e 1992. p. 98), onde Aristóteles afirma que “alguns são ditos *Ser* porque são a substância, outras porque são as afecções da substância etc.” (Brentano, 1862, p. 94 e 1992. p. 98).

O exposto neste trabalho é suficiente para apresentar a interpretação proposta por Brentano, com Trendelenburg e para além de Trendelenburg, acerca do fundamento onto-lógico/categorial das múltiplas acepções do ser em relação a uma única natureza. Cabe, ainda que seja como consideração final, indicar a relevância dessa tese interpretativa proposta por Brentano para a sua tese doutoral, uma vez que ela se vale dessa interpretação para demonstrar a unidade da filosofia aristotélica como um sistema.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição que fizemos da crítica de Brentano à Trendelenburg constitui o pano de fundo para a compreensão da tese brentaniana enunciada na seguinte citação (que também deve ser considerada um dos pilares do seu trabalho doutoral acerca de Aristóteles).

falando. E considerando apenas a diversidade dos conceitos que são a matéria dos termos desta proporção qualitativa, resta apenas a distinção entre as diversas acepções do nome comum, como é o caso para os puros homônimos, no sentido por exemplo onde a alma de um animal difere da alma de uma empresa”. (Brentano, 1862, p. 108 -109 e 1992, p. 110).

³⁸ Embora este não seja o nosso propósito, cabe mencionar que Brentano apresenta uma contribuição direta para a abertura indicada por Zingano no que se refere a uma análise mais aprofundada acerta da comparação entre Aristóteles e Wittgenstein, tal como ele afirma ter sido proposta por G. E. Anscombe (*Three Philosophers, Ithaca*, 1961. Pg. 45 – 46). “Uma vez que para Aristóteles a predicação essencial exprime aquilo que é propriamente o sujeito em questão, para Wittgenstein, ainda que existam substâncias – os objetos nomeados pelas proposições -, resulta que as proposições podem exprimir apenas como as coisas são e não aquilo que elas são, a menos que as proposições que mostrassem aquilo que elas são fossem de uma estrutura lógica diferente das proposições que mostram como elas são, o que não é o caso” (Zingano, 1998, p. 339).

com a *analogia por referência a um mesmo termo* ocorre exatamente o contrário. Estes análoga são efetivamente *pros hen kai mian phusin*, dado que não são *kath' hen*. Este *hen* é uma unidade efetiva, é **uma unidade radical tanto para o conceito como para a essência** (grifo nosso). Por essa razão nós podemos definir estes análoga dizendo, a respeito deles, que eles unicamente formam *Um* na relação com seu termo comum e diferem apenas pelo modo com que eles se referem respectivamente a este termo. De onde resulta imediatamente o tipo de classificação que eles definem: segundo o modo a cada vez diverso pelo qual eles se referem ao seu termo comum (Brentano, 1862, p. 109 e 1992, p. 110).

Ao sustentar sua interpretação, Brentano assumiu a tarefa de explicitar a base ontológica do sistema aristotélico, apresentando uma interpretação que corroborasse esta interpretação linguístico-semântica. Em outras palavras, tudo o que foi estabelecido acerca da enunciação do *Ser*, como uma unidade de sentido referencial a *um mesmo termo (pros hen)*, precisou ser explicitado a partir de uma interpretação coerente acerca da relação entre a substância e as demais categorias. Nestes termos, apontou Brentano o seu ponto de partida:

74

Nós esperamos chegar à mesma conclusão (que as categorias são tantos modos de enunciação do ser, diferentes mas aparentados) e obter o mesmo resultado acerca do conceito de categorias enquanto **gêneros superiores**, partindo da doutrina aristotélica sobre a relação que **gênero e diferença específica** estabelece com a **matéria e a forma** (Brentano, 1862, p. 110 e 1992, p. 111).

A tese interpretativa brentaniana propôs uma correspondência entre a análise linguístico-semântica e a análise ontológica, tendo como base, disse Brentano, aquilo que seria enunciado, sem qualquer ambiguidade, no capítulo 37 do livro I dos *Primeiros Analíticos* “a existência disto naquilo (...) deve ser tomada em tantos modos quanto existem categorias” (Brentano, 1862, p. 109 e 1992, p. 110). Brentano considerou que esta tese poderia ser interpretada com o seguinte enunciado “existem tantas categorias quanto existem modos para as coisas existirem em um sujeito”, ou seja, “modos de se referirem à substância primeira, que é o sujeito último de todo ser” (Brentano, 1862, p. 113 e 1992, p. 113).

A proposta brentaniana de que *existiria uma relação intrínseca entre os modos de enunciação categorial e a realidade (on kath' hauto exo tes dianoias)* exige ainda uma consideração fundamental. O que Brentano estava apontando não seria apenas a existência de uma nova teoria das categorias, mas a necessidade de se explicitar a relação intrínseca entre a *estrutura categorial* e o *estatuto real do Ser*, constituído a partir da relação entre o *ser em ato* e o *ser em potência*. Em outras palavras, tratava-se de explicitar o modo como ocorre a constituição da realidade (*on kath' hauto exo tes dianoias*), enunciada por este modo próprio de referência das categorias accidentais à substância, a partir da definição do sentido próprio do *on dunamei kai energeiai*. Deste modo, deparamo-nos aqui com uma interpretação da tese acerca da *multiplicidade de Franz Brentano para além de Adolf Trendelenburg: sobre a unidade do ser na filosofia de Aristóteles*

sentidos do ser que, segundo o próprio Brentano, consistiria numa inversão do modo aristotélico de tratar a questão. Pois, segundo ele, Aristóteles tratava primeiramente das categorias e posteriormente do *on dinamei kai energeiai*, uma vez que seu propósito era fazer conhecer a *ousia*, distinguindo nela *forma e matéria*, para então falar do *on dinamei kai energeiai* (Brentano, 1862, p. 8 e 1992, p. 23).

Trata-se aqui de uma inversão que objetivava especificamente sustentar uma interpretação inovadora de inspiração imanentista acerca da realidade (*on kath' hauto exo tes dianoias*), enunciada por este modo próprio de referência das categorias accidentais à substância, a partir da definição do *on dinamei kai energeiai* como *movimento (kinesis)*. Em outras palavras, a interpretação de Brentano propôs que o *òn dinámei kai energeíai*, quando tomado em seu sentido próprio, enunciaria o estatuto ontológico da realidade encontrada no *movimento (kinesis)*³⁹. Desse modo, é preciso reconhecer, finalmente, que se torna imprescindível a apresentação da análise brentaniana acerca do sistema aristotélico que, ao tratar das categorias, apresentou seu fundamento a partir do sentido próprio do *on dinamei kai energeiai*, uma vez que este estabeleceu o estatuto do *ser real*. No entanto, essa é uma proposta para o próximo trabalho.

Referências

- Brentano, F. *Descriptive Psychology*. Trans. Benito Muller. London: Routledge, 1995.
- BRENTANO, F. *De la Diversité des Acceptions de l'Être d'après Aristote*, tr. Pascal David, Paris: J. Vrin, 1992.
- BRENTANO, F. *On Several Senses of Being in Aristotle*. Trans. Rolf George. Berkeley: University of California Press, 1977.
- BRENTANO, F. *The Psychology of Aristotle*. Trans. Rolf George. Berkeley: University of California Press, 1977.
- BRENTANO, F. *The Theory of Categories*. Trans. Roderick M. Chisholm and Norbert Guterman. The Hague: Nijhoff, 1981.
- BRENTANO, F. *Descriptive Psychologie*. Ed. Roderick M. Chisholm and Wilhelm Baumgartner. Leipzig: Wolff, 1982.
- BRENTANO, F. *Kategorienlehre*. Ed. Alfred Kastil. Leipzig: Felix Meiner, 1933.
- BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. vol. 1. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Trans. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister. London: Routledge & Kern Paul, 1973.
- BRENTANO, F. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- BRENTANO, F. *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1911.
- BRENTANO, F. Aristóteles, trad. Moisés S. Barrado, Barcelona: Editorial Labor, 1943.
- BRENTANO, F. *Aristotle and his World View*. Ed. and Trans. Rolf George and Roderick Chisholm. Berkeley: University of California Press, 1978.
- 75

³⁹ “A *Kinesis* é a atualidade daquilo que está em potência enquanto tal, como a forma do bronze é a atualidade do bronze enquanto tal. Isto significa que ela é a atualidade (*energeia*) que faz de um ser em potência (*tou dunamei ontos*) aquilo que ele é (*hei toioouton esti*), ou seja, um ser em potência. Em outros termos, um ser que constitui ou forma um ser em potência como tal (um ser que se encontra no estado de potência na medida em que ele se encontra neste estado” (Brentano, 1862, p. 58 e 1992, p. 68).

- BRENTANO, F. *The True and the Evident*. Trans. Roderick M. Chisholm. London: Routledge, 1961.
- BRENTANO, F. *Über Aristoteles: Nachgelassene Aufsätze*. Ed. Rolf George. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- BRENTANO, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Hildesheim, 1862.
- BRENTANO, F. *Wahrheit und Evidenz*. Ed. Oskar Kraus. Leipzig: Felix Meiner, 1930.
- Giusti, E. M. Lógica, linguagem e ontologia no século XIX: a interpretação das categorias de Aristóteles por Adolf Trendelenburg. *Guairaca - Revista de Filosofia*, v. 28, 2012, p. 93 - 111.
- Hintikka, J. Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity. *Inquiry*, 2, ,1959, p. 137-151
- Moran, D. Brentano's thesis, *Proceedings of the Aristotelian Society* v. 70, 1996, p. 1-27.
- Orth, E-W. Metaphysische Implikationen der Intentionalität: Trendelenburg, Lotze, Brentano, *Brentano Studien* v. 7, 1997, p. 15-30.
- Porta, M. A. G. Zuruk zu Kant (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea), *Revista Dois pontos*, v. 2, n. 2, 2005, p.35-59.
- Van Der Schaar, M. L'analogie et la vérité chez Franz Brentano, *Revue Philosophiques* v. 26, n.2, 1999, p. 203-217.
- Zingano, M. L'Homonymie de l'Etre et lê Projet Metaphysique d'Aristote, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 51, n. 201, 1997, p. 333 – 334.

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 15 de julho de 2025

Lotze, Kerry e Frege: Considerando el *Psychologismusstreit* más allá de la oposición psicologismo-antipsicologismo

Lotze, Kerry e Frege:
Considering *Psychologismusstreit* beyond the
psychologism-antipsychologism opposition

Mario Ariel González Porta¹
PUC-SP

77

RESUMEN

Este artículo aborda la *Psychologismusstreit*, argumentando que los análisis existentes suelen ser demasiado simplistas y paradójicos debido al intento de categorizar un panorama histórico complejo y variado utilizando una simple dicotomía psicologismo-antipsicologismo. Aunque se suele asumir que Lotze es antipsicologista y Kerry psicologista, y que, por lo tanto, Frege se alinea con el primero en contra del segundo, el artículo sostiene que Frege, en su crítica al psicologismo, se opone tanto a Lotze como a Kerry. Esto se debe a que ambos comparten el «principio de inmanencia», que postula que nuestros objetos directos son nuestras propias ideas o representaciones. Frege rechaza este principio, negando la necesidad de constituir lo objetivo a partir de lo subjetivo, y en su lugar reduce el problema a la aparición de lo objetivo dentro de la subjetividad.

PALABRAS-CLAVE

Psychologismusstreit; Psychologism; Frege; Lotze; Kerry

ABSTRACT

This paper addresses the *Psychologismusstreit*, arguing that existing analyses are often oversimplified and paradoxical due to the attempt to categorize a complex and varied historical landscape using a simple psychologism-anti-psychologism dichotomy. While it's commonly assumed that Lotze is anti-

¹ Bolsista de produtividade CNPQ PQ 2. Email: mariopor@pucsp.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8220-1540>

psychologicist and Kerry is psychologicist, and thus Frege aligns with the former against the latter, the article contends that Frege, in his critique of psychologism, opposes both Lotze and Kerry. This is because both share the "principle of immanence," which posits that our direct objects are our own ideas or representations. Frege rejects this principle, denying the need to constitute the objective from the subjective, and instead reduces the problem to the emergence of the appearance of the objective within subjectivity.

KEYWORDS

Psychologismusstreit; Psychologism; Frege; Lotze; Kerry

1 INTRODUÇÃO

Los análisis en torno al *Psychologismusstreit* (PS) están llenos de generalidades e imprecisiones, cuando no de paradojas². Esto se debe, en última instancia, a que ellos intentan ordenar el material histórico efectivo, que es inmenso y extremadamente variado, en base a la simple oposición psicologismo-anti-psicologismo, cuando, en realidad, se exigiría un sistema bien más complejo de distinciones para dar cuenta de las peculiaridades de los casos particulares³.

Para un conocedor del pensamiento fregueano, que no sea sin embargo un especialista en el tema del psicologismo, parecería obvio que Lotze es antipsicologista y Kerry psicologista y, por tanto, que se debe establecer una relación positiva del antipsicologismo fregueano con el primero y una relación negativa con el segundo. De hecho, esto en parte acontece, pues, sin duda Lotze es una de las fuentes inspiradoras del antipsicologismo fregueano y Kerry uno de sus principales albos críticos. Sin embargo, por otro lado, no se puede desconocer que, en su crítica al psicologismo, al menos en un cierto punto, Frege se opone a ambos por igual, pues ambos parten de una presuposición fundamental, a saber, el principio de inmanencia (PI)⁴ y, correlativamente, justamente por ello, admiten como válido, y necesario, el problema de la constitución de lo objetivo a partir de lo subjetivo. Frege, por el contrario, cuya crítica al psicologismo remite en última instancia a la negación del PI, o sea, del idealismo epistemológico⁵, niega la necesidad y legitimidad de este problema y lo reduce a la cuestión del surgimiento de la apariencia (*Schein*) de lo objetivo en la subjetividad.

2 Por ejemplo, existe tanto fundamento para afirmar que Stuart Mill o que Fries o que Brentano son psicologistas, como para afirmar que no lo son.

3 Me he ocupado por extenso con esta cuestión en mi escrito "Por uma categorialidade hermenêutica adequada para a compreensão do *Psychologismusstreit*".

4 Entenderé por PI la tesis cartesiano-lockeana de que nuestros únicos objetos directos e inmediatos son nuestras propias ideas (*ideia*) o representaciones (*Vorstellungen*)

5 Véase Frege, 1893, p y 1897.

2 EL RECHAZO DE KERRY A LA CRÍTICA DE FREGE AL PSICOLOGISMO

En una sección breve, mas extremadamente importante, y a partir de la discusión del carácter relativo o absoluto de la distinción entre contenido y objeto (*Inhalt-Gegenstand*), Kerry presenta tres críticas substanciales al anti-psicologismo fregeano de Fundamentos de la aritmética.

- a. Frege no tiene una idea clara de lógica.
- b. Frege apela a un concepto de razón indeterminado, que desconoce los avances de la psicología de la época.
- c. Frege apunta a un problema que no existe y desconoce el problema verdaderamente existente:

En esta concepción, tampoco es de temerse que la aritmética se torne una ciencia de lo subjetivo, una psicología. Mucho más fecundo que ostentar un horror *subjectivi* es observar cómo, a partir de lo subjetivo, de lo cual de todos modos nuestro conocimiento toma su inicio, podrá provenir una validez objetiva. (Kerry, 1887, p. 305)⁶

El punto de Kerry es claro: una fundamentación psicológica de la lógica y/o matemática no implica necesariamente una amenaza a la objetividad. Si esta afirmación es correcta, entonces la lucha radical de Frege contra el psicologismo es infundada: Frege chama la atención para un peligro que no existe. Por tanto, su radical anti-psicologismo debe ser inmediatamente descualificado como una especie de horror *subjectivi*. Mas, si, según Kerry, Frege, por un lado, pretende abordar un problema que no existe por medio de su rígida demarcación entre lógica y psicología; por otro lado, él no consigue ver la verdadera dificultad que inevitablemente surge en ese contexto, o sea, la cuestión de cómo la validez objetiva puede surgir a partir de lo subjetivo. Para entender el significado completo de la objeción de Kerry, debemos notar la necesidad de distinguir entre dos preguntas posibles. La primera no presenta una objeción seria, la segunda si. La primera pregunta dice respecto a la relación entre lo subjetivo y lo objetivo en general. La situación es la siguiente: en cuanto Frege insiste en la rígida distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, Kerry exige una clarificación de la relación positiva entre ambos. Kerry, no obstante, no sólo pide a Frege que simplemente “complemente” su posición, algo que Frege podría haber hecho si quisiese. El desea indicar en realidad un error fundamental en la tesis de su oponente, una dificultad que sólo podría ser superada si él abandonase su punto de vista. Dado el hecho de que Frege, a pesar de su objetivismo, no puede evitar responder a la cuestión sobre la aprehensión de lo objetivo, eso debería llevarlo a negar la propia tesis, o sea, de que sea necesario separar radicalmente lo objetivo de

6 “Bei dieser Auffassung ist auch nicht zu befürchten, dass die Arithmetik zu einer Wissenschaft vom ‘Subjektiven’, zur Psychologie werde. Viel fruchtbarer als das Zur-Schau-Tragen eines horror *subjectivi*, ist es, zuzusehen, wie aus dem ‘Subjectiven’, wovon doch jedenfalls unser Erkennen seinen Ausgang nimmt, ein objektiv Gültiges hervorgehen könne.” (Kerry, 1887, p. 305)

lo subjetivo y, por tanto, fundamentar la objetividad de la matemática sin considerar la perspectiva psicológica. Entretanto, adoptar un camino puramente objetivo no nos llevaría a ningún lugar. La única posibilidad de fundamentación es la psicológica, que consiste en explicar como algo objetivo puede surgir de lo subjetivo. Esa cuestión no puede ser evitada.

Obviamente no es evidente para un lector desavisado que el razonamiento de Kerry pueda ser de alguna forma conclusivo. Para que él se torne conclusivo, es preciso prestar atención al final de la frase: “[...] de lo cual de todos modos nuestro conocimiento toma su inicio [...]” (Kerry, 1887, p. 305).

Kerry argumenta que mismo que se haga una distinción entre psicología y lógica y se subraye lo objetivo tanto cuanta se quiera, en última instancia lo subjetivo no puede ser eliminado, una vez que todo acto de conocimiento proviene de un sujeto. En otras palabras:

- a. el conocer necesariamente comienza con lo subjetivo;
- b. no se puede evitar proporcionar una explicación de cómo lo objetivo surge de lo subjetivo;
- c. no se puede mantener una simple distinción entre subjetivo y objetivo, o sea, insistir en una simples distinción entre lógica/ matemática y psicología;
- d. se debe necesariamente recorrer al método psicológico.

El razonamiento de Kerry es, pues, construido sobre una premisa no probada a., que es simplemente asumida como evidente. Si esa suposición es aceptada, entonces el argumento de Kerry es conclusivo; con todo, si ella no es aceptada, él se torna incomprensible e inválido.

Explicitemos el significado exacto de la premisa mencionada. Para eso, primero debemos observar que la oposición subjetivo-objetivo, que Kerry toma de Frege y con la cual él trabaja, es equivalente a la oposición inmanente-transcendente. Si formulamos la tese de Kerry con base en la última oposición, torna-se aún más claro que, en última instancia, la cuestión principal en debate es el PI. El argumento de Kerry entonces se torna:

- a. nuestros únicos objetos directos e inmediatos son los contenidos de nuestra conciencia, o sea, nuestras representaciones;
- b. la única transcendencia sobre la cual podemos hablar es aquella que puede surgir de la inmanencia;
- c. si alguien desea hablar sobre transcendencia, él debe primero explicar cómo ella surge de la inmanencia;
- d. eso es imposible sin el uso del método psicológico;
- e. insistir en la división radical entre transcendencia e inmanencia es ignorar el problema real.

Frege nunca respondió explícitamente a las críticas de Kerry, aun cuando no es difícil evidenciar que percibió la importancia de las mismas y les dedico una seria reflexión que le condujo a profundizar en su diagnóstico del origen último del psicologismo fijando este en el PI, o sea, en el idealismo epistemológico.

Si dirigimos nuestra atención a la Lógica de 1897, debemos considerar un pasaje famoso que es frecuentemente citada como prueba irrefutable de que Frege no tiene cualquier interés en cuestiones epistemológicas (y, más generalmente, en la teoría de la subjetividad) y que el atribuye sin mas a la psicología las cuestiones relacionadas con la aprehensión del pensamiento (*Gedanke*) (Frege, [1897] 1969, p. 157). El pasaje mencionado dice de hecho eso, mas no apenas eso. Cuando él es retirado de su contexto, crea una falsa impresión. En realidad, él es mucho más complejo de lo que puede parecer a primera vista y contiene varios otros elementos, que frecuentemente son ignorados. En una sección anterior del texto, Frege defendió la tesis de que pensamientos (*Gedanken*), considerados por él como los auténticos portadores da verdad, no pueden ser entidades psíquicas, o sea, no pueden ser ni representaciones (*Vorstellungen*) ni asociaciones entre representaciones (*Vorstellungsverbindungen*). Frege considera entonces la siguiente objeción: si los pensamientos no pueden ser psíquicos, se debe al menos admitir que la aprehensión de los pensamientos es psíquica, o sea, que ella es un “proceso mental” (seelischer Vorgang) (Frege, [1897] 1969, p. 157). En primer lugar, se debe insistir que, de una perspectiva puramente formal, hay aquí una seria objeción a la posición de Frege, que se refiere a una verdad presuntamente incuestionable que contradice el punto de partida de su razonamiento. Con todo, no es tan fácil entender porque eso es así. En principio, se puede pensar que todos, inclusive Frege, deben admitir que la aprehensión de los pensamientos es un proceso mental y que, no obstante, no hay una contradicción necesaria entre el hecho de que los pensamientos no son psíquicos y el hecho de que su aprehensión lo es. Si, entretanto, el pasaje mencionado debe contener un argumento, es porque se piensa que el hecho de que la aprehensión de los pensamientos es psíquica implica que la cosa aprehendida también debe ser psíquica. Lo que se asume aquí es lo siguiente: el acto de aprehender es psíquico y, por tanto, nada puede ser aprehendido sin ser psíquico en sí mismo. Sin embargo, eso no es por si evidente. Torna-se evidente si se prosigue y explícitamente se acepta la afirmación de que el sujeto sólo puede aprehender lo que existe “en él”, esto es, se asumimos el PI. Si la objeción considerada por Frege en la Lógica de 1897 es analizada de esa forma, entonces queda claro que ella está íntimamente relacionada a la objeción que Kerry le había dirigido em 1887.

Si lo anterior es correcto, entonces, se torna crucial prestar atención a la manera como Frege reacciona a esta objeción mencionada más adelante en el texto. De hecho, Frege observa que, mismo que el proceso en cuestión sea psíquico, él está localizado en el propio límite de lo psíquico, pues en ese proceso hay un elemento, el pensamiento (*Gedanke*), que no es psíquico de forma alguna. A primera vista, puede parecer que Frege no responde a la objeción, mas apenas la contrasta con una afirmación tan dogmática cuanto la de su oponente: en cuanto este último afirma que

la aprehensión del pensamiento es psíquica, Frege simplemente niega que sea así. Entretanto, esa impresión es falsa. Frege definitivamente no quiere (ni puede) negar que la aprehensión del pensamiento es un proceso psíquico. Lo que él niega es la alegación de que, porque el proceso de aprehensión es psíquico, la cosa aprehendida también debe ser psíquica, o sea, un contenido inmanente a la conciencia. El punto decisivo aquí es que el pensamiento no precisa tornarse psíquico-inmanente porque es aprehendido. Por tanto, la respuesta de Frege consiste en la clarificación de la suposición de su oponente para entonces negarla.

Mas Frege no apenas coloca a si mismo y responde en la Lógica de 1897 una objeción semejante a la que Kerry le había colocado, mas, en su respuesta, él reformula el problema. Correctamente formulado, el principal problema no consiste en explicar cómo el pensamiento es producido (*hervorbringen*), mas en como él es aprehendido (*fassen*) (Frege, [1897] 1969, p. 138), esto es, en cómo alguien puede aprehender algo transcendente a su conciencia, que no se torna inmanente por ser aprehendido, mas permanece tan transcendente cuanto es en sí mismo. Así, el problema no puede ser como lo objetivo surge de lo subjetivo, como Kerry pretendía, mas como un sujeto psicológico aprehende algo que no es el contenido inmanente de su conciencia. Ese problema, dice Frege en la nota de pie de página en que critica la psicología de su época, no fue comprendido en su real dificultad, porque, al tentar derivar el pensar (*Denken*) de las representaciones (*Vorstellungen*), se acepta de forma acrítica que éstas son nuestros únicos objetos directos e inmediatos y, así, se ignora la verdadera dificultad (Frege, [1897] 1969, p. 157n).

Si lo anterior es comprendido, entonces también se comprende que el problema de cómo lo objetivo surge de lo subjetivo es un pseudoproblema, sobre la base de lo cual, en vez de responderse a la cuestión que se pretende responder, en el mejor de los casos, se responde a la cuestión de cómo surge la apariencia de la objetividad (Frege, [1897] 1969, p. 155). En suma, Frege está corrigiendo la propia pregunta de Kerry y reformulándola de la manera correcta.

82

3 LOTZE Y LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO COMPLEMENTAR (*NEBENGEDANKE*) EN SU TEORÍA DEL PENSAR

Lotze es generalmente recordado en el contexto del Psychologismusstreit como el introductor de la noción decisiva de validez (*Geltung*) que condució a una importante renovación del platonismo en el siglo XIX, concentrada en la pregnante tesis de que las ideas no son, sino que valen (*gelten*). Esta tesis, tiene una amplia recepción en la segunda mitad del siglo XIX alemán e influye decisivamente en el antipsicologismo neokantiano, en especial en la escuela de Baden, en la fenomenología husserliana naciente y, no menos, en Frege. Más si en la idea de lo objetivo no real hay un importante punto de coincidencia entre Lotze y Frege y, más aun, como acabamos de indicar, una clara deuda del segundo con respecto al

primero, en la teoría general del pensar existe una diferencia fundamental⁷, que, en última instancia remite a la aceptación por parte de Lotze, y negación por parte de Frege, el PI.

Lotze es un firme defensor del PI, como surge claramente de textos como el siguiente:

Todo lo que sabemos sobre el mundo exterior depende de las representaciones que tenemos de él dentro de nosotros; hasta aquí, es totalmente indiferente si, con el idealismo, negamos la existencia de ese mundo y consideramos nuestras representaciones sobre él la única realidad, o se mantenemos, con el realismo, la existencia de cosas fuera de nosotros que actúan sobre nuestras mentes. En ninguna de esas hipótesis las cosas en sí mismas entran en nuestro conocimiento; ellas apenas despiertan en nosotros representaciones, que no son cosas. Por tanto, es ese mundo variado de representaciones dentro de nosotros, independientemente de donde puedan ter venido, que constituye el único material directamente dado a nosotros, a partir del cual nuestro conocimiento puede comenzar. (Lotze, [1874] 1912, p. 493)⁸

Dada la presuposición del PI, el problema del pasaje de lo subjetivo a lo objetivo adquiere para Lotze pleno sentido. Este problema domina el inicio de su Lógica de 1874, concentrado en dar cuenta la objetivación de las representaciones (*Vorstellungen*). El acto de objetivación del contenido de las representaciones constituye el origen de todo pensamiento lógico, el establecimiento de los primeros “ladrillos” a partir de los cuales todo pensamiento lógico debe ser construida. A partir de ellos, es posible elevarse desde la mera orden caótico y puramente mecánico-causal de las representaciones, al establecimiento de conexiones de sentido entre el contenido de las mismas o, en el lenguaje de Lotze, del mero casual *Zusammengeraten*, al orden temático del *Zusammengehören*. Es en este contexto que Lotze introduce la noción de pensamiento complementar (*Nebengedanke*), decisiva

7 Llamar la atención sobre esta importante diferencia entre Frege y Lotze en la forma de concebir el pensar, no es contradictorio con afirmar que, al mismo tiempo, existe una herencia de Lotze en Frege no sólo en la noción de *Geltung*, sino también, incluso, en la propia idea de subjetividad. Frege retoma la idea lotzeana de una subjetividad estructurada en estratos, un inferior, ámbito de las representaciones (*Vorstellungen*), regida por las leyes mecánicas del psiquismo y, en última instancia, explicable a partir del substrato fisiológico, y una superior, ámbito de una esfera de espontaneidad. Mas, aun cuando exista un claro paralelo entre las concepciones de subjetividad de Frege e Lotze, eso no implica que haya una identidad absoluta entre ellas, como lo evidencia la diferente concepción del pensar.

8 “Alles, was wir von der Aussenwelt wissen, beruht auf den Vorstellungen von ihr, die in uns sind; es ist völlig gleichgültig zunächst, ob wir idealistisch das Vorhandensein jener Welt leugnen und nur unsere Vorstellungen von ihr als das Wirkliche betrachten, oder ob wir realistisch an dem Sein der Dinge ausser uns festhalten und sie auf uns wirken lassen; auch in dem letzteren Fällen gehen die Dinge doch nicht selbst in unsere Erkenntnis über, sondern nur Vorstellungen, die nicht Dinge sind, erwecken sie in uns. Die mannigfaltigen Vorstellungen in uns also, woher sie auch gekommen sein mögen, bilden das einzige unmittelbar Gegebene, von dem unsere Erkenntnis beginnen kann [...].” (Lotze, [1874] 1912, p. 493)

para que el contenido de la representación pase a determinarse por una función que fija su lugar en el lenguaje.

Lotze defiende una concepción tradicional del pensar como un acto de espontaneidad del sujeto o síntesis. Entretanto, esa síntesis no sólo establece relaciones entre las representaciones, mas legitima su ligación com base em pontos de vista de valor por medio de un “pensamiento complementar” (*Nebengedanke*). Por esa razón, el pensar está en Lotze esencialmente ligado al juzgar e al valorar.

En un pasaje famoso de los 17 *Kernsätze*, Frege escribe:

1. Las conexiones que constituyen la esencia del pensar son de una orden diferente de las asociaciones de representaciones.
2. La diferencia no es mera cuestión de la presencia de algún pensamiento complementar del cual las conexiones en el primer caso derivan su status.
3. En el caso del pensar, no son realmente las representaciones que están conectadas, mas las cosas, as propriedades, os conceptos, as relaciones. (Frege, [1906a] 1969, p. 189)⁹

Ya Dummett ha probado de modo inequívoco, que este pasaje fregueano se refiere a los primeros capítulos de la Lògica de Lotze y contiene un radical rechazo de la doctrina allí expuestas. Frege critica aquello que era esencial presupuesto en la posición lotzeana, o sea, el intentar dar cuenta del pensar (*Denken*) a través de una distinción entre el mero hecho de la síntesis de representaciones, el *Zusammengeraten*, y su legitimación con base en un pensamiento complementar, el *Nebengedanke*, que es en realidad un fundamento de derecho (*Rechtsgrund*), el *Zusammengehören*. A esta idea del pensar (*Denken*), Frege opone otra, no representacionalista, que, sabidamente, culmina en su radical tesis de que pensar es aprehender pensamientos (*Denken ist Fassen von Gedanken*), tesis esta que establece nuevas coordenadas para una definición del pensar, mas tiende a ser banalizada por los críticos, simplemente porque su contexto es desconsiderado y, por tanto, también su novedad. La tesis de que pensar es captar pensamientos no es apenas un corolario de la postulación de objetos lógicos, mas una tesis específica con relación a la subjetividad fundamentada en una crítica expresa de concepciones rivales, em parte empiristas-asociacionistas, mas también en parte platonizantes, como la de Lotze.

Mas aún, Frege no critica apenas la concepción del pensar que, por presuponer el PI, reduce este de un modo u otro, con o sin pensamiento complementar, a una unión de representaciones, mas observa:

Yo diría que esa cuestión [la referente a como el pensar (*Denken*) aprehende pensamientos (*Gedanken*) (MAGP)] aún está lejos de ser comprendida en toda su dificultad. Las personas generalmente se contentan en contrabandear el pensar por la

⁹ “1. Die Verknüpfungen, die das Wesen des Denkens ausmachen sind eigentlich verschieden von den Vorstellungssassoziationen.”

puerta de atrás en el representar, de modo que ellas mismas no saben cómo él realmente entró. (Frege, [1897] 1969d, p. 157n)¹⁰

Lo que importa para Frege, en definitiva, es que la distinción radical entre esos dos tipos de relación: las relaciones causales de determinación e las relaciones de justificación, aun cuando la diferencia entre ellas sea absoluta, lo que es relacionado en ellas, sin embargo, es lo mismo, o sea, representaciones (*Vorstellungen*).

4 CONCLUSIÓN

Una de las características singulares del *Psychologismusstreit*, es que él no tuvo lugar entre dos partidos ya definitivamente constituidos, sino que consistió en buena medida en definir estos mismos partidos, de modo tal que la línea demarcatoria entre psicologismo y antipsicologismo fue permanente reformulada. Una reformulación decisiva es operada por Frege a partir de 1893, cuando en el prefacio de las *Grundgesetze* establece el “idealismo”, esto es, la asumición del PI, como origen último del psicologismo. A partir de ahí, muchos autores que, sobre la base de otros criterios, podrían ser considerados y se consideraron a sí mismos antipsicologistas, pasaron para Frege, y pese a todas las declaraciones expresas en contrario, a no estar libres de todo psicologismo. Con el cuestionamiento del PI, Frege hace perder sentido, y tornar incluso sospechoso, el problema inicialmente común a psicologistas y antipsicologistas respecto del origen de lo objetivo a partir de lo subjetivo. Sobre tal punto de vista, un Kerry y un Lotze, se hacen para Frege tan solo expresiones diversas de un mismo error fundamental.

85

REFERÊNCIAS

- FREGE, G. 1918. *Der Gedanke*. In: In: FREGE, G. Kleine Schriften. Herausgegeben und mit Nachbemerkungen zur Neuauflage versehen von Ignacio Angelelli. Zweite Auflage. Hildesheim/New York: Olms, 1990. pp. 342-361
- FREGE, G. *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hamburg: Meiner, 1988.
- FREGE, G. 1906c. *Einleitung in die Logik*. In: n: HERMES, H.; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (eds.). Gottlob Frege: Nachgelassene Schriften. Hamburg: Meiner, 1969, pp. 201-211.
- FREGE, G. 1893. *Grundgesetze der Arithmetik*. Jena: Pohle.
- FREGE, G. 1897. *Logik*. In: HERMES, H.; KAMBARTEL, F.; KAULBACH, F. (eds.). Gottlob Frege: Nachgelassene Schriften. Hamburg: Meiner, 1969, p 96-127.
- FREGE, G. 1885 (1892). *Über Begriff und Gegenstand*. In: Kleine Schriften. Herausgegeben und mit Nachbemerkungen zur Neuauflage versehen von Ignacio Angelelli. Zweite Auflage. Hildesheim/New York: Olms, 1990. pp. 167-1787

10 “Diese Frage ist in ihrer Schwierigkeit wohl noch kaum erfasst. Meistens begnügt man sich wohl damit, das Denken durch eine Hintertür in das Vorstellen einzuschmuggeln, so daß man selbst nicht weiß, wie es eigentlich hineingekommen ist.” (Frege, [1897] 1969, p. 157n)

Aoristo)))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

- FREGE, G. 1892. *Über den Begriff der Zahl. 2. Eine kritische Auseinandersetzung mit Kerry.* In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (eds.). Gottlob Frege: Nachgelassene Schriften. Hamburg: Meiner, 1969, pp. 96-127.
- PORTA, M. *A crítica de Frege ao idealismo en ‘Der Gedanke’.* Veritas, 54, pp. 130-154, 2009.
- PORTA, M. *Crítica al psicologismo y concepción de subjetividad en Frege.* Manuscrito, 37, pp. 1-57, 2014.
- PORTA, M. “Entschlüsse” (Frege on decisions). In: DRUMMOND, J.; HOPKINS, B. (ed.). The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 18. Abingdon: Routledge, pp. 11-22, 2019.
- PORTA, M. *Freges Logik von 1897 und die Subjektfrage.* Phainomenon, 22-23, pp. 31-66, 2021.
- PORTA, M. *Gottlob Frege del platonismo a la fenomenología.* Revista de Humanidades (Valparaíso), v.4. pp. 21-31, 2015.
- PORTA, M. *Kerry and the evolution of Frege’s critique of psychologism.* Brentano Studien, Würzburg, v. XIV, pp. 281-300, 2016.
- PORTA, M. *La evolución de la crítica fregueana al psicologismo.* Veritas, 57, pp. 99-122, 2012.
- PORTA, M. *Por uma categorialidade hermenêutica adequada para a compreensão do Psychologismusstreit.* In: Ethica , política, razão e religião. Festschrift para Marcelo Perini. São Paulo: Educ, pp. 395. Reeditado em: Empirismo hermenêutico. Para além de “A filosofia a partir de seus problemas”. São Paulo: Loyola, 2025.
- PORTA, M. *Psychologism.* In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 2020. Available at: https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/psychologism/vbclid=IwAR2X1z_92im2eac3Ubema5yii_31ELX8sQZ6_0owaWyzKJbSb3 Kl90seQRI., 2020.
- PORTA, M. *The evolution of Freges critique of psychologism and the Brentano School.* Filosofia Unisinos, v. 16, pp. 199-211, 2015.
- PORTA, M. *Psychologism.* In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 2020. Available at: https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/psychologism/vbclid=IwAR2X1z_92im2eac3Ubema5yii_31ELX8sQZ6_0owaWyzKJbSb3 Kl90seQRI., 2020.
- KERRY, B. 1887. *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung: Vierter Artikel.* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 11, pp. 249–307.
- LOTZE, H. 1856. *Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie.* 3. Bde. Leipzig: Verlag von G. Hirzel.
- LOTZE, H. Logik. 1874. In: MISCH, G. (ed.). Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912.
- PECKHAUS, Volker. *Benno Kerry. Beiträge zu seiner Biographie.* History and Philosophy of Logik, 15, pp. 1–8, 1994.
- PICARDI, Eva. 1994. *Kerry und Frege über Begriff und Gegenstand.* History and Philosophy of Logik, 15, pp. 9–32.

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 19 de julho de 2025

A contribuição da Gestalt para o problema da atenção na Fenomenologia da Percepção

Gestalt's contribution to the problem of attention in the Phenomenology of Perception

Brenda Cardoso Soares¹
PUC-SP²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo explicitar a contribuição da psicologia *Gestalt* para a discussão do problema da atenção presente na *Fenomenologia da Percepção* (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Para isso, iremos primeiramente mostrar como o fenomenólogo francês apresenta a atenção como um dos prejuízos clássicos que recaem sobre o dualismo empirismo-intelectualismo que permeiam todo o cenário psicológico e filosófico desenvolvido entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Depois exploraremos uma relação ainda negligenciada na fenomenologia, a que existe entre Aron Gurwitsch e Merleau-Ponty e como esta relação pode trazer aportes importantes para o debate acerca da atenção. Por fim, evidenciaremos como Merleau-Ponty utiliza elementos específicos da *Gestalt* como ferramentas para sua abordagem fenomenológica.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Atenção; Merleau-Ponty; Gurwitsch; Gestalt

ABSTRACT

The present paper aims to elucidate the contribution of Gestalt psychology to the discussion of the problem of attention in Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception (1945). In order to demonstrate this, the following discussion will firstly present the manner in which the French phenomenologist presents attention as one of the classic prejudices of the empiricism-intellectualism dualism that permeated the entire psychological and philosophical landscape developed between the second half of the 19th century and the first decades of the 20th century. The subsequent discussion will address a relationship that has been overlooked in phenomenology: that between Aron Gurwitsch and Merleau-Ponty. The discussion will explore how this relationship can make significant

¹ E-mail: brendacsoares@gmail.com / Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0976-5064>

² Bolsa Pós-Doc Fapesp processo [2025/03041-7](https://www.fapesp.br/processo/2025/03041-7)

contributions to the debate on attention. Finally, we will demonstrate how Merleau-Ponty employs specific Gestalt elements as instruments to support his phenomenological approach.

KEYWORDS

Phenomenology; Attention; Merleau-Ponty; Gurwitsch; Gestalt

1 INTRODUÇÃO

O problema da atenção e da percepção sempre estiveram interligados ao longo da história da filosofia, levando a uma pergunta fundamental: nos atentamos ao que percebemos ou percebemos o que nos atentamos? Merleau-Ponty dá um passo atrás a essa pergunta e apresenta a atenção - juntamente ao juízo na introdução da *Fenomenologia da Percepção* (1945) - como o que ele chama de um prejuízo clássico. A atenção até então era trabalhada até então - tanto por psicólogos quanto por filósofos - como uma função unitária e sua origem poderia ser entendida a partir de duas opções: empirismo ou idealismo. Isso significa que ou a explicação era dada via apreensão de estímulos objetivos ou era resultado da ação de uma subjetividade que organizava e a direcionava via reflexão. Em busca de uma alternativa para essa dualidade, Merleau-Ponty encontra na *Gestalt* uma nova forma de vislumbrar a atenção e, por sua vez, a percepção.

Há sem dúvida muita literatura disponível sobre a *Fenomenologia da Percepção* e até mesmo sobre a atenção, mas poucas buscam o resgate das referências merleau-pontyanas além de Husserl e Descartes. Fredricksson (2022) é uma exceção e nos apresenta uma “genealogia da atenção”, inserindo William James e Aron Gurwitsch, como antecessores nessa discussão e referências importantes para Merleau-Ponty. Segundo Fredricksson (2022, p. 2), “Enquanto James entendia a atenção como uma força contrária à distração, Gurwitsch e Merleau-Ponty enfatizavam a atenção como uma modalidade criativa...”³. Nossa proposta vai nesta última direção, porém destacando a *Gestalt* como fio condutor.

Os primeiros capítulos que compõem a introdução da obra revelam como o filósofo francês enxerga o “estado da questão” em relação as propostas de compreensão dos fenômenos, principalmente em relação à psicologia. O próprio autor deixa claro que acompanhar e entender o desenvolvimento da psicologia é fundamental não só para entender a sua proposta como a fenomenologia transcendental de maneira geral.

Eis por que devíamos começar pela psicologia uma investigação sobre a percepção. Se não o tivéssemos feito, não teríamos compreendido todo o sentido do problema transcendental, já que não teríamos seguido metódicamente os passos que conduzem a ele a partir da atitude natural. Era preciso que frequentássemos o campo fenomenal

³ “Whereas James understood attention as a counterforce to distraction, Gurwitsch and Merleau-Ponty emphasized attention as a creative modality: our propensity to be present for things and events yet unknown and alien to us”. (Tradução nossa)

e travássemos conhecimento, por descrições psicológicas, com o sujeito dos fenômenos, se não quiséssemos, como a filosofia reflexiva, situar-nos de imediato em uma dimensão transcendental que teríamos suposto eternamente dada a deixar escapar o verdadeiro problema da constituição. (Merleau-Ponty, 2011, p. 98)

Dito isto, acreditamos que existem duas abordagens proveniente da *Gestalt* que são fundamentais para o aporte merleau-pontiano. A primeira é a metodologia que privilegia a descrição direta, na qual se prioriza a compreensão do fenômeno em sua totalidade e não na explicação a partir da decomposição de suas partes e a segunda é a relação figura-fundo, da qual não existe uma figura isolada, ela é apenas percebida enquanto emergindo de um fundo que contribui para seu sentido. Essas duas contribuições não chegam a ser uma novidade, é verdade. Mas talvez o que seja menosprezado sejam as influências que possibilitaram um melhor entendimento de Merleau-Ponty à aplicação dessa abordagem na fenomenologia e a profundidade e importância dessas propostas dentro de um cenário em que a psicologia era dominada pelo naturalismo e atomismo da sensação, com prejuízos que também permeavam abordagens antinaturalistas e idealistas. Sem dúvida, só é possível uma fenomenologia da percepção porque a *Gestalt* forneceu uma base crítica possível tanto do ponto de vista empírico quanto ideal. Essa exposição de dualismos para então criticá-los é uma marca registrada de Merleau Ponty.

89

Esta dupla crítica atravessa toda a Fenomenologia da Percepção, cujos capítulos se organizam segundo um ritmo imutável. Depois de descrever um campo de experiência determinado, tendo em conta os resultados da psicologia da Gestalt, Merleau-Ponty denuncia a inadequação da hipótese intelectualista e faz-nos notar a irreducibilidade da experiência vivida aos atos de uma consciência constituinte⁴. (Barbaras, 2004, p. 5)

No caso da atenção não seria diferente. Para entender ao que a Gestalt e, consequentemente, Merleau-Ponty se opõem, precisamos revisitar os dois principais modelos da atenção: o objetivismo advindo do atomismo da teoria da sensação, defendido pelas ciências naturais e psicologia, e o subjetivismo defendido por Descartes, Kant e Husserl. Estas duas alternativas apenas parecem antagônicas, porém o que Merleau-Ponty (2011, p. 69) nos mostra é que “O parentesco entre o intelectualismo e o empirismo é assim muito menos visível e muito mais profundo do que se crê”. Os dois prejuízos se reforçam e se complementam.

⁴ “This double critique cuts across the entire *Phenomenology of Perception*, whose every chapter is organized according to an immutable rhythm. After describing a field of determinate experience while taking into account the results of Gestalt psychology, Merleau-Ponty denounces the inadequacy of the intellectualist hypothesis and make us take note of the irreducibility of lived experience to the acts of a constituting consciousness” 9Tradução nossa)

2 O OBJETIVISMO DA HIPÓTESE DA CONSTÂNCIA

A fenomenologia - principalmente a husseriana - é marcada pelo antinaturalismo, ou seja, opõe-se ao método das ciências naturais para descrever a estrutura e os atos da consciência. Esta é uma reação apropriada, visto que a psicologia ao longo do século XIX sofre um processo de naturalização e quantificação de seu método e resultados que partem da possibilidade de aplicar a matemática na psicologia com Herbart, passam pela descoberta e aplicação da Lei de Fechner e culmina na construção do emblemático laboratório de Wundt em 1870, o primeiro laboratório de psicologia.

Merleau-Ponty que possui um vasto conhecimento do cenário da psicologia de sua época nos prepara um roteiro em sua *Fenomenologia da Percepção* que começa com uma discussão sobre a sensação para só depois adentrar na discussão sobre atenção. Isso ocorre porque é sobre a possibilidade de quantificar a sensação que se constrói todo o pressuposto objetivista, sendo, por isso, o primeiro item a ser desmistrificado. O filósofo francês, no entanto, não é pioneiro nesse questionamento. A Gestalt, mais precisamente, a psicologia Gestalt desenvolvida pela Escola de Berlim, é uma das grandes referências merleau-pontyanas.

Em 1913, Wolfgang Köhler, um dos teóricos da Gestalt, publica o artigo *On unnoticed sensations and errors of judgment*. Neste, Köhler introduz o termo hipótese da constância, que nada mais é a hipótese de que há uma relação constante entre estímulo objetivo e sensação, e faz críticas apontando a limitação dessa metodologia. Segundo o teórico,

As correlações entre estímulos e sensações foram encontradas pela primeira vez em condições específicas e dentro de certos limites; aqui pareciam manter-se sem exceção. Um grande número de psicólogos ainda está inclinado a aceitar estas relações mesmo quando não temos provas para elas (e talvez não possamos produzir nenhuma). Este desejo de constância destas relações aparece mesmo nos casos em que a observação direta se opõe definitivamente a isso⁵. (Köhler, 1971, p. 14)

Köhler afirma que ao ampliarem o espectro das experiências que tentam validar a hipótese da constância fica evidente que não há uma equivalência exata entre o estímulo objetivo e a forma como percebemos. Porém de alguma forma a hipótese da constância continuou sendo mantida ao se apoiar em hipóteses auxiliares como sensações que não seriam notadas ou erros do juízo. Daí é possível compreender o motivo pelo qual Merleau-Ponty une a atenção e o juízo num mesmo capítulo dos

⁵ "Correlations between stimuli and sensations were first found under specific conditions and within certain limits; here they seemed to hold without exception. A large number of psychologists are still inclined to accept these relations even where we have no evidence for them (and perhaps cannot produce any). This desire for constancy of these relations appears even in cases where direct observations speak definitely against it." (tradução nossa)

prejuízos clássicos, são as duas “muletas” que de forma complementar possibilitam a esta hipótese.

Poder-se-ia mostrá-lo estudando a história do conceito de atenção. Ele se deduz, para o empirismo, da “hipótese de constância”, quer dizer, como nós explicamos, da prioridade do mundo objetivo. Mesmo se aquilo que percebemos não corresponde às propriedades objetivas do estímulo, a hipótese da constância obriga a admitir que as “sensações normais” já estão ali. É preciso então que elas estejam despercebidas, e chamar-se-á de atenção a função que as revela, assim como um projetor ilumina objetos preexistentes na sombra. (Merleau-Ponty, 2011, p. 53)

É dessa forma que a atenção que parte do pressuposto que a sensação é equivalente a um estímulo objetivo aparentemente captado por setores periféricos demanda a ação do sistema central. A sensação captada objetivamente só se desenvolve em percepção quando a consciência direciona a atenção para elas e revela o que até então não havia sido notado. Essa foi uma hipótese aplicada em diversas teorias por diferentes filósofos, como por exemplo Helmholtz⁶ em sua teoria de “signos locais”, na qual a sensação funcionava como um signo do estímulo objetivo, um efeito que a qualidade externa imprimia no aparelho sensorial, mas que ainda precisava ser organizado pela consciência.

Outro filósofo que também se utilizou dessa teoria foi Carl Stumpf, para ele, quando escutamos um acorde (a fusão de duas ou mais notas distintas) percebemos apenas um som e não as notas individuais, porém como explica Köhler (1971, p. 21), “Segundo Stumpf, é possível, por meio de um direcionamento adequado da atenção, fortalecer tons fracos que soam juntos com outros”⁷. Ou seja, se nossa atenção fosse corretamente direcionada seria possível decompor o acorde em cada uma das notas utilizadas. Stumpf é um exemplo importante porque ao mesmo tempo que foi professor dos mais importantes teóricos da Escola de Berlim não aderiu à noção de Gestalt praticada por estes, o que marca um corte e uma mudança de paradigma em relação à atenção.

Köhler e a *Gestalt* abrem espaço para repensar as bases experimentais e teóricas de uma teoria da atenção. A fim de não recair no erro da psicologia clássica, a Escola de Berlim adota a metodologia descritiva, garantindo a observação direta dos fenômenos, pois, segundo Köhler (1971, p. 20), “Tal investigação levaria, é claro, também à descrição fenomenológica e ao tratamento teórico do campo visual, o que

⁶ “die Qualität der sinnlichen Empfindung hauptsächlich von der eigen thümlichen Beschaffenheit des Nervenapparats abhängt, erst in zweiter Linie von der Beschaffenheit des wahrgenommenen Objects. Zu dem Qualitätenkreise welches Sinnes die entstehende Empfindung gehört, hängt sogar gar nicht von dem äusseren Objecte, sondern ausschliesslich von der Art des getroffenen Nerven ab. Welche besondere Empfindung aus dem betreffenden Qualitäten kreise hervorgerufen wird, erst dies hängt auch von der Natur des äusseren Objectes ab, welches die Empfindung erregt”. (Helmholtz, 1867, p. 194) (tradução nossa)

⁷ “According to Stumpf, it is possible by suitable direction of attention to strengthen weak tones that are sounded together with others”. (tradução nossa)

contradiria o pressuposto básico da psicologia em questão”⁸. Nesse cenário, a ideia de uma fonte de estímulos que podemos afirmar ser constantes é uma abstração. Isso ocorre porque há uma correlação entre o aspecto subjetivo e objetivo. Então não só é impossível ter acesso a cada estímulo isolado para saber se ele permanece o mesmo, mas também é impossível não levar em conta a forma como algo é percebido, o que leva a discussão para além da objetividade da relação estímulo-resposta. Merleau-Ponty concorda com a crítica.

Para reatá-la à vida consciência, seria preciso mostrar como a percepção desperta a atenção, depois como a atenção a desenvolve e a enriquece. Seria preciso descrever uma conexão interna, e o empirismo só dispõe de conexões externas, só pode justapor estados da consciência. (Merleau-Ponty, 2011, p. 54)

Não sentimos estímulos objetivos constantes, mas percebemos a forma como eles se doam para nós. Há uma rede de relações internas no percebido que pressupõe uma totalidade, uma nota musical em meio a uma melodia possui uma conexão intrínseca com todas as outras e por isso é impossível de ser percebida isoladamente. Da mesma forma, do ponto de vista subjetivo, não percebo uma nota justaposta à outra para que sejam conectadas pela minha consciência, percebo a unidade fenomenal que é a melodia, ultrapassando o atomismo da sensação.

Merleau-Ponty parte de uma metáfora sempre presente nas discussões sobre a atenção, a do holofote, para explicitar os limites das teorias sobre o assunto.

Uma metáfora comum para o funcionamento da atenção - de Wilhelm Wundt a Edmund Husserl e, mais tarde, às teorias contemporâneas da percepção - é a de um holofote que ilumina algumas partes do mundo e deixa outras partes às escuras. Assim, é entendida como a modalidade seletiva e focalizada da percepção⁹. (Fredricksson 2022, p. 1)

Seguindo a lógica empirista, na qual prevalece a objetividade do mundo, a atenção atuaria como a luz advinda de um holofote, a partir da qual não se constitui nada, apenas revela-se o que já existe de forma constante, porém fora do foco de nossa percepção, ou seja, alheio à nossa atenção. A questão que permanece sem resposta nesse caso é: o que causa a mudança de direção do holofote? Porque se a luz é a mesma e os dados são constantes não há como algo despertar nossa atenção.

⁸ “Such an investigation would, of course, lead also to phenomenological description and theoretical treatment of the visual field which would contradict the basic assumption of the psychology in question”. (tradução nossa)

⁹ “A common metaphor for the workings of attention—from Wilhelm Wundt to Edmund Husserl and further on to contemporary theories of perception—is that of a spotlight which illuminates some parts of the world and leaves other parts in the dark. Thus, it is understood as the selective and focusing modality of perception”. (tradução nossa)

3 O INTELECTUALISMO E A SUBJETIVIDADE PURA

Se existe uma relação constante entre estímulo objetivo e sensação no empirismo, no intelectualismo o problema é oposto, porém complementar. “O intelectualismo, ao contrário, parte da fecundidade da atenção: já que tenho consciência de obter por ela a verdade do objeto...”. Em uma lógica dualista a argumentação do intelectualismo seria defender que se a resposta não está no objeto, porque não há como dados constantes despertarem a minha atenção, ela deve estar no sujeito que direcionaria o holofote.

Antes de continuarmos é necessário esclarecer que a grande referência – apesar de não ser a única - da corrente intelectualista a qual Merleau-Ponty se opõe na *Fenomenologia da Percepção* é o próprio Edmund Husserl. Mas não o Husserl de suas últimas publicações aos quais o filósofo francês teve acesso em primeira mão nos arquivos de Louvain. Trata-se especificamente de Husserl de Ideias I (1913). É nesta obra que Husserl descreve a estrutura das vivências intencionais em detalhes e introduz a noção de *hylé* e *morphé*, além de admitir como parte da estrutura da consciência a atuação de uma pura subjetividade, a qual tem como uma de suas principais atribuições o direcionamento dos atos de atenção.

Na ocasião, Husserl – após a realização da redução transcendental – ou seja, depois de suspender a atitude natural e ter acesso aos fenômenos totalmente purificados dos fatores objetivos pelos quais os naturalistas se apoiam, o filósofo alemão descreve a estrutura da consciência. Nesse cenário, ele pressupõe um terreno noético que se divide em dois estratos: um onde se encontra uma *hylé* (não intencional) e outro no qual se apresenta uma *morphé* (intencional). No primeiro, os dados sensíveis (dados hyléticos) servem de substrato material para a intencionalidade, caracterizada pelo momento intencional de “doação de sentido”, chamado por Husserl de “momento noético” (*noetisches Moment*) ou noese, que é operado pelo segundo estrato.

Aqui o problema da hipótese da constância, originado no objetivismo, aparece de forma indireta. Mas caso nos debrucemos sobre o assunto de formas mais cuidadosa é possível perceber como ele atua como base implícita do idealismo. É necessário que se pressuponha a ideia de que há matéria sensível constante (*hylé*) que sirva de base para a ação da consciência constituidora do sentido (*morphé*), proveniente da função iluminadora e esclarecedora da atenção. Merleau-Ponty (2011, p. 7) então nos alerta que, caso seja esse o cenário, o sujeito precisaria ter acesso ao objeto sem nenhum tipo de opacidade, “Um idealismo transcendental consequente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência”.

Uma derivação básica desse tipo de atuação é que não haveria espaço para erros de percepção. As ilusões de ótica, por exemplo, que foram temas de debate constantes, teriam sua percepção corrigida com um olhar atento. Como esclarece Merleau-Ponty (2011, p. 55), “assim, a filosofia não precisa considerar uma ilusão da aparência. A consciência pura e desembaraçada de todos os obstáculos que ela consentia em se criar, o mundo verdadeiro sem nenhuma mistura de devaneio estão à disposição de cada um”. Contudo, esta estrutura não condiz com a descrição da nossa experiência do

mundo. Uma ilusão de ótica não é percebida de forma diferente se olhamos para ela atentamente. Por exemplo: mesmo sabendo que factualmente as linhas da ilusão de Müller-Lyer possuem o mesmo tamanho, ainda as percebemos como desiguais. É necessário então explicar como percebemos algo que não condiz com o que é dado objetivamente, mesmo sabendo se tratar de uma ilusão; ou no caso do intelectualismo, explicar como percebo “errado” algo que eu mesmo constitui. Para Köhler (1971, p. 29), “Este é um fato surpreendente e só pode ser uma questão das características da própria percepção. Em última análise, toda a ‘ilusão’ deve estar enraizada nestas propriedades”¹⁰.

Alguém poderia dizer que basta isolar as linhas para perceber a igualdade existente sobre elas, porém isso não é equivalente a um olhar atento. Tematizar ou atentar-se a algo não é o mesmo que singularizar ou isolar este algo. O isolamento das linhas significaria apenas que quando apresentadas isoladamente, fora do seu contexto original, as linhas têm sua identidade fenomenal modificada: são outras linhas. Essa mudança de identidade é compreensível a partir da *Gestalt* porque o fundo do qual essas linhas surgem compõe o sentido na qual elas são percebidas. Ao isolarmos as linhas, temos acesso a um novo fundo e, por isso, dele emerge uma outra *Gestalt*. A atenção como poder geral e incondicionado não existe, o que há são diferentes fenômenos sendo percebidos diante dos seus respectivos contextos.

94

4 ARON GURWITSCH E A NOÇÃO DE CAMPO TEMÁTICO

Merleau-Ponty não foi o primeiro a utilizar a *Gestalt* para refutar a teoria da atenção na fenomenologia. Em 1929, Aron Gurwitsch publica a sua tese de doutorado na qual introduz a ideia de campo temático que contextualiza o tema. Até então apesar do termo campo ter sido ocasionalmente utilizado por Husserl, ele não possuía uma função tão determinada quanto em Gurwitsch. A relação entre atualidade e inatualidade, era definida respectivamente pelo binômio tema-horizonte. Gurwitsch é o primeiro a introduzir na fenomenologia a ideia de campo temático como uma inatualidade diferente da performada pelo horizonte e que influenciava a articulação do sentido do tema. A abordagem de Gurwitsch possui três grandes inspirações: a relação figura-fundo, defendida pela Escola de Berlim; a noção de foco e margem, introduzida por William James; e a correlação noética-noemática da fenomenologia husserliana, exposta em *Ideias I*.

No caso de Gurwitsch, ao contrário do que ocorre em Husserl, ao invés de termos uma atenção dirigida por uma pura consciência, temos o tema (noema, no linguajar husserliano) como centro da experiência fenomenológica, porém sempre relacionada a uma ou mais noeses. Deste modo, a variação de sentido de uma experiência não é guiada por uma pura subjetividade que aponta o raio luminoso da atenção, mas por diferentes relações entre o tema e seus respectivos campos temáticos, ou dito em termos da *Gestalt*: diferentes relações de figura-fundo.

¹⁰ “This is an astonishing fact and can only be a matter of the characteristics of the perception ‘tself. Ultimately the whole “illusion” must thus be rooted in these properties”.

Enquanto novos componentes emergem no campo temático, ou enquanto este se elucida, ou enquanto o que estava mais distante se aproxima, a ênfase dentro do campo se distribui diferentemente de modo que o campo varia em sua ‘aparência’. Novos motivos, podemos dizer, tornam-se eficazes, e isso não deixa de influenciar os antigos. O campo temático em que o tema se situa sofre uma certa mudança; o tema agora é orientado de maneira diferente para aquele campo e inserido nele de maneira diferente¹¹. (Gurwitsch, 2010, p. 250).

Por exemplo, um objeto simples como um livro pode ter seu sentido modificado conforme sua relação com o campo seja alterado. Posso ver o livro em uma estante e ele se torna o tema da minha experiência porque preciso realizar uma consulta bibliográfica. Porém, é possível que eu tenha acesso a um sentido diferente quando o livro é tematizado como um degrau para pegar um objeto mais acima na estante. O sentido da experiência se transformou e não porque eu prestei mais atenção às características objetivas do livro ou porque minha consciência doou um novo sentido a este, mas porque a experiência demandou novas conexões internas entre o livro e seu campo. Segundo Gurwitsch, não só a relação entre tema com o campo temático mudou, mas nossa própria atitude em relação ao tema também é diferente, visto que a correlação noético-noemática continua vigente. Por esse motivo Gurwitsch rejeita a ideia da atenção como um poder geral e unitário:

95

Pelo contrário, o nosso argumento é que a atenção como um todo e em geral não existe no sentido de uma função unitária. Tal como o termo é habitualmente utilizado, atenção é um nome coletivo equívoco para vários fenômenos heterogêneos que devem ser distinguidos uns dos outros, cada um deles exibindo uma estrutura própria e apresentando problemas especiais¹² (Gurwitsch, 2010, p. 294)

O posicionamento de Aron Gurwitsch e a utilização da *Gestalt* certamente influenciaram Merleau-Ponty, tanto na proposta de uma multiplicidade de articulação advinda da relação figura-fundo, quanto em relação à crítica ao idealismo de uma subjetividade pura a Husserl, que deixa de ser a origem do raio luminoso, o qual corresponderia à atenção. Estes dois elementos têm conexão direta com a noção de atenção como prejuízo clássico que necessita de uma nova abordagem. No primeiro caso, Merleau-Ponty (2011, p. 58) afirma que “Prestar atenção não é apenas iluminar

¹¹ “While new components emerge in the thematic field, or while the latter is elucidated, or while what was farther away comes closer, the emphasis within the field is differently distributed so that the field varies in its ‘looks.’ New motives, we may say, become efficacious, and this is not without influence upon the old ones. The thematic field in which the theme is situated undergoes a certain change; the theme is now differently oriented to that field and differently inserted in it”. (tradução nossa)

¹² “Rather our argument is that attention at large and in general does not exist at all in the sense of a unitary function. As the term is customarily used, attention is an equivocal collective name for several heterogeneous phenomena which must be distinguished from one another, each of them exhibiting a structure of its own and presenting special problems”. (tradução nossa)

mais dados pré-existentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como figuras". No segundo, elabora uma fenomenologia da constituição que parte da relação entre o que é figura e atual para consciência e o que é fundo e indeterminado.

Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. (Merleau-Ponty, 2011, p. 59)

Para Gurwitsch, não é que o horizonte deixe de ser inatural ou inderetminado, mas quando se trata-se da contextualização apenas o horizonte não é suficiente. É o campo que faz o intermédio da articulação entre o atual e o inatural. Ou como Gurwitsch coloca: "o campo temático é o horizonte aberto em relação ao tema"¹³.

Neste tópico a intenção não é tentar questionar a originalidade da contribuição de Merleau-Ponty na fenomenologia ou em relação ao problema da atenção. O objetivo é expor um momento da fenomenologia que geralmente é negligenciado, mas que tem forte articulação com o projeto merleau-pontiano. Nesse sentido é preciso ressaltar que Aron Gurwitsch foi o primeiro a utilizar a refutação da hipótese da constância, oriunda da *Gestalt*, tanto para reformar a ideia de como a psicologia da época trabalhava a noção de atenção, quanto na forma que o próprio Husserl em *Ideias I* valia-se dessa suposta constância amorfa.

96

5 GESTALT E A ATENÇÃO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

A atenção apresentada como um prejuízo clássico por Merleau-Ponty está inserida numa discussão que perpassa uma série de tradições científicas e filosóficas que possibilitaram o posicionamento de Merleau-Ponty como oposição ou derivação. O fenomenólogo francês aponta o problema que se apresenta nas duas principais correntes: "O empirismo não vê que precisamos saber o que precisamos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não procuraríamos" (2011, p. 56). Dito de outro modo, ou empirismo está certo e há uma constância em todos os dados da sensação e, sendo assim, não haveria nada que despertasse a nossa atenção, ou o intelectualismo está certo e sendo o sujeito transcendental responsável pela constituição dos objetos não haveria nada que motivasse a atenção. A *Gestalt* surge em Merleau-Ponty como uma alternativa a esse dualismo.

Contra essa concepção de um sujeito ocioso, a análise da atenção pelos psicólogos adquire o valor de uma tomada de consciência, e a crítica da "hipótese de constância" vai aprofundar-se em uma crítica da crença dogmática no "mundo", considerado como realidade em si no empirismo e como termo imanente do conhecimento no intelectualismo. A atenção supõe primeiramente uma transformação

¹³ "The thematic field is the horizon opened up with respect to the theme." (tradução nossa)

do campo mental, uma nova maneira, para a consciência de estar presentes aos seus objetos. (Merleau-Ponty, 2011, p. 56-57)

Esta nova maneira necessita de um campo nem objetivo e nem temático, exatamente os dois únicos sentidos em que a *Gestalt* havia sido explorada até aquele determinado momento. Aron Gurwitsch e Maurice Merleau-Ponty concordavam em um ponto crucial: a *Gestalt* não pode ser resumida à posição naturalista. Segundo Dillon (1997, p. 69), “Trabalhando de forma mais ou menos independente, eles chegam à conclusão de que a teoria da Gestalt não pode permanecer um naturalismo porque suas próprias premissas, se mantidas fielmente, exigiam a virada transcendental”¹⁴. Porém, há uma grande diferença de como ambos interpretavam esta virada transcendental. Até Merleau-Ponty, a reflexão e a tematização eram o ponto de partida do proceder fenomenológico. A reflexão porque se apresentava como a base para a redução fenomenológica. A tematização porque, até então, a intencionalidade se caracterizava como a direção da consciência a algo, ou dito comumente, “toda consciência é consciência de...”; ou seja, tematizar nada mais seria que a própria intencionalidade. Como vimos em Gurwitsch, a relação entre o ato intencional e o tema não é suficiente para garantir o sentido.

Enquanto Gurwitsch apela para um campo temático, seguindo uma estrutura objetivante, Merleau-Ponty dá um passo importante e propõe uma fenomenologia pré-reflexiva e pré-temática. Essa é uma solução reconhecida posteriormente pelo próprio Gurwitsch, na resenha que faz da *Fenomenologia da Percepção*, como uma grande contribuição.

Ao longo de todo este livro, Merleau-Ponty insiste na consciência pré-tética, pré-temática, pré-explícita, e apresenta-a em todos os fenômenos relacionados com a percepção. Nesta ênfase, vemos uma das mais importantes e - como, pensamos, o futuro mostrará - mais consequentes realizações do livro de Merleau-Ponty¹⁵. (Gurwitsch, 2010, p. 490)

Tal mudança obviamente reflete alguns aportes merleau-pontyanos ao projeto fenomenológico. O primeiro deles é abandonar a ideia de uma redução, que até Gurwitsch - inclusive com a utilização da *Gestalt* - era mantida. Segundo Dillon, Gurwitsch ainda se mantém de alguma forma idealista quando propõe uma paridade entre redução transcendental e a refutação da hipótese da constância.

¹⁴ “Working more or less independently, they arrive at the conclusion that Gestalt theory cannot remain a naturalism because its own premises, if they are faithfully maintained, required the transcendental turn”. (tradução nossa)

¹⁵ Throughout this book, Merleau-Ponty insists upon *pre-thetic*, *prethematic*, *pre-explicit consciousness*, and he sets it forth in all phenomena related to perception. In this emphasis, we see one of the most important and—as, we think, the future will show—most consequential achievements of Merleau-Ponty’s book. (tradução nossa)

Gurwitsch situa os fenômenos na esfera da imanência. E isso equivale a uma rejeição inequívoca da tese da primazia ontológica do fenomênico, pois considera os fenômenos como fundamentados em algo mais original, ou seja, na atividade constitutiva da consciência transcendental¹⁶. (Dillon, 1997, p. 70)

Merleau-Ponty (2011, p. 10) radicaliza ao afirmar que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”. Para o autor francês, a tentativa da redução como exercício é válida, mas é na sua impossibilidade que é revelado seu maior ganho: a nossa relação originária e indissociável com o mundo. Essa relação não se dá nem em termos objetivos e nem intelectualistas. Ou seja, não fazer a redução não é sucumbir ao naturalismo, mas admitir uma nova dimensão da experiência em que a nossa relação com o mundo não é sacrificada, pelo contrário, é nessa relação que se dá a constituição dos fenômenos.

Ora, é a partir do modelo destes atos originários que a atenção deve ser concebida, já que uma atenção segunda que se limitaria a trazer de volta um saber já adquirido, nos reenviaria à aquisição. Prestar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como *figuras*. (Merleau-Ponty, 2011, p. 58)

98

É a partir da relação figura-fundo trabalhada pela *Gestalt* que Merleau-Ponty vê a potência criativa do que até então era chamado de atenção. Assim como Gurwitsch, Merleau-Ponty renuncia a atenção como uma função unitária e a aborda como a possibilidade de inaugurar novos campos, sejam eles visuais ou da consciência, os quais possibilitam a constituição de novos sentidos dos fenômenos. Não à toa, na *Fenomenologia da Percepção*, assim como o capítulo sobre a sensação antecede o da atenção, o da atenção antecede o do campo fenomenal. Em ambos os casos, tanto de um ponto de vista didático quanto filosófico, apenas desmistificando o prejuízo anterior é possível abrir espaço para inaugurar um novo sentido para o próximo.

6 CONCLUSÃO

Em sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty aponta contribuições da *Gestalt* para o debate sobre a atenção. Dentre estas há aquela de caráter negativo e as de caráter positivo. Num primeiro momento, a *Gestalt* fornece base para a refutação do objetivismo científico ao expor que temos acesso não a átomos da sensação que refletem de forma constante os estímulos recebidos. Em seguida, a *Gestalt* refuta a explicação intelectualista que o juízo corrige as disparidades das sensações ou constitui um sentido para além delas.

¹⁶ “Gurwitsch locates phenomena in the sphere of immanence. And that amounts to an unequivocal rejection of the thesis of the ontological primacy of phenomena because it regards phenomena as founded upon something more original, that is, the constitutive activity of transcendental consciousness”. (tradução nossa)

A disparidade entre as imagens retinianas, o número de objetos interpostos não age nem como simples causas objetivas que produziriam do exterior que produziriam do exterior a minha percepção da distância, nem como razões que a demonstrariam. (Merleau-Ponty, 2011, p. 80).

Para além das contribuições negativas, ela também fornece aspectos positivos. Ao articular o percebido não como desvelado pela atuação da atenção, mas como figura que sempre se articula em um fundo, a *Gestalt* amplia e aprofunda a descrição de nossa relação com o mundo. É com base na sua descrição direta dos fenômenos e tomando sempre como ponto de partida a relação que se origina entre quem percebe e o que é percebido, que a *Gestalt* inaugura a possibilidade de uma nova forma de investigação.

Foi justamente a *Gestaltheorie* que nos fez tomar consciência dessas tensões que, como linhas de força, atravessam o campo visual e o sistema de corpo próprio/mundo, e que os animam com uma vida surda e mágica, impondo aqui e ali torções, contrações, dilatações. (Merleau-Ponty, 2011, p. 80)

É necessário apontar que apesar de Merleau-Ponty reconhecer as contribuições da *Gestalt*, ele também está ciente das limitações dessa psicologia que por falta de uma revisão de suas categorias permanece aquém de uma discussão a nível transcendental. Porém, explicitar as restrições da *Gestalt* e descrever as soluções propostas por Merleau-Ponty não cabem no escopo do presente artigo. Por hora, nos limitamos em apresentar mais elementos que conduzam a uma maior apreciação de relações quase desconhecidas como a que existe entre Aron Gurwitsch e Merleau-Ponty, bem como a partir destas apresentar um horizonte mais completo, e talvez complexo, sobre a discussão do problema da atenção na *Fenomenologia da Percepção*.

99

REFERÊNCIAS

- ARVIDSON, P. S. *The Sphere of Attention: Context and Margin*. Springer: Dordrecht, 2006.
- ASH, M. *Gestalt Psychology in German Culture 1890-1967: Holism and the quest of objectiviy*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- BARBARAS, R. *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana University Press, 2004.
- FREDRIKSSON, A. *A Phenomenology of Attention and the Unfamiliar: Encounters with the Unknown*. 10.1007/978-3-031-14117-1, 2022.
- GURWITSCH, A. *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology*. In: KERSTEN, F. (ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2010. p. 193-317. (Original publicado em 1929)
- HELMHOLTZ, H. *Handbuch der physiologischen Optik*. 1. ed. Leipzig: Voss, 1867.

HERBART, F. *Psychologie als Wissenschaft*. Bd. 1. Königsberg, 1824.

HUSSERL, E. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*: First Book: General Introduction to Pure Phenomenology. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014.

JAMES, W. *The principles of psychology*. New York: Henry Holt and Company, 1918. v. 1. (Original work published 1890)

KÖHLER, W. *On unnoticed sensations and errors of judgement*. In: HENLE, M. (ed.). The selected papers of Wolfgang Köhler. New York: Liveright, 1971. p. 108–122. (Original work published 1913)

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*; tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4a ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 23 de julho de 2025

Sobre verdad y veracidad en Nietzsche

On truth and truthfulness in Nietzsche

Pablo Drews

Universidad Católica del Uruguay¹

RESUMEN

Las interpretaciones actuales sobre lo que Nietzsche pensaba que era la verdad siguen siendo tributarias de las críticas de Habermas y Foucault. A pesar de transitar por caminos diferentes, estas lecturas convergen en mostrar que Nietzsche fue el primero de los negadores de la verdad. El tema de este escrito es problematizar estas lecturas mostrando que una de las cualidades más esenciales de Nietzsche es la obstinación con la que se aferró a un ideal de veracidad que necesariamente supone buscar la verdad. La pregunta que nos guiará es: ¿en qué medida el valor de veracidad supone la necesidad de descubrir la verdad? Con ese objetivo en mente, nos apoyaremos en las investigaciones de Bernard Williams sobre la verdad y la veracidad para clarificar el pensamiento de Nietzsche sobre estas cuestiones.

PALABRAS CLAVE

Nietzsche; verdad; veracidad

ABSTRACT

Current interpretations of what Nietzsche thought to be truth remain tributary to the criticisms of Habermas and Foucault. Despite traveling along different paths, these readings converge in showing that Nietzsche was the first of the deniers of truth. The theme of this paper is to problematize these readings by showing that one of Nietzsche's most essential qualities is the obstinacy with which he clung to an ideal of truthfulness that necessarily implies seeking the truth. The question that will guide us is: to what extent does the value of truthfulness imply the need to discover the truth? With that goal in mind, we will draw on Bernard Williams' research on truth and truthfulness to clarify Nietzsche's thinking on these issues.

KEYWORDS

Nietzsche; truth; truthfulness

101

¹ E-mail: jose.drews@ucu.edu.uy Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4968-0708>

1 INTRODUCCIÓN

Si bien siguen existiendo complejos debates sobre lo que Nietzsche pensaba que era la verdad y el poder, así como sus relaciones, la importancia de las críticas de Habermas y Foucault sobre dichas temáticas han incidido de tal manera que toda lectura filosófica posterior ha tenido que conformarse con dichas imágenes, sea para aceptarlas, sea para refutarlas. El punto de vista en el cual convergen las dos lecturas es que él fue el primero de los negadores de la verdad, aunque por caminos diferentes, Habermas al indicar que su perspectivismo muestra que solo hay interpretaciones, pero ningún texto, y Foucault al enfatizar que la preocupación principal de su pensamiento es problematizar la voluntad de verdad. El tema de este escrito es problematizar estas lecturas mostrando que una de las cualidades más esenciales de Nietzsche es la obstinación con la que se aferró a un ideal de veracidad que necesariamente supone buscar la verdad. La pregunta que nos guiará es: ¿en qué medida el valor de veracidad supone la necesidad de descubrir la verdad? A continuación, mostraremos brevemente las críticas de Habermas y Foucault para luego pasar a la lectura de Bernard Williams en relación con el tema de la verdad y la veracidad.

En “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche” (Habermas, 1982), Habermas examina el legado nietzscheano como una actitud reaccionaria frente a la pérdida de sentido de separación de la teoría y la acción en el contexto de la modernidad. El despojo de la pretensión teórica comienza contra las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y también contra la filosofía griega, reduciéndolas a apelaciones morales o consolidación normativa del poder. De ese modo, las orientaciones de la praxis, al depender de valores e intereses, prescinden, ciertamente, de un nexo teórico, y, en consecuencia, de una fundamentación crítica. Frente a esta constatación, Nietzsche no se contenta, sostiene Habermas, con la solución escéptica del nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia de un pluralismo de valores. Intenta, por el contrario, mediante una reflexión sobre la génesis del nihilismo, recobrar el fundamento que posibilite de nuevo una visión orientadora de la acción. Pero si Nietzsche quiere, afirma Habermas, un saber orientador de la conducta, su crítica no debería dirigirse contra la concepción metodológica de la ciencia, sino que tendría que retroceder hasta por detrás de dicha concepción del mundo para concebir el conocimiento como tal desde su anterior e inalienable vinculación con la acción (Habermas 1982, 55). Esta lectura deja a Nietzsche en una postura tradicionalista y reaccionaria que nada aportaría al pensamiento emancipador de la modernidad.

En “¿Qué es la crítica?”, Michell Foucault, por su parte, analiza la actitud crítica no solo como un movimiento en el que el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, sino el poder acerca de sus discursos de verdad. Se trata de uno de los acercamientos más interesantes de incluir el sentido de la crítica de Nietzsche en la modalidad ilustrada y no reaccionaria.² Menos interesado en seguir la vía tradicional de la crítica sobre la legitimidad del conocer, al menos como ha sido entendido desde Kant, ensaya una tentativa que coincide con la primera

² Para una lectura en sentido reaccionaria, véase Losurdo (2002).

generación de la Escuela de Frankfurt en situar la pregunta ilustrada, esto es, la Ilustración de la Ilustración, en los análisis de Weber y Nietzsche, en los cuales se debe autonomizar la crítica incluso contra sus propios fundamentos, es decir, contra la base normativa y legítimo de la crítica.

En este procedimiento la cuestión del poder recobra el espacio de problematización principal. Nietzsche es visto, así pues, como el filósofo encaminado a problematizar nuestra voluntad de verdad, y la pregunta que orienta su filosofía es: ¿qué sentido tendría nuestro ser a no ser que en nosotros aquella voluntad de verdad tome conciencia de sí como problema?

Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantea la cuestión “¿qué es el conocimiento?” o “¿qué es la verdad?”, ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí que me gusta decir que no soy un filósofo, si en último término me ocupo de la verdad, soy, pese a todo un filósofo. Desde Nietzsche esta cuestión se transformó. No se trata ya de ¿cuál es el camino más seguro de la Verdad?, sino de ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Era la cuestión de Nietzsche, eso sí, también es la cuestión de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Las ciencias, la imposición de lo verdadero, la obligación de la verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad desde milenarios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización (Foucault, 1980, 114).

103

La idea de que la verdad no es separable de las relaciones históricas, y que al mismo tiempo esta provoca efectos internos dentro de una práctica, ha llevado a Foucault a plantear que una forma posible de la verdad sea que esta se forma “allí donde se define un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior de la verdad” (Foucault, 1979, 13). El programa de Foucault, sin embargo, se desliza hacia algunas paradojas que, en cierta medida, eran las planteadas por Habermas a la obra de Nietzsche: la desvinculación de la verdad como saber teórico con la praxis. Pues, si una forma de entender la verdad consiste en concebirla en relación con determinados procedimientos históricos, atravesados estos por relaciones de poder, al tiempo que también condiciona formas nuevas de subjetividad, el problema que surge es ¿cómo es posible rechazar relatos falsos?, más precisamente, ¿cómo es posible identificar en una sociedad una distorsión en la formación de la creencia basada en el poder? No es el propósito de este escrito presentar el modelo ideal de situación de habla que Habermas ofrece como respuesta a este problema, pero sí es importante señalar que a partir de la crítica a la filosofía de Nietzsche y, por consiguiente, al programa de Foucault, Habermas continúa y defiende un estilo de filosofía en el cual parece ser suficiente la condición racional de los agentes para actuar libres de toda coacción.

El acento que esta discusión ha dado a cuestiones de poder y verdad desde luego está en consonancia con las preocupaciones tradicionales de la filosofía de Nietzsche. Pero, está por ver si estas discusiones actuales que inciden en la práctica filosófica son partes de supuestos no problematizados del pensamiento nietzscheano, supuestos que dejan no solo a este último, sino también a la filosofía como disciplina, escindida en dos estilos que aparentan ser irreconciliables. Uno de los objetivos de este escrito es mostrar si esos objetivos se cumplen o si son parte de malentendidos. Las investigaciones de Bernard Williams (2006) sobre estos problemas resultan interesantes para clarificar si estos problemas son, en definitiva, un legado legítimo de la obra nietzscheana, o en todo caso son un malentendido que no solo incide en las lecturas de Nietzsche, sino también en nuestras formas de entender y practicar la filosofía. Para Williams, el pensamiento nietzscheano simboliza una de las tensiones actuales de la filosofía y la cultura: las tensiones entre un compromiso profundo con la veracidad, una sospecha o prevención contra el engaño, lo que podría entenderse que en nosotros aquella voluntad de verdad tome conciencia de sí como problema, y al mismo tiempo de esta exigencia se da una desconfianza respecto a la verdad misma: sobre si existe y si en caso de existir podría ser subjetiva o algo por el estilo. Estas dos tendencias están relacionadas entre sí y se vinculan de ese modo con el sentido de la crítica, en tanto que el fervor por la veracidad pone en marcha un proceso de crítica que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura en su totalidad. Esta sospecha se explícita sobre la historia. Se sostiene que algunas explicaciones propuestas sobre el pasado que buscaban contar la verdad eran tendenciosas o ideológicas. Al tiempo los intentos de sustituir estas distorsiones por la "verdad" pueden encontrarse con la misma clase de réplicas, y de ese modo se plantea la cuestión de si alguna explicación histórica puede aspirar a ser verdadera. Pero, si la verdad no es la meta de nuestras investigaciones, entonces puede ser más honesto abandonar toda pretensión que lo sea. A partir de entonces, es fácil observar que la exigencia de veracidad y el rechazo de la verdad pueden ir unidos.

Con cierta periodicidad, como decíamos, se ha reconocido el rechazo por la verdad, pero al tiempo la exigencia por la veracidad, como fundamento del pensamiento nietzscheano. Esto se debe al énfasis puesto en la toma de conciencia de la voluntad de verdad como problema en tanto clave de lectura de su obra, es decir, entender, como dice Foucault: "¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad?" (Foucault, 1980, 114). Las consecuencias de todo esto exceden las formas en cómo actualmente se lee la obra de Nietzsche, dado que es posible localizar a partir de esto dos formas de hacer filosofía y que nada tienen que ver con la supuesta distinción entre los estilos filosóficos "analíticos" y "continentales". Por un lado, existe un estilo de pensamiento que rechaza de manera desmesurada y desafiante toda posibilidad de verdad. Los que cultivan este estilo se autoproclaman como los supuestos herederos nietzscheanos.³ En alguna medida, estos también son seguidores de Foucault, pero claro, el matiz no es azaroso, dado que Foucault no es un negador de la verdad tour court. Por otro lado, contra estos negadores de la verdad se sitúa otro estilo que viene

³ Para una clarificación sobre los negadores de la verdad, así como sus contrincantes, véase, Williams (2006)

sobre todo de la filosofía del lenguaje, en su modalidad analítica, aunque también de los seguidores habermasianos, que nos recuerdan que estas temerarias afirmaciones son falsas. Se trata de un estilo que busca recuperar las verdades cotidianas. La indiferencia de los que cultivan esta forma de hacer filosofía contra los negadores de la verdad ha dejado, sin embargo, intacta buena parte de las críticas, como, por ejemplo, la sospecha sobre las narraciones históricas, las representaciones sociales, las interpretaciones políticas. Sin duda, todo esto se basa en una afirmación tajante contra este estilo de negación de la verdad, en el cual Nietzsche ha quedado como una de unas de sus fuentes principales, afirmación que los sitúa como negador absoluto de la verdad, cuando en realidad esto no es así. Los que cultivan este estilo creen que hay áreas muy importantes de nuestro pensamiento que tiene que ver con la verdad. En definitiva, la suma de todos estos malentendidos ha llevado no solo a una clara indiferencia entre ambos estilos, sino también a interpretar la obra de Nietzsche como el responsable de esta actitud filosófica. ¿Es su pensamiento el garante de que nuestras narraciones que respaldan nuestras interpretaciones de nosotros mismos y de los demás pueden ser veraces sin ser verdaderas? ¿El valor de la veracidad no supone la necesidad de descubrir la verdad? En lo que sigue buscaré responder estas respuestas.

2 ¿POR QUÉ LA VERACIDAD IMPLICA UN COMPROMISO CON LA VERDAD?

105

Suele pasarme muy rápido que la obra de Nietzsche ha contribuido a los negadores de la verdad, pero lo cierto que en el pensamiento de este último no hay tal rechazo por la verdad, o por el valor de verdad, tal como queda de manifiesto en *El Anticristo*, escrito al final de su vida intelectual:

Con lucha ha habido que conquistar todo avance en la verdad, a cambio de él ha habido que entregar casi todo lo demás a que se adhieren el corazón, nuestro amor, nuestra confianza en la vida. Para ello se requiere grandeza de alma: el servicio a la verdad es el más duros de los servicios. Pues ¿qué significa ser *honestos* en las cosas del espíritu? Ser riguroso con el propio corazón, despreciar los “bellos sentimientos”, hacer de cada sí y de cada no un asunto de conciencia! (AC, 2011, 110).

Siguen existiendo complejos debates sobre lo que Nietzsche pensaba que era la verdad (Maudemarie Clark, 1991; Alexander Nehamas, 2017). Uno de sus escritos más tempranos sobre la verdad y el error, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), escribía como si se pudiese comparar la estructura total de nuestro pensamiento con la estructura real de las cosas y de ahí hallar que nuestro pensamiento es defectuoso. Es casi un lugar común que aquellos que cultivan el estilo de negación de la verdad se apoyen en este escrito, en el cual Nietzsche escribió:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (VMSM, 2011, 613).

La idea que se esboza en este ensayo es como si la acción de usar cualquier concepto falsease una realidad que en sí misma es amorfa, desestructurada o caótica. A continuación, rechaza esta descripción junto con las consecuencias de que podemos ver más allá del límite de nuestros conceptos. En este escrito, se nos dice que nada es idéntico a sí mismo, que toda identidad es una ficción. Pero, de algún modo esta idea participa de la concepción metafísica bajo sospecha. Un ejemplo, que el mismo Nietzsche usa en el texto, es el de serpiente: este concepto nos permita reconocer un objeto individual como la misma serpiente. Es una verdad trivial que este concepto sea una invención humana, pero mucho menos clara es la idea de que este concepto falsea la realidad, que en sí mismo el mundo no contiene serpientes. En obras posteriores, Nietzsche logró superar estas confusas formulaciones de Verdad y mentira, en tanto que llegó a pensar que no existía un punto de vista desde el cual nuestras representaciones pueden ser contrastadas de manera general con el mundo tal como es en realidad. En una nota de los Fragmentos póstumos indica: "La antítesis entre el mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la antítesis entre "mundo" y "nada"" (FP 1888, 14[184]). En efecto, esta idea del mundo en sí mismo es un residuo del tipo de metafísica que él quería superar.

Él no creía, sin embargo, como apunta Williams (2006), que nuestras creencias son verdaderas si sirven a nuestros intereses o bienestar, en todo caso la pregunta de Nietzsche es que hace falta coraje: "¿cuánta verdad soporta?, ¿cuánta verdad osa un espíritu? Esto se fue convirtiendo para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (creer en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía" (EH, 2011, 23). No pensaba que el ideal de veracidad una vez descubiertos sus orígenes metafísicos se retirase, ni tampoco que pudiera desvincularse por la preocupación por la verdad. De ese modo cuando subraya la importancia de perspectivas históricas falsas que han sido incorporadas y regulado los pensamientos y las acciones de las personas, y las opone a la verdad, Nietzsche se pregunta qué va a surgir de la lucha entre ellas. Aquí está la conciencia de la voluntad de verdad, conciencia que se transforma en la pregunta: ¿hasta qué punto la verdad admite ser incorporada? Lejos de llegar a las consecuencias de tomar ligeramente la pregunta foucoulitiana sobre la toma de conciencia de la voluntad de verdad como problema, esto es, la posibilidad de un nihilismo destructivo (afirmación en la quedaría la posición de Habermas) el programa nietzscheano apunta, en cambio, no a una voluntad incondicional de la verdad, sino que queremos saber quiénes somos, evitar engañarnos, corregir nuestros errores. Estrictamente hablando no hay una renuncia a los conceptos, ni un descuido de la reflexión, sino que los que

nos viene a decir Nietzsche es que necesitamos conocer la historia que hay por detrás de los conceptos, la historia de cómo las personas llegaron a pensar de esa manera. Es claro, sin embargo, que la aportación de la historia no es igual para todos los conceptos o ideas, es decir, que la historia no aportaría mucho a la actualidad de algunos conceptos. Pero hay otros casos en donde la variación histórica de un concepto o una idea contribuye mucho a entender su actualidad, los casos de la ética y la política son una muestra de ello.

En tal caso es útil pensar que cualidades o ideales como la veracidad, honestidad y sinceridad tienen una historia densa por detrás que es necesaria desvelar. Es ovio que el sentido de estas cualidades no han sido la misma para todo el mundo. ¿Podemos comprender estos conceptos y enfrentar los problemas que nos generar sin comprender algo de su historia? La respuesta de Nietzsche es que no nos comprenderemos a nosotros mismos si dejamos de lado estos asuntos, al menos en aquellos casos donde es fundamental conocer la historia de cómo las personas llegaron a pensar de esa manera.

Reflexionando sobre el valor de la historia, o su aportación para la reflexión filosófica, el ideal de veracidad, como venimos mostrando, es central para calibrar el sentido de su variación histórica y si, a pesar de esta variación, el concepto conserva algún núcleo en común. Lo cierto es que el valor de veracidad no podría medirse solo por sus consecuencias, pues, como sugiere Nietzsche, existen diversas creencias que son necesarias para nuestra vida, pero, claro está, esto no demuestra que sean verdaderas. En *Más allá del bien y del mal* aparece una nota que alude al modo en que la idea de veracidad se ha vuelto contra la moralidad que la había promovido: "Este antagonismo -no tener estima por lo que sabemos y que no se nos permita estimar las mentiras que nos gustaría decirnos- se traduce en un problema de disolución" (MBM, 2012, 37).

El programa nietzscheano puede ser calibrado, entonces, bajo la siguiente interrogante: ¿de qué modo no se nos permite estimar esas mentiras? Él creía que, en su época, al menos entre las personas reflexivas, determinadas creencias morales no podían mantenerse durante mucho tiempo. Antiguamente, en la época de la religión y el arte, el hombre creaba un mundo de ficciones para ocultar la realidad, pero el hombre contemporáneo, entiende Nietzsche, no puede creer ya en ficciones, y si así lo hiciera sería con mala conciencia. Pero, como siempre en Nietzsche, el asunto de las ficciones es más complejo.

3 VERACIDAD Y FICCIONES

Normalmente, el sentido común opone verdad a ficción, el asunto se vuelve más complejo cuando todas estas nociones aparecen entreveradas con la mentira. Sin embargo, lo cierto es que podemos engañar sin necesidad de mentir. La mentira, de todos modos, es una forma de engaño, pero se trata de un engaño intencional. Hay otras formas de engaño que no conllevan a afirmar algo que se crea falso, como también otros engaños que, si bien la persona asevera alguna creencia, este tiene sus

dudas (Tobias Grimaltos y Sergi Rosel, 2021). Nietzsche en *El Anticristo*, una de sus últimas obras, en cambio, define a la mentira “a no querer ver algo que uno ve, a no querer ver algo del modo en que uno lo ve: no se tiene en cuenta aquí si la mentira tiene lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más frecuente es aquella con la que uno se miente así mismo; el mentir a otros es, relativamente, un caso excepcional” (AC, 2011, 120). Esta definición de mentira no contradice la idea de la no fiabilidad del testimonio, sino que, tomando como base el testimonio de los otros como fuente de información o de formación de las creencias, el asunto recae en el coraje o valentía de la persona para incorporar la verdad y no seguir mintiéndose a sí mismo. Retomamos así la pregunta de Nietzsche: ¿hasta qué punto la verdad admite ser incorporada?

Ahora bien, lo cierto es que Nietzsche llega a esa definición de la mentira luego de un largo recorrido de abordaje sobre las ficciones. La idea de empezar por el final, es decir, de mostrar la definición de este concepto en una de sus últimas obras, que dice sobre la mentira, justamente, que es aquello que alguien no quiere ver o no quererlo del modo en que uno lo ve, tiene el objetivo de revelar que las ficciones no están implicadas necesariamente con la mentira. El hecho, como hemos citado anteriormente, que Nietzsche se pregunte ¿de qué manera no se nos permite estimar esas mentiras? (se refiere a las ilusiones, las creencias morales, ideales ascéticos, etc.), nos indica, por un lado, que entre las personas reflexivas de su época estas ilusiones no podrían mantenerse por mucho tiempo, pero, por otro lado, también señala la necesidad de esas ilusiones o creencias, eso sí, con el siguiente matiz que es fundamental en su pensamiento, tono o idea que explica en *Aurora*, en *La Gaya Ciencia* y varios otros lugares como en el libro III de *La genealogía de la moral*, en donde descubre, por ejemplo, el que ideal ascético hunde sus raíces en la voluntad de verdad, pero claro, y ahí está el asunto, esto no derroca la voluntad de verdad: “Todo mi respeto para el ideal ascético, en la medida en que sea honesto” (GM III, 2002, 199).

Lleva razón Williams (2006), al decir, entonces, que la honestidad se deja ver como un elemento central de la sinceridad, y que esta, junto con la precisión (las cualidades involucradas al tener creencias correctas), implica expresar la verdad a otras personas con honestidad. Sin embargo, puede darse el caso, y esto al parecer es lo que sugiere Nietzsche, que el ideal de veracidad no coincide con la verdad, pero esto no indica, al mismo tiempo, que la veracidad no implique descubrir la verdad. En todo caso, lo que Nietzsche pensó es que hemos dado por supuesto la noción de veracidad durante mucho tiempo y no la hemos problematizado, a tal punto que en *Más allá del bien y del mal*, sostiene: “Quizá nadie hay sido aun suficientemente veraz acerca de lo que es la “veracidad”” (MBM, 2012, 139). Y en uno de los pasajes más relevantes sobre este problema, que se encuentra en *La goya ciencia*, escribe:

Esta voluntad incondicional de verdad: ¿qué es? ¿Es la voluntad de no dejarse engañar? ¿Es la voluntad de no engañar? Pues cabe interpretar también en este último sentido: siempre que en la generalización “no quiero engañar” se incluya el caso particular “no quiero engañarme a mí mismo”. Pero ¿por qué no dejarse engañar? (GC, 2018, 261).

Ahora bien, el hecho de que no queremos ser engañados, añade luego, se debe a razones prudenciales, es decir, ver de manera correcta las cosas en nuestra vida práctica o intelectual sería una cuestión de utilidad. Sin embargo, estas consideraciones no sustentan un valor incondicional de la verdad. En consecuencia, muchas veces es más útil creer en falsedades. Nuestra creencia en una voluntad incondicional de verdad:

... debe haberse originado a pesar del hecho de serle demostrada constantemente la inutilidad y la peligrosidad de la "voluntad de verdad", de la "verdad a toda costa". "A toda costa": ¡oh, ¡qué bien comprendemos esto una vez que hemos ofrecido y sacrificado fe tras fe sobre el altar!

De modo que la "voluntad de verdad" no significa "no quiero dejarme engañar", sino -no queda otra alternativa- "no quiero engañar; ni aún a mí mismo": y con esto nos encontramos en el terreno de la moral.

Se habrá comprendido lo que me propongo decir, que sigue siendo una fe metafísica, la fe sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia; que también nosotros, los cognoscentes de ahora, los ateos y anti-metafísicos tomamos nuestra llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina... (GC, Ibid.).

109

El título de este aforismo de la Gaya ciencia es "En qué medida somos aún piadosos". La idea central es mostrar que, a pesar de su peligrosidad, la "voluntad de verdad" no es destituida. Un temprano lector de la obra de Nietzsche, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira, en unas conferencias dictadas en 1920, escribía que el mejor uso serio que podemos darle a la lectura de Nietzsche está en leer sus obras no buscando una unidad sistemática de sus ideas, lo cual no significa que su filosofía no deba tener teoría, sino en aprovechar algunas de sus ideas o inquietudes para ser incorporadas por estilos diferentes de su pensamiento, o tal vez por teorías, ciertamente no por encantamientos teóricos o anti-teóricos. En ningún caso, sostiene Vaz Ferreira, se ha de negar la originalidad de Nietzsche, quien, en consonancia con lo que venimos diciendo, escribe: "... si se lee su última obra El Anticristo no acabaríamos de citar pasajes en que la verdad se vuelve una obsesión, una obsesión que domina todo" (Vaz Ferreira, 1963, 203).

Hay algún grado de acuerdo entre la lectura de Vaz Ferreira con la que Bernard Williams hace más de cincuenta años después sobre Nietzsche. Ambos apuntan a rendir la filosofía de este último para pensar los problemas actuales, sin dejar de mostrar el valor de la historia para la reflexión que es, en buena medida, la originalidad del pensamiento nietzscheano al vincular la historia con la filosofía. No es una casualidad que tanto Vaz Ferreira y Williams hayan dedicado gran parte de su pensamiento a reflexionar sobre la veracidad, la sinceridad y la honestidad en relación con el problema de la verdad y la moral, problemas que, ciertamente, heredan de las inquietudes abiertas por Nietzsche. El problema, por lo tanto, es ¿en qué medida las verdades científicas atentan contra los ideales morales? Y ¿en qué medida el ideal de

veracidad (que no deja de ser un ideal ético) es responsable de esta situación al buscar la verdad?

4 LA MORAL COMO PROBLEMA

En los apartados anteriores dijimos que en el pensamiento de Nietzsche se escenifican las tensiones entre la veracidad y la búsqueda de la verdad. También sostuvimos que no es cierto que su filosofía represente una negación de la verdad. La verdad es un problema central a lo largo de toda su obra. Así y todo, la voluntad de verdad es problematizada en función del ideal de veracidad que, siendo precisos, esta comporta todo un conjunto de prácticas que implican y evidencian la preocupación por decir la verdad, decir la verdad a otras personas. La veracidad es, por lo tanto, un valor moral que involucra las virtudes de la sinceridad, honestidad y también autenticidad en su compromiso de decir la verdad. Nietzsche trabaja la veracidad en ese sentido de valor, lo cual quiere decir que esta está sujeta también a variaciones históricas, sin embargo, esto no indica la absoluta relatividad del concepto, sino que este contiene una cierta continuidad que se mantiene y que identificamos, justamente, con la preocupación por decir la verdad. La tensión, de ese modo, es evidente puesto que el tratamiento de la verdad en Nietzsche ha sido visto como una cuestión menor e incluso como indiferencia hacia la problemática. Esta sospecha se cierne sobre toda su obra. Pero, como hemos venido mostrando brevemente, esto no es cierto. En todo caso, el asunto de la verdad para él, como venimos indicando, es ¿cuánta verdad somos capaces de soportar?

Nietzsche piensa en un momento histórico en que las ciencias han despojado de toda aura las ilusiones metafísicas y religiosas, considérese, por ejemplo, las verdades de la teoría evolucionista que nos afirman que el ser humano es un ser natural más al igual que el resto de la naturaleza, despojando de ese modo a la criatura humana de ese lugar de privilegio que venía ocupando hace milenios. El ejemplo de la tesis de Darwin según la cual deberíamos entender a los seres humanos como animales más complejos y no como seres dotados de un rasgo característico como “alma racional”, en el cual la lucha por la existencia y la selección natural deja a los seres humanos conducidos sin un plan determinado y confiado al azar más ciego despojó, ciertamente, el sentido de esas bases morales que habían dotado las prácticas de los seres humanos por mucho tiempo.

Ahora bien, Nietzsche acierta en mostrar que estas verdades científicas se originan en la moralidad del cristianismo, es decir, en indicar que la veracidad como ideal ético promovido por esta religión terminó socavando sus propias bases morales. Sin embargo, él entiende que, una vez emancipado el conocimiento de sus bases metafísicas y religiosas, la ciencia debe hacer su tarea de progresiva desmoralización con cierta cautela, dado que no se trata de vaciar la propia vida de los sentimientos morales en tanto recursos derivados, sino de reconocer la contingencia de esas morales (disfraces) para impulsar esa herencia aún más lejos. En un importante aforismo de la época titulado “La consigna dorada” e incluido en *El caminante y su sombra*, escribe:

Se ha encadenado muy bien al hombre para que deje de comportarse como un animal; y la verdad es que se ha vuelto más dulce, más espiritual, más alegre, más reflexivo que los animales. Pero sigue sufriendo, claro está, porque durante mucho tiempo le ha faltado aire puro y sus movimientos no han sido libres. No obstante, como siempre he dicho, esas cadenas no son otra cosa que los graves y significativos errores de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se supere la enfermedad de las cadenas se logrará ese primer fin consistente en que el hombre se separe del animal. Así pues, nos hallamos en la mitad de nuestro trabajo de romper nuestras cadenas, tarea para la cual se necesita una gran precaución. Sólo al hombre ennoblecido le es dada la libertad de espíritu; únicamente para él la vida se hace más ligera y pone bálsamo en sus heridas; él es el primero que puede decir que vive a causa de su alegría y de ningún otro fin. En otros labios que no fueran los suyos su divisa sería peligrosa: "Paz a mi alrededor y buena voluntad para con todo lo que está próximo". (HDH II, 2014, 464).

El asunto, como se puede leer, no consiste en un mero desvelamiento de verdades trágicas esenciales, como sucedía en El nacimiento de la tragedia. Por el contrario, estas desintegraciones de las mediaciones tradicionales y de las formas culturales es vista por Nietzsche en esa etapa intermedia no como una buena nueva, sino como una desagradable desinhibición que carece de tiempo ni de energía para resistir los impulsos de inmediatez. Las operaciones practicadas en clave de desvelamiento total que evidencian la "ficción" de los ceremoniales culturales pueden acarrear un cinismo grosero que Nietzsche denomina "salvajismo americano" (GC, 2018, 242). En palabras de Nietzsche: "Hay un salvajismo indio (...) en el modo en que los americanos aspiran al oro: y su carrera sin aliento en el trabajo. (...) La calma ahora ya causa vergüenza; la meditación prolongada provoca casi remordimiento de la conciencia. Se piensa con el reloj en la mano, mientras se come al mediodía, la mirada dirigida a las noticias de la Bolsa - se vive como alguien que constantemente "podría perder" algo" (GC, 2018, 202).

En cualquier caso, los ideales morales tienen una función, que no es notablemente sumir a las personas en el engaño, sino contrarrestar el "cinismo grosero" que se desencadena a partir de los impulsos de inmediatez. La salida que Nietzsche ensaya a este problema en su etapa de madurez, etapa en la cual ni el mito, ni la religión ni la metafísica operan como supuestos, consiste en complementar el espíritu científico como valor epistémico y el arte como necesidad de sentido.

5 CIENCIA Y ARTE

En este punto del análisis quisiera retomar sus investigaciones sobre el conocimiento científico y su relación con el arte como necesidad de sentido con el objetivo de seguir indagando en la relación entre veracidad y verdad.

En esta etapa intermedia Nietzsche nos dice que el mismo espíritu científico es el que descubre la necesidad del error para la vida humana. En efecto, los errores de las

creencias humanas anteriores al avance científico tienen un doble papel: han contribuido al desarrollo intelectual del hombre, y además al desarrollo de sus pulsiones más valiosas, entre ellas, la misma pulsión del conocimiento científico, que ha sido inculcado gracias a las creencias de unos de los más grandes errores: la creencia en verdades absolutas. Pero Nietzsche aclara que el conocimiento científico no es suficiente. La vida, en todo caso, sigue siendo el criterio radical, y por eso si vaciamos a la vida de la no-verdad, esta se desmotiva y también se desmotiva la misma voluntad de conocimiento científico, de modo que el efecto desilusionador del espíritu científico termina por repercutir sobre sí misma. En un importante aforismo de esta época “El porvenir de la ciencia” (HDM, 2014, 181) sostiene que, si bien el espíritu científico está incorporado en el sujeto moderno, esto no significa que pueda volver a perderse. Y es, entiende Nietzsche, el excesivo dominio del espíritu científico lo que termina conduciendo a esta situación, lo cual haría que el hombre pierda todo interés por el conocimiento científico y se reabrieran las puertas de esas formas de vida propias de la religión y la metafísica basadas solo en la ficción.

Este es un tema muy presente en toda su obra. Pero lo más importante es que revela la necesidad de sentido. La crítica, por tanto, no debe conducir solamente al desvelamiento de las creencias y las normas morales, sino que debe contener o mantener la capacidad de ilusión, de creación de futuro. Por el momento la solución en esta etapa es su teoría del doble cerebro. En el aforismo mencionado “El porvenir de la ciencia” (HDM, 2014, 181) Nietzsche nos dice que vivir con doble cerebro significa cultivar las dos tendencias opuestas en la mente humana: el impulso al conocimiento estricto y riguroso y el impulso a las ficciones y vivir con ellas. Sería erróneo intentar algún tipo de síntesis, con la cual ambas tendencias perderían fuerza, tampoco adecuado resaltar su contradicción ya que provocaría más tensiones que a su vez frenarían esos impulsos o los sesgarían. Más bien él propone que el individuo se tome a sí mismo como un acoplamiento de funcionamientos completamente autónomos en sí mismos, que deban limitarse a su mutua compensación, evitando en todo momento que un sistema entorpezca al otro, o lo absorba de algún modo.

A lo largo de esta etapa Nietzsche va madurando la necesidad de sentido. En Aurora, en cambio se acepta y alimenta la pasión del conocimiento, dando lugar a una virtud nueva: la honestidad. La verdad, ante todo, en ella se ve lo que va a suprimir a la moral. “El conocimiento se ha convertido en nosotros en pasión que no se asusta ante ningún sacrificio y que en el fondo nada teme salvo su propia extinción; ¡Quizá incluso sucumba la humanidad por causa de esta pasión por el conocimiento!” (A, 2014, 651). Otra vez Nietzsche percibe el mismo problema, pero en esta ocasión la alternativa no es la renuncia a la pasión, sino el cultivo de la pasión tal y como la practican los aeronautas del espíritu, cuya imagen viene a cerrar el libro (A, 2014, 694).

En el libro posterior, Gaya ciencia, Nietzsche vuelve a atacar la idea de un conocimiento en sí que tendría forma propia y que el pretendido saber no haría más que desvelar. Él es consciente de que todo esto lleva a pensar que la crítica a la verdad y al conocimiento anularía de modo definitivo la idea de una ciencia, quedando todo discurso en un campo arbitrario. El resultado sería la caída en un sinsentido que Nietzsche caracterizaría como nihilismo. La salida que esboza en este libro es:

partiendo de que estas bases cognitivas y ontológicas constituyen una proyección de errores al mundo en sí, errores que pueden haber sido útiles para la conservación de la especie, pero que no presentan la estructura del mundo real. El primer paso de un conocimiento transformado es mostrar que este se basa en errores que han sido incorporados a lo largo de la historia. Toda esta tarea de desmontaje ya sería una labor de conocimiento. El siguiente paso sería profundizar en aquellos elementos que están en acción en la conformación de lo que vale como verdadero, pero sin que se elimine su propia actividad, es decir, su carácter. Esto nos dice ahora que se incorporarán no ya errores, sino verdades, pero no en el sentido de lo que es el mundo en sí, sino de la actividad interpretativa. Este reconocimiento de la apariencia no es algo que se oponga a lo real, sino que constituye una realidad viviente que se asimila al sueño. Pero despertar en este caso no significa volver a tomar contacto con lo real, sino sólo tener conciencia de que se está soñando y que hay que seguir soñando para no sucumbir.

Intentar despertar en serio volvería la existencia insoportable. Nietzsche retoma el contrapoder del arte para abordar este problema. En efecto, el arte hace que la existencia sea aceptada en la medida en que desarrolla una buena voluntad de apariencia. La no-verdad, la mentira, reprobables desde el punto de vista de la verdad, se convierten en positivas en tanto que se desarrolla otra relación con la apariencia. De ese modo, la apariencia no es algo que desvalorice los fenómenos, sino lo que los muestra desde una perspectiva de libertad y hace que la existencia, en cuanto producción de apariencias, sea una fuerza creadora. La idea de una gaya ciencia toma esta dirección: quiere recoger algo que está en la experiencia del arte y ampliarlo a nivel del conocimiento. Nietzsche retoma la “pasión por el conocimiento” explorada en Aurora. Este camino, sin embargo, no significa un acrecentamiento de la tarea del conocimiento, sino una transformación de este (GC, 2014, 107 y 123). La creación de sentido se revela, así pues, en el seno mismo de la ciencia si es que esta no quiere sucumbir por sus propios procedimientos. En suma, la gaya ciencia es esta transformación radical del conocimiento en donde el arte juega un papel fundamental, papel que busca contrabalancear el desencantamiento provocado por las ciencias.

Las reflexiones sobre el arte que Nietzsche hace en ese período intermedio responden al problema creado entre las tensiones de veracidad y verdad. La idea es que el arte como voluntad de apariencia opera como un anticuerpo que permite la incorporación de la verdad, es decir, el arte tiene la función de ofrecer y crear sentido antes las verdades científicas que desvelan completamente las creencias y las normas morales. Una consecuencia de todo esto es que el ideal de veracidad no desaparece ante del desvelamiento de las creencias por parte de la ciencia, sino que este es resignificado en las prácticas artísticas dado que el espíritu científico que está en el sujeto moderno no es suficiente para que el sujeto no pueda perderse o aferrarse a formas de vida propias de la religión y la metafísica basada solo en la ficción.

6 CONCLUSIONES

En este escrito hemos defendido que el ideal de veracidad, al cual Nietzsche se aferra, implica necesariamente la búsqueda de la verdad. Lejos de ser considerado un negador de la verdad, hemos mostrado que su rechazo es contra el valor incondicional de la verdad. Sin embargo, como hemos indicado, la voluntad de verdad no es derribada, sino que, en función del ideal de veracidad, que implica la necesidad de decir la verdad, de apegarse a ella de y decirla, en particular a uno mismo, nos indica que la pregunta es ¿cuánta verdad soporta?, ¿cuánta verdad osa un espíritu? También hemos mostrado que estrictamente hablando no hay una renuncia a los conceptos en su obra, sino que su programa apunta, una vez reconocidas las ilusiones metafísicas que postulaban una verdad incondicional, verdades provisionales. Según esta concepción, necesitamos conocer la historia que hay detrás de los conceptos, la historia de cómo las personas llegaron a pensar de esa manera.

Sin embargo, hemos subrayado la tensión entre aquellas perspectivas históricas que con el tiempo se han demostrado que eran falsas, y que durante mucho tiempo han sido incorporadas y regulado el comportamiento y el sentido de las acciones de las personas, con las verdades del conocimiento científico que llevan, justamente, al desvelamiento de esas creencias. Lo que es verdadero, como hemos visto, es que Nietzsche juzgó como una necesidad ética no estimar las verdades incondicionales de la metafísica y la religión. Pero, en cambio, si pensó que había otras cosas que, incluso para gentes honestas y reflexivas, si eran necesarias y podrían correctamente compensar la pérdida de las ilusiones. La pregunta que se hace Nietzsche y que hemos citado, es ¿de qué modo no se nos permite estimar esas mentiras? Esta toma un doble sentido, por un lado, no estimar más esas ilusiones, pero, por otro lado, él considera necesario encontrar un espacio que compense la pérdida de sentido. A todo ello, Nietzsche responde de que poseemos el arte para no perecer por la verdad, lo que no significa, como hemos apuntado, de que no poseemos el arte en vez de la verdad, sino que poseemos arte para que podamos poseer la verdad y no perecer por ella.

Finalmente, hemos mostrado la solución que él ofrece a estos problemas en sus libros de período intermedio, sobre todo en *Aurora* y *Gaya ciencia*, en donde en el primero defiende la pasión por el conocimiento y en el segundo la idea de un conocimiento transformado, en el cual se retoma el contrapoder del arte como voluntad de apariencia. En definitiva, en este escrito hemos defendido que el ideal de veracidad no es abandonado una vez descubiertos los supuestos metafísicos y religiosos, sino que es resignificado en relación con las verdades descubiertas por la ciencia y compensado por el arte, por una buena voluntad de apariencia que no significa un rechazo hacia la verdad, significa, en cambio, que “poseemos arte a fin de no perecer por la verdad”.

REFERENCIAS

- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1980.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1979.
- GRIMALTO, T. y ROSELL, S. *Mentiras y engaños*. Madrid: Cátedra, 2021.
- LOSURDO, D. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- NEHAMAS, A. Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood, in *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 48, No. 3 (Autumn 2017), pp. 319-346.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2011
- NIETZSCHE, F. (AC) *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras Completas*, V. I, Madrid, Tecnos, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. in: *Obras Completas*, V. III, Madrid: Tecnos, 2014.
- NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Tecnos, 2018.
- VAZ FERREIRA, C. *Inéditos*, volumen XX, Montevideo, Cámara de Representantes, 1963.
- WILLIAMS, B. *Verdad y veracidad*. Barcelona: Tusquets, 2006.

115

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 20 de julho de 2025

Doutrina teleológica das ciências, o princípio de somente julgar na evidência e o mundo como solo originário das idealizações científicas

Teleological doctrine of the sciences, the principle of judging only in evidence and the world as the original soil of scientific idealizations

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho¹

Universidade Federal Fluminense – UFF (Niterói-RJ/Brasil)²

116

RESUMO

O presente artigo aborda a doutrina teleológica das ciências em Husserl. Inicialmente, mostra que as ciências caminham em direção à ideia fim de se constituir como "ciência autêntica". Em seguida, mostra que tal caminhar não seria possível sem que os juízos científicos estivessem fundados na evidência de um estado de coisas. Por fim, o artigo mostra que tal evidência supõe a evidência da presença das coisas elas mesmas que, em última instância, pertenceriam ao mundo, entendido como solo originário das idealizações científicas. Eis, portanto, o objetivo do presente artigo: elucidar a conexão entre a doutrina teleológica das ciências, o princípio de somente julgar na evidência e a suposição inevitável do mundo como horizonte último das ciências.

PALAVRAS-CHAVE

Edmund Husserl; teleologia; ciências; evidência; mundo.

ABSTRACT

The present paper approaches the teleological doctrine of sciences in Husserl. Initially, it shows that the sciences move towards the idea of constituting themselves as "authentic science". After that, it

¹ Coordenador do Laboratório de Fenomenologia – LAFE: <https://laboratoriodefenomenologia.uff.br/>

² E-Mail: : cdctourinho@yahoo.com.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5963-599X>

shows that such a walk would not be possible without scientific judgments being based on the evidence of a state of things. Finally, the paper shows that such evidence suppose the evidence of the presence of the things themselves that ultimately would belong to the world, understood as a soil originating from scientific idealizations. Here, therefore, is the objective of this paper: to elucidate the connection between the teleological doctrine of the sciences, the principle of only judging in evidence and the inevitable supposition of the world as the ultimate horizon of the sciences.

KEYWORDS

Edmund Husserl; teleology; sciences; evidence; world

1 INTRODUÇÃO

Uma análise breve da concepção husseriana da Filosofia como um *telos* espiritual do homem europeu nos faz passar do ideal da razão filosófica, da “ideia de uma tarefa infinita” (*Idee einer unendlichen Aufgabe*), para a marcha das ciências que, enquanto “ciências particulares” (*Sonderwissenschaften*), consistiriam, para Husserl, em ramificações sistemáticas da própria Filosofia (ou ainda em “ramificações de uma *sapientia universalis*”)³. Tais ciências abrigariam, por sua vez, suas próprias realizações teleológicas. Trata-se do que se convencionou chamar, em Husserl, de “doutrina teleológica das ciências”, isto é, a doutrina segundo a qual tais realizações sucedem-se, guiadas pela ideia fim (*Zweckidee*) de se constituir como “ciência autêntica” (*echter Wissenschaft*), em níveis crescentes de perfeição, desenrolando-se em uma marcha cujo caminho se abre ao infinito sob tal determinação teleológica. Tal ideia fim cumpriria, na visão de Husserl, um papel decisivo na determinação do sentido de “ciência”, assim como da dinâmica das realizações científicas. Mas, o que essa doutrina – que coloca, de um lado, os esforços científicos e suas realizações e, de outro, uma ideia fim que as guia continuamente – nos revelaria, exatamente? Procuraremos introduzi-la e, ao fazê-lo, mostrar que as ciências caminham em direção à ideia fim em questão e que tal caminhar não seria possível sem que os juízos científicos estivessem fundados na evidência de um estado de coisas que, por sua vez, supõe a evidência da presença das coisas elas mesmas que, em última instância, pertenceriam ao mundo, aqui entendido como solo originário das idealizações científicas. Eis, portanto, o objetivo do presente artigo: elucidar a conexão entre a doutrina teleológica das ciências, o princípio de somente julgar na evidência e a suposição inevitável do mundo como horizonte último das ciências. Comecemos, então, pela introdução da doutrina em questão.

³ Husserl, E. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, I, p. 321. “...die allen Wissenschaften als Zweige einer *sapientia universalis*”. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981), p. 4.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A DOUTRINA TELEOLÓGICA DAS CIÊNCIAS

Pode-se dizer que a doutrina teleológica das ciências corresponde apenas a um dos aspectos do intrincado e complexo tema da teleologia na fenomenologia husserliana que, como assinala Rudolf Bernet, aparece dominada por “motivos teleológicos”⁴. Trata-se de um tema que, nos termos de Derrida, “nunca cessou de fundar e de animar o pensamento husserliano”⁵. Di Huang destaca, por sua vez, que: “Nós temos visto que teleologia em Husserl é uma noção complicada e de várias camadas”⁶. A doutrina teleológica das ciências consiste apenas em uma dessas camadas, não deixando, contudo, de se conectar, nesse caso específico, com as realizações teleológicas inerentes à vida intencional sem a qual conhecimento genuíno algum se tornaria possível (uma vez que, do ponto de vista metodológico, para Husserl, não há conhecimento genuíno se não houver preenchimento intuitivo dos atos intencionais)⁷. Daí Husserl dizer, em seu seminário de inverno de 1923, que: “O que nós chamamos conhecimento teórico ou científico é uma organização superior que nos remete para níveis inferiores do conhecimento, como a intuição sensível e suas formas variadas...”⁸.

No que concerne à doutrina teleológica das ciências, podemos dizer, inicialmente, que as ciências teriam, para além de suas capacidades teóricas e práticas, uma teleologia própria que as guiaria⁹. Tal teleologia consiste em pretender realizar, por um esforço contínuo, a ideia diretriz de se constituir como uma “ciência autêntica” (*echter Wissenschaft*), conforme salienta Husserl, no § 4 de *Meditações Cartesianas*¹⁰. Não se trata, como assinala o autor, da formação do conceito de “ciência” através de uma abstração comparativa baseada nas ciências fáticas, mas sim, de uma pretensão que tais ciências trariam consigo, sem que pudesse justificá-la através de sua própria existência enquanto fenômeno de cultura. E é justamente nessa pretensão para a qual Husserl nos chama a atenção que encontramos, pode-se dizer, a ciência como “ideia” – “ideia de ciência autêntica” (*Idee echter Wissenschaft*).

⁴ Bernet, R. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phenomenology*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 121.

⁵ Derrida, J. “Introduction”. In: Husserl, E. *L'origine de la géometrie*. Paris: PUF. Epiméthée, ([1962] 2010), p.168.

⁶ Huang, D. “Normativity and Teleology in Husserl's Genetic Phenomenology”. In: *Husserl Studies*. 38, 2022, p. 33.

⁷ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil II. “Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis”. Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1901] 1913b / 1968, §16, p. 65.

⁸ “...was wir theoretisches oder wissenschaftliches Erkennen nennen, nur eine ausgezeichnete Höhengestaltung ist, die sich auf niedere Erkenntnisstufen zurückbezieht: so auf das vielgestaltige sinnliche Anschauen...”. Husserl, [1923/1924] 1956, p. 46.

⁹ “Enquanto tais as ciências tem um sentido teleológico em direção ao qual elas tendem em todos os seus esforços” (*Als das haben sie einen Zwecksinn, auuf den da beständig hinausgestrebt, hinausgewollt ist*). Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981), p. 8.

¹⁰ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1931/ 1929] 1973, § 4.

Trata-se do ideal de uma ciência que, em conformidade com seu objeto, pudesse obter verdades cuja validade abrangesse, definitivamente, a todos e de uma vez por todas. Eis, na visão de Husserl, um fim último que, por ser meramente “ideal”, se manteria no horizonte das realizações científicas. A ideia de ciência autêntica seria, portanto, definida como ideia teleológica última que polarizaria com os esforços da ciência em suas realizações.

No geral, a atividade científica avança, segundo Husserl, através de esforços renovados, de realização em realização, de um estágio menos perfeito para outro com maior perfeição, através de aproximações sucessivas, em direção à obtenção de um conhecimento cada vez mais preciso. Husserl considera, no mesmo § 4 de *Meditações Cartesianas*, o conhecimento como uma “aquisição permanente” (*bleibender Erwerb*) para a qual as ciências podem retornar, reproduzindo, inúmeras vezes, a sua demonstração¹¹. Trata-se, portanto, de um movimento através do qual a ciência assegura, nos termos do autor, a liberdade de “realizar de novo” (*Wieder-verwirklichung*)¹², de retornar novamente a uma justificação estabelecida, demonstrada como identicamente a mesma, fazendo dela própria uma “aquisição” (*Erwerb*), revivendo-a quantas vezes for necessário. Todavia, malgrado essa liberdade de retornar a um conhecimento adquirido, se a ciência exerce, de tempos em tempos, a corrigibilidade de suas conjecturas, é na medida em que tal movimento de revisão é determinado por algo que atua, em geral, como uma “tração ininterrupta” no próprio trabalho científico, capaz de fazer com que as ciências avancem em direção a um momento de realização mais perfeito que o anterior. Neste sentido, pode-se dizer que as ciências convergem, segundo Husserl, conforme esclarece no § 5 de *Meditações*, para aquilo que, em última instância, aspiram, em sentido verdadeiro e próprio, como um fim ideal: o alcance de verdades “válidas de uma vez por todas e para todos” (*ein für allemal und für jedermann gültig*)¹³.

Deste modo, afirma-nos o autor, a despeito de tal processo de corrigibilidade inerente à atividade científica (pois, sabemos que as ciências não evoluiriam sem a possibilidade do erro e revisão de suas hipóteses), nada poderia impedir as ciências de viver, por um contínuo “esforço científico” (*wissenschaftliches Streben*), o sentido do que aspiram e do que as move, preservando, ininterruptamente, uma ideia clara e distinta desse fim último almejado¹⁴. As ciências desenvolvem-se, então, na visão husserliana, em um “progresso infinito” (*unendlichen Progressus*), inclinadas à busca por maior exatidão e precisão, exibindo um estado corrente de realização, no qual

¹¹ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 51.

¹² Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 51.

¹³ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 53. Husserl voltaria a se expressar nesses termos, no manuscrito da *Origem da Geometria*, datado de 1936: “Em conformidade com a essência da ciência, torna-se, então, o papel de seus funcionários exigir permanentemente ou ter a certeza pessoal que tudo o que é trazido a eles à enunciação científica seja dito de ‘uma vez por todas’...”. Husserl, E. “Beilage III, zu §9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Husserliana. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976), p. 373.

¹⁴ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 50.

tendem para o alcance de uma perfeição crescente, gradualmente realizada. Tal estado corrente de realização é, por conseguinte, algo “relativo” para a ciência, na medida em que os momentos alcançados tornam-se, enquanto realizações parciais, objetivos intermediários entre estados com maior e menor perfeição¹⁵. Daí Husserl dizer, em seu seminário de inverno de 1924, especificamente, na Lição 29 do Volume II de *Filosofia Primeira*: no que concerne ao processo infinito de realização do movimento em direção ao conhecimento, “todo fim último é apenas um *telos* relativo” (“jedes Endziel ist nur relatives *τέλος*”)¹⁶. As ciências vivenciam, com isso, nos termos da lição acima, certa “nostalgia” (“Sehnsucht”), na medida em que sustentam, continuamente, através de atos de conhecimento, uma aspiração infinita, realizada, contudo, apenas de maneira relativa¹⁷. Seja como for, um estado atual vivido pela ciência é, de qualquer modo, um estado mais completo que aquele que lhe precedeu, de modo que o que foi alcançado no momento seguinte seria como que o *telos* (relativo) para o qual a ciência tendeu em seu estado anterior. Assim, guiadas por esta “ideia fim” (*Zweckidee*) para a qual Husserl nos chama a atenção, as ciências creem superar o conhecimento ingênuo, bem como superar *in infinitum* a si próprias, em sua tendência para a universalidade¹⁸.

Sabemos, é certo, que as ciências não podem, dado que suas realizações são *parciais*, alcançar plenamente o fim que, em última instância, almejam. Isso não impede, contudo, conforme dito, que as ciências convirjam, malgrado suas especialidades, para uma ideia clara e distinta desse fim último, vivenciando-o, continuamente, em suas realizações. Tratar-se-ia, portanto, de uma presença ideal e permanente no horizonte das ciências. Porém, uma presença cuja realização plena encontrar-se-ia no infinito, tornando-se, por conseguinte, um ideal *jamais* preenchido plenamente pela ciência. Contudo, uma coisa é certa: o avanço teleológico das ciências não seria possível sem que o modo de pensar judicativo próprio das ciências estivesse fundado na evidência de um estado de coisas. É o que examinaremos a partir de agora.

120

3 SOBRE O PRÍNCIPIO DE SOMENTE JULGAR NA EVIDÊNCIA

É na letra “e” do famoso § 9 de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936) que Husserl nos diz que é da própria essência das ciências da natureza – “é *a priori* o seu modo de ser” (*es ist a priori ihre Seinsweise*)¹⁹ – evoluir

¹⁵Muralt, A. *The Idea of Phenomenology: Husserlian Exemplarism*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 11. Neste sentido, como Husserl nos lembra, em nota do manuscrito da *Origem da Geometria* (1936): a enunciação científica permanece sempre provisória, posto que cada um dos momentos são realizações parciais (e, portanto, relativas). Husserl, E. “Beilage III, zu §9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Husserliana. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976), p. 373.

¹⁶Husserl, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff, [1923/1924] 1959 b, p. 14.

¹⁷Husserl, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil, p. 14.

¹⁸Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 53.

¹⁹Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 9 (letra “e”), p. 41.

através da elaboração e continua confirmação de suas hipóteses. Enquanto uma dada conjectura, toda hipótese traz consigo uma explicação sobre um dado objeto. A explicação é, por sua vez, por definição, “parcial”, uma vez que explicar consiste em tratar uma coisa em termos de outra (jamais em seus próprios termos!). Na hipótese, a explicação aparece mediante a relação condicional entre juízos. Enquanto uma dada conjectura, uma hipótese somente se torna uma “verdade científica” (*wissenschaftliche Wahrheit*) – concebida como um conjunto de relações predicativas fundadas na evidência²⁰ – na medida em que o cientista é bem sucedido em demonstrá-la experimentalmente. Mas, apesar dessa demonstração, toda hipótese permanece, nos termos de Husserl, uma “hipótese para sempre” (*denn die Hypothese bleibt trotz der Bewährung auch weiter und für immer Hypothese*)²¹. Sabemos que o que conta, decisivamente, a favor da aceitação de uma teoria em ciência é o seu poder explicativo e preditivo. E o aumento gradativo desse poder somente se torna possível através dessa dupla operação de formular hipóteses sobre os objetos e demonstrá-las experimentalmente. Daí Husserl dizer que é da essência das ciências da natureza “ser hipótese até o infinito e, até o infinito, confirmação” (*ins Unendliche Hypothese und ins Unendliche Bewährung zu sein*)²².

Para Husserl, o modo de pensar da ciência é um modo “judicativo” (*urteilendes Denken*)²³. Como vimos, hipóteses científicas contém explicações sobre objetos, relacionando, por sua vez, em um conjunto de relações predicativas, juízos em termos condicionais (ou causais). Porém, Husserl nos alerta que o cientista não quer apenas formular juízos sobre objetos. Antes sim, procura fundá-los na “evidência” de um “estado-de-coisa” (*Sachverhalt*)²⁴. Trata-se aí do princípio husserliano de “somente julgar na evidência” (*nur in Evidenz zu urteilen*)²⁵. O conceito de “evidência” (*Evidenz, Einsicht*) assume, como sabemos, um papel central no programa da fenomenologia husserliana, uma vez que se encontra, desde *Investigações Lógicas* (1901), intimamente relacionado à ideia de “preenchimento intuitivo”, na qual a coisa visada significativamente se evidencia em sua “presença”, gerando uma síntese entre intenções significativas e intuitivas. Neste sentido, a evidência da presença da coisa – visada significativamente e apreendida na intenção intuitiva – consiste na evidência da sua presença à consciência sob o modo do “apreendido ela mesma” (*Selbsterfassen*), do “visto ela mesma” (*Selbstgesehenen*)²⁶. Daí Husserl dizer, no § 16, do Capítulo 3 da Sexta Investigaçāo: “Equiparamos o preenchimento ao

²⁰ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 52.

²¹ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 9 (letra “e”), p. 41.

²² *Idem*, p. 41.

²³ Husserl, E. *Formale und transzendentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1929] 1981, § 5, p. 23.

²⁴ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 51.

²⁵ Husserl, E. *Erste Philosophie* (1923/1924). Erster Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff, [1923/1924] 1959 a, p. 18.

²⁶ Husserl, *Formale und transzendentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981), p. 141.

conhecimento (em sentido estrito)" ("Wir hatten Erfüllung mit Erkennung (im engeren Sinn) gleichgesetzt")²⁷.

Acrescenta-se a isso que a evidência de um estado de coisa pensado (*Denksachverhalt*) - expressa, predicativamente, em uma ação judicativa - supõe, segundo Husserl, uma evidência pré-predicativa da própria coisa em sua "efetiva doação" (*die wirkliche Selbstgebung der Sachenreicht*), o que faz com que o princípio de somente julgar na evidência esteja fundado em evidências anteriores a quaisquer predicações. Temos, então, conforme os termos empregados por Husserl (quase três décadas após a publicação da primeira edição de *Investigações Lógicas*), no § 84 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (1929), algo como uma "hierarquia de evidências" (*Stufenfolge der Evidenzen*) e, neste sentido, nos encontramos em condições de compreender a tese anunciada no § 4 de *Meditações Cartesianas*, segundo a qual: "toda evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa" (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*)²⁸. Quer dizer, implica, em última instância, caso façamos uma gênese do sentido dos juízos, em qualquer coisa visada, respectivamente, vista evidentemente (na esfera sensível) e expressa na esfera predicativa (primeiramente, nos "juízos de experiência"). Husserl confirma essa tese em *Experiência e Juízo* (*Erfahrung und Urteil*), manuscrito publicado postumamente em 1939, ao afirmar, no § 10, que: "É sobre as evidências da experiência que devem, finalmente, se fundar todas as evidências predicativas" (*Auf die Evidenzen der Erfahrung sollen sich letztlich alle prädikativen Evidenzen gründen*)²⁹. O autor nos diz, no mesmo parágrafo, que a hierarquia dos julgamentos e de seus sentidos corresponde à hierarquia das evidências, de modo que "as verdades e as evidências primeiras em si devem ser as verdades e as evidências individuais" ("...die an sich ersten Wahrheiten und Evidenzen müssen die individuellen sein")³⁰. Quando seguimos o fio condutor da gênese do sentido, recuando até o seu nível mais baixo, deparamo-nos com "juízos sobre indivíduos" (*Individualurteile*), por meio dos quais temos a evidência de estados de coisas individuais. Neste sentido, nesta hierarquia, os juízos cuja evidência é, efetivamente, a mais originária devem ser *a priori* os "juízos de experiência" (*Erfahrungsurteile*), dirigidos sobre os dados da percepção. Trata-se de juízos sobre indivíduos que, por sua vez, nos são revelados diretamente pela experiência, aqui concebida, no sentido "primeiro" (*ersten*) e "mais forte" (*prägnantesten*), como "referência direta ao indivíduo" (*als direkte Beziehung auf Individuelles*)³¹. Daí Husserl afirmar: "o que é primeiro em si em uma teoria dos julgamentos evidentes é o retorno genético das evidências predicativas à evidência não predicativa que se

²⁷ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil II. "Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis". Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1901] 1913b / 1968, §16, p. 65.

²⁸ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 4, p. 52.

²⁹ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Copyright by Academia Verlagsbuchhandlung, 1939, § 10, p. 38.

³⁰ Husserl, Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1929] 1981, p. 182.

³¹ *Idem*, p. 183.

chama então *experiência*³². Esta última evidência entra no julgar que se encontra no nível o mais baixo do ponto de vista genético. Encontramo-nos frente ao começo primeiro em si de uma teoria sistemática do julgamento. Localizando-nos neste começo é que podemos descobrir que a distinção entre intenção presumida e seu preenchimento não pertence exclusivamente à esfera predicativa, mas, supõe, no retorno predutivo da gênese do sentido, a experiência pré-predicativa. Por isso, o autor nos diz que toda “evidência predicativa implica em uma evidência pré-predicativa” (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*)³³. E o que isso implicaria, propriamente, para a marcha teleológica das ciências? Vejamos

4 O MUNDO COMO SOLO ORIGINÁRIO DAS REALIZAÇÕES CIENTÍFICAS

Se a evidência consiste, segundo o próprio autor, no princípio primeiro que deve reger, do ponto de vista metodológico, toda a investigação fenomenológica, é na medida em que a evidência de um estado de coisas supõe, conforme vimos, a doação efetiva das próprias coisas já na esfera da experiência pré-predicativa, notadamente, no vivido de percepção, considerado por Husserl como paradigmático em relação aos demais³⁴. Daí Husserl reiterar, explicitamente, no importante § 59 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (1929), que: “*O modo originário da doação das coisas elas mesmas é a percepção*” (“*Der Urmodus der Selbstgebung ist die Wahrnehmung*”)³⁵. Nos termos de Emmanuel Levinas: “A percepção se caracteriza pelo fato de ter seu objeto ‘em carne e osso’ (*leibhaftgagben*) diante dela. É por isso que ela é um ato intuitivo privilegiado, uma intuição originária, como Husserl a denomina”³⁶. As ciências não poderiam, portanto, seguir uma marcha de realizações progressivas sem que os juízos formulados sobre os objetos estivessem, em alguma medida, fundados na evidência das coisas e essas coportencessem umas às outras em um mesmo sistema de conexões causais.

Mas, para que façam parte desse sistema, as coisas devem pertencer ao mundo, aqui entendido como uma espécie de “sub solo pré-científico”, anterior a toda idealidade (seja ela científica ou não). Nos termos de Paul Ricoeur, tratar-se-ia do

³² “Danach ist unter Gesichtspunkten dieser Genesis die an sich erste Urteilstheorie die Theorie der evidenten Urteile (und damit in einer Urteilstheorie überhaupt) die genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädiktive Evidenz, die da Erfahrung heist”. *Ibidem*, p. 186.

³³ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 4, p. 52. Husserl retornaria ainda a esse tema em *Erfahrung und Urteil* (1939), ao afirmar, ao final do § 9 e início do § 10, que: “É sobre as evidências da experiência que devem finalmente se fundar todas as evidências predicativas”. Husserl, *Expérience et Jugement. Recherches en vie d'une généalogie de la logique*. Paris: PUF, 1970, §§ 9 e 10, p. 47.

³⁴ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil II. “Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis”. Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1901] 1913b, 1968, §§ 21/37.

³⁵ Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981), p. 141.

³⁶ Levinas, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1963, p. 108.

mundo enquanto “domínio” (*Gebiet*), isto é, enquanto “o que precede todas às metas” (“...le ‘domaine’ est ce qui précède tous les buts”)³⁷, encontrando-se anteriormente a quaisquer formações teleológicas fragmentadas (como aquelas que assistimos na marcha teleológica das ciências, a propósito da busca pela demonstração de novas hipóteses em direção ao infinito). O mundo é, portanto, neste sentido inicial de “domínio” (*Gebiet*), o “solo” (*Boden*) que precede às realizações científicas e sobre o qual as mesmas serão construídas³⁸.

Se considerarmos, conforme vimos anteriormente, que toda evidência predicativa se funda em uma evidência pré-predicativa, teremos já ai, poder-se-ia dizer, a ideia de um avanço teleológico fundado em certa “descida” (ou “retorno”). Mas qual o sentido desse *retorno* (*Rückgangs*), pergunta-nos Husserl no § 10 de *Erfahrung und Urteil* (1939)?³⁹ No mesmo parágrafo, o autor esclarece que a tarefa de elucidação do fundamento originário dos juízos predicativos em evidencias pré-predicativas, se identifica com a tarefa de retorno ao mundo como “solo universal de todas as experiências singulares, como *mundo da experiência* predado imediatamente e antes de toda operação lógica” (“...Rückgangs auf die Welt, wie sie als universaler Boden aller einzelnen Erfahrungen, als Welt der Erfahrung vorgegeben ist, unmittelbar und vor allen logischen Leistungen”)⁴⁰. O retorno ao mundo da experiência (*Welt der Erfahrung*) consiste, portanto, esclarece-nos, por fim, o autor, em retorno ao “mundo da vida” (“*Lebenswelt*”), entendido como “...o mundo no qual nós vivemos sempre já, e que constitui o solo de toda a operação de conhecimento e de toda determinação científica” (“...die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung”)⁴¹.

Quando dizemos, portanto, que as ciências avançam em um progresso infinito, de realizações em realizações, em direção a um polo infinitamente distante, pode-se dizer que estamos diante de uma teleologia “horizontal” (estado de realização científica 1 → estado de realização científica 2 → estado de realização científica 3..... → “ideia fim”/polo infinitamente distante). Porém, as ciências não poderiam seguir tal marcha teleológica sem que os juízos sobre os objetos estivessem, em alguma medida, fundados na evidência de um estado de coisas que, por sua vez, supõe, na experiência pré-predicativa, a evidência das próprias coisas. Neste sentido, as ciências aproximam-se, assintoticamente, de tal ideia fim, na medida em que elas mesmas avançam, incorporando às suas realizações anteriores uma nova realização científica assegurada novamente pela evidenciação dos objetos.

É preciso dizer ainda que nada disso seria possível sem que houvesse um “horizonte de humanidade” (isto é, sem que houvesse comunidades de homens de

³⁷ Ricoeur, P. “l’originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”. In : A l’école de la phénoménologie. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, ([1949] 2004), p. 373.

³⁸ *Idem*, p. 373.

³⁹ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Copyright by Academia Verlagsbuchhandlung, 1939, § 10, p. 38.

⁴⁰ *Idem*, § 10, p. 38.

⁴¹ *Ibidem*, § 10, p. 38.

ciência, cujos esforços renovados convergissem em torno de sucessivas realizações científicas, movidas, malgrado à especificidade de cada área da ciência, para uma *mesma* ideia fim). Esse mesmo horizonte de humanidade não deixaria, por sua vez, de ter, como seu pano de fundo, o “horizonte de todos os horizontes”: o mundo, o “solo” (*Boden*) ao qual pertencem os seres em geral (sejam eles humanos ou não). Todas as realizações científicas implicariam, em última instância, nesta “Terra como solo” (*der Erde als “Boden”*), conforme nos diz Husserl, em um opúsculo redigido em maio de 1934⁴², conhecido do grande público sob o título de “A Terra não se move”.

Estamos agora diante de uma teleologia “vertical”. Talvez, por isso, Husserl se refira, no título da famosa letra “h” do § 9 de *Crise*, ao mundo da vida (*Lebenswelt*) como “fundamento de sentido esquecido da ciência da natureza” (*vergessenes Sinnefundament der Naturwissenschaft*)⁴³. Aurélio Rizzacasa destaca que: “Ao tratar da crise das ciências europeias, a reflexão de Husserl encontra no mundo da vida o *telos* que foi sistematicamente esquecido pelas ciências da natureza no progresso de sua gênese histórica”⁴⁴. Com a crise em questão, perdeu-se do horizonte a indispensável relação de contituidade das realizações teleológicas com a *Lebenswelt*, espécie de “substrato” dessa gênese histórica⁴⁵. Com isso, o progresso dessa marcha teleológica das ciências – no qual as realizações se sucedem umas as outras, guiadas, em uma “telologia horizontal”, por uma ideia fim – não seria possível sem que nos remetesse, em última instância, em uma “teleologia vertical”, para esse solo originário ao qual *pertence*, reciprocamente, toda a humanidade, todos os seres vivos e todas as coisas em geral.

125

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer, a título de conclusão, que a conexão entre a doutrina teleológica das ciências, o princípio de somente julgar na evidência e o mundo como solo originário das idealizações científicas revela, ao menos, três princípios propedêuticos à fenomenologia husseriana: o primeiro deles consiste na evidência como um “primeiro princípio metódico” (*erstes methodisches Prinzip*) a reger a investigação científica⁴⁶. Afinal, as ciências não avançariam, em termos teleológicos, sem que formulassem juízos sobre seus objetos, não de maneira fortuita, mas fundando-os na *evidência* de um estado de coisas; o segundo nos mostra que se toda evidência predicativa implica em uma evidencia pré-predicativa, tendo a primeira como seu

⁴² Husserl, E. “Grundlegenden Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”. In: Farber, M. (ed.) *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, [1934] 1940, p. 309.

⁴³ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 9 (letra “h”), p. 48.

⁴⁴ Rizzacasa, A. “The Epistemology of the Sciences of Nature in Relation to the Teleology of Research in the Thought of the Later Husserl”, p. 79.

⁴⁵ Rizzacasa, A. “History, intersubjectivity and Lebenswelt: The individualising dynamisms of passions and the tying of communal order”, p. 141.

⁴⁶ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 5, p. 54.

fundamento essa última, numa teoria sobre a gênese dos juízos, somos, inevitavelmente, remetidos à experiência anterior às predicações, enquanto um tema primeiro (*erstes Thema*) em si de uma teoria dos juízos⁴⁷; por fim, nada disso seria possível sem a suposição do mundo como solo originário das idealizações científicas, entendido como fundamento necessário (*notwendiges Fundament*) dessas últimas⁴⁸. O problema da fundamentação da marcha teleológica das ciências nos remeteria, então, ao menos, para três conceitos principais da fenomenologia husseriana: evidência, experiência e mundo.

REFERÊNCIAS

- HUANG, D. "Normativity and Teleology in Husserl's Genetic Phenomenology". In : *Husserl Studies*. 38, 2022
- BERNET, R. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phenomenology*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.
- DERRIDA, J."Introduction". In : Husserl, E. *L'origine de la géometrie*. Paris: PUF. Epiméthée, ([1962] 2010)
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil I. "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis". Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1901] 1913a, 1968).
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Teil II. "Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis". Stuttgart, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1901] 1913b, 1968).
- HUSSERL, E. *Erste Philosophie* (1923/1924). Erster Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1923/1924] 1959 a).
- HUSSERL, E. *Erste Philosophie* (1923/1924). Zweiter Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1923/1924] 1959 b).
- HUSSERL, E. *Formale und transzendentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. TÜBINGEN: Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981).
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1931/ 1929] 1973).
- HUSSERL, E. "Grundlegenden Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". In: Farber, M. (ed.) *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, ([1934] 1940).
- HUSSERL, E."Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie". In: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1935] 1976).

126

⁴⁷ HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, [1929] 1981, § 86, *Die Evidenz der vorprädikativen Erfahrung als an sich erstes Thema der transzendentalen Urteilstheorie. Das Erfahrungsurteil als das Urteil des Ursprungs*, pp. 185-188.

⁴⁸ Daí Husserl dizer, no § 10 de *Experiência e Juízo*, que a experiência originária do mundo da vida (*ursprüngliche lebensweltliche Erfahrung*) não comportaria nenhuma dessas idealizações, mas seria, ainda assim, o seu fundamento necessário (*notwendiges Fundament*). HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Copyright by Academia Verlagsbuchhandlung, 1939, § 10, pp. 43/44.

Aoristo)))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendenttranszendentale Phänomenologie*. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).
- HUSSERL, E. "Beilage III, zu §9a". In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Copyright by Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1963.
- MURALT, A. *The Idea of Phenomenology: Husserlian Exemplarism*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- RICOEUR, P. "l'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis de Husserl*". In : *A l'école de la phénoménologie*. Paris : J. VRIN, ([1949] 2004), pp. 361-378.
- RIZZACASA, A. "The Epistemology of the Sciences of Nature in Relation to the Teleology of Research in the Thought of the Later Husserl". In: *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*. Analecta Husserliana (Volume IX). Editor: Anna-Tereza Tymiencka. Dordrecht/ Boston/ London: D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 73-84.
- RIZZACASA, A. "History, intersubjectivity and Lebenswelt: The individualising dynamisms of passions and the tying of communal order". In: *Life in the glory of its radiating manifestations*. Analecta Husserliana (Volume XLVIII). Editor: Anna-Tereza Tymiencka. Dordrecht: Springer, 1996, pp. 135-144.

127

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 20 de julho 2025

Daseinsanalyse em educação sociocomunitária: contribuições a partir da ontologia de Martin Heidegger

*Daseinsanalyse in sociocommunity education: contributions
from the ontology of Martin Heidegger*

Paulo Eduardo Lopes da Silva
PUC/PR¹

128

RESUMO

A Educação Sociocomunitária (Educação Popular ou Educação Social, como mais comumente é denominada no Brasil) é estabelecida como uma prática educacional presente em contextos de Educação não-formal voltada a populações em situação de vulnerabilidade social. Com base na Ontologia de Martin Heidegger, pode-se lançar luz à possibilidade de uma experiência educativa a qual promova às comunidades com as quais se trabalha a apropriação de si mesmas e o exercício autêntico da cidadania. Nesta perspectiva, o ensinador social (tradicionalmente chamado de “educador social”) pode aprender a desenvolver uma postura fenomenológica no sentido de facilitar a ampliação da compreensão que uma comunidade tem de si mesma e auxiliá-la na árdua tarefa de liderança de si. Com isso, tal ensinador assume um modo de *ser-com* enquanto preocupação antecipatória, por meio da qual se abre caminho para a verdade do ser de cada comunidade em sua peculiaridade a partir de uma relação na qual esta é ajudada a tornar-se transparente a si mesma, desvincilhando-se do impessoal (*das Man*). Sintetizando as contribuições das pesquisas e estudos sobre a Fenomenologia Hermenêutica-Existencial heideggeriana na área educacional como um todo, este trabalho buscou vincular a prática da *Daseinsanalyse* à proposta da Educação Sociocomunitária.

PALAVRAS-CHAVE

Educação Sociocomunitária; Fenomenologia Hermenêutica-Existencial; Martin Heidegger.

¹ Graduação em Psicologia. Especialização em Educação; Mestre em Filosofia (PUC/PR); Doutorado em Filosofia (PUC/PR). E-mail: paulolopes.bm@hotmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1294-4781>

ABSTRACT

The Sociocommunity Education (Popular Education or Social Education, as it has been known in Brazil) is established as an educational practice in the context of non-formal Education focused on people in situation of social vulnerability. Based on the Ontology of Martin Heidegger, we can shed light on the possibility of an educational experience which promotes self-appropriation as well as the authentic exercise of citizenship in the communities we work along with. From this perspective, the social teacher (traditionally called 'social educator') can learn how to develop a phenomenological approach in order to facilitate the expansion of the understanding such communities have about themselves and help them in the hard task of self-leadership. That being so, the teacher's role as *to-be-with* in the anticipatory mode would be to give way to the truth of each community in its peculiarity through a relationship that enables it to become transparent to itself and disengage itself from the impersonal (*das Man*). The aim of this study was to link the practice of *Daseinsanalyse* to the proposal of Sociocommunity Education, summarizing the contributions of some researches and studies about Heidegger's Hermeneutic-Existential Phenomenology in the educational area as a whole.

KEYWORDS

Sociocommunity Education; Hermeneutic-Existential Phenomenology; Martin Heidegger.

1 INTRODUÇÃO

129

A Educação enquanto fenômeno próprio da existência humana pode ser considerada, a partir dos contextos em que se manifesta, como Educação Formal, Informal ou não-formal. A Educação Sociocomunitária, também conhecida como Educação Popular ou Educação Social, é considerada uma prática educativa não-formal direcionada às classes populares marginalizadas e desprivilegiadas dentro do sistema capitalista.

A partir da Ontologia heideggeriana, podemos iluminar a possibilidade de em uma prática educacional capaz de promover às comunidades com as quais se trabalha a apropriação de si mesmas e o autêntico exercício da cidadania. A participação e o envolvimento destas comunidades na resolução dos seus próprios problemas constituem pontos de referência da intervenção comunitária (Ornelas, apud Perdigão, 2003).

Nesta perspectiva,

uma educação, como possível de ser pensada em uma filosofia da educação heideggeriana, não nos dá senão a oportunidade de experimentarmos a possibilidade de sermos livres da imediatização cotidiana; colocando-nos diante da urgência por escolher um sentido próprio a si, do decidir pelas ocupações necessárias ao esforço por ser singular no mundo. Esta resolução (única e cunhada em conformidade com os significados mais relevantes ao ser-no-mundo) nos destacaria do impessoal, fazendo-nos despontar como indivíduos singulares (Kahlmeyer-Mertens, 2008b, p. 220-221).

Sendo assim, a tarefa do *ensinador social* (tradicionalmente chamado de “educador social”) seria a de auxiliar a comunidade no desvelamento da verdade de seu próprio ser a partir de uma relação na qual esta, em vez de encontrar-se dispersa e esquecida de si mesma no impessoal (*das Man*), torna-se transparente a si mesma e livre para o cuidado de si (Heidegger, 2008).

Tendo em vista o exposto acima, propomo-nos apresentar, neste artigo, algumas contribuições da Fenomenologia Hermenêutica-Existencial de Heidegger para a prática da *Daseinsanalyse* (Análise Existencial) no âmbito da Educação Sociocomunitária.

A fim de abordarmos o tema, iremos refletir inicialmente sobre a Educação Sociocomunitária (Educação Social) e como esta se configura no contexto histórico e social brasileiro. Em seguida, apresentaremos resumidamente algumas ideias do filosofar heideggeriano que se fazem pertinentes a este trabalho e, por fim, relacionaremos essas ideias à proposta da Educação Sociocomunitária.

2 PEDAGOGIA SOCIAL E EDUCAÇÃO SOCIOCOMUNITÁRIA: FUNDAMENTOS HISTÓRICOS E EPISTEMOLÓGICOS

Até o final do século XIX, tanto na Europa quanto nos demais continentes, as práticas pedagógicas limitavam-se às instituições escolares públicas e privadas, havendo apenas reflexões teóricas no âmbito de uma Pedagogia voltada às questões sociais e não apenas individuais.

Em 1850, o conceito de “Pedagogia Social” e a expressão “Educação Social” foram utilizados pela primeira vez pelo pedagogo alemão Diesterweg em seu livro “Bibliografia para a formação dos professores alemães”. O autor não foi muito considerado na época, uma vez que os termos foram utilizados sem nenhuma intenção epistemológica e apenas no contexto de uma tarefa classificativa de um determinado gênero de bibliografia pedagógica (Díaz, 2006).

Somente em 1898, o alemão e filósofo neokantiano Paul Natorp sistematiza a Pedagogia Social. O autor critica o individualismo capitalista como sendo responsável pelos problemas sociais da Alemanha e apresenta a ideia de uma educação comunitária como solução para tais problemas, considerando que não é possível separar uma Pedagogia Individual de uma Pedagogia Social. É reconhecido, desde então, como o fundador da Pedagogia Social.

[Natorp] defende a ideia de que o homem individual é uma abstracção, já que em toda a pessoa subsiste a totalidade da comunidade em que se desenvolve. A comunidade é, para ele, a condição que possibilita todo o progresso e o ideal a que deverá referir-se qualquer acção educativa. Parte da relação indivíduo-comunidade e põe uma ênfase especial na ideia de que o ser humano é, sobretudo, um ser social, de tal maneira que só poderá chegar a ser homem mediante a comunidade: toda a actividade educadora se realiza sobre a base da comunidade (Díaz, 2006, p. 93).

Anos depois, com a crise econômico-industrial da Alemanha e a Primeira Guerra Mundial, a Pedagogia Social amplia sua visibilidade a partir de intervenções socioeducativas cuja finalidade era atender às necessidades da população alemã em situação de vulnerabilidade social.

Foi neste contexto que o alemão Herman Nohl também se interessou pelo tema e articulou a teoria da Pedagogia Social com o seu aspecto no sentido da *práxis*. Nohl defende a Pedagogia como ação preventiva e ciência da socialização terciária, ou seja, como a ciência da educação dos mais necessitados, influenciando, assim, a configuração posterior da Educação Social. Para este pedagogo, a Pedagogia Social é apenas uma parte da Pedagogia Geral, diferentemente da ideia defendida por Natorp (Díaz, 2006).

Em 1933, com a imposição do nacional-socialismo de Hitler na Alemanha, a Pedagogia Social perdeu força e orientou-se no sentido da formação nacional popular de caráter racial e com uma única visão de mundo, propondo o comunitarismo nacional. Em seguida, a partir de 1950, surge a Pedagogia Social Crítica, tendo Mollenhauer como seu principal representante. Esta Pedagogia pretendia a emancipação humana a partir da análise das estruturas sociais, buscando seu aperfeiçoamento e transformação (Díaz, 2006).

Pouco a pouco, a Educação Social foi expandindo-se para outros países da Europa, como Espanha, Portugal, Dinamarca, Holanda, França e Suíça, apresentando-se de maneira diversificada em cada um destes.

Díaz (2006) apresenta outros acontecimentos que foram favoráveis ao auge e desenvolvimento da Educação Social, a saber: o fim da Segunda Guerra Mundial, que deixou os países europeus em condições morais, econômicas e materiais lamentáveis; a quebra da Bolsa de Valores de Nova York em 1929, que repercutiu em toda a economia mundial, gerando desemprego em alta escala; a publicação da obra “Teoria Geral” do economista Keynes, cuja argumentação confere ao Estado a responsabilidade pela melhor distribuição da riqueza pela população; e o Plano Marshall, que foi um pacto dos Estados Unidos com os países democráticos da Europa, destinado a ajudá-los política e economicamente, apenas se estes países fossem capazes de se unir e traçar um plano racional sobre como usar a ajuda.

Todas estas situações conduziram os países da Europa e América a estabelecerem medidas de intervenção socioeducativa as quais pudessem auxiliar no reerguimento de sua nação.

A Educação Social também foi se legitimando e fundamentando em alguns textos legais como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 1948, a primeira Declaração dos Direitos da Criança (Declaração de Genebra) de 1924, a Declaração dos Direitos da Criança, aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 1959, e a Convenção dos Direitos da Infância, aprovada pela ONU em 1989 (Díaz, 2006).

No Brasil, só recentemente o processo de sistematização da Educação Sociocomunitária tem encontrado fundamentação teórica e metodológica. A

disciplina “Educação Social” já está presente em alguns cursos como Psicologia, Serviço Social e Pedagogia, assim como em algumas especializações. Apesar de não ter definido seu trabalho como Pedagogia Social, Paulo Freire é uma das mais importantes referências brasileiras da Educação Popular, também caracterizada como Educação Social (Machado, 2009). Freire (2008) fundamenta seu pensamento na ideia de que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para que o outro construa seu próprio saber.

Diante das deficiências da Educação no Brasil em se tratando das políticas públicas insuficientes para atender as demandas da sociedade, vê-se o constante surgimento de Organizações Não-Governamentais (ONGs) e Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIPs). Estas instituições compõem o Terceiro Setor e a Educação Sociocomunitária faz-se presente justamente nestes contextos de Educação não-formal.

Diferentemente da Educação informal (família, rua, mídia) e da Educação formal (escolas de modo geral), a Educação não-formal acontece nos diversos Projetos Sociais. Esta educação possui algumas características como, por exemplo, a ausência de provas e do método avaliativo quantitativo, baseado em notas. Não segue uma grade curricular pré-estabelecida e rígida, embora possua certa organização do trabalho mais voltada para a reflexão sobre as questões sociais emergentes e para o modo como cada indivíduo exerce a vida comunitária.

Trilla (1993) afirma que a educação não-formal costuma ser mais hábil, flexível, versátil e dinâmica que a formal, surgindo como uma contribuição ao atendimento das pessoas que se encontram privadas de qualquer proteção necessária ao seu desenvolvimento. Completa dizendo que tal educação não é uma solução, mas uma complementação às demais formas de educação.

O ambiente não-formal e as mensagens veiculadas possibilitam curiosidade de aprender determinados conteúdos. O ambiente social que é criado também é outra atração, merecendo destaque a relação educador e educando, que favorece maior espontaneidade, expressão de sentimentos e emoções.

[...]

Essa educação acontece pelas iniciativas de movimentos populares, associações democráticas, organizações, que visam à mudança social, dentre outras. Tem um caráter transformador, pois possibilita que os atendidos sejam conscientizados do seu valor e da importância de serem cidadãos conscientes ao atuarem em sua realidade, viabilizando o resgate de sua própria dignidade e a de outros.

[...]

O processo que ocorre na educação não-formal, normalmente vem embasado no que se chama “educação social”, que por referência é conteúdo e objeto da pedagogia social (Caro, p. 23-24).

Na Educação não-formal, o Educador Social é considerado por Marques e Evangelista (2010) como um político que contribui para iluminar o que está oculto nas relações entre as diferentes classes sociais e assim auxiliar na transformação da sociedade.

Existem diversas concepções e interpretações sobre a Educação Social, dependendo do contexto de referência. Para Riera (apud Díaz, 2006), a Educação Social não é uma ciência, mas sim um método interventivo baseado em uma ciência, que é a Pedagogia Social. Já para Ortega (apud Díaz, 2006), toda a educação é ou deve ser social, já que, quando falamos de educação, esta se faz na família, na comunidade e, inclusive, para a comunidade. Para este autor, não pode existir uma verdadeira educação individual se não se forma o indivíduo para viver em comunidade.

Partindo de diferentes perspectivas, a Educação Social pode ser concebida como adaptação, socialização, aquisição de competências sociais, didática do social (intervenção sociocomunitária em função de problemas e de determinadas orientações institucionais), ação profissional qualificada, ação próxima da inadaptação social, formação política do cidadão, prevenção e controle social, trabalho social educativo, *paidocenosis* (ação educadora da sociedade), educação extra-escolar (não-formal), dentre outros pontos de vista (Petrus, 1998).

Segundo Rodríguez Fernández (apud Díaz, 2006) há quatro elementos que podem ser considerados como eixos da Educação Social, a saber: 1) o âmbito socioeducativo como espaço disciplinar onde se realiza a *práxis* da Educação Social; 2) a correção da concepção clássica de institucionalização, podendo, portanto, a Educação Social ultrapassar os espaços institucionais; 3) a prática social de mediação da socialização dos seres humanos, encontrando fundamentos científicos na Pedagogia Social; 4) a proposta de ações alheias ao subsidiário e ao assistencial, promovendo no indivíduo a tomada de consciência das suas necessidades não sentidas a fim de que este mesmo possa procurar resoluções para seus problemas.

Quanto à Educação Sociocomunitária, temos também algumas divergências de pensamento, pois alguns autores a consideram sinônima de Educação Social e Educação Popular enquanto outros a diferenciam destas práticas.

Filósofos, como Martin Buber e Francesco Fistetti, e sociólogos, como Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, M. Weber, Charles Cooley e Zygmunt Bauman, apresentam estudos sobre a sociedade e a comunidade, estabelecendo distinção entre estes dois termos, cuja polissemia se mantém permanente, dificultando a noção do que pertenceria ao âmbito social e do que pertenceria ao âmbito comunitário.

Desde a primeira metade do século XX, Buber, por exemplo, já defendia a ideia de uma educação sociocomunitária acreditando que o ser humano só pode ser compreendido em um contexto sociocomunitário, isto é, como ser de relações.

O fato fundamental da existência humana não é nem o indivíduo enquanto tal nem a coletividade enquanto tal. Ambas estas coisas, consideradas em si mesmas, não passam de ser formidáveis abstrações. O indivíduo é um fato da existência na medida em que entra em relações vivas com outros indivíduos; a coletividade é um fato da existência na medida em que se edifica com vivas unidades de relação. O fato fundamental da existência humana é o homem *com* o homem (Buber, 1983, p. 146).

Desta perspectiva, a educação perpassa sempre o social e o comunitário uma vez que o indivíduo não é compreendido isoladamente, mas sempre com outros indivíduos.

Esta (o homem *com* o homem) é a única realidade que, na verdade, possuímos. Somente aqui podemos construir algo. Esta vida vivida, quotidiana, esta profissão, este contexto onde cada um de nós está inserido pelo destino; esta realidade totalmente pessoal, é este o elemento para a construção da comunidade.

E, então, quando me refiro à Educação para a comunidade, entendo comunidade neste sentido. Assim, educação é a preparação para o sentido de comunidade, na vida pessoal e com a vida pessoal, introduzindo a partir desta vida naquilo que existe hoje, na sociedade, neste mecanismo ou como se queira chamar (Buber, 1987, p. 89).

134

Morais (2006), partindo do pensamento de Buber, afirma que a sociedade deveria ser constituída pelo conjunto de comunidades e que o sociocomunitário é uma terceira instância do real resultante do efeito não de somatória, mas sim de complementação (síntese) do social e do comunitário.

Para concluir esta seção, queremos apresentar uma visão geral da Educação Social proporcionada por Romans, Petrus e Trilla (2003). Para estes autores, são três as acepções essencialistas da Pedagogia Social, a saber: a restrição da dimensão social da personalidade; a restrição dos sujeitos educandos àqueles em situação de conflito social; e a restrição do agente ou do âmbito educativo ao da educação não-formal.

Partindo da compreensão de Romans, Petrus e Trilla (2003), para que possamos falar de uma intervenção em Educação Sociocomunitária, devemos considerar a intersecção de pelo menos duas das três acepções anteriores e, ainda, o trabalho direto com uma determinada comunidade.

3 A ONTOLOGIA DE MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger, filósofo, nascido em Messkirch (Alemanha) no ano 1889, foi aluno de Edmund Husserl (1859-1938), professor e reitor da Universidade de Freiburg. Esteve ligado a uma das mais importantes escolas filosóficas daquela época: a *Fenomenologia* (Kahlmeyer-Mertens, 2008b).

A Fenomenologia é uma proposta metodológica para uma nova postura investigativa que leve em consideração os fenômenos em sua manifestação. Compreende o método das ciências naturais como um método ineficaz no estudo das realidades ontológicas, isto é, que não podem ser apreendidas pelos sentidos, como a existência humana e o ser dos entes. Husserl, considerado o pai da Fenomenologia, propõe este novo método como caminho para se chegar “às coisas mesmas”.

Heidegger apresenta sua Ontologia a partir de uma investigação fenomenológica sobre a questão do ser. Propomos aqui uma breve reflexão sobre alguns pontos do pensamento deste filósofo que podem contribuir para a prática da Análise Existencial (*Daseinsanalyse*) nos contextos da Educação Sociocomunitária.

Em sua Ontologia, Heidegger realizou uma desconstrução do pensamento metafísico tradicional e moderno, baseado no princípio de causalidade, na objetivação e na mensurabilidade dos entes, a fim de apresentar uma investigação fenomenológica do ser do ser humano enquanto tal. Sendo assim, Heidegger se volta para o ser humano por este ser o ente cuja relação com o *Ser* é privilegiada. É ao ser humano que o *Ser* se oferece e se desvela (Colpo, 2002).

No âmbito da Fenomenologia Hermenêutica-Existencial, o ser humano não será mais compreendido como aquele ente cuja essência está fundada na razão (*animale rationale*), conforme afirmava Aristóteles e os filósofos da Idade Média e da Idade Moderna. O ser humano também não será compreendido como *sujeito*, ou seja, o que está na base, como fundamento de tudo. Para Heidegger (2008), o homem será compreendido, à luz do *Ser*, como *Dasein* e a “essência” deste ente está em ter-de-ser, ter de realizar seu próprio ser. O ser humano, portanto, não se encontra determinado em seu ser.

Dasein é uma palavra alemã que costuma ser traduzida para a língua portuguesa como *ser-aí*, *estar-aí* ou *presença*. Entretanto, nenhuma tradução expressa o significado amplo que o termo possui no filosofar heideggeriano. Neste trabalho, optamos por manter a expressão original *Dasein*, sem traduzi-la, a fim de não corrermos o risco de uma redução semântica da mesma.

O *Dasein* não pode ser considerado a partir de uma “subjetividade”, como o fez Descartes, nem a partir de uma “consciência intencional”, como o fez Husserl, mas sim no sentido *ekstático*, de movimento “para fora”. O *Dasein ek-siste*, no sentido mais originário da expressão latina *existere*, a saber: estar fora, ser-no-mundo. Neste sentido, Heidegger propõe uma análise da constituição fundamental do ser do *Dasein*.

Em *Ser e Tempo*, tentei mostrar os caracteres específicos de ser do *Dasein* enquanto *Dasein* em comparação com os caracteres de ser do que não tem o caráter do *Dasein*, por exemplo, da natureza, e por isso os chamei de *existenciais*. A analítica do *Dasein* é, enquanto existencial, formalmente falando, uma espécie de ontologia. Como é aquela ontologia que prepara a questão fundamental do ser como ser, é uma ontologia fundamental (Heidegger, 2009, p. 161).

O *ser-no-mundo* é, portanto, um existencial que faz parte da constituição fundamental do ser do Dasein. Heidegger (2009) fala do experienciar o *ser-no-mundo* como um traço fundamental do ser humano e não como uma suposição hipotética cuja finalidade seja interpretar o ser humano.

[...] o *ser-no-mundo* não é uma “propriedade” que a presença [Dasein] às vezes apresenta e outras não, como se pudesse *ser* igualmente com ela ou *sem* ela. O homem não “é” no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A presença [Dasein] nunca é “numa primeira aproximação” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* a presença [Dasein], sendo-no-mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge porque, além dos entes dotados do caráter de presença [Dasein], ainda se dão outros entes, os simplesmente dados, que com ela se deparam. Esses outros entes só podem deparar-se “com” a presença [Dasein] quando conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um *mundo* (Heidegger, 2008, p. 103-104).

O ser humano, portanto, já se encontra no *mundo* e, em sua facticidade, é lançado em um *mundo* já interpretado, com seus códigos, leis e regras de manuseio. Mundo se mostra não como o lugar meramente físico ou geográfico em que se acha localizado tudo o que “existe” (árvore, pessoas, coisas e animais), mas refere-se aos contextos de significação e sentido em que estes entes todos se acham alocados. Mundo e Dasein encontram-se de tal modo implicados que, para se compreender a noção de *ser-no-mundo* em toda sua profundidade, deve-se satisfazer a condição de que, ao tentarmos explicitar o modo de ser do Dasein, esta já traz consigo o desvelamento do mundo e vice-versa (Colpo, 2002).

O Dasein é-no-mundo no modo da abertura na clareira. A clareira do ser nós apenas vemos no pensar, pois ela não é dada no cotidiano ôntico imediato. É justamente ela que possibilita o que é dado onticamente, pois é o espaço livre onde os entes podem se manifestar (Heidegger, 2009).

Heidegger (2009) afirma que a abertura (*Erschlossenheit*) diz respeito à liberdade do ser humano e pertence essencialmente à constituição de ser do Dasein. Os existenciais que caracterizam esta abertura são a disposição afetiva (*Befindlichkeit*), o compreender (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*).

A disposição afetiva é o estado de humor ou afinação e, para Heidegger (2008), diz respeito ao Dasein estar-relacionado, ou seja, ser sempre “tocado” pelo que vem ao seu encontro dentro do mundo, esquivando-se de si mesmo. O humor não vem de “fora” nem de “dentro”, mas é um modo de *ser-no-mundo*. Não remete a algo psíquico e não é, em si mesmo, um estado interior que, então, se exteriorizasse de forma misteriosa, dando cor às coisas e às pessoas. A afinação está sempre presente em todo comportamento.

Toda disposição afetiva sempre possui o seu compreender e o compreender está sempre afinado pelo estado de humor. Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser-no-mundo. Ele sempre conduz às possibilidades, pois, em si mesmo, possui a estrutura de *projeto* (Heidegger, 2008).

O *projeto* pertence à constituição de ser da presença [Dasein]: do ser que se abre para o seu poder-ser. Como um em compreendendo, a presença [Dasein] *pode* compreender-se tanto a partir do “mundo” e dos outros entes quanto a partir de seu poder-ser mais próprio. Esta última possibilidade diz: a presença [Dasein] abre-se para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como tal. Esta abertura *própria* mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade. A *verdade da existência* é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser da presença [Dasein] pode alcançar. Ela só poderá receber sua determinação ontológico-existencial no contexto de uma análise da propriedade da presença [Dasein] (Heidegger, 2008, p. 292).

Partindo desse caráter da abertura, o Dasein sempre compreende suas possibilidades e as dos demais entes, embora esse compreender possa ser autêntico (próprio) ou inautêntico (impróprio, distorcido). Segundo Heidegger (2008), na medida em que é, o Dasein já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. No compreender, o Dasein projeta seu ser para possibilidades.

137

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposta, a presença [Dasein] já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesma a presença [Dasein] é possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. A presença [Dasein] é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, para ela mesma, transparente em diversos graus e modos possíveis (Heidegger, 2008, p. 204).

A compreensão disposta já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação. Esta articulação é o discurso, cujo fundamento ontológico-existencial é a *fala*. Toda fala, por sua vez, é um dizer. O Dasein tem algo a dizer, pois o dizer é um deixar ver do ente como um ente sendo assim e assim. Como o Dasein está na abertura, isto é, no desocultamento do que está presente, tal abertura é o fundamento para a possibilidade e para a necessidade do dizer. É o fundamento para o fato de que o homem fala (Heidegger, 2009).

O sentido é o que pode ser articulado na fala. Falamos sempre sobre algo ou alguém a partir de um conjunto de significados. Portanto, o discurso é o mesmo que a compreensão afetivamente disposta do ser-no-mundo.

Para Heidegger (2008), a escuta é uma possibilidade inerente à própria fala. Escutamos porque compreendemos de modo afinado. Além disso, escutar é obedecer (do latim *ob-audire*, que quer dizer “estar disposto a dar ouvidos a”). A escuta é o que possibilita o ouvir, ainda que nos modos privativos do não ouvir, do resistir e do defender-se. O ouvir possui o modo de ser de uma escuta compreensiva.

Disposição afetiva, compreender e discurso constituem, portanto, o modo da abertura do Dasein. Se o Dasein não fosse esta abertura na clareira, não lhe seria possível *ek-sistir* e exercer sua liberdade.

O homem enquanto abertura é um estar aberto para a percepção de presença e de algo que está presente, é abertura para a coisidade. Sem esta abertura nenhuma coisa poderia aparecer a partir de si [...]. A abertura como a qual o homem existe é sempre abertura para a interpelação da presença de algo.

[...]

A liberdade é ser livre e aberto para uma solicitação. Então essa solicitação é o motivo. Não tem absolutamente nada a ver com cadeias causais. A solicitação é o motivo para o corresponder do homem. O estar aberto para uma solicitação está fora da dimensão causalista. Por isso o determinismo nem alcança o âmbito da liberdade, nada podendo dizer a respeito. Por isso, em relação à liberdade, é indiferente se conhecemos todas ou nenhuma ou algumas das causas de alguma coisa (Heidegger, 2009, p. 256-257).

138

A abertura, portanto, abarca a totalidade da constituição ontológica do fenômeno da *cura* (*Sorge*), que é o modo fundante do ser do Dasein enquanto ser-no-mundo. Onticamente, a *cura* manifesta-se no cuidado caracterizado pelo ser junto aos entes intramundanos (coisas, animais e plantas) na *ocupação* (*Besorgen*) e pelo ser como co-presença dos outros na *preocupação* (*Fürsorge*).

Neste trabalho, optamos por não nos atermos ao cuidado como *ocupação*, mas sim ao cuidado manifestado como *preocupação*, o qual, no sentido de instituição social fática, está fundamentado no Dasein enquanto *ser-com*.

O ente com o qual o Dasein se relaciona enquanto *ser-com* não possui o modo de ser dos entes intramundanos (coisas, animais e plantas), pois ele mesmo é também Dasein. Desse ente, portanto, o Dasein não se ocupa, mas com ele se *preocupa*. Pode manter-se tanto nos modos próprios como nos modos deficientes de preocupação, como o ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, e o não se sentir tocado pelos outros (Heidegger, 2008).

A preocupação possui duas possibilidades extremas: o modo deficiente de *ser-com* na preocupação substitutiva e o modo próprio (autêntico) de *ser-com* na

preocupação antecipatória. Estas duas preocupações estão relacionadas, respectivamente, ao cuidado impróprio e ao cuidado próprio.

No tocante aos seus modos positivos, a preocupação possui duas possibilidades extremas. Ela pode, por assim dizer, retirar o ‘cuidado’ do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *saltando para o seu lugar* [...]. Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar. Este é deslocado de sua posição, retraindo-se, para posteriormente assumir a ocupação como algo disponível e já pronto, ou então dispensar-se totalmente dela. Nessa preocupação, o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado. Essa preocupação substitutiva, que retira do outro o ‘cuidado’, determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação do manual.

[...]

Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que *salta antecipando-se a ele* [...] em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o ‘cuidado’ e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em sua cura*, transparente a si mesmo e *livre para* ela (Heidegger, 2008, p. 178-179).

139

O ser-com pode possuir também o caráter de *afastamento* (*Abständigkeit*). Tal *afastamento* é a própria distância, enquanto diferença, que há entre um Dasein e os outros. Em função deste distanciamento, o Dasein, enquanto convivência cotidiana, preocupa-se com o nivelamento destas diferenças, permanecendo sob a tutela dos outros, isto é, não sendo si-mesmo, mas sim os outros.

O si-mesmo (*Selbst*), segundo Heidegger (2009), é aquilo que em todo o trajeto histórico do Dasein se mantém constantemente como o mesmo, justamente no modo do poder-ser-no-mundo. O si-mesmo nunca está presente como substância. A constância do si-mesmo é singular no sentido de que ele pode sempre voltar para si mesmo e sempre se encontra em sua morada como o mesmo.

No afastamento, é o arbítrio dos outros que dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do Dasein. O impessoal (*das Man*) pertence aos outros e firma seu poder sem que disso o Dasein se dê conta. O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o impessoal. Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* do Dasein na cotidianidade, é *ninguém*, a quem o Dasein já se entregou na convivência com o outro (Heidegger, 2008).

A impessoalidade é, portanto, o modo como o Dasein encontra-se dissipado no mundo público, não sendo si-mesmo-próprio, mas sendo os outros.

Este conviver dissolve inteiramente a própria presença [Dasein] no modo de ser dos “outros”, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê e julga*; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente se retira*; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se considera revoltante*. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade (Heidegger, 2008).

No impessoal, há o nivelamento (*Einebnung*) das experiências e o desaparecimento da singularidade de cada fenômeno, inclusive do próprio Dasein. O mundo do Dasein é o mundo dos sentidos e significados impróprios e não próprios. Verdadeira não é a coisa mesma, mas sim o que *todo mundo julga ser isto ou aquilo*.

Além do afastamento e do nivelamento, a medianidade (*Durchschnittlichkeit*) também constitui o modo de ser do impessoal. Tudo que se desvia da média de ocorrência dos acontecimentos e comportamentos é considerado como “anormal”.

140

O impessoal *tira o encargo* de cada presença [Dasein] em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da presença [Dasein] na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada presença [Dasein], dispensando-a de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso (Heidegger, 2008, p. 185).

Enfim, porque dita o que é “certo” e o que é “errado”, o que é “normal” e o que é “anormal” e o que deve e o que não dever ser feito, o impessoal impede que o Dasein assuma a responsabilidade pelos seus próprios atos e escolhas. Nesta condição, o Dasein assume sua existência não no âmbito da falta, do vir-a-ser e das possibilidades, mas no âmbito das “certezas” configuradas pelo “todo mundo”.

Pompeia e Sapienza (2011) afirmam que, na impessoalidade, é o “todo mundo” que ampara o Dasein, e aquela dúvida essencial, a abertura para o poder-ser, converte-se num dever-ser que é anteriormente estabelecido com todas as normas, leis e regras que dizem o que alguém deve ou não ser. Então, aquela dúvida, o dever ser si-mesmo-próprio, passa agora a ser o dever ser isto ou aquilo, passa a ser a busca da realização de um modelo.

Existe, entretanto, uma diferença entre o ser dissolvido no mundo público (impropriedade) e o ser absorvido por uma tarefa que nos diz respeito (autenticidade).

Meu Dasein é constituído [...], em cada caso, na situação presente. Não se pode dizer mais nada sobre isso. Não se pode perguntar por um “portador” do comportamento, o comportamento porta-se por si só. Nisso está justamente o seu aspecto maravilhoso. O “quem” eu sou agora só pode ser dito através desta estada, e na estada está ao mesmo tempo sempre também aquilo com o que eu estou e com quem e como eu me relaciono com isso. “Ser aborvido” [Aufgehen] junto a... não significa “dissolver-se” assim como o açúcar se dissolve na água, mas sim “ser tomado por algo”, como por exemplo, quando se diz: ele está totalmente absorvido no assunto. Então ele existe, autenticamente, como aquele que ele é, isto é, em sua tarefa (Heidegger, 2009, p. 200).

Alguns expressam este “ser absorvido” pelo “ser inteiro” numa tarefa ou “habitar o ato”. Em todo caso, esta “absorção” não é possível por meio de uma postura neutra, de distanciamento. Ela só acontece através de uma proximidade e intimidade na relação com o mundo que nos interpela.

Proximidade significa sempre o modo de dizer respeito a, do poder-ser no sentido de ser afetado, isto é, da solicitação do ser, do ser usado pelo ser. Mais próximo é aquilo que traz para o poder-ser próprio. Mas o grau comparativo não deve ser entendido quantitativamente, e sim qualitativamente. Mais próximo não significa um grau a mais da proximidade, mas sim diferentes modos da proximidade; significa simplesmente “próximo de maneira diferente” (Heidegger, 2009, p. 222).

141

Acreditamos que, a partir destas considerações sobre a analítica ontológica do Dasein (*Daseinsanalytik*) de Heidegger, podemos realizar uma inicial compreensão da possível prática da análise ôntica do Dasein (*Daseinsanalyse*) nos mais plurais contextos da Educação Sociocomunitária.

4 CONTRIBUIÇÕES DO FILOSOFAR HEIDEGGERIANO PARA A PRÁTICA DA EDUCAÇÃO SOCIOCUMUNITÁRIA

Embora Heidegger não tenha abordado expressamente a questão da Educação, muito menos da Educação Sociocomunitária, propomo-nos a estabelecer uma possível relação entre sua Ontologia e esta proposta educativa.

Gostaríamos de esclarecer que, no presente texto, optamos por considerar a Educação Sociocomunitária da forma como esta vem sendo recentemente mais compreendida no Brasil, a saber: uma prática educacional realizada com comunidades em situação de vulnerabilidade social em contextos de Educação não-formal. Também a consideramos como uma ação diretamente relacionada à Educação Social ou Educação Popular.

Com vimos acima, o pensamento heideggeriano, por romper com a metafísica tradicional e moderna, não comprehende o ser humano como possuidor de uma essência (substância) fixa, estável e imutável. O ser humano é Dasein, abertura enquanto ser-no-mundo.

Nesta concepção, a essência do ser humano é sua existência. O ser humano não é essencialmente um ser social, como afirmava Natorp (apud Diaz, 2006). A sociabilidade ôntica só é possível porque o Dasein, em sua constituição ontológica fundamental, é ser-no-mundo-com-os-outros.

Da mesma forma, os seres humanos, por *serem-uns-com-os-outros*, têm como possibilidade o *ser-comunidade*. A comunidade pode ser compreendida, então, como um conjunto de indivíduos que *são-uns-com-os-outros* e se encontram unidos por algo em comum (o próprio ser-com).

A ideia de “homem *com* o homem” de Buber (1983) tem uma estreita relação com a ideia do “*ser-com*” de Heidegger (2008). Por isso, pensar uma Educação Sociocomunitária é, de fato, ter de considerar o ser humano (Dasein) existindo sempre *com* outro ser humano (Dasein).

Cada indivíduo que constitui a comunidade é Dasein, é ser-com. Se é possível ao Dasein ser-com de modo autêntico ou deficiente, é possível também à comunidade ser de modo autêntico ou deficiente. Quando falamos de *comunidade autêntica*, falamos de um conjunto de indivíduos que são si-mesmos de modo apropriativo, tomando como comum uma mesma tarefa (“bandeira”). Por outro lado, quando falamos de *comunidade imprópria*, falamos de um conjunto de indivíduos que são si-mesmos de modo impróprio, impessoal, não tomando, para si mesmos, uma tarefa em comum.

A prática educativa, por sua vez, pode também estar dissolvida na impessoalidade, ditando como os educandos devem ser e não os respeitando em sua singularidade.

142

O impessoal na educação é o que torna capaz a reprodução de uma existência imprópria (entendendo impropriade como o estado no qual esse não se apropria de uma compreensão singular de suas possibilidades de *ser-aí*, elucidado de sua existência sempre em exercício). Tal educação seria a oficina na qual são forjados os comportamentos guiados por um conjunto de diretrizes estabelecidas por um invisível consenso. Esse, com a autoridade de coisa que se consagra pela repetição, acomoda-se constituindo hábitos, costumes e induzindo sua aceitação como padrão de bom senso, para, em seguida, criar *identidades e distinções; agrupamentos e segregações; valorações e hierarquias* capazes de ser observadas no modo com que se estruturam as sociedades e se conjugam as relações (Kahlmeyer-Mertens, 2008b, p. 31-32).

Segundo o que Trilla (1993) e Caro (2006) consideram como as características da Educação não-formal, esta deveria ser não o *locus* da impessoalidade, mas sim o espaço da manifestação do Dasein em sua singularidade.

A ação sociocomunitária acontece justamente nos contextos de desigualdade social e vulnerabilidade, nos quais as comunidades são massificadas e alienadas pela impessoalidade. Tal ação pode contribuir para que a comunidade se desvincile do impessoal e se aproprie de si-mesma ou pode, por meio da imposição e da dominação, manter o *statu quo* do impessoal.

Neste enredo, qual seria, então, a tarefa do ensinador sociocomunitário (ou educador social)?

Primeiramente, o ensinador social precisa não estabelecer uma postura de distanciamento em relação à comunidade, mas sim de aproximação. Como ser-no-mundo, o ensinador social deve estar “absorvido” pela tarefa socioeducativa. Deve gostar de seu trabalho com as comunidades a fim de poder estabelecer com estas um vínculo de confiança, acolhimento e respeito.

A aproximação (vinculação) dá-se por meio da fala e da escuta, isto é, o diálogo. O ensinador social deve escutar a comunidade no sentido de obedecê-la, de dar ouvidos a ela. Esta escuta compreensiva abre espaço para que haja uma possível manifestação da comunidade tal como ela é na verdade de seu ser.

Heidegger ressalta que um discurso autêntico é aquele discurso esclarecedor, que faz ver do que se fala, de modo que a comunicação discursiva revele, torne acessível ao outro aquilo de que se fala. No entanto, nem sempre é assim que o discurso se dá. Ele pode deixar ver como algo desvelado ou como algo oculto (Colpo, 2002).

O ensinador sociocomunitário precisa ouvir a comunidade. Por meio do discurso (linguagem) de uma determinada comunidade, podemos chegar a ela mesma e perceber qual é o seu mundo de sentidos e significados, que compreensão ela possui de suas possibilidades e de que modo se encontra afinada tal compreensão.

Como, porém, o *re-velar* é sempre um velar de novo, o discurso da comunidade também a deixa no ocultamento, naquilo que ela parece ser (engano) e na aparência (o que ela não mostra diretamente, mas sim por meio de indicações) e na falsidade (mera aparência). Isso significa que, pelo discurso, os membros de uma comunidade, por exemplo, podem *parecer* ser competitivos quando, na verdade, estão unidos; uma epidemia pode ser a *aparência* de algo mais sério, como a falta de saneamento básico; e a comunidade pode estar na falsidade de seu ser quando finge não precisar da ajuda de ninguém. Todos esses exemplos podem nos auxiliar na compreensão do mostrar-se também quanto ocultamento de seu ser.

Partindo do que a comunidade revela de si mesma, o ensinador pode, numa preocupação antecipatória, devolver-lhe o cuidado e a responsabilidade por si mesma, ajudando-a a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesma e livre para si. (Heidegger, 2008).

Na intervenção socioeducativa, o ensinador, por meio do diálogo com a comunidade, pode ajudá-la a apropriar-se de si mesma, deixando de seguir as regras do impessoal e acalmando a inquietação frente às diferenças. Se os membros de uma determinada comunidade, por exemplo, compreendem suas experiências de violência como algo que “vai continuar sendo assim mesmo”, podem, com a ajuda do ensinador social, perceber que esta condição não é dada como algo pronto e acabado, mas como uma possibilidade. Além disso, podem perceber a não-violência como uma possibilidade mais autêntica de seu ser si-mesma.

Heidegger (2008) afirma que a comunicação nunca é a transposição de opiniões do interior de um “sujeito” para o interior de outro “sujeito”. O ser-com já se revelou essencialmente na disposição afetiva e compreender comuns. Esta ideia tem alguma relação com o pensamento de Freire (2008) o qual alega que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para que o outro construa seu próprio saber.

A tarefa do ensinador social é a de quem pode ajudar a comunidade a construir-se a si mesma enquanto ser singular. Nesse caso, parafraseando Colpo (2002), a educação assume como posicionamento a possibilidade de oportunizar condições para que a comunidade, durante seu existir, possa exercitar-se na possibilidade de indagar-se sobre o sentido daquilo que se lhe apresenta, o que se converte numa indagação a respeito de si mesma, de sua condição existencial. Tal possibilidade abre condições para que a comunidade possa situar-se em seu existir, desvelando contextos de relação e de projetos para si. Somente aberta ao seu poder-ser a comunidade pode atender à solicitação daquilo que lhe convoca como tarefa de *dever-ser-si-mesma-própria*.

Heidegger (1990) realiza uma nova interpretação do mito da caverna, escrito por Platão (1993) que nos pode ser útil na compreensão da tarefa do ensinador sociocomunitário.

Platão (1993) conta que havia uma caverna cujos prisioneiros, na escuridão, estavam presos por grilhões que nem eles mesmos percebiam. Atrás deles, havia um resplendor de luz vindo de fora da caverna, que lhes possibilitava ver apenas projeções de sombras, as quais julgavam ser a realidade. Certo dia, um dos prisioneiros deu-se conta das amarras, desprendeu-se e foi em direção à luz, descobrindo, com muita dificuldade (por causa da força da claridade) o mundo em sua verdade. Em seguida, retornou à caverna para dizer aos companheiros sobre o que havia descoberto.

Embora Platão, ao apresentar o mito da caverna, quisesse explicar por analogia sua teoria das ideias, Heidegger (1990) o interpreta como a saída da condição da impessoalidade para a condição do ser-si-mesmo-próprio, isto é, da liderança de si. Este seria o movimento da *pädéia* (educação) em sua essência. É o ensinador quem ajuda a comunidade a realizar o movimento em direção a si-mesma de modo autêntico. Esse movimento é em si mesmo prática da Análise Existencial (*Daseinsanalyse*) enquanto exercício da preocupação antecipatória no âmbito da Educação Sociocomunitária.

Em se tratando dessa práxis interventiva do ensinador social, ainda existe uma questão imprescindível: para que este agente social possa realizar o trabalho de Daseinsanalyse educacional e comunitária que apresentamos acima, ele também precisa encontrar-se a si mesmo em sua autenticidade. É importante que a presença do interventor comunitário não se limite apenas a um estar, mas tenha de igual modo a densidade e a autenticidade do ser (Perdigão, 2003).

Os grupos de reflexão são alguns dos meios possíveis para que o ensinador social possa também apropriar-se de si-mesmo e desvincilar-se do impessoal. Estes grupos devem estar alicerçados na vivência do diálogo como espaço aberto e livre para que os ensinadores e os ensinados expressem suas opiniões, dificuldades, angústias e conquistas no árduo caminho que traçam como parte de uma comunidade. Assim sendo, o ensinador social deve ser ele mesmo membro da comunidade.

Partindo do ponto de vista de Kahlmeyer-Mertens (2008b), uma Educação Sociocomunitária possível de ser pensada pelo filosofar heideggeriano é aquela que dá à comunidade a oportunidade de experimentar a possibilidade de ser livre da imediatez cotidiana, colocando-se diante da urgência de escolher um sentido próprio a si, do decidir pelas ocupações necessárias ao esforço por ser singular no mundo. Essa decisão (*Entschlossenheit*), única e cunhada em conformidade com os significados mais relevantes ao ser-no-mundo, decalca a comunidade do impessoal, fazendo-a despontar como comunidade singular.

145

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS (OU INICIAIS?)

Diante da atual condição existencial na qual se encontra o Brasil, ainda marcada pela extrema desigualdade econômica, pela exploração, pela violência, dentre tantas outras situações de vulnerabilidade social, tornam-se imprescindíveis as práticas educativas cuja finalidade seja promover um espaço livre onde as comunidades possam mostrar-se e dar-se conta de suas possibilidades mais autênticas de ser si-mesmas.

Tendo como base a Ontologia de Heidegger, segundo a qual o ser humano (Dasein) não é já determinado em seu ser, mas sim aberto às possibilidades, a Educação Sociocomunitária apresenta-se como uma experiência educativa não-formal a qual pode proporcionar, nos atuais contextos de crise e conflito de nosso país, a decisão por um novo caminho rumo a possibilidades de autêntica transformação social e exercício de cidadania, pois nem mesmo as comunidades, por mais escassas que se tenham tornado no mundo contemporâneo, estão destinadas a sucumbir frente ao sistema capitalista e neoliberal. Lembrando que, segundo Heidegger (2008), o destino individual (*Schicksal*) do Dasein é também o destino (*Geschick*) de seu povo (*Volk*), de sua comunidade (*Gemeinschaft*). Logo, se o destino do Dasein é ter de realizar seu próprio ser, o destino de sua comunidade não pode ser diferente disso.

Nossas comunidades precisam ser ajudadas a encontrar, em seu mundo, sentidos e significados originários, desvincilhando-se assim da impessoalidade que

as mantém rendidas à ditadura do “todo mundo/ninguém” e enrijecidas pelos ditames do mundo público. Nota-se aqui o quanto dilemas éticos e políticos estão necessariamente e irrevogavelmente presentes em nossa existência uns com os outros.

O ensinador social é, portanto, o Dasein ético e político que, aproximando-se dialogicamente de sua comunidade e estabelecendo com esta um vínculo de confiança, acolhimento e respeito, pode, então, ajudá-la a tornar-se transparente a si mesma. A partir deste desvelamento, ela (a comunidade) pode exercer a responsabilidade por si mesma.

A prática da Daseinsanalyse na Educação Sociocomunitária é um árduo desafio que hoje nos interpela enquanto ensinadores sociais. Precisamos estudar mais, pesquisar mais e, principalmente, dialogar mais, apropriando-nos sempre da incerteza, do nada pleno de possibilidades, inclusive as possibilidades de crescimento e mudança de nosso povo brasileiro em direção à construção de relações mais autênticas, nas quais cada Dasein possa lutar pela verdade de seu ser em um ambiente mais respeitoso.

Mas tudo isso é apenas o começo. Portanto, mãos à obra!

REFERÊNCIAS

146

- BUBER, M. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- CARO, S. P. Os fundamentos da Educação Social para uma Educação Sociocomunitária. *Revista de Ciências da Educação Americana*, ano 8, nº 15, 2º Semestre/2006, p. 17-31.
- COLPO, M. O. *Fundamentos para uma Filosofia da Educação a partir da Ontologia de Martin Heidegger*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2002.
- DÍAZ, A. S. Uma aproximação à Pedagogia-Educação Social. *Revista Lusófona de Educação*, Lisboa, n. 7, 2006, p. 91-104.
- FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia*: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HEIDEGGER, M. La doctrine de Platon sur La vérité. In: *Question II*. Paris: Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.
- KAHLMEYER-MERTENS, R. S. Cuidado, Educação e Singularidade: ideias para uma filosofia da educação em bases heideggerianas. *Revista Princípios*, Natal, v. 15, n. 24, jul./dez. 2008a, p. 209-223.
- KAHLMEYER-MERTENS, R. S. *Heidegger e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.
- MACHADO, E. M. *Pedagogia Social no Brasil*: políticas, teorias e práticas em construção. IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE – e III Encontro Sul-brasileiro de Psicopedagogia, 26 a 29 de outubro de 2009, PUCPR. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/PAL010.pdf>>. Acesso em: 21 set. 2011.

MARQUES, C. D; EVANGELISTA, F. Pedagogia Social: fundamentos filosóficos, pedagógicos e políticos para a prática do Educador Social Libertador. In: GARRIDO, N. C. et al. *Desafios e perspectivas da Educação Social: um mosaico em construção*. São Paulo: Expressão e Arte, 2010.

MORAIS, R. Uma visão de Educação Sociocomunitária. Revista de Ciências da Educação Americana, ano 8, nº 15, 2º Semestre/2006, p. 33-60.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

PERDIGÃO, C. P. A ética do cuidado na intervenção comunitária e social: os pressupostos filosóficos. *Revista Análise Psicológica*, v. 4, n. 21, 2003, p. 485-497.

PETRUS, A. *Pedagogía social*. Barcelona: Ariel, 1998.

ROMANS, M; PETRUS, A; TRILLA, J. O “ar de família” da Pedagogia Social. In: _____. *Profissão: Educador Social*. Porto Alegre: Artmed, 2003.

TRILLA, J. *La educación fuera de la escuela: ámbitos no formales y educación social*. Barcelona: Ariel, 1993.

Submetido: 19 de março de 2025

Aceito: 17 de abril de 2025

Hermenêutica como lógica das ciências humanas: uma interpretação segundo a filosofia de Gadamer

Hermeneutics as the logic of the human sciences: an interpretation according to Gadamer's philosophy

Amanda Milke¹
UNIOESTE

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens²
UNIOESTE

RESUMO

148

O artigo objetiva apresentar a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer a partir de conceitos centrais de tal pensamento estreitamente relacionados à temática do modo de ser das ciências humanas. O esforço segue o fio condutor da obra *O problema da consciência histórica*, especialmente em sua primeira, terceira e quinta conferências. O propósito é caracterizar as ciências humanas, tal como enfocadas por Gadamer, como ciências que se deixam reger por uma lógica hermenêutica, em contraste às ciências naturais, obedientes a uma lógica empírico-indutiva. Para evidenciar a posição paradigmática da hermenêutica nas ciências humanas, o escrito conjuga conceitos como o de compreensão, círculo hermenêutico, projeto antecipador da compreensão, *práxis* hermenêutica, historicidade e tradição (não necessariamente nessa ordem). Com isso, o artigo enfeixa notas sobre como tais conceitos hermenêuticos se articulam entre si no âmbito da epistemologia das ciências humanas aludida pelo próprio Gadamer.

PALAVRAS-CHAVE

Ciências humanas, compreensão, círculo hermenêutico, *práxis* hermenêutica, historicidade

ABSTRACT

The article aims to present Hans-Georg Gadamer's hermeneutics with an emphasis on central concepts of such thought closely related to the theme of the way of being of the human sciences. The effort

¹ Mestranda em Filosofia no PPGFil/UNIOESTE; Bolsista de Mestrado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: mandamilke@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8095-0053>.

² Professor dos programas de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE e da UEM, membro do GT de Filosofia Hermenêutica da ANPOF. E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>.

follows the guiding thread of the work *The Problem of Historical Consciousness*, especially in its first and fifth lectures. The purpose is to characterize the human sciences, as focused on by Gadamer, as sciences that are governed by a hermeneutic logic, in contrast to the natural sciences, which obey an empirical-inductive logic. To highlight the paradigmatic position of hermeneutics in the human sciences, the paper combines concepts such as understanding, hermeneutic circle, anticipatory project of understanding, hermeneutic praxis, historicity and tradition (not necessarily in that order). With this, the article brings together notes on how such hermeneutic concepts are articulated with each other and with the epistemology of the human sciences alluded to by Gadamer himself.

KEYWORDS

Human sciences, understanding, hermeneutic circle, hermeneutic praxis, historicity

1 INTRODUÇÃO

A separação das ciências é um fenômeno contemporâneo estabelecido no século XIX. Antes desse período, a palavra *filosofia* designava o conhecimento em sentido abrangente, tanto é que mesmo os saberes naturais eram ditos "*Philosophia naturalis*". Quando esta separação se deu (início esse coincidente com a modernidade, mas tendo sua consumação na contemporaneidade), foram as assim chamadas ciências naturais (*Naturwissenschaften*) que primeiro reivindicaram a prerrogativa de serem paradigma do conhecimento rigoroso; assim, estabeleceram seus padrões, leis e modelos e, consequentemente, seu fundamento para o conhecer em geral. Desse modo, podemos começar nossa exposição questionando basicamente que conhecimento seria esse ou, por outras palavras: o que é ciência? De saída, podemos assinalar ao menos duas acepções para essa palavra, discriminando várias doutrinas que procuram situar a ciência, *stricto sensu*, isto é, as chamadas *ciências positivas*, perante a filosofia. Cumpre, assim, elucidar que o termo "ciência" pode ser tomado em duas acepções fundamentais distintas: a) como *todo conjunto de conhecimentos ordenados coerentemente segundo princípios*; b) como *conjunto de conhecimentos dotados de certeza por se fundar em relações objetivas verificadas por métodos, suscetível de levar os que a cultivam a conclusões ou resultados concordantes*. (Japiassu, 1978)

149

As ciências naturais, tal como se sabe, têm sua metodologia baseada na indução, guiadas pelo modo de ser de seu objeto, a natureza ou a totalidade das coisas, contando com seus experimentos e teorias, definiram um modo de pesquisa e um modo de conhecer vigente e dominante até hoje: o *conhecimento científico objetivo-indutivo* que tinham como objeto de investigação a natureza. A característica mais marcante desse conhecimento de ciência natural é ser guiado por um método que ele mesmo determina para si.

Nota-se, entretanto, que alguns tipos de conhecimento não se encaixam nesse modelo indutivista, não só pelo critério metodológico, como também pelo caráter de seu "objeto" de pesquisa. Faltando-lhe um lugar propriamente assegurado, tais conhecimentos ora se apoiaram impropriamente no que as ciências naturais lhe ofereceram ou, do contrário, pretensamente se manteriam à deriva sem um

fundamento sólido, aguardando a adequação ao “objeto” a ser analisado.³ Essa era a situação dos saberes humanos que resultariam nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) na época em que as ciências naturais se firmaram por meio de uma verdadeira revolução científica (século XVII). É com vistas a este quadro que, mais tarde, surgirá a demanda por fundar as ciências humanas, tarefa essa concomitante a de estabelecer um fundamento próprio a estas ciências do homem e da sociedade, conquistando lugar livre e assegurado, frente ao das hegemônicas ciências naturais. A situação ora descrita coloca em perspectiva o problema da fundamentação dessas ciências responsáveis por uma imagem do humano. (Schaller, 1970)

O filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em sua obra *O problema da consciência histórica* (1963), retoma e se dedica a tarefa de pensar o *topos* das ciências humanas, analisando sua história e os problemas a serem enfrentados. Ele propõe uma meditação sobre a fundamentação das ciências humanas evidenciando o quanto estas possuem, já na lógica que lhe é própria, um acento hermenêutico, e indicando o quanto uma tomada de consciência histórica estaria relacionada ao modo de ser das referidas ciências. Buscando acompanhar os passos da meditação gadameriana, o presente artigo comprehende as seguintes seções: i) As ciências humanas em contraste com a lógica indutiva das *ciências naturais*; ii) A práxis hermenêutica, a compreensão e a historicidade; iii) A estrutura circular da compreensão e a antecipação. É o que teremos a partir do próximo tópico.

150

2 AS CIÊNCIAS HUMANAS EM CONTRASTE COM A LÓGICA INDUTIVA DAS CIÊNCIAS NATURAIS

O tema nos chega com carga conceitual e problemas herdados de tematizações anteriores. Ao acontecer o movimento separatório das ciências, e, as ciências naturais ocupando seu espaço e já tendo consagrado seu método, surgiu o seguinte pressuposto: se as ciências da natureza estão fundadas de maneira bem-sucedida na lógica indutiva,⁴ podemos fazer desse mesmo modo com as ciências humanas que ainda dependem de uma delimitação estrita de seu campo e de uma fundamentação em um terreno próprio, funcionou uma vez e pode funcionar novamente. Entretanto, tal pressuposto não se procede por quatro motivos.

O primeiro é que as ciências humanas são um modo autônomo de saber, elas não se encaixam na ideia de exatidão científica pretendida pelas da natureza. (Reis, 2003) Este modo autônomo guarda uma ligação com a filosofia, gerando assim um problema filosófico ao requisitar fundamento: caso esta se submeta ao método das ciências da natureza, ela se torna uma filosofia “científica”, mero instrumento das ciências naturais. (Lessing, 2019) E dizemos fundamento em vez de método, porque a ideia de método vinculada também as ciências da natureza, não faz jus a esse modo peculiar

³ Diversos foram os filósofos e autores que se dedicaram a este, ao exemplo de Auguste Comte (1798-1857), Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), Wilhelm Dilthey (1833-1911).

⁴ Esse tema já foi abordado, em outras ocasiões, de maneira mais detida. Para mais, cf.: Kahlmeyer-Mertens (2024) e Kahlmeyer-Mertens, Santos (2020).

de conhecer que as ciências humanas têm; elas precisam de fundamento para ser o que são e permitirem um conhecimento coerente e não serem metodologicamente enquadradas em um método que não respeita seus modos de ser. Essa premissa encontra formulação categórica no próprio Gadamer (1963): “Não se trata de simplesmente definir um método específico, mas de fazer justiça a uma ideia completamente diferente de conhecimento e de verdade.” (p. 17)

Como segundo motivo, olhando para Aristóteles, diz-nos Gadamer (1963): “Em Aristóteles, por exemplo, a ideia de um método único que poderia ser determinado antes mesmo de examinar a coisa constitui uma abstração perigosa; é o próprio objeto que deve determinar o método apropriado para examiná-lo.” (p. 18) Daqui derivamos que, enquanto carente de um fundamento próprio a si, as ciências humanas usaram do método aristotélico, assumindo sua conduta em face do objeto que investigavam, assumindo uma conduta mais plausível. Essa medida apontada por Aristóteles como perigosa ao esquematizar método único para diferentes objetos é ineficaz e disfuncional. Portanto, em vez de impor o método utilizado nas ciências da natureza (afinal, os últimos séculos de ciências humanas da época não fizeram dessa maneira), devemos olhar para os objetos desse grupo de ciências humanas e para o modo de conhecer dessas ciências.

O terceiro motivo é que utilizar tal método (que tem na base a lógica indutiva de todas as ciências empíricas), não nos traz o conhecimento pretendido pelas ciências humanas enquanto modo autônomo de saber, afinal:

[...] poder-se-ia dizer que, assim como nas ciências naturais, e o mesmo se aplica aos fenômenos morais e sociais, o método indutivo é, em ambos os casos, independentemente de qualquer hipótese metafísica. É totalmente indiferente, por exemplo, ao que se pensa sobre a possibilidade de um fenômeno como a liberdade humana: o método indutivo nada tem a ver com a busca de causas ocultas; apenas observa regularidades. (Gadamer, 1963, p. 21)

Assim, corroborando ao filósofo, acrescentaríamos que:

[...] em lugar do elemento humano numa ciência humana, tem vez o *procedimento que constata ocorrências, computa regularidades, calcula probabilidades, empreende generalizações, projeta asseguramento e exerce controle*. Isso patenteia que o modo de proceder das ciências naturais é eminentemente lógico, sem que esteja em apreciação qualquer vivência espiritual ou princípio relacionado a uma metafísica do humano; ainda, que o modo das ciências naturais seria o único a oferecer validade, certeza, além do bem científico mais caro que, à época, especialmente entre os anglo-saxões, se expressava com entusiasmo pela palavra “assurance” (= garantia) (Kahlmeyer-Mertens, 2024, p. 17)

Como vemos, é justamente nessa indiferença em relação às causas ocultas que reside o problema da aplicação do método indutivo nas ciências humanas, já que a indução abstrai completamente a vivência do fenômeno abordado; nesse caso, do objeto histórico (= história) referido por Gadamer em sua investigação. Diversamente do que se espera de uma lida compreensiva com a história, o método indutivo observa regularidades, identifica padrões, cria generalizações históricas contrariando aquilo que seria propriamente o anseio do historiador que pretende “[...] não saber como os homens, os povos e os Estados se desenvolveram em geral, mas, ao contrário, como esse homem, esse povo, esse Estado se tornaram o que são; como todas as coisas poderiam ter surgido e estado lá.” (Gadamer, 1963, p. 20) Trata-se, assim, de compreender, em sua especificidade, unicidade, singularidade, o fenômeno histórico e qualquer outro fenômeno que pertença as ciências humanas.

O quarto motivo, por fim, refere-se ao fato de o conhecimento histórico não dever seguir o modelo do conhecimento objetivista utilizado pelas ciências naturais, pois, ele mesmo, enquanto saber objetivo, é um acontecimento histórico. (Gadamer, 1963) No entanto, mesmo esse modo de conhecer indutivo das ciências naturais tem as características de um acontecimento histórico: esse conhecimento moderno e objetivo não é outra coisa senão o resultado da história, do passado que inflige no presente. Uma vez que se viu a necessidade de um modelo de conhecer das ciências naturais, criou-se tal metodologia e, assim, até hoje as ciências naturais usam de tal método porque tradicionalmente não foi contestado e substituído e, provou-se eficaz para esse grupo de ciências (Japiassu, 1978).

No entanto, por ser um acontecimento histórico, ele não pode ser utilizado como método, como conduta e fundamento da própria história ou das ciências humanas. Desse modo, não podemos utilizar, o mesmo método que as ciências da natureza possui e nem o fenômeno histórico pode fundamentar a própria ciência que deve analisá-la; sendo assim, torna-se necessária a fundamentação de uma hermenêutica que sustente de maneira satisfatória esse modo de conhecer diferente que são as ciências humanas. Essa tarefa tem caráter filosófico, é um problema de filosofia.

3 A PRÁXIS HERMENÊUTICA, A COMPREENSÃO E A HISTORICIDADE

O conceito de hermenêutica em seu significado tradicional diz respeito a interpretação de um texto, a *arte do interpretar*, orientando ao longo da sua história, enquanto método de interpretação, os modos mais viáveis de sucesso para se apreender as partes e o todo de um texto. Desse modo, a hermenêutica era um método de interpretação de textos, mas, a partir de Dilthey, e especialmente com Heidegger, a hermenêutica passa a se tornar uma espécie de interpretação do próprio campo da compreensão e do que isso significaria no horizonte do humano. Isso, por si só já insinua a hermenêutica como lógica do conhecer o humano, e prática que permeia sua ciência. Em verdade, mesmo a possibilidade do modo de conhecimento das ciências da natureza é derivada, é um compreender derivado e não mais o principal modo do

conhecer. Nas palavras de Gadamer (1963): “[...] o modo de conhecimento específico das ciências naturais é uma espécie de derivado da compreensão”. (p. 36)

Mas, então, o que é o compreender? Gadamer apropria esse conceito de Heidegger e faz a seguinte interpretação sobre ele na terceira conferência da obra *O problema da consciência histórica: “Martin Heidegger e o significado de sua ‘hermenêutica da facticidade’ para as ciências humanas”*:

Para Heidegger, a compreensão não é mais, como era para Dilthey, um ideal de conhecimento ao qual o espírito deve se resignar, nem o mero ideal do método filosófico. Ao contrário, a compreensão é a forma original de realização do ser-aí humano como ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação prática em duas possibilidades: interesse e interesse teórico, a compreensão é o modo de ser do ser-aí que a constitui como "saber-fazer" (*savoir-faire*) e "possibilidade". (Gadamer, 1963, p. 38)

Daqui depreendemos que a compreensão é abertura do *ser-aí* (= experiência paradigmática da essência do humano) ao horizonte de sentido que o mundo é, o que implica dizer que o ser-no-mundo que somos é sempre e a cada vez um ente de compreensão, que nossa situação de ser-aí implica em ser-compreensivo. O compreender deixa sua posição de operação ou possível método único de atuação como um modo do conhecer. A compreensão, tal como pensada por Heidegger e apropriada por Gadamer, acentua o caráter desse ente que já sempre comprehende, tornando o compreender o modo primordial do ser-aí humano, isso significa dizer: Compreendemos algo *como* ciências humanas, *como* ciências naturais ou mesmo, num exemplo prosaico, *como* manacá na frente de minha casa, pois, primária e fundamentalmente, esse ente que faz ciência, comprehende sempre e a cada vez. Assim, a compreensão acontece em todos os momentos, e estamos sempre na dinâmica de compreender, seja esta numa práxis cotidiana ou no domínio estrito da ciência.

Há uma compreensão a qual utilizamos para interpretar e nos movermos no dia a dia que torna possível tais tipos de conhecimentos derivados das ciências. A diferenciação entre conhecimento prático ou teórico, entre o conhecimento objetivo e indutivo das ciências naturais e o interpretar de um texto de maneira teórica, são modos derivados e tematizados do compreender.

Com isso, cabe a nós determinar a estrutura dessa compreensão na base da hermenêutica gadameriana, adentrando no tópico da antecipação e tradição como consequência da compreensão na base da hermenêutica. Compreender obedece a uma dinâmica circular (o que se chama de círculo hermenêutico ou círculo da compreensão), esta que parece acompanhar a práxis hermenêutica em jogo também nas ciências humanas. O compreender enquanto práxis e o fazer hermenêutico como o que se segue disso, já conta com certo cenário presente em todo compreender e interpretar, um tal cenário é sempre histórico, o que nos evidencia que sempre lidamos com ideias, noções e conceitos que provêm da história e que nos são legados por uma tradição. Algo, no entanto, decorre dessa interpretação do conceito de compreensão

de Heidegger enquanto recorrente ao tradicional, trata-se da evidência de que somos entes históricos ou, por outras palavras, que possuímos *historicidade*.

Segundo Gadamer, Heidegger explora tais aspectos em sua univocidade na quinta conferência da já mencionada obra; ali, sobre isso, ele diz:

[...] para Heidegger, o fato de só podermos falar de história porque nós mesmos somos seres históricos significa que é a historicidade do ser-aí humano, em seu movimento incessante de espera e esquecimento, que permite que o passado ressuscite. O que antes parecia uma abordagem puramente "subjetiva" do conhecimento histórico, prejudicial ao conceito de ciência e método, agora se coloca na vanguarda de uma questão fundamental. O pertencimento "condiciona" o interesse histórico, não apenas no sentido dos fatores não científicos e subjetivos que motivam a escolha de um tema ou questão; se aceitássemos tal hipótese, interpretaríamos o conceito de pertencimento como um caso especial de servidão emocional: a simpatia. Ao contrário, "pertencer" à tradição não é menos original e essencialmente constitutivo da finitude histórica do ser-aí do que o fato de que esse ser-aí esteja sempre projetando-se em direção às suas possibilidades futuras. Nesse ponto, Heidegger enfatiza, com razão, que os dois momentos de "ser-lançado" (*Geworfenheit*) e "projetar" (*Entwurf*) devem ser sempre pensados em conjunto. Assim, não há compreensão ou interpretação que não coloque em jogo a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo quando a intenção do sujeito do conhecimento é limitar-se a uma leitura puramente "literal" de um texto ou deste ou daquele acontecimento. (Gadamer, 1963, p. 41)

154

Derivamos da passagem que somos seres históricos pertencentes, desde sempre, a um contexto em meio ao qual sempre compreendemos o que quer que seja. Só assim, podemos interpretar a história, porque somos esses entes comprehensivos e históricos, e compreender aqui não significa mera operação subjetiva, a maneira do juízo de um sujeito. Ser histórico implica muito mais um pertencimento a um contexto que até podemos chamar de tradição, e é este vínculo que nos implica aos textos e contextos cotidianos a serem compreendidos. Precisamos, portanto, nos haver com o que fazer dessa consciência de que somos pertencentes a uma história e a suas tradições sempre influentes em nossas interpretações ao esboçar uma hermenêutica das ciências humanas. Será mesmo necessário cultivar uma lida comprehensiva com nossa própria "situação existencial", esta que, para o filósofo, já marca nosso modo de sempre compreender, isso porque:

A compreensão de uma tradição histórica carregará necessariamente a marca dessa estrutura existencial do ser-aí [um projeto lançado e concluído]. O problema que então se coloca é como reconhecer essa marca na hermenêutica das ciências humanas. Pois, para as ciências humanas, não há dúvida de que elas devem "opor-se" ao processo, em

si mesmo histórico, da tradição à qual devem seu acesso à história. Escapar ou "libertar-se" da tradição não pode ser nossa principal preocupação em nosso comportamento em relação ao passado, do qual, como seres históricos, participamos constantemente. Muito pelo contrário, a atitude autêntica visa a um "cultivo" da tradição no sentido literal do termo, isto é, um desenvolvimento e continuação do que reconhecemos como o elo concreto entre todos nós. (Gadamer, 1963, p. 40)

Uma vez conscientes da historicidade, temos ciência de "sempre pertencer a uma tradição" que deve ser reconhecida e praticada de alguma forma. Assim conscientes, vemos que precisamos nos situar sempre diante do estabelecido na história, buscando compreender como cada fenômeno histórico guarda sua singularidade na ordem do tempo. Do presente, temos trato com o acontecimento histórico do tempo que nos é próprio; todavia, há o pertencimento à uma tradição que nos fala do passado influenciando em nossa lida com os acontecimentos históricos. Existe a necessidade de exercer uma *práxis* com a nossa constituição que sempre se influencia com o passado que nos interpela e toma parte nas compreensões feitas, tanto de teor prático como de teor teórico, e, desse modo, pode compreender e conhecer tanto o agora como a história, justamente por sermos entes históricos. (Gadamer, 1990)

De modo a encaminhar tal análise, faz-se necessário, no esboço dos fundamentos de uma hermenêutica, o olhar atento à historicidade e ao pertencimento a uma tradição. Assim, ao passo que o presente interpela o passado por meio de seu laço de pertencimento a uma tradição, lidamos com o acontecimento histórico do passado com o cuidado (= senso histórico) de não incorrer em embaraços absolutizantes que tomariam a medida do presente para medir os demais fenômenos históricos. Com isso, cabe-nos a continuada tentativa de aproximação aos contextos do período histórico em foco. Tal tarefa se apresenta necessária a quem quer que pretenda uma meditação sobre a fundamentação das ciências humanas e com a hermenêutica relacionada aos problemas epistemológicos tratados por Gadamer.

155

4 A ESTRUTURA CIRCULAR DA COMPREENSÃO E A ANTECIPAÇÃO

Anteriormente, com Schleiermacher, a hermenêutica, ainda como *doutrina da arte do compreender/interpretar*, operava análise minuciosa acerca de como a compreensão chegaria a acontecer em uma estrutura circular. Assim, o chamado círculo hermenêutico constitui: "[...] a relação circular entre o todo e suas partes: o sentido antecipado em um todo é compreendido por partes, mas é à luz do todo que as partes adquirem sua função iluminadora". (Gadamer, 1963, p. 55) A ideia é a de que todo texto tem nexo com conjunto da obra do autor, e ao gênero literário do qual faz parte. (Lessing, 2019) Com isso, a investigação hermenêutica permite a apreensão dos argumentos apresentados, seus sentidos, seus significados, suas perspectivas intrínsecas ao texto interpretado, uma esfera de comprehensibilidade que se sustenta por si mesma e pode ser interpretada sem "mística". Compreender, assim, é frequentar

o mundo compartilhado interpretativo seja de um texto ou de contextos, é a participação de uma visada comum e acessível a todos (Gadamer, 1990). Todavia, isso que temos na visada comum, a tradição compartilhada que nos interpela, que determina as antecipações e pré-conceitos que possuímos ao interpretar precisam ser vistas diferentes nessa hermenêutica.

O *círculo hermenêutico*, assim, tem um espaço entre o texto e aquele que o comprehende, esse leitor que comprehende faz vez de *mediador* entre o texto e a totalidade que este possui, comprehendendo seu todo e suas partes, preenchendo lacunas, interpretando e reinterpretando conforme necessário for. Com isso, concluímos que a comprehensão enquanto base da hermenêutica visada por Gadamer precisa ser colocada em um novo sentido, a estrutura circular da comprehensão precisa ser reinterpretada, nesse caso, dentro da análise existencial de Heidegger. Vejamos um exemplo para melhor desdobramento e explicitação do conceito, retomando a ideia de uma interpretação de texto:

156

Assim que descobre elementos comprehensíveis, o intérprete esboça um plano de significado para todo o texto. Mas os primeiros elementos significativos só aparecem se ele se dedicar à leitura com um interesse mais ou menos determinado. Compreender "a coisa" que ali se apresenta, à minha frente, nada mais é do que a elaboração de um primeiro plano progressivamente corrigido à medida que a decifração avança. (Gadamer, 1963, p. 57)

A comprehensão é o modo de ser desse ente que já sempre comprehende, isso acontece tanto em situações cotidianas como em interpretações de texto como apontado anteriormente. Gadamer usa desse conceito e funda sua hermenêutica, ao dizer que a leitura de um texto é um projeto de significação *que acontece no início da leitura* e até mesmo, é possível dizer, no próprio título.

O *caráter antecipador* da comprehensão dá-se no projeto de significação, da pré-comprehensão. Sempre, de maneira constitutiva do nosso ser, vamos aos textos enquanto intérpretes, ou aos contextos cotidianos, a qualquer tipo de interação no mundo com noções prévias que orientam nossa movimentação. Entretanto, no caso do exemplo de um texto, esse primeiro projeto esboçado está sujeito a retificação ou confirmação conforme a leitura do texto progride, do próprio (objeto) tematizado, tornando assim a comprehensão um movimento circular, a objetividade reside nessa confirmação ou retificação. Assim: "A tarefa constante da comprehensão reside na elaboração de projetos autênticos correspondentes ao seu objeto. Em outras palavras, é um empreendimento ousado que busca ser recompensado pela confirmação do próprio objeto." (Gadamer, 1963, p. 58)

Com isso em vista, é necessário ter atenção a essa estrutura da comprehensão de antecipação que recorre a noções prévias para esses projetos interpretativos: essas noções preliminares influenciam a interpretação do intérprete, de tal modo que uma noção preconcebida errônea que não corresponda a coisa em questão manche o projeto

de interpretação que a compreensão de maneira antecipativa contempla. Diante disso, perguntamos: *Que operação deve ser realizada para evitar esse risco?* A resposta nos é dada pelo filósofo:

Qualquer interpretação de um texto deve, portanto, partir de uma reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas resultantes da "situação hermenêutica" em que se encontra. Ele deve legitimá-las, isto é, examinar sua origem e valor. (Gadamer, 1963, p. 59)

Daqui não se segue que devêssemos evitar essa estrutura de antecipação; a rigor, isto sequer seria possível, já que essa estrutura está sempre ativa nos mais diversos contextos. O comportamento hermenêutico reside na explicitação das minhas pré-compreensões e não em uma neutralidade objetiva, que é impossível de acontecer e nem aconselhada é, a tomada de consciência de minhas opiniões torna tudo que é comprehensível receptível para mim e possível de aparecer podendo manifestar sua verdade que lhe é própria. (Gadamer, 1963, p. 61) Não temos como fazer algo como "nos livrarmos de algo estrutural", ela é assim e devemos saber lidar com essa estrutura, esse movimento circular da compreensão que é antecipatório e não cessa jamais na compreensão de um texto e de contextos, (Gadamer, 1963) e podemos dizer, não cessa jamais enquanto compreensão em todos os contextos.

Possuindo como base constitutiva a compreensão, além de explicitar como a compreensão é, assegura-nos Gadamer que:

157

A abordagem de Heidegger articula-se, sem dúvida, em torno dessa tarefa universal, que, em todas as suas exigências, só se oferece a uma consciência histórico-hermenêutica. A partir daí, sentimos com todas as nossas forças a necessidade de construir em nós uma consciência que oriente e controle as antecipações implícitas de nossos procedimentos cognitivos. (Gadamer, 1963, p. 61)

Com vistas a todo o dito até aqui, temos que o esboço de uma fundamentação das ciências humanas é, na verdade, dependente de uma hermenêutica. Sendo esta fruto da compreensão e a compreensão capaz de interpretar e respeitar o modo de ser dos objetos das ciências humanas, tal modo de pensar é o caminho para a fundamentação das ciências humanas. Gadamer realiza o esboço dessa hermenêutica através da história, da consciência histórica, movimento que ele adota após explicar a compreensão. E, nesse movimento antecipatório, podemos contar com a antecipação quanto a algo ter ou não um significado coerente, o que permite algo se manifestar como coerente e digno de investigação em primeiro lugar. Não se tenta compreender algo que se mostra como incoerente, o que pode acontecer é que algo se apresenta como coerente, e após análise, essa suposição é provada falsa, se revelando incoerente e incompreensível.

Com esses pontos fixados, podemos alcançar o que Gadamer chama de tradição e o comportamento histórico-hermenêutico, diz o filósofo: "A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, ao mesmo tempo, com a coisa

mesma que se manifesta pela tradição e com uma tradição a partir da qual ‘a coisa’ pode me falar.” (Gadamer, 1963, p. 63) Essa relação que temos com as coisas não ocorre de maneira pacífica e tranquila, há uma tensão entre o que nos é familiar e o que nos vêm enquanto estranho na mensagem que é transmitida pela tradição. Essa tensão funda a tarefa hermenêutica, e, essa mensagem transmitida, a coisa mesma que nos é passada a partir de uma tradição é o objeto da interrogação hermenêutica. (Gadamer, 1963) A hermenêutica, então, assume o papel de mediação nessa relação, no sentido que, o intérprete fica suspenso entre o seu próprio pertencimento a uma tradição, inerente e constitutivo de todos nós, e a sua distância do objeto que é seu tema de pesquisa. Isso quer dizer que a hermenêutica tem uma posição mediadora nessas relações buscando a melhor compreensão possível.

Tendo antes falado em tradição, podemos agora falar do fenômeno da distância temporal (= histórica). Este é um fenômeno que permite que as coisas nos sejam transmitidas, não se trata de uma literal e efetiva distância que deve ser vencida, mas sim que, é algo contínuo que inflige na nossa compreensão, pois, são compositoras da tradição, trazendo para conosco o nosso passado, construindo o presente em forma de preconceitos e permitindo que as mensagens históricas sejam transmitidas. Essa distância temporal é uma espécie de filtro em movimento contínuo de universalização, (Gadamer, 1963) que permite a colocação de novos preconceitos. Sendo assim possível distinguir os preconceitos antigos que cegam a compreensão e os preconceitos que a elucidam, que guiam a compreensão de modo a chegar a compreensões verdadeiras e não falsas.

Desse modo:

Compreender é mediar entre o presente e o passado, desenvolver em si a série contínua de visadas em que o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a aquisição da consciência histórica não constitui um abandono da eterna tarefa da filosofia, mas o caminho que nos é dado para alcançar a verdade que sempre buscamos. (Gadamer, 1963, p. 67)

Decorre daqui que a compreensão é a base de toda a hermenêutica que torna possível tais procedimentos nas ciências humanas; sendo, portanto, via para que a consciência histórica e a fundamentação das ciências humanas aconteçam, de maneira a permitir o modo autônomo de conhecer que elas são, se expressarem como elas são, de fato, a fundamentação das ciências humanas e da consciência histórica é uma tarefa de filosofia (Reis, 2003).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após introduzir a ciência como um modo de saber *sui generis*, caracterizando-a especificamente como ciência natural, possuidora de uma lógica indutiva, típica do legado empirista, indicamos as ciências humanas como aquelas que surgem do anseio de conhecer o humano com base na particularidade desse fenômeno e com vista a um solo que lhe é próprio.

Apoiados na interpretação que Gadamer faz do quadro, vimos que é possível identificar no modo de proceder das ciências humanas uma lógica hermenêutica, caracterizada pela conduta compreensiva e não somente indutiva. Na obra *O problema da consciência histórica*, o filósofo hermeneuta nos indica o quanto uma compreensão histórica pode ser encontrada no seio dessas ciências.

De um primeiro movimento do texto, depreendemos que as ciências humanas, espelhadas no modelo da história, busca um conhecimento do humano com base naquilo que há de singular em seu modo de ser, e não em uma generalidade característica dos objetos das ciências naturais.

Num segundo momento de nosso escrito, procuramos mostrar que (mais além da ideia de uma hermenêutica textual, ou seja, de uma doutrina da arte do compreender e interpretar, à maneira de Schleiermacher) a hermenêutica acompanha o caráter dinâmico da compreensão se mostrando, ela mesma, como uma práxis. Além disso, considerou-se que o que quer que apareça à compreensão já é compreendido como algo e, nesse caso, como algo que se mostra a nós desde um mundo que traz a marca do histórico. Com isso, evidenciou-se que compreensão é sempre compreensão histórica.

Foi possível indicar, ao fim, que, para Gadamer, toda compreensão e, por conseguinte, também qualquer interpretação ocorre mediada por um projeto de sentido que sempre se antecipa ao todo do significado do texto, conjugando pressupostos, que apontam um plano de leitura que pode se mostrar plausível ou implausível. Desse modo, temos que todo compreender e interpretar são dinâmicos, uma práxis, sujeita a revisões, a retoques e a resultados sempre tentativos tendo em vista o que o contexto oferece.

159

REFERÊNCIAS

- GADAMER, Hans-Georg. *Le problème de la conscience historique*. Pref. L. de Raeymaecker. Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1963.
- GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode – Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik. In: *Gesammelte Werke*. Hermeneutik I. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Ciências humanas e suas raízes no conceito de "formação" (*Bildung*) em *Verdade e método* de H.-G. GADAMER. *Trilhas Filosóficas*, [S. I.], v. 16, n. 2, p. 13–25, 2024. DOI: 10.25244/tf.v16i2.5851. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/5851>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S.; DOS SANTOS, Giovani Augusto. *Befindlichkeit e Stimmung*, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 179–194, 2020. DOI: 10.12957/ek.2020.49403. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/49403>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- LESSING, Hans-Ulrich. Wilhelm Dilthey – O filósofo das ciências humanas. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. Toledo, 2019, n.3, v.1, p. 14-31.
- REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: Eduel, 2003.
- SCHALLER, Klaus. Das Menschenbild des Geisteswissenschaftlers. In: *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaftens*. (Hrsg.) Wolfgang Laskowski. Berlin: De Gruyter, 1970, p. 124-153.

Submetido: 18 de julho de 2025

Aceito: 15 de agosto de 2025

A fé cega da razão: laicidade, universidade e exclusão epistêmica

The blind faith of reason: Secularism, university, and epistemic exclusion

1 Jaqueline de Souza
Unioeste¹

2 José Dias
Unioeste²

160

RESUMO

O artigo analisa criticamente os limites da racionalidade moderna na construção do ideal de laicidade universitária, a partir das concepções de Immanuel Kant e Jürgen Habermas. Argumenta-se que a exclusão das tradições religiosas do espaço acadêmico, sob o pretexto de neutralidade científica, representa uma forma de dogmatismo epistêmico que compromete a pluralidade democrática. Com base na distinção kantiana entre razão teórica e razão prática, e na proposta habermasiana de racionalidade comunicativa, defende-se uma laicidade dialógica, capaz de reconhecer o valor epistêmico das cosmovisões religiosas na esfera pública. O texto propõe uma reconstrução crítica do papel da universidade na contemporaneidade, denunciando os efeitos da racionalidade técnico-instrumental sobre o ethos acadêmico e ressaltando a necessidade de inclusão simbólica de saberes outros na formação superior.

PALAVRAS-CHAVE

Laicidade; Universidade; Exclusão epistêmica; Racionalidade moderna; Religião.

ABSTRACT

This article critically examines the limits of modern rationality in shaping the ideal of university secularism, drawing on the philosophical perspectives of Immanuel Kant and Jürgen Habermas. It argues that the exclusion of religious traditions from the academic sphere, in the name of scientific

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista Capes. E-mail: jaqueline.th.souza@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-9850-9301.

² Professor associado “A” da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: prof.dias.br@gmail.com. Orcid: 0000-0002-5339-8652.

neutrality, results in a form of epistemic dogmatism that undermines democratic plurality. Grounded in Kant's distinction between theoretical and practical reason, and Habermas's theory of communicative rationality, the text advocates for a dialogical form of secularism that acknowledges the epistemic value of religious worldviews in public discourse. The article calls for a critical reconstruction of the contemporary role of the university, exposing the impacts of instrumental rationality on academic life and highlighting the importance of symbolically including alternative forms of knowledge in higher education.

KEYWORDS

Secularism; University; Epistemic exclusion; Modern rationality; Religion.

1 INTRODUÇÃO

A tensão entre fé e razão constitui um dos dilemas centrais da modernidade, com implicações metafísicas, políticas e epistêmicas. Em sua Crítica da Razão Pura, Immanuel Kant afirma que a razão humana é movida por questões que excedem sua capacidade de conhecimento, e por isso a metafísica tradicional incorreu em ilusões, ao pretender conhecer Deus, a alma e o mundo de modo especulativo. Para Kant, os discursos teológicos não são objetos legítimos do saber teórico, mas podem ser admitidos como postulados da razão prática, vinculando-se à moral e à liberdade como condições do agir racional. A existência de Deus, portanto, não é uma verdade demonstrável, mas uma exigência funcional do juízo moral.

Esse deslocamento do discurso religioso para o plano prático repercutiu em larga tradição filosófica que passou a interpretar a religião como forma de irracionalidade ou de dominação simbólica. Contra essa leitura, Jürgen Habermas, em sua proposta pós-metafísica, defende uma reabilitação do potencial epistêmico e ético das tradições religiosas. Em contextos pluralistas, afirma que os cidadãos religiosos não devem ser silenciados pela laicidade, pois a neutralidade do Estado não implica na exclusão das cosmovisões crentes da esfera pública. Ao contrário, propõe uma racionalidade inclusiva e dialógica, capaz de reconhecer a genealogia religiosa de princípios seculares como dignidade, liberdade e solidariedade.

Diante disso, o presente artigo investiga os limites da “fé cega da razão” na promoção de uma laicidade efetivamente plural. Parte-se da crítica kantiana à metafísica e da sua concepção de religião moral, contrapondo-a à proposta habermasiana de aprendizado mútuo entre racionalidade secular e tradição religiosa. Questiona-se se o modelo moderno de racionalidade, ao buscar excluir o dogmatismo, não termina por se fechar ao que escapa ao seu vocabulário técnico, reproduzindo uma forma de exclusão disfarçada de neutralidade.

Por fim, argumenta-se que uma razão verdadeiramente crítica é aquela que reconhece seus próprios limites e se abre à escuta de outras formas de sentido. Nesse horizonte, a filosofia pode reencontrar na religião não um obstáculo, mas uma interlocutora legítima, sobretudo quando traduz seus conteúdos em linguagem acessível à razão pública.

2 A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE KANT E A CRÍTICA DAS RELIGIÕES

O entrelaçamento entre teologia e filosofia alcançou seu ápice na Idade Média. No início da modernidade, porém, a chamada razão pura foi encarregada não apenas de provar a existência de Deus, mas também de oferecer um fundamento último para os fenômenos a partir da própria razão, agora colocada como instância autônoma. É nesse cenário que se insere a *Crítica da Razão Pura*, obra na qual Kant questiona a possibilidade da metafísica enquanto ciência. Como ele afirma já no prefácio da primeira edição, a razão, quando especula sobre o incondicionado, ultrapassa os limites da experiência e cai inevitavelmente em “ilusões transcendentais”, produzindo conhecimentos que “não podem ser confirmados por nenhum uso possível da experiência” (Kant, 2001, p. A VII-A VIII).

Para Kant, a metafísica tradicional incorre no erro de aplicar as categorias do entendimento além do campo dos fenômenos, isto é, “transcendentemente”, o que leva a falsas pretensões de conhecimento. Ele declara de forma contundente: os conceitos sem intuições correspondentes são vazios, as intuições sem os conceitos são cegas (Kant, 2001), reforçando que o conhecimento só é possível quando há cooperação entre sensibilidade e entendimento. Trata-se de uma crítica estrutural profunda, que transcende a epistemologia e repercute diretamente na fundamentação da ética. A impossibilidade de conhecer as coisas em si, como a alma ou Deus, não elimina sua importância para a razão prática. A própria ideia de liberdade, essencial à moralidade, não pode ser deduzida empiricamente, mas deve ser afirmada como uma necessidade do agir moral. Kant distingue claramente os dois usos da razão: o teórico, limitado aos fenômenos, e o prático, que postula a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus como condições do dever moral. Como afirma: “a razão pura, na sua aplicação prática, conduz inevitavelmente a ideias transcendentais” (Kant, 2001, p. 635).

De fato, o problema kantiano da impossibilidade de juízos sintéticos a priori em metafísica tem uma dimensão prática que desemboca na moral. Porta (2023, p. 85) observa que a noção de “prática”, neste contexto, retoma o sentido clássico atribuído por Aristóteles, referindo-se à ação humana deliberada. Kant entende que, embora não possamos conhecer a liberdade como objeto da experiência, devemos agir como se fôssemos livres. A crítica à metafísica dogmática, portanto, não conduz a um ceticismo moral, mas à sua superação crítica. O ideal da razão pura, mesmo não sendo um objeto do conhecimento, funciona como uma exigência interna da razão moral, que “não precisa de provas teóricas da existência de Deus, mas de sua realidade prática” (Kant, 2001, p. 531).

Essa conexão entre epistemologia e ética é fundamental para compreender a filosofia da religião em Kant. A religião, longe de ser descartada, é reinterpretada como expressão simbólica dos postulados da razão prática. A *Crítica da Razão Pura* não elimina a fé, mas a reposiciona como um horizonte necessário da ação moral racionalmente orientada. Como Kant afirma na seção final da obra, “a razão pura, na sua aplicação prática, conduz inevitavelmente a ideias transcendentais”, tais como liberdade, imortalidade e Deus, não como objetos do conhecimento, mas como exigências da moral (Kant, 2001, p. 635).

Essas ideias, embora não possam ser demonstradas teoricamente, “devem ser afirmadas” como fundamentos do dever, pois sem elas “a lei moral perderia o seu sentido e a razão prática ficaria incompleta” (Kant, 2001, p. 634). Assim, Kant não nega a religião, mas a submete a uma nova fundamentação, baseada na autonomia da razão moral. Deus, nesse contexto, não é mais um ser objetivamente conhecido, mas o postulado necessário para garantir a harmonia entre virtude e felicidade. A fé, portanto, torna-se “um ato racional”, enraizado na exigência da razão prática de assegurar o sentido ético da existência.

Aristóteles definiu a metafísica como a ciência que investiga o ser enquanto ser (*tò òn hēi òn*), isto é, aquilo que é comum a todos os entes independentemente de suas particularidades. A partir dessa concepção, comprehende-se que cada ciência particular – como a biologia, a matemática ou a física – se ocupa de um domínio específico da realidade, examinando seus objetos sob perspectivas determinadas. No entanto, todas essas ciências pressupõem uma instância superior, capaz de investigar os princípios primeiros, as causas mais universais e os fundamentos últimos da existência. Essa instância é a filosofia primeira, ou metafísica, cuja tarefa, segundo Aristóteles, é “investigar os primeiros princípios e as primeiras causas” (Aristóteles, 2009, I, 1, 981b28).

Nessa linha, Porta (2023, p. 86) observa que a metafísica se distingue por buscar “as estruturas ontológicas mais profundas da realidade”, ou seja, aquilo que torna os entes efetivamente existentes enquanto tais. Ao contrário das ciências empíricas, que trabalham com objetos limitados e condicionados, a metafísica interroga o que há de mais universal e necessário, como a substância, a causa, a essência e o ser. Por isso, ela não é apenas mais abrangente, mas também mais radical, pois se dirige àquilo que funda todas as demais formas de saber. Dentro dessa perspectiva, tudo o que existe o faz de dois modos possíveis: ou existe por si mesmo, ou depende de outro para existir. É nesse contexto que se insere a clássica distinção entre substância e acidente, retomada e ampliada pela tradição filosófica medieval. Conforme observa Porta (2023, p. 86), a filosofia escolástica potencializou essa estrutura dual aristotélica, identificando em Deus o motor imóvel do universo, a causa suprema de todas as coisas e o objeto mais nobre da investigação metafísica. Esse Deus, na tradição medieval, é o Deus cristão, transcendente, pessoal e criador.

A esse objeto teológico, a filosofia medieval somou uma segunda preocupação fundamental: o estatuto da alma humana. A alma, entendida como princípio psíquico e espiritual do indivíduo, também precisava ser investigada em sua origem e destino. Assim, a metafísica se ocupava tanto de Deus quanto da alma, e articulava ambos como temas centrais da razão filosófica. Porta (2023, p. 87) observa que Christian Wolff sistematizou essa herança ao distinguir dois grandes ramos da metafísica: a metafísica geral, ou ontologia, que trata do ser em geral, e a metafísica especial, composta por três áreas: (1) a teologia racional, que trata da existência e natureza de Deus; (2) a psicologia racional, voltada à alma humana; e (3) a cosmologia racional, que aborda o mundo como totalidade ordenada.

Kant insere-se no debate moderno sobre temas como Deus, a alma e a liberdade, mas, diferentemente de pensadores racionalistas como Descartes, Leibniz e Espinosa,

recusa a possibilidade de fundamentar tais conceitos por meio da razão teórica pura. Enquanto Descartes procurava demonstrar a existência de Deus e da alma com base em argumentos dedutivos e independentes da experiência sensível (Porta, 2023, p. 87-88), Kant argumenta que essas ideias, embora inevitáveis para a razão humana, não podem ser objeto de conhecimento. Em suas palavras, “a razão não pode provar a existência de Deus, mas também não pode provar a sua não-existência” (Kant, 2001, p. 531). Essas representações ultrapassam os limites da experiência e pertencem ao campo da razão prática, sendo postuladas para tornar possível a moralidade.

O conhecimento puramente racional, isto é, independente da experiência, só é possível, segundo Kant, quando opera com juízos sintéticos a priori, como ocorre nas ciências matemáticas e físicas. Um dos erros fundamentais da metafísica dogmática era tratar o conhecimento matemático como analítico, isto é, como se o predicado estivesse logicamente contido no sujeito. No entanto, Kant demonstra que a matemática não apenas explicita o que já está contido nos conceitos, mas os amplia de modo necessário e universal, mesmo sem apelar à experiência. “Todos os juízos da matemática pura são sintéticos”, afirma categoricamente (Kant, 2001, p. B 14). Eles se fundamentam nas formas puras da sensibilidade – o espaço e o tempo – e nas categorias do entendimento, que tornam possível a aplicação dos conceitos aos fenômenos (Porta, 2023, p. 91). Essa distinção é central para compreender por que a metafísica, ao contrário da matemática e da física, não consegue produzir juízos sintéticos a priori válidos sobre realidades suprassensíveis.

Porta (2023, p. 97-98) observa que, embora Aristóteles e Descartes sustentem concepções distintas de metafísica, ambos reconhecem sua função fundacional: uma ciência primeira que oferece base para todas as demais. Kant, contudo, introduz uma inflexão decisiva nesse paradigma. Para ele, os problemas da metafísica são inevitáveis: pois dizem respeito às condições últimas da razão: e, ao mesmo tempo, irresolvíveis. São problemas racionais, mas insolúveis por meios puramente racionais.

Essa irresolubilidade decorre do fato de que, ao buscar o fundamento incondicionado de cada fenômeno condicionado, a razão ultrapassa os limites dos juízos analíticos e tenta operar com conteúdos que não são fornecidos pela experiência. Nesse movimento, a razão entra em contradição consigo mesma, dando origem às chamadas antinomias: conflitos entre teses igualmente racionais, mas mutuamente excludentes (Porta, 2023, p. 101).

Diante da impossibilidade de fundar a metafísica como ciência, Porta (2023, p. 112) observa que Kant redireciona o foco filosófico para a ética, compreendida como o campo no qual a razão pode exercer sua autoridade normativa de modo legítimo e necessário. A moral, segundo ele, deve ser fundada a priori, ou seja, sem depender da experiência, pois apenas assim será possível garantir a universalidade e a necessidade dos juízos morais. Trata-se de uma fundamentação estritamente racional, alicerçada na razão prática, e não em dados empíricos ou tradições religiosas.

Para Kant, a ética é possível porque há na razão prática um dado originário, que ele denomina *Faktum da razão*, ou seja, o fato irredutível do dever moral. Esse *fato da razão* não é demonstrado por dedução teórica, mas é reconhecido como uma realidade interior da consciência racional. Em suas palavras: “a consciência da lei moral é um

fato da razão, porque nela se manifesta a causalidade da razão pura, determinada a priori" (Kant, 2003, p. 49). Esse *faktum* é o ponto de partida da moralidade: ele não precisa ser provado, mas apenas aceito como fundamento incondicionado do dever.

Sendo o ser humano um ente ao mesmo tempo racional e sensível, sua conduta moral deve submeter-se a um princípio universal, não condicionado por desejos ou circunstâncias empíricas. Esse princípio é o imperativo categórico, que Kant formula da seguinte maneira: "Age unicamente segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal" (Kant, 2007, p. 52). O conteúdo da obrigação moral, portanto, não é dado de fora, mas nasce da estrutura racional do próprio sujeito. O dever não deriva de uma autoridade externa ou transcendente, mas emerge da razão autônoma, capaz de legislar para si mesma segundo a forma universal da lei.

A ética, assim, adquire plena autonomia e dispensa o respaldo metafísico tradicional. Trata-se de uma moral da liberdade, em que o ser humano é simultaneamente legislador e súdito da lei moral. Como Kant afirma: "a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade" (Kant, 2007, p. 65), sendo a liberdade a condição da possibilidade do dever. A dignidade da pessoa, nesse contexto, funda-se no fato de que o ser humano nunca deve ser tratado como meio, mas sempre como fim em si mesmo.

A tarefa da filosofia moral, nesse contexto, consiste em explicitar as proposições sintéticas a priori que fundamentam a moralidade, demonstrando que o conhecimento ético tem sua origem na estrutura racional do sujeito e não em fatores contingentes (Copleston, 2022, p. 288). Trata-se de uma mudança radical: a moralidade não se baseia na descrição do comportamento humano, mas na prescrição daquilo que os seres humanos devem fazer, independentemente do que efetivamente fazem.

Como observa Copleston (2022, p. 287), o conhecimento moral "não é o conhecimento do que é, isto é, de como os homens realmente se comportam, mas do que deveria ser, ou seja, de como os homens deveriam se comportar". Essa distinção entre o ser e o dever-ser é fundamental para compreender a estrutura normativa da ética kantiana. O juízo moral tem caráter universal e necessário, porque não se apoia em observações empíricas. Não se deve perguntar se os homens, de fato, dizem a verdade, mas sim afirmar que *devem* dizê-la, ainda que não o façam. A existência de mentirosos, portanto, não invalida a norma moral: apenas confirma a liberdade humana diante do dever.

Para compreender adequadamente a filosofia prática de Kant e suas implicações para sua filosofia da religião, é necessário partir de um conceito fundamental: o de **boa vontade**. Segundo Copleston (2022, p. 292), na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que a boa vontade é o único bem que não necessita de qualificação. Trata-se de um bem absoluto, que não depende de suas consequências nem de qualquer finalidade externa para ser considerado moralmente valioso. De fato, Kant inicia sua obra afirmando: "nada pode considerar-se como bom, sem restrições, a não ser uma boa vontade" (Kant, 2007, p. 41). Uma boa vontade é boa em si mesma, independentemente dos resultados que produz.

Essa pureza da boa vontade afasta qualquer associação com interesses particulares ou com a busca da felicidade. O que confere valor moral a uma ação, segundo Kant, não é a conformidade exterior com o dever, mas o fato de a ação ser realizada por dever, ou seja, motivada exclusivamente pela reverência à lei moral. Como ele afirma: “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas no princípio da vontade segundo o qual é praticada” (Kant, 2007, p. 47). Nesse sentido, o conceito de dever confere um conteúdo normativo ao termo “bom”: uma vontade que age movida pelo dever é moralmente boa (Copleston, 2022, p. 293).

Kant estabelece, portanto, uma distinção essencial entre as ações que estão de acordo com o dever (*pflichtmäßige Handlungen*) e aquelas que são praticadas por dever (*aus Pflicht*). Apenas estas últimas possuem valor moral genuíno, pois revelam uma intenção ética propriamente dita. Por exemplo, um indivíduo que se abstém de mentir não por compromisso com a verdade, mas apenas por medo da punição, realiza uma ação externamente correta, mas eticamente vazia. O valor moral exige que a motivação seja inteiramente racional, desvinculada de inclinações ou interesses subjetivos. Como Kant esclarece: “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (Kant, 2007, p. 49), e o respeito (*Achtung*) é o sentimento moral que nasce da razão quando reconhece a autoridade da lei sobre a vontade.

Essa concepção, embora rigorosa, não está isenta de controvérsias. Um dos aspectos mais debatidos é o modo como Kant articula a relação entre dever e inclinação. Conforme observa Copleston (2022, p. 294), para Kant, o valor moral de uma ação aumenta na medida em que diminui a inclinação ou o desejo de realizá-la. Em outras palavras, quanto maior for a resistência interior à ação moral, maior será o mérito daquele que, mesmo assim, a pratica por dever. A moralidade reside precisamente na superação das inclinações, não em sua conciliação.

O ideal moral kantiano, nesse sentido, tende à mais alta exigência: a ação ética deve aproximar-se da *santa vontade de Deus*, isto é, da perfeita conformidade entre razão e moralidade, onde a lei moral seria cumprida não por dever, mas espontaneamente, como expressão natural da razão pura (Copleston, 2022, p. 295). Esse horizonte, embora inatingível no mundo sensível, orienta a ética kantiana como um ideal regulativo.

Segundo Copleston (2022, p. 295), a lei moral, em Kant, possui a estrutura do direito: é universal, necessária e não admite exceções. Assim como as leis da física operam de modo invariável sobre os fenômenos naturais, as leis morais se aplicam a todos os agentes racionais, independentemente de suas circunstâncias particulares. A diferença fundamental, contudo, é que essas leis não se impõem de fora, mas exigem ser reconhecidas e assumidas interiormente, por meio de máximas.

Copleston (2022, p. 295) observa que as *máximas*, para Kant, são princípios subjetivos de volição: expressam a forma como cada indivíduo decide agir. Quando essas máximas se conformam à lei moral, elas assumem validade ética. É importante notar que tais máximas não se referem aos fins desejados pelo sujeito, mas à obediência à lei enquanto lei, ou seja, à forma racional da ação. Se os seres humanos fossem inteiramente racionais – isentos de inclinações, paixões e desejos – não operariam com

máximas, mas com princípios objetivos universais, derivados diretamente da razão prática pura. Nesse caso ideal, a ação moral não seria resultado do dever, mas expressão espontânea da racionalidade. A moralidade deixaria de ser um dever para ser natureza (Porta, 2023, p. 113).

Entretanto, dada a condição sensível do ser humano, a obediência à lei moral exige esforço e decisão. A *reverência à lei* torna-se, então, a forma pela qual o agente moral submete suas máximas empíricas – aquelas que visam a fins particulares – à universalidade da lei moral enquanto estrutura formal, válida a priori (Copleston, 2022, p. 296). No entanto, a simples existência da lei moral não determina automaticamente a vontade. A vontade humana pode resistir à razão, e nesse conflito emerge a necessidade de um critério para julgar a moralidade de cada ação.

Esse critério é o *imperativo categórico*, que permite avaliar se uma máxima pode ou não ser universalizada. Em outras palavras, uma ação só é moral se a máxima que a orienta puder ser adotada por todos, sem exceção. Como observa Copleston (2022, p. 302), “fazer exceções para si mesmo por motivos egoístas é imoral”, pois rompe com o princípio da universalidade. A finalidade racionalmente determinada, válida para todos e necessária por si mesma, é o elo que une a vontade do indivíduo ao imperativo categórico.

Nesse ponto, impõe-se uma pergunta fundamental: quem é o sujeito dessa vontade moral? Parece óbvio, mas em filosofia é sempre necessário explicitar o que se toma por evidente. O sujeito ético, para Kant, é o ser racional que também é sensível: um ente dotado de razão, mas atravessado por inclinações. E esse ser nunca deve ser tratado como meio para a realização de um fim alheio, mas sempre como fim em si mesmo. Essa máxima, que está no coração da ética kantiana, constitui a base do respeito incondicional à dignidade humana.

Desse modo, conforme afirma Copleston (2022, p. 303), a máxima que fundamenta objetivamente a vontade moral é aquela segundo a qual todo ser racional deve ser tratado sempre como um fim em si mesmo, e jamais apenas como meio. Essa máxima, ao reconhecer a dignidade intrínseca da racionalidade humana, impõe um critério ético universal à ação moral: o respeito incondicional ao outro como sujeito autônomo. A vontade verdadeiramente moral não se submete a interesses, desejos ou inclinações, mas obedece livremente à lei que ela mesma reconhece como válida. A esse movimento de autolegislação, Kant dá o nome de autonomia – e é ela, segundo Copleston (2022, p. 304), o princípio supremo da moralidade.

É preciso destacar que essa autonomia não equivale à liberdade de agir conforme qualquer impulso, mas implica o compromisso de jamais adotar máximas que não possam ser universalizadas. Ou seja, o agir moral consiste em conformar a própria vontade a juízos práticos sintéticos a priori, formulados segundo a estrutura do imperativo categórico. O indivíduo não é livre por fazer o que deseja, mas por submeter sua liberdade à razão universal.

Quando se considera a finalidade como o elo que articula o imperativo categórico com a vontade moral – isto é, o tratamento dos seres racionais sempre como fins –, chega-se ao conceito kantiano de reino dos fins (*Reich der Zwecke*). Esse “reino” não deve ser confundido com uma noção teológica, como o Reino de Deus, mas se refere,

nas palavras do próprio Kant, à “união sistemática de diferentes seres racionais por leis comuns” (Kant, 2007, p. 76). Trata-se de um ideal regulador, no qual cada sujeito é ao mesmo tempo legislador e destinatário da lei moral, exercendo sua liberdade em comunhão com os demais. Como ele afirma: “um ser racional pertence ao reino dos fins como membro quando, sendo legislador universal, também está sujeito às leis que ele mesmo impõe” (Kant, 2007, p. 77).

A liberdade, para Kant, tem uma definição estritamente metafísica: trata-se da capacidade de agir segundo leis que o próprio sujeito racional se dá. Essa concepção está intimamente vinculada à ideia de autonomia, pois “autonomia da vontade é a propriedade que tem a vontade de ser uma lei para si mesma” (Kant, 2007, p. 65). Assim, a legalidade moral não é imposta de fora, mas é expressão da própria razão prática legisladora.

A vontade, compreendida como a forma específica de causalidade dos seres racionais, realiza sua liberdade na medida em que se autodetermina segundo o dever (Porta, 2023, p. 113). Embora a liberdade moral não possa ser demonstrada no plano da razão teórica, ela tampouco é contraditória. Como afirma Kant na *Crítica da Razão Prática*, a ideia de liberdade é uma “necessidade prática” sem a qual a moralidade seria impossível: “a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (Kant, 2003, p. 5). Essa autodeterminação racional, portanto, constitui o próprio núcleo da autonomia moral e da dignidade do sujeito racional. Ela pertence ao campo da razão prática e fundamenta o caráter incondicionado da obrigação moral (Copleston, 2022, p. 308).

A ideia de auto legislação, ou espontaneidade da razão, repercute não apenas no campo prático da ética, mas também no domínio teórico da epistemologia. Ao enfrentar o problema do fundamento último do agir e do conhecer, Kant se afasta das soluções teológicas tradicionais, que recorriam à transcendência como fonte da moralidade e da verdade. Em vez disso, fundamenta o dever na própria razão, mais especificamente no sujeito cognoscente, que é, ao mesmo tempo, fonte e limite do conhecimento (Porta, 2023, p. 118).

Segundo Kant, só se pode conhecer *a priori* aquilo que, de algum modo, é construído pelas próprias faculdades do sujeito. O conhecimento não é uma cópia passiva da realidade, mas o resultado da atividade estruturante da razão. Como afirma Kant, “embora todo o nosso conhecimento tenha início com a experiência, nem por isso deriva todo ele da experiência” (Kant, 2001, p. B 1). Isso significa que existem elementos *a priori* que não provêm dos sentidos, mas são condições universais e necessárias para que haja experiência.

Por isso, o sujeito não tem acesso às coisas em si (*noumena*), mas apenas aos fenômenos, isto é, àquilo que aparece segundo as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e às categorias do entendimento. Como Kant explica, “os objetos devem conformar-se ao nosso modo de conhecimento” (Kant, 2001, p. B xvi), pois é a estrutura do sujeito que condiciona a possibilidade da experiência. Essa limitação explica por que as ciências como a física e a matemática são possíveis: ambas operam com juízos sintéticos *a priori*, válidos para todos os fenômenos, por estarem fundados na forma como o sujeito organiza a experiência.

A metafísica, no entanto, pretende conhecer objetos além de toda experiência possível – como Deus, a alma e o mundo como totalidade, e por isso não pode produzir conhecimento científico no mesmo sentido. “O conhecimento da razão pura não se estende além dos objetos da experiência possível”, afirma Kant, ao negar validade objetiva ao uso transcendente das categorias (Kant, 2001).

Essa limitação epistemológica reforça a necessidade de fundar a ética não em conteúdos transcedentes, mas em princípios racionais e autônomos. A razão prática entra aqui como instância normativa que não deriva sua validade de nenhum objeto empírico ou metafísico, mas apenas de si mesma. O imperativo categórico, como expressão dessa autonomia, substitui os mandamentos exteriores por uma lei moral que tem a própria razão como origem e fundamento. Nesse sentido, Kant afirma que “a razão prática necessita da ideia da liberdade para poder agir” (Kant, 2001, p. 534), mesmo que tal liberdade não seja demonstrável no campo teórico. Trata-se de uma virada ética que preserva o valor da moralidade sem recorrer a um fundamento transcedente.

A física e a matemática constroem conhecimento a priori com base nos fenômenos – ou seja, a partir daquilo que é dado na experiência, mas organizado pelas estruturas da razão. Já a metafísica, ao tentar conhecer as coisas em si, ultrapassa os limites da experiência possível e, por isso, carece de legitimidade científica. Além disso, como o ser humano está inserido na ordem natural e é condicionado pelas leis do tempo e do espaço, suas ações, enquanto fenômeno, parecem estar determinadas por causas antecedentes (Copleston, 2022, p. 310).

Essa tensão entre o determinismo dos fenômenos e a liberdade da razão – expressa na antinomia entre causalidade natural e autonomia moral – é resolvida por Kant por meio da chamada dedução transcendental. Segundo essa estrutura argumentativa, os dados da experiência sensível só são inteligíveis porque se ajustam necessariamente às formas a priori da sensibilidade e às categorias do entendimento (Porta, 2023, p. 142). Assim, embora o sujeito esteja condicionado no plano fenomênico, ele permanece livre no plano da razão prática.

Nessa perspectiva, o *imperativo categórico* – princípio central da moral kantiana – não pode ser entendido como uma proposição analítica, cuja verdade decorre da mera análise de conceitos. Ele é, antes, uma proposição sintética prática a priori: amplia o conhecimento moral de modo necessário, sem derivar da experiência, e orienta a ação ética não com base em resultados empíricos, mas segundo a noção de dever por dever (Copleston, 2022, p. 307).

A exigência prática da liberdade leva Kant a postular outros dois elementos fundamentais da razão prática: a imortalidade da alma e a existência de Deus. Antes de tratar diretamente desses postulados, convém explicitar a noção kantiana de *bem supremo* (*summum bonum*), que representa o ideal incondicionado da razão moral, isto é, a totalidade final que deve orientar a ação racional (Copleston, 2022, p. 310). O *summum bonum* é constituído por dois elementos inseparáveis: a *virtude* e a *felicidade*. A razão prática impõe a obrigação de promover esse bem supremo, pois ele corresponde ao objeto necessário da vontade racional (Copleston, 2022, p. 312).

A *virtude*, nesse contexto, consiste na plena conformidade da vontade com a lei moral, numa harmonia perfeita entre razão e sentimento. Esse grau absoluto de concordância — a *santidade* — é, porém, inacessível aos seres humanos em sua condição sensível. A perfeição moral não é um estado atingível no tempo, mas um ideal regulativo para o qual o sujeito racional deve tender indefinidamente. Assim, como observa Copleston (2022, p. 312), esse progresso moral se dá de forma contínua e ilimitada, exigindo, para sua realização, a suposição de uma existência pessoal interminável. Surge, portanto, a necessidade prática de postular a imortalidade da alma.

O segundo postulado da razão prática é a existência de Deus. Sua função é mediar a relação entre virtude e felicidade, de modo a garantir a possibilidade do bem supremo como unidade moral e existencial. Sem essa suposição, a razão não poderia conceber a realização plena do ideal moral. Deus, nesse contexto, não é um ser metafisicamente demonstrado, mas uma hipótese prática: um conceito regulativo que confere inteligibilidade e finalidade à ação moral (Copleston, 2022, p. 313). A fé em Deus, portanto, não nasce da especulação teórica, mas de uma exigência ética da razão prática, vinculada ao dever de promover o bem.

Importa sublinhar que, para Kant, a moral não depende da religião, tampouco requer a crença em Deus como condição prévia do dever. O ser racional reconhece o imperativo categórico por força da própria razão, independentemente de qualquer referência teológica. A ideia de Deus surge como consequência do compromisso com o dever, e não como sua causa. Nesse sentido, a religião se subordina à moral, e não o contrário. O sujeito moral deve tornar-se digno da felicidade por meio da observância da lei moral, isto é, agindo segundo o imperativo categórico. Deus entra, então, como garantia simbólica da justiça moral do mundo, e não como fonte da normatividade.

Cabe, portanto, investigar de que maneira essa concepção moral da religião, ao mesmo tempo iluminista e racionalista, influenciou a formulação moderna do conceito de laicidade e quais foram os desdobramentos dessa postura filosófica na forma como a academia passou a se posicionar diante das tradições religiosas no mundo contemporâneo.

3 O PAPEL DAS RELIGIÕES NA PROMOÇÃO DO ENTENDIMENTO

Ao retomar e reinterpretar os princípios do republicanismo kantiano, Jürgen Habermas (2007, p. 116) afirma que o Estado moderno fundamenta seu arcabouço normativo a partir de uma justificação pós-metafísica, e não religiosa. Em termos práticos, isso significa que a legitimidade estatal não se ancora em tradições confessionais, mas se constrói sobre uma base racional e secular, neutra em relação às diversas cosmovisões. O Estado constitucional moderno se organiza juridicamente de modo a submeter todo o exercício do poder à legalidade formal, eliminando, em princípio, qualquer possibilidade de interferência de fontes normativas externas ao Direito.

Entretanto, Habermas (2007, p. 117) reconhece que a simples racionalização institucional do Estado não é suficiente para garantir sua legitimidade perante os

cidadãos. A legalidade, por si só, não assegura a legitimidade democrática. Os indivíduos não podem ser tratados como sujeitos passivos ou domesticados diante do poder constituído; ao contrário, devem ser reconhecidos como agentes autônomos, capazes de participar ativamente da construção da ordem pública. Essa tensão leva à pergunta formulada por Wolfgang Böckenförde: seria possível a um Estado secularizado fundamentar integralmente a validade de seu direito positivo apenas a partir de suas próprias reservas cognitivas?

A teoria habermasiana da sociedade parte de um paradigma emancipatório. Nesse modelo, os cidadãos não são meros destinatários das normas jurídicas, mas coautores das leis às quais se submetem. No exercício da cidadania democrática, os indivíduos devem assumir seus direitos de comunicação e participação de maneira ativa, orientando-se não apenas por seus interesses privados, mas também pelo compromisso com o bem comum (Habermas, 2007, p. 119). Essa orientação para o coletivo, no entanto, não pode ser imposta de fora, por via coercitiva ou paternalista. Ela deve ser aprendida e cultivada no interior das práticas sociais, por meio de um processo formativo ético-cultural.

É nesse ponto que Habermas introduz o conceito de *reserva cognitiva pré-política*, ou seja, um conjunto de disposições éticas, valores compartilhados e formas de vida que não são produzidos pelo Estado, mas que constituem o solo normativo no qual a democracia se enraíza. Embora o sistema político tenha sido progressivamente juridicizado, as virtudes políticas — como solidariedade, responsabilidade e reconhecimento recíproco — não podem ser decretadas por lei. Elas emergem da vida cotidiana, das interações sociais e da educação moral recebida nas comunidades, famílias, associações e tradições culturais. São, portanto, fontes espontâneas e extrajurídicas que integram o que Habermas denomina *mundo da vida* (*Lebenswelt*), e das quais o Estado democrático ainda depende para sua legitimação e coesão.

171

Importa ressaltar que a existência de fontes éticas pré-políticas — tais como as tradições culturais e religiosas — não implica que o Estado democrático seja incapaz de produzir e sustentar seus próprios fundamentos normativos a partir de recursos racionais e seculares. Habermas (2007, p. 119) reconhece que, em princípio, o Estado pode sim reproduzir seus pressupostos de legitimidade dentro dos marcos da razão pública. No entanto, quando se trata da deliberação política entre cidadãos portadores de interesses divergentes, a própria dinâmica democrática exige um elemento de coesão anterior à disputa: a *solidariedade cívica*.

Essa solidariedade, segundo Habermas, não é um dado natural, nem pode ser imposta coercitivamente. Ela precisa ser cultivada nas formas de vida comuns e compartilhadas, que antecedem o processo político formal. O procedimento racional, por mais sofisticado que seja, não é suficiente, por si só, para produzir o sentimento de pertença recíproca nem os vínculos afetivos e morais que sustentam a confiança democrática. Como afirma o autor: “o procedimento cognitivo não consegue, apoiado apenas em si mesmo, aglutinar – nos modos de sentir e de pensar – os conteúdos morais de direitos fundamentais” (Habermas, 2007, p. 121).

Essa limitação da razão procedural torna-se ainda mais grave diante dos sintomas patológicos das sociedades contemporâneas. O processo de *colonização do*

mundo da vida – ou seja, a substituição do agir comunicativo pelos imperativos da eficiência e da lógica sistêmica – compromete a integridade das esferas culturais, éticas e intersubjetivas. A solidariedade entre os cidadãos se fragiliza, o espaço público se empobrece, e o direito positivo deixa de ser instrumento de garantia da dignidade humana para tornar-se meio de gestão de interesses administrativos e econômicos, frequentemente subordinados às elites do mercado.

Nesse cenário de crescente racionalização instrumental e esvaziamento ético da política, a presença das religiões, embora transformada, continua a desempenhar um papel relevante. Mesmo tendo sido empurradas a processos de adaptação e marginalização, as tradições religiosas seguem oferecendo recursos simbólicos, éticos e comunitários que alimentam a coesão social. Como observa Habermas (2007, p. 127), o Estado liberal pode prescindir de cosmovisões religiosas para a fundamentação normativa de sua ordem jurídica, mas não pode renunciar à integração política efetiva dos cidadãos, integração essa que se aprende e se fortalece no interior das comunidades éticas – muitas das quais têm base religiosa.

As tradições religiosas, portanto, não devem ser vistas apenas como estilos de vida privados, mas como fontes de solidariedade civil, enraizadas em valores de reconhecimento mútuo, justiça e compaixão. Esses valores, embora expressem-se de modos distintos em contextos confessionais e seculares, partilham um núcleo normativo comum, capaz de sustentar o diálogo e a convivência em sociedades pluralistas. É nesse ponto que a filosofia habermasiana propõe um horizonte de compreensão mútua entre crentes e não crentes, como condição ética para a continuidade do projeto democrático.

A convivência em sociedades pluralistas exige um esforço ético de duplo compromisso. Aos cidadãos religiosos, impõe-se o reconhecimento da permanência do dissenso, isto é, a aceitação de que suas convicções não serão universalmente compartilhadas nem podem pretender hegemonia no espaço público. A tentativa de colonizar o outro – impor uma visão de mundo religiosa como normatividade comum – é eticamente inaceitável. Por outro lado, aos cidadãos não crentes recai a obrigação de desenvolver uma leitura autocritica da relação entre fé e ciência. Tal atitude requer o reconhecimento de que as crenças religiosas possuem um *status epistêmico* legítimo, ainda que distinto do saber científico, e não devem ser reduzidas à condição de irracionalidade ou superstição. Da mesma forma, não se pode conceder às cosmovisões naturalistas um privilégio epistêmico automático sobre as religiosas (Habermas, 2007, p. 128).

A neutralidade do Estado, nesse contexto, não consiste em silenciar as crenças religiosas, mas em garantir iguais liberdades a todos os cidadãos, sejam eles crentes ou seculares. Isso significa que o Estado deve abster-se de favorecer qualquer cosmovisão religiosa ou não e assegurar que todos possam participar do debate público em igualdade de condições. Isso inclui o direito dos cidadãos religiosos de se expressarem em sua própria linguagem, mesmo quando essa linguagem for a única disponível para a formulação de seus argumentos. Impedir que tais contribuições entrem na esfera pública equivaleria a uma exclusão injusta, que fere o princípio democrático da inclusão.

Embora a autocompreensão do Estado moderno se construa a partir de uma tradição filosófica racionalista e secular, Habermas (2007, p. 135) enfatiza que tanto cidadãos religiosos quanto seculares devem atender às expectativas normativas da convivência democrática, adotando determinadas pressuposições cognitivas e epistêmicas que viabilizem o diálogo público. No entanto, esse processo não pode ser regulamentado de forma estrita por instrumentos jurídicos ou políticos. Nem o direito, nem a política são capazes de obrigar os cidadãos a cultivarem a solidariedade recíproca. Trata-se de uma disposição que nasce da formação ética e do reconhecimento mútuo, não da coerção institucional.

O procedimento democrático, segundo Habermas, funda-se em uma base secular e formal: a participação simétrica de todos os cidadãos no processo deliberativo, regido por normas discursivas e por argumentos acessíveis em geral. A legitimidade das decisões políticas depende, portanto, da racionalidade dos debates públicos, e não da origem religiosa ou secular dos seus participantes. O que se exige é que os argumentos apresentados possam ser compreendidos e avaliados por todos, em condições de igualdade – e isso é o que confere validade ao procedimento democrático como forma de autodeterminação coletiva (Habermas, 2007, p. 137).

A legitimidade das decisões políticas, segundo Habermas (2007, p. 138), depende de sua justificação por meio de argumentos acessíveis em geral, ou seja, que possam ser compreendidos e avaliados por todos os cidadãos, independentemente de suas convicções religiosas ou seculares. O uso de argumentos particulares, vinculados exclusivamente a uma cosmovisão específica, compromete essa legitimidade, configurando o exercício ilegítimo do poder – um poder que não convence, mas impõe.

173

Nesse sentido, a separação institucional entre Igreja e Estado constitui um princípio fundamental para a neutralidade política em sociedades democráticas. Essa separação visa impedir que instituições religiosas exerçam diretamente o poder político, protegendo o Estado da captura por doutrinas particulares. Consequentemente, os agentes públicos – políticos, magistrados e administradores – estão obrigados a formular leis, decisões e políticas públicas em linguagem racional e universalmente acessível. A introdução de justificações estritamente religiosas no processo legislativo, portanto, viola o princípio da imparcialidade do Estado e compromete sua legitimidade normativa (Habermas, 2007, p. 138).

Essa reserva, no entanto, não se aplica com a mesma rigidez à esfera pública informal, onde atuam cidadãos comuns, associações civis, partidos políticos, igrejas e outras comunidades confessionais. Nestes âmbitos, doutrinas abrangentes e razoáveis – sejam elas de matriz religiosa ou secular – podem participar do debate público, desde que estejam dispostas a apresentar seus conteúdos em termos que possam ser traduzidos em argumentos políticos apropriados, acessíveis a todos os interlocutores (Habermas, 2007, p. 139).

Isso significa que os cidadãos crentes não estão impedidos de trazer ao debate público suas convicções éticas e religiosas. Contudo, espera-se que eles se empenhem em reinterpretar e articular essas convicções de forma que possam contribuir para a deliberação democrática. Tal atitude implica uma disposição de *tradução interna*, isto é,

um esforço reflexivo para transformar valores religiosos em razões públicas compartilháveis (Habermas, 2007, p. 143).

Habermas, todavia, reconhece os limites dessa exigência. O Estado democrático não pode impor a todos os cidadãos religiosos a obrigação de traduzir suas convicções em linguagem secular, pois esse processo exige condições epistêmicas específicas que nem todos detêm. Trata-se de uma tarefa que pressupõe certa formação, poder de reflexão e domínio discursivo. Por essa razão, a exigência estrita de neutralidade e de argumentação secular só pode ser imposta àqueles que exercem funções públicas institucionais – como os políticos eleitos ou os que se candidatam a cargos de representação. Inseridos nas estruturas do Estado, esses agentes devem respeitar a neutralidade em relação às cosmovisões e restringir-se ao uso de argumentos públicos que respeitem o pluralismo democrático (Habermas, 2007, p. 145).

A exigência de uma justificação secular para as decisões institucionais do Estado corresponde à necessidade de fundamentá-las por meio de argumentos igualmente seculares, acessíveis a todos os cidadãos em uma sociedade pluralista. No entanto, aplicar essa exigência indistintamente a todas as manifestações de organizações e indivíduos na esfera pública representa, segundo Habermas (2007, p. 145), uma “generalização excessiva”. A laicidade, enquanto princípio de neutralidade do Estado, não implica que o cidadão comum esteja obrigado, de modo pessoal e imediato, a traduzir suas convicções religiosas em linguagem pública acessível sempre que deseja expressá-las no espaço público informal (Habermas, 2007, p. 146).

O Estado liberal, ao se comprometer com a proteção equitativa de todas as formas de vida – religiosas e seculares – deve respeitar a integridade subjetiva dos cidadãos crentes. Obrigar tais indivíduos a separarem rigorosamente argumentos religiosos e seculares, sobretudo quando essa operação implica um esforço racional que ameaça sua identidade pessoal, configura uma violação dos fundamentos do próprio Estado democrático (Habermas, 2007, p. 147). Por isso, a separação entre Igreja e Estado, longe de ser um princípio absoluto e homogêneo em todos os contextos sociais, não pode se converter numa carga mental e psicológica insustentável para os cidadãos religiosos.

O que se exige, de modo razoável, é que todas as partes – cidadãos, instituições religiosas e seculares – reconheçam os limites entre os diferentes espaços da vida pública. Fora da esfera formal do Estado, a liberdade argumentativa prevalece; dentro das instituições estatais propriamente ditas, como parlamentos, tribunais, ministérios, secretarias e repartições públicas, apenas argumentos seculares são admissíveis como fundamento de deliberação e decisão (Habermas, 2007, p. 147).

Diante dessa distinção, impõe-se uma reflexão crítica: qual é o lugar da universalidade nesse cenário? Muitas instituições de ensino superior ostentam em seus lemas compromissos com a laicidade, a gratuidade, a publicidade e a democracia. Contudo, em nome da laicidade, o que se observa, por vezes, é o estabelecimento de verdadeiras ortodoxias seculares, que, ao invés de promover o pluralismo, acabam constrangendo visões religiosas legítimas. Não raras vezes, professores iniciam suas aulas nos programas de pós-graduação reafirmando, com ironia ou com uma pretensa neutralidade, o lugar da fé no ambiente acadêmico: “Jesus será bem-vindo entre nós, se ele for laico”.

Essa afirmação, aplaudida por alguns e silenciada por outros, explicita o desconforto de parte da comunidade acadêmica diante de cosmovisões religiosas, desconsiderando que, no interior da esfera pública informal, a laicidade não autoriza a exclusão simbólica de sujeitos que elaboram sua identidade e seu compromisso ético a partir da fé. O princípio da laicidade, nesses casos, parece ceder lugar a um secularismo dogmático, alheio ao espírito do diálogo democrático defendido por Habermas.

Ora, essa breve digressão se mostra necessária para situar a questão fundamental: a pós-graduação, por mais especializada que seja, não abrange a totalidade do conhecimento humano, mas apenas um recorte específico e delimitado. Reduzir a legitimidade da fé no espaço universitário sob o pretexto da laicidade revela não apenas uma limitação epistemológica, mas uma incompreensão histórica e antropológica. O “apelo” feito por certos docentes, que ironizam a presença simbólica de Jesus em sala de aula, negligencia um dado simples e incontornável: a pessoa histórica de Jesus de Nazaré era, de fato, leiga. Não exercia funções religiosas institucionais e, ainda assim, seu pensamento e sua prática influenciaram radicalmente a ética, a cultura e a política ocidental.

Contudo, a implicação dessa frase vai além da ignorância factual. Ela revela uma postura ideológica subjacente, muitas vezes disfarçada de neutralidade científica. O que se apresenta como preocupação genuína com os princípios da ciência moderna oculta, na realidade, um constrangimento retórico que visa silenciar determinadas formas de expressão simbólica e existencial. A marca dessa atitude é a adesão inconsciente – ou deliberada – a um modelo de racionalidade instrumental, próprio da ideologia neoliberal contemporânea. Esta, ao promover a eficiência como valor máximo e a produtividade como critério último de validação, coloniza o sujeito com lógicas competitivas e excludentes, que se manifestam até mesmo nas formas de sociabilidade acadêmica. Nesse contexto, as universidades, enquanto espaços de formação crítica e cidadã, tornam-se paradoxalmente lugares de silenciamento de determinadas vozes, sobretudo quando estas não se encaixam no modelo epistemológico dominante. A invocação seletiva do princípio da laicidade acaba por operar como dispositivo de exclusão simbólica, afastando da arena pública discursos que, embora expressos em linguagem religiosa, contêm contribuições legítimas à vida democrática.

Dessa forma, a pergunta sobre a laicidade da universidade não é meramente institucional. Ela toca no cerne da relação entre fé e razão no espaço público e convida à revisão de práticas discursivas que se pretendem neutras, mas que frequentemente perpetuam uma forma sofisticada de hegemonia cultural. Refletir sobre essa tensão pode ampliar a compreensão do papel das religiões no debate público contemporâneo e contribuir para uma convivência mais democrática entre formas distintas de racionalidade, sem que se precise sacrificar a dignidade de nenhuma delas.

4 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE LAICIDADE

O princípio da laicidade, enquanto orientação fundamental do Estado democrático de direito, exige não apenas ser respeitado formalmente, mas também ser compreendido em sua dimensão prática e simbólica. No contexto universitário, essa exigência se desdobra em uma série de questões fundamentais: o que significa, afinal, ser um espaço laico? Como essa laicidade se expressa, se tensiona ou se fragiliza diante das transformações sociais e ideológicas contemporâneas? A compreensão desse problema remete necessariamente a uma teoria da sociedade. Isso porque a universidade, enquanto instituição moderna, não está à margem das dinâmicas que estruturam o mundo da vida – ao contrário, ela o reflete e, por vezes, o reproduz. Jürgen Habermas (2014, p. 96-97), ao analisar o processo de modernização das sociedades tradicionais, observa que a expansão das forças produtivas, associada ao avanço dos sistemas de ação instrumental, confronta e desestabiliza a racionalidade comunicativa, provocando o esgotamento das formas de legitimidade até então vigentes, ancoradas em fundamentos míticos, metafísicos e religiosos.

Essa inflexão histórica, marcada pela virada antropocêntrica, promoveu o colapso – ainda que parcial e desigual – das grandes narrativas teológicas e místicas. No entanto, esse colapso não se efetivou de forma homogênea. Em muitas instâncias, persistem traços de exclusão, hierarquia e invisibilização que negam os próprios fundamentos de uma modernidade democrática. A educação, por exemplo, continua longe de ser, de fato, inclusiva e equânime. Do mesmo modo, a epistemologia moderna, frequentemente alardeada como universal, revela-se excludente, pois parte de um arquétipo hegemônico: o sujeito europeu, branco, masculino, heterossexual, sem deficiências e economicamente produtivo.

Essa crítica aponta para a necessidade de repensar a laicidade não apenas como separação formal entre Estado e religião, mas como compromisso ético-político com a pluralidade, a equidade e a justiça epistêmica. Em tempos de hegemonia neoliberal, em que o mercado tende a colonizar todos os âmbitos da vida social, inclusive o saber, torna-se ainda mais urgente recuperar o sentido crítico da laicidade como abertura ao outro e resistência à homogeneização cultural e ideológica.

Habermas (2014, p. 97) observa que o advento do capitalismo não apenas impôs um desafio às formas tradicionais de legitimidade das sociedades feudais, como também ofereceu uma solução específica: a institucionalização da distribuição dos meios de produção. Nesse novo arranjo histórico, a ação comunicativa – que outrora era orientada por cosmovisões religiosas ou metafísicas – converte-se na base ideológica da racionalidade burguesa, fundada na troca entre sujeitos formalmente livres e iguais. O princípio da reciprocidade, estruturado nas relações de troca entre os detentores dos meios de produção e os trabalhadores, substitui a autoridade transcendental por uma legitimidade imanente, de baixo para cima, em contraste com o modelo hierárquico das sociedades pré-modernas.

Com isso, a dominação deixa de ser expressamente política para assumir a forma de uma relação econômica. Como afirma o próprio Habermas (2014, p. 99), “o quadro institucional da sociedade é apenas mediamente político e imediatamente econômico”, ou seja, o poder se esconde sob a aparência de neutralidade técnica e legalidade econômica. A secularização, nesse contexto, opera como um deslocamento

dos fundamentos da legitimidade social: aquilo que antes era sustentado por mitos e tradições sagradas, passa a ser reconfigurado pelas exigências da racionalidade instrumental e da ideologia da ciência.

Esse processo de secularização, segundo Habermas (2014, p. 100), comporta três momentos distintos: (1) a perda da validade e do poder normativo das imagens simbólicas tradicionais – mito, religião e autoridade incontestável –; (2) a transposição dessas imagens para o plano das crenças privadas e das éticas subjetivas, moldadas pela nova racionalidade dominante; e (3) a reinterpretiação crítica da tradição, que busca reconstruir sentidos à luz dos princípios do direito formal e da lógica da troca de equivalentes. O resultado desse processo é o surgimento da ideologia moderna em sentido estrito, marcada por uma crítica às antigas cosmovisões dogmáticas e pela pretensão de universalidade do saber científico.

Nesse horizonte, a nova física do século XVII adquire uma função filosófica decisiva: ao interpretar a natureza como um mecanismo, estabelece as bases para uma leitura igualmente mecanicista da sociedade. Essa visão de mundo, segundo Habermas (2014, p. 101), oferece um pano de fundo teórico para o direito natural racional moderno, que, por sua vez, legitima os projetos revolucionários da burguesia entre os séculos XVII e XIX. Contudo, essa ideologia esclarecida não permanece intocada. Marx desvela seus limites ao criticar os fundamentos da ideologia burguesa, embora sua análise já não dê conta das transformações posteriores do capitalismo, especialmente em sua fase tardia.

Habermas (2014, p. 103) argumenta que os ideais burgueses sofreram alterações profundas para garantir a adaptação estrutural do sistema capitalista. A consolidação do capitalismo avançado exigiu maior intervenção do Estado, bem como a captura da ciência como força produtiva fundamental. Nesse novo cenário, a pesquisa, a técnica e o saber científico deixam de ser instrumentos de emancipação e passam a servir à manutenção da lógica do capital. A racionalidade crítica, que antes permitia a denúncia da dominação, torna-se funcional à sua reprodução. O programa compensatório do Estado moderno, tal como aponta Habermas (2014, p. 105), atua corrigindo as disfunções das trocas livres do capitalismo liberal e as substitui por uma nova configuração de dominação, mais sutil, mas nem por isso menos eficaz.

Com o avanço da racionalidade sistemática, a política deixa de cumprir sua função propriamente deliberativa para se converter em instância de correção de falhas estruturais do sistema econômico. Em vez de orientar-se pela práxis coletiva e pelos fins públicos, assume o papel de instância reguladora, voltada à eliminação das disfunções que ameaçam a estabilidade do capital (Habermas, 2014, p. 105). Esse deslocamento só é possível mediante a despolitização das massas, cujo esvaziamento da esfera pública resulta no apagamento progressivo da ação comunicativa e na ascensão de uma racionalidade técnico-instrumental como critério dominante de organização social.

A política, então, se submete à lógica da eficiência, e a esfera pública perde sua função crítica, passando a girar em torno de decisões técnicas e soluções funcionais, descoladas do horizonte ético da autodeterminação coletiva. Nesse cenário, o Estado assume um novo papel: não apenas administra a ordem, mas fomentaativamente o

progresso econômico por meio de políticas públicas voltadas à pesquisa, à inovação e ao desenvolvimento científico, tornando essas atividades institucionalizadas e subordinadas à lógica da produção (Habermas, 2014, p. 107).

O entrelaçamento entre ciência, técnica e capital promove uma nova configuração sistêmica em que os processos de valorização econômica se confundem com o progresso científico, dissolvendo na consciência social a distinção entre trabalho e interação. A ciência deixa de ser compreendida como forma de saber orientada ao esclarecimento e passa a operar como engrenagem de um sistema que naturaliza suas finalidades (Habermas, 2014, p. 107). Assim, os interesses sociais são redirecionados para fins produtivistas, confundindo desenvolvimento com reprodução do sistema, sem questionar os critérios privados de valorização do capital nem os mecanismos excludentes de distribuição de compensações sociais.

Como resultado, as sociedades industriais avançadas tendem a operar segundo um modelo de controle comportamental baseado não mais em normas compartilhadas, mas em estímulos externos, calibrados para garantir a funcionalidade do sistema. Segundo Habermas (2014, p. 111), esse deslocamento gera o surgimento de comportamentos adaptativos, em que o agir comunicativo é absorvido pelo agir estratégico, sem que essa mutação seja percebida pelos próprios sujeitos ou criticada pelas ciências sociais.

Essa lógica sistêmica se infiltra também na universidade, que progressivamente se distancia de seu princípio originário: ser espaço de formação ética, reflexão crítica e produção de saberes orientados ao bem comum. Quando esse princípio se esvazia, rompe-se a coesão que sustenta a universidade como comunidade acadêmica. A lógica da colaboração e da intersubjetividade dá lugar à lógica da produtividade e da competição. Como adverte Habermas (1993, p. 111), ao abdicar de sua função formativa integral, a universidade perde sua funcionalidade social e se descaracteriza como forma de vida orientada por fins compartilhados. Esse *ethos* acadêmico – que deveria ser intersubjetivamente assumido como ideal normativo – acaba sendo substituído por uma racionalidade sistêmica que desarticula os laços de pertencimento e desintegra o sentido ético da universidade (Habermas, 1993, p. 112).

Não obstante, a noção de universidade enquanto forma de vida ideal repousa sobre um consenso de fundo ideológico, cuja pretensa universalidade se revela problemática. Como observa Habermas (1993, p. 112), esse ideal remete a uma instância supostamente universal, anterior ao pluralismo concreto das formas de vida sociais, e se ancora em princípios culturais que pretendem fundar, de modo uniforme, todas as configurações do espírito objetivo. Há, portanto, uma influência decisiva da tradição kantiana, que orienta esse modelo a partir de um racionalismo normativo abstrato.

Contudo, essa pretensão de universalidade revela-se não apenas anacrônica, mas também excludente, pois ignora a complexidade e a diversidade das experiências concretas nas sociedades altamente diferenciadas do mundo contemporâneo. Nessas sociedades, a racionalidade instrumental, voltada à eficácia e à consecução de fins, tornou-se predominante. O ideal formativo da universidade, sob tais condições, tende a ser sufocado pela lógica da funcionalização do saber.

Essa tensão compromete especialmente as ciências humanas e sociais aplicadas, que, ao serem atravessadas por esse modelo normativo, têm sua potência crítica reduzida. A investigação científica torna-se, assim, orientada ideologicamente por valores implícitos ao projeto neoliberal, que esvazia o poder comunicativo das universidades e dos centros de pesquisa. Soma-se a isso o fato de que os conflitos e disputas no interior da universidade não se restringem à lógica econômica: atravessam também questões de gênero, raça, classe, orientação sexual e deficiência. A misoginia, o racismo, a homofobia e a aporofobia compõem, de modo estrutural, os mecanismos de exclusão que limitam o acesso e a permanência nas instâncias de produção de saber.

Habermas (1993, p. 113) reconhece a função simbólica desse ideal universitário ao qualificá-lo como uma “mentira vital”. Ainda que a universidade não possua uma ideia unívoca ou teleologia própria, esse princípio ideal aglutina o conjunto das funções que ela exerce, garantindo, ao menos formalmente, a coesão entre seus diversos membros: professores, estudantes e servidores administrativos. Trata-se de uma ficção necessária à sua própria legitimidade.

Apesar de estar administrativamente vinculada ao Estado e dependente tanto de recursos públicos quanto de parcerias com instituições privadas, a universidade permanece, em sua essência, enraizada no mundo da vida – *Lebenswelt* (Habermas, 1993, p. 114). No entanto, os processos de socialização, transmissão de saberes e formação da identidade coletiva que nela ocorrem são atravessados por múltiplas mediações técnico-instrumentais. O que deveria constituir um espaço de integração simbólica passa a ser moldado por interesses particulares, políticas de produtividade e disputas epistemológicas internas, frequentemente alheias à formação ético-crítica dos sujeitos.

Nesse contexto, a suposta autonomia científica, garantida pela laicidade estatal, não passa de uma aparência. Como adverte Habermas (1993, p. 115), a liberdade no interior da universidade é altamente condicionada pelas exigências de fomento público, pelas diretrizes das agências de avaliação e pelos interesses privados que subsidiam determinadas áreas em detrimento de outras. Além disso, os critérios dominantes sobre o que é ou não considerado “científico” acabam por silenciar temas e problemas que desafiam a lógica vigente. Em muitas situações, uma pesquisa sequer será iniciada se não estiver alinhada à ideologia dominante. O ideal de autonomia, nesse sentido, torna-se uma promessa vazia, uma racionalidade colonizada que perpetua a reprodução da ordem estabelecida.

A análise das relações políticas – tanto internas quanto externas – que vinculam a universidade ao sistema social mais amplo revela a profundidade do princípio da laicidade no campo da pesquisa científica. Ocorre, no entanto, que a crítica dirigida às cosmovisões transcendentais, embora legítima ao delimitar os contornos do conhecimento possível, incorreu no mesmo erro que denunciava: ao rejeitar os fundamentos metafísicos da religião, acabou por instaurar, sob outra roupagem, uma estrutura igualmente dogmática. A fé incondicional na razão e em seu método converteu-se, paradoxalmente, em novo mito legitimador, colonizando os valores fundamentais que garantiam a articulação viva entre a universidade e o mundo da vida. Em vez de preservar a pluralidade racional, a universidade passou a operar como

instância de reprodução ideológica dos interesses das classes dominantes, afastando-se de sua vocação crítica e reflexiva.

A laicidade, nesse contexto, deve ser corretamente compreendida como um princípio de separação entre o Estado e as instituições religiosas. No âmbito universitário, ela se traduz na garantia de que nenhum estudante ou docente será privado de seus direitos à educação, pesquisa ou extensão em razão de sua crença ou convicção. A laicidade não se confunde, portanto, com a estrutura epistemológica dos saberes. Cada campo do conhecimento possui seus próprios métodos e pressupostos: as ciências exatas e naturais operam segundo critérios de objetividade e replicabilidade; já nas ciências humanas, sociais, filosóficas ou teológicas, a diversidade metodológica é constitutiva do próprio processo de investigação.

Não há, no âmbito das humanidades, um método universal aplicável a todos os objetos. Ao contrário, o próprio objeto determina, em muitos casos, o método a ser adotado. A teologia, por exemplo, dispõe de um método próprio, assim como a filosofia e a sociologia. Confundir laicidade com neutralidade epistemológica é reduzir a complexidade do saber e impedir que certos campos do conhecimento sejam reconhecidos como legítimos. O princípio da laicidade, tal como aplicável ao Estado, não deve ser utilizado para interditar formas de conhecimento que, embora fundadas em cosmovisões específicas, mantêm rigor metodológico e contribuem para a ampliação da racionalidade pública.

180

Ainda persiste, entre muitos pesquisadores e estudantes, um preconceito estrutural, sustentado por uma tradição racionalista que associa fé à irracionalidade. Essa visão estreita, frequentemente naturalizada no discurso acadêmico, marginaliza sujeitos crentes, como se estivessem epistemologicamente desqualificados para o debate público e para a produção científica. Tal exclusão, porém, é menos uma exigência metodológica do que uma operação ideológica, disfarçada sob a bandeira da neutralidade e da universalidade científica. O resultado é o silenciamento sistemático de vozes dissonantes, especialmente daquelas que se sustentam em cosmovisões críticas ao paradigma dominante.

Com a consolidação da ideologia neoliberal, as ciências da natureza passaram por um redirecionamento funcional profundo. Como observa Habermas (1993, p. 119), elas “perderam parte da sua função de suporte de uma imagem de mundo a favor da produção de saber tecnicamente aplicável”, ou seja, sua vocação teórica e explicativa foi subordinada à lógica da utilidade e da aplicabilidade imediata. Essa transformação não foi neutra nem meramente técnica, mas politicamente orientada por interesses de progresso social moldados sob a racionalidade do desenvolvimento científico vinculado à acumulação de capital.

Tais interesses reestruturaram os processos de ensino e pesquisa no interior das universidades, orientando agendas acadêmicas, distribuindo recursos de fomento e estabelecendo critérios de legitimidade científica. Com isso, a universidade, em vez de permanecer ancorada no mundo da vida – espaço de interação, sentido e formação crítica –, passa a operar com crescente autonomia funcional, servindo aos imperativos da racionalidade sistêmica. O resultado é o silenciamento de vozes dissonantes, o

apagamento da pluralidade epistêmica e a legitimação tácita do modo de produção capitalista como horizonte inquestionável da vida universitária.

Neste cenário, o princípio da laicidade, quando manipulado como critério absoluto de neutralidade epistêmica ou como fundamento exclusivo da científicidade, perde sua função garantidora de liberdade e pluralismo. Passa a se revestir de ideologia em sentido estrito, segundo a definição habermasiana: uma construção discursiva que oculta relações de dominação sob o verniz da objetividade científica. A laicidade, nesse uso distorcido, deixa de ser instrumento de abertura para se tornar mecanismo de exclusão, desautorizando saberes alternativos e reforçando a hegemonia de uma racionalidade técnico-instrumental alinhada aos interesses das elites econômicas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida mostrou que a racionalidade moderna, estruturada na crítica kantiana e fortalecida pelo cientificismo iluminista, promoveu uma cisão entre razão e religião, deslocando os saberes teológicos para fora do espaço público legítimo. A crítica à metafísica e à teologia especulativa implicou uma reconfiguração do saber, agora fundado numa razão autônoma, autorreferida e desprovida de transcendência. No entanto, essa “emancipação” converteu-se, muitas vezes, em nova forma de dogmatismo: a fé cega da razão.

A universidade, longe de escapar a esse movimento, tornou-se um de seus principais vetores, convertendo-se em ambiente de validação da racionalidade técnico-instrumental e da lógica neoliberal. A laicidade, enquanto princípio de liberdade e pluralismo, passou a ser instrumentalizada como critério de exclusão simbólica, especialmente no campo das ciências humanas. O que deveria garantir o diálogo converte-se em silenciamento de visões religiosas.

A proposta de Habermas, ao recuperar o potencial comunicativo da razão e sua abertura à linguagem religiosa, oferece uma via alternativa: a laicidade como convivência, e não como censura. Seu modelo pós-metafísico convida a uma racionalidade dialógica, onde as tradições religiosas, traduzidas em linguagem acessível ao público democrático, possam contribuir com valores, sentidos e experiências formadoras da vida comum.

Este artigo sustentou que a exclusão do religioso, sob o manto de uma neutralidade científica acrítica, empobrece o debate acadêmico, reduz a universidade a espaço de gestão simbólica e compromete sua função crítica. Reabrir o campo universitário à presença dialogal das tradições religiosas não significa restaurar uma hegemonia teológica, mas sim resgatar a pluralidade de sentidos que fundam a dignidade humana.

A verdadeira laicidade não se realiza na exclusão do outro, mas na disposição para o diálogo com ele. E a razão, se quiser manter-se crítica, precisa aprender a reconhecer os limites de sua própria linguagem. A fé cega da razão, quando erigida em critério absoluto, torna-se incapaz de ouvir, acolher e transformar-se. Vencê-la é

condição para uma universidade plural, democrática e verdadeiramente comprometida com a dignidade de todos os saberes.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2009.
- COPLESTON, Frederick. *Uma história da filosofia, vol. 3: Do iluminismo francês a Nietzsche*. Trad. Eduardo Levy, Lucas Bernardes, Pedro Almendra, Ricardo Harada e Ronald Robson. Campinas, SP: Vide Editorial, 2022.
- HABERMAS, Jürgen. A ideia de universidade: processos de aprendizagem. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v. 74, p. 111-130. Jan./abr. 1993. Disponível em: <https://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/issue/view/104>. Acesso em 29 jun. 2025.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Felipe Gonçalves da Silva. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, 2001.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. 5. ed. Lisboa: Edições 70, 2007.
- PORTA, Mario Ariel González. *O pensamento de Immanuel Kant*. Brasília, DF: Academia Monergista, 2023.
- ROMANOWSKI, Paulo Roberto. *Introdução à história moderna e contemporânea da Igreja Católica: uma trajetória das ideias da Santa Sé*. Curitiba: Intersaberes, 2019.

182

Submetido: 06 de julho de 2025

Aceito: 05 de agosto de 2025

La amistad como experiencia filosófica: una vivencia *desde-con-para* otros

Friendship as a philosophical experience: an experience from-with-for others

Diego Pereira Ríos

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE¹

183

RESUMO

Neste artigo tentamos refletir sobre a amizade a partir de alguns aspectos que consideramos interessantes. O mundo em que vivemos, marcado pela individualidade e pela competição, levou-nos a desvalorizar a amizade, e isso é potencializado pelas redes sociais, que distorcem ainda mais as relações sociais. Entendemos a amizade em termos de posse, mais do que como um dom gratuito que se recebe, se experimenta e se entrega. Por isso, propomos três eixos de reflexão: a amizade a partir dos outros, onde é necessário o surgimento de outros para que a amizade comece. Ninguém é amigo de si mesmo. Então, a amizade é algo com os outros, junto com aqueles com quem começo a construir um caminho de união entre dois que antes estavam separados. Por último, a amizade é para os outros, não é algo para si mesmo, mas implica uma participação em uma nova realidade, mais ampla, rica e complexa. Toda a reflexão caminha sob o esforço filosófico que sempre precisa trazer olhares renovados sobre os temas fundamentais de cada época. Em um mundo que tanto nos aflige, a amizade pode ser uma pedra de toque, de um despertar da consciência.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia, amizade, fenomenologia, existência, outros.

ABSTRACT

In this article, we attempt to reflect on friendship, based on some aspects that we consider interesting. The world we live in, marked by individuality and competition, has led us to devalue friendship, and this is further exacerbated by social media, which distorts social relationships even more. We understand friendship in terms of possession rather than as a free gift that is received, experienced, and given. That is why we propose three axes of reflection: friendship from others, where the appearance of others is necessary for friendship to begin. No one is friends with their own self. Then, friendship is something with others, together with whom I begin to build a path of unity between two who were previously separated. Finally, friendship is for others; it is not something for oneself, but

¹ Professor de filosofia de religião (UM-ANEPE), Mestre em Teologia Latinoamericana (UCA), Doutorando em Filosofia (UNIOESTE). Autor de dez livros. Email: pereira.arje@gmail.com

rather involves participation in a new, broader, richer, and more complex reality. All reflection is guided by the philosophical effort that always needs to bring new perspectives to the fundamental issues of each era. In a world that afflicts us so much, friendship can be a touchstone, an awakening of consciousness.

KEYWORDS

Philosophy, friendship, phenomenology, existence, others.

1 INTRODUCCIÓN

La amistad es cada vez más un fenómeno difícil de definirse pues es algo muy devaluado a partir de los parámetros de la cultura actual. En las sociedades consideradas avanzadas, digamos también occidentales, la amistad es un elemento escaso, casi milagroso que lucha contra los embates del individualismo y la competitividad como valores preeminentes de la mentalidad capitalista. Sin duda que nosotros, seres del siglo XXI que fuimos formados en estas sociedades, poco entenderemos acerca de lo que la amistad signifique, por ejemplo, para los pueblos originarios. Parar ellos, que posiblemente tengan como punto de partida una cosmovisión integradora de lo real y lo espiritual, donde se entienda que hay un lazo interligador entre lo antropológico y lo cosmológico, la amistad debe ser experienciada de una manera mucho más significativa que para nosotros. La forma de vida acelerada que llevamos, el influjo de la tecnología que nos aísla cada vez más -no sólo del cuerpo social sino que de los grupos de pertenencia como la familia o las "amistades"-, el egocentrismo atroz que nos lleva a estar de continuo comparando logros y éxitos bajo el parámetro de la eficacia; nos lleva en gran mayoría a vivir sin grandes experiencias de amistad². A menudo nos sentimos "conectados" con otros mediante redes sociales, en relaciones por determinadas conveniencias laborales, académicas o amorosas, pero experienciamos una profunda soledad que nos interpela y nos angustia.

En este texto queremos reflexionar acerca de la amistad desde un punto de vista filosófico que nos depara dos grandes desafíos. El primero es superar la racionalización de la vida, la existencia, el ser humano y, obviamente, la amistad. La vida no es algo cuantificable, descriptible analíticamente, sino que exige una prudencia en su abordaje. Por eso no se presentarán definiciones o argumentos de cierta razón suficiente a favor o en contra de ella, sino que serán apenas acercamientos desde un abordaje fenomenológico, al mejor estilo marceliano. El segundo desafío, es una reflexión que necesita apoyarse en experiencias personales de quien escribe, en las cuales priman las experiencias afectivas reflexionadas posteriormente, a partir de una antropología filosófica³. De todas maneras, no se puede limitar a ellas, pues puede

² Podríamos sumar una diversidad de factores sociales, políticos económicos, religiosos. Solamente por dar algunos ejemplos: el fenómeno epocal de la migración forzada que causa un gran desarraigo geográfico, pero también, afectivo y existencial; las diversas patologías que afectan las relaciones humanas en todos los niveles como la inseguridad, la falta de confianza, el miedo a amar, etc.; la falta de compromiso moral ante la palabra "no dicha" dentro del ámbito de la amistad pero de la cual se nutre y proyecta, entre otras.

³ Masiá explica claramente qué implica una reflexión de este estilo: "La antropología filosófica trata de hacerlo desde un punto de vista filosófico que supone la implicación personal de quien reflexiona sobre su experiencia

condicionar las posibles miradas que de ellas puedan hacerse, sean a favor o en contra de la amistad. Desde una antropología filosófica diremos que las experiencias vividas, sin bien dejan una marca y que pueden condicionar, comprometiendo experiencias posteriores, no nos determinan, no nos quitan la libertad de decisión de abrirnos a ciertas experiencias de amistad que, incluso, pueden ser sanadores de viejas heridas. Con todo, es un texto filosófico que reflexiona acerca de la amistad desde un punto de vista filosófico, por eso traeremos aportes de algunos filósofos para sumarlo a la experiencia vital de la amistad.

2 LA AMISTAD: EXPERIENCIA QUE SE VIVE DESDE OTROS

Nadie vive ni se construye solo. Todos dependemos de otros y, a su vez, otros dependen de nosotros. Siempre hay un *yo* que necesita de un *tú*, pues en la experiencia primaria del *yo*, éste se reconoce desde que está cara a cara con un *tú*. Cuando decimos “yo soy X” es siempre en la medida que pasamos por el proceso de diferenciación a partir de otros *tú*, que colaboraron en la maduración del propio *yo*, así como en la constitución de aquellas características que lo hacen único. Con esto decimos algo básico y fundamental: no lograremos ser nosotros mismos (en la particularidad del *yo*) sin la ayuda de otros (en lo que tiene de propiamente de *tú*), y por ello es que afirmamos que somos desde otros, nos constituimos desde otros y, de alguna manera, estamos encaminados hacia otros. En el encuentro con ese *tú* el *yo* se autoconoce sola y exclusivamente desde ese *tú* que está ante él. La afirmación de Buber toma sentido:

...yo entro en una relación directa con él. De modo que la relación es ser elegido y elegir, pasión y acción a la vez. Tal como una acción de todo el ser ha de asemejarse a una pasión [...] Sólo se puede decir la palabra básica yo-tú con todo el ser. La concentración y la fusión en pos de integrar todo el ser no puede darse a través mío ni sin mí. Me realizo en el tú; volviéndome yo, digo tú. Toda vida real es encuentro (Buber, 2006, p. 17).

Hay un decir que es afirmado con todo el ser, con todo lo que constituye al *yo*, y que concentra todo su ser pero que se fusiona con el *tú* que recibe la palabra y le entrega la suya. De ahí la importancia fundamental del lenguaje para la interrelación, donde ambos dependen del pensamiento.

Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a dar la forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los

humana, aspirando a una visión de conjunto, caracterizada por su profundidad y ultimidad en el modo de preguntar. Aspira a comprender más total y profundamente lo humano, para que el ser humano en todas sus dimensiones (cósmicas, biológicas, culturales, psicológicas, histórico-sociales y trascendentales) se libere y se realice (dimensión de eticidad), en *Fragilidad de la esperanza. Enfoques de Antropología*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004, p. 40.

esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior (Unamuno, 1993, p. 41).

En este sentido, no podemos ni pensar ni decir que somos amigos de nosotros mismos, sino que la palabra *amistad* tiene sentido cuando se desprende de una relación con otros. Es engendrada en esa relación pero está en germen en cada yo individual, pero solo en la reunión con otro u otros yo, se hace palpable, experienciable. La expresión “soy amigo de X” se anula a sí misma cuando la intento dirigir hacia mí mismo, cuando intento, yo mismo, ser mi propio amigo. De alguna manera es un acto que muere en el mismo acto de pensamiento, una negación. Pero esa frase toma fuerza, una fuerza que habita en potencia en cada persona, cuando tengo frente a mí a otros (al menos uno) con quienes voy construyendo esa relación de amistad. El ser amigo de alguien implica que eso otro (el tú) tuvo ciertos movimientos interiores que lo llevaron a realizar ciertas acciones exteriores y que me revelan su intencionalidad para con mi persona. Es un diálogo no siempre establecido explícitamente pero manifestado y comprendido. Luego vendrá la decisión personal de la aceptación o rechazo, pero insistimos en esa dimensión externa, el *desde* otros, de la relación de amistad. No podremos desarrollar el don de la amistad si no “comprendemos que la vida misma no es nuestra: la vida no tiene raíz en nosotros mismos, sino que, desde su expresión mínima, precisa de otros que la engendren” (Grassi, 2014, p. 17). Filosóficamente hablando, necesitamos aún superar las consecuencias del *cogito* cartesiano, de un yo aislado del mundo y de los otros.

De lo dicho a partir de la condición humana más básica, digamos algo de la experiencia de la amistad, teniendo en cuenta el *desde* de esta posibilidad. Como reflexionaba Derrida, el espacio que engendra la amistad tiene que ver con algo que solamente quizá sea, de algo que puede ser posible pero, también contiene este posible, su imposibilidad:

Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que solamente posible (no imposible), un posible sería seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento (Derrida, 1998, p. 46).

Derrida nos hace tomar conciencia de que, en las relaciones de amistad, no siempre contamos con su imposibilidad. Debemos, pues, contar con la posibilidad de que, al intentar entablar una relación de amistad, sea ella imposible. Si la posibilidad se centra en un yo egoísta que no ve en el otro sino un depósito de los propios caprichos, sin superar el ansia de posesión del otro, allí se elimina la imposibilidad. Por otro lado, cuando logramos descentrarnos, el *desde* se posiciona en el otro de la relación, no el yo. Allí radica su posibilidad. Si veo al otro como posibilidad desinteresada, servicial, de

apertura a lo que ese otro necesita, la imposibilidad de la relación es posible tenerla en cuenta. Pero si somos nosotros el centro gravitatorio, la misma ceguera hace imposible la imposibilidad como posibilidad, lo cual es algo negativo para el desarrollo del yo.

La amistad es sostenida a partir de este desde del cual comienza el movimiento vital que logra unir dos o más personas más allá de los propios intereses de cada uno. Ese yo que se reconoce en un tú, no siente primero su propia necesidad, sino que ve en el tú la posibilidad de realización. Esto implica una filosofía del desapego, del desprendimiento de los propios intereses, algo tan difícil de pensar hoy en día. Mèlich habla de una filosofía de la finitud donde “la experiencia que uno tiene del mundo, de los otros y de sí mismo siempre resulta ineludible e irrevocablemente una experiencia de la contingencia, es decir, una experiencia de la indisponibilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad” (2011, p. 57). ¿Quién es capaz de aceptar esto sino por la fuerza correctiva de la vida? Hasta que no vivimos el fracaso y el sufrimiento en experiencias de amistad nos cuesta entenderla. Hasta que no vivimos la pérdida de amigos, hasta no experienciar esa soledad que deja en el alma esa relación de amistad que un día nos plenificó, poco entenderemos acerca de la amistad. Aún hoy escuchamos decir “Yo tengo X amigos”, como si los amigos puedan ser cuantificables, como si existiese un medidor del índice de amistad. Y por ello hay dos posibilidades: o nos quedamos en el miedo y nos cerramos en la imposibilidad, o nos arriesgamos a vivirla partiendo del *desde* los otros. Allí cabe la posibilidad, el reconocimiento y aceptación de nuestra propia condición de necesitados.

187

3 SOMOS AMIGOS CON OTROS: LA SUPERACIÓN DEL YO

Si pensar *desde* trata entonces de descentrar al yo para abrir una brecha a la posibilidad de la amistad, esto refiere a una posibilidad de transformación, de superación del egocentrismo que encarcela y elimina las posibilidades de realización. Podemos decir entonces que, si no somos seres aislados, únicos en especie, si convivimos con otros, estamos llamados aun vivir *con*. El reconocimiento y aceptación de un tú, que reafirma el yo, partiendo *desde* como movimiento del exterior al interior, es el inicio de un vivir *con*: un *con-vivir*, un *con-struir*, un *com-partir*. Por tanto es fundamental entender que en la relación de amistad se genera un vínculo con otros, un espacio de convivencia y un intercambio de intereses que no están centrados en el yo, sino en el tú, el otro, como posibilidad de alcanzar este descentramiento:

No me comunico efectivamente conmigo mismo más que en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que este llega a ser tú para a mí, porque esta transformación no puede realizarse más que gracias a un movimiento de distensión interior, por el que pongo fin a la especie de contracción por la que me crispo sobre mí mismo, y al mismo tiempo me deformo (Marcel, 1959, p. 46).

Se trata de una actitud vital de liberación del yo, de salirse de la prisión de los miedos y de arriesgarse a saltar a lo desconocido, pero que no lo es tal. La amistad, como posibilidad, se deja preguntar incluso antes de ser vivida, en forma de ausencia, de

anhelo, de deseo. Así es una conversión se reconocer que debe haber una construcción conjunta, donde se trata de “un yo que no devora al otro, sino que se abre, al encontrarse acogido por todo y por todos” (Masiá, 2004, p. 124).

La apertura del yo se logra cuando logramos vencernos a nosotros mismos, abrimos la puerta y dejamos entrar al otro para que, en su intencionalidad de comenzar una relación de amistad, me ayude a confiar en él. La *con-fianza*, como *con-dición* de la amistad, reafirma la importancia que tiene el *con*, y que va más allá de un juego de palabras. La misma posibilidad de una formar una unidad que trascienda lo singular, implica una renovación del pensamiento y, por tanto, del lenguaje, en sentido inclusivo. Desde una necesidad existencial, el pensamiento hace posible un querer novedoso, donde

Este querer está orientado, define una llamada, a saber, la recuperación de lo que constitutivamente es por la existencia efectiva, por tanto, en el ámbito de los actos y del devenir del acontecimiento. La ratificación del querer constituyente es el consentimiento activo a todas las condiciones que están implicadas en este querer y, en este sentido, es inscripción deliberada de la existencia en el dinamismo fundador que permite al querer constituyente mismo ser lo que es (Ladrière, 2001, p. 520).

188

Decir “estoy solo” es muy diferente de decir “estoy *con* otros” o “estoy *a-com-pañado*”. En la soledad la presencia física del otro es vacío, un espacio deseado de ser llenado. En esa situación apenas puedo hablar pero sin recibir en mis oídos más que el sonido de mis propias palabras o el silencio de mi mudez. La presencia del otro construye un espacio de intercambio, de *diá-logos*, donde la *com-pañía*⁴ marca un horizonte de percepción distinto, de entrelazamiento de existencias.

La experiencia de amistad surge, entonces, como posibilidad de la aparición de la comunidad, entendida no simplemente como reunión de personas que comparten un fin, sino una compleja trama de existencias individuales que se entrelazan y se comprometen, bajo el salto a la confianza mutua y que engendra una *común-unidad*. Es mucho más que la decisión firme de habitar espacios comunes, de dedicarse a actividades comunes. Es desarrollar la potencialidad de una construcción existencial. Aquí recobra importancia

la preposición «*con*» (*mit*). Esta relación no es simplemente la de una compañía, si por tal no se incluye una coimplicación, una complicidad y una correspondencia de lo desdoblado, cuyas consecuencias y efectos comportan una posible transformación. La preposición, no solo

⁴ Existen, como sabemos, otras experiencias en donde se puede estar viviendo en una soledad física pero aun así sentirse acompañados. Por el recuerdo, la memoria nos trae noticias de seres queridos que no están ya en este mundo pero de los cuales sentimos su presencia. También la experiencia religiosa, y más bien la experiencia mística, da cuenta de que, en la búsqueda del conocimiento y el encuentro con Dios (lo absoluto, lo trascendente) la persona religiosa puede experimentar la visita del *Ser Trascendente* y, aún en la soledad del desierto, sentirse acompañada, sostenida, amada.

relacional, desvela una relación, la declara [...] es una mediación (*Vermittelung*), un enlace y vinculación (*Verbindung*) (Gabilondo, 2001, p. 80).

Y de alguna manera, la amistad como unidad de elementos individuales puestos en común, es “una afusión, es decir, a una efervescencia que no reunirá los elementos sino para dar lugar a la unidad (una sobreindividualidad) que se expondrá a las mismas objeciones que la simple consideración de un solo individuo, cerrado en su inmanencia” (Blanchot, 2002, p. 20). Por tanto, la amistad implica un esfuerzo que no se puede realizar desde sí, sino *con* otros.

Como advertía Marcel “vivimos en un mundo donde la palabra *con* está perdiendo sentido. La misma idea podría expresarse diciendo que la intimidad es cada vez más irrealizable y que, por otra parte, está desacreditada” (1953, p. 37). El individualismo que cargamos ha reducido nuestras posibilidades dentro ámbito existencial de generar lazos de amistad fuertes, provocadoras de un cambio en el ser mismo que se aísla. Vivimos separados, conectados en lo virtual, pero extraños en lo real. Con ello,

189

el *ego* es simplemente *uno* entre otros, lo atomizamos inevitablemente, lo reducimos a la condición de elemento numerable. Ahora bien, si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles (Marcel, 1953, p. 214).

¿Por qué nos cuesta tanto la comprensión de lo que significa la *amistad*? Ante la fuerza centrípeta que nos hace escondernos detrás de miedos y desconfianzas sufrimos la consecuencia de una imposibilidad del desarrollo de una reflexividad abierta, esperanzada, sanadora. La amistad es posibilidad de “irnos-*con*-otros” hacia algún lugar del cual no hay seguridad, pero que nos capacita desde una nueva racionalidad intersubjetiva, un pensamiento en *con*-strucción, *con* otros.

4 EL PARA DE LA AMISTAD: SER PARTE CON OTROS

Si la amistad no es algo en relación consigo mismo, sino que es *desde* otros; si ella es un constructo entre dos o más voluntades, o sea, es *con* otros, el tercer elemento a reflexionar es el *para* de la amistad. En este momento será necesario por superar el sentido positivista, utilitarista o mercantilista que carga esta palabra *para* en la sociedad capitalista. Podría ser aceptado por la mayoría que hoy todo debe servir para algo, que debe tener una utilidad, que debe generar un beneficio, que debe tener una ganancia. Todo acción, esfuerzo o sacrificio debe darnos algo a cambio, pero peor aún, ese algo debe ser cuantificable, medible, comparable, mostrable. La amistad se mueve por un campo muy distinto, corre por otros derroteros. Incluso, la pregunta acerca del *para* sigue siendo la sombra que acompaña a la misma filosofía de la cual nos valemos ahora para reflexionar sobre la amistad. ¿Qué sentido tiene reflexionar sobre la amistad? La pregunta acerca del *para*, entendida como superación de la posesión de

un dato manipulable, tiene que ver más con un *para qué*, o sea, el sentido de algo, en este caso tanto de la reflexión filosófica como de la amistad⁵. Respondemos ambas con las palabras de Ellacuría:

El sentido de las cosas es siempre una referencia de la realidad de las cosas a la vida humana; en cuanto es de las cosas es algo independiente del hombre, pero sólo respecto de la vida humana alcanzan la plenitud de su sentido. Por eso, la pregunta referente al sentido último es una pregunta por el sentido de la vida humana (2001, p. 123).

Baste esto para que quitemos el significado utilitario del *para* de la amistad, pues, en el amplio misterio de la vida humana, si la amistad tiene un valor es por la experiencia en sí misma, que no puede basarse en hipótesis científicas ni especulaciones económicas.

Decimos que la amistad es *para* otros, esto es: una experiencia que se vive, que se experiencia pero sin poseerse como tal y, además, es un algo que es para otros. Por tanto no es algo que nos pertenece ni sentido sino no tiene a otros como destinatarios. La amistad, como fenómeno posible de la existencia humana se dirige hacia otros, tiene el sentido de trascender los intereses del sujeto que lo vive, pues el acento debe estar en el otro. Esto posibilita la superación del yo pues “el sujeto no está totalmente determinado como para sí, pudiendo llegar a ser para otro, es decir, capaz de sacrificio. El sujeto es capaz de morir por el Otro superando su egoísmo constitutivo” (Lévinas, 2002, p.44). Todo movimiento vital puede engendrar vida y la amistad, implica un morir así misma para dar vida al otro. Esto lo relacionarnos también con la fuerza que posee la amistad en ser una *participación* en la realización del otro, en la promoción del otro a quien considero destinatario del sentimiento de amistad,

... esto es precisamente lo que significa participación: ser una parte de algo de lo que uno está, al mismo tiempo, separado. Literalmente participación significa «*tomar parte*». Esto puede ser usado en un sentido triple. Puede ser usado en el sentido de «*compartir*», como, por ejemplo, compartir una habitación; o en el sentido de «*tener en común*», como Platón habla de la *methexis* («*tener con*»), la participación del individuo en lo universal; o puede ser usado en el sentido de «*ser una parte*» (Tillich, 1973, p. 87).

Si la amistad implica la generación de una unidad a partir de dos sujetos -como mínimo, implica tomar parte de una nueva realidad a la cual se decide *re-partir* lo que se tiene de mejor de sí para dárselo gratuitamente a otro. Esto implica también pasar a

⁵ Sobre el valor de la filosofía dirá Bertrand Russell: “La filosofía, aunque incapaz de decirnos con certeza cuál es la verdadera respuesta a las dudas que suscita, es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Así, el disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración, presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar” (*Los problemas de la filosofía*, 1912).

sentirse parte de algo: es la transición de la soledad del yo a la *com-pañía* de otro que comienza a ser parte de la propia vida.

El deseo se ser parte de algo nuevo implica colocar en juego la propia existencia donde se descubre un valor mayor cuando es donada. Un conocido texto de Giorgio Agamben afirma sobre la amistad:

En todo caso, lo esencial aquí es que la comunidad humana se define, respecto a la animal, a través de un convivir (aquí *syzén* adquiere un significado técnico) que no está definido por la participación en una sustancia común, sino por un compartir puramente existencial y, por así decir, sin objeto: la amistad, como co-sentimiento del puro hecho de ser. Los amigos no comparten algo (un nacimiento, una ley, un lugar, un gusto): ellos están *com-partidos* por la experiencia de la amistad. La amistad es el compartir que precede a toda división, porque lo que tiene que repartir es el hecho mismo de existir, la vida misma (2014, p.40).

En la amistad, los sujetos parten algo de sí propio, de su propio ser, para entregárselo al otro en un movimiento recíproco y donde ambos se experiancian correspondidos. Este es el *para* de la amistad, donde muchas veces la experiencia de recibir más de lo que se, cuando se da desinteresadamente. Incluso la propia vida, quizá antes se vivía de determinada manera, toma un nuevo sentido a partir de la amistad; ella es generador de vida, de renovación, cuando es vivida para otros. La amistad cobra sentido siempre que sea para entregarla, para dársela a otros gratuitamente. El texto de Agamben dice algo que nos parece clave: en la experiencia de amistad, los amigos están *com-partidos* dentro del ámbito de su actividad propia. La amistad es el sujeto activo de la oración, es la que capacita a los sujetos, los prepara y los sostiene para vivir y permanecer en esa experiencia, reafirmando la importancia que, desde ella, se crea un nuevo estatuto ontológico.

191

5 CONCLUSIÓN

El texto que estamos concluyendo intenta dar algunos elementos acerca de la amistad, elementos que hemos percibido ya en varios pensadores y que contribuyen a seguir reflexionando sobre un tema que toca la fibra misma de la existencia humana. A menudo escuchamos decir: “nadie puede vivir sin amigos”, pero la experiencia cotidiana nos revela su ausencia en un gran porcentaje de nuestra sociedad. Cuando se habla hoy de las nuevas “enfermedades mentales” se enumeran varias causas (activismo, estrés, soledad, productivismo, afán de lucro, dependencia de los móviles, redes sociales, búsqueda de éxito, de popularidad, vacío existencial, falta de sentido de vida, etc.), pero poco se habla acerca de la amistad, de la falta de amigos en la construcción de la propia personalidad. Nos estamos acostumbrando cada vez más a relaciona mercantilistas, pragmáticas, convenientes. Sobre eso hemos intentado pensar en este texto, reflexionando *desde-con-para* la experiencia de la amistad. Se nos hace urgente seguir pensando para pro-vocar, esto es, no sólo llamar la atención de la sociedad para tratar estos temas fundamentales, sino que colocar en *jaque* la razón

instrumental dominante. Se trata de darle al pensamiento la toma de conciencia de su necesidad existencial, para que lo reclame. Necesitamos creer que nuestra voz, aunque sea una voz en el desierto, es necesaria: "frente a ello la fe filosófica, que también podría denominarse fe en la comunicación. Pues en este caso rigen las dos proposiciones: Verdad que nos une - y: la verdad tiene su origen en la comunicación"

La tarea filosófica de aquel que se entiende como pensador existencial es muy compleja y paradojal, pues, para no caer en teorías vacías, en palabras huecas, en esfuerzos vanos; primero debe vivir la vida en la clave que hemos referido. Por tanto, si reflexionamos acerca de la amistad, es porque tenemos experiencia de haberla encontrado a lo largo de la vida, o que ella nos ha unido a otros sujetos dentro de su campo abarcador. Solamente experimentándola, se puede también desarrollar una cierta fenomenología veraz, acerca de la vida como es vivida por la mayoría, y no desde la escritura silenciosa y tranquila de un escritorio. Ahora bien, podemos conocer la amistad por presencia o por ausencia, esta es la paradoja de la vida y también de la filosofía:

La paradoja, sin anularse a sí misma, se anula sin embargo como posible, pues lo real se atiene al principio de no-contradicción y de identidad, y la paradoja no responde a ninguno de los dos. Así pues, la paradoja se ubica en lo imposible y lo posible: en lo imposible real y lo imposible ideal (Grassi, 2014, p. 105).

192

Muchas veces la amistad será una experiencia que nos inunda con sentimientos nostálgicos, de modo que se revela un vacío a ser llenado, pero otras veces ese mismo vacío no concientizado, se revela como un hallazgo futuro, un anhelo preguntado. En todo caso, la amistad no nos pertenece, aunque se entienda como un fenómeno experienciable, no lo es singular, siempre es desde, con y para otros.

REFERENCIAS

- AGAMBEM, G. *Qué es un dispositivo, seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Trad. Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- BLANCHOT, M. *La comunidad inconfesable*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- BUBER, M. *Yo y tú y otros ensayos*. Trad. Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Lilmód, 2006.
- DERRIDA, J. *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta, 1998.
- ELLACURÍA, I. Filosofía, ¿para qué?, en *Escritos Filosóficos III*. El Salvador: UCA, 2001.
- GABILONDO, A. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*. Madrid: Trotta, 2001.
- GRASSI, M. *(Im) Posibilidad y (Sin) razón*. Buenos Aires: Letra viva, 2014.
- LADRIÈRE, J. *La articulación del sentido*. Trad. Ricardo Salas y José María Aguirre. Salamanca: Sígueme, 2001.
- LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.
- MARCEL, G. *El misterio del ser*. Trad. María Eugenia Valentié. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- MARCEL, G. *Filosofía concreta*. Trad. Alberto Gil Novales. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

MÈLICH, J-C. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2011.

TILICH, P. *El coraje de existir*. Trad. José Luis Lana. Barcelona: Laica, 1973.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la existencia*. Barcelona: Altaya, 1993.

Submetido: 28 de julho de 2025

Aceito: 7 de agosto de 2025

TRADUÇÃO

Habitar la tierra:
¿Puede escapar la ecología al reino de la técnica?¹

Habiter la terre :
L'écologie peut-elle échapper au règne de la technique ?

Pascal David²

Tradutor 194

Jorge Acevedo Guerra³
Universidad de Chile

*En memoria de
Nathanaël Esteban Octavio David Agraz*

RESUMEN

El término "ecología" designó primeramente a la ciencia de las interacciones entre los organismos y su "medio"; después asumió el sentido militante de una protección de la Tierra, es decir, de la naturaleza entendida como medio ambiente y de la habitación entendida como hábitat.

¹ Éditions Manicius, Paris, 2019. Edición de Didier Laroque. Conferencia pronunciada en la Escuela Superior de Arte y Diseño de Orleans el 14 de febrero de 2018, invitado por Didier Laroque. Lo que va entre corchetes [] es del traductor. Cuando los usa el autor, se reemplazan por llaves { }.

² Graduado de la Escuela Normal Superior, catedrático de filosofía y profesor emérito de la Universidad de Bretaña Occidental, Pascal David es traductor de Schelling, Nietzsche, Brentano, Heidegger, Jaspers, Reinhardt, Gadamer, Lohmann, Walter F. Otto, Hannah Arendt, Medard Boss, entre otros. Es autor de *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, (PUF, 1998), *Heidegger et le judaïsme : Le nom et le nombre* (Le Cerf, 2015) y traductor de Heidegger, *Réflexions VII-XI (Cahiers noirs*, Gallimard, 2018). Ha participado en el *Vocabulaire européen des philosophies* (Ed. du Seuil/Le Robert).

³ E-mail: joaceved@u.uchile.cl; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>.

Tradutor

Jorge Acevedo Guerra
Toledo, v. 8, n°2 (2025) p. 194-219

El pensamiento actual de la ecología juzga que el desarrollo incontrolado de la técnica es la causa de las desgracias del mundo, pero no contempla, en el fondo, otro remedio que un nuevo uso de esta misma técnica. En otras palabras, una encubierta obstinación en defender lo que pretende combatir.

En este ensayo se trata de cuestionar los presupuestos de la ecología, particularmente a la luz de los análisis de Marx y Heidegger. Preguntamos: ¿Es la Tierra reducible a un planeta, la naturaleza a un medio ambiente, la habitación a un hábitat?

Esta conferencia tiene como punto de partida el seminario que dirigí en el Colegio de Morelos de Cuernavaca en México, en octubre de 2017, sobre el tema del habitar poéticamente esta tierra, aunque profundamente modificada ahora, en la versión francesa, con numerosos nuevos desarrollos y considerablemente ampliada para la presente edición.

INTRODUCCIÓN

Se trata de poner en perspectiva la ecología, considerada ahora, de una manera que no se acostumbra, desde el punto de vista de la filosofía.

Nuestro propósito tiene la modesta ambición de *comenzar* a estudiar una cuestión raramente abordada, por no decir nunca abordada: ¿Escapa la ecología a la técnica? ¿Puede escaparse del reino [règne] de la técnica? O: ¿en qué medida la ecología, tan presente hoy día, y con razón, permite evitar verdaderamente el reinado de la técnica (moderna), pretendiendo al menos “limitar los daños”, teniendo por objetivo declarado la “salvación del planeta” y también, de esta manera, algo más que accesoriamente, la sobrevivencia de una especie que resulta ser precisamente la nuestra. A menos que haya que decir, más prudentemente —pero eso también muestra la magnitud del desastre no solamente anunciado sino en curso o ya sobrevenido— que se tiene por objetivo el menor deterioro de éste, “el planeta”, o de lo que queda de él.

Nuestra ambición se considera modesta en esto: no aborda, ciertamente, la cuestión de la ecología sino bajo cierto enfoque, a saber, el de los *presupuestos filosóficos*, que siguen siendo siempre o la mayoría de las veces no interrogados y, más aún, sin dilucidar. O, para plantear la misma cuestión en otros términos: ¿en qué medida la ecología no permanece tributaria, aunque fuera sin su conocimiento, de una concepción del mundo que comparte con su adversario o enemigo jurado: el reino ciego, incondicional y devastador, tecnocrático de la técnica o de lo que se llama aún hoy las tecno-ciencias, a saber, precisamente una concepción técnica del mundo, esa concepción mecánica del universo que se impone a partir de 1600 (para redondear) con Galileo, Descartes y Huygens, como lo ha subrayado felizmente el filósofo español Ortega y Gasset en sus lecciones dadas en 1933 en la Universidad de Salamanca sobre la técnica.

Bajo el título *¿Qué es la técnica?*, esas conferencias fueron publicadas en 1935 con el título *Meditación de la técnica*⁴. En su juventud, Ortega y Gasset estudió en Marburgo y en Berlín. Mucho más tarde, en agosto de 1951, tendrá lugar su primer encuentro con Heidegger, del cual éste ha dejado un testimonio conmovedor en 1955⁵. La *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset no debe pues estrictamente nada, si no al pensamiento de Heidegger que tenía en muy alta estima y que contribuyó grandemente a difundir en el mundo de habla hispana, sí al menos a la famosa conferencia de 1953 de Heidegger traducida al francés con el título “La question de la technique”⁶.

Aviso preliminar al lector: todo lo que se encuentre aquí acerca de la ecología, inclusive con una distancia crítica, nunca está dicho *contra* ella sino siempre *en pro* de ella, o en su favor.

Comencemos, pues, por decir algunas palabras en homenaje al filósofo español.

La tesis mayor, inclusive monumental de Ortega y Gasset, es la siguiente: no hay hombre sin técnica. Pero va en contra de la tendencia de nuestra época que considera que “todo lo demás” {= anterior a la técnica moderna, anterior, pues, a 1600} “fue sólo torpe rudimento y balbuceo”⁷; dicho de otra manera, un vago preludio todavía pobemente esbozado. Se esfuerza en “destacar lo que la técnica actual {= moderna} tiene de peculiar”⁸, tal como ella “enlaza con Galileo, Descartes, Huygens; en suma, con los creadores de la interpretación mecánica del universo”⁹. Subraya mucho antes que Heidegger, en una observación hecha como al pasar pero que es no es menor sino de una importancia decisiva, la dimensión propiamente *especulativa* de la técnica en lo que tiene de específicamente moderna: “Galileo joven no está en la Universidad, sino en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes. Allí se forma su mente”¹⁰. Comprendamos, pues, que los arsenales de Venecia fueron la verdadera universidad de Galileo.

⁴ Traducción francesa de David Uzal, *Méditation sur la technique*, Allia, 2017. [Meditación de la técnica. Obras Completas vol. V, Fundación J.O.G. / Ed. Taurus, Madrid, 2006, p. 551-605. / Otra versión: “Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración”, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. Ed. crítica de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla. Contiene “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’, donde hay referencias a Heidegger”].

⁵ Cf. M. Heidegger, “Begegnungen mit Ortega y Gasset”; en *Edición integral (Gesamtausgabe)*, tomo 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 127-129. La traducción francesa, *Récontres avec Ortega y Gasset*, debida a Hubert Carron, se encuentra en la revista *Commentaire* n° 128, invierno de 2009-2010, p. 918 [“Encuentros con Ortega y Gasset”; *Revista de Filosofía* vol. 21, Santiago de Chile, 1983, p. 141-142].

⁶ En: M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958; p. 9-48; trad. de André Préau [“Die Frage nach der Technik”; en *Edición integral (Gesamtausgabe)*, tomo 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 5-36. / “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2019; trad. de Francisco Soler Grima].

⁷ [O.C. V, 587] Trad. fr., p. 91.

⁸ [Ibid.] Trad. fr., p. 92.

⁹ [Ibid., p. 574] Trad. fr., p. 63.

¹⁰ [Ibid., p. 602]. Trad. fr., p. 118. La cursiva es nuestra.

Mutatis mutandis, los arsenales de Venecia fueron respecto de Galileo lo que pronto será para Descartes la *Kalverstraat* de Ámsterdam, o “rue des Bouchers”, donde podrá obtener en la carnicería de la esquina el material necesario para sus disecciones. De ahí su carta a Mersenne del 13 de noviembre de 1639:

He estado un invierno en Ámsterdam, donde iba casi cada día a la casa de un carnicero para verlo matar los animales, y hacía traer de allí a mi casa las partes que quería diseccionar con más detenimiento [...]¹¹.

Como los arsenales de Venecia a Galileo, el corazón o las vísceras de los bocazos parecen haber dejado pensativo a Descartes en su albergue. Y como lo escribirá Jean de La Fontaine en la segunda mitad del mismo siglo, en el que Descartes muere en Estocolmo el 11 de febrero de 1650, apenas habrá cruzado el umbral:

Meditaba una liebre en su madriguera
*(Porque ¿qué hacer en una madriguera, a menos que se medite?)*¹²

La ciencia matemática de la naturaleza, o física moderna, tronco común de diversas ciencias que Descartes pretende fundar, no ha nacido, pues, en los bancos de la universidad, sino que ha nacido en lo que en francés se ha denominado tan bien como *école buissonnière* [escuela de vida], gracias a caminatas, paseos, avistamientos, “lecciones prácticas” [“leçons de choses”], ensueños tal vez.

“Lo que la técnica actual tiene de particular”, que busca lealmente despejar en su especificidad, Ortega lo llama, para mayor claridad, “tecnicismo”. Pero es más bien el colmo de la oscuridad lo que alcanza cuando escribe: “El tecnicismo moderno es totalmente distinto del *{sic!}* que ha actuado en todas las técnicas pretéritas”¹³. En otros términos, “tecnicismo” aspira a subrayar toda la *especificidad* de la técnica propia de la Era moderna [Temps nouveaux], pero ese mismo tecnicismo habría sido ya operante desde la noche de los tiempos o, al menos, desde el alba de la humanidad. Por tanto, *¿nihil novum sub sole*, nada nuevo bajo el sol? Eso se llama esquivar la cuestión.

Evidentemente, una contradicción tan tosca no se ha podido escapar a un autor de la envergadura de Ortega y Gasset. Ahí donde se encierra a sí mismo de esa manera en un atolladero, en una vía muerta, lo que se llamaría en castellano *un callejón sin salida*, intenta afrontar una cuestión de una dificultad formidable, a saber: ¿en qué la técnica [la technique] –que, por lo demás, no se llama así sino desde el siglo XVIII bajo la pluma de

¹¹ R. Descartes, edición Adam-Tannery {en lo que sigue, A.-T}, II, p. 621.

¹² J. de La Fontaine: “Le lièvre et les Grenouilles”, “La liebre y las ranas”, Fábula XIV del Segundo Libro de las *Fábulas*. En : *Œuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1991, p. 89.

¹³ [O.C. V, p. 599]. Trad. fr., p. 114.

Diderot¹⁴— constituye una *ruptura* con todo el saber-hacer, las habilidades, las artes, en el sentido de las “artes y oficios” de los que la humanidad ha dado muestras previamente? De manera más específica, me refiero a esa ruptura que Heidegger tematizará como tránsito de la *revelación*, *develamiento*, *desocultamiento* [*révélateur*] que era la *tékhne* de los Antiguos¹⁵ — el arte de la navegación *haciendo aparecer* el ámbito sombrío e inquietante de Poseidón que es el mar como navegable — al *funcionamiento* [*opératoire*] en toda su eficiencia; del tránsito, digo, de la *producción* entendida como mostración o exhibición — “producir un documento”, “actuar sobre el escenario” [“se produire sur scène”], la “presentación del camello” [“production du chameau”] en Rabelais¹⁶— a la misma *producción* pero entendida esta vez como fabricación, producción de mercancías, “modos de producción” (*Produktionsweisen*) analizados en *El Capital* de Marx. Tránsito de una producción a otra. En efecto, sin recubrir lo que los Antiguos llamaban con el nombre de *tékhne*, la técnica moderna sigue siendo, no obstante, impensable sin ella, inclusive si pertenece a su esencia velar u ocultar tal proveniencia. La puesta en evidencia de la *tékhne* antigua como modo de *develamiento* [*dévoilement*], como “reveladora” [“révélatrice”] se funda en la conferencia de 1953, “La pregunta por la técnica”, donde Heidegger, ni tecnólatra ni tecnófobo, interroga la técnica (moderna) en su relación con la antigua *tékhne*, a la vez en su continuidad y en su ruptura, como tránsito de un modo de *develamiento* del ente a otro modo de *develamiento* que viene a eclipsar aquél que le precede. Para resumir: desde la revelación al funcionamiento, o desde un *saber-hacer* a que es esencialmente un saber a un *saber-hacer* que se quiere esencialmente un hacer.

Si la técnica es sólo un conjunto de medios al servicio de ciertos fines y la aplicación práctica de descubrimientos teóricos, dicho de otro modo, si se reduce en el fondo a algo “neutro” que el hombre tendría bajo control y del que podría hacer buen o mal uso — se habrá reconocido ahí la concepción de la técnica que Heidegger llama “instrumental” —, entonces “la pregunta por la técnica” ha sido resuelta antes inclusive de haber sido planteada. Resuelta, o más bien, descartada, e inclusive esquivada. Esta concepción conocida como *instrumental*, que, a diferencia del pensamiento de Marx y el de Heidegger hace una diferencia sólo de grado entre *herramienta* [*outil*] y *máquina*, se queda atrapada en un vocabulario metafísico del que se abstiene de cuestionarse: las dos oposiciones muy

¹⁴ El término, primeramente, masculino, sin duda por influencia de la palabra *art* [*arte*], aparece en el *Salon* de 1867. “La técnica [*le technique*] de un pintor” designa entonces la parte material de su arte, por oposición a la estética, dicho de otro modo “el arte de pintar”. Diderot escribe: “Este pintor {Latour} (...) tiene el genio del técnico; es un operario [*machiniste*] maravilloso”.

¹⁵ Tomamos prestado el término *révélateur* [“revelación”, “desocultamiento”, “develación”], como sinónimo de “técnica” en el sentido griego del término, de Jean Beaufret: *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, “Épiméthée”, 1984, p. 108 [“Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki”, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1987, trad. de Juan Luis Delmont].

¹⁶ *El tercer libro de las hazañas y dichos heroicos del noble Pantagruel*: “A la production du Chameau tous feurent effroyez & indignez...” [“Cuando se presentó el Camello, todo el mundo se horrorizó e indignó...”]

discutibles (y por lo demás desconocidas por los Griegos mismos) sobre las que se funda indolentemente, entre medios y fines por una parte, y por otra parte, entre teoría y práctica (por medio de la cual son comprendidas de hecho *contemplación* y *acción*). Los “medios” no son en efecto para los Antiguos sino lo que el fin requiere como todas esas etapas necesarias para su realización ya en curso de encaminamiento; el latín dice: *ea quae sunt ad finem*, no son disociables del fin que tienen en vista, que *son* ya en parte, hacia el que hacen camino. En cuanto a la “teoría”, no es para Aristóteles, según la *Ética a Nicómaco*, sino el modo más alto que tiene el ser humano para realizarse y de estar en acto y de estar ocurriendo [*s'accomplir et d'être en œuvre et à l'œuvre*]; por tanto, la más alta *praxis*, lo que hace de la filosofía la culminación de la existencia humana. La visión corriente de la técnica, llamada instrumental por Heidegger, reposa sobre dos pseudo-oposiciones de miras estrechas. Por eso, sin duda, se abstiene de cuestionarlas más a fondo. Se prefiere mantenerse ahí.

¿Qué conviene retener para nuestro propósito? Galileo como Descartes se interesan en los “artefactos” [“engins”]. Los especialistas de los artefactos se llaman hoy día *ingenieros* [*ingénieurs*]. A esos artefactos los llamamos hoy día también *máquinas*. La máquina ha tomado el relevo de la herramienta en lo que Marx llama (es inclusive un capítulo decisivo del *Capital*) “el maquinismo y la gran industria”. El mundo técnico es un mundo de máquinas. De ahí la tentación de afirmar, como se lo hace irreflexivamente tan a menudo, que vivimos en un mundo técnico porque vivimos en un mundo de máquinas —las que se definen como todos esos instrumentos destinados a transmitir el movimiento. A los ojos de Descartes¹⁷, un molino es una máquina, considerando que convierte una energía hidráulica (o eólica) en una energía cinética. Heidegger, por el contrario, opondrá el molino, en su conferencia “La pregunta por la técnica” de 1953, a la usina mareomotriz en el Rin —“tapiando” el Rin más bien que instalándose en él— la que, a diferencia del molino, persigue la acumulación de energía en su explotación de recursos naturales, esto es, de cierto *stock* disponible¹⁸. Sería preciso invertir la proposición anterior, tal como nos invita todo el pensamiento de Heidegger, y decir más bien: vivimos en un mundo de máquinas porque vivimos en un mundo técnico.

¹⁷ R. Descartes, *Le Monde. Traité de l'Homme*, A.-T., t. XI, p. 120: “Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas semejantes {la cursiva es nuestra} que, aunque hayan sido hechas sólo por los hombres, no dejan de tener la capacidad de moverse por sí mismas de muchas y distintas maneras...” [Tratado del Hombre; en Descartes, Ed. Gredos (Biblioteca de Grandes Pensadores), Madrid, 2011, p. 675; trad. de Ana Gómez Rabal].

¹⁸ M. Heidegger, *Essais et conférences*, ed. cit., p. 20: “Sus aspas [= las del viejo molino de viento] giran ciertamente en el viento y quedan entregadas inmediatamente a su soplar. Pero el molino de viento no extrae la energía de la corriente atmosférica con miras a su acumulación”. [“Ses ailes [= celles du « vieux moulin à vent »] tournent bien au vent et sont livrées directement à son souffle. Mais le moulin à vent n'exploite pas l'énergie du courant atmosphérique en vue de son accumulation”]. La traducción francesa citada comete aquí un grave contrasentido que, lamentablemente, no podemos dejar de mencionar, traduciendo: “Mais si le moulin à vent met à notre disposition l'énergie de l'air en mouvement {Heidegger sostiene precisamente lo contrario}, ce n'est pas pour l'accumuler”. Frase original: *Die Windmühle erschließt aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern.*

Como hemos visto, Galileo no frecuenta la universidad, y sin duda tampoco frecuenta asiduamente la biblioteca. Más bien, como pronto Descartes, recorrió *el gran libro del mundo*, del que dijo en 1623 que estaba escrito en *lenguaje matemático*. Estamos ya aquí en el dominio de la pura ficción. Es como decir, en efecto, con la sana ironía y la insolencia de Antonio Machado, que la *Eneida* de Virgilio no está de hecho escrita en latín sino en esperanto¹⁹. Sea como sea, algunos años atrás, en 1620, el *Mayflower*, llevando a bordo a los *Pilgrims fathers* [*Padres peregrinos*], partió de Plymouth, poniéndose en contacto con el Nuevo Mundo. En enero de 1619, Descartes anotó para él mismo²⁰ que se aprestaba a entrar en escena, la del teatro del mundo, *theatrum mundi*. Y que avanzaba enmascarado, *larvatus. The whole world is a stage [El mundo entero es un escenario]*²¹. “Todo lo que es profundo ama la máscara”, dirá Nietzsche²². Y ahí es donde comienza nuestro mundo, el descubrimiento, presentido mucho antes por su compatriota de Pisa Fibonacci²³ de los arcanos de la naturaleza, el advenimiento, del que Descartes será el verdadero fundador, de la física moderna como ciencia matemática de la naturaleza. Porque aun cuando Galileo “ha construido sin fundamentos”, no obstante “rompió el hielo” a los ojos mismos de Descartes. Descartes es, ciertamente, como dirá Hegel, el Cristóbal Colón de la filosofía moderna.

Verdad barroca, sin duda, donde triunfa el *artificio*, donde en todo caso la apariencia quiere ser más verdadera que la naturaleza cuando la naturaleza ya es un espectáculo o puesta en escena por algún *deus ex machina*. Visiblemente, Descartes ha leído a Cervantes, el *Quijote*, pero también las *Novelas ejemplares*; de ahí la alusión en la *Primera Meditación* a esos insensatos que imaginan tener un cuerpo de vidrio, como en la novela de Cervantes “El licenciado vidriera”. Con completa seguridad, se podría evocar aquí a Pedro Calderón de la Barca, cabal contemporáneo de Descartes, y su célebre *la vida es sueño*²⁴, elemento que baña toda la *Primera Meditación* de Descartes. En resumen, no nos parece posible interpretar a Descartes sin tomar en cuenta esta dimensión barroca ilustrada por sus contemporáneos Corneille, Pierre de Marbeuf y Rotrou, por no mencionar sino a ellos. Pero de todo esto, ¿qué retener para nuestro propósito?

La ecología, científicamente fundada sobre el impulso del darwinismo, forma parte en el fondo, como nueva ciencia, de las ramas del árbol de la filosofía que Descartes diseñó

¹⁹ A. Machado, *Juan de Mairena*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 288.

²⁰ R. Descartes, {*Cogitationes privatae*}, en: A.-T., X, 213.

²¹ [Shakespeare, *Como gustéis*, Acto II, Escena VII, línea 139].

²² F. Nietzsche, *Genéalogie de la morale*, I, 40 [Más allá del bien y del mal], Alianza Ed., Madrid, 1972, II, 40, p. 65; trad. de Andrés Sánchez Pascual].

²³ Gran matemático italiano del siglo XIII, considerado a menudo como el más grande matemático de la Edad Media. La “secuencia de Fibonacci” es una serie en la que cada elemento resulta de la suma de los dos precedentes: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, etc. Ahora bien, esta secuencia está ligada con la estructura del Universo, de los vegetales (rosas, girasoles), colas de los cometas, con el famoso número áureo.

²⁴ [En castellano en el original].

hacia el fin de su vida, en 1647, cuyas raíces son la filosofía, el tronco la física y las ramas que salen de este tronco las diversas ciencias, de las que las tres principales son la medicina, la mecánica y la moral²⁵. Desde 1650 han aparecido numerosas ramificaciones, salidas todas de ese “tronco común” que es la física moderna como ciencia matemática de la naturaleza; sería fastidioso enumerar todas las especialidades médicas aparecidas desde entonces, como otras tantas ramificaciones de la rama medicina –en el sentido en que hoy día se dice familiarmente, siguiendo la metáfora de la arborescencia, “¿en qué rama [branche] trabaja usted?”– e inclusive numerosas otras ramas, de las que nos contentamos con señalar: psicología, sociología (que Augusto Comte definía como “física social”, por tanto deliberadamente heredera del “tronco común”), psicoanálisis, lingüística, etnología, antropología, sin olvidar la ecología. Se trata en cada caso de reconstruir el mundo según cierto modelo considerado como heurístico –por ejemplo, hacer como que el cuerpo fuera una máquina con la finalidad de progresar tanto en su conocimiento y curación de sus dolencias como en la prolongación de su longevidad. Toda esta construcción o reconstrucción se elabora como una puesta en escena que hace del “mundo” un nuevo teatro, puesta en escena, ella misma, que resulta de una vagancia, de un deambular, de un sueño que hoy ha llegado a ser realidad. Pero que este sueño puede también transformarse en una pesadilla, precisamente está ahí la ecología para recordárnoslo.

A la vagancia del joven Galileo en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes, corresponde la de Descartes en Ámsterdam, como lo testimonia este pasaje alucinante de una carta que le dirigió a Guez de Balzac, con fecha 5 de mayo de 1631:

Voy a pasear todos los días entre el desorden de una gran ciudad, con tanto tiempo libre y tranquilidad como podríais hacerlo en vuestras calles, y yo considero a los hombres que veo de igual manera como consideraría a los árboles que se encuentran en vuestras forestas, o a los animales que allí pastan. El mismo sonido de su alboroto no interrumpe mis ensueños más de lo que haría el sonido de algún arroyo²⁶.

Vistos desde un balcón, los paseantes no son después de todo sino *pileos & vestes*, sombreros y capas. “... ¿qué veo desde esta ventana, sino sombreros y capas que pueden cubrir espectros u hombres ficticios que no se mueven sino por resortes [= autómatas]?", pregunta la Segunda Meditación de Descartes en la traducción muy libre del duque de

²⁵ R. Descartes, A.-T. IX-2, 14. [Los principios de la filosofía, Alianza Ed. y RBA Coleccionables, Madrid y Barcelona, 1995, 2002, p. 15 en la edición RBA; trad. de Guillermo Quintás].

²⁶ [...] e vais me promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leur tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau". Ibid., A.-T., I, 203.

Luynes²⁷. Hay en Descartes toda una teoría de la percepción —pero bien distante de una fenomenología de la percepción— relativa a las “percepciones con las que nos informamos respecto de los objetos que están fuera de nosotros”. Resumamos diciendo que para Descartes no vemos una llama ni oímos una campana, sino que vemos *la luz* de una llama y oímos *el sonido* de una campana, mientras que para Heidegger la percepción no es pantalla sino puesta en presencia de la cosa misma; no oímos el ruido de un vehículo, sino un vehículo pasando por la calle, e inclusive un *Mercedes* o un *Adler*²⁸. Como si para Descartes los hombres tendrían que ser enteramente *deshumanizados*, las cosas enteramente *decosificadas* como otros tantos “objetos fuera de nosotros” a los que referimos las sensaciones o percepciones que tenemos de ellos, para asumir su nuevo estatus: el de objetos. Es conocido el célebre pasaje de la *Segunda Meditación* donde un pedazo de cera se encuentra finalmente reducido a no ser *nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile*, “nada más que algo extenso, flexible y cambiante”²⁹, digamos que el pedazo de cera finalmente = *x*. La cosa que era se encuentra así perfectamente *objetivada*. La naturaleza, más en general, ha llegado a ser, por su parte, el pedazo de cera de la ecología, como, en la etnología, un pueblo entre otros, e incluso el lenguaje, el de la lingüística. ¿Qué ha llegado a ser la naturaleza? Medio ambiente, ecosistema.

¿Y si el mundo que llamamos “moderno” hubiera nacido del vagabundeo de Galileo y de los “paseos” cotidianos y de los “ensueños” de Descartes a lo largo de los canales de Ámsterdam? *Mundus est fabula*, el mundo es una fábula. Nada más barroco. Galileo y Descartes, cada uno a su manera, fueron *caballeros andantes*³⁰, “caballeros errantes” [“chevaliers errants”], sabiendo muy bien, tanto el uno como el otro, a dónde iban, pero guardando para sí cada uno la forma de ir ahí. Porque, como lo ha dicho muy bien Henri Gouhier: “El descubrimiento del método no tiene nada de metódico. Se puede hacer todo a través del método, salvo procurárselo”³¹, contrariamente a lo que podría dejar entender la generalizada y pomposa denominación de hoy día de la *metodología*. El sueño de Galileo y de Descartes ha llegado a ser realidad. La ficción se ha concretizado en un mundo, un nuevo mundo, mundializado o globalizado [mondialisé ou globalisé] al día de hoy. Pero ¿sueño o pesadilla?

²⁷ *Ibid.*, A.-T., VII, 32. [*Meditaciones Metafísicas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 29; trad. de Vidal Peña].

²⁸ M. Heidegger, *Chemins...*, Paris, Gallimard, 1962, p. 24.

²⁹ R. Descartes, A.-T. VII, 31 [*Meditaciones Metafísicas*, ed. cit., p. 28].

³⁰ [En castellano en el original].

³¹ H. Gouhier, *Descartes. Essais*, Paris, Vrin, 1949, p. 76.

¿QUÉ ES LA ECOLOGÍA?

Se entiende por “ecología” un conjunto coherente de *preconizaciones*, de medidas urgentes que hay que tomar frente a la destrucción y devastación en curso del planeta. Y esto en un triple nivel: intelectual, militante y político.

Intelectual: la ecología es primeramente el fruto de una *reflexión*, cuya necesidad e inclusive urgencia han terminado por imponerse. En este sentido se inscribe en el ámbito *teórico*, abierto por definición a la discusión, al diálogo, al intercambio de puntos de vista. Aunque se lo haya olvidado por completo, el término “ecología” se debe a cierto Ernst Heinrich Haeckel (1843-1919), biólogo y zoólogo alemán del siglo XIX que contribuyó a hacer conocer y popularizar la obra de Darwin en Alemania. Este mismo Haeckel habría entonces forjado, en 1866, el término “ecología” (en alemán, *Ökologie*), entonces un neologismo, derivado del griego *oikos*, “casa”, “morada” la famosa “mansión” [“manoir”] de Ulises, como en “economía” en el sentido de eso que Montaigne llamaba “mesnagerie” (“menagerie”), a saber, la economía *doméstica*, y del sufijo *-logie*, que en esta ocasión tendría que poder escribirse *logis*. No olvidemos que la ecología es primero y ante todo una *ciencia*, nacida en el cruce de la zoología y la biología, se basa en fundamentos *científicos* y no prioritariamente en consideraciones de orden político. En su calidad de ciencia fundada por un académico universitario alemán, se define como la ciencia que estudia los *entornos* [*milieux*] donde viven los seres vivos.

Que Haekel, padre fundador de la ecología, haya querido promover y difundir la obra de Darwin convirtiéndose en su portavoz y discípulo, invita a interrogarse sobre las preconcepciones filosóficas de la doctrina del autor (tan desacreditado por Nietzsche) de *El origen de las especies* (publicado en Londres en 1859 con el título más completo: *On the Origin of Species by means of natural selection / Sur l'origen des espèces par le moyen de la sélection naturelle / El Origen de las Especies por medio de la Selección Natural*, a menudo reducido a una doctrina de la “evolución” no menos dogmática y científica que el “creacionismo” (*creacionismo vs. evolución*) aferrada al *sensus literalis* de la Escritura a la que se opondrá con ligereza haciendo del Génesis un tratado de biología.

Acerca de esta cuestión se puede consultar fructuosamente la obra de Étienne Gilson *De Aristóteles a Darwin y vuelta* (sin descuidar la segunda parte del título ni haciendo oídos sordos de él: *y vuelta*, o sea, de Darwin a Aristóteles, de lo cual inclusive hay mucho más que aprender filosóficamente que de Darwin, nuevo santo laico de nuestra época, cuyas burdas tesis son hoy día enseñadas en nuestros establecimientos escolares como nueva “palabra del evangelio” o nuevo “catecismo”: ja lo que debemos atenernos ahora!), especialmente estas dos preciosas advertencias: “*Evolución ha*

prestado sobre todo el servicio de enmascarar la ausencia de una idea”, y: “una negación científica de lo religioso no tiene sentido”³². No olvidemos, tampoco, al teólogo

³² É. Gilson : *D'Aristote à Darwin et retour*, Paris, Vrin, 1971, p. 144 y p. 123 respectivamente. [*De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Ediciones de la Universidad de Navarra S. A. (EUNSA), Pamplona, 1980; trad. de Alberto Clavería].

fallido en Darwin: “su posición es anti-teológica, por tanto, teológica”³³. El gran medievalista que fue Étienne Gilson supo mostrar a su debido tiempo la asombrosa *vacuidad filosófica* del propósito científico de Darwin, en el cual, por otro lado, Nietzsche veía “una filosofía para mozos de carnicería [garçons bouchers]”³⁴. Que el hombre descienda del mono o del pez, eso no tiene nada que ver con lo que estamos tratando aquí. Pero ¿qué hay del ser humano en el hombre? Esta pregunta, inclusive, no parece haber tocado ni ligeramente a Darwin. ¿Es decir que, *vía* Haeckel, la ecología seguiría estando prisionera de cierto dogmatismo científico heredado de Darwin?

La determinación sonambúlica de la naturaleza como “medio ambiente” [“environnement”] –sonambúlica en tanto es considerada comprensible de suyo, de tal modo que no es necesario abrir los ojos de ahí en adelante – ¿podría como tal ser cuestionada en sus supuestos, como lo veremos a la luz de los análisis de Marx y de los de Heidegger? ¿O ya no hay lugar para el debate? ¿Tiene necesidad la ecología de la filosofía? Preferimos dejar esta pregunta en suspenso por el momento.

Militante: la ecología es también una *lucha* dedicada a hacer frente a la devastación en curso del planeta, y una lucha que puede parecer titánica frente a la amplitud de los daños ocasionados en curso de consumación y, sobre todo, tan lamentable como pueda ser, todavía por venir. Esta lucha va a contracorriente del desarrollo industrial exponencial de las sociedades modernas, de la explotación desenfrenada de los recursos naturales del planeta, del crecimiento a todo precio, del “siempre más”, del “cada vez más”, del gigantismo, según la ecuación “más = mejor”, del titánico *Titanic* en 1912 a las Torres gemelas en 2001, de un naufragio a un descalabro. Esta lucha hoy día vital consiste en el rechazo de la irresponsabilidad que ha prevalecido durante tanto tiempo, expresada en la fórmula bien conocida puesta por Dostoievsky en boca del padre de los hermanos Karamazov: “après moi, le déluge!”³⁵ [“¡después de mí, el diluvio!”]. Es en esto precisamente que el “padre” en cuestión *no es* un “padre”, ni asume ninguna *paternitas* digna de ese nombre, “porque no basta engendrar para ser padre, es preciso todavía merecer ese título”³⁶. Pero después del diluvio están Noé y sus hijos.

La ironía de la situación consiste, sin embargo, en que la ecología militante, para hacerse conocer y reconocer, para ver a sus responsables acceder a cargos políticos, debe usar bien medios de comunicación habituales, a saber, prospectos, afiches, etc. —y con

³³ É. Gilson : *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969, p. 113.

³⁴ [Fragmento 12, verano-fin de septiembre de 1875; en *Fragmentos Póstumos 1875-1882*, Vol. II, Tecnos, Madrid, 2008, p. 214, trad. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza].

³⁵ F. Dostoevski, *Los Hermanos Karamazov*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1952, p. 725. En francés en el original. Esta frase ha podido ser atribuida a Luis XV. [Fíodor M. Dostoevski, *Los hermanos Karamázov*, trad. y notas Fernando Otero y Marta Sánchez-Nieves Fernández — Marta Rebón (libro tercero), Ed. Alba, Barcelona, Edición en formato digital: 2013].

³⁶ F. Dostoevski, *Los Hermanos Karamazov*, ed. cit., p. 776. Sobre la cuestión de la paternidad, remitimos, por supuesto, a los trabajos insoslayables de Pierre Legendre.

eso no puede luchar a su manera contra la deforestación de la Amazonía sino contribuyendo a la deforestación de la Amazonía al hacer funcionar las rotativas de la industria del papel para fabricar prospectos, deforestación de la que, por lo demás, soy yo mismo cómplice sometiendo a un editor el presente texto con la esperanza de que sea publicado. Como si una trampa se cerrara sobre nosotros al deber jugar el juego de un “sistema” para intentar desprenderse de él y dejar de estar sometido a él.

Política: el auge tan notable de la ecología desde hace unos cincuenta años está ligado, al menos en Francia, a mayo de 1968, con, entre otros eslóganes, el rechazo de la “sociedad de consumo” [“société de consommation”]. Una corriente que inicialmente fue muy minoritaria, recordemoslo, que a veces inclusive fue ridiculizada por el optimismo tan presumido como empedernido de los acaudalados que tenían por *credo* liberal el progreso, pero que va a terminar por imponerse en el escenario intelectual y político. Hasta el punto de que esta corriente por sí misma va a llegar a ser interpartidaria [transpartisan], no ya política en un sentido político-partidista del término, sino en el sentido de una preocupación por el bien común en un sentido cívico. “Preservación del planeta”, “protección del medioambiente”, “desarrollo sustentable”³⁷, “biodegradable”, creación o mantenimiento de “espacios verdes”, “calentamiento global” [“réchauffement climatique”], “capa de ozono” –todas estas expresiones, todos estos “temas de discusión” [“éléments de langage”] han entrado actualmente en el lenguaje corriente, en el que resuenan como otros tantos *sonidos de alarma*. Todas esas locuciones declaran una común preocupación respecto de la cual difícilmente se podría impugnar su legitimidad, por poco que se conceda alguna importancia a la “vida en común” de las generaciones actuales y venideras –a la cuestión en su versión popular: “¿qué mundo le vamos a dejar a nuestros hijos?” – es decir, a eso mismo, la “vida en común”, e inclusive la “buena vida en común”, que para Aristóteles definía el horizonte de la dimensión *política* de la existencia, e inclusive al “vivir” sin más. Lo que nos lleva muy violentamente de Aristóteles a Hobbes: ¿cómo sobrevivir?

No es de este lugar, dentro de los límites de nuestro propósito, ofrecer algo más que un atajo llamativo, a la luz de los brillantes análisis de Leo Strauss, de la historia de la filosofía política. A decir verdad, no hacemos aquí sino subrayar hasta qué punto la pregunta de Hobbes ha llegado a ser de una actualidad candente: ¿cómo sobrevivir? Pero también hasta qué punto esta pregunta ha cobrado un nuevo relieve, en el que sin duda Hobbes no pensó, el hecho de la aparición bajo la forma de un Estado mundial (*nuestro* monstruoso Leviatán), de un estado civil que ha llegado a ser una amenaza más grande que el estado de naturaleza para la supervivencia de la humanidad, como si, lejos de salir de ahí, entráramos en un *kingdom of darkness*, un “reino de tinieblas”.

³⁷ En inglés *sustainability*, en español *sostenibilidad*, en alemán *Nachhaltigkeit*. El término angloamericano (como también el español) tiene un trasfondo metafísico. Es el perseverar en el ser de Spinoza, la *self preservation* de Hobbes. Remontándonos más lejos, es la permanencia de la substancia en constante subsistencia, *id quod substata*.

Todas esas expresiones declaran sin tapujos las amenazas que gravitan sobre la especie humana, y el riesgo que corre ésta de su autodestrucción, pura y simple, a partir de sus propias acciones, pero dándose cuenta de ello cada vez menos. (Muchas especies han desaparecido, pero no por sus propias acciones, porque no se sabe que los dinosaurios, tan aterradores como hayan podido ser esos reptiles –de donde, por lo demás, su nombre– hayan programado su propia extinción). Por eso esas expresiones estereotipadas exigen ser examinadas con el mayor cuidado y sometidas a un cuestionamiento crítico más bien que asumidas indolentemente como obvias. Es decir, cuestionadas en cuanto a sus *presupuestos* y, por tanto, en cuanto a sus eventuales *límites*.

LOS LÍMITES ESTATUTARIOS DE LA ECOLOGÍA

Es evidente, en efecto, que nuestro medio ambiente se ha degradado considerablemente, no deja de degradarse, así como los “recursos naturales” –del golfo de México, de la Amazonía, del golfo pérsico o de otros lugares – no son “inagotables”; dicho en breve, la tierra ya no gira muy bien. El reino [règne] de la técnica (moderna) ha tomado cada vez más resueltamente el giro y la faz –a menos que esto refiera más bien a la mueca de la “sociedad de consumo” – de la carrera desenfrenada hacia el progreso. Progreso del que se repite hasta la saciedad, con maravillada beatería, así como con fatalismo, que no se detiene. “No se detiene el progreso” [“On n’arrête pas le progrès”], hace decir Flaubert al farmacéutico Monsieur Homais en *Madame Bovary*. No se le detiene, es decir, no se puede ponerle término o un freno (en buen francés: le stopper [pararlo]), tan incontenible sería, de no ser por la buena razón de que ha sido *detenido* [*arrêté*] de una vez por todas, es decir, *decidido* por una decisión verdaderamente metafísica y específica de la Era moderna, en el sentido no de un modesto “decreto municipal”, sino de un *decreto mundial* [*arrêté mundial: decreto planetario*]. Si se afirma que el progreso no puede detenerse, es porque se ha detenido de una vez por todas como algo a lo que no se puede regresar. Decisión verdaderamente metafísica en tanto que los “frutos del progreso” son aquellos que llevan las ramas del árbol de la filosofía, definiendo el progreso el movimiento mismo por el cual las ramas del árbol se emancipan del tronco que proviene de las raíces, es decir, de la metafísica. Óptica de nuestra época, el progreso es también el prisma ingenuo a través del cual ésta ve las épocas anteriores, haciendo de la Edad Media un progreso respecto de la Antigüedad, y de los novísimos tiempos un progreso respecto de la Edad Media. Tal progresismo deja atónito, inclusive en la “mala novela” que hace del desembarco en la luna un presunto “paso de gigantes para la humanidad”. El progreso es pues lo que nuestra época ha detenido y en lo cual ella se detiene; siendo tal “detención”, por lo demás, según Bossuet, la definición misma de la palabra época, que proviene de una palabra griega “que significa detenerse; porque allí se para a fin de

considerar como desde un lugar de reposo, todo lo que antes o después ha sucedido”³⁸. ¿Y si el verdadero progreso consistiera en renunciar a la idea misma de progreso?

El mundo técnico, que es cada vez más el nuestro, ha tomado también la faz del crecimiento cueste lo que cueste, que degrada y polucionan sin escrupulo el medio ambiente, lo saquea, lo asfixia. La ecología, por el contrario, milita a favor de la protección del medio ambiente [environnement], es decir, de aquello que constituye un entorno [milieu] natural para las especies vivientes. Un *entorno* natural, pero también un entorno *natural*.

Bien. Pero, preguntamos, *¿con qué derecho se reduce la naturaleza a un medio ambiente*, inclusive si éste es lo que nos rodea? El medio ambiente, muy apreciado por la ecología, es lo que rodea al hombre (a los hombres), lo que lo circunda [*l'environne*], constituyendo el “entorno”, el “ecosistema”. Se trata de la naturaleza vista únicamente en referencia al hombre, exclusivo y único punto de mira. El hombre de los derechos humanos [*droits de l'homme*], del humanismo, de las ciencias humanas. El hombre, siempre el hombre. “¡El hombre, con toda seguridad! ¿Y qué más si él no estuviera ahí?”, preguntaba hace poco, no sin ironía, Julien Gracq³⁹. El “ombligo del mundo” ya no es Delfos, sino el hombre. O como lo decía el mismo Marx en 1843: “El hombre es para sí mismo su propio sol”⁴⁰. En este sentido la ecología es efectivamente *un humanismo*: proteger la naturaleza, porque el medio ambiente al cual se reduce en el fondo es proteger a la especie humana y asegurar las condiciones de su supervivencia. Por lo tanto: Protejamos el medio ambiente / *Save our environment* / *Cuidemos nuestro medio ambiente*⁴¹, nuevo eslogan o artículo de catecismo de la globalización que pretende ser justa, en regla con el “principio de responsabilidad”. La ecología es caridad bien entendida. Pero reducir la naturaleza a un simple medio ambiente, *como si ella estuviera ahí sólo para nosotros*, es ser ya enteramente tributario de una visión técnica del mundo. La Bella durmiente del Bosque no está dormida en un “espacio verde”⁴², sino en un Bosque más propicio, sin duda, para el “príncipe azul”.

Cuando el poeta⁴³ nos dice: “*Mas aquí está invitándote la natura que te ama*”, es evidente que el término “naturaleza” no podría sustituirse por el de “medio ambiente”.

³⁸ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle. Dessein général*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1681, p. 5 [Bossuet, *Discurso sobre la historia universal*, Barcelona, 1852, trad. de Andrés de Salcedo, p. 5. Edición digital (epub) : Clásicos de Historia, 2015. Conversión (pdf) : FS, 2019].

³⁹ J. Gracq, *Entretiens*, Paris, José Corti, 2002, p. 158. [Julien Gracq, *Entrevistas*, Ed. Shangrila, Valencia, España, 2022, trad. de Manuel Arranz].

⁴⁰ K. Marx, *Contributions à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. M. Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 54.

⁴¹ [En castellano en el original].

⁴² Acerca de esta locución, “espacio verde”, cuya incongruencia no escapó a Heidegger, véase, M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 303-304. [M. Heidegger, “Seminario de Le Thor 1969”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 218-219, trad. de María Teresa Poupin Oissel].

⁴³ A. de Lamartine, en el poema titulado “Le Vallon” de sus *Meditaciones poéticas*. [A. de Lamartine, “El Valle”, en *Antología poética*, digitalizada por Librodot / Miguel A. García Peinado, “Lamartine y el sentimiento de la naturaleza

El medio ambiente ni nos invita ni nos ama —nos circunda. Pero, se dirá no sin razón, que esta visión romántica del mundo está superada desde hace ya mucho tiempo. Los animales que pastan en nuestras forestas, evocados por Descartes, viven actualmente en hilera [en batterie] dentro del actual proceso de *cuotas de producción lechera*. Incluso sucede que sean alimentados con sedimentos de depuradora [boues d'épuration], teniendo entre otras consecuencias una encefalitis espongiforme bovina o *mad cow disease* [*enfermedad de las vacas locas*], la cual, a su vez, repercutió sobre la “cadena alimentaria”. Todo esto no ocurre sin relación con cierto “modo de producción” larga y profundamente analizado por Marx; por tanto, con el modo de producción o régimen capitalista. Pero en Marx se encuentra también un análisis estrictamente filosófico de la *naturaleza*, la que es irreductible precisamente a un simple medio ambiente. Marx ¿crítico *avant la lettre* [adelantado] de la ecología?

MARX

Marx, en efecto, ha podido denominar la naturaleza como “el cuerpo inorgánico [non-organique] del hombre”. Este tema se encuentra ampliamente desarrollado y organizado en los *Manuscritos de 1844*.

208

La naturaleza, es decir la naturaleza que no es ella misma el cuerpo humano, es el *cuerpo inorgánico* del hombre. El hombre vive de la naturaleza significa: la naturaleza es su propio *cuerpo* con el que debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza no significa otra cosa que la naturaleza está ligada indisolublemente con ella misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza⁴⁴.

Se nota el acento puesto por Marx sobre el adverbio “indisolublemente”, a través del que Hegel caracteriza la “vida”, concepto esencial del pensamiento hegeliano desde la época de Fráncfort. La “vida” se opone al entendimiento separador, que compartimenta, que fija y congela, ella fluidifica o, como diría Marx reeditando el mito de Anfión, “canta a los elementos petrificados su melodía”⁴⁵.

en cuatro poemas traducidos: *Le Lac, Isolement, Le Vallon, L'automne*”, *Revista de Filología Francesa*, 10, Serv. Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, 1996, p. 113.]

⁴⁴ K. Marx, *Manuscritos de 1844*, Primer Manuscrito, trad. de E. Bottigelli, Paris, Ediciones Sociales, 1972, p. 62. [K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2015, p. 112, trad. de Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg]. Recordemos que estos famosos textos llamados “de juventud”, cuya importancia filosófica no podría, sin embargo, ser sobreestimada, no han sido publicados sino en 1932. Lenin, muerto en 1924, no ha podido, pues, conocerlos. Así, el “marxismo-leninismo” se ha constituido en la ignorancia de una parte esencial de la obra de Marx.

⁴⁵ K. Marx, *Contributions...,* trad. cit. (modificada), p. 62-63.,

Tradutor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n°2 (2025) p. 194-219

Ser genérico, el hombre, según Marx, se inscribe pues en la naturaleza, pero también es el ser, el único, que, lejos de contentarse con inscribirse en ella, la enfrenta, la convierte en su “objeto” (su oponente [son vis-à-vis]) y se muestra capaz de transformarla. Transformando la naturaleza mediante su “actividad vital consciente”, que lo diferencia radicalmente del animal, el hombre se transforma a sí mismo, se arranca de la naturaleza y con ello, mediante esta actividad anti-natural que se llama trabajo (en el sentido del “trabajo de lo negativo” en Hegel, encomiado por Marx como un gran hallazgo filosófico), mediante esta esencial “negatividad” por la que el *trabajo* –actividad específicamente humana, diferente esencialmente de toda actividad animal–, se forja él mismo en su dimensión propiamente *humana*. Mediante el trabajo es que el hombre se humaniza. De ahí la gran visión del trabajo propuesta por Marx como “autoproducción del hombre”, (*Selbsterzeugung des Menschen*), más allá de la producción de riqueza. El hombre se autoproduce, “el trabajo ha creado al hombre”, resumirá Engels.

Marx no razona, pues, en términos de medio ambiente, lo cual sería a sus ojos *unilateral*, es decir, tomando en cuenta un solo lado de las cosas, y con ello, *abstracto*. En efecto, a sus ojos la naturaleza es más y algo diferente que un simple “medio ambiente”. Ella es el *cuerpo* del hombre, aunque sea inorgánico [non-organique]. El hombre *se fusiona* [*fait corps*] con ella. Ella es él *también*, inclusive si él no hace más que inscribirse en ella como una de sus “partes”. Lejos de ser para él un simple medio ambiente, la naturaleza es a la vez su elemento y su *objeto* –lo que pone delante de él o, más bien, eso ante lo cual se instala y yergue, lo que *controla* y domina desde toda la elevación de su espíritu, desde toda la elevación de ese “movimiento del espíritu” que es, según Hegel⁴⁶, la posición vertical del *homo erectus*, y con ello, por cierto, es ya *faber* ya *sapiens* –pero dejemos de lado el vocabulario irreflexivo [non-pensant] y simplista [controuvé] de la paleontología. Por eso es que, lejos de inscribir a Marx bajo el rótulo comodín del materialismo, aunque sea “dialéctico”, nos parecería mucho más acertado ver en este pensador, en esta filosofía, la última gran figura del idealismo alemán, después de Fichte, Hölderlin, Hegel y Schelling.

Por eso es que no se puede sino suscribir estas líneas tan firmes de Simone Weil que dicen las cosas con toda la claridad requerida en su reseña de la obra de Lenin titulada *Materialismo y empiriocriticismo* que juzga “tan aburrida e inclusive tan poco instructiva como cualquier manual de filosofía” –es decir:

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Esthétique*, capítulo sobre la escultura clásica.

Toda la obra de Marx está impregnada de un espíritu incompatible con el materialismo burdo de Engels y de Lenin. Nunca considera al hombre como siendo una simple parte de la naturaleza, sino siempre como siendo también, por el hecho de que ejerce una actividad libre, un término antagónico frente a la naturaleza⁴⁷.

En cambio, es permisible sorprenderse de la extraña desenvoltura y ligereza con las que Hannah Arendt afirma sin inmutarse, en *La crisis de la cultura*⁴⁸, que Engels habría entendido perfectamente a Marx, sin tomar en consideración todo el científicismo y el “darwinismo social” de Engels. Desenvoltura o ligereza bastante inquietante en quien pretende escrutar y aclarar “los orígenes del totalitarismo”.

A la luz del pensamiento de Marx, la inscripción del hombre en su “entorno” [“milieu”], legado de Darwin y renovado por Haeckel, continúa siendo muy insuficiente para pensar la relación entre el hombre y la naturaleza; en cuanto cuerpo inorgánico del hombre, la naturaleza es *mucho más* que un entorno; en cuanto que cara a cara sin intermediarios [vis-à-vis] es un “objeto” (*Gegen-stand*: lo que se mantiene frente a [vis-à-vis]), ella no es *en absoluto* un entorno donde él se inscribe, sino un antagonista que es necesario enfrentar, transformar y explotar. Pero ¿hasta dónde?

Aviso para los diletantes: los ecologistas de ayer y de hoy, sobre todo si se dicen de izquierda, sin duda harían bien en releer (¿o leer, por fin?) la obra de Marx.

210

HEIDEGGER

Un pensador tantas veces difamado en nuestros días como Heidegger —por razones, debo decir, extra filosóficas, y que no alteran en nada la profundidad y la radicalidad de su pensamiento, imposible de hundir⁴⁹—, fue capaz, desde mediados de los años treinta del siglo pasado, de preguntarse sobre ese “¿hasta dónde?” de que acabo de hablar. Pudo preocuparse del hecho de que el ser humano “puede aún durante siglos mediante sus fabricaciones, expoliar el planeta y asfixiarlo [piller le planète et l’asphyxier]”⁵⁰. La clave de esta frase tan “actual” nos es proporcionada por el término

⁴⁷ S. Weil: *Escritos históricos y políticos* (*Obras completas*, t. II), Paris, Gallimard, 1988, p. 306. Reseña que apareció primero en la revista *La Critique sociale* n°10, noviembre de 1933.

⁴⁸ [H. Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989. Edición de Patrick Lévy. Ed. electrónica (epub), p. 26/ *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 1996, p. 27; trad. de Ana Poljak].

⁴⁹ Sobre este punto, remitimos a la obra de Francesco Alfieri y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Martin Heidegger. La vérité sur ses Cahiers noirs*, traducida del italiano y del alemán por Pascal David, Paris, Gallimard, “L’Infini”, marzo de 2018. [Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. La verdad sobre sus Cuadernos negros*, Ed. Comares, Granada, 2019; trad. de Pedro Jesús Teruel].

⁵⁰ M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l’avenance*, trad. de François Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 465, en donde “piller la planète et l’asphyxier” traduce *den Planeten ausrauben und veröden* [*Aportes a la filosofía. Acerca*

Tradutor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

“fabricación (es)” –en alemán: *Machenschaft(en)*, del verbo *machen*, “hacer” [“faire”]. Mediante este término, en efecto, Heidegger designa luego aquello a lo que se vuelve el hombre de los Era moderna y al advenimiento de la técnica, al espíritu de la técnica moderna: la universal *factibilidad [faisance]*. Hoy día ya no nada que no se haga o que sea susceptible de ser hecho –una *nada* que, según Heidegger, no es diferente que ésa del nihilismo acabado o consumado [*achevé ou accompli*]. En nuestros días, inclusive el hombre mismo ha llegado a ser susceptible de hacerse a sí mismo (manipulaciones genéticas, clonación reproductiva, eugenésia), sumándose así gloriosamente al universo de lo *factible [faisable]*. Ya nada llega al hombre, todo debe salir *de él*. De ahí la pregunta que le plantea Heidegger a Hannah Arendt en una carta de postguerra: “¿Qué infiernos debe aún atravesar el ser humano hasta que comprenda que no es de tal forma que podría ser susceptible de hacerse a sí mismo?”⁵¹. Pensándose como susceptible de hacerse a sí mismo y así *haciéndose más bien que adviniendo propiamente a sí mismo*, el ser humano se encuentra al mismo tiempo expropiado de su relación al ser, de esta apertura [*ouverture*] a ese ser que no es él pero que, no menos, es constitutivo de él.

Esta universal factibilidad del mundo de la eficiencia, de la causa eficiente, *causa efficiens* (se trate de “hacer un niño” o “hacer el recorrido de Marruecos” [“faire le Maroc”]), de un mundo que ha llegado a ser “mundializado” y, quizás a través de eso, propiamente in-mundo [*immonde*], es la esencia misma o el espíritu de la técnica tal como le incumbió a Descartes formularla en un pasaje inaudito de una carta a Mersenne del 30 de agosto de 1640: “Ciertamente, se puede hacer que una máquina se sostenga en el aire como un pájaro, *metaphysice loquendo*; porque los pájaros mismos, al menos en mi opinión, son tales máquinas [...]”⁵². Declaración extraordinaria, certificado de nacimiento metafísico de la aviación, del avión, del latín *avis*: “pájaro”. “Ciertamente, se puede hacer...”: no hay que entender esto en el sentido de “se podría fabricar...”; a propósito de eso Descartes pensaba exactamente lo contrario, según lo que sigue en el mismo pasaje: “[...] pero no *physice o moraliter loquendo*, porque los mecanismos tendrían que ser tan delicados, y en conjunto tan resistentes, que no podrían ser fabricados por hombres”⁵³.

Las mentes mediocres⁵⁴ y poco afortunadas no dejarán de reírse ante tal falta de “previsión” y de los “errores” manifiestos cometidos por quien pasa por ser el fundador

⁵¹ del evento. Biblioteca Internacional Martin Heidegger / Ed. Almagesto / Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 328 ; trad. de Dina V. Picotti C.]

⁵² Carta de Martin Heidegger a Hannah Arendt del 12 de abril de 1968, En : H. Arendt / M. Heidegger, *Lettres et autres documents. 1925-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 165 [trad. de Pascal David]. [H. Arendt / M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Ed. Herder, Barcelona, 2000, p. 158, trad. de Adan Kovacsics].

⁵³ R. Descartes, A.-T. III, p. 163-164.

⁵⁴ R. Descartes, *ibid.*

⁵⁴ La Rochefoucauld: “Las mentes mediocres tienden a condenar todo lo que está más allá de su alcance”: *Réflexions ou sentences et maximes morales*, en *Œuvres de La Rochefoucauld*, t. II, Paris, La Cité des Livres, 1829, p. 90 [François de La Rochefoucauld, *Reflexiones y máximas morales*, Editor digital: Titivillus (epub), N° 375].

de las ciencias modernas. Aunque sin darse cuenta del poder fulgurante del metafísico en Descartes, en quien y con quien el mundo que es el nuestro, sencillamente ha comenzado a saber *decirse*. “Ciertamente, se puede hacer...”: hoy día se diría habitualmente: “esto es perfectamente concebible”, o teóricamente factible porque es concebible [envisageable], (*mente concipere*, decía Galileo), es del orden de la representación que es la idea en el sentido cartesiano de representarse como pudiendo ser hecho, dicho de otra manera, es *factible* una máquina que se sostenga en el aire como un pájaro. Descartes se interesa menos aquí por la fabricación o factura propiamente dicha que por la *viabilidad* [*faisabilité*] del proyecto en el sentido del proyecto matemático de la naturaleza inherente a la ciencia matemática de la naturaleza que es la física moderna, a diferencia de Leonardo da Vinci, quien más de un siglo antes estudió, procediendo empíricamente [en *tâtonnant*: a base de pruebas], el tamaño de los cadáveres de los murciélagos. No habría habido nunca aviones si el pájaro no hubiera aparecido a los ojos de un pensador como Descartes como una máquina –por tanto como factible, o si se quiere, como re-factible–, si el acto creador hubiera sido pensado metafísicamente a partir de un Dios entendido como causa eficiente, de un Dios “fabricante” [“*faiseur*”] –el Hacedor, como dice el castellano, según la expresión que da su título a una novela del escritor argentino Jorge Luis Borges, a saber, el Creador, el Dios *pantokrator* u *omnipotens*, todopoderoso, pero literalmente “el Hacedor” [“le *Faiseur*”]. En *ens creatum*, la creatura que era el pájaro para los medievales ha devenido *máquina*. Transformación del universo.

Treinta años más tarde, Heidegger volverá más ampliamente, en su entrevista con periodistas del *Spiegel* (semanario alemán), sobre el *desarraigo* del hombre moderno en el momento en que “todo funciona”, “desarraigo” que, ante todo, es necesario no entender como nomadismo, flexibilidad, movilidad, reactividad [réactivité], etc., sino, en la era de los tomates sin suelo [*hors sol*], un desarraigo *fuera del ser* [*hors de l'être*] que, para el ser humano, no puede ser sino devastador:

Hoy día, ya no es la Tierra donde el hombre vive. Recientemente he tenido en Provenza una larga conversación con René Char, el poeta y combatiente de la Resistencia, como usted sabe. En este momento se instalan en Provenza bases de misiles, y la región es devastada de manera inimaginable. El poeta, de quien ciertamente no se puede sospechar sentimentalismo o que quiera festejar el idilio, me decía que el desarraigo del hombre que tiene lugar allí significa el final, si es que una vez más el pensamiento y la poesía no alcanzan el poder no violento que es el suyo⁵⁵.

⁵⁵ M. Heidegger, en : *Écrits politiques*, trad. de François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 258-259 [M. Heidegger, “Entrevista del *Spiegel*”. En: *Escritos sobre la Universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996, p. 70, trad. de Ramón Rodríguez].

“Ya no es la Tierra...” – de hecho, se habla más a gusto del “planeta”, inclusive del territorio o del terruño, e inclusive del “encanto de nuestros terruños”. Los negocios al lado de las estaciones de servicio de nuestras autopistas venden y promocionan los “productos de nuestros terruños”, en su versión gastronómica. El *territorium*, es desde los romanos todo el territorio conquistado en los que se ejerce el *jus terrandi*, el derecho de aterrorizar, de sembrar el terror, de borrar del mapa. “Territoire” expresa la manera romana, imperial de concebir la tierra. La “tierra”, que en los griegos corresponde a Gea, algo completamente diferente. Sobre esta cuestión se repasará con provecho los profundos análisis de una antigua estudiante de Heidegger en Marburgo; se trata, por supuesto, de Hannah Arendt:

213

Lo que nosotros consideramos todavía, bajo la influencia de la herencia romana, como la más natural y la más pacífica de las actividades humanas, la labranza de la tierra, los griegos la comprendían como una empresa audaz, violenta, en la cual, año tras año, la tierra inagotable e infatigable, es perturbada y violada. Los griegos no supieron lo que es la cultura {en el sentido romano de *cultura animi*} porque no cultivaron la naturaleza {*cultura agri*}, sino que más bien arrancaban de las entrañas de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado a los hombres (Hesíodo) [...]⁵⁶.

La tierra no nos pertenece –y ya ha llegado el momento de comenzar a comprenderlo–, somos nosotros, hijos de la tierra, quienes le pertenecemos. Ella no es Tierra sino por contraste con el Cielo, por el de los mortales que la habitan con los divinos de los “ámbitos del cielo” [“champs du ciel”]. La tierra no es tierra a menos que sea verdaderamente habitada. Pero ¿qué podría significar eso, precisamente?

¿QUÉ ES HABITAR?

El hombre de la Era moderna inaugurada alrededor de 1600 ha llegado a ser el que Cournot ha podido llamar “el concesionario de un planeta”⁵⁷, dependiendo de él gestionarlo de la mejor manera posible –y aquí tiene lugar la oposición, la alternativa entre tecnocracia y ecología, que rivalizan en sus respectivas pretensiones acerca de una buena gestión del territorio mundializado o “global”, para garantizar que dicho planeta, que está simplemente en proceso de dejar de ser, sea vivible [vivable]: susceptible de

⁵⁶ H. Arendt, *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989, trad. del inglés bajo la dirección de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 272 [H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, ed. Cit., p. 225].

⁵⁷ A.-A. Cournot, *Considerations sur la marche des idées et des evenements dans les temps modernes* (1872). Œuvres de Cournot, t. IV, Paris, Vrin, 1973, p. 422: “De rey de la Creación que era o creía ser, el hombre ha ascendido o descendido (como se guste entenderlo) al papel de concesionario de un planeta.” [A.A. Cournot, *Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946, trad. de A. Waismann].

constituir un entorno viable [viable] para sus ocupantes, para el viviente Pero que sea *vivable* no basta para que se llegue a hacerlo *habitabile*. En el mismo término “ecología” – recordémoslo –, se halla la palabra griega *oikos*, que significa casa. Entonces: ¿qué es *habitar*?

Una casa no se reduce, en efecto, a un alojamiento ni a un “espacio vital”, a semejanza de la farmacia, que ha llegado a ser un “espacio sanitario”. No es verdaderamente una casa sino para ser (o haber sido) habitada, como morada. Jean Cocteau llega inclusive hasta decir: “Es necesario que una casa sea encantada [hantée]”. Encantada, dicho de otra manera, habitada. Sobre el término *oikos*, ya mencionado –que proporciona su nombre a la ecología, aunque del cual la misma ecología, olvidadiza de su propia proveniencia, ya no parece preocuparse–, habría aún mucho que decir. Este término tiene un sentido muy literal en griego antiguo, pudiendo significar “bien”, “propiedad”, “haber” [“avoir”]; el *Dictionnaire grec-français* de Anatole Bailly nos brinda, con todo, esta preciosa indicación: “En el sentido de ‘casa’, *oikos* es poético”. De ahí esa “casa de luz” (*Lichtwohnung*) de Esquilo evocada por Marx en el Tercero de *los Manuscritos de 1844* (p. 256)⁵⁸, por oposición a esa caverna precaria que sirve al obrero de “conejera” [“cage à lapin”] en su suburbio, de la que será expulsado si no paga el alquiler. Pero la ecología ¿está a la altura del contenido *poético* de su propio nombre? No hay casa sin “lumbre”, sin luz, no hay casa digna de ese nombre sin Prometeo.

Los griegos han vivido en el ámbito del mito, propicio para acoger a lo divino. A los extranjeros que querían visitarlo, sorprendidos de verlo en su cocina, Heráclito les dijo: “Aquí también están presentes los dioses”, según la anécdota referida por Aristóteles en las *Partes de los animales* (I, 5)⁵⁹. Al igual que en el Canto XIII de la *Odisea* –cuando Ulises ya ha regresado a su Ítaca, no sabiendo aún que por fin ha regresado y no lo sabe sino gracias a la discreta intervención de Atenea que previamente había esparcido una fina bruma sobre la isla–, el mito griego es el rayo de sol que atraviesa la bruma, es ese despeje gracias al cual todas las cosas, tierra y cielo, mortales y dioses aparecen en el apogeo de su brillo⁶⁰.

La tierra no es solamente un planeta, astro errante. Es también un suelo, un anclaje [*ancrage*] (*Boden*), tematizado como tal por Husserl, quien afirma que la tierra como suelo no se mueve, e inclusive y, sobre todo, que es una *dimensión* –en contraste con el cielo– de una humanidad que es también humildad⁶¹. Los hijos de la tierra no tienen necesariamente vocación de llegar a ser concesionarios de un planeta. Por el contrario, no son hijos de la tierra sino a condición de saber habitarla.

214

⁵⁸ [K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 154, trad. de Francisco Rubio Llorente].

⁵⁹ [Aristóteles, *Partes de los animales*, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 73-74, trad. de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche].

⁶⁰ Cf., Walter Friedrich Otto, *Essais sur le mythe*, Paris, Allia, 2017 [trad. de Pascal David].

⁶¹ *Humanitas* al igual que *humilitas* vienen de *humus*, la tierra. Esta vinculación esencial entre humanidad y humildad es destacada a menudo por autores medievales tales como, por ejemplo, san Bernardo y el Maestro Eckhart.

Tradutor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

La habitación, la casa, el *oikos* de la ecología no es, pues, únicamente alojamiento. Una casa [maison] no mantiene su ser —y su esencia [âtre]— desde sus muros, aunque sean “guardianes” [“porteurs”], sino de la vida de la *familia* [maisonnée] —del sótano al ático, desde el vino que se añeja, madura y mejora hasta el grano almacenado e incluso los ratones que dan vueltas por ahí cuando el gato está ausente. Es hogar que alberga un fuego sagrado, el del mito de Prometeo, y a partir de él, el de la “casa de luz” evocada por Marx. La casa —¿qué se entiende por tal? Se puede definir de tres maneras al menos: metafísica, funcional (es decir, siempre y aún metafísicamente, pero en el momento del agotamiento, extenuación y consumación de la metafísica), y, por último, *last but not least*, poéticamente.

Metafísicamente, la casa se define desde Aristóteles a partir de la llamada causa final, *causa finalis*, a saber, de *aquello en vistas de lo cual* es hecha o construida bajo la dirección de un arquitecto o de un jefe de obra: proporcionar un refugio contra las intemperies. La casa es, pues, un refugio.

Funcionalmente, la casa se define en la época técnica como “máquina para habitar” (Le Corbusier) —verdadera contradicción en los términos. La casa es, pues, una máquina.

Poéticamente, la casa es ese lugar —ni solamente refugio ni, menos aún, máquina— es esa estancia [séjour] a la que se invita al ser humano al *hogar* [*chez soi*] en donde morar para habitar la tierra poéticamente. Se trata de la frase muy conocida de Hölderlin, tan a menudo citada y comentada por Heidegger: “[...] poéticamente habita el hombre sobre esta tierra” / ...*dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*. Poéticamente, y no metafísicamente, ni tampoco funcionalmente.

La casa es el espacio donde se despliega la *familia*, en cuyo centro se encuentra la chimenea [foyer], ese *hogar*⁶² tan esencial a las civilizaciones prehispánicas de México, como se puede ver en el maravilloso Museo Nacional de Antropología de México. Ahí es donde se cuece el pan de la vida (en este caso, el maíz, que puede ser azul, *maíz azul*⁶³), donde se comparte la comida, fruto de la tierra y del trabajo de los hombres. Es también la familia que alberga y reúne al atardecer, adonde se recoge una existencia humana, separación entre el dentro y el fuera, pero donde son acogidos el amigo, el extraño, los dioses a los que ofrece su *hospitalidad*. Ahí donde viene a converger un mundo entero aún no “mundializado”, “globalizado”, “estandarizado”, desfigurado, sino un mundo que brilla y sufre a la vez, en la alternancia de nacimientos y duelos, de alegrías y tristezas que jalonan “los trabajos y los días” (Hesíodo), los días y las noches de los mortales en su breve estancia sobre la tierra. El lugar que nos toca para un verdadero peregrinaje desde el nacimiento hasta la muerte, que tenemos que habitar. Lo que es por completo diferente a un inscribirse de manera no dañina en un medio ambiente. Una casa supone un fuera y un dentro, cierta demarcación entre los dos. Pero un dentro no es tal sino en virtud de su relación con un fuera. Habitar una casa es como estar ahí como si no se estuviera ahí, y

⁶² [En castellano en el original].

⁶³ [Ibid.]

no estar ahí como si se estuviera ahí. Como la tienda llama al camello y el camello a la tienda. “Cásate y no te cases con tu casa”, dice el poeta⁶⁴. No hay casa sin *duende*⁶⁵, cuyo primer sentido es “dueño de casa” [“maître de céans”], pero también puede significar “la loca de la casa” [“la folle du logis”], es decir, la imaginación⁶⁶.

La ecología no estará en condiciones de escapar al reino de la técnica en tanto no se pregunte en qué sentido la naturaleza es irreducible a un medio ambiente, y lo que quiere decir “habitar” diariamente.

Entonces, ¿Heidegger es un “ecologista” [“écolo”]? No. No comprende la presencia del hombre en el mundo, su “estar-en-el-mundo” como inserción en un “entorno”, ni tampoco reduce la naturaleza a un “medio ambiente”, ni su querida Selva Negra a un “espacio verde” donde oxigenarse y pasear a su mascota, ni comparte en nada los presupuestos científicos del darwinismo y de la ecología como disciplina científica. Heidegger no es ecologista, es ecólogo —pensador de lo que podría querer decir habitar, de lo que quiere decir “casa”, de la estancia de los mortales sobre la tierra, que no se reduce a un planeta. Por eso nunca sintió la necesidad —a lo largo de todo su “camino pensante”— de “añadir” una ética a lo que llamó —como consecutivas etapas de su propio camino—, ontología fundamental o pensamiento de la historia del ser. Porque es el pensamiento íntegro de Heidegger el que se nos presenta como sustentado y plasmado como una ética original relativa al *ethos*, a la estancia y a la plenitud de los mortales sobre la tierra, siempre y cuando sepan habitarla: el ser humano (reconsiderado por Heidegger como *Dasein*) tiene que ser ése o ésa que él o ella es.

216

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los lectores superficiales de Heidegger —y son legión— confunden a menudo cotidianidad con inauténticidad (o “impropiedad”), reduciendo indebidamente aquélla a ésta, como si la humilde vida cotidiana, la vida de todos los días, la vida de cada día, la vida *chassejournal*, como decía tan bien el francés antiguo⁶⁷, no mereciera sino el desdén de los filósofos. Esta confusión es enteramente imputable tanto al carácter superficial de su lectura como a sus propios prejuicios, sin que nada lo permita en los textos de Heidegger, incluyendo el tratado de 1927, y sobre todo y menos aún en este tratado. Lo cierto es que nuestro pretendido denigrador de la cotidianidad no ha dudado, por el contrario, en

⁶⁴ [Dante Medina, *René Char*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, p. 20, México, 2013, selección y trad. de D. Medina].

⁶⁵ [En castellano en el original].

⁶⁶ Véase F. García Lorca, *Jeu et théorie du duende* (1930), ed. bilingüe, trad. de Line Anselem, Allia, 2008 [F. García Lorca, *Juego y teoría del duende*, Athenaica Ediciones, Sevilla, 2018. Estudio y edición crítica anotada de José Javier León].

⁶⁷ [Georges-Frédéric Burguy, *Grammaire de la langue d'oïl, ou Grammaire des dialectes français aux XII^e et XIII^e siècles. Glossaire*. 3^a éd., tome III, W. Weber, Berlin, 1882 / Maisonneuve & CIE, Paris, p. 70].

titular *Hebel – der Hausfreund*, es decir, “Hebel. El amigo de la casa”, un texto bastante breve de 1957 consagrado al autor de un almanaque (de una palabra árabe que significa “calendario”), una “miniatura” que el lector encontrará en la traducción debida a Julien Hervier en *Questions III*⁶⁸. El Amigo de la casa es el poeta. Es en este contexto en el que Heidegger escribe (tr. francesa, p. 64; [tr. española, p. 74]):

“[...] nosotros erramos hoy día en una casa del mundo de donde el Amigo está ausente, ésa cuyas tendencias se inclinan con igual fuerza hacia el universo técnicamente construido y hacia el mundo concebido como la casa de un hábitat {*Wohnen*: un habitar} más original”.

La *y* subrayada por el autor (*y* aquí en cursiva) indica muy elípticamente la conjunción y la simultaneidad de un *sí* y un *no* frente a la técnica, mediante los cuales se define la “serenidad” o “aquiescencia” (*Gelassenheit*) inherente a una libre relación con ella, ni tecnocrática ni tecnófoba. Es por eso que la ecología está todavía por nacer y no nacerá plenamente sino cuando en la “villa planetaria” (o *aldea global*⁶⁹) se le conceda un lugar a “la casa de un hábitat más original”, que ha de estar a la escucha de la dimensión poética de la palabra, la casa del ser.

La serenidad o aquiescencia señalada —como relación respecto de la técnica susceptible de ser más libre que ésta que parece ser la nuestra actualmente, esta simultaneidad de un *sí* y un *no*, o en el fondo ecuanimidad—, Heidegger la ha tematizado así, en una prosa magnífica en su lengua original:

“Nosotros podemos hacer uso de los objetos técnicos como es preciso que se los use. Pero podemos al mismo tiempo dejar que descansen en sí de tal modo que no nos conciernan en lo que tenemos de más íntimo y de más propio. Podemos decir ‘sí’ al empleo inevitable de los objetos técnicos y podemos al mismo tiempo decirles ‘no’ en el sentido de impedirles que nos requieran de un modo tan exclusivo que dobleguen, confundan y finalmente devasten (*verbiegen, verwirren und zuletzt veröden*) nuestro ser”⁷⁰.

Pero ¿hasta qué punto está preparada la ecología a poner en cuestión sus propios fundamentos teóricos —sin renunciar por ello al poder de que dispone en el presente—, para hacer frente a los desafíos mundiales con el fin de conquistar una relación más libre con la técnica, o arriesgarse a no escapar de su reino? ¿En qué medida el poder que es suyo actualmente puede hacer justicia al “poder no violento” e inclusive sin poder que es el del pensamiento y de la poesía? Dejamos al lector la tarea de decidir eso, ante una pregunta de gran calado que no era nuestra intención abordar aquí, que nosotros sólo comenzamos a preparar.

⁶⁸ M. Heidegger, “Hebel. L’ami de la maison”, en: *Questions III*, Paris, Gallimard, 1976, p. 45-70 [M. Heidegger, “Hebel, el amigo de la casa”, en: *La experiencia del pensar* seguido de *Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba, Argentina, 2^a ed. corregida, 2001, p. 55- 79, trad. de Arturo García Astrada].

⁶⁹ [En castellano en el original].

⁷⁰ M. Heidegger, “Sérénité”, en: *Questions III*, ed. cit., p. 177, en la bella traducción de André Préau [M. Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 27, trad. de Yves Zimmermann].

La “salvación del planeta”: tan necesaria como imperativa sea, tan urgente como pueda ser su realización, esa realización no basta para preservar esta posibilidad esencial – sin la cual lo único que queda por hacer es «gestionar» la reserva [stock] de recursos aún disponibles en esta tierra convertida en «planeta» y de la que el hombre sería el «concesionario», y que ya no tendría nada de terrestre ni de humano –, a saber: la posibilidad de habitar pensantemente y poéticamente, la posibilidad de una habitación poética de la tierra, tal como fue nombrada por Hölderlin y meditada por el pensador Heidegger en su diálogo con el poeta.

Lo hemos visto: en sus discursos, sus prácticas, sus estadísticas, sus cuantificaciones propias de un “pensar calculador” – que ha desertado por completo, si es que alguna vez lo ha frecuentado, del dominio de un pensar meditativo, o en busca del sentido –, en todo lo que concede a la universal o global *computatio*, hecha posible por los *computadores* [*computers*], la ecología ha bajado la guardia hoy. No podrá escapar al reino de la técnica, del que es cómplice sin saberlo mientras no se pregunte por sus propios presupuestos científicos – heredados de Darwin y Haeckel –, mientras no se abra al cuestionamiento filosófico en su diálogo con la poesía. Mientras se obstine en no querer comprender que “la ciencia no piensa”⁷¹, y ya no puede servir indefinidamente de sustituto o excusa para el incumplimiento del pensamiento, de un pensamiento meditativo, sin el cual no es previsible ninguna habitación poética de la tierra, o que no sea puramente mecánica y, por tanto, profundamente deshumanizadora.

218

POSFACIO⁷²

Este es el reto al que se enfrentó Pascal David: condensar la presentación más completa de la ecología en un volumen lo más pequeño posible, la única hasta ahora exhaustiva al reunir y unificar las cuatro dimensiones de la ecología: científica, política, poética y teológica, unidad del conjunto resultante de la hegemonía de esta última, que significa las cuatro anteriores.

Que se juzgue: acuñado en 1866 por «cierto Ernst Heinrich Haeckel», el término «ecología» comenzó designando una ciencia cuyo «padre fundador», a pesar de su destemplado darwinismo, no impidió que la disciplina sentara sus bases científicas. Estos fundamentos científicos fueron la base de una lucha militante que condujo a la aparición de una corriente política cuyo crecimiento «transpartidario» le ha dado un poder

⁷¹ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. de A. Becker y G. Granel, Paris, PUF, 1959, p. 26 [M. Heidegger, “¿A qué se llama pensar? Primera parte, Leccs. I y II”, *Revista de Filosofía* Volumen 81 (2024) 321-336, Santiago de Chile, p. 325, trad. de Francisco Soler Grima. Doi: 10.5354/0718-4360.2024.77165 / ¿Qué significa pensar? Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 19, trad. de Raúl Gabás].

⁷² Por Henri Crétella, Profesor de filosofía.

considerable. Es importante cuestionar la desafortunada reducción de la naturaleza al «medio ambiente» que le sirve de base.

De ahí la doble ampliación que debe oponerse a este estrechamiento técnico. En primer lugar, una ampliación «materialista», gracias a que Marx –más «discípulo» en este caso de Schelling⁷³ (a través de Feuerbach) que de Hegel– reconoce la unidad antagónica de la naturaleza y la humanidad. Pero, sobre todo, incomparablemente, encontramos la ampliación teológica que debemos a Heidegger, a quien Pascal David implícitamente, *volens nolens*, le permite comprobarnos la unidad teológica del pensamiento.

Entonces, ¿era Heidegger un “ecologista”?», se pregunta Pascal David. Y responde inmediatamente que «no». Luego precisa: «Heidegger no es un ecologista, es un ecólogo». Lo cual no dejará de resonar en los oídos de cualquier «estudioso» de Heidegger con la definición de «teólogo» y de «teólogo cristiano» que el joven Heidegger reivindicaba en una carta a Karl Löwith.

Ahora corresponde a todo defensor de la ecología, y a todo lector de Heidegger, descubrir a qué renovación precisa de la preocupación por la teología está supeditada la emancipación de la ecología.

219

Submetido: 10 de julho de 2025

Aceito: 05 de agosto de 2025

⁷³ Schelling, de quien Pascal David es también especialista y traductor.

TRADUÇÃO

Mítos contemporâneos sobre o tédio

Contemporary myths on boredom¹

Josefa Ros Velasco

Tradutores

Stanley Kreiter Bezerra Medeiros

Instituto Federal do Rio Grande do Norte²

220

Ricardo Gentil de Araújo Pereira
Instituto Federal do Rio Grande do Norte³

Não sabemos quase nada sobre o tédio. Embora a experiência do tédio faça parte de nossa vida cotidiana há séculos, ainda estamos longe de compreender com clareza em que consiste seu sofrimento, quais são suas principais causas e consequências, ou como podemos escapar dele de forma satisfatória. Esse é um dos *mitos mais repetidos* sobre o tédio entre alguns estudiosos do tema; mito do qual derivam muitos outros, que, atualmente, geram uma confusão desnecessária acerca de um fenômeno sobre o qual já existe, na verdade, um vasto corpus de conhecimento científico. Somos bombardeados diariamente – especialmente pela imprensa – com falsos mantras sobre o tédio, que acabam ocupando um lugar no imaginário coletivo. A maioria deles são narrativas inofensivas e simplificadas da cultura popular; outras, no entanto, têm o poder de moldar a forma como percebemos a realidade, a ponto de se tornarem estigmatizantes. Romper com algumas das crenças mais enraizadas que temos sobre o tédio não é uma tarefa fácil, ainda que seja necessária para compreender a verdadeira natureza desse estado. Em homenagem ao que já foi

¹ Texto original: Ros Velasco, J. Contemporary myths on boredom. In: *Frontiers in Sociology*, 8, 2023, p. 1–8.

² E-mail: stanley.medeiros@ifrn.edu.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9264-8677>

³ E-mail: ricardo.gentil@ifrn.edu.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5508-0739>

Tradutores

Stanley Kreiter Bezerra Medeiros & Ricardo Gentil de Araújo Pereira
Toledo, v. 8, n° 2 (2025) p. 220-238

conquistado até aqui pelos especialistas em Estudos do Tédio, resta apenas um exercício de desmistificação do tema.

Começarei retornando ao primeiro mito enunciado. Em inúmeras ocasiões, ouvi colegas que trabalham com o tema do tédio, em encontros dos mais variados tipos, afirmarem que não sabemos quase nada sobre esse estado comum. Tal ignorância alegada sobre o que é o tédio não pode ser justificada de forma alguma; não apenas porque todos nós padecemos dele em diferentes intensidades e durações, mas também porque isso seria injusto com os pensadores que, desde a Antiguidade, se dedicaram a definir esse estado tão peculiar. Começando por autores clássicos como Horácio, Lucrécio e Sêneca, e chegando até pesquisadores contemporâneos como Elpidorou, Eastwood e Van Tilburg, o tédio tem sido descrito como um estado de inquietação causado por um desequilíbrio entre aquilo que esperamos do contexto em que nos encontramos e aquilo que de fato sentimos receber dele; um desassossego que nos conduz, em primeiro lugar, a reavaliar nossa situação presente e, em seguida, a buscar uma mudança que restabeleça nossa sensação de equilíbrio com o ambiente (Ros Velasco, 2022a).

Durante o Império Romano, os filósofos mencionados escreveram sobre a experiência do tédio tanto em sua forma mais simples (*fastidium*, *satietas*, *desidia*) quanto em seu estado mais complexo (*taedium vitae*), definindo-o como peso, lentidão ou saciedade decorrentes do excesso de ociosidade, o que levava a distúrbios mentais, irritação e apatia (Sêneca, 2004, 2009, 2014; Lucrécio, 2008; Horácio, 2011). Na Idade Média, o tédio – conhecido como *acedia* – representava, para Santo Agostinho de Hipona (2006, 2007, 2008), uma forma de alienação da alma. Para Evágrio Pôntico (2006), tratava-se de desânimo e tristeza, em contraste com uma vida plena; Cassiano (1999, 2015) utilizou os termos cansaço, desgosto e angústia do coração para caracterizá-lo; João Crisóstomo (PG 47.425-426) indicou que se tratava de uma condição espiritual destrutiva, gerada pela percepção da falta de sentido e pelo desespero; São Jerônimo (PL 22.1081-82) associava-o à melancolia causada pela solidão; Hugo de São Vítor (PL 176.525-526) mencionou que era um distúrbio da mente causado pela ansiedade; e São Tomás de Aquino (1993, 1995, 2017) o definia em termos da ausência de alegria, de apetite e interesse pelas coisas.

No Renascimento, escritores como Petrarca (1991, 1992, 1999, 2016) e Dante (2014) aludiram em suas obras à falta de virtude e à incapacidade de encontrar esperança ou desejo, elementos definidores do tédio – essa antiga tristeza que atormenta tanto o corpo quanto a alma. Outros, como Santo Inácio de Loyola (1992, 2014) e São João da Cruz (2005), consideravam o tédio uma escuridão da alma ou inquietação sem esperança, ociosidade ou tepidez, mau humor ou mal-estar físico que resulta em desprazer, enquanto Ficino (2019) falava de um tédio melancólico que conduz à genialidade que, em excesso, aflige a alma com um tédio permanente.

Grandes pensadores do Iluminismo, como Voltaire (1838, 2003, 2017) e Kant (2006; ver também Ros Velasco, 2021a), referiram-se ao tédio como uma consequência do excesso de tempo livre e da falta de trabalho, concepção com a qual, posteriormente, o escritor romântico alemão von Kleist (2003) também concordaria. Na mesma linha, alguns de seus contemporâneos analisaram a estrutura social como

caminho para compreender o tédio. Heine (2005, 2006, 2016) o considerava um sintoma da rigidez e da opressão impostas pela sociedade, enquanto Tieck (1828, 1853, 1854) entendia o tédio como uma estagnação da alma ou uma falha obscura da vida, um esgotamento cultural resultante de uma miséria psíquica angustiante e exaustiva. Além disso, Büchner (1998) declarou que o tédio – *Langeweile* – era uma incapacidade individual de entender o seu entorno.

Os intelectuais franceses do século XIX, por sua vez, realizaram uma análise aprofundada da experiência do tédio em uma série de obras filosófico-literárias. Para o visconde de Chateaubriand (1952, 2014), o tédio consistia numa grave paralisia da vontade. de Senancour (2010) concebia o tédio como uma oposição entre o que se imagina e o que se experimenta – um estado no qual não se sabe exatamente o que desejar, precisamente porque tais desejos são desproporcionais e porque a imaginação se excedeu em suas promessas. Essa concepção se assemelha ao que defenderam autores como Staël-Holstein (1835, 1995, 1998, 2000, 2010) e Sand (2022). Um caso curioso é o de Flaubert (2003), criador de uma das personagens mais afetadas pelo tédio de todos os tempos – Madame Bovary. O romancista diferenciou explicitamente, pela primeira vez na história, dois tipos de tédio (Flaubert, 1980): o tédio banal, decorrente do excesso de tempo livre, e o tédio moderno de natureza existencial – aquilo que hoje conhecemos como tédio simples ou passageiro, em contraste com o tédio complexo ou profundo. Baudelaire (2017) dedicou dezenas de páginas a esse último conceito, descrevendo-o como desespero ou angústia da desesperança, dado que todas as aspirações que se tem são irrealistas; Tolstói (2017) também falou sobre a ausência de desejo. Além disso, outros filósofos, como Kierkegaard (2013), também se dedicaram à reflexão sobre essa forma de tédio profundo que conduz à angústia.

Para além da filosofia e da literatura, muitos fisiologistas demonstraram interesse pelo estado de tédio no contexto francês do final do século XVIII ao século XIX. Hallé e Thillaye (1819) sugeriram que se tratava de um tormento doloroso que trazia consigo forte perturbação; Esquirol (1821) o compreendia como uma forma de ódio à vida; de Sauvages (1771), como uma doença originada do cansaço de existir; Littré (1863), como um vazio da alma privada de interesse pelas coisas; enquanto De Boismont (1850) o entendia como uma doença moral da sociedade moderna. Sua concepção de tédio coincidia plenamente com a de outros filósofos de inclinação sociológica – a abordagem do tédio sob uma perspectiva puramente sociológica só começou a ganhar visibilidade recentemente, graças a obras como as de Conrad (1997), Gardiner e Haladyn (2016), ou Ohlmeier et al. (2020), por exemplo – como Simmel (1950, 1983), Kracauer (1995), Marx (2009), Lefebvre (2012, 2022), e Adorno e Horkheimer (2016), para citar apenas alguns, para os quais o tédio era apenas um sintoma do capitalismo e de suas piores criações – entre elas, a cultura do entretenimento de massa.

O século XX foi um período de maior produção científica em torno desse fenômeno. Até então, de Boismont (1850) fornecia a única obra inteiramente

dedicada à análise do tédio: *De l'ennui, taedium vitae*. Mas a essa se somaria, em breve, a obra *De L'ennui: Étude psychologique*, de Tardieu (1913). Esse psicólogo francês descrevia o tédio como desassossego e negligência, como uma nostalgia pelo inatingível e um ceticismo próprio de quem acha que já viveu demais – uma condição que poderia até mesmo se tornar crônica. Quando Münsterberg (1913) transformou o tédio em objeto de investigação científica com base em seus estudos sobre a performance em fábricas, apresentando-o como um sentimento de monotonia que dependia da disposição individual, muitos outros pesquisadores da área da saúde mental passaram a dedicar atenção especial ao tédio. Lipps (1909), embora filósofo, partiu de uma teoria psicodinâmica para defini-lo como um conflito entre a necessidade interna de intensa atividade mental e a falta de estímulo, ou a incapacidade do sujeito de encontrar estimulação. Fenichel (1951), discípulo da psicanálise freudiana, observou que o tédio era um estado de tensão caracterizado pela coexistência entre a necessidade de atividade e a insatisfação diante da estimulação futura.

Em meados do século XX, pesquisadores da área da psicologia, oriundos de correntes bastante distintas, como a teoria da ativação⁴ ou a teoria cognitiva, entre outras, concentraram-se em investigar com mais profundidade os meandros do tédio. Listar aqui todas as suas conclusões excederia o espaço disponível e o objetivo deste ensaio, mas um panorama exaustivo pode ser encontrado no capítulo 6 do meu livro *La enfermedad del aburrimiento (A doença do tédio)* (Ros Velasco, 2022a). Entre as definições mais inovadoras estão: a de Greenson (1951, 1953), a respeito do tédio apático e do tédio agitado; a de Warren (1934), que explicou o tédio como uma condição desagradável de atenção embotada, resultante da automatização de uma atividade e da dificuldade em encontrar mudança; a de O'Hanlon (1981), segundo a qual o tédio era um estado psicofisiológico produzido pela exposição prolongada a estímulos monótonos; a de Csíkszentmihályi (1975, 1998, 2000), criador da conhecida teoria do *flow*, que concebia o tédio como um estado psicológico de insatisfação, provocado por um declínio na estimulação neurológica em razão da vivência de situações desinteressantes ou repetitivas; a de Mikulas e Vodanovich (1993), que descreviam o tédio como um estado de baixa estimulação e insatisfação atribuíveis a um ambiente inadequado; a de Sundberg (1994), que distinguiu entre tédio passageiro (*state-boredom*) e tédio como traço individual ou disposição recorrente (*boredom proneness*); ou ainda a de Campbell (1996), para quem o tédio era um sentimento de desprazer devido à necessidade de maior atividade, à ausência de estímulos significativos ou à incapacidade de percebê-los.

Atualmente, alguns dos “papas” do tédio continuam trabalhando incansavelmente para completar o perfil de uma definição inequívoca desse estado. Eastwood et al. (2012) afirmam que o tédio é um estado de aversão que ocorre principalmente quando somos incapazes de nos engajar de maneira satisfatória com as informações internas ou externas necessárias para participar de uma atividade, quando estamos conscientes de que não conseguimos manter nossa atenção em

⁴ Nota dos tradutores: *Arousal theory*, no texto original.

atividades gratificantes porque elas exigem um alto grau de esforço mental e quando atribuímos a causa do nosso estado ao ambiente. Seu argumento foi posteriormente refinado pelos pesquisadores Westgate e Wilson (2018), no que ficou conhecido como Modelo MAC. Van Tilburg e Igou (2011, 2017, 2019), bem como Van Tilburg et al. (2022), enfatizaram o papel desempenhado pela ausência de sentido percebido em uma situação ou atividade como fator que impede nosso engajamento com ela, o que acaba levando ao tédio. No campo da neuropsicologia, Danckert (2018, 2019) propôs que o tédio é uma experiência humana onipresente que pode ser descrita como a incapacidade de interagir com o ambiente, apesar do desejo de fazê-lo. Por fim, o filósofo Elpidorou (2014, 2017) examinou o componente funcional do tédio, apresentando-o como um estado que nos alerta para situações que não têm valor para nós e que, por isso, devem ser abandonadas.

Após essa longa trajetória — que pode ser vista de modo aprofundado em meu livro (Ros Velasco, 2022a) —, o leitor provavelmente concordará que hoje é difícil sustentar a afirmação de que não sabemos quase nada sobre o tédio. Com diferentes matizes, todos esses pensadores contribuíram para que tenhamos uma ideia, ainda que mínima, do que esse estado constitui e implica, ideia que pode ser expressa da seguinte maneira: o tédio é um estado de mal-estar de que padecemos quando o ambiente no qual nos encontramos imersos, ou a atividade com a qual tentamos nos engajar, não nos estimula de acordo com nossas expectativas iniciais, resultando na dolorosa experiência da falta de sentido. Todos nós padecemos disso, com maior ou menor frequência, em diferentes momentos e lugares, dependendo tanto de fatores exógenos — relacionados às possibilidades do contexto — quanto de fatores endógenos — vinculados à própria personalidade e expectativas. A pessoa entediada sente que sua relação com a realidade presente está comprometida e que deve fazer tudo o que estiver ao seu alcance para retornar a um estado ótimo de estimulação, o que se traduz no anseio por uma sensação de bem-estar (Ros Velasco, 2022a).

Essa descrição é aplicável a qualquer experiência de tédio em que o que determina sua expressão final é a interação entre variáveis como intensidade (superficial ou profunda), durabilidade (passageira ou crônica) e o agente da experiência (individual ou coletivo), na relação estabelecida entre a pessoa (ou pessoas) entediada(s) e o contexto específico (Ros Velasco, 2022a). Essas são algumas das variáveis mencionadas por Flaubert (1980) ao classificar o tédio nas categorias de tédio banal e tédio existencial (Greenson, 1951, 1953, por sua vez, orientava-se pelo tipo de resposta suscitada frente ao tédio, classificando-o como agitado ou apático). Heidegger (1995) também ensaiou sua própria classificação do tédio — ser entediado por algo (*das Gelangweiltwerden von etwas*), entediar-se junto a (*das Sichlangweiligen bei etwas*) e tédio profundo (*das Sichlangweiligen*); distinção com a qual tenho sérias divergências (Ros Velasco, 2022a, ver especialmente o capítulo 7). Considero mais completa a classificação do poeta Valéry (1951), para quem o tédio poderia ser transitório (*l'ennui passager*), decorrente do cansaço (*l'ennui par fatigue*), ou da vida (*l'ennui de vivre*). A classificação de Valéry pode ser considerada precursora da que eu

mesma propus (Ros Velasco, 2022a), segundo a qual, com base nas variáveis mencionadas, o tédio pode ser dependente da situação e transitório, dependente da situação e crônico, dependente do indivíduo e crônico, ou existencial-profundo, sempre levando em conta a perspectiva de sua funcionalidade ou disfuncionalidade, na medida em que somos ou não capazes (por razões endógenas ou exógenas) de reagir para evitar o sofrimento dele decorrente. Classificações à parte, a essência do tédio – mesmo abordando-o como um fenômeno multifatorial – é sempre a mesma: esse mal-estar resultante de uma relação com o presente que se tornou obsoleta e com a qual precisamos lidar. Creio que todos conseguimos nos reconhecer, ao menos em parte, nessa “simplificação”. Portanto, sabemos algo, senão muito, sobre o tédio.

Dediquei tempo para desmascarar esse mito porque, como alertei no início, todas as ideias subsequentes decorrem dele. Sem ir muito longe, os mitos seguintes são duas respostas típicas à pergunta: por que não sabemos *quase nada* sobre o tédio? Ora, não sabemos nada porque *o estudo do tédio ainda está em sua infância* e porque *o tédio não tem recebido a atenção que merece* (ver, por exemplo, O'Hanlon, 1981; Smith, 1981; Farmer e Sundberg, 1986; Damrad-Frye e Laird, 1989; Pediaditakis, 1991; Fisher, 1993; Leong e Schneller, 1993; Scitovsky, 1999; Watt e Vodanovich, 1999; Martin et al., 2006; Pekrun et al., 2010; Thompson, 2020). Não me surpreende que aqueles que não se dedicam à pesquisa desse fenômeno pensem que o tédio não tenha despertado nossa curiosidade como objeto de análise científica até relativamente pouco tempo atrás. O que me surpreende é que tais afirmações sejam feitas por alguns “pesquisadores do tédio” (Ros Velasco, 2017).

Já se passaram quase 100 anos desde que Russell (1930) denunciou, em *The Conquest of Happiness* (*A Conquista da Felicidade*), que o estudo do tédio estava sendo ignorado – 100 anos em que esse “estudo do tédio” se tornou um assunto de interesse excepcional. Deixando à parte o que filósofos, teólogos, autores e fisiologistas disseram nos séculos anteriores – se juntássemos tudo, o cálculo chegaria, sem exagero, a vários milhares de páginas (Ros Velasco, 2017) –, durante a primeira metade do século XX mais de dez trabalhos sobre o tédio foram publicados, enquanto que na segunda metade o número de publicações chegou a centenas (Ros Velasco, 2017). Com o despertar desse novo século, o número de estudos sobre o tédio ultrapassa facilmente tudo o que foi escrito antes. A título de exemplo, somente em 2013 foram publicados um total de 119 artigos (Ros Velasco, 2017).

Contudo, essa evidência não impede que muitos pesquisadores justifiquem a necessidade dos seus trabalhos com base nesses dois mitos (dos textos de O'Hanlon, 1981, no final do século XX, até os mais recentes, elaborados por especialistas como Pekrun et al., 2010), embora a tendência de identificar uma lacuna na literatura como estratégia para justificar o próprio trabalho não seja exclusiva desse campo de estudo. Assim como eu, alguns colegas como Goodstein (2020) e Finkielztein (2021) pedem que essa falsa crença seja banida de uma vez por todas – sem muito sucesso, é preciso dizer. É verdade que o estudo do tédio tem sido muito disperso em termos de disciplinas (Ros Velasco, 2017). Também é verdade que sua institucionalização e academização estão apenas começando agora (por exemplo, com o lançamento da *International Society of Boredom Studies* em 2021 e a abertura de laboratórios como o

Danckert Lab ou o Boredom Lab). Isso não é motivo suficiente para sustentar que mal começamos a pesquisar o tédio ou que, no passado, não demonstramos interesse pela experiência do tédio.

Tais afirmações só fazem sentido em contextos muito específicos; por exemplo, quando aplicadas ao estudo do tédio em animais no campo da zoologia (ver, por exemplo, Meagher, 2019), ou à análise do tédio em pessoas com Alzheimer no campo da psicogerontologia (Ros Velasco, 2021b). Vamos substituir a expressão “o estudo do tédio está em sua infância” por “o estudo do tédio em X está em sua infância” e a expressão “não se deu atenção suficiente ao tédio” por “não se deu atenção suficiente ao tédio em X”, se for o caso.

Outro mito relacionado a esses — que foi desmascarado no que expus acima — é o que afirma que *a experiência do tédio surgiu nas sociedades modernas* (ver, por exemplo, Meyer Spacks, 1995; Svendsen, 2004; Goodstein, 2005). O tédio não é jurisdição exclusiva das sociedades capitalistas, tendo origem no mundo moderno (Ros Velasco, 2022a,b) — ainda que as causas do tédio, as características de sua experiência e suas consequências sejam diferentes nos tempos modernos em comparação com outros períodos históricos, na medida em que respondem às suas particularidades. De acordo com a descrição que sugeri, o tédio está ao alcance de qualquer um — mesmo para espécies diferentes da nossa, o que desmascara o mito de que o tédio é uma condição exclusivamente humana (ver Wemelsfelder, 1985; Meagher e Mason, 2012; Svendsen, 2019a,b). Muitas pessoas acreditam que as sociedades de caçadores-coletores não sofriam de tédio porque suas vidas eram muito ocupadas na tentativa de sobreviver. Elas estão erradas. Nossos predecessores investiam muito menos tempo em sobrevivência do que empregamos hoje em dia (ver Lee, 1979; Le Guin, 1989; Barnard, 2016; Sahlins, 2017). Mas mesmo que fosse esse o caso, preencher nosso tempo com inúmeras tarefas não implica ausência de tédio: essas podem ser tarefas muito desestimulantes. De qualquer forma, o tédio moderno é atribuído ao nascimento do tempo livre; tempo de que outras civilizações, como os romanos (ver Ros Velasco, 2022a, particularmente o Capítulo 1), também desfrutavam.

É fácil pensar que o tédio é mais vivenciado nos tempos modernos do que em qualquer outro porque temos mais tempo livre para que esse estado possa se manifestar. Mas, da mesma forma que não podemos supor que simplesmente evitamos o tédio estando ocupados, também não se deve supor que a disponibilidade de tempo livre significa que é mais fácil sofrer de tédio. O tédio pode surgir tão facilmente no tempo livre quanto no trabalho. O que nos distingue de outras épocas é que há muito mais de nós com oportunidade de escrever sobre as próprias experiências, em qualquer contexto. É claro que aqueles que sofrem de tédio por não saberem administrar seu tempo livre também são aqueles que têm mais tempo para refletir sobre suas experiências, nessa situação específica, para a posteridade. Aqueles que se sentem entediados por dias de trabalho intermináveis não nos dizem isso porque não têm tempo, mas isso não significa que não estejam entediados — é por

isso que a questão do tédio no local de trabalho ainda é tão intensamente examinada hoje quanto era há um século (Butler et al., 2011). Isso pode nos dar a sensação de que o tédio é algo moderno, fruto do excesso de tempo livre, do surgimento de novas sociedades opulentas como consequência da revolução industrial (Veblen, 1994), mas, como já disse, ter tempo livre não é algo exclusivo das sociedades modernas, tampouco escrever sobre isso – embora esse seja um período que facilita essa tarefa –, nem *o tédio ocorre exclusivamente no tempo livre*; outro mito que foi desmascarado, juntamente com aqueles ditados populares que exclamam que *só os ricos ficam entediados* em razão de terem muito tempo livre, ou que *tédio é o mesmo que não fazer nada*.

Ficamos entediados quando somos obrigados a não fazer nada, enquanto o que gostaríamos é de estar fazendo algo que nós mesmos escolhemos fazer, da mesma forma que ficamos entediados quando temos de fazer algo por demanda externa que não é importante ou estimulante para nós, enquanto preferiríamos fazer o que queremos ou não fazer nada (Ros Velasco, 2022a). Não fazer nada porque porque assim o prescrevemos a nós mesmos – porque queremos descansar, desconectar-nos ou reconectar-nos com nossos próprios pensamentos – não é sinônimo de tédio em nenhuma circunstância. Isso se conecta a outro mito popular: o de *querer ter tempo para ficar entediado*. O tédio é sempre doloroso porque é o resultado da insatisfação. Ninguém em sã consciência anseia por sentir dor, exceto aqueles que acreditam que o sofrimento é necessário para atingir um nível elevado de existência. O que queremos é ter tempo livre (Blumenberg, 1986) para realizar as atividades que quisermos ou para não fazer nada. Mas não esperamos que, no final do dia, o tédio ocupe esse tempo livre que temos. Expressões cotidianas como “pretendo passar o fim de semana entediado” ou “se ao menos eu tivesse tempo para ficar entediado” derivam de uma confusão no significado que atribuímos à palavra “tédio”. Basta pensar em uma ocasião em que você estava realmente entediado, lendo um livro com que não conseguia se envolver ou tendo de aguardar em uma sala de espera sem a chance de escapar, e reviver esse mal-estar que sentiu, para perceber que não gostaria de repetir essa situação, nem que seu tédio tivesse durado mais. O tédio não é prazeroso, a menos que, quando dizemos “tédio”, o que realmente queremos dizer é “descanso”, o que é totalmente o oposto. Talvez devêssemos estender a definição de tédio para incluir essa nova visão mais ampla, segundo a qual “tédio significa gostar de não fazer nada por vontade própria”, embora, para este significado, o Oxford English Dictionary tenha cunhado o termo “estar em modo goblin”.

Quando dizemos que queremos ter tempo para ficar entediados, em referência aos aspectos positivos de ter tempo livre, parece que o tédio só ocorre nesse tempo livre, quando vimos que o tédio pode ocorrer tanto no nosso tempo livre quanto durante a realização de tarefas – por exemplo, quando fazemos um trabalho repetitivo. Mesmo depois de desmascarar esse mito, muitas pessoas defendem a ideia de que, sempre que o tédio ocorrer, seja no tempo livre ou durante o trabalho, é útil experimentá-lo porque *o tédio nos torna mais criativos e inteligentes* (por exemplo, basta pesquisar no Google as palavras “tédio” e “criatividade”). Esse é o meu mito

favorito porque é um mito de esperança e resiliência que torna desejável ter tempo para o tédio.

Ouvimos repetidamente na mídia que o tédio é algo positivo porque impulsiona a criatividade e, portanto, é desejável ter tempo para ficar entediado e passar longos períodos sem fazer nada. Não vou enfatizar mais que as pessoas podem ficar entediadas a qualquer momento, independentemente de estarem fazendo algo ou nada. Vamos nos concentrar agora nesta questão do aumento da criatividade (ser inteligente é apenas uma consequência indireta disso). Quando ficamos entediados, sentimos dor – isso é claro – e, como pessoas que fogem da dor e buscam o prazer, tentamos acabar com o que consideramos um incômodo, fazendo uso dos recursos ao nosso alcance – esses são diferentes dependendo do contexto e de cada pessoa (Ros Velasco, 2022a). Para expressar isso de outra forma: quando expostos a uma situação ou atividade entediante, nossos níveis de estimulação cortical caem e sentimos um mal-estar que nos obriga a elaborar uma estratégia para recuperar o equilíbrio que tínhamos antes dessa exposição. O que fazemos para eliminar a fonte do tédio é introduzir uma mudança em nosso ambiente. É nesse processo que algumas pessoas detectam um componente de criatividade.

Escapar do tédio implica um momento de “criatividade”, no sentido de que devemos achar algo com que nos envolver, enquanto antes não havia nada ou o que havia não nos estimulava. No entanto, o que nos é dito através desse mito é que o tédio nos ajudará a ser mais criativos, em referência à imaginação ou invenção, o que é supor muita coisa. O tédio é reativo – prefiro usar essa palavra para evitar a confusão gerada pelo termo “criativo” –, uma força motriz que favorece mudanças, mas, em primeiro lugar, essa mudança não implica necessariamente a introdução de algo completamente novo e original no ambiente (Ros Velasco, 2023). De fato, normalmente a elaboração da estratégia para fugir do tédio nem sequer ocorre conscientemente. Em vez disso, recorremos a meios armazenados no nosso subconsciente que, no passado, se provaram bem-sucedidos em desarmar a fonte do tédio. Fazemos isso quase mecanicamente: se um filme me aborrece, mudo para uma série, jogo um videogame, entro nas redes sociais, chamo meus amigos para sair e tomar umas cervejas ou leio um livro. Mesmo quando nos damos conta de que precisamos fazer algo para evitar o tédio e começamos a pensar em como fazer isso, acabamos recorrendo, como sempre, às mesmas soluções comuns. Obviamente não podemos generalizar, nem para um lado, nem para o outro.

A crença de que o tédio nos torna mais criativos transborda de otimismo. Ela não apenas busca nos convencer de que algo original pode surgir do nosso tédio, como também de que essa criação, resultante da resposta ao tédio, será útil. Esquecemos que uma grande porcentagem de nossas reações (conscientes ou subconscientes) são disfuncionais ou prejudiciais à saúde (Ros Velasco, 2017, 2022a; Sommer et al., 2021). Se o tédio vai me tornar mais criativo no sentido de despertar minha curiosidade sobre drogas, talvez a suposta criatividade que me inspira não seja tão bem-vinda quanto gostaríamos de pensar. A natureza reativa do tédio é

louvável porque nos mantém em movimento, mas não porque conduz à genialidade. Nunca, na história do estudo do tédio, esse estado foi observado sob tal perspectiva, talvez com exceção do Renascimento, quando se acreditava, como afirmou Ficino, que a forma mais profunda do tédio nos tornava grandes (ver também Ros Velasco, 2022a, especialmente o Capítulo 3). É verdade que as pessoas criativas conseguem fazer melhor uso do seu tédio, na medida em que respondem a ele com reações mais originais (Ros Velasco, 2023), mas isso significa apenas que o tédio impulsiona a criatividade das pessoas criativas ou a genialidade do gênio, como também acontece com a destrutividade das pessoas destrutivas (Ros Velasco, 2023). Diante do exposto, a resposta é “não”: o tédio não nos torna necessariamente mais criativos (nem mesmo as crianças). Costumamos superestimar a nossa capacidade de responder criativa e funcionalmente ao tédio.

Esse slogans também nos transmitem a mensagem de que, por outro lado, é negativo passar o tempo todo ocupado fazendo coisas; uma crítica direta à sociedade da hiperatividade. Uma das principais queixas do nosso século é que não deixamos espaço para o tédio em meio à cascata interminável de atividades que infestam todas as horas do dia, todos os dias da semana, abrangendo todos os meses do ano (apesar de muitas dessas tarefas também nos entediarem). A superestimulação a que submetemos nossos cérebros impede o descanso necessário para que essa criatividade flua. A solução: tédio, porque todos sabem que *o tédio ajuda a descansar o cérebro*, como muitos blogs pseudo-saúde afirmam na internet. Mas é exatamente o oposto. A necessidade de bater a porta na cara do tédio se manifesta até mesmo em estados de estresse e ansiedade, quando não conseguimos encontrar a chave para bani-lo (Ros Velasco, 2022a). Também me pergunto por que teríamos de diminuir o ritmo para que a luz se acendesse. Pablo Picasso disse que as musas nos visitam enquanto trabalhamos. Por que não enquanto tuitamos ou assistimos a um vídeo no TikTok?

Ainda não falei sobre aqueles que vivenciam o tédio de forma disfuncional. Nem sempre estamos em condições de reagir ao tédio, seja para o bem ou para o mal. Algumas pessoas sofrem de “tédio crônico dependente do indivíduo” porque são incapazes de reconhecer situações mais desejáveis do que aquelas que causam seu tédio para motivarem uma mudança (Ros Velasco, 2022a). Outras, por sua vez, conseguem identificar a maneira como desejam se libertar da fonte do tédio, mas o próprio contexto que o gera as impede de concretizar a ideia ou colocá-la em prática, de modo que esse tédio prevalece indefinidamente ao longo do tempo (o que tenho chamado de “tédio crônico dependente da situação”, Ros Velasco, 2022a). Como o tédio dessas situações nos tornará mais criativos ou ajudará a descansar o cérebro?

Os últimos mitos que desejo abordar estão precisamente relacionados às formas de tédio disfuncional. Há muito tempo ouvimos dizer que, nessa vida, só *fica entediado quem quer*, ou, o que é pior, só os *tolos ficam entediados*, aquelas pessoas que estão vazias por dentro, aquelas que são incapazes de apreciar a imensidão do mundo e as maravilhas da criação divina, pessoas que não sabem administrar seu tempo de forma otimizada, usufruindo das conquistas da humanidade. Se ao menos escapar do tédio fosse apenas uma simples questão de força de vontade... Para

aqueles que lutam para escapar do tédio, esses mitos terríveis são estigmatizantes, além de alimentarem uma superioridade moral e intelectual nauseante por parte daqueles que os perpetuam. Por meio desses mitos, todo o peso da responsabilidade no combate ao tédio é colocado sobre o sujeito, ignorando a importância do contexto e a existência de estados patológicos de tédio. O lamento de que *o tédio é um privilégio das classes ociosas* também transmite uma expressão de superioridade moral, embora em um sentido diferente. Isso é dito por aqueles que trabalham o tempo todo, convencidos de que só quem não tem nada para fazer fica entediado. Aqueles que usam esse tipo de frase de efeito culpam os outros por não serem produtivos, como se o exercício da produtividade fosse garantia de um emprego que faça sentido. Eles não apenas erram em sua opinião, como também são culpados de inveja.

Esses mitos, que classifico como estigmatizantes, são justamente aqueles que impedem o avanço dos Estudos do Tédio e da própria sociedade. Eles nos fazem ter vergonha das causas do tédio, das coisas que não nos satisfazem, e nos impedem de discuti-las em grupo por medo de sermos apontados como tolos, vulgares, incapazes ou preguiçosos. Quando alguém nos pergunta sobre o que nos entedia, escondemos nossos sentimentos e respondemos com expressões como “nunca fico entediado” ou “não tenho tempo para ficar entediado”, para mostrar aos outros que temos fome de conhecimento e temos vidas muito ocupadas, porque cumprimos o papel que precisamos cumprir como engrenagens úteis na roda da produção. Tenho certeza de que existem casos reais, dignos de estudo, de pessoas sem filtro, capazes de se envolver com tudo ao seu redor, mas duvido que isso seja universal.

Compartilhar com os outros o que sabemos sobre o tédio, graças às nossas próprias experiências, comentando sobre o que nos entedia, desestigmatizando o tédio e desmistificando os mitos, é o primeiro passo para prevenir a estagnação, os becos sem saída, situações que, enquanto sociedade, constantemente criamos e transformamos em fonte de tédio. Esse é um exercício complicado, como mencionei no início, mas essencial para a continuidade do progresso. Ao longo da história, caímos na armadilha de entender o tédio como um estado vergonhoso, pecaminoso, miserável e até doentio (Ros Velasco, 2022a), em vez de uma experiência útil para reconhecer a obsolescência de nossas próprias rotinas diárias e de nossas construções sociais. O mito com o qual encerrarei esse artigo é aquele que diz que *devemos aprender a tolerar o tédio*, que ganhou fama desde o início da pandemia de COVID-19. Isso não significa que devamos estar dispostos a sofrê-lo diariamente ou acolhê-lo de braços abertos sob o pretexto de que nos tornará mais criativos, por exemplo, mas sim integrar sua experiência inevitável no diálogo público, ignorando os preconceitos e mitos que nos impedem de entendê-lo e aproveitá-lo em sua plenitude multifacetada. São eles que nos levam a tentar escapar do tédio imediatamente, em vez de aceitá-lo e explorá-lo de perto para colher seus benefícios. Os estudiosos contemporâneos do tédio se dedicam a essa louvável tarefa de reabilitação.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS

As contribuições originais apresentadas no estudo estão incluídas no artigo/material suplementar. Dúvidas adicionais podem ser direcionadas ao autor correspondente.

CONTRIBUIÇÕES DOS AUTORES

Josefa Ros Velasco contribuiu para a concepção, organização, redação, revisão e tradução, e aprovou a versão submetida.

FINANCIAMENTO

Esse trabalho recebeu financiamento do programa de pesquisa e inovação Horizonte 2020 da União Europeia, no âmbito do acordo de subvenção Marie Skłodowska-Curie n.º 847635.

AGRADECIMENTOS

Uma versão resumida desse artigo foi publicada em espanhol na *Revista de Occidente* (edição 503).

CONFLITO DE INTERESSES

O autor declara que a pesquisa foi conduzida na ausência de quaisquer relações comerciais ou financeiras que possam ser interpretadas como um potencial conflito de interesses.

NOTA DO EDITOR

Todas as alegações expressas nesse artigo são exclusivamente dos autores e não representam necessariamente as de suas organizações afiliadas, nem as da editora, dos editores e dos revisores. Qualquer produto que possa ser avaliado neste artigo, ou alegação feita por seu fabricante, não é garantido ou endossado pela editora.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; Horkheimer, M. (2016). *Dialectic of Enlightenment* [Dialética do esclarecimento]. New York: Verso Books.
- BARNARD, A. (2016). *Language in Prehistory* [A linguagem na pré-história]. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUDELAIRE, C. (2017). *Delphi Collected Poetical Works of Charles Baudelaire* [Obras poéticas completas de Charles Baudelaire (edição Delphi)]. Landenberg, PA: Delphi Classics.
- BLUMENBERG, H. (1986). *Lebenszeit und Weltzeit* [Tempo de vida e tempo do mundo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BÜCHNER, G. (1998). *Danton's Death; Leonce and Lena; Woyzeck* [A morte de Danton; Leonce e Lena; Woyzeck]. Oxford: Oxford University Press.
- BUTLER, N., Olaison, L., Sliwa, M., Meier Sørensen, B., and Spoelstra, S. (2011). Work, play and boredom [Trabalho, jogo e tédio]. *Ephemera* 11, 329–500.
- CAMPBELL, R. N. (1996). *Psychiatric Dictionary* [Dicionário de psiquiatria]. Oxford: Oxford University Press.
- CASSIAN, J. (1999). *The Monastic Institutes: On the Training of a Monk and the Eight Deadly Sins* [Instituições cenobíticas]. Nashua, NH: Saint Austin Press.
- CASSIAN, J. (2015). *The Collations* [Da oração]. Leominster: Gracewing Publishing.
- CHATEAUBRIAND, F.-R. (1952). *Atala and Rene* [Atala e René]. Oakland, CA: University of California Press. doi: 10.1525/9780520904811
- CHATEAUBRIAND, F.-R. (2014). *Memoirs from Beyond the Tomb* [Memórias de além-túmulo]. New York: Penguin Random House.
- CONRAD, P. (1997). It's boring: notes on the meanings of boredom in everyday life [É entediante: notas sobre os significados do tédio na vida cotidiana]. *Qualit. Sociol.* 20, 465–475. doi: 10.1023/A:1024747820595
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety: Experiencing Flow in Work and Play* [Além do tédio e da ansiedade: experimentando o estado de fluxo no trabalho e no lazer]. San Francisco, CA: Jossey Bass.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. (1998). *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life* [A descoberta do fluxo: a psicologia do engajamento na vida cotidiana]. New York: Basic Books.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. (2000). “Boredom,” [“Tédio”] in *Encyclopedia of Psychology*, ed. A. E. Kazdin (Oxford: Oxford University Press) 442–444. doi: 10.1037/10516-164
- DAMRAD-FRYE, R.; LAIRD, J. D. (1989). The experience of boredom: the role of the self-perception of attention [A experiência do tédio: o papel da autopercepção da atenção]. *J. Person. Soc. Psychol.* 57, 315–320. doi: 10.1037/0022-3514.57.2.315
- DANCKERT, J. (2018). Special topic introduction: understanding engagement: mind-wandering, boredom and attention [Introdução temática: compreendendo o engajamento: devaneio, tédio e atenção]. *Exper. Brain Res.* 236, 2447–2449. doi: 10.1007/s00221-017-4914-7
- DANCKERT, J. (2019). “Boredom: managing the delicate balance between exploration and exploitation,” [“Tédio: administrando o equilíbrio delicado entre exploração e aproveitamento”] in *Boredom Is in Your Mind*, ed. J. Ros Velasco (Cham: Springer) 37–53. doi: 10.1007/978-3-030-26395-9_3

- DANTE, A. (2014). *The Divine Comedy: Inferno, Purgatorio, Paradiso* [A divina comédia: inferno, purgatório, paraíso]. New York: Penguin Random House.
- BOISMONT de, A. B. (1850). *De l'ennui. Tædium vitæ* [Sobre o tédio. Taedium vitæ]. vol. 2. Paris : Martinet.
- SAUVAGES de, B. (1771). *Nosologie méthodique, vol 2* [Nosologia metódica, vol. 2]. Paris : Chez Hérissant le Fils.
- SENANCOUR de, É. P. (2010). *Obermann* [Obermann]. New York: Noumena Press.
- EASTWOOD, J. D., Frischen, A., Fenske, M. J., and Smilek, D. (2012). The unengaged mind: defining boredom in terms of attention [A mente não engajada: definindo o tédio em termos da atenção]. *Persp. Psychol. Sci.* 7, 482–495. doi: 10.1177/1745691612456044
- ELPIDOROU, A. (2014). The bright side of boredom [O lado positivo do tédio]. *Front. Psychol.* 5, 1245. doi: 10.3389/fpsyg.2014.01245
- ELPIDOROU, A. (2017). The good of boredom [O bom do tédio]. *Philosoph. Psychol.* 31, 323–351. doi: 10.1080/09515089.2017.1346240
- ESQUIROL, J. É. D. (1821). “Suicide,” [“Suicídio”] in *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens* (Paris : Panckoucke) 213–283.
- FARMER, R., and Sundberg, N. D. (1986). Boredom proneness: the development and correlates of a new scale [Propensão ao tédio: desenvolvimento e correlações de uma nova escala]. *J. Person. Assess.* 50, 4–17. doi: 10.1207/s15327752jpa5001_2
- FENICHEL, O. (1951). “On the psychology of boredom,” [“Sobre a psicologia do tédio”] in *Organization and Pathology of Thought: Selected Sources*, ed. D. Rapaport (New York: Columbia University Press) 349–361. doi: 10.1037/10584-018
- FICINO, M. (2019). *Three Books on Life* [Três livros sobre a vida]. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- FINKIELSZTEIN, M. (2021). *Boredom and Academic Work* [O tédio e o trabalho acadêmico]. Oxfordshire: Routledge. doi: 10.4324/9781003180258
- FISHER, C. D. (1993). Boredom at work: a neglected concept [Tédio no trabalho: um conceito negligenciado]. *Human Relat.* 46, 395–417. doi: 10.1177/001872679304600305
- FLAUBERT, G. (1980). *The Letters of Gustave Flaubert: 1830-1857* [Cartas de Gustave Flaubert: 1830–1857]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FLAUBERT, G. (2003). *Madame Bovary* [Madame Bovary]. New York: Penguin Random House.
- GARDINER, M., and Haladyn, J. J. (2016). *Boredom Studies Reader: Frameworks and Perspectives* [Coletânea de estudos sobre o tédio: abordagens e perspectivas]. New York: Routledge. doi: 10.4324/9781315682587
- GOODSTEIN, E. (2005). *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity* [Experiência sem qualidades: tédio e modernidade]. Redwood City, CA: Stanford University Press. doi: 10.1515/9781503624658
- GOODSTEIN, E. (2020). “Boredom and the disciplinary imaginary,” [O tédio e o imaginário disciplinar] in *The Culture of Boredom*, ed. J. Ros Velasco (Leiden: Brill) 23–54. doi: 10.1163/9789004427495_003
- GREENSON, R. R. (1951). Apathetic and agitated boredom [Tédio apático e tédio agitado]. *Psychoanal. Quart.* 20, 346–347.
- GREENSON, R. R. (1953). On boredom [Sobre o tédio]. *J. Am. Psychoan. Assoc.* 1, 7–21. doi: 10.1177/000306515300100102

HALLÉ, J.-N.; THILLAYE, J.-B.-J. (1819). *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens* [Dicionário das ciências médicas, por uma sociedade de médicos e cirurgiões]. Paris: Panckoucke.

HEIDEGGER, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão]. Bloomington, IN: Indiana University Press. doi: 10.2307/j.ctvswx8mg

HEINE, H. (2005). *Pictures of Travel* [Retratos de viagem]. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

HEINE, H. (2006). *Book of Songs* [Livro de canções]. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

HEINE, H. (2016). *The Works of Heinrich Heine, VII. French Affairs: Letters from Paris* [As obras de Heinrich Heine, VII. Assuntos franceses: cartas de Paris]. Victoria: Leopold Classic Library.

HORACE (2011). *Satires and Epistles* [Sátiras e Epístolas]. Oxford: Oxford University Press.

KANT, I. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [Antropologia de um ponto de vista pragmático]. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

KIERKEGAARD, S. (2013). *Kierkegaard's Writings IV, Part II: Either/Or* [Ou-Ou]. Princeton, NJ: Princeton University Press. doi: 10.2307/j.ctt24hrd0

KRACAUER, S. (1995). *The Mass Ornament: Weimar Essays* [O ornamento da massa: ensaios]. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LE GUIN, U. (1989). "The carrier bag theory of fiction," ["A teoria da bolsa transportadora da ficção"] in *Dancing at the Edge of the World* (New York: Grove Press) 165–170.

LEE, R. B. (1979). *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society* [Os !Kung San: homens, mulheres e trabalho em uma sociedade de coletores]. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

LEFEBVRE, H. (2012). *Introduction to Modernity* [Introdução à modernidade]. New York: Verso Books.

LEFEBVRE, H. (2022). *On the Rural: Economy, Sociology, Geography* [Sobre o rural: economia, sociologia, geografia]. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

LEONG, F. T. L.; SCHNELLER, G. R. (1993). Boredom proneness: temperamental and cognitive components [Propensão ao tédio: componentes temperamentais e cognitivos]. *Personal. Indiv. Differ.* 14, 233–239. doi: 10.1016/0191-8869(93)90193-7

LIPPS, T. (1909). *Leitfaden der Psychologie* [Manual de psicologia]. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

LITTRE, É. (1863). *Dictionnaire de la langue français* [Dicionário da língua francesa]. Paris: Hachette.

LUCRETIUS (2008). *De Rerum Natura* [Sobre a natureza das coisas]. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

MARTIN, M., Sadlo, G., and Stew, G. (2006). The phenomenon of boredom [O fenômeno do tédio]. *Qualit. Res. Psychol.* 3, 193–211. doi: 10.1191/1478088706qrp066oa

MARX, K. (2009). *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto* [Os manuscritos econômico-filosóficos de 1844 e o Manifesto comunista]. Amherst, NY: Prometheus Books.

MEAGHER, R. K. (2019). Is boredom an animal welfare concern? [O tédio é uma questão para o bem-estar animal?] *Animal Welfare* 28, 21–32. doi: 10.7120/09627286.28.1.021

MEAGHER, R. K., and Mason, G. J. (2012). Environmental enrichment reduces signs of boredom in caged mink [O enriquecimento ambiental reduz sinais de tédio em visons enjaulados]. *PLoS ONE* 7, 1–10. doi: 10.1371/journal.pone.0049180

Tradutores

Stanley Kreiter Bezerra Medeiros & Ricardo Gentil de Araújo Pereira
Toledo, v. 8, n° 2 (2025) p. 220-238

Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

- MEYER SPACKS, P. (1995). *Boredom. The Literary History of a State of Mind* [Tédio: a história literária de um estado mental]. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- MIKULAS, W. L., and VODANOVICH, S. J. (1993). The essence of boredom [A essência do tédio]. *Psychol. Record* 43, 3–12.
- MÜNSTERBERG, H. (1913). *Psychology and Industrial Efficiency* [Psicologia e eficiência industrial]. Boston, MA: Houghton-Mifflin. doi: 10.1037/10855-000
- O'HANLON, J. E. (1981). Boredom: practical consequences and a theory [Tédio: consequências práticas e uma teoria]. *Acta Psychol.* 49, 53–82. doi: 10.1016/0001-6918(81)90033-0
- OHLMEIER, S., Finkelsztein, M., and Pfaff, H. (2020). Why we are bored: towards a sociological approach to boredom [Por que estamos entediados: rumo a uma abordagem sociológica do tédio]. *Sociol. Spectr.* 40, 208–225. doi: 10.1080/02732173.2020.1753134
- PEDIADITAKIS, N. (1991). “Boredom: the unexplored and rarely mentioned phenomenon,” [“Tédio: o fenômeno inexplorado e raramente mencionado”] in *Psychiatric Times*, 49.
- PEKRUN, R., Goetz, T., Daniels, L. M., Stupnisky, R. H., and Perry, R. P. (2010). Boredom in achievement settings: exploring control-value antecedents and performance outcomes of a neglected emotion [O tédio em contextos de conquista: explorando antecedentes de controle-valor e desfechos de desempenho de uma emoção negligenciada]. *J. Educ. Psychol.* 102, 531–549. doi: 10.1037/a0019243
- PETRARCH, F. (1991). *Remedies for Fortune Fair and Foul* [Remédios para a sorte favorável e desfavorável]. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- PETRARCH, F. (1992). *Letters of Old Age* [Cartas da velhice]. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- PETRARCH, F. (1999). *Canzoniere* [Cancioneiro]. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- PETRARCH, F. (2016). *My Secret Book* [O meu livro secreto]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PONTICUS, E. (2006). *The Praktikos: Chapters on Prayer* [Tratado prático ou O monge]. Athens, OH: Cistercian Studies.
- ROS VELASCO, J. (2017). Boredom: a comprehensive study of the state of affairs [Tédio: um estudo abrangente sobre o estado da arte]. *Thémata. Rev. Filosofía* 56, 171–198. doi: 10.12795/themata.2017.i56.08
- ROS VELASCO, J. (2021a). “Kantian lange weile within the contemporary psychology of boredom,” [“O Lange Weile kantiano na psicologia contemporânea do tédio”] in *Kant on Emotions: Critical Essays in the Contemporary Context*, ed. M. Failla and N. Sánchez Madrid (Berlin: De Gruyter) 171–184. doi: 10.1515/9783110720730-013
- ROS VELASCO, J. (2021b). The experience of boredom in older adults: a systematic review [A experiência do tédio em adultos mais velhos: uma revisão sistemática da literatura]. *Health, Aging and End of Life*. 6, 11–44.
- ROS VELASCO, J. (2022a). *La enfermedad del aburrimiento* [A doença do tédio]. Madrid: Alianza.
- ROS VELASCO, J. (2022b). El mito del aburrimiento moderno [O mito do tédio moderno]. *Fil&Co* 2, 64–67.
- ROS VELASCO, J. (2023). Boredom in pandemic times: it won't make us more creative (unfortunately) [O tédio em tempos de pandemia: ele não nos tornará mais criativos (infelizmente)]. *J. Boredom Studies* 1, 1–7. doi: 10.5281/zenodo.6985511
- RUSSELL, B. (1930). “Boredom and Excitement,” [“Tédio e empolgação”] in *The Conquest of Happiness* (Sydney: George Allen and Unwin LTD) 57–67.

235

- SAHLINS, M. (2017). *Stone Age Economics* [Economia da Idade da Pedra]. New York: Routledge Classics. doi: 10.4324/9781315184951
- SAND, G. (2022). *Delphi Collected Works of George Sand* [Obras completas de George Sand (edição Delphi)]. Landenberg, PA: Delphi Classics.
- SCITOVSKY, T. (1999). Boredom — an overlooked disease? [Tédio — uma doença negligenciada?] *Challenge* 42, 5–15. doi: 10.1080/05775132.1999.11472116
- Seneca (2004). *On the Shortness of Life* [Sobre a brevidade da vida]. New York: Penguin Random House.
- SENECA (2009). *Dialogues and Essays* [Diálogos e Ensaios]. Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oseo/instance.00136796
- SENECA (2014). *Moral Letters to Lucilius* [Cartas de um estoico]. Toronto: Aegitas.
- SIMMEL, G. (1950). *The Sociology of Georg Simmel* [A sociologia de Georg Simmel]. New York: Simon and Schuster.
- SIMMEL, G. (1983). *Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, vol. 1 [Introdução à ciência moral: uma crítica dos conceitos éticos fundamentais, vol. 1]. Cluj-Napoca: Scientia.
- SMITH, R. (1981). Boredom: a review [Tédio: uma revisão de literatura]. *Human Factors* 23, 329–340. doi: 10.1177/001872088102300308
- SOMMER, D.; ROS VELASCO, J.; ABARCA, M. (2021). Bored: a pandemic of domestic violence [Entediados: uma pandemia de violência doméstica]. *Partner Abuse* 12, 80–93. doi: 10.1891/PA-2020-0022
- STAËL-HOLSTEIN, A.-L. G. (1835). *The Influence of Literature Upon Society* [A influência da literatura sobre a sociedade]. London: Pearson.
- STAËL-HOLSTEIN, A.-L. G. (1995). *Delphine* [Delphine]. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- STAËL-HOLSTEIN, A.-L. G. (1998). *Corinne, Or Italy* [Corina ou a Itália]. Oxford: Oxford University Press.
- STAËL-HOLSTEIN, A.-L. G. (2000). *Ten Years of Exile* [Dez anos de exílio]. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- STAËL-HOLSTEIN, A.-L. G. (2010). *Reflections on Suicide* [Reflexões sobre o suicídio]. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.
- ST. AUGUSTINE OF HIPPO (2006). *Instructing Beginners in Faith* [A instrução dos principiantes na fé]. New York: New City Press.
- ST. AUGUSTINE OF HIPPO (2007). *Essential Sermons* [Sermões essenciais]. New York: New City Press.
- ST. AUGUSTINE OF HIPPO (2008). *Confessions* [Confissões]. Oxford: Oxford University Press.
- ST. IGNATIUS OF LOYOLA (1992). *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius* [Exercícios espirituais]. Chicago, IL: Loyola University Press.
- ST. IGNATIUS OF LOYOLA (2014). *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of St. Ignatius of Loyola* [Autobiografia]. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- ST. JOHN OF THE CROSS (2005). *The Dark Night of the Soul* [Noite escura]. New York: Barnes and Noble Publishing.
- ST. THOMAS AQUINAS (1993). *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* [Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles]. South Bend, IN: St. Augustine Press.

- ST. THOMAS AQUINAS (1995). *On Evil: Disputed Questions* [Questões disputadas sobre o mal]. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. doi: 10.2307/j.ctvpj75ww
- ST. THOMAS AQUINAS (2017). *Summa Theologica: Part II-II (Secunda Secundae)* [Suma Teológica – Secunda Secundae]. Canton, OH: Pinnacle Press.
- SUNDBERG, N. D. (1994). “Boredom and boredom proneness,” [“Tédio e propensão ao tédio”]. in *The Corsini Encyclopedia of Psychology*, ed. R. J. Corsini (Hoboken, NJ: Wiley-Interscience) 177–178.
- SVENDSEN, L. (2004). *A Philosophy of Boredom* [Filosofia do tédio]. London: Reaktion Books.
- SVENDSEN, L. (2019a). *Understanding Animals: Philosophy for Dog and Cat Lovers* [Compreendendo os animais: filosofia para amantes de cães e gatos]. London: Reaktion Books.
- SVENDSEN, L. (2019b). “Animal Boredom,” [“Tédio animal”] in *Boredom Is in Your Mind*, ed. J. Ros Velasco (Cham: Springer) 135–147. doi: 10.1007/978-3-030-26395-9_9
- TARDIEU, E. (1913). *L'ennui. Étude psychologique* [O tédio: um estudo psicológico]. Quebec: Alcan.
- THOMPSON, G. (2020). “Boredom and Meaning,” [“Tédio e significado”] in *International Network on Personal Meaning* Available online at: https://www.meaning.ca/article/boredom_meaning/ (accessed May 22, 2023).
- TIECK, L. (1828). “William Lowell,” [“William Lowell,”] in *Schriften* (Oxford: Georg Reimer), vol. 6.
- TIECK, L. (1853). “Abendgespräche,” [“Conversas ao entardecer”] in *Schriften* (Oxford: Georg Reimer), vol. 25.
- TIECK, L. (1854). “Die Vogelscheuche,” [“O espantalho”] in *Schriften* (Oxford: Georg Reimer), vol. 11.
- TOLSTOY, L. (2017). *Anna Karenina* [Anna Kariénina]. New York: Penguin Random House. doi: 10.1093/owc/9780198748847.003.0123
- VALÉRY, P. (1951). *Dance and the Soul* [A dança e a alma]. Holyoke, MA: Lehmann.
- VAN TILBURG, W. A. P.; IGOU, E. R. (2011). On boredom and social identity: a pragmatic meaning-regulation approach [Sobre o tédio e a identidade social: uma abordagem pragmática de regulação do significado]. *Person. Soc. Psychol. Bull.* 37, 1679–1691. doi: 10.1177/0146167211418530
- VAN TILBURG, W. A. P.; IGOU, E. R. (2017). Boredom begs to differ: differentiation from other negative emotions [O tédio diverge respeitosamente: diferenciação em relação a outras emoções negativas]. *Emotion* 17, 309–322. doi: 10.1037/emo000233
- VAN TILBURG, W. A. P.; IGOU, E.R. (2019). “The unbearable lightness of boredom: a pragmatic meaning-regulation hypothesis,” [“A insustentável leveza do tédio: uma hipótese pragmática de regulação de sentido”] in *Boredom Is in Your Mind*, ed. J. Ros Velasco (Cham: Springer) 11–35. doi: 10.1007/978-3-030-26395-9_2
- VAN TILBURG, W. A. P., Igou, E. R., and Panjwani, M. (2022). Boring people: stereotype characteristics, interpersonal attributions, and social reactions [Pessoas entediantes: características estereotípicas, atribuições interpessoais e reações sociais]. *Pers. Soc. Psychol. Bull.* doi: 10.1177/01461672221079104
- VEBLEN, T. (1994). *The Theory of the Leisure Class* [A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições]. New York : Dover.
- VOLTAIRE (1838). “À madame Denis, nièce de l'auteur. La Vie de Paris et de Versailles (1748),” [“À madame Denis, sobrinha do autor. A vida em Paris e em Versalhes (1748)’] in *Œuvres de Voltaire*, vol. 34 (Paris : Purrat Frères) 168–174.
- VOLTAIRE (2003). *Philosophical Letters* [Cartas filosóficas]. Mineola, NY: Dover Publications.
- VOLTAIRE (2017). *Candide; Or, the Optimist* [Cândido, ou o otimismo]. Landenberg, PA: Delphi Classics. doi: 10.12987/9780300127782

VON KLEIST, H. (2003). *Die Familie Schroffenstein* [A família Schroffenstein]. Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern.

WARREN, H. C. (1934). *The Dictionary of Psychology* [O dicionário de psicologia]. Cambridge, MA: Houghton Mifflin Company.

WATT, J. D., and Vodanovich, S. J. (1999). Boredom proneness and psychosocial development [Propensão ao tédio e desenvolvimento psicosocial]. *J. Psychol.* 133, 303–314. doi: 10.1080/00223989909599743

WEMELSVELDER, F. (1985). “Animal Boredom: Is a Scientific Study of the Subjective Experiences of Animals Possible?” [“Tédio animal: é possível um estudo científico das experiências subjetivas dos animais?”] in *Advances in Animal Welfare Science 1984*, eds. L. Mickley and M. W. Fox (Boston, MA: Martinus Nijhoff) 115–154. doi: 10.1007/978-94-009-4998-0_8

WESTGATE, E. C., and Wilson, T. D. (2018). Boring thoughts and bored minds: the MAC model of boredom and cognitive engagement [Pensamentos entediantes e mentes entediadas: o modelo MAC do tédio e do engajamento cognitivo]. *Psychol. Rev.* 125, 689–713. doi: 10.1037/rev0000097

Submetido: 18 de julho de 2025

Aceito: 06 de agosto de 2025

238

Tradutores

Stanley Kreiter Bezerra Medeiros & Ricardo Gentil de Araújo Pereira
Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 220-238