

A FILOSOFIA EM DISCUSSÃO

VOLUME 2

JOSÉ MEIRINHOS
VERA RODRIGUES
VÍTOR GUERREIRO
/EDS.

COLEÇÃO TA PRAGMATA

 PRAXIS



Título: A Filosofia em Discussão - Volume 2
Eds.: José Meirinhos, Vera Rodrigues e Vítor Guerreiro

Praxis - Centro de Filosofia, Política e Cultura
www.praxis.ubi.pt

LusoSofia: Press
Coleção: Ta Pragmata
Direção: José António Domingues e Olivier Féron
Design: Cristina Lopes

ISBN
978-989-654-899-5 (papel)
978-989-654-901-5 (pdf)
978-989-654-900-8 (epub)
Depósito Legal
509692/22

Tiragem: Print-on-demand

Universidade da Beira Interior
Rua Marquês D'Ávila e Bolama
6201-001 Covilhã. Portugal
www.ubi.pt

Covilhã, 2022

© 2022, Sociedade Portuguesa de Filosofia e Autores (para o respetivo texto).
© 2022, Universidade da Beira Interior.

A FILOSOFIA EM DISCUSSÃO

VOLUME 2

JOSÉ MEIRINHOS
VERA RODRIGUES
VÍTOR GUERREIRO
/EDS.

COLEÇÃO TA PRAGMATA

 PRAXIS

Índice

[Volume 1]

Introdução	13
— Comunicações convidadas	25
Luminosity and phenomenology João Branquinho	27
La razón cordial: antídoto contra la aporofobia, impulso para la democracia Adela Cortina	43
Sobre a essência e existência dos chamados “objetos ficcionais” Markus Gabriel	73
<i>Más vale ciento volando que pájaro en mano</i> Maria Filomena Molder	109
— Homenagem a Artur Morão	151
Memorando da homenagem a Artur Morão António Amaral	153
Artur Morão, tradutor António Fidalgo	157
Artur Morão, a alegria do saber Américo Pereira	161
Artur Morão, tradutor agónico, atónico, espasmódico José Frazão Correia SJ	167

Agradecimento	175
Artur Morão	
Obras traduzidas ou revistas por Artur Morão	185
— Comunicações	195
O mistério do instante: kairologia e meta-cronologia em Vladimir Jankélévitch	197
José Manuel Beato	
The intertwining between history and fiction in Paul Ricœur's thought	219
Carlos F. D. Bubols	
Alien, Crisis, Home. Patočka's phenomenological critique of Eliade	329
Guelfo Carbone	
Objetividade e reflexão crítica em Thomas Nagel	261
Diogo Carneiro	
O campo gravitacional da melancolia segundo Tellenbach	281
Cláudio Alexandre S. Carvalho	
[Volume 2]	
A salvaguarda da mediação a partir de uma leitura crítica de Deleuze	13
Vasco Castro	
The epistemic status of philosophical intuition – what is the controversy?	33
Kamil Cekiera	

Francisco Suárez e a suficiência das categorias Mário João Correia	57
Teologia economica e soggettivazione democratica: il problema Michel Foucault Gianfranco Ferraro	77
Cultura e amadurecimento: E. Cassirer, D. Winnicott e a questão da construção de si Moisés Ferreira	99
Naturalized epistemology. Constructive empiricism as a case study Rodolfo Gaeta, Nélide Gentile and Susana Lucero	121
Saudades e queixumes Luís G. Soto	139
<i>Von Königsberg nach Konstanz</i> : on Kant's theory of aesthetic judgment and its possible updating by the Constance School Rômulo Eisinger Guimarães	157
Nietzsche: um conto de duas tragédias Paulo Alexandre Lima	173
Quem e como se conhece a si próprio? O problema do autoconhecimento nas obras atribuídas a Pedro Hispano Celia López Alcalde	195
Espinosa e a razoabilidade do gesto revolucionário João Diogo Loureiro	211
A noção de conhecimento no <i>Teeteto de Platão</i> Aurelio Oliveira Marques	229

The use of rational intuitions in philosophy in the context
of George Bealer's conception of intuition 249

Anna Mazurek

Kant e Arendt sobre a natureza do juízo moral 271

Luís Filipe Fernandes Mendes

[Volume 3]

Memória e inteligibilidade em Descartes 13

Edmilson Menezes

Será que há uma forma única de os humanos serem
humanos? (II.) O caso do animalista contra o neo-lockeano 35

Sofia Miguens

Linguagem técnica e ideologia: Martin Heidegger e a
"com-posição" ("*Ge-stell*") como tecnificação da linguagem 57

Ângelo Milhano

O virtual e a experiência estética do mundo 71

Carlos Bizarro Morais

Francis Hutcheson: la autonomía y especificidad de la belleza
absoluta y la belleza relativa del arte 93

Inés Moreno

A circularidade entre lei e história nos *Discorsi sopra la
prima Deca di Tito Livio* 115

Albano Pina

Condorcet, Holbach e Guyau: Reflexões sobre educação
e laicismo 135

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Nacionalismos e filosofia Henrique Jales Ribeiro	155
Pressuposições empíricas da ética das virtudes Rui Sampaio da Silva	177
Leituras ambientalistas da obra de Heidegger: uma análise crítica Bernhard Sylla	201
Contributos para uma aprendizagem experiencial na disciplina de Filosofia no Ensino Secundário João Augusto Vilela Teodósio	225
Sobre a consideração moral da natureza Maria José Varandas	247
Emergência das “novas práticas filosóficas” e seu interesse para a didática da filosofia no ensino secundário Joaquim Neves Vicente	269

A salvaguarda da mediação a partir de uma leitura crítica de Deleuze

Vasco Castro¹

Abstract

In the first section, we will discuss Deleuze's view on the philosophical term 'mediation' and how he tries to surpass its problems. In order to clarify our point, we will proceed, in the second section, to discuss the French philosopher's conclusions, coupled with a reading of Adorno's most important claims, where the influence of Hegel's dialectic is visible, so we can defend subjectivity as a fundamental point of our conception. This choice allows us to use concepts of our philosophical approach and also to avoid any kind of arbitrary jump within this article. Finally, in the third section, we will elaborate a brief line of thought which includes consciousness as a crucial concept for any philosophical system that takes Art as a meaningful experience.

Keywords: Mediation; subjectivity; art; consciousness; being

1. Vasco Quinta Araújo Castro, Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal; doutorando em filosofia com o projeto "O cogito fundacional e a reconstituição do Sujeito" (Ref. FCT: SFRH/BD/134002/2017). Email: vasco_castro@hotmail.com

Resumo

Com a compreensão da leitura que Deleuze faz da mediação e do modo como a tenta superar, chegamos a um ponto de vista a partir do qual podemos aceder aos traços essenciais da metafísica do francês plas-mados na sua grande obra – *Diferença e Repetição*. E, como texto relevante na História da Filosofia, consideramos que levar a cabo uma refutação das suas teses permitir-nos-á defender a mediação enquanto categoria do sujeito filosófico. Vamos recorrer a um diálogo com o texto de Adorno, assim como deixar pistas para a ligação que consideramos necessária entre o pensamento estético e a condição analítica do ente humano. O recurso a Adorno torna-se natural enquanto figura imprescindível da Filosofia do Sujeito do pensamento estético, sendo um autor antagónico de Deleuze, que configura na sua obra um pensamento pós-moderno. A matriz hegeliana, tão patente na *Teoria Estética*, a obra principal de Adorno, faz-nos intuir a pertinência da escolha, uma vez que a filosofia deleuziana é, em última instância, uma crítica assumida a Hegel.

Com este fio condutor, propomo-nos, pois, defender a ir-reduzível relevância da subjectividade em qualquer teoria estética, e, a partir da assunção do cogito, esboçar o liame entre a Arte e a nossa condição analítica enquanto entes.

Palavras-chave: Mediação; sujeito filosófico; arte; consciência; ente

1 — A mediação segundo Deleuze

Na obra principal de Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, há uma motivação filosófica transversal ao livro. Como poderemos ver, não se trata de um elemento entre mil; e, a partir da exploração que o próprio leva a cabo, o ‘começo’ do verbo filosófico sofre uma transformação imanente. Na construção de uma metafísica praxiologicamente nova, há categorias, comuns às

filosofias do sujeito, que devem ser ultrapassadas, uma vez que são uma mera projeção reativa do discurso filosófico que adormece nas sombras, ao invés de ser um gesto afirmativo, a partir do qual se supera, no sentido ontológico, qualquer resíduo identitário *a priori* postulado pela tradição e pelo senso comum (Deleuze [1968], 2000: 231-232). E, com efeito, Deleuze opera essa transformação de um modo consistente ao visar a ‘mediação’. Das representações orgânicas às orgíacas (Deleuze [1968], 2000: 101 e ss.), a mediação, operação pela qual o sujeito filosófico se apropria, no seu horizonte significativo, da realidade com um discurso auto-referencial, traz, segundo Deleuze, a necessidade de criar um fundamento que, de direito, providencie a razão de ser das mediações; este fundamento é, contudo, externo à própria atividade filosófica, dando-nos somente uma imagem da realidade. A repetição do pensamento seria somente uma remissão para aquilo que a memória conserva:

Há, de facto, uma seleção circular dialética, mas sempre em proveito do que se conserva na representação infinita, isto é, do que carrega e do que é carregado. [...] Tal como as sombras da caverna, o carregador e carregado entram sem cessar e saem para entrar na representação infinita – e eis que eles pretendem ter-se apossado da potência propriamente dialética. (Deleuze [1968], 2000: 119)

Neste sentido, a dialética não pode ser compreendida como uma decifração do existente; a consciência de-si, intencional, assegura sua vocação determinante de um objeto que não é ela mesma; contudo, essa diferença ontológica subsiste e assegura a autonomia das duas partes na medida em que há um fosso

ontológico – as sombras do não ser. O ato de apossamento do objeto germina na negação, uma vez que ele é, no discurso filosófico, acessível ao seu elemento semântico como decorrência do postulado de uma negação – a representação do objeto indicia a individuação de um fundamento externo, e, nessa medida, negação de direito, dos seus objetos. E este ponto é crucial; a negação comunica-se como figura teórica porque, ao contrário da intuição primordial, é uma remissão para algo já determinado, sendo um instrumento de uma Identidade consagrada. A diferença sucede à negação. Deleuze, ao estar bem ciente disso, teria forçosamente de falar de Hegel:

A contradição hegeliana não nega a identidade ou a não-contradição; ela consiste, ao contrário, em inscrever no existente os dois Não da não-contradição, de tal maneira que a identidade, sob esta condição, nesta fundação, baste para pensar o existente como tal. As fórmulas segundo as quais “a coisa nega o que ela não é” ou “se distingue de tudo o que ela não é” são monstros lógicos (o Todo do que não é a coisa) a serviço da identidade. (Deleuze [1968], 2000: 112)

O estatuto na filosofia hegeliana do princípio da não-contradição não aponta para a possibilidade de pensar o novo; a negação, enquanto mediatização do momento do espírito, opera na continuidade ontológica de uma síntese ativa, o que procura sugerir uma Identidade lógica como hegemônica. E assim opera a representação, que coexiste com as linhas que determinam as relações entre os elementos da Natureza. Se a determinidade dos dois elementos se concretiza pela figura da oposição, o ponto B, como momento de afirmação, determina-se, a partir de um elo

apreendido na mediação, como reflexo negativo do ponto A. E o liame das oposições adianta-se como convocação do seu Reino, e, por conseguinte, de uma idealidade:

A representação infinita invoca um fundamento. Mas se o fundamento não é o próprio idêntico, ele não deixa de ser uma maneira de se levar particularmente a sério o princípio de identidade, de dar-lhe um valor infinito, de torná-lo co-extensivo ao todo e levá-lo, assim, a reinar sobre a própria existência. Pouco importa que a identidade (como identidade do mundo e do eu) seja concebida como analítica, sob a espécie do infinitamente pequeno, ou como sintética, sob a espécie do infinitamente grande. (Deleuze [1968], 2000: 112)

O 'aqui e agora', ponto de partida de uma observação empírica neutra, já se encontra, no seu aspeto essencial, subsumido; o particular é um advento fático do universal. E aqui encontramos-nos num aspeto crucial: tal filosofia, como limitada a ser uma imagem de realidade, pressupõe o horizonte transcendente. A dialética nada é senão o conjunto de juízos, sintéticos no caso de Hegel, de um mundo sensível que encontra seu relevo fora de si. A sintetização, enquanto atividade do espírito, é uma ilusão imanente que concatena todos os elementos naturais, como uma ordenação inconsequente, uma vez que se limita a um exercício dedutivo do mundo representado. Contudo, tal inconsequência não quer dizer por isso menos absoluta; o movimento do espírito refuta, num universo mediatizado, qualquer espaço de compreensão da contingência, da anomalia ou do erro. Nenhum fenómeno pode ter o cunho do acaso. E, com efeito, para Hegel, não há nada real para além da razão. Tal proposição parece, com efeito, eliminar

qualquer vestígio aleatório no decurso do espírito, permanecendo tudo, mesmo que com suas partes a distarem entre si num momento, sob a mesma referencialidade. Este ser-outro do mundo do fenómeno, com o qual se intui a verdade, mais não é do que uma duplicação externa. O discurso conflui com um elemento coercivo de policiamento do sentido, visto que o ato judicativo dá relevo teórico à diferença considerando-a, precisamente, como mediatizada pelo espírito.

E esta é a filosofia, segundo Deleuze, da bela alma. A subordinação da diferença é a sua supressão, e é preciso contrapor fazendo anteceder a diferença a qualquer negação:

A diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro; ou, pelo menos, só deve subsistir como monstro aquilo que se subtrai ao feliz momento, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião. (Deleuze [1968], 2000: 83)

Vemos que Deleuze procura apagar o maniqueísmo formal como valoração transcendente da filosofia. E esta é uma escolha metafísica radical. Ao criticar qualquer abordagem da representação, Deleuze quer, antes de outra coisa, fazer tremer o edifício epistémico de qualquer representação. A palavra representação indica uma externalidade que cindirá o mundo-práxis e a filosofia, e a metafísica compraz-se como simples reflexo passivo de elementos. Para que tal intento seja viável, cabe eliminar a figura da mediação, uma vez que esta tenta salvar a diferença colocando-a como parte de um conceito indeterminado. A diferença, ao invés de ser compreendida na sua imediatidade, é reconhecida por um ato judicativo. E são estes atos um membro da soberania do entendimento.

2 — As (más) dissonâncias no pensamento deleuziano

Uma refutação que nos poderá ser colocada, na leitura deste ensaio, é estarmos a ler Deleuze presos à soberania do entendimento, herdeiro da representação.

E, na verdade, pela natureza da filosofia deleuziana, estamos perante um paradoxo. Ao descrever seu sistema a partir de um ponto de vista categorial, já estaríamos a incorrer num erro, restando-nos, em última instância, orientarmo-nos por um vocabulário com uma matriz estética já reveladora. Porém, procuraremos ultrapassar esse obstáculo e radicalizar a nossa crítica ao campo metafísico.

2.1 —Bloqueios artificiais e a negatividade

Segundo Deleuze, o bloqueio artificial, por contraste com o natural, decorre quando a compreensão do conceito é infinita:

Tornando-se outro na coisa, o predicado é como o objeto de um outro predicado no conceito. Mas isto também mostra porque é que a determinação permanece geral ou define uma semelhança, enquanto fixada no conceito e convindo de direito a uma infinidade de coisas. Portanto, o conceito é aqui constituído de tal modo que sua compreensão vai ao infinito em seu uso real, mas é sempre passível, em seu uso lógico, de um bloqueio artificial. (Deleuze [1968], 2000: 57)

Traça-se uma generalidade de tal ordem que nenhum indivíduo existente a consegue preencher. O bloqueio artificial é sintomático da precedência da semelhança sobre a diferença,

incapacitando-nos de uma problematização rigorosa. Como monstro lógico, a Identidade é já um pressuposto pela nossa faculdade predicativa. Os problemas e as questões ficam reduzidos a um fundamento maior do que o fundamentado; e ficamos assim presos às interrogações, próprias das formas tradicionais de pensar, uma vez que a procura da verdade encerra em si, como critério, a adequação desta última ao objeto correspondente. As interrogações pressupõem a possibilidade de discutir o sentido, não a partir de um esquema que sistematiza e orienta a investigação, mas reconhecendo, já em si, um valor irreduzível às proposições. Ao invés de orientar a investigação no não (que não é o negativo do ser) do não-ser, anunciado pela força imanente do inconsciente, a consciência, presa ao senso comum, desmembra qualquer verdadeira problematização e questionamento, uma vez que procura respostas especificadas, aqui e ali, para determinados problemas. O sentido, como já estando configurado na sua aceção comum, comanda a interrogação, desmembrando a autenticidade do processo; o verbo filosófico já está reduzido a uma díade informe entre perguntas e respostas, dentro do âmbito proposicional já existente. Toda a investigação radica nas questões-tipo, como “o que é”, como no *cogito* cartesiano e na dialética hegeliana. Tornam-se abstrações, de tal modo que não escapam à indeterminação do conceito, e de modo a que se consiga obedecer a um princípio de operatividade, recorre-se a um exercício analógico, mas que não dá uma resposta (autêntica). São estes os bloqueios artificiais; o entendimento, por via do exercício do juízo, já se movimenta castrado, tal a radicalidade metafísica na qual se inscreve. A interrogação pelo sentido, como interrogação de uma consciência, está condenada de raiz, uma vez que a interrogação, com uma tese no sentido estrito, trunca o sentido da sua multiplicidade, fazendo

desembocar a questão num exercício meramente trivial. Ao criticar qualquer abordagem da representação, Deleuze quer, antes de outra coisa, fazer tremer o edifício epistémico de qualquer representação. A palavra representação indica uma externalidade que cindirá o mundo-práxis e a filosofia, e a metafísica compraz-se como simples reflexo passivo de elementos. Para que tal intento seja viável, cabe eliminar a figura da mediação, uma vez que esta tenta salvar a diferença colocando-a como parte de um conceito indeterminado. A diferença, ao invés de ser o “sentido da existência”, que é decorrente deste princípio, pressupõe uma possibilidade de pensar a verdade além da existência; esta possibilidade, porém, não é uma afirmação de um determinado sentido. Ao invés, o tópico do absurdo é fruto deste erro principal. A cópia da realidade subsiste ainda.

Neste ponto em concreto, há uma convergência com Adorno, segundo o qual certas abstrações são meros exercícios artificiais para o entendimento ter um objeto de autocomprazimento ilusório:

Sem dúvida, essa manifestação do caráter enigmático enquanto perplexidade perante algumas questões falsas no seu princípio, integra-se num estado de coisas mais englobante: igualmente um engano é a questão do pretenso sentido da vida. Facilmente se confunde o embaraço que tais questões suscitam com a irresistibilidade; o seu nível de abstração afasta-se tanto do que é subsumido sem resistência que o objeto da questão se esvanece. (Adorno [1970], 1982: 141)

Continuemos neste ponto. Para Deleuze, a interrogação existencial pelo sentido pressupõe linhas de objetivação geral, que inviabilizam qualquer reconhecimento da diferença

em si. Obedece aos parâmetros de tudo o que está consagrado no mundo; as leis, a opressão do senso comum, a tradição filosófica e tudo o que torna, ainda que no plano da sombra da negação, o motor do pensamento subordinado aos princípios lógicos básicos. Daqui, uma crítica visceral à figura da mediação. Podemos dizer que isto tudo se configura como a realidade empírica, utilizando a expressão adorniana; e, destarte, a vontade afirmativa deleuziana é uma instância de criação, que antecede qualquer possibilidade de bloqueio artificial. Todo o domínio axiomático (mais do que axiológico) subordina-se à diferença, e o elemento da repetição transgride, relegando todos os postulados empírico-transcendentes para segundo plano. A repetição, como elevação ao infinito, é a própria potência, que antecede qualquer divisão em espécie e géneros, na medida em que é uma remissão para um eu que antecede qualquer determinação parcial. O eterno retorno não é, portanto, uma figura do mesmo; a repetição, como elemento transgressor, opera o milagre, e supera a lei identitária, à qual acedemos pela atividade sintética do eu (não-passivo).

Resta-nos discutir a afirmação deleuziana:

A repetição no eterno retorno nunca significa a continuação, a perpetuação, o prolongamento, nem mesmo o retorno descontínuo de alguma coisa que seria pelo menos apta a prolongar-se num ciclo parcial (uma identidade, um Eu, um Eu), mas, ao contrário, a retomada de singularidades pré-individuais, que supõem, primeiramente, para que possam ser apreendidas como repetição, a dissolução de todas as identidades prévias. Toda a origem é uma singularidade [...]. (Deleuze [1968], 2000: 331-332)

Se o ente é diferença, o ser é a repetição desse mesmo ente. Contudo, esta experiência não é um ser-outro; e aqui voltamos a ver a diferença crucial por relação a Adorno. A negatividade tem, com efeito, na sua tematização, elementos do sublime kantiano; mas a dialética é crucial. Se a negação diz respeito ao nome da figura teórica, a negatividade comporta em si algo bem mais denso do que isso; é um estado epistémico (e não psicológico) por onde todas as determinações lógico-determinantes do sujeito cognoscente se esvanecem. É o conteúdo de verdade, dado na sua mediatidade:

Certamente, o eu não desaparece realmente no instante do abalo intenso; o êxtase que o acompanha é incompatível com a experiência artística. No entanto, por momentos, o eu percebe realmente a possibilidade de deixar atrás de si a autoconservação sem, no entanto, ter suficiente energia para realizar essa possibilidade. (Adorno [1970], 1982: 275)

O eu, como nosso substrato empírico preso à sua voracidade, desintegra-se na vivência estética, resvalado para o plano ilusório:

Não é o profundo abalo estético que é aparência, mas a posição (do eu) em relação à objetividade: na sua imediatidade, sente o potencial como se estivesse atualizado. O eu é apreendido pela consciência ametafórica, que quebra a aparência estética: por ele não ser o último eu, também em si mesmo aparente. (Adorno [1970], 1982: 275)

O eu, na medida em que, no campo metafísico, é fundamental para garantir a experiência sintética na contemplação estética, corresponde ao elemento imediato; contudo,

no componente arcaico da subjetividade no momento subsequente, o eu é o ditame da resistência da *empiria*. O desvio subjetivo comporta em si, na medida em que tem o *telos* da objetivação do sujeito, o outro do seu si. A negatividade não é o anúncio do absolutamente outro, mas é uma experiência radical, uma vez que desvela, numa experiência mediatizada aquém do posicionamento identitário, o sujeito na sua alteridade por relação à ilusão da facticidade. Não se reduz, como tal, às contingências do ente (unificado na sua egologicidade): não é a concreção da psique de um ente o que se determina como essencial.

2.2 — O problema do eu deleuziano

O eu, segundo Adorno, consegue, num breve momento, conceber, ilusoriamente, o abandono do simples estado volitivo de autoconservação, o que coloca a experiência fora de qualquer neutralidade ôntica. Há uma resistência, no plano da imediatidade, uma vez que o eu procura atualizar-se. Poderia tratar-se de um ato de afirmação extasiado. Contudo, esse abalo intenso comunica a impossibilidade de essa atualização ter realidade efetiva. A verdade da experiência artística é compreendida na racionalidade estética; mas trata-se de uma estrutura que suplanta, no seu lado mais profundo, o lado ôntico. É essa a verdadeira ilusão de que Adorno fala; a ilusão é suscitada pela não compreensão, dada na imediatidade, do particular perante a objetividade. Não há uma auto-apreensão, nem uma intuição do eu; há, ao invés, a denúncia da veracidade da nossa realidade ôntico-empírica, com a qual o eu não consegue aceder a uma tese com a qual se intua imediatamente uma práxis. Tal como em Deleuze, não há uma interrogação do sentido existencial fundamentada em si mesma; o sentido, em

Adorno, não se dá no horizonte extra-proposicional, mas anuncia uma figura do seu ser-outro que coroa, em termos teóricos, um primado ôntico-ontológico fora da nossa historicidade imamente, e, por conseguinte, precedente a qualquer mediatização do espírito. A interrogação pelo sentido da vida é um problema artificial. Contudo, está aqui a diferença crucial; o eu não é o mero reduto da subjetividade, nem vice-versa. A subjetividade, como o processo de apropriação do saber autorreflexivo do sujeito, torna-se verdadeira quando o eu desaparece (no momento da compreensão estética):

A arte é assim, para o sujeito, metamorfoseada no que ela é em si, porta-voz histórico da natureza oprimida e, em última análise, crítica perante o princípio do eu, agente interno da opressão. A experiência subjetiva oposta ao eu é um momento da verdade objetiva da arte. Quem, em contrapartida, vive as obras de arte, referindo-as a si, não as vive; o que passa por vivência é um sucedâneo culturalmente provocado. (Adorno [1970], 1982: 275)

Embora nos afastemos de Adorno num ponto à frente, ele traça com profundidade a questão do eu; enquanto elemento unificador dado na *empíria*, é um gesto metafísico que torna opaco o próprio processo de individuação. O eu, como passividade que já é terra, água, luz e ar assume-se como entificado – é um reduto onde se joga o fundamento que determina todos os elementos ônticos de um ente. Contudo, ao traçar-se o eu assim, ele torna-se prévio à consciência sensível, pois, como Deleuze diz, a singularidade precede os elementos individuantes. Torna-se numa força motriz que antecede, no campo ontológico, os processos ativos da consciência (o lado reflexo do negativo).

O eu é, assim dito, uma figura da alteridade no campo da consciência, sendo dotado como um substrato que contém, na sua unicidade, todo o elemento invariável com o qual intuímos um ‘alguém’ como um. Uma vez que esse eu é anterior à mediação, a vontade é um simples ato remissivo de acionar a força orgânica desse eu. Assim sendo, a nossa derradeira autenticidade joga-se no campo da heteronomia; o ser-outro, como prévio à subjetivação, dá-se como em-si, tornando-se na condição incondicionada do nosso nexos com os objetos intencionais. Há uma cristalização do eu, por assim dizer, que sugere sua idealidade. Somos, enquanto imersos na mundanidade identitária, uma cópia da nossa realidade mais profunda – o eu. O simples predicado de ‘passivo’ não altera o problema de fundo; deixa de ser pensado como simples agente que unifica as nossas sínteses, como será o eu ‘ativo’.

Aqui, como há um reconhecimento que goza de um estatuto de continuidade entre o sensível e o inteligível, refere a unificação das sínteses orgânicas (passivas), complementando, como a verdadeira forma de pensar o eterno retorno, a nossa onticidade dada na imediatidade. É uma figura transcendente, por conseguinte. Não há, com efeito, elementos invariáveis que subsumam um ente (e seu ser) a um grupo uniforme que se preenche a partir da junção genérica dos elementos variáveis. No campo metafísico tradicional, isto seria o género, e, no campo da dialética da negação, o individual como revelação latente do ser-outro do universal. Isto parece adiantar um campo fértil para se investigar o elemento mais arcaico da consciência, assegurando a unificação do discurso filosófico. Contudo, isso é ilusório; a derradeira solução deleuziana é um apelo à intuição. E só se torna conclusivo se operarmos uma síntese analógica; o eu deleuziano é a força máxima

do conceito indeterminado. A sua aparente positividade não o torna menos ilusório do que o eu tradicional da metafísica, uma vez que essa positividade se apreende por uma noção de continuidade totalmente obscura, a partir da qual se pode escrever tudo.

Deleuze é um herdeiro da transcendência do ego²; ao invés de explorar um *cogito* pré-reflexivo, tem, como preconceito cartesiano, o *cogito* reflexivo a partir do qual decorre, como emanção, o *cogito* sensível. Dá uma resposta mais consistente, porventura, uma vez que faz radicar a procura das questões relevantes para o ente na força imanente do inconsciente. Sai, por isso, da simples categorização da metafísica; mas admite, sem início e fim, as proposições positivas como unificador semântico da sua filosofia na constituição dos entes, através das quais se podem fazer as mais variadas propostas ontológicas.

Consignando a irredutibilidade do si a um eu, é justo dizer que a identidade precede a diferença – a diferença, validada a fenomenalização radical da investigação, tem somente como referenciais os aspetos da positividade. Como Derrida diria, há, em Deleuze, uma metafísica da presença – a linguagem é fonética, uma vez que refere diretamente certos elementos substanciais. E isto é um gesto típico do logocentrismo; há uma fé através do qual se pode deduzir, do logos, o sentido filosófico, instaurada a hegemonia do fonema³. No caso de Deleuze, embora a sua proposta pareça sugerir, num momento inicial, uma ultrapassagem da ortodoxia, ele delineia somente uma noção do eu reativa, pois a positividade, em termos dialéticos, é o reflexo negativo da constituição do si mediado.

2. Evocamos o conceito sartriano, consagrado no livro homónimo. Cf. Sartre, 1936.

3. Ideia transversal à *Gramatologia* de Derrida. Cada conceito metafísico dá primado ao som em detrimento da escritura. Cf. Derrida [1967], 1973.

3 — A questão da consciência

Em Adorno, há, assumidamente a transferência de um regime identitário para a nossa realidade empírica, cavando uma diferenciação ontológica entre o ente (finito) e a subjetividade. A teoria estética adorniana traça, por isso, uma problematização que vai muito além de uma simples província filosófica. É, acima de tudo, a natureza ontológica que está em questão.

Parece-nos que isto arrasta consigo um problema; há um nivelamento de todas as experiências ônticas, tendo somente um valor contingente. A experiência ôntico-fenomenológica não tem diversos graus, e sua vitalidade dá-se num campo aleatório, condizente com a ordem totalizante postulada pelo sujeito lógico-determinante. Daí, Adorno criticar a fenomenologia por pensar poder intuir em-si a obra de arte na sua essência (Adorno [1970], 1982: 143). E adivinhamos a justeza desta crítica; contudo, pode constituir-se como filosoficamente insipiente não colocar ‘sob consideração’ certas interrogações que o ente vivencia, a partir das quais há um correlato da objetivação, pois os humores assumem-se, enquanto tematização filosófica, os vasos comunicantes entre os entes. Se nós não assumirmos isto, a negatividade pode ter, como experiência determinante do sujeito no seu ser-para-si universal, uma falta de ferramenta conceptual, uma vez que é a mediação, como ser-outro, o que sublima os nossos traços mais próprios da facticidade heteronômica. São o liame fundamental da experiência estética; se a negação fosse somente imanente à condição da historicidade, ela passaria sempre ao lado da verdadeira experiência estética. Uma vez que se trata de um problema subjetivo, a negatividade tem de ser vocacionada para uma investigação fenomenológica, pois sua decifração permite, com um ponto de

partida consistente, dar-nos mais pistas sobre de que modo a mediação sensível da obra de arte convoca o ser-outro do mediado; e isso deve ser objeto de uma descrição fenomenológica. Caso assim não seja, a negatividade descreve, a partir de fora, como conceito, a convocação do ser-outro da realidade empírica; mas, uma vez que não se estuda qual o objeto intencional que a permite ser uma estrutura dentro do nosso aparato psíquico, pode-nos fazer desembocar numa inoperatividade discursiva.

A questão é que para o próprio Adorno, se levado até às últimas consequências, isto é da maior importância; a negatividade, como figura do sujeito, não pode ser a recolha passiva de uma ordem totalizante que excede a subjetivação. Se assim fosse, seria ela também um espelho da realidade empírica, uma vez que seria uma noção pensada a partir ‘de fora’, como força a-dialética, deixando Adorno muito perto de antecipar o pós-modernismo.

Mas não é esse o caso; Adorno quer procurar suprimir o simples lado orgânico do ente, mas isso não só não é incompatível como favorece uma abordagem fenomenológica prévia a qualquer determinação herdeira da *empíria*. A crítica adorniana à fenomenologia é certa; porém, reduz-se à fenomenologia no seu projeto inaugural – a justificação filosófica do conhecimento. A relação dos entes com os objetos intencionais, estudados pela fenomenologia como ciência descritiva, antecede, justamente, uma ultrapassagem da redução do ente ao psicologismo. E, neste sentido, torna-se discursiva, uma vez que o seu objeto não é monolítico – joga-se a permanência do sujeito filosófico. Embora à primeira vista Adorno esteja bem mais longe de uma ontologia fenomenológica, ele concede-nos, como sua herança, a fidelidade às categorias do sujeito, rejeitando o autocomprazimento da sua destruição.

Conclusão

Indo um pouco mais longe do que Adorno, a mediação sensível da Obra de Arte é condicionada pelos nossos traços ônticos; mas, ao invés de mediatizar uma remissão desses traços para si mesmos num círculo fechado, a negação da realidade empírica torna-se um problema da nossa efetividade, e a mediação será, de direito, sempre necessária como possibilidade, pois a consciência, no seu elemento mais arcaico, consegue desvelá-la, numa violência que excede a identidade, para além da trivialidade mundana. A mediação é compreendida como tal, pois o cogito supra-psíquico procede na sua mediatização. Se assim não fosse, o termo sujeito seria um ato nostálgico de elogio à tradição filosófica.

Há um lado ôntico, por conseguinte, que escapa à objetivação lógico-determinante; e é este o horizonte secreto que torna, como elemento dialético, permanente o ser-para-si do sujeito. Caso contrário, a negação não participaria nem possibilitaria o conteúdo de verdade da obra de Arte; seria sua inversão, pois ficaria redutível ao particular sensível, como pretende Bernstein na sua interpretação a Adorno (Bernstein, 1992).

Em Deleuze, na experiência do eterno retorno, nada há além para além do instante; trata-se de uma afirmação plena. E embora aponte pontos muito promissores na investigação filosófica, dando uma nova dignidade à investigação do ente na sua singularidade, a descategorização inviabiliza qualquer método descritivo das ações do *cogito*. O francês, que é o segundo nesta cronologia, traça um esquema que vai, como vimos, muito para além da estética. Ambos os autores tocam em pontos metafísicos essenciais. E é forçoso compreender a evolução filosófica de um para o outro, a partir do estudo estético.

Não procuramos isolar a estética como disciplina una, mas elaborar, a partir de si, os problemas que assistem o discurso filosófico na contemporaneidade. Deleuze dá pistas essenciais, mesmo que não fosse esse o seu propósito, para libertar o *cogito* das faculdades construídas pelo espírito, assim como do seu mero exercício judicativo. Ainda que nos pareça que esbarre, num momento ulterior, no seu próprio sistema, seu contributo é assaz valioso nesta demanda. Daí, termos escolhido um herdeiro da dialética hegeliana como um discípulo do eterno retorno nietzschiano, de modo a que fosse possível encontrar um liame que enriqueça a nossa indagação.

Destarte, estaremos mais perto, por muito quixotesca que seja a nossa empresa, de um fio condutor mais transparente a partir do qual podemos elaborar uma nova ontologia do sujeito.

Referências

- Adorno, Theodor W. (1982). *Teoria Estética*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Bernstein, Jay M. (1992). *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, Gilles (2000). *Diferença e Repetição*, trad. Luiz Orlandi & Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água.
- Derrida, Jacques (1973). *Gramatologia*, trad. Miriam Schnaiderman & Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Sartre, Jean-Paul (1936). *La Transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1936.

The epistemic status of philosophical intuition – what is the controversy?

Kamil Cekiera¹

Abstract

One of the most vibrant debates in contemporary metaphilosophy concerns the epistemic status of intuition. Popularly, philosophers construct thought experiments that yield certain intuitions that are supposed to be evidence for philosophical theories. There is not, however, an agreement on what exactly intuition is and what role it plays in philosophy. Generally, there are three approaches to that issue. Traditionalists claim that intuition plays an important role in philosophical work and that current methodology, which relies on intuitions, is the right one. Revisionists, on the other hand, see current philosophical methodology as flawed and propose to change it. Finally, Denialists believe that the entire debate is misguided since nothing like an intuition plays any role whatsoever in philosophy. In this paper I outline the debate, present the most important arguments for every position and argue why this contention remains inconclusive.

Keywords: Intuition; metaphilosophy; thought experiments; experimental philosophy

1. University of Wrocław, PhD student. Email: kamil.cekiera@uwr.edu.pl.

Resumo

Um dos mais acesos debates na metafilosofia contemporânea diz respeito ao estatuto epistêmico da intuição. Popularmente, os filósofos constroem certas experiências mentais que produzem intuições, que deveriam ser evidentes, para teorias filosóficas. Contudo, não existe acordo acerca do que é, exatamente, a intuição e de qual o seu papel em filosofia. Há geralmente três abordagens sobre o tema. Os Tradicionalistas defendem que a intuição desempenha um papel importante no trabalho filosófico e que a metodologia usual, que depende de intuições, é a correta. Os Revisionistas, por seu turno, consideram a metodologia filosófica usual defeituosa e pretendem mudar isso. Por último, os Negacionistas acreditam que todo este debate é um equívoco, uma vez que nada há, de semelhante a uma intuição, que possa desempenhar um tal papel em filosofia. Neste artigo, traço o debate nas suas grandes linhas, apresento os argumentos mais importantes de cada posição e discuto as razões pelas quais esta disputa permanece inconclusiva.

Palavras-chave: Intuição; metafilosofia; experiências mentais; filosofia experimental

1 — Introduction: Intuition in Philosophy

The theoretical aspects of intuition in philosophy, its role, nature, epistemic status and the like have become huge topics in the contemporary (analytic) metaphilosophy over the last twenty years or so. There are several reasons why philosophers have started to pay attention to the phenomenon of intuition in philosophy. One is fairly obvious: the prevalence of this notion in philosophical texts for the last half of the century. As noted by Jaakko Hintikka:

Before the early 1960s, you could scarcely find any overt references, let alone appeals, to intuitions in the pages of philosophical journals and books in the analytical tradition. After the mid-1960s, you will find intuitions playing a major role in the philosophical argumentation of virtually every article or book. (Hintikka, 1999: 127)

According to the Finnish philosopher, such a sudden shift has been caused by the popularity of Chomsky's linguistics. This historical remark does not stand in isolation – similarly, Peter Railton traces the popularity of that term in philosophy back to the influence of the linguistic methodology (Railton, 2014: 816).

In recent years, the popularity of the so-called intuition-talk seems to be only growing. As meticulously counted by James Andow, in the 2000-2009 decade the term 'intuition' (and its cognates) was present in more than 50% of all articles indexed in the JSTOR database (Andow, 2015: 190). What is even more striking, in case of the journals traditionally associated with analytic philosophy, such as *Mind* or *Philosophical Review*, the rate was significantly higher – only in the latter it came to 86% during that period (Andow, 2015: 203).

The other reason why intuition-talk became so vibrant concerns arguably the central contention in the contemporary analytic metaphilosophy. By the beginning of the 21st century the traditional, "armchair" methods of philosophy have been called into doubt by philosophers arguing that instead of relying on philosopher's own intuition, one would be better off empirically testing the distribution of intuitions among laypeople. Experimental philosophy (or xphi for short), as this movement is commonly referred to, will be examined closer in section 3;

for now, however, it is worth noting that the xphi's findings provoked not only discussions on the first-order philosophical problems but essentially has sparked off a huge discussion on the legitimacy of using intuitions in the philosophical practice, resulting in an enormous number of papers on the role of intuitions in philosophy. Speaking very broadly, philosophers engaged in the debate come under one of the three wide camps. There are, thus, Traditionalists, who claim that the traditional method of using intuition in philosophy is roughly justified, Revisionists, postulating certain modifications, and Deniers, who believe that the entire debate is misguided since it relies on a false assumption about the philosophical practice. Those three wide camps will be outlined accordingly in the next three sections. Before that, however, some initial remarks on the role of intuition in philosophy are in order to set up the theoretical grounds for the further discussions.

Unsurprisingly, there is no definition or account of intuition that every philosopher, or at least the majority, would subscribe to. This point will become obvious in the subsequent sections where the variety of accounts of intuitions are presented. However, to have an initial grasp of what the notion refers to, some quasi-definition of intuition for starters is in place. Thus intuition can be understood as a spontaneous, non-inferential mental occurrence that comes with a feeling of certainty². I am

2. This quasi-definition, however vague and deprived of significant explanatory power, seems to be uncontroversial, although as Stephen Stich and Kevin Tobia noted (in different context), "it would be better to say 'largely uncontroversial [...]' since in philosophy almost nothing is uncontroversial" (Stich/Tobia, 2016: 17). For instance, Magdalena Balcerak Jackson argues that contrary to the metaphilosophical orthodoxy, intuitions are inferential judgements (Balcerak Jackson, 2018). Nevertheless, the components of the quasi-definition are typically agreed upon in the literature.

trying to remain as neutral as possible here to the exact nature of that phenomenon, in particular, I make no commitment as to what kind of mental occurrence that quasi-definition amounts to or what is the phenomenology of the feeling in question.

There are several instances of the occurrence of intuition in philosophy, but in the remainder, I will focus on the intuition as yielded by thought experiments (or broadly: hypothetical scenarios). The main motivation for that selectivity stems from the fact that this kind of intuitions is the one that is a subject to the largest controversy in contemporary metaphilosophy, and its epistemic credence is most often questioned. Such an exclusion is not, however, peculiar – in fact, intuition as a judgement on a given thought experiment is a standardly evoked example in the context of the role of intuition in philosophy. For instance, Alvin Goldman characterises the common practice of philosophical analysis as follows:

To decide what is knowledge, reference, identity, or causation [...], philosophers routinely consider actual and hypothetical examples and ask whether these examples provide instances of the target category or concept. People's mental responses to these examples are often called "intuitions", and these intuitions are treated as evidence for the correct answer. (Goldman, 2007: 1)

Typically, this kind of analysis runs as follows. Firstly, philosophers state what concept is under scrutiny. Then they either propose an initial definition of it (commonly in form of the set of jointly necessary and sufficient conditions) or evoke some hitherto accepted definition. In the third step, the actual thought

experiment is constructed: a philosopher presents a (hypothetical) scenario in which the conditions in question are met and asks (implicitly or explicitly) whether or not the concept under scrutiny applies in that case. This is the fourth and the last step – the one in which the answer just *seems* to be right. In other words, one has an intuition.

To illustrate this method, consider a familiar 1963 Edmund Gettier's paper *Is Justified True Belief Knowledge*. In this uncannily short three-pages paper the method described above is accurately demonstrated. After stating that the subject of his analysis is knowledge, Gettier explicitly enumerates the set of necessary and sufficient conditions of the concept in question:

- (a) S knows that P *IFF*
- (i) P is true,
- (ii) S believes that P, and
- (iii) S is justified in believing that P" (Gettier, 1963: 121).

To test whether or not the analysis is correct, in the next step two thought experiments are presented. One of them describes two men, Smith and Jones, applying for a job. Smith is told by the chairman that Jones will get the job and also knows that Jones has ten coins in his pocket. On the basis of that, he is justified in believing that the man who will get the job has ten coins in his pocket. The scenario, however, carries on in an unprecedented way:

But imagine, further, that unknown to Smith, he himself, not Jones, will get the job. And, also, unknown to Smith, he himself has ten coins in his pocket. Proposition (e) [= the man who will get the job has ten coins in his pocket] is then true

[...]. In our example, then, all of the following are true: (i) (e) is true, (ii) Smith believes that (e) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (e) is true. But it is equally clear that Smith does not *know* that (e) is true. (Gettier, 1963: 122)

Since the three conditions of being knowledge are met, yet the subject of the story does *not* know, the proposed analysis of knowledge is incorrect – no further evidence is needed and, indeed, none is provided by Gettier.

The obvious question is, then, how can one come to the conclusion that Smith in Gettier's scenario does not know and hence the entire analysis of knowledge is incorrect. The standard answer is that this conclusion is reached by intuition – it just intuitively seems to be so. Intuition is therefore taken as evidence for the claim that knowledge is not just justified and true belief. Putting generally, intuitive answers on thought experiments are hence treated as evidence for or against particular philosophical theories. If that metaphilosophical picture is (moderately) correct, then epistemic status of intuitions in philosophy is of a critical importance.

2 — Traditionalists

Most philosophers tend to agree that the picture of philosophical enterprise sketched above is – to some extent – accurate. Very few of them, however, agree on what exactly intuition is and whether or not the method of philosophy that grants such a huge evidential value to intuition is a legitimate one. In short, philosophers who are comfortable with philosophy's reliance on intuition

may be called Traditionalists. Of course, although they generally acknowledge the epistemic value of intuition in philosophy, their understanding of what intuition is varies greatly.

The simplest way to define intuition is to just equate it with belief. Since philosophers by and large rely on their beliefs in the way of argumentation, the epistemic status of intuition is not worse off than the epistemic status of belief. That strategy is endorsed, for instance, by David Lewis, according to which “Our ‘intuitions’ are simply opinions. [...] Some are commonsensical, some are sophisticated; [...] some are more firmly held, some less. But they are all opinions [...]”³ (Lewis, 1986: x).

The problem is, however, that there are beliefs that are not intuitive. One can come to a belief that runs counter one’s intuition simply because one is persuaded by an argument or additional evidence. Intuition, then, cannot be equated with belief.

Faced with that problem some philosophers began to talk of intuitions as *dispositions* or *inclinations* to believe rather than of beliefs itself. This is a strategy of, among others, Ernest Sosa who stressed that point in multiple papers (e.g., Sosa, 1998: 259; 2007: 101). The main idea is that although intuitions do not always make us believe in the relevant content, they do make us feel inclined or attracted in believing it but in a face of e.g., further evidence to the contrary, we may nevertheless disregard them.

Conceptions such as outlined above are often called ‘thin’⁴ for they propose very few conditions on what intuition is. ‘Thicker’ conceptions add some further criteria to distinguish intuition from other mental states. There are several versions

3. Although in this passage Lewis talks about *opinions*, it is clear that he simply equates opinion with belief (cf. Lewis, 1973: 88).

4. Weinberg & Alexander, 2014; Andow, 2016.

of thick conceptions but the one thing they all have in common is that they take intuition to pick out a smaller class of entities marked by some unique condition. Thus, for instance, some philosophers argue that intuition has to have some special modal content. Typically, intuitions are supposed to present something as necessary: “when we have [...] [an] intuition – say, that if P then not not P – it presents itself as necessary: it does not seem to us that things could be otherwise, it must be that if P then not not P” (Bealer, 1998: 207). Another condition would be that intuition in philosophy has to be a product of a careful reflection (Kauppinen, 2007) or that intuition has to be based on one’s conceptual competence (Ludwig, 2007; 2010; Sgaravatti, 2015).

Yet another group of thick conceptions focuses on the phenomenology of intuition. According to philosophers such as Elijah Chudnoff, John Bengson or Ole Koksvik, intuition is not a doxastic state but rather some sort of *sui generis* experience that comes with a certain phenomenology. In this view, intuition is very often depicted in analogy to perception:

The rough idea is this: while sensory perceptions are experiences that purport to, and sometimes do, reveal how matters stand in concrete reality by making us sensorily aware of that reality, intuitions are experiences that purport to, and sometimes do, reveal how matters stand in abstract reality by making us intuitively aware of that reality. (Chudnoff, 2013: 1)

Intuition thus, contrary to the doxastic accounts, is not supposed to (merely) *represent* anything but to *present* it in a given way:

Among these contentful states that are representational, some are also *presentational*: they do not simply represent the world as being a certain way; in addition, they *present* the world as being that way. [...] In having the Gettier intuition, for instance, it is *presented* to one as being the case that Smith does not know. (Bengson, 2015: 716, 719)

The non-doxastic accounts take intuition to be justified immediately – just as one needs no further evidence to justify a claim about her visual experience, no further evidence is needed to justify a judgement on thought experiment once it is an expression of one's intuition. Intuition is not, however, infallible on that view, just as perception is not – one can perceive something inaccurately but when that is the case, there is always (in principle) a way of showing what made the perception to go astray. Similarly, when one intuits something inaccurately, there is (in principle) always a way to track what led intuition astray. But the nature of both perception and intuition is that they are reliable sources of knowledge. According to the non-doxastic accounts, thus, intuition is a good evidential source of philosophical knowledge – the thesis to which Traditionalists in general would by and large subscribe.

3 — Revisionists

The approaches to the problem of the nature of intuition in philosophy outlined in the previous section certainly do not exhaust the diversity of the views formulated by the Traditionalists' camp. Instead, the idea was to give a rough description of how philosophers argue for the view that the traditional method of

philosophy is a reliable one and intuitions in philosophy have a considerable epistemic value. In this section I am briefly describing the views to the contrary, i.e., that there is something wrong with the traditional method of philosophy and it should be revised to the extent in which it grants a major epistemic value to intuitions. Philosophers endorsing such views can be called Revisionists.

There are, broadly speaking, two ways in which philosophers may argue for the revision of philosophical method. The first one stems from strictly theoretical reasons. The role of intuitions in philosophy can be understood in analogy to the role of observations in science. After all, just as we can have any knowledge at all of the empirical world simply by observing it and experimenting on it, if there is any typically philosophical knowledge to obtain independently from the empirical studies it is obtainable through intuition. This assumption is very often explicitly stated by the Traditionalists: “[...] philosophy, like any theoretical enterprise, must have data, and intuitions are crucial philosophical data” (Audi, 2008: 476).

Nevertheless, as some argue, this analogy, if taken seriously enough, unveils some problematic vices of intuition. According to Robert Cummins, the main flaw is that intuition, unlike observation, cannot be ‘calibrated’ in an important respect. Cummins begins his argument by the presumption that observations in science have to be intersubjective to have any evidential value:

It requires [...] that when we make the same observations, we get the same results. If I see a clockwise rotation of the constellations when I look at the night stars, but you see a counter-clockwise rotation, we must either explain away

one or both observations, or we will have to discard both. We cannot, in this instance, agree to disagree, because we cannot maintain the objectivity of science while tolerating a fundamental subjectivity in the observational evidence. (Cummins, 1998: 115)

Now, what in the case of philosophy when we face a fundamental disagreement in e.g., intuitive answers to thought experiment? Correspondingly, one should either explain away one or both intuitions or disregard them. However, in the case of science there are certain ways to calibrate observations, i.e., to detect and correct errors. In philosophy, at least up to the date of the publication of Cummins' paper⁵, no such attempt to develop tools for calibrating intuitions has been made. Worse still, according to Cummins it is virtually impossible since it could be achieved only by relying on yet another intuitions, threatening the infinity regress. Even if there could be a good external, empirical technique to calibrate intuition, it never is in fact calibrated for it would not anymore serve for testing a *philosophical* theory – it would rather become a part of empirical science. If that is so, Cummins concludes, then “[p]hilosophical intuition [...] is epistemologically useless, since it can be calibrated only when it is not needed” (Cummins, 1998: 118).

Another strategy of criticising the use of intuition on theoretical grounds was to maintain that if there is a cognitive diversity – that is difference in the way of thinking across e.g.,

5. One can argue, for instance, that the development of the experimental philosophy after the year 2001 has helped to change this situation; see below in the main text.

cultures, then the method of philosophy that relies on intuitions would be in jeopardy (Stich, 1988). This argument made by Stich was based mostly on the bare possibility of such divergence. However, it prompted some philosophers to make an actual test of that possibility by the empirical means. That in turn gave rise to the new movement in philosophy in the early 21st century – experimental philosophy, which postulates a revision in philosophical methodology not because of the theoretical considerations but instead on the empirical grounds.

Experimental philosophy is a diversified movement with a range of different goals and methods. One common motivation for xphi, however, is to empirically test laypeople's intuitions that may be philosophically relevant. For our purposes here, the important strand of xphi is the one that overtly criticises the traditional practice of philosophy as relying on intuitional judgements on thought experiments⁶. If intuition is supposed to serve as an evidence for a given philosophical analysis or theory, xphiers argue, then it should be commonly shared and not be influenced by irrelevant factors. For if the former is not obtained then an intuition lacks not only an argumentative power but also its epistemic value is at least doubtful while if the latter is the case then an intuition is epistemically tainted. However, both of those assumptions, as xphiers observed, are plainly empirical and cannot be answered 'from the armchair'. Instead, xphi relies on the empirical tests of intuitions that make use of i.a. vignettes, questionnaires and statistical methods. Some of the results collected

6. That is mainly, though perhaps not exclusively, the so-called negative program of experimental philosophy. For the details see e.g., Alexander, Mallon & Weinberg, 2010.

by xphi-ers suggest not only a huge deal of divergence of intuitions on salient philosophical thought experiments but the one that is problematically influenced by e.g., cultural background, gender, socio-economic status or all sorts of cognitive biases (such as order effect or framing effect)⁷. The conclusion that experimental philosophers draw from those findings is that the traditional method of philosophy that relies on intuitions as evidence should not be trusted anymore and philosophers need to either avoid using intuitions altogether or to use only those that have been empirically (robustly) tested.

4 — Deniers

Experimental philosophy has provoked a variety of reactions. Some reacted enthusiastically, seeing it as an exciting new approach to philosophy. Many Traditionalists, as one would foresee, answered adversely claiming that xphi makes no serious contribution to philosophical enterprise. Yet some others remained somewhat in between, acknowledging the importance of xphi's findings but pointing out to its many shortcomings, methodological flaws and lack of sufficient robustness. A few, however, adopted a new reply to experimental philosophy, claiming that the entire movement is essentially misguided: it chases rainbows since nothing like intuition is in fact used in philosophy. The metaphilosophical stance of Deniers, as we may call them, is arguably in a minority in the contemporary debates on intuition in

7. For an overview of xphi's findings, methods and problems as well as for further reading guidelines see e.g.: Knobe & Nichols, 2008, 2014; Alexander, 2012; Sytsma, 2014; Fischer & Collins, 2015; Nado, 2016.

philosophy, but since at least two books have recently provoked lots of discussion it seems to be in place to take a closer look at their arguments as well.

In his 2012 book *Philosophy Without Intuitions* Herman Cappelen argues against the view he dubs Centrality, according to which “Contemporary analytic philosophers rely on intuitions as evidence (or as a source of evidence) for philosophical theories” (Cappelen, 2012: 3). Although Cappelen does not present a positive argument for the refutation of Centrality, in a bulk of text he argues against two arguments that allegedly supports Centrality – argument from intuition-talk and argument from philosophical practice. The first one is based on the simple assumption that if contemporary philosophers extensively use the word ‘intuition’ (and a range of its cognates, such as ‘intuitive’, ‘intuitively’, ‘intuit’ etc.) then there is a fact of the matter that intuition indeed plays an evidential role in philosophy. Cappelen tries to explain that prevalence of the intuition-talk away arguing that in spite of appearances, what philosophers have in mind is not an intuition in any literal sense. This issue, however, seems to be secondary and merely verbal – after all what really matters is not how often philosophers explicitly use *the word* ‘intuition’ but rather whether *the phenomenon* of intuition is present in philosophical practice.

This is a subject of the second Cappelen’s argument. In order to look for the instances of intuition in philosophical papers one needs first to know what to look for, i.e., provide a definition of intuition. According to Cappelen, intuition understood as an alleged evidence in philosophy is usually characterised by the three features:

- I.1 Intuitive judgement has a special phenomenology
- I.2 Intuition is based solely on conceptual competence
- I.3 Intuition has a rock-bottom epistemic status, i.e, “intuitive judgements justify, but they need no justification”
(Cappelen, 2012: 112)

Having established that, Cappelen goes on to analyse a handful of famous philosophical thought experiments (or hypothetical scenarios) and eventually concludes that none of those features are in fact presents in philosophical argumentation, therefore intuition plays no evidential role in philosophy.

The main problem with this line of arguing is the choice of the intuition features. As has been mentioned in the Section 2, only few philosophers maintain that I.1 is a necessary condition for intuition and arguably even fewer stress the necessity of I.2. Question whether or not I.3 is a distinctive feature of intuition seems to be a bit more problematic, but since the main target of the Cappelen’s attack is experimental philosophy, it is worth noting that experimental philosophers generally do not assume the rock-bottom justificatory status of intuition, therefore Cappelen is considered by them as attacking a straw man (Stich, 2015: 210).

Different strategy to deny intuitions’ evidential role has been taken by Max Deutsch in his 2015 *The Myth of the Intuitive*. His main claim is that philosophers do not use intuition as evidence, but instead they only use arguments – presented either in the original text or in the secondary literature on a given topic.

This move, however, requires an assumption that there is a sharp distinction between intuitions and arguments and that only either one or the other can be an evidence for a given philosophical claim. Such an assumption is prone to the variety of

criticisms. One can argue, for instance, that arguments and intuitions go in pairs in philosophical practice. A philosopher may be firstly convince for a certain view because of its intuitiveness and only later seek for an appropriate argument that would support his (already accepted) view. Moreover, as observed by David Chalmers, “any justified claim can be given an inferential justification: one can argue for anything” and as a corollary of that “if justification is available for a claim, it is to be expected that philosophers will appeal to it” (Chalmers, 2014: 540). Unsurprisingly, not often it is the case that philosophical arguments are eventually conclusive – there is almost always at least a minority who will argue to the contrary. At least one *prima facie* explanation of this fact is that philosophers are intuitively persuaded towards the views they hold. And if that is so, then intuition still plays a major evidential role in philosophy.

Conclusion: Why Does the Debate Remain Inconclusive?

The last three sections were meant to outline (in a very rough and simplified way) what is the controversy about the epistemic status of intuition in philosophy. The debate lasts for some time and one can have an impression that the more papers are published the more divergence there is. Why does the debate remain inconclusive?

The proper and full-blown answer to this question is beyond the scope of this paper. However, it is worth to highlight some of the reasons that has already been touched on in the course of the text. Firstly, the disagreement on what the nature of intuition is seems very often to be rooted in the deeper disagreement

on the basic philosophical convictions. For instance, as a blast from the past of the modern philosophy's contention between rationalists and empiricists, there is a heated current debate between naturalists and rationalists. One of the main points at issue is the nature of the knowledge – while the former tend to believe that all one can know is knowable *a posteriori*, the latter acknowledged a place for an *a priori* knowledge as well. Now if one believes there is an *a priori* knowledge then intuition is the best candidate to explain how one can know something without any empirical input. But that move in turn will render the rationalists' account of intuition to differ vastly from the one defended by naturalists, who will claim, for instance, that naturalism “does not deny ‘arm-chair’ intuitions a role in philosophy but denies that their role has to be seen as *a priori*: the intuitions reflect an empirically based expertise at identification” (Devitt, 1994: 564). In this case, it seems there is no other way to reach the agreement on what intuition is other than to firstly agree on the nature and scope of the knowledge. Similar point can be made about the variety of other philosophical convictions that can influence philosopher's view on the nature of intuition. Consider some of the examples of the thick conceptions of intuition mentioned in the Section 2: one's take on what constitutes phenomenal experience will affect how one's attitude towards the non-doxastic accounts of intuition is or if some philosopher opposes to the view that concepts are the target of (at least some) philosophical analyses⁸ then most likely will not be sympathetic to the idea that intuitions are deliverances of one's conceptual competence.

8. Which seems to be the view of e.g., Kornblith (1998, 2002) or Williamson (2007).

Another problem stems from the fact that, strictly speaking, intuition-talk is a mess. 'Intuition' is a perfectly ordinary noun that is used in multiple different contexts on an everyday basis. Some understand it as a parapsychological ability, some others as a mere hunch or a thing being easy to comprehend. Moreover, 'intuition' is used in science as well (most notably in psychology), very often in the slightly different meaning that the one philosophers aim at. And even in philosophy this very notion is used in a variety of ways. Philosophers as different as Plato, Descartes, Locke, Kant, Peirce or Bergson were all engaged in the intuition-talk though one could hardly find any common ground of their views about what intuition really is. In contemporary philosophy things are not that different – as already mentioned in the Section 1, there is an outburst of intuition-talk in recent philosophical texts, and therefore it comes as no surprise that philosophers very often just talk past each other rather than argue against each other.

Arguably, there is no homogenous, distinctive phenomenon in philosophy that could fall under the umbrella of 'intuition'. As convincingly argued by Jennifer Nado, intuition is rather a heterogeneous group of phenomena, and different psychological mechanisms underpin different kinds of intuitive judgements (Nado, 2014). Thus, perhaps, instead of treating intuition in philosophy *en block*, we would be better off approaching particular intuitions of philosophical importance separately. There is a strong tendency to unify things in the philosophical inquiry and there is a reason for that. But it is not reasonable to tend to unification to the extent that it confuses an issue.

References

- Alexander, Joshua (2012). *Experimental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Andow, James (2015). “How ‘Intuition’ Exploded”, *Metaphilosophy*, 46.2, pp. 189-212.
- (2016). “Thin, Fine and with Sensitivity: A Metametodology of Intuitions”, *Review of Philosophy and Psychology*, 7.1, pp. 105-125.
- Audi, Robert (2008). “Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 11.5, pp. 475-492.
- Balcerak Jackson, Magdalena (2018). “Intuitions as Inferential Judgments”, *Philosophical Issues*, 28.1, pp. 7-29.
- Bealer, George (1998). “Intuition and the Autonomy of Philosophy”, in DePaul & Ramsey, 1998: 201-240.
- Bengson, John (2015). “The Intellectual Given”, *Mind*, 124.495, pp. 707-760.
- Cappelen, Herman (2012). *Philosophy Without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David (2014). “Intuitions in Philosophy: A Minimal Defense”, *Philosophical Studies*, 171.3, pp. 535-544.
- Chudnoff, Elijah (2013). *Intuition*. Oxford: Oxford University Press.
- Cummins, Robert (1998). “Reflection on Reflective Equilibrium” in DePaul & Ramsey, 1998: 113-128.
- DePaul, Michael & Ramsey, William (1998), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

- Deutsch, Max (2015). *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method*. Cambridge: The MIT Press.
- Devitt, Michael (1994). "The Methodology of Naturalistic Semantics", *Journal of Philosophy*, 91, pp. 545-572.
- Fischer, Eugen & Collins, John (2015). *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. London: Routledge.
- Gettier, Edmund (1963). "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, 23.6, pp. 121-123.
- Goldman, Alvin (2007). "Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status", *Grazer Philosophische Studien*, 74.1, pp. 1-26.
- Hintikka, Jaakko (1999). "The Emperor's New Intuitions", *Journal of Philosophy*, 96.3, pp. 127-147.
- Kauppinen, Antti (2007). "The Rise and Fall of Experimental Philosophy", *Philosophical Explorations*, 10.2, pp. 95-118.
- Knobe, Joshua & Nichols, Shaun (2008). *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- (2014). *Experimental Philosophy: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Kornblith, Hilary (1998). "The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with No Unnatural Ingredients" in DePaul & Ramsey, 1998: 129-142.
- (2002). *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, David (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell Publishers.
- (1986). *Philosophical Papers: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.

- Ludwig, Kirk (2007). “The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches”, *Midwest Studies in Philosophy*, 31, pp. 128-159.
- (2010). “Intuitions and Relativity”, *Philosophical Psychology*, 23.4, pp. 427-445.
- Mallon, Ronald & Weinberg, Jonathan (2010). “Accentuate the Negative”, *Review of Philosophy and Psychology*, 1.2, pp. 297-314.
- Nado, Jennifer (2014). “Why Intuition?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 89.1, pp. 15-41.
- (2016). *Advances in Experimental Philosophy and Philosophical Methodology*. London: Bloomsbury.
- Railton, Peter (2014). “The Affective Dog and Its Rational Tail: Intuition and Attunement”, *Ethics*, 124.4, pp. 813-859.
- Sgaravatti, Daniele (2015). “Thought Experiments, Concepts, and Conceptions” in Fischer & Collins, 2015: 132-150.
- Sosa, Ernest (1998). “Minimal Intuition” in DePaul & Ramsey, 1998: 257-270.
- (2007). “Experimental Philosophy and Philosophical Intuition”, *Philosophical Studies*, 132.1, pp. 99-107.
- Stich, Stephen (1988). “Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity”, *Synthese*, 74.3, pp. 391-413.
- (2015). “Against Intuitions in Philosophy: Professor Stephen Stich interviewed by Bruno Mölder”, *Problemas*, 87, pp. 205-213.
- & Tobia, Kevin (2016). “Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition” in Sytsma & Buckwalter, 2016: 5-21.

- Sytsma, Justin & Buckwalter, Wesley (2016). *A Companion to Experimental Philosophy*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Weinberg, Jonathan & Alexander, Joshua (2014). "The Challenge of Sticking with Intuitions through Thick and Thin", in Booth, Anthony Robert & Rowbottom, Darrell. *Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, Timothy (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

Francisco Suárez e a suficiência das categorias

Mário João Correia¹

Abstract

Many years before Arnaud and Nicole accused Aristotle of being arbitrary in his list of the categories, the medieval Scholastic Latin authors worried about this problem and tried to solve it by supplying different justifications for the Aristotelian list. In his *Disputationes Metaphysicae*, Suárez discusses the same problem and creates his own answer to it. In this paper, I intend to show Suárez's strategy, which consists in asking what exact degree of distinction suffices for considering that a category primarily differs from another, as well as the way he reads the Scholastic tradition on this issue.

Keywords: Categories; Francisco Suárez; *Disputationes Metaphysicae*

1. Investigador do Instituto de Filosofia, Medieval and Early Modern Philosophy, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal; Email: mariojoaorrc@gmail.com. Doutorando em filosofia com o projeto “*De sufficientia praedicamentorum*: suficiência e derivação das categorias nas escolásticas medieval e tardia” (Ref. FCT: SFRH/BD/122975/2016) e investigador do projeto “Edição Crítica e Estudo das Obras Atribuídas a Petrus Hispanus – 1” (Ref. FCT: PTDC/MHC-FIL/0216/2014).

Resumo

Muitos anos antes de Arnaud e Nicole terem acusado Aristóteles de ser arbitrário na sua lista de categorias, os autores da escolástica medieval latina já se preocupavam com este problema e tentavam resolvê-lo através da formulação de uma justificação para a lista aristotélica. Nas suas *Disputações Metafísicas*, Suárez discute este mesmo problema e cria a sua própria resposta. Neste artigo, pretendo mostrar a estratégia de Suárez – que consiste em perguntar qual é o grau de distinção suficiente para considerar que uma categoria é primariamente diferente de outra – e o modo como lê a tradição escolástica no que diz respeito a este tópico.

Palavras-chave: Categorias; Francisco Suárez; *Disputationes Metaphysicae*

1 — Introdução

As *Disputações Metafísicas* de Suárez têm vindo a ser apresentadas por diversos intérpretes como ponto de chegada de uma tradição e, simultaneamente, ponto de partida para um novo modo de perspetivar a metafísica. São um ponto de chegada na medida em que, nelas, Suárez teoriza dialeticamente os problemas metafísicos a partir de uma impressionante panóplia de autores da tradição escolástica. São ponto de partida, quer devido ao seu carácter sistemático, que abandona a ordem caótica do texto aristotélico, quer devido ao privilégio dado à pensabilidade, ou à objetividade, na expressão de Jean-François Courtine (Courtine, 1990: 155-194)², do ente real enquanto essência real, constituindo assim um prelúdio à passagem do primado do real para o primado das condições de pensabilidade dos objetos na filosofia moderna.

2. Contra esta leitura, cf., entre outros, Darge, 2014: 91-123.

Por outro lado, alguns outros intérpretes têm apontado o facto de esta leitura dar uma ênfase excessiva ao posicionamento histórico de Suárez, ora enquanto síntese da Escolástica, ora enquanto precursor da filosofia moderna. Excessiva porque faz esquecer que as propostas suarezianas valem por si mesmas³.

Esta reflexão pode dar-se igualmente no assunto da suficiência das categorias. Suárez tem uma proposta (assumidamente precária) de defesa da imediatidade e suficiência das dez categorias aristotélicas, a partir de uma análise cuidada da tradição, sem que possa ser catalogado como pertencente a alguma das escolas que compunham o tecido de autoridades por ele utilizado (escotismo, tomismo, etc.).

Neste artigo, que se integra numa investigação mais ampla na qual pretendo traçar o percurso histórico do problema da suficiência das categorias nas escolásticas medieval e tardia, pretende-se dar conta da posição suareziana em dois aspetos:

1. de que modo lê Suárez a tradição?
2. qual a sua justificação, se é que a há, para a suficiência das categorias aristotélicas?

Tornar-se-á claro pela exposição que, por um lado, a tradição escolástica, bem antes da *Lógica de Port-Royal* ou da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento em Kant, se preocupou com a aparente arbitrariedade das categorias aristotélicas – a saber, substância, quantidade, qualidade, relativamente a algo/relação, onde, quando, agir, padecer, estar posicionado/posição e posse/hábito – e que se formularam diversas tentativas de

3. Adelino Cardoso e Santiago Orrego vão neste sentido. Cf. Cardoso, 2011: 53-64; Orrego, 2011: 135-172.

justificá-las ou, pelo contrário, problematizar o seu estatuto metafísico. Tornar-se-á igualmente clara a importância da Disputação VII, sobre os vários tipos de distinção, na tese de Suárez. O Doutor Exímio coloca a questão nos seguintes termos: qual o grau de distinção suficiente para que se postule a diversidade primária de uma categoria relativamente às outras?

Assim sendo, começarei precisamente por resumir os vários graus de distinção admitidos na Disputação VII (*De variis distinctionum generum*). De seguida, responderei às questões propostas através de uma leitura cuidada das Disputações XXXII (*De divisione entis creati in substantiam et accidens*) e XXXIX (*De divisione accidentis in novem summa genera*).

2 — Categorias e graus de distinção

Na Disputação VII, Suárez pergunta-se se há alguma distinção intermédia entre a distinção real e a distinção de razão. Embora a sua resposta seja, em absoluto, negativa, o autor vê-se na necessidade de postular diversos graus de distinção real, sendo que tem de haver uma distinção inferior àquela que se dá entre coisa e coisa (*distinctio rei a re*), a saber, a distinção entre uma coisa e um modificador dessa coisa: a distinção modal (*distinctio modalis*). Também a distinção de razão se ramifica em duas: há distinções que, embora sejam de razão, têm fundamento na coisa (*fundamentum in re*), e estas devem diferenciar-se das distinções puramente forjadas pela razão. Às que têm fundamento na coisa, Suárez denomina-as distinções de razão raciocinada (*distinctio rationis ratiocinatae*); às que não o têm, distinções de razão raciocinante (*distinctio rationis ratiocinantis*). Debrucemo-nos um pouco sobre o modo como Suárez compõe este aparato

conceptual para de seguida compreendermos a sua importância na discussão da imediatidade e da suficiência da lista aristotélica de categorias, em especial dos acidentes, cujo estatuto real era, no mínimo, dubitável⁴.

O problema dos vários tipos de distinção deve-se, em grande medida, ao facto de nem sempre haver um correlato real para tudo aquilo que se passa no nível objetivo ou intencional, dado o carácter ativo da razão. Esta não tem apenas atos concetivos, ou de reconhecimento. Ela também produz objetos através de atos comparativos. Estabelecer os graus de distinção, bem como os critérios *a priori* para identificar que tipo de distinção ocorre entre objetos de pensamento é, em última análise, ser capaz de determinar o que é real e o que é racional. Daí que Suárez, na senda da tradição escolástica a que pertence, defina o real como aquilo que é anterior à operação do intelecto (*praeter opus intellectus*). Contudo, havia quem reservasse a distinção real para a distinção que se dá entre *supposita* independentes, isto é, entre uma coisa e outra. Para Suárez, embora essa distinção seja aquela que mais propriamente pode ser chamada real, é necessário postular uma menor. Há entidades radicais, ou quase-substanciais (incluem alguns tipos de quantidade e de qualidade, não apenas as substâncias), as quais podem ser chamadas “coisa” (*res*), e há modificadores dessas entidades, designados como “modo” (*modus*). Esses modos são anteriores a qualquer operação do intelecto e não dependem sequer de algum tipo de imperfeição conceptual que impeça o

4. A importância da Distinção VII para a doutrina suareziana das categorias foi já notada por Santiago Orrego: “Lo mismo se aprecia quando Suárez trata cada una de las categorías, en relación con las cuales buscará, muy principalmente, señalar qué tipo de entidad le corresponde a lo designado de manera preciso para cada una de ellas: si la de una ‘cosa’, la de un ‘modo’, o simplemente una distinción de razón respecto de su sujeto o fundamento” (Orrego, 2011: 137).

intelecto de apreender uma coisa real na sua totalidade, fazendo com que ela se apresente parcialmente por diversas razões. Esse tipo de imperfeição conceptual será reservado, como não poderia deixar de ser, à distinção de razão. Os modos distinguem-se das coisas pela sua diferente separabilidade: quando há separabilidade mútua ou recíproca entre duas entidades, então estamos perante uma distinção real entre coisa e coisa; quando a separabilidade não é recíproca, então dá-se uma distinção modal (Suárez [1597], 1960: VII, I, §§16-17, 22-23).

No que toca à distinção de razão, eis a sua posição:

Mas esta distinção costuma distinguir-se de duas formas. Uma, quando não tem fundamento na coisa e chama-se de razão ratiocinante, porque tem origem apenas na elaboração e na operação do intelecto. Outra, que tem fundamento na coisa e é chamada por muitos de razão ratiocinada, embora esta designação, como é muito imprópria, também pode ser equívoca. De facto, a distinção de razão ratiocinada pode considerar-se que se chama assim porque preexiste na própria coisa, antes que a razão ratiocine, como se se dissesse “ratiocinada” a partir de si, sendo a razão apenas requerida para a conhecer, mas não para a produzir. E apenas se chama distinção de razão, e não real, porque não é tão grande, nem é por si tão evidente quanto a real, e portanto requer uma atenta operação da razão para a distinguir (Suárez [1597], in Meirinhos & Oliveira e Silva, 2011: 435) ⁵.

5. “Haec autem distinctio duplex distingui solet: una, quae non habet fundamentum in re et dicitur rationis ratiocinantis, quia oritur solum ex negotiatione et operatione intellectus; alia, quae habet fundamentum in re et a multis vocatur rationis ratiocinatae, quamvis haec vox sicut impropria valde est, ita et aequivoca esse potest. Nam distinctio rationis ratiocinatae sic dicta existimari potest, quia in re ipsa praeexistit antequam ratio

Pouco depois desta passagem, Suárez afirma que aceita a distinção formal de Duns Escoto se esta for equivalente à distinção de razão raciocinada, embora tenha sérias dúvidas de que fosse isso que Escoto teria em mente. Independentemente disso, Suárez distancia-se de Escoto na medida em que a distinção de razão raciocinada se deve à inadequação dos nossos conceitos, que não esgotam, por vezes, a totalidade da “razão objetiva” (*ratio obiectiva*) de uma coisa, pelo que esta se apresenta ao intelecto através de diversas razões formais correspondentes a objetos de pensamento diversos sem que haja uma diversidade real⁶. Estas razões ou conceitos formais não deixam de ter um fundamento na coisa (*fundamentum in re*).

Com estes vários tipos de distinção em mente, estamos prontos para nos debruçarmos sobre o problema da suficiência das categorias em Suárez.

3 — A suficiência das categorias

Antes de mais, não seria muito eficaz nem explicativo fazer uma mera apresentação sumária da Disputação XXXIX, na qual explicitamente Suárez dá conta da história do problema da suficiência, sem que se passasse antes pela divisão do ente criado em substância e acidente, fazendo assim justiça ao carácter sistemático das *Disputações Metafísicas*.

rationetur, ut quasi ex se ratiocinata dicatur, solumque requiratur ratio ad illam cognoscendam, non verum faciendam; solumque dicatur distinctio rationis et non realis, quia non est tanta, neque per se tam patens sicut realis, et ideo requirat attentam operationem rationis ad distinguendam illam” (Suárez [1597], 1960: VII, I, §4, 11).

6. “Ultimo, ex dictis intelligitur distinctionem rationis propriam et intrinsecam de qua loquimur, proprie et per se non esse nisi medio concipiente res imperfecte, abstracte, confuse et inadaequate” (Suárez [1597], 1960: VII, I, §8, 14).

A Disputação XXXII acerca da divisão do ente criado contém duas secções. Numa delas, pretende-se dar uma resposta à questão da imediatidade e suficiência da divisão do ente (criado) em substância e acidente. Na segunda secção pergunta-se se nos encontramos no terreno da univocidade ou da analogia, isto é, se o conceito de ente criado tem ou não a mesma *ratio* quando aplicado à substância ou ao acidente. Com efeito, a diversidade primária entre as categorias parece pressupôr que o ente se diz de várias maneiras, isto é, que é um conceito equívoco, com um sentido diferente quando aplicado a diferentes categorias. Mas se for esse o caso, então a metafísica não poderia ter qualquer tipo de unidade sistemática e seria uma mera soma de ciências particulares acerca de cada um dos sentidos do ente. Apenas se se conseguir provar que há algum tipo de relação entre esses vários sentidos é que se pode perspetivar uma metafísica como teoria do ente real.

Antes de chegar a essa questão da unidade, Suárez começa com a da divisão (Suárez [1597], 1963: XXXII, I, §§1-23, 221-238). Para que esta seja necessária, ou *a priori*, tem de haver um critério: a contradição. Uma divisão é completa se todos os elementos do dividido – neste caso, o ente – se encontrarem num dos membros em que se divide. Isso só pode acontecer se esses dois membros forem contraditórios e se a soma de todos os elementos presentes nos dois membros for co-extensiva com o dividido. É isso o que acontece com a substância e o acidente enquanto divisões do ente criado. É colocada a hipótese de outras coordenações nas quais substância e acidente não apareceriam como divisão primária do ente criado, tais como absoluto *vs* relativo, ato *vs* potência, completo *vs* incompleto, e entidades/coisas *vs* modos. Suárez descarta

cada uma delas e diz que apenas há uma divisão que também pode ser considerada primária, mas que se trata apenas de uma variação terminológica: ente por si (*ens per se*) – ente noutra (*ens in alio*).

Não caberia no tempo desta exposição debruçarmo-nos sobre a refutação de cada uma destas possíveis divisões do ente criado, mas é importante para a discussão presente a refutação da última hipótese: coisas *vs* modos. A noção de modo, decorrente da já explicitada distinção modal, é, de certa maneira, uma noção transcategorial na medida em que ela é transversal a várias categorias. Por outro lado, há modos que podem constituir categorias próprias; há outros que são modificados por outros modos que devem ser subsumidos à categoria do ente que modificam; outros ainda, modificam entes que pertencem a outra categoria⁷. Embora a divisão do ente criado em coisas e modos esgote o ente criado, essa divisão não permite dar conta da coordenação genérica dos entes. A própria compreensão daquilo que é cada um dos modos pressupõe que eles tenham de ser colocados sob a alçada de uma das categorias. Também se pressupõe que as categorias não podem ser perspectivadas como modos do ser, ou sequer que os acidentes sejam modos na medida em que modificam a substância, pois há acidentes que não são modos e há modos que devem ser subsumidos

7. Suárez resume como se pode distinguir quando é que os modos constituem novos predicamento de quando não o fazem: “Ratio item generalis fere tacta est; nam, quoad priorem partem, eadem est ratio proportionalis in accidentibus quae est in substantia; nam, sicut id quod componit aut integrat substantiam est incompleta substantia, sive sit pars sive modus eius, ita quod complet vel integrat aliquod accidens est quid incompletum in eo genere accidentis, sive sit pars sive modus eius. Quoad posteriorem autem partem, ratio est quia, si modus est accidentaliter et non est pars vel complementum accidentis in suo esse, necesse est ut habeat proprium modum efficiendi accidentaliter, qui proprium genus accidentis constituet, quia in suo ordine est completum accidens, neque est aliquod genus accidentis ad quod revocetur tamquam quid incompletum in eo ordine. Atque haec doctrina notanda est ad distinguenda praedicamenta accidentium et eorum rationem seu sufficientiam tradendam” (Suárez [1597], 1963: XXXII, I, §19, 235).

à categoria da substância. Não há, portanto, uma coincidência entre a distinção modal e a distinção entre as dez categorias em geral, como veremos na discussão da disputação XXXIX.

Porém, Suárez postula que o grau de distinção suficiente entre substância e acidentes seja a distinção modal⁸. Ou seja, para o acidente tomado enquanto tal, sem ainda ser dividido nas razões próprias de cada um dos nove acidentes, basta-lhe que seja distinto modalmente da substância. Mas trata-se de uma razão suficiente, não necessária, já que por vezes há acidentes que não são modos, mas coisas, a saber, algumas quantidades e algumas qualidades.

No que diz respeito à questão da univocidade ou analogia do ente relativamente à substância e ao acidente, a resposta de Suárez encontra-se, de certa forma, no meio termo entre a resposta tomista e a escotista, já que, por um lado, não aceita os argumentos tomistas contra a univocidade do ente, ou seja, não aceita que a univocidade pressuponha uma unidade genérica, mas apenas que a um nome coincida uma mesma razão, o que acontece no caso do nome “ente criado” para a substância e para o acidente; por outro, considera que há uma ordem, ou que não há uma indiferença na descida do ente para a substância e para o acidente, pelo que este não pode ser considerado unívoco relativamente aos dois conceitos. A sua solução é a seguinte:

Portanto, a razão da analogia do ente criado no que diz respeito ao acidente e à substância é assumida a partir do mesmo princípio pelo qual declarámos a analogia do ente para Deus e para a criatura, a saber, porque o ente por si postula

8. *Et ratio breviter nunc est quia ad rationem accidentis sufficit quod sit modus ex natura rei distinctus a substantia*” (Suárez [1597], 1963: XXXII, I, §20, 236).

essencialmente esta ordem de descida: antes para a substância do que para o acidente, e <desce> para a substância *per se*, enquanto que para o acidente <desce> devido à substância, pela disposição (*habitus*) para ela⁹.

O ente criado enquanto conceito formal, isto é, enquanto continente conceptual de um conteúdo objetivo (neste caso, um conteúdo real, anterior às operações intelectuais) para o qual aponta, é unívoco. Por outras palavras, quando conceptualizamos a substância ou o acidente, ao identificarmos nessa conceptualização que ambos são entes criados, encontramos-nos perante um mesmo conteúdo mental que remete para uma mesma realidade. Porém, dado que ele não desce imediatamente ou indiferentemente para os seus inferiores, tem de ser considerado análogo, pois identificamos esse conteúdo nos acidentes apenas na medida em que os referimos à substância. Trata-se de uma analogia de atribuição – uma mesma forma nos analogados, mas com uma certa ordem ou relação entre si. Mas no que diz respeito apenas aos acidentes, o conceito de “ente criado” tem de ser considerado unívoco, já que não há uma ordem de uns acidentes relativamente a outros, nem é por uma eventual disposição de uns relativamente aos outros que identificamos neles essa *ratio communis* de serem entes criados.

E atingimos na nossa exposição a Disputação XXXIX sobre a divisão dos acidentes em nove (Suárez [1597], 1963: XXXIX, 697-754). Em primeiro lugar, há que perguntar: se há uma divisão

9. “Igitur ratio analogiae entis creati respectu accidentis et substantiae sumenda est ex eodem principio ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam et per habitudinem ad illam” (Suárez [1597], 1963: XXXII, II, §11, 245).

primária entre substância e acidente, por que razão o acidente não se constitui como um género supremo tal como a substância, género esse do qual as nove categorias de acidentes seriam como espécies? Decorrente desta pergunta, é necessário colocar outra, a qual indicámos no início que era exatamente aquela que ditava toda a abordagem suareziana: qual o grau de distinção suficiente para que se postule a diversidade primária de uma categoria relativamente às outras? É aqui que surgirá o historiador Suárez, cuja crítica às várias tentativas de derivar categorias através de critérios de divisão plausíveis se assemelha à de Avicena e de Duns Escoto, como veremos.

Para Suárez, a razão comum de “acidente”, embora tenha uma natureza essencial e positiva – o que, aliás, faz com que não se possa falar de uma divisão imediata do ente em dez, mas em um mais nove, por assim dizer –, não constitui um género próprio. Além disso, é um conceito análogo, não unívoco, relativamente aos nove acidentes. Há conveniências entre todos os acidentes, bem como conveniências entre alguns acidentes que permitem agrupá-los num número menor, mas essas conveniências não constituem géneros próprios, ou seja, não constituem uma coordenação entre diversos elementos que vão contraindo em si razões comuns e se vão diferenciando dos restantes elementos por diferenças essenciais. A secção 3 da Distinção XXXIX trata de provar isto mesmo¹⁰. Mais uma vez, por razões de tempo, não poderei expor detalhadamente essa prova.

10. “In hac ergo re censeo imprimis accidens in tota sua latitudine, ut comprehendit novem genera, non esse univocum, sed analogum. Hanc conclusionem maxime mihi persuadeo propter ea genera accidentium quae solum extrinsece circumstant aut denominant; illa enim non sunt cum ea proprietate inhaerentia, cum qua insunt caetera accidentia quae sunt verae formae informantes” (Suárez [1597], 1963: XXXIX, III, §22, 749).

Para a presente exposição, é a secção 2 aquela na qual nos devemos concentrar. Nela, Suárez expõe primeiramente várias possibilidades de redução e de ampliação da lista aristotélica de acidentes. Resumidamente: a relação pode ser reduzida ao fundamento da relação; o hábito, como “estar vestido” ou “estar calçado”, parece ser apenas uma mera denominação extrínseca; o estar posicionado é apenas uma modalidade do onde, também se altera apenas pelo modo como se faz a denominação; ou então, se se distinguem categorias conforme elas denominam isto ou aquilo a partir de uma mesma coisa real, porque é que não se há-de fazer isso com todas, isto é, tal como se distingue ação e paixão, porque é que também não se distingue, por exemplo, o continente e o contido de uma superfície?; mais ainda, se há distinção através de denominação, também se têm de criar categorias para as realidades humanas e morais (Suárez [1597], 1963: XXXIX, II, §§4-11, 713-717)...

Depois de elencar dificuldades deste género, revisita a história do problema. Começa este tratamento histórico de um modo curioso:

Na verdade, o dogma filosófico do número dez dos predicamentos, e consequentemente de nove géneros de acidentes para além da substância, é de tal modo dado como garantido, que é como que temerário em filosofia que se estime pôr isto em dúvida. (...) Com efeito, aquilo que uns certos <autores> pretendem – que <a suficiência dos predicamentos> deva ser assumida como acreditada pela autoridade de muitos

autores que a afirmam – não é filosófico. E aquilo que outros dizem, que esta é uma verdade conhecida por si (*per se nota*), não é verdadeiro¹¹.

Suárez é claro: não é porque se repetiu uma e outra vez que são dez as categorias que devemos aceitar essa tese sem qualquer justificação. A sua atitude perante as autoridades é, efetivamente, implacável. A primeira autoridade que apresenta e critica é a *opinio communis*, que corresponde à de Tomás de Aquino (Aquino [1270-1272], 1971: lib. V, lec. 9, nn. 885-897). De acordo com Tomás, podemos estabelecer uma via divisiva que de certa maneira “deduz” os predicamentos ou categorias a partir de modos de predicar. Há o ente por si que é a substância e há a modificação intrínseca ou a denominação extrínseca da mesma. Dentro da modificação intrínseca, encontramos uma nova divisão em absoluta e relativa. Aquilo que modifica a substância intrinsecamente de um modo absoluto no que diz respeito à sua matéria recai sobre o predicamento da quantidade, e no que diz respeito à forma, no da qualidade. O que a modifica intrinsecamente de um modo relativo é a relação. A denominação extrínseca pode dar-se por uma potência ativa (categoria do agir), ou por uma potência passiva (categoria do padecer), ou por nenhuma delas. Se não for por nenhuma potência, ou será uma medida da quantidade, ou uma medida da duração, ou nem será potência, nem medida. Se for medida da quantidade absolutamente, é o onde, se o for não

11. “Iam vero, tam est receptum philosophicum dogma de numero decem praedicamentorum, et consequenter de numero novem generum accidentium praeter substantiam, ut quasi temerarium in philosophia existimetur hoc in dubium revocare. [...] Quod enim quidam volunt, sumendam esse ut creditam ex auctoritate multorum dicentium, philosophicum non est. Quod vero aiunt alii, esse veritatem hanc per se notam, verum non est” (Suárez [1597], 1963: XXXIX, II, §13, 717).

absolutamente mas em ordem às partes, é o estar posicionado. Se for medida da duração, é o quando. Por fim, se não for potência nem medida extrínseca, mas ainda assim denominar a substância, encontramos o hábito ou a posse (Suárez [1597], 1963: XXXIX, II, §13, 718). Das críticas que Suárez faz a esta *via divisiva*, ou tentativa de dedução das categorias a partir de um critério de divisão que, no caso de Tomás, se relaciona com os modos de predicar *per se*, é implícito que o Aquinate força o sentido de algumas categorias de modo a que se encaixem na divisão, tornando-as incompreensíveis. É criticável que os chamados seis princípios – ação, paixão, onde, quando, estar posicionado e hábito – sejam todos denominações extrínsecas. Mais ainda, o par intrínseco-extrínseco não serve para estabelecer a identidade das categorias, porque há, apenas para dar um exemplo, qualidades parcialmente intrínsecas, parcialmente extrínsecas.

A segunda opinião criticada é a da obra *Categoriae decem*, que Suárez atribui a Agostinho, mas que hoje se sabe tratar-se de uma tradução de uma paráfrase às *Categorias* de Aristóteles influenciada por Temístio. Nesta, o autor anónimo faz três grupos de três categorias: quantidade, qualidade e estar posicionado estão dentro da substância; onde, quando e hábito estão fora; relação, ação e paixão, dentro e fora (Pseudo-Agostinho [c. séc. IV], 1961: §§51-54, 144-145). Mais uma vez, força-se uma divisão que torna as categorias incompreensíveis. Além disso, dentro, fora, e parcialmente dentro, parcialmente fora, não constituem bons critérios de divisão, como vimos.

A terceira opinião é algo insólita. Suárez indifica-a com “uns certos escotistas” (*quidam scotistae*). Duns Escoto é um dos maiores críticos das vias divisivas nesta matéria. Contudo,

houve alguns escotistas que propuseram vias divisivas. Um deles, o qual é bem possível que não se trate da fonte direta de Suárez, é Pedro Tartaret (Pierre Tartaret, Petrus Tartaretus), professor de filosofia na Universidade de Paris na segunda metade do século XV (Tartaret, 1500: tr. III, ff. 19-27). De acordo com Suárez, “uns certos escotistas” dividem o acidente em absoluto e relativo, o relativo em intrínseco e extrínseco, e o extrínseco em três: de causalidade, de medida e de ordem. Mais uma vez, o grande problema é a arbitrariedade das subdivisões, a qual obnubila as razões próprias de algumas das categorias.

O quarto e último autor criticado é Guilherme de Ockham, o qual na *Lógica* e no *Quodlibet V* (Ockham [c. 1323-1325], 1974: I, cap. 41, 114-117; Ockham [1324-1325], 1980: V, q. 22, 564-569) afirma que a suficiência das categorias se infere da suficiência das perguntas que podem ser feitas acerca da substância primeira. Mas novamente, pergunta Suárez: porquê? Isso não é razão nenhuma para serem nove.

Após todas estas críticas, faz uso da autoridade de Avicena e afirma que não se pode dar nenhuma demonstração *a priori* para que sejam estes os géneros supremos¹². Sempre que se dividem os graus, géneros ou espécies das coisas, não se pode demonstrar *a priori* que se trata desse número exato de divisões exceto quando a divisão se reduz a dois membros que se opõem por contradição. É impossível fazê-lo para as categorias. Contudo, pode-se demonstrar por meio de diferenças ou modos positivos que os membros diferenciados existem. O que não se pode é pro-

12. “Quocirca verum esse existimo quod Avicena dixisse referunt, non posse ratione propria et a priori demonstrari tot esse genera summa, et non plura nec pauciora” (Suárez [1597], 1963: XXXIX, II, §18, 721). Sobre as categorias em Avicena, cf. Thom, 2015: 30-49.

var que não haja mais. É preciso, tal como Duns Escoto já havia notado, demonstrar, um a um, que os nove acidentes existem e que são primariamente diversos uns dos outros na medida em que não são subsumíveis num género próprio que lhes seja comum (Duns Escoto [?]¹³, 1997: lib. V, qq. 5-6, nn. 81-103, 466-471). E Suárez fá-lo entre as Disputações XL e LIII até ao mais ínfimo pormenor.

Resta-nos responder à pergunta: que tipo de distinção tem de haver entre as categorias, para Suárez. Depois de negar que possa ser a distinção real e a distinção modal, terá de dizer que a distinção suficiente (mas não necessária, note-se) é a de razão raciocinada, uma vez que há casos em que de facto se torna impossível afirmar que sejam sequer modos distintos de uma mesma coisa, como no caso dos predicamentos do agir e do padecer¹⁴. É-nos impossível especificar toda a sua teoria aqui, devido à própria ideia de, como vimos, ser necessário determinar cada um dos acidentes separadamente. A substância, a quantidade e a qualidade, terão como membros coisas realmente distintas e também modos; outras, como a ação e a paixão, terão como membros nem coisas, nem modos, mas “quasi-formas”, isto é, produtos de distinções de razão que, contudo, têm fundamento na coisa.

13. É impossível datar as questões metafísicas de Escoto, dado que foram sendo retrabalhadas várias vezes ao longo da sua vida. Cf. Duns Escoto, 1997: Intro., §5, xxxii-xxxvii.

14. “Et quia praedicamentorum genera, ut a nobis concipiuntur et abstrahuntur, sunt primo diversa, ideo necesse est tale esse fundamentum huius distinctionis ut ex eo consurgant habitudines vel modi determinandi primam substantiam, qui non possint ad unum genericum conceptum reduci. Quapropter, licet inter ipsas formas seu quasi formas diversorum praedicamentorum non semper est distinctio actualis in re, semper tamen earum distinctio secundum rationem sumitur ex comparatione vel habitudine ad res in re ipsa distinctas, ut inter actionem et passionem, ex comparatione ad principium agendi vel patiendi, et sic de aliis” (Suárez [1597], 1963: XXXIX, II, §23, 726).

4 — Conclusão

Concluamos que Suárez, de facto, assume o estatuto precário da divisão categorial aristotélica, uma vez que a distinção de razão raciocinada se deve a uma inadequação do conceito que não esgota o conteúdo objetivo de uma coisa. Contudo, contraria qualquer possibilidade de se conseguir uma lista melhor de conceitos primariamente diversos que constituam géneros e que tenham fundamento na coisa, isto é, que não sejam meramente fruto de uma taxonomização de operações intelectuais. As tentativas de dedução das categorias estão condenadas ao fracasso porque não é possível baseá-las em critérios *a priori*. Poder-se-ia, talvez, dizer que a lista aristotélica não é demonstrável, mas que, mesmo que devido a uma imperfeição no modo como concebemos as coisas, todos os seus membros têm pelo menos fundamento na coisa.

Referências

- Aquino, Tomás de (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Turim – Roma: Marietti.
- Cardoso, Adelino (2011). “Identidade entre essência e existência: Significado de uma tese suareziana”, in Meirinhos, José & Oliveira e Silva, Paula (org.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*. Famalicão: Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Húmus, pp. 53-64.
- Courtine, Jean-François (1990). *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF.
- Darge, Rolf (2014). “Suárez on the Subject of Metaphysics”, in Salas, Victor & Fastiggi, Robert (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*. Leida – Boston: Brill, pp. 91-123.

- Duns Escoto, João (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-V. (Opera Philosophica, III)*. Nova Iorque: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.
- Ockham, Guilherme de (1974). *Summa logicae. (Opera Philosophica, I)* Nova Iorque: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.
- (1980). *Quodlibeta septem. (Opera Theologica, IX)* Nova Iorque: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.
- Orrego, Santiago (2011). “Distinctio: Los ‘géneros de distinción’ – Su sentido e importancia en la ontología de Suárez”, in Meirinhos, José & Oliveira e Silva, Paula (org.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*. Porto – Famalicão: Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Húmus, pp. 135-173.
- Pseudo-Agostinho (1961). *Pseudo-Augustini paraphrasis Themistianae*, in *Aristoteles Latinus 1.1-5*. Bruges – Paris: Desclée de Brouwer.
- Suárez, Francisco (1960-1966). *Disputaciones Metafísicas*. 7 vols. Madrid: Editorial Gredos.
- Tartaret, Pedro (1500). *Expositio magistri Petri Tartareti super Summulas Petri Hispani*. Lyon: Nicolaus Wolf.
- Thom, Paul (2015). “The division of the categories according to Avicenna”, in Alwishah, Ahmed & Hayes, Josh (eds.), *Aristotle and the Arabic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, cap. 2, pp. 30-49.

Teologia economica e soggettivazione democratica: il problema Michel Foucault

Gianfranco Ferraro¹

Abstract

An entire field of contemporary philosophy, which characterizes the last works of Giorgio Agamben and Roberto Esposito, is focused on the notion of “economic theology”. These authors tried to approach the notion of “secularization”, as it is studied by Weber, Schmitt, Benjamin, Taubes and Blumenberg, following the point of view developed by Michel Foucault during the Seventies and the Eighties. Whereas political theology approached a re-legitimization of the State, by observing the presence of theological content in the field of the Right, economic theology aims to study also how the economic field, and, particularly, the conduct of life included in a specific economic form of life, retains a problem connected with the theological field, namely the salvation. In this sense, the subjects included within an

1. Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA – FCSH), Universidade Nova de Lisboa. Questo saggio è stato scritto col sostegno di una borsa di post-dottorato della Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT). Email: gianfranco.ferraro@gmail.com

economic orientation of life's conduct remain, as Max Weber predicted, imprisoned in an iron cage from which it is difficult to escape. On the other hand, in his last Lectures, Foucault shows a possible escape from this form of subjectivation, through a reactivation of possibilities of resistance and truth, with the aim of redefining democratic subjectivation as a technique of the self: which are the philosophical and political consequences of this approach?

Keywords: Foucault; political theology; economic theology; technique of self

Abstract

Un intero campo della filosofia contemporanea, che caratterizza gli ultimi lavori di Giorgio Agamben e Roberto Esposito, si focalizza sulla nozione di “teologia economica”. Questi autori cercano di avvicinare la nozione di “secolarizzazione”, così com'è stata studiata da Weber, Schmitt, Benjamin, Taubes e Blumenberg, seguendo il punto di osservazione sviluppato da Michel Foucault durante gli anni Settanta e Ottanta. Laddove la teologia politica avvicinava una ri-legittimazione dello Stato, attraverso l'osservazione della presenza di contenuti teologici nel campo del Diritto, la teologia economica punta a studiare come anche il campo economico, e particolarmente le condotte di vita incluse in una specifica forma di vita economica, conduce con sé un problema connesso col campo teologico, ovvero quello della salvezza. In questo senso, i soggetti, inclusi dentro un orientamento economico delle condotte di vita, restano, come ha previsto Max Weber, imprigionati in una gabbia d'acciaio cui è difficile sfuggire. D'altra parte, nei suoi ultimi Corsi, Foucault mostra un possibile punto di fuga da questa forma di soggettivazione, attraverso una riattivazione di possibilità di

resistenza e verità, con l'obiettivo ultimo di ridefinire la soggettivazione democratica come tecnica di sé: quali sono le conseguenze filosofiche e politiche di questo approccio?

Parole chiave: Foucault; teologia politica; teologia economica; tecnica di sé

1.

Questo saggio parte da una premessa e tenta di sviluppare due differenti obiettivi: la premessa ci è data, attraverso lo studio di un insieme di nozioni elaborate da autori come Max Weber, Michel Foucault, e più di recente da Giorgio Agamben e Roberto Esposito, dalla possibilità di comprendere le forme della politica e dell'economia in termini di "condotte" e di "pratiche di vita". Si tratterebbe di pensare cioè la politica e l'economia – ovvero l'economia come economia politica – non soltanto come forme e modalità istituzionali, bensì come costruzioni di forme di vita e di valori, attraverso cui anche le istituzioni possono essere costituite. Nel contesto di questo orizzonte teorico, le pratiche di vita possono essere viste come dei "lego", dei mattoni, il cui uso è determinante anche per la definizione di strutture istituzionali. Tali pratiche possono essere governate e sviluppate nelle individualità attraverso specifiche forme disciplinari oppure attraverso quelle particolari tecniche di costruzione della soggettività, definite da Foucault come "tecniche di sé", ovvero come tecniche ascetiche orientate verso una forma, autonoma o eterodeterminata, di condurre l'esistenza (cfr. Foucault, 2001b: 1602-1632; 1632-1647).

A partire da questa premessa, che chiariremo ulteriormente poco più avanti, ci vengono quindi incontro due obiettivi: il primo è quello di chiarire, a partire dall'interpretazione della

biopolitica economica di Foucault sviluppata nelle ultime opere di Agamben e di Esposito, come un orizzonte economico, e ancor più precisamente l'orizzonte economico capitalistico, divenuto nelle ultime decadi effettivamente globale – una economia-mondo mai esistita in questa forma – si basa su una forma di “secolarizzazione” che, se da un lato sembra escludere una sua legittimazione fondata su basi teologiche, dall'altro continua a preservare, come una sorta di rimosso, determinati aspetti, in sé “infondati”, che lo legittimano e lo definiscono come tale e che, in ultima istanza, possono essere visti come gli esiti di una trasformazione su larga scala di nozioni e di forme del potere prima teologicamente legittimati. Dietro una epistemologia apparentemente neutrale, si nasconderebbero infatti una catena di atti, di decisioni e di costruzioni che nella realtà sono il risultato di scelte puntuali, aventi come obiettivi la definizione di condotte di vita dirette a costituire funzioni specifiche dentro la *machina* economica². Attraverso uno studio comparativo e genealogico delle forme di legittimazione teologico-politiche, l'apparente neutralità dell'epistemologia su cui si fonda la scienza economica rivela, infine, i connotati di qualunque altro paradigma scientifico della modernità, in definitiva, come rilevato dal filosofo della scienza italiano Aldo Giorgio Gargani, ma anche da Michel Foucault, “senza fondamenti”: anche l'epistemologia economica dovrebbe cioè essere pensata attraverso quella “*matrice costruttiva dell'uso* che ha generato la compagine dei significati del nostro linguaggio entro la connessione di una forma di vita” (Gargani, 1975: 45). Secondo Gargani, nelle istanze

2. Mi riferisco qui in particolare all'orizzonte teorico sviluppato da Giorgio Agamben ne *Il Regno e la Gloria* (cfr. Agamben, 2007) e Roberto Esposito in *Due* (cfr. Esposito, 2013). È anche necessario considerare in questo contesto il testo di Massimo Cacciari, *Il potere che frena* (cfr. Cacciari, 2013).

conoscitive di una determinata epistemologia occorre comprendere i particolari “rituali epistemologici destinati a preservare l’assetto di irrevocabilità che è stato accordato a valori di un certo tipo” (Gargani, 1975: IX). Il discorso scientifico – e a maggior ragione, dunque il discorso scientifico delle scienze sociali –

è sprovvisto di fondamenti garantiti che possano preservarlo da qualsiasi minaccia di contraddizioni e paradossi, non già perché sia concettualmente infondato, ma perché è la manifestazione di un operare umano che è esso stesso infondato: perché alla fine di ogni ricerca si arriva al punto in cui si deve dire: facciamo così e basta. (Gargani, 1975: VIII)

Il secondo obiettivo implica la possibilità di mostrare come, a partire dall’orizzonte teorico sviluppato da Foucault negli anni ’80, sia possibile pensare una forma di vita “democratica” in quanto realmente alternativa a una forma di vita “economica”. Come cioè nel pensare le istituzioni non semplicemente in termini “organici”, ma anche a partire dalle forme di vita che le costituiscono, sia possibile intravedere un bivio non riconciliabile tra una forma di vita definita da un orizzonte teologico-economico e una forma di vita democratica. In questo senso, la svolta del pensiero di Foucault che fa seguito alla sua indagine intorno alla questione della “governamentalità”, così come la sua critica delle forme governamentali del potere, indagine sviluppata nel corso di tutti gli anni ’70, costituisce un “problema”, in quanto ci permette di ridefinire lo spazio di un conflitto che con sempre maggiore evidenza si sta manifestando nelle nostre società come conflitto tra diverse “tecniche di sé”: tecniche di sé sviluppate mediante un adattamento a un governo “disciplinare” delle vite – la “gloria”, secondo la

nozione di Agamben, dell'attuale sistema politico-economico – e tecniche di sé che si sviluppano attraverso quello che Foucault definisce come un “lavoro critico” e in maniera più specifica “un lavoro critico intorno ai nostri limiti, un lavoro che dà cioè forma all'impazienza della libertà” (Foucault, 2001b: 1397)³.

2.

Possiamo, pertanto, chiarire alcuni termini che ci consentono di definire il quadro teorico della nostra premessa. Nozione centrale è, in questo caso, quella di “secolarizzazione”. Nozione al centro di un dibattito estremamente complesso, nel corso del secolo XX, e che ha visto, da una parte, volendo riassumere velocemente, pensatori che hanno tentato di riflettere sulla modernità come progressivo allontanamento dalle condizioni teologiche e religiose che nel Medioevo si riteneva dovessero fondare il carattere di una istituzione, e dall'altro lato pensatori che continuano a difendere la presenza – quasi come quella di un contenuto inconscio – di caratteri teologici nella forma attraverso cui le istituzioni moderne hanno definito la propria legittimità. Il giurista tedesco Carl Schmitt, allievo di Max Weber, e rappresentante, così come il suo maestro, di questa seconda vertente di pensatori, diede nel 1923 la definizione di “teologia politica” nei termini seguenti: “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati” (Schmitt, 1972: 61). Secondo l'interpretazione di Schmitt, la forma del diritto moderno, e quindi lo stesso carattere della sua legittimazione, continua ad essere

3. Ove non diversamente indicato, tutte le traduzioni devono essere considerate dell'autore del presente saggio.

fondata nelle forme tipiche della teologia cristiana. Lo statuto giuridico dell'“eccezione” che, come tale, interrompe il “governo” di una determinata norma del diritto, allo stesso modo con cui fa il miracolo rispetto le regole delle leggi divine, attesta, per Schmitt, come la teologia sia ancora presente nei limiti estremi del diritto e, pertanto, come lo fondi⁴. La posizione di Schmitt è un punto di partenza cruciale per comprendere l'approccio più recente del filosofo italiano Giorgio Agamben, per cui il luogo dell'incrocio della teologia con la politica si dà in verità dal lato dell'“economia politica”. Nel suo testo *Il Regno e la Gloria*, Agamben chiarisce questa prospettiva:

L'ontologia degli atti di governo è un'ontologia vicaria, nel senso che, all'interno del paradigma economico, ogni potere ha carattere vicariale, fa le veci di un altro. Ciò significa che non vi è una “sostanza”, ma solo un'“economia” del potere. (Agamben, 2007: 159)

L'ipotesi di Agamben è che a partire dalla teologia cristiana sia possibile verificare la presenza di due paradigmi politici: la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, il quale, alla legittimazione del potere sovrano come derivato da Dio sostituisce una “oikonomia”, un ordine immanente, domestico e non politico in senso stretto. Agamben intende in questo senso sviluppare l'indagine di Foucault intorno al potere pastorale come “governo delle anime”. Foucault arriverebbe, secondo il filosofo italiano, a comprendere il carattere “economico” del potere, così come sviluppato nello Stato moderno – è lo stesso

4. Nel contesto lusofono sono importanti in questo senso i recenti studi di Sá (cfr. Sá, 2004; 2012) e Castelo Branco (cfr. Castelo Branco, 2011).

Foucault a parlare in modo esplicito di una *oikonomia psychon* – ma non si interrogherebbe in maniera più approfondita sulle implicazioni teologiche del termine *oikonomia*. Per Agamben, pertanto, se dal paradigma della teologia politica deriverebbe la filosofia politica moderna e la teoria moderna della sovranità, dal paradigma della teologia economica deriverebbero la biopolitica e l'economia moderna come principali forme di governo dello spazio sociale:

[i]l governo è possibile solo se Regno e Governo sono correlati in una macchina bipolare: esso è propriamente ciò che risulta dalla coordinazione e dall'articolazione della provvidenza generale e della provvidenza speciale – o, nelle parole di Foucault, dall'*omnes* e dal *singulatim*. (Agamben, 2007: 130)

La posizione di Agamben, che reinterpreta così la nozione di teologia politica di Schmitt nel quadro di un orizzonte più generale, ha come obiettivo – obiettivo condiviso da Michel Foucault tra gli anni '70 e '80 – di una genealogia delle forme di governo della modernità nell'epoca attuale. Possiamo pertanto vedere come questa posizione di Agamben sia figlia, allo stesso tempo, sia di Foucault che di Schmitt, così come di tutta quella tradizione di pensiero che ha dibattuto intorno alla “teologia politica” e al problema della secolarizzazione moderna nel corso del secolo XX. In questa linea di pensiero – nella quale è importante ricordare le figure di Ernst Kantorowicz, di Jacob Taubes, così come di Jan Assmann – alla quale si è contrapposta tutta un'altra linea che ha tentato di mostrare il carattere autonomo della modernità, e pertanto il buon esito dell'opera di secolarizzazione (in quest'altra linea incontriamo Erik Peterson, e Hans Blumenberg) – sono figure decisive, e proprio nella direzione di spiegare come

l'“insuccesso” della secolarizzazione si veda maggiormente dal lato dell'economia rispetto a quello della politica, quelle del maestro dello stesso Schmitt, Max Weber, e di Walter Benjamin. È in questo quadro che possiamo leggere nuovamente, forse con occhi nuovi, la tesi di Max Weber sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo. Una tesi esposta da Weber nel 1904 e da lui ricollocata successivamente nel quadro più ampio e ambizioso della *Sociologia della religione*, conclusa solo nel 1920⁵.

3.

L'approccio di Max Weber all'economia capitalistica avviene a partire da un particolare punto di osservazione: l'economia dev'essere osservata in diretto legame con le forme di vita che attraverso di essa vengono sviluppate. L'economia possiede così un contenuto etico, nel senso che essa è parte di un paradigma sociale ed epistemologico dentro il quale si sviluppano valori e pratiche di vita. È a partire da questa tesi che l'indagine di Weber s'indirizza verso una genealogia delle “forme di vita capitalistiche”, come forme di vita propriamente “moderne”. Ed è sempre a partire da questa genealogia che egli costruisce la sua stessa nozione di “secolarizzazione”.

Una secolarizzazione allo stesso tempo economica ed etica che consisterebbe nella trasformazione delle pratiche di vita religiose di diverse sette protestanti in pratiche di vita il cui contenuto religioso sarebbe infine scomparso. Ciò che delle antiche pratiche di vita religiosa viene mantenuto nelle pratiche di vita

5. In questo quadro di reinterpretazione del pensiero di Max Weber, a partire dalla nozione di teologia economica, si è evidenziata di recente l'opera di Elettra Stimilli *Il debito del vivente* (cf. Stimilli, 2011).

capitalistica saranno solo due cose: da una parte, il “metodo” della stessa pratica, che può facilmente essere osservato negli ideali dell’impresa del grande capitano d’industria dei secoli XIX e XX, così come nelle forme fordiste di produzione, e, d’altra parte, il carattere infondato di quelle pratiche, dopo che i valori di grazia e salvezza soprannaturale sono stati lentamente sostituiti da valori di salvezza immanente. La ricchezza, che prima manifestava il favore divino, finisce col divenire il fine ultimo della vita: una vita caratterizzata da una radicale individualizzazione, in cui l’individuo, e la sua stessa disciplina, si collocano al cuore di questa pratica spolicizzata. Da quest’ultima scompare infatti qualunque legame con la politica. In questo senso, la politica può trovare un margine di esperibilità solo come conseguenza di una forma di vita che dev’essere invece organizzata, in sé, a partire da una individualizzazione della società.

Questa forma di “secolarizzazione” economica costituisce per Weber l’indice di quella trasformazione delle condotte di vita a cui si è dato il nome di “modernità”, ed essa costituisce in effetti anche la premessa del nichilismo come forma di quell’attitudine esistenziale – una forma che l’opera di Weber ci consente di osservare a partire dai suoi caratteri etico-economici – che l’Europa viveva tra i due secoli. Nelle parole di Weber, il mantello dei pellegrini protestanti è divenuto infine una “gabbia d’acciaio” dentro la quale la condotta di vita dell’individuo moderno rimane imprigionata senza avere neanche la possibilità di una via d’uscita:

[m]a il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. In quanto l’asceti imprendeva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di

questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c’era mai stato prima nella storia. Oggi il suo spirito è fuggito da questa gabbia – chissà se definitivamente? In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quando poggia su una base meccanica. [...] Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli “ultimi uomini” dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: “Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto”⁶. (Weber, 2006: 240-241)

Ma cos’è per Weber lo “spirito del capitalismo”? Alcune pagine prima Weber chiarisce come questo “spirito”, cioè, per riprendere la nozione di Foucault, quella specifica tecnica di esistenza attraverso cui si è costituito il capitalismo come sistema economico e sociale, esistesse appunto prima della sua razionalizzazione etico-economica.

6. Come chiarisce Esposito, la “gabbia d’acciaio” weberiana “scaturisce da una meccanizzazione che chiude l’adempimento del *Beruf* nel puro esercizio economico. Tutto ciò non è estraneo a un mutamento parallelo nell’ambito del politico, che tende sempre più a ridurre la sfera della decisione a semplice ingranaggio dell’apparato amministrativo” (Esposito, 2013: 38).

Per poter essere “prescelta”, ossia per poter riportare la vittoria su altre, quella maniera di vivere e di concepire la professione che è adatta alla natura peculiare del capitalismo doveva prima *sorgere*, evidentemente, e non in individui singoli e isolati, ma come un modo di vedere che era proprio di *gruppi* umani. Questa sua genesi è dunque ciò che deve essere davvero spiegato. [...] A questo punto è sufficiente, per il nostro scopo, osservare che comunque nel paese natale di Benjamin Franklin (Massachusetts) lo “spirito capitalistico” (nel senso da noi assunto) esisteva *prima* dello “sviluppo capitalistico”... (Weber, 2006: 78)

A questo proposito è importante notare subito come lo stesso Foucault, quando proporrà negli anni '80 la nozione di tecnica di sé, sottolineerà l'influenza di queste considerazioni weberiane sul suo stesso approccio:

Max Weber pose questa domanda: se vogliamo adottare un comportamento razionale e regolare la sua azione in funzione di principi veri, a quale parte di sé occorre rinunciare? Con quale ascetismo si paga la ragione? A quale tipo di ascetismo è necessario sottomettersi? Da parte mia, io ho posto la domanda contraria: in che modo alcuni tipi di sapere su se stessi sono divenuti il prezzo da pagare per certe forme di interdetti? Cosa bisogna conoscere di sé per accettare la rinuncia? (Foucault, 2001b: 1603)

È quindi possibile verificare come lo stesso Foucault consideri, dentro l'ambito delle tecniche di sé, la nozione di asceti capitalistica di Weber, e come la questione della secolarizzazione possa pertanto, per lo stesso Foucault, essere studiata nella

forma indicata da Weber, in quanto trasformazione delle tecniche di sé, costruzione di una razionalità nei termini di un “governo di tecniche”.

All’inizio degli anni ’20, nello stesso momento in cui Schmitt rifletteva sulla “teologia politica”, Walter Benjamin – il quale nel seguito della sua riflessione avrebbe anch’egli interrogato il problema della secolarizzazione nel quadro del paradigma di Schmitt – scriveva un frammento che dialoga direttamente con la posizione di Weber:

Nel capitalismo si deve vedere una religione, vale a dire che il capitalismo serve essenzialmente all’appagamento di quelle stesse preoccupazioni, di quelle pene e inquietudini a cui un tempo davano risposta le cosiddette religioni. (Stimilli, 2011: 177)

Dio, per Benjamin, non è morto, ma è “incluso nel destino dell’uomo”. Il capitalismo diverrebbe così una “pura religione culturale” che non conosce una dogmatica, una teologia, e che non ha interruzione. È come tale una religione *sans rêve e sans merci*. Una religione che genera colpa, nel duplice senso che assume la parola tedesca *Schuld*, colpa e debito. Il capitalismo può così essere pensato – e anche in questo Benjamin segue qui Weber – come una religione “parassitaria” della stessa religione cristiana.

In questo testo di Benjamin appare ancora una volta una idea di secolarizzazione incompiuta: “qualcosa” degli antichi culti continua a persistere in una forma di vita apparentemente libera dalle influenze di credenze e teologie. Cos’è questo “qualcosa”? Più recentemente Agamben ha dato il nome di “segnatura” a quelle forme che mantengono una modalità di funzionamento propria

di forme di vite precedenti nel contesto di nuove forme di vita⁷. La stessa cosa accadrebbe con le forme di vita economiche proprie del capitalismo: le funzioni proprie degli antichi culti, già espropriate dalle antiche credenze, continuerebbero a manifestarsi nel quadro di un mercato che si fa mondo e che non prevede dal canto suo alcuna possibilità di “vite altre”. Un dio è morto, ma nuovi idoli, nelle forme esposte da un inesausto mercato delle merci, sono cresciuti sul suo corpo, dando così forma a nuovi valori e a nuove aspettative.

4.

Il capitalismo, pensato in questo modo come erede di una teologia, di un culto, o di una etica economica che appartiene a sfere non secolarizzate, si manifesta, nella linea di pensiero che da Max Weber arriva a Walter Benjamin e a Giorgio Agamben, come una forma sociale che si auto-legittima e che produce forme e condotte di vita che escludono dal proprio orizzonte un compito di autonomia politica. È proprio a questa forma di “disciplina”, la cui genealogia Foucault studia alla fine degli anni '70 nei termini di una “governamentalità”, che lo stesso Foucault – e arriviamo così al nostro terzo obiettivo – contrappone in una intervista del 1984 una “etica della cura di sé come pratica della libertà” (Foucault 2001b: 1527-1548). Nella stessa intervista Foucault ci offre un riassunto, e alcune proiezioni possibili, dello sforzo che ha

7. Al di là delle considerazioni che Agamben fa ne *Il Regno e la Gloria*, è possibile evidenziare ciò che lo stesso autore scrive in *Signatura rerum*: la segnatura non esprime semplicemente una relazione semiotica tra un *signans* e un *signatum*, ma è ciò che sposta questa relazione in altri ambiti e così la risemantizza in forme differenti. È esattamente questo che accadrebbe nella “secolarizzazione” come trasformazione di tecniche di sé religiose in tecniche non religiose (cf. Agamben, 2008: 42-43).

caratterizzato la sua attività tra il finale degli anni '70 e l'inizio degli anni '80. Un incrocio cruciale, nel quale a molti interpreti è sembrato di vedere un allontanamento, da parte del filosofo francese, da quelle tematiche politiche che avevano caratterizzato i suoi studi intorno alle discipline mediche, penali, ecc. che avevano caratterizzato la "modernità". Discipline che Foucault aveva studiato proprio per comprendere come esse nascessero e come sviluppassero un controllo sugli individui nello stesso momento in cui altre istituzioni, come lo Stato nazionale, fondato sulla legge naturale, si erano sostituite alle antiche istituzioni fondate sul diritto divino. In questo incrocio appare infine, da parte di Foucault, un interesse che si allontana via via dalle cosiddette discipline "imposte" dall'alto attraverso le istituzioni, per andare incontro ad uno studio delle pratiche di vita, dei "mattoni" essenziali a partire dai quali è risultata possibile anche quella trasformazione storica che caratterizziamo come la nascita del potere statale moderno.

Allo stesso tempo, Foucault esamina, attraverso una genealogia che forse nel suo progetto iniziale sarebbe dovuta partire dall'Antichità per giungere fino alla contemporaneità, le "tecniche politiche degli individui", le tecniche che avevano cioè dato origine a tutte quelle pratiche storiche che dall'antichità erano state ereditate attraverso forme religiose, e che attraverso queste sono state infine ereditate dalla modernità. Scopriamo così in Foucault un'altra forma di analisi del complesso fenomeno della secolarizzazione a partire dalle "tecniche di sé", e in modo particolare a partire dalla tecnica della "cura di sé", che Foucault studia a partire dall'antica matrice dell'*epimeleia heautou*. È questo uno studio a cui Foucault dedica i suoi ultimi corsi al Collège de France, *L'ermeneutica del soggetto, Il governo di sé e degli altri* e *Il coraggio della*

verità, e dentro il quale assume progressivamente forma, nell'orizzonte della cura di sé come forma di costruzione del soggetto, il problema della verità e delle forme di veridizione per mezzo delle quali il soggetto si manifesta storicamente⁸. In particolare, è bene evidenziare, nella stessa intervista prima citata del 1984, ancora più importante in quanto si colloca nello stesso anno della morte di Foucault, e pertanto nel momento in cui la sua indagine s'interrompe, la presenza di Max Weber, citato da Foucault proprio a proposito della sua genealogia dell'ascetismo: "Io assumo così l'ascetismo in un senso un po' più generale di quello che gli dà, per esempio, Max Weber, ma è in ogni caso un po' nella stessa linea". Questo senso "più generale" è ovviamente frutto del lavoro condotto da Foucault negli anni precedenti: se per Weber il problema era quello di studiare l'economia capitalistica come forma di secolarizzazione, Foucault va, per così dire, ancora più indietro lungo questa genealogia. Non si tratta semplicemente di studiare la svolta moderna a partire dalla trasformazione delle pratiche ascetiche religiose in pratiche ascetiche economiche, ma di comprendere come le stesse pratiche religiose si erano sviluppate a partire da ambiti ancora più antichi. Nella nozione di "governamentalità", ciò che era in gioco per Foucault – come egli stesso chiarisce in una conferenza del 1982 che ha per argomento proprio le tecniche di sé – era "l'incontro tra le tecniche di dominazione esercitate sugli altri e le tecniche di sé" (Foucault 2001b: 1604). I due movimenti, quello delle discipline, quello del potere pastorale attraverso cui lo Stato si è legittimato come istituzione della "cura della popolazione",

8. La nostra attenzione va in questo senso, in modo particolare, all'ultimo corso (cfr. Foucault, 2009).

e quello delle forme di auto-soggettivazione degli individui, si incrociano in questa nozione. Foucault riusciva così, già nel 1976, a definire anche il carattere governamentale del liberalismo, non più, o non soltanto, come scienza economica, ma come “economia politica”, come forma di costruzione di individui funzionali a una nuova forma di società, della quale – al di là dei presupposti ideali di libertà su cui si vuole fondata – è necessario operare una critica. Una critica che si sviluppa, del resto, dentro la stessa storia della modernità.

In questo modo, a partire dallo sforzo compiuto attraverso una indagine che si manifesta in una genealogia del liberalismo come scienza di governo della società, Foucault avvia quella ermeneutica del soggetto che si esplicita come una genealogia delle forme di “cura di sé”. Una ermeneutica in cui il soggetto deve essere osservato allo stesso tempo da due prospettive: il governo che il soggetto struttura su se stesso, e il governo che – grazie a questa pratica – esso può operare sugli “altri”. Si tratta, se vogliamo, di una critica dell’economia politica fatta in altre forme. E, soprattutto, di una genealogia delle forme di individualizzazione delle pratiche di vita: è dentro questa storia di lungo periodo della trasformazione delle pratiche che, nel paradigma foucaultiano, possiamo tornare a intravedere anche il problema della secolarizzazione, come momento nel quale, semplicemente, e come già era accaduto nell’Antichità, alcune forme di vita sono cresciute su altre più primitive. È per esempio il caso dell’ascetismo cristiano, delle varie pratiche di confessione, e di quella pratica particolare di “dire la verità”, che Foucault studia nel quadro del paradigma

etico e politico della “parresia”, un “dire tutto” e un “dire tutta la verità” che si manifesta, nello studio critico delle “tecniche di sé”, come paradigma decisivo⁹.

Perché? Nelle pratiche di parresia a carattere politico – Socrate di fronte all’assemblea che deve giudicarlo – o etiche – l’amico che deve dire la verità – ciò che Foucault sottolinea è la manifestazione di un rischio che il soggetto deve attraversare per potersi definire come soggetto libero. La *parresia* si rivela nelle sue differenti forme come un esercizio di superamento del soggetto, e di progressiva autonomizzazione. Si tratta pertanto di un esercizio nel quale è possibile individuare la più antica forma di esercizio critico, e la più antica forma di liberazione del soggetto. La libertà del soggetto è legata qui a una qualunque forma di verità: ciò che Foucault fa – ed è qualcosa che osserviamo più precisamente nell’ultimo corso, *Le courage de la vérité* –, è una genealogia di questo legame, che è al tempo stesso una genealogia di quella istanza critica che nella modernità si sviluppa a partire dall’Illuminismo.

In un commento che Foucault fa nel 1984 all’articolo di Kant sull’Illuminismo, e che incontriamo anche all’inizio del corso su *Le Gouvernement de soi et des autres*, del 1983-1984, Foucault sottolinea come a partire dall’Illuminismo si sviluppi una forma di pensiero del presente o dell’attualità, dentro il quale incontriamo anche, tra gli altri, il nome di Max Weber. Una forma che è anche una ontologia, ovvero, nelle parole di Foucault, una “ontologia critica di noi stessi”, che non consisterebbe in una dottrina quanto piuttosto in una “attitudine, un *ethos*, una vita filosofica

9. Cfr. Foucault, 2009: 14.

in cui la critica di ciò che noi siamo è allo stesso tempo analisi critica dei limiti che ci vengono presentati e sforzo di superamento” (Foucault 2001b: 1396). Tra l’attitudine critica della modernità e lo sforzo critico della *parresia*, Foucault costruisce pertanto un vincolo: nei due casi si tratta di oltrepassare una condizione data, di costruire una forma di vita basata sul continuo sviluppo critico della propria libertà, ed è per questo che si tratta, come egli scrive, di un’azione riflessa. Dall’altro lato di questa genealogia della libertà, o dell’attitudine critica, incontriamo una genealogia delle forme governamentali, delle forme che si sviluppano come “economia politica”, come governo economico delle condotte di vita.

Ma se conosciamo l’esito della genealogia governamentale, che ci consente infine di interpretare a partire da un altro punto di osservazione la lunga sequenza delle forme di vita economiche, dall’altro lato lo sforzo di Foucault non arriva ad osservare ed esprimere le forme di vita che si sono sviluppate dentro la genealogia “parresia-attitudine critica della modernità”. Si tratta evidentemente di un percorso inverso: la cura di sé assume la forma di un esercizio non di disciplina ascetica, ma di lavoro critico, che ha come obiettivo quello di “dare forma all’impazienza della libertà” (Foucault, 2001b: 1397).

Così, nell’immagine della parola libera di Socrate di fronte all’assemblea di ateniesi, immagine centrale per l’ultimo corso di Foucault, questa impazienza della libertà coesiste con un comando divino: Socrate esercita quella pratica in quanto ha ottenuto un comando che è allo stesso tempo un comando del dio. Allo stesso tempo, l’accusa che gli è mossa è quella di corrompere i costumi dei giovani. La pratica filosofica sembra qui contrapporsi a una pratica religiosa puramente cultuale, come se non potesse

esistere mediazione possibile tra queste due forme. Si tratta di due diverse e compresenti forme di vita, di due maniere di parlare, di due differenti esercizi che si contrappongono, come spiega Foucault: da un lato la *parresia*, una conversione a una certa attitudine di vita “vera” e dall’altro una legittimazione che si fonda su di una convenzione. È proprio per questa strada, apparentemente sottile, che Foucault si apre al pensiero di una forma di vita, anche politica, in cui il lavoro critico su se stessi, consapevole di essere “senza fondamenti”, è posto di fronte al soggetto che si accomoda sul suo stesso inganno teologico. Dalla “gabbia di acciaio” della governamentalità, Foucault immagina poterci essere solo questa fuoriuscita: cosa sarebbe una politica come specifica forma di vita di soggetti orientati ad essere “critici verso se stessi”. Un governo di sé e degli altri, certo, ma un governo “critico”, che dunque implica una certa forma incessantemente critica del sé. Forse coinciderebbe, questa politica, con quel qualcosa che precedeva l’incipit, l’unico rimasto, del più antico programma dell’idealismo tedesco, ancora imbevuto di illuminismo, “...un’etica”. Ed è forse proprio come complesso etico-politico, che ridà forma a entrambe le nozioni senza abbandonarne nessuna al proprio destino, che bisogna oggi avvicinare il tentativo foucaultiano – il “problema” Foucault – di una ontologia delle tecniche di esistenza indirizzate a far uscire da sé le stesse solitudini del tempo presente. Alla teologia economica neoliberale che prosegue le forme teologico-economiche di altre epoche, Foucault contrappone infine una soggettivazione democratica che rimette in questione il luogo della politica e dell’etica partendo dalla stessa premessa infondata da cui si avvia la modernità: il principio senza principio della libertà.

References

- Agamben, Giorgio (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. Vicenza: Neri Pozza.
- (2008). *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cacciari, Massimo (2013). *Il potere che frena*. Milano: Adelphi.
- Castelo Branco, Pedro Villas Bôas (2011). *Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris.
- Gargani, Aldo Giorgio (1975). *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2013). *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel (2001a). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard.
- (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard.
- Sá, Alexandre Franco de (2004). “O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 13/26, pp. 411-421.
- (2012). “Da teologia política à secularização... und zurück”, in Rosa, José Maria Silva (ed.), *Da autonomia do político: entre a Idade Média e a Modernidade*. Lisboa: Documenta, 1, pp. 325-340.
- Schmitt, Carl (1972). *Le categorie del “politico”*. Bologna: Il Mulino.
- Stimilli, Elettra (2011). *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet.
- Weber, Max (2006). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Mondadori.

Cultura e amadurecimento: E. Cassirer, D. Winnicott e a questão da construção de si¹

Moisés Ferreira²

Abstract:

The present paper tries to explore significant lines of dialogue between Ernst Cassirer's philosophical anthropology and the psychoanalytical perspective sustained by Donald Winnicott. The first two parts will be dedicated to enlighten what Cassirer and Winnicott have to say about symbol and culture. In the third part, three ideas will be suggested: (1) the idea according to which the capacity of involvement with culture depends on the relational conditions present in the

1. Este trabalho foi elaborado no âmbito do projeto de investigação de pós-doutoramento em Filosofia intitulado "Relacionalidade e criação em Cassirer e Winnicott. Antropologia Filosófica e o novo paradigma em psicanálise", apoiado por bolsa de pós-doutoramento em Filosofia concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/117006/2016), financiada por fundos nacionais do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior e pelo Fundo Social Europeu através do POCH – Programa Operacional Capital Humano.

2. Membro do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura (Universidade da Beira Interior / Universidade de Évora); bolseiro de pós-doutoramento em Filosofia da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Email: mdsgferreira@gmail.com.

beginning of life; (2) the idea that preservation of the symbolic nature of reason is one of the conditions of possibility of the vitality of culture; (3) the idea that there is an affinity between the epistemological paradigms of Cassirer and Winnicott.

Keywords: Cassirer; Winnicott; culture; symbol; emotional development

Resumo:

O presente trabalho procura explorar linhas significativas de diálogo entre a antropologia filosófica de Ernst Cassirer e a perspectiva psicanalítica sustentada por Donald Winnicott. As primeiras duas partes serão dedicadas a esclarecer o que Cassirer e Winnicott têm a dizer acerca do símbolo e da cultura. Na terceira parte, três ideias serão sugeridas: (1) a de que a capacidade de envolvimento com a cultura depende das condições relacionais presentes no início da vida; (2) a de que a vitalidade da cultura tem como condição de possibilidade a preservação da natureza simbólica da razão; (3) a da existência de uma afinidade entre os paradigmas epistemológicos de Cassirer e Winnicott.

Palavras-chave: Cassirer; Winnicott; cultura; símbolo; desenvolvimento emocional

1 — Introdução

O presente trabalho inscreve-se num projeto de investigação cujo objetivo geral consiste em analisar as possibilidades de diálogo entre a antropologia filosófica de Ernst Cassirer (1874-1945) e a psicanálise de Donald W. Winnicott (1896-1971), procurando cartografar as linhas de continuidade mais significativas entre as perspectivas teóricas de ambos os autores e explorar as suas implicações, quer no âmbito da antropologia filosófica, quer no da prática psicanalítica.

O foco desta reflexão incidirá sobre a consideração do modo através do qual Cassirer e Winnicott conceptualizam a cultura e o simbólico.

2 — Símbolo e cultura em Cassirer

A antropologia filosófica de Cassirer assenta na ideia de que o homem é um *animal symbolicum*, um criador de símbolos (Cassirer, [1944] 1995: 33), tese que é desenvolvida e fundamentada sobretudo na *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923; 1925; 1929; 1995) e no *Ensaio sobre o Homem* (1944).

De acordo com Cassirer, o espírito humano abriga em si um ‘ímpeto de formação’, não se limitando simplesmente a reproduzir uma realidade que lhe fosse exterior e se encontrasse desde logo dada e acabada (Cassirer, [1923] 2009: 19; [1944] 1995: 116-117), mas contribuindo activamente para a sua constituição. Esse ímpeto de formação, essa “energia autónoma do espírito” (Cassirer, [1923] 2009: 19), tal como o autor se lhe refere, determina que se dê de imediato uma dotação de significado a qualquer elemento sobre o qual tal energia incida (Cassirer, [1923] 2009: 19).

Esta ‘constante de doação de sentido’, ou “função simbólica da consciência” (Cassirer, [1923] 2009, p. 36), não se apresenta de maneira unívoca, mas plasma-se em distintas modalidades, às quais Cassirer atribui a designação de “formas simbólicas” (Cassirer, [1944] 1995: 67-68). Linguagem, mito, religião, arte, ciência e história são algumas das formas simbólicas mencionadas e examinadas pelo autor. Estas detêm uma unicidade e uma especificidade que as tornam irreduzíveis entre si. Por intermédio de cada uma delas, opera-se um modo particular de compreensão, que, ao invés de remeter linearmente para qualquer realidade

prévia suscetível de apropriação unívoca e irrestrita, contribui, antes, para a constituição, ou emergência, de uma faceta peculiar da ‘realidade’ (Cassirer, [1923] 2009: 19). Porém, não é, através desse processo de doação de sentido no interior de cada forma simbólica, a ‘realidade’ a revelar-se ao espírito; é, antes, o espírito que se objetiva, que se auto-revela (Cassirer, [1923] 2009: 19).

A perspectiva de Cassirer radica-se no alicerce lançado por Immanuel Kant (1724-1804) com a sua revolução copernicana. Kant, constatando o equívoco subjacente a uma consideração meramente passiva do objeto, torna patente a necessidade de este deixar de ser tomado como algo inteiramente acessível e dado desde o início, para passar a ser interrogado em função das suas condições de possibilidade, particularmente da “forma fundamental do *juízo*” como requisito necessário da objetividade (Cassirer, [1923] 2009: 20). Contudo, e na sequência da evolução que traça no próprio sistema crítico de Kant, desde a observação da objetividade apenas a partir dos domínios da matemática e das ciências naturais, na *Crítica da Razão Pura*, até à sua ponderação tendo por base o âmbito inteligível da liberdade, na *Crítica da Razão Prática*, e, posteriormente, os campos da arte e das formas da natureza, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Cassirer conclui que aquela mesma revolução copernicana não se restringe já somente à “função lógica do juízo” (Cassirer, [1923] 2009: 20-21), mas se alarga “a todas as direcções e a todos os princípios da configuração espiritual” (Cassirer, [1923] 2009: 21). Assim, o autor vem ampliar e reatualizar o pensamento de Kant, convertendo a “crítica da razão” em “crítica da cultura” (Cassirer, [1923] 2009: 22). Dirigirá, pois, a atenção para todas as manifestações culturais, procurando

descobrir nelas, ao descortinar a sua articulação com um “princípio formal universal”, a marca da atividade do espírito (Cassirer, [1923] 2009: 22).

Reconfigurando a filosofia crítica kantiana, Cassirer, ao adotar como projeto filosófico e ao eleger como método a elaboração de uma “fenomenologia da cultura” (Cassirer, [1944] 1995: 54), irá, com o propósito de buscar resposta à questão kantiana ‘o que é o homem?’, abraçar um paradigma funcionalista, em detrimento de um paradigma substancialista. Invalidando, deste modo, a pretensão de definir o ser humano a partir da identificação nele de qualquer ‘traço’ ou ‘característica’ tomados como substanciais (caso, e.g., do aspeto da ‘racionalidade’), Cassirer procurará apurar aquilo que o ser humano ‘é’ com base num exame rigoroso daquilo que ele faz, i.e., apoiando-se numa análise do sistema das “atividades humanas” (Cassirer, [1944] 1995: 68). Constituindo as formas simbólicas os componentes desse conjunto de atividades que assinala e delimita o âmbito da ‘*humanidade*’, somente a determinação do “laço comum” que congrega essas atividades (Cassirer, [1944] 1995: 68) pode revelar-se esclarecedor quanto àquela questão de partida acerca do homem. Trata-se, pois, de provar a tese de que a cultura é, na sua matriz, caracterizada pela continuidade, homogeneidade e unidade (Cassirer, [1944] 1995: 153), e não pela descontinuidade, heterogeneidade e fragmentação (Cassirer, [1944] 1995: 185). Ora, o vínculo que une as formas simbólicas e toda a multiplicidade de expressões particulares que no interior de cada uma delas se pode reconhecer – vínculo esse capaz, enfim, de tornar patente a unidade de fundo da cultura –, é, precisamente, o

facto de partilharem uma mesma “função básica” (Cassirer, [1944] 1995: 68), uma mesma “tarefa fundamental” (Cassirer, [1944] 1995: 186).

Cassirer atribui uma dupla valência a essa função, ou tarefa. Por um lado, encara-a de um ponto de vista ‘construtivo’. Desse ponto de vista, tal função reside, precisamente, na construção do mundo especificamente humano. Caracterizada pela ‘espontaneidade’ e pela “produtividade” (Cassirer, [1944] 1995: 184), essa atividade distintivamente construtiva confere ao homem a possibilidade de ordenar (i. e., de dar um carácter de objetividade) os diversos aspetos da experiência da realidade, decorrentes da intervenção das múltiplas faculdades humanas: “A ciência dá-nos ordem nos pensamentos; a moralidade dá-nos ordem nas ações; a arte dá-nos ordem na apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis” (Cassirer, [1944] 1995: 145). Em suma, o eixo agregador das formas simbólicas, segundo esta valência, é a organização da esfera da experiência especificamente humana. Portanto, as modalidades da expressão cultural não remetem, primeiramente, para algo situado no exterior de si mesmas e do próprio homem, mas dão a ver, antes de mais, a atividade do espírito e constituem as vias por intermédio das quais o espírito se objetiva. Nas palavras de Cassirer:

Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais do que edificar o seu próprio universo – um universo simbólico que lhe dá a capacidade de compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar a sua experiência humana. (Cassirer, [1944] 1995: 184)

Logo, cada forma simbólica desempenha um papel determinado na delimitação do “conceito do Eu” e do ‘conceito do mundo’, na definição da realidade interna e da realidade externa, na circunscrição daquilo que é ‘subjetivo’ e daquilo que é ‘objetivo’ (Cassirer, [1923] 2009: 42). É por intermédio dos processos de simbolização que estes dois domínios se constituem, e não é possível considerar a existência de um e de outro previamente à intervenção desses dinamismos de doação de sentido, mobilizados no interior das formas simbólicas.

Simultaneamente, o autor refere-se à função básica discernível no interior da totalidade das formas simbólicas numa perspectiva relacional e ética, quando sustenta que “a mais elevada, a única na verdade, tarefa de todas estas formas é unir os homens” (Cassirer, [1944] 1995: 116). Ao mesmo tempo que servem o propósito da instauração de uma dimensão puramente humana de significação, ‘arrancando’ o homem ao puro imediatismo da experiência, os processos de simbolização proporcionam também os meios para a concretização da harmonia e da paz sociais, contendo o potencial para libertar as comunidades da violência e das suas consequências nefastas. Este segundo aspeto, enfim, acaba por poder ser tomado como uma consequência direta do primeiro, ou uma sua variante específica: livre da pressão das circunstâncias imediatas, o ser humano passa a ter margem para distanciar-se e erguer-se acima da subjugação às meras reações instintivas (entre as quais o impulso violento e destrutivo), abrindo-se-lhe aí a possibilidade de concretizar essa liberdade, já conquistada no plano espiritual, também na vertente concreta da ação e do relacionamento com os outros.

Por conseguinte, na afirmação de que o homem é, acima de tudo, um animal simbólico, um ser produtor de símbolos, encontra-se implícita toda uma rica e fecunda visão acerca do ser humano, que coloca em evidência desde logo a sua dimensão eminentemente construtiva e criativa. Esta dimensão construtiva e criativa, como foi já explicitado, não se cinge exclusivamente ao exercício de uma racionalidade própria da ciência, mas compreende, a par do pensamento lógico propriamente dito, também a percepção (Cassirer, [1944] 1995: 145), a imaginação, o sentimento/emoção (Cassirer, [1944] 1995: 145), a volição ou a ação (Cassirer, [1944] 1995: 145), estendendo-se, assim, a todo o conjunto das faculdades humanas, para converter as impressões ‘imediatas’ associadas à intervenção dessas faculdades num “mundo de pura expressão espiritual” (Cassirer, [1923] 2009: 23). Quer por esta razão, quer pelo facto de os processos de simbolização se apresentarem também na condição de veículos catalisadores da unidade entre os seres humanos, a cultura, na sua totalidade, é qualificada por Cassirer como “o processo de auto-libertação progressiva do homem” (Cassirer, [1923] 2009: 190).

Este “processo de auto-libertação” que a cultura representa envolve também, inclusivamente, a tentativa e possibilidade de o ser humano se libertar da passagem aparentemente inexorável do tempo. A inscrição na dimensão simbólica constitui, com efeito, um modo de resistir *ao* e transcender *o* próprio tempo. Os processos de simbolização, as manifestações culturais que traduzem a capacidade simbólica humana, levam o homem a descobrir em si e na sua experiência da realidade algo que não pode ser contido e subjugado pelo elemento temporal. Tal como afirma Cassirer: “O homem começa a descobrir em si um novo poder pelo qual

ousa desafiar o poder do tempo. Ele emerge do mero fluxo das coisas, lutando por eternizar e immortalizar a vida humana” (Cassirer, [1944] 1995: 157). E é precisamente por meio do exercício deste “novo poder”, que se contrapõe até ao “poder do tempo” (Cassirer, [1944] 1995: 184; 187) – i.e., através do dinamismo de criação simbólica, aqui especificamente considerado enquanto desafio ao curso unidirecional do tempo, e ao tempo como inevitabilidade –, que o ser humano se torna, tal como anteriormente se observou, capaz de organizar a sua experiência e conhecer-se a si mesmo, aos outros e ao mundo (Cassirer, [1944] 1995: 184).

Em resumo, a perspectiva antropológica de Cassirer, baseada na eleição de um paradigma ligado à valorização da função, em detrimento da substância, no que se refere ao estudo do homem e das suas expressões culturais, assenta sobre uma definição do ser humano como criador de símbolos, *animal symbolicum* (Cassirer, [1944] 1995: 33; 34). A capacidade de inscrição na dimensão simbólica, cuja importância e amplitude só pôde ser destacada em virtude da eleição desse mesmo paradigma funcionalista, é, segundo o autor, a característica que distingue o ser humano dos restantes animais superiores, sendo a sua existência totalmente determinada por essa capacidade. A produtividade simbólica concretiza-se em modalidades específicas, denominadas “formas simbólicas”. A cultura constitui o conjunto das manifestações dos processos de simbolização que se desenvolvem no interior das formas simbólicas. A esfera da cultura, por detrás da sua multiplicidade e dispersão aparentes, revela uma unidade fundamental, respeitante ao facto de todas as suas manifestações derivarem do exercício da capacidade simbólica, desse poder criador no qual se encontra a marca distintiva do homem. A criação simbólica, ao

mesmo tempo que concede ao ser humano os meios para organizar uma representação de si, i.e., uma ‘identidade’, bem como uma representação dos outros e do mundo – permitindo-lhe, desse modo, dar consistência à sua experiência da realidade, na multiplicidade de aspetos e dimensões que esta assume –, confere-lhe também a possibilidade de construir laços de relacionamento com os outros seres humanos. Por intermédio da criação simbólica, o homem liberta-se, pois, da ‘pressão’, da ‘coerção’ das circunstâncias, dos “factos brutos” e das “suas necessidades e desejos imediatos” (Cassirer, [1944] 1995: 33).

Por conseguinte, aquilo que é próprio do ser humano já não pode, de modo algum, ser separado da influência do “sistema simbólico” (Cassirer, [1944] 1995: 32), mas encontra-se de tal maneira entrelaçado em tal sistema que pensar aquilo que é especificamente humano requer, forçosamente, que se considere sempre essa mesma esfera do simbólico, visível nas manifestações da cultura.

3 — Símbolo e cultura em Winnicott

A psicanálise de Donald Winnicott atribui um lugar central aos aspetos do símbolo e da cultura na compreensão do funcionamento psíquico do ser humano. Por esse motivo, é possível estabelecer uma forte ligação do seu trabalho à reflexão antropológica, embora o autor nunca a formule nem reconheça explicitamente.

Ao passo que Cassirer parte de uma análise sistemática das expressões culturais para determinar a unidade que lhes subjaz na qualidade de expressões do espírito, Winnicott, enquanto

pediatra e psicanalista essencialmente interessado na observação dos bebés e crianças e da sua interacção com os cuidadores (com destaque para a mãe, num momento inicial), bem como na compreensão do desenvolvimento afetivo, da perturbação psicológica e do tratamento psicanalítico, toma como ponto de partida a análise dos complexos processos do amadurecimento e da construção da identidade, sendo na sequência desse seu foco e modo de proceder que irá realçar a importância que os referidos aspectos do símbolo e da cultura possuem, designadamente no quadro do desenvolvimento individual e relacional.

A psicanálise de Winnicott, na novidade que apresenta face à psicanálise clássica, decorre, à semelhança da antropologia de Cassirer, de uma mutação de paradigma. No caso de Winnicott, essa mutação refere-se à deslocação de um paradigma tradicional mais focado na pulsão para um paradigma centrado na relação e nas condições ambientais promotoras do desenvolvimento.

Nos seus escritos, Winnicott edifica uma teoria do desenvolvimento emocional, ou amadurecimento, que constitui o eixo do seu pensamento psicanalítico. Apesar de essa teoria não ter sido explicitada de forma completamente unificada pelo autor, foi, há alguns anos, alvo de um trabalho de escrutínio crítico, mapeamento e organização pela psicanalista e investigadora brasileira Elsa Dias, no seu livro *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* (Dias, 2012).

Winnicott considera que, no início, o bebé não é capaz de estabelecer uma distinção entre a realidade externa e a sua realidade interna. No seu mundo mental prevalece, antes, uma fusão entre o eu e o não-eu, entre o interior e o exterior. De facto, em rigor, nem sequer se pode falar de algo como uma fusão entre o

eu e o não-eu, porque esses são aspectos da experiência que para o bebê não se encontram ainda minimamente definidos. Assim, o bebê, que, no que se refere à satisfação das suas necessidades fundamentais, se acha, de início, numa posição de inteira dependência face à mãe, encontra-se também num estado de total indiferenciação psicológica relativamente a ela. Por esta razão, Winnicott sublinha que nesta fase existe uma ‘unidade mãe-bebê’, em que, sobretudo do ponto de vista do bebê, ambos são efectivamente inseparáveis e não podem ser considerados de maneira independente. É, portanto, um equívoco vê-los como unidades já constituídas em interação: o bebê, por um lado, e a mãe, por outro. Isto levou em certa circunstância o autor a afirmar, de maneira algo provocatória: “*Não existe tal coisa chamada bebê*”, querendo com isso dizer que “[...] se decidirmos descrever um bebê, encontrar-nos-emos descrevendo *um bebê e alguém*. Um bebê não pode existir sozinho, sendo essencialmente parte de uma relação” (Winnicott, [1957; 1964] 1975: 99).

Deste modo, no período inicial do desenvolvimento, que Winnicott designa como fase de ‘dependência absoluta’, a mãe, movida por aquilo a que o autor chama ‘preocupação materna primária’, adaptar-se-á de maneira quase total às necessidades do seu bebê, entre as quais as de alimentação, ‘sustentação’ (*holding*) e ‘manuseio’ (*handling*). Esta sintonia fina da mãe relativamente às necessidades do bebê vai permitir que este experimente uma ‘ilusão de onipotência’, i.e., que tenha a percepção de que a emergência em si de uma necessidade é logo acompanhada de uma fonte de satisfação por cuja criação terá sido ele mesmo o responsável. É-lhe, pois, dada a “[...] ilusão de que o mundo pode ser criado a partir da necessidade e da imaginação” (Winnicott, [1957; 1964]

1975: 102). Portanto, a qualidade da adaptação da mãe fornece as condições para que se verifique uma correspondência e uma articulação estreitas entre o que é do bebê (as suas necessidades) e o que se refere ao ambiente (as fontes de satisfação dessas necessidades), o que na perspectiva do bebê se traduz numa percepção de ser ele mesmo o criador daquilo que é, afinal, o ambiente a proporcionar-lhe. Através deste processo, o sentimento da ‘continuidade da existência do bebê’ não é interrompido, i.e., o bebê pode permanecer durante um período suficientemente longo no interior dos limites do mundo subjetivo no qual se encontra inscrito desde o começo, tendo assim a possibilidade de manter aquela ilusão de onipotência por intermédio da qual a sua ‘espontaneidade’ e a sua ‘criatividade originária’ se expressam e concretizam sem obstáculos significativos.

Todavia, a condição de preocupação materna primária, que no princípio capacitara a mãe para se adaptar quase plenamente ao bebê, começa naturalmente a desvanecer-se após alguns meses. Isto significa que a interação entre ambos se torna, a partir de então, cada vez mais pontuada por ligeiras falhas de adaptação da mãe ao bebê. O bebê é sujeito a um processo progressivo de ‘desilusão’. Nesta nova fase, e de forma casual ou não intencional, a mãe, em múltiplas ocasiões, induzirá no bebê algum grau de frustração. Contudo, no decurso de um desenvolvimento normal, o bebê terá já, na fase anterior, beneficiado das condições favoráveis ao seu amadurecimento, sendo agora capaz de manter na sua mente uma representação da mãe suficientemente consistente para lhe permitir esperar, durante períodos limitados de tempo, que ela retorne quando não se encontra imediatamente disponível, sem experimentar por isso uma angústia insuportável. Ter-se-á se-

dimentando na mente do bebê a crença, ou expectativa, de que o ambiente (a mãe) acabará por proporcionar-lhe aquilo de que necessita. Dito de outro modo, o bebê ter-se-á tornado capaz de começar a usar a mente (embora de forma ainda incipiente) para compreender as falhas na adaptação da mãe (Dias, 2012: 219).

Deixando de estar completamente mergulhado no seu mundo estritamente subjetivo, o bebê passa a dar-se conta do ambiente que o rodeia, e apercebe-se de que existe uma distinção entre o que é dele (interno) e o que não é (externo). Ele vai, assim, abandonando a ilusão de onipotência, associada à percepção que tinha de que era ele quem criava o mundo, mas mantém em si a “*ilusão básica*”, i.e., “[...] o *sentimento* de que o mundo foi criado pessoalmente, e pode continuar a ser criado” (Dias, 2012: 218). O bebê dispôs, afinal, da oportunidade para que se consolidasse nele

[...] uma convicção de que o mundo pode conter o que é querido e preciso, resultando na esperança do bebê em que existe uma relação viva entre a realidade interior e a realidade exterior, entre a capacidade criadora, inata e primária, e o mundo em geral, que é compartilhado por todos. (Winnicott, [1957; 1964] 1975: 101)

Como faz notar Elsa Dias, “[...] a desilusão, com as aquisições que lhe são próprias, *só pode acontecer sobre uma bem fundada capacidade para a ilusão*” (Dias, 2012: 218).

Há dois processos fundamentais que vão desencadear-se na sequência de uma bem-sucedida passagem da ilusão à desilusão, e que, incidindo directamente sobre os âmbitos do símbolo, da cultura e da criação, contribuirão de maneira decisiva para o

desenrolar do desenvolvimento dentro dos limites da saúde. O primeiro desses processos diz respeito à emergência da ‘transicionalidade’, i.e., dos ‘fenómenos e objectos transicionais’.

O estudo da transicionalidade configura um dos mais importantes contributos teóricos de Winnicott para a psicanálise. Verificando a existência de um momento em que o bebé começa a exibir determinados comportamentos ou a fazer um uso específico de determinados objectos, Winnicott identificou, sensivelmente em torno da passagem da ilusão para a desilusão, o surgimento daquilo a que atribuiu a designação de ‘fenómenos e objetos transicionais’. Estes coincidem com o advento do que o autor caracteriza como uma terceira área da experiência, situada entre a realidade interna e a realidade externa. A inscrição neste novo domínio da experiência envolve a associação (implícita), que se estabelece na mente do bebé, entre determinado comportamento que protagoniza (e.g., uma vocalização, o contacto da boca com um pulso ou com os dedos, etc.), ou a utilização que dá a um objeto bastante específico e para ele distinto dos demais (e.g., um lençol, um boneco, etc.), e a percepção da presença e/ou da acessibilidade da mãe, mesmo quando esta não está na proximidade e não se encontra à vista para o bebé. Significa isto que os objetos e fenómenos transicionais se revestem de um valor de símbolo, servindo de elementos de mediação que permitem à criança restaurar e revitalizar na sua mente a apreensão da acessibilidade da mãe e dos cuidados maternos (Winnicott, [1993] 1995: 32).

Esta área da transicionalidade, também chamada por Winnicott ‘espaço potencial’, desempenha a importante função de catalisar e facilitar a passagem “[...] da realidade subjetivamente concebida à realidade objetivamente percebida” (Dias, 2012: 223). No desenvolvimento saudável, a possibilidade de enraizamen-

to no espaço potencial não ficará restringida a uma fase precoce da vida, mas, segundo Winnicott, perpetuar-se-á no brincar, ao longo de toda a infância, e, mais tarde, a partir do final da infância e do início da adolescência, e acompanhando todas as etapas posteriores da vida, terá também continuidade na cultura e na criação cultural.

É, deste ponto de vista, legítimo afirmar que o brincar, nas crianças, e o envolvimento com a cultura e as actividades criativas, em períodos subsequentes, constituem, em situações de desenvolvimento normal, dinamismos de reforço dos próprios fundamentos da saúde mental e do equilíbrio afetivo, possuindo, portanto, um valor desenvolvimental claro.

O segundo dos processos acima referidos, também associado, embora não tão directamente, à passagem da ilusão para a desilusão, diz respeito à integração dos impulsos agressivos e às aquisições alcançadas na sequência disso.

Com as já referidas falhas que começam a ocorrer no cuidado materno, o bebé, ao deparar-se com experiências de frustração, passa também a entrar em contacto com a sua agressividade e destrutividade. Ao verificar que a satisfação das suas necessidades depende de um fator relativamente ao qual ele mesmo, afinal, está longe de exercer total controlo (os cuidados providenciados pela mãe), e tendo começado a ser capaz de perceber diferenças entre o seu mundo interior e a realidade externa, e, na sequência disso, a conseguir apreender a mãe não só como ambiente ('mãe-ambiente'), mas também como objecto ('mãe-objeto') (Winnicott, [1957; 1964] 1975: 108), o bebé começa a ser pontualmente tomado por impulsos de destruição dirigidos à figura da mãe. Paralelamente, afirma-se no bebé um elemento agressivo

associado aos próprios impulsos do amor excitado (Winnicott, [1957; 1964] 1975: 122-123). Em ambos os casos, é crucial a ‘sobrevivência’ da mãe à destrutividade e à agressividade do bebê (Winnicott, [1957; 1964] 1975: 122-123), i.e., o facto de ela aceitar e conter as expressões de destrutividade e agressividade, sem retaliação nem punição. Essa sobrevivência da mãe levará o bebê a descobrir em si um sentimento de culpa e um desejo de reparação dos ‘danos’ infligidos à mãe na sequência dos seus impulsos agressivos. Esta culpa e o decorrente desejo de reparação originários funcionarão como elementos estruturantes de todos os posteriores e possíveis sentimentos de culpa e anseios de consertar e construir, revestindo-se, por isso, de uma relevância ímpar.

Winnicott resume todas estas ideias de maneira clara:

O fato (*sic*) dela [a mãe] continuar sendo uma pessoa viva na vida do bebê, torna possível à criança descobrir aquele sentimento nato de culpa que constitui o único sentimento apreciável de culpa e a principal fonte do impulso urgente para consertar, para recriar e para dar. Há uma sequência natural de amor implacável, ataque agressivo, sentimento de culpa, senso de preocupação, tristeza, desejo de corrigir ou de consertar, construir e dar [...]. (Winnicott, [1957; 1964] 1975: 123)

A consistência e o sucesso de todas as futuras experiências de integração dos impulsos agressivos e de concretização dos anseios de reparação, construção e criação encontram-se, então, largamente dependentes da qualidade da experiência primordial de culpa e de possibilidade de satisfação de um desejo de reparação. A qualidade dessa experiência é, por sua vez, assegurada pela

constante presença e disponibilidade da mãe e pela sua aceitação das expressões da vida do bebé, próprias do amadurecimento deste enquanto pessoa.

A análise dos processos referentes quer à emergência da transicionalidade, quer à integração da agressividade e ao desenvolvimento da capacidade de reparação e construção, torna, enfim, patente que na psicanálise de Winnicott é central a conceção de que a capacidade de inscrição vital do indivíduo na cultura decorre de experiências originárias, e da consolidação de estruturas e representações mentais, directamente resultantes de adequada provisão ambiental, i.e., da relação de qualidade – da relação afetivamente qualificada – entre a mãe e o bebé. Em última instância, torna-se, nesta perspetiva, notório o vínculo entre amor e cultura: o amor é condição de possibilidade da cultura, e da capacidade de dar sentido e de participar ativamente na cultura.

4 — Contributos para um diálogo entre Cassirer e Winnicott

Há um largo conjunto de possibilidades de leitura e interpretação do pensamento antropológico de Cassirer e da psicanálise de Winnicott que se evidencia a partir da aproximação e do estudo comparado de ambos. Neste texto foi possível efetuar apenas uma breve caracterização dos aspetos em maior destaque, nas perspetivas teóricas dos dois autores, em torno das questões do símbolo e da cultura. Aquilo que foi dito permite, contudo, salientar várias linhas de reflexão.

O exame dos pontos de vista de Cassirer e Winnicott faz desde logo compreender a relevância e as implicações da ideia de que a capacidade de inscrição na dimensão da cultura está, como

se disse, dependente da qualidade da relação primeira estabelecida entre a mãe e o bebê. Para prévio esclarecimento desta articulação, atente-se apenas na referência que Cassirer faz a duas tendências essenciais que atravessam a cultura: uma tendência ligada à preservação de formas já elaboradas e conhecidas, e outra tendência associada à produção de formas novas e originais (Cassirer, [1944] 1995: 187). Trata-se do confronto travado “[...] entre tradição e inovação, entre forças reprodutoras e forças criadoras” (Cassirer, [1944] 1995: 187). A nível individual, pode dizer-se que esta polaridade se traduz na tensão e na oscilação entre, por um lado, uma atitude passiva, ou estática, diante das produções culturais já existentes ou diante da própria potencialidade de criar, e, por outro lado, uma atitude ativa, ou dinâmica, que se consubstancia quer na possibilidade de dar um sentido pessoal e vital a essas mesmas criações culturais já existentes, ou de fazer uma apropriação significativa e profunda das mesmas, quer no ímpeto de criar formas novas e originais. Ora, parece ser precisamente esta atitude dinâmica e ativa do indivíduo diante da cultura e das suas manifestações que é, largamente, função das condições relacionais presentes sobretudo no início da vida (dependendo, portanto, da qualidade do desenvolvimento afetivo proporcionado pelo ambiente relacional). Winnicott ([1965] 1978: 128), a seu modo, também assinalou algo semelhante, ao mostrar como determinadas falhas na provisão ambiental no começo da existência estão associadas a uma posterior dificuldade em dar um sentido pessoal e efectivo à cultura e às criações culturais.

O *animal symbolicum* é, pois, igualmente, o animal social, relacional. Um não pode florescer sem o outro, permanecendo ambos indissociáveis.

Ora, a respeito desta interação entre as condições relacionais e a possibilidade de enraizamento na cultura e nas atividades de criação, é legítimo pensar, com base na antropologia de Cassirer, que uma condição indispensável para assegurar a harmonia social relativa em proporções suficientemente amplas para ser possível às famílias usufruírem da estabilidade capaz de favorecer a qualidade da relação mãe-bebé e de protegê-la de ameaças oriundas do meio exterior consistiria na salvaguarda do carácter simbólico da razão, desde logo nos planos colectivo (da sociedade alargada) e institucional (do funcionamento das instituições). A salvaguarda da razão simbólica, i. e., do carácter polifacetado e multimodal da razão, seria, com efeito, um ingrediente fundamental para o cumprimento de uma das já anteriormente explicitadas tarefas que a cultura, para Cassirer, desempenha: a da constituição de modos de união entre os seres humanos. Desta hipótese resultaria a consideração da existência implícita, na antropologia de Cassirer, de uma espécie de imperativo de preservação do carácter simbólico, multifacetado, da razão, como elemento imprescindível para a manutenção *da* – ou, pelo menos, para uma séria aspiração *à* – harmonia a um nível colectivo. Esta constituiria, pois, uma das chaves para travar a ‘patologia social’, que coloca sempre em risco, de maneira direta ou indireta, a qualidade da relação entre a mãe e o bebé (Winnicott, [1986] 1989: 195-196). E, de acordo com Winnicott ([1986] 1989: 195), o relacionamento mãe-bebé pode, inclusivamente, ser tomado como primeiro alicerce de uma sociedade que ambicione consolidar as bases para um funcionamento político autenticamente democrático, que corresponde, segundo o autor (Winnicott, [1986] 1989: 195), a um estágio de maturidade social.

Paralelamente, é de notar a existência de alguma convergência entre os paradigmas diferenciadores nos quais Cassirer e Winnicott se inscrevem: o paradigma funcionalista, no caso do primeiro, e o paradigma relacional, no caso do segundo. Ambos, de maneiras diferentes, constituem uma tomada de posição contra um modo de pensar substancialista. Através do paradigma funcionalista, Cassirer chega, entre outros pontos decisivos, a uma visão multidimensional acerca do ser humano, rejeitando uma hierarquização de faculdades e capacidades que legitimasse a determinação da superioridade ou inferioridade de qualquer delas, e, com base nisso, quer uma compreensão unilateral, enviesada e empobrecida do homem, quer, simultaneamente, a ideia de que a humanidade do homem pudesse ser tomada como algo de adquirido, dado e incontestável desde o início. Winnicott, com a viragem que protagoniza e de que é um dos pioneiros, na psicanálise, em direção à consideração da importância do fator relacional na organização psicológica do indivíduo, rejeita que a individualidade seja vista como um aspeto anterior *aos* e independente *dos* relacionamentos.

5 — Conclusão

Importa sublinhar, em suma, que o diálogo entre Cassirer e Winnicott reforça quer a ideia de que a individualidade se constitui a partir da relação e se sustenta, permanentemente, na relação, quer, simultaneamente, a conceção de que a humanidade de cada ser humano depende da conjugação harmoniosa entre potências criativas individuais, i.e., do exercício contínuo, pelo indivíduo, da capacidade simbólica, em toda a sua amplitude. Estes processos parecem ser condições de possibilidade um do outro,

ficando então à vista o horizonte da geração, entre eles, de um círculo virtuoso em expansão, com efeitos benéficos nos planos individual e coletivo da existência.

Referências

- Cassirer, Ernst (1995). *Ensaio sobre o Homem. Introdução à Filosofia da Cultura Humana*. Lisboa: Guimarães Editores.
- (2009). *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dias, Elsa (2012). *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* (2^a ed.). São Paulo: DWW Editorial.
- Winnicott, Donald W. (1975). *A Criança e o Seu Mundo* (3^a ed.). Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- (1978). *Processus de Maturation Chez l'Enfant. Développement Affectif et Environnement*. Paris: Payot.
- (1989). *Tudo Começa em Casa*. São Paulo: Martins Fontes.
- (1995). *Conversas com os Pais*. Lisboa: Terramar.

Naturalized epistemology. Constructive empiricism as a case study

Rodolfo Gaeta¹, Nélica Gentile²
and Susana Lucero³

Abstract

The terms “naturalism” and “naturalization” appear quite often in current philosophical literature. Proposals to naturalize epistemology are especially noteworthy. Their origins can be traced back at least to the classical empiricists; but Quine’s paper “Epistemology Naturalized” had a strong impact on the most recent philosophy. Quine adopts a radical attitude: epistemology is reduced to the relevant results provided by the factual sciences. There are notwithstanding moderate positions that acknowledge a certain relevance to the results of empirical science but without reducing epistemology to science. Such is,

1. University of Buenos Aires and National University of Luján. Email: rodygaeta@filo.uba.ar.

2. University of Buenos Aires and National University of Lomas de Zamora. Email: nel-gen@filo.uba.ar.

3. National University of Luján. Email: susanalucero8@fibertel.com.ar.

according to our interpretation, van Fraassen's case. In this paper we show how van Fraassen makes use of information provided by empirical research but keeps epistemology within the domain of philosophy.

Keywords: Naturalism; epistemology naturalized; constructive empiricism; reductionism; anti-reductionism

Resumo

Os termos “naturalismo” e “naturalização” aparecem com grande frequência na literatura filosófica corrente. As propostas para naturalizar a epistemologia são particularmente dignas de nota. As suas origens podem ser rastreadas até aos empiristas clássicos, pelo menos; mas o artigo de Quine, “Epistemologia naturalizada”, teve um forte impacto na filosofia mais recente. Quine adota uma atitude radical: a epistemologia é reduzida aos resultados relevantes produzidos pelas ciências factuais. Contudo, existem posições moderadas que reconhecem certa relevância aos resultados da ciência empírica, mas sem reduzir a epistemologia à ciência. De acordo com a nossa interpretação, é esse o caso de van Fraassen. Neste artigo, mostramos de que modo van Fraassen utiliza alguma informação provinda da investigação empírica, mas mantendo a epistemologia no âmbito da filosofia.

Palavras-chave: Naturalismo; Epistemologia naturalizada; empirismo construtivo; reducionismo; anti-reducionismo

1 — Varieties of Naturalism

The term “naturalism” appears in contemporary philosophy with great frequency but, as several authors have pointed out, it is applied to refer to so different points of view that it is hard to precise its meaning. Some philosophers put forward nat-

uralism as a doctrine or a thesis while others conceive it as an attitude or certain commitments. It is common to distinguish between ontological naturalism and epistemological naturalism. According to the former, everything that exists is included in the natural world and any appeal to supernatural entities must be rejected. The epistemological or methodological naturalism⁴, holds, by and large, that philosophical research should pay attention to methods and findings of sciences, especially those of psychology, anthropology, and the neurosciences. In this perspective the outputs of evolutionary biology must be seriously considered. (Giere, 1985; Munévar, 1989; Galparsoro, 2013). In this presentation we will focus on epistemological naturalism. But even with regard to this subcategory, the disparity of proposals makes it impossible to formulate necessary and sufficient conditions to define the concept. As Elizabeth Pacherie expresses it:

However, one should not take the label “naturalistic epistemology” to be referring to a single, well-defined, doctrine. Rather, this label functions as an umbrella term covering a set of approaches that question in more or less radical ways the tenets of classical epistemology and insist on the relevance of empirical research to epistemological investigations. (Pacherie, 2002: 299)

4. Some authors identify epistemological naturalism with methodological naturalism, for they defend the belief that empirical knowledge and the methodology related to it are the only genuine form of knowledge and the characteristic method of natural sciences. But since methodology can also be understood as a set of rules to develop scientific knowledge, one could make a difference between epistemological questions, that is, those corresponding to what traditionally has been named ‘theory of knowledge’ and methodological questions. In this presentation we will use the expression “epistemological naturalism” without entering to consider these differences.

Although we can find some antecedents of epistemological naturalism in Hume's and Locke's books, and more recently, in writings of the group of philosophers called "The 1944 School of Naturalism" (John Dewey, Sidney Hook, Ernest Nagel, John Herman Randall), the seminal paper in current philosophy of science is "Epistemology Naturalized" (1969) by Willard Van Orman Quine. Quine proposed to abandon the foundationalist ambition of justifying scientific knowledge starting from philosophical principles and he urged to resort directly to science.

Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject. [...] The relation between the meager input and the torrential output is a relation that we are prompted to study for somewhat the same reasons that always prompted epistemology; namely, in order to see how evidence relates to theory, and in what ways one's theory of nature transcends any available evidence. (Quine, 1969: 82)

That way, naturalization of epistemology, as it is advocated by Quine, amounts to the elimination of any philosophical approach in favour of an exclusively scientific approach to scientific knowledge. Some philosophers have adopted a rather moderate position regarding the relationship between philosophy and science while others have continued Quine's line of thinking and assumed the reductionist thesis. Penelope Maddy explicitly states that the version of naturalism that she defends is heir of Quine's position (Maddy, 2000: 92). In order to illustrate her own version of naturalism, Maddy introduces a character she names

“naturalistic native”. The native, in short, is a member born in the current scientific community expanded in such a way that it includes not only the scientists themselves but also the public who participates in the scientific culture of the time. To mark her differences with the advocates of “first philosophy” – that is, those who aspire to offer an *a priori* foundation of science – she denominates this same character “second philosopher”.

While Descartes’s meditator begins by rejecting science and common sense in the hope of founding them more firmly by philosophical means, our inquirer proceeds scientifically and attempts to answer even philosophical questions by appeal to its resources. For Descartes’s meditator, philosophy comes first; for our inquirer, it comes second – hence ‘Second Philosophy’ as opposed to ‘First’. Our Character now has a name: she is the Second Philosopher. (Maddy, 2007: 18-19)

On the other hand, Kornblith adopts a moderate naturalism. The reason for this attitude lies in the fact that he does not believe there is a sharp distinction between philosophy and science, although this does not mean that philosophy must disappear absorbed by scientific knowledge:

Although I am a naturalist, I do not believe that philosophy must be eliminated. [...] In recognizing that philosophy is continuous with the sciences, we need not fear that philosophy will thereby be ‘eclipsed’ by science. The constraints that science presents for philosophical theorizing should be welcomed, for philosophical theorizing unconstrained by empirical fact loses its connection with the very phenomena which we, as philosophers, seek to understand. Philosophy

is an autonomous discipline, in the sense that it addresses a distinctive set of questions and concerns, and in this respect it is no more nor less autonomous than physics or chemistry or biology. This is surely all the autonomy we should want. It is, in any case, all the autonomy that we may have. (Kornblith, 1999: 26-27)

If we compare Quine and Maddy's positions with Kornblith's point of view, we can appreciate that the former reduce epistemology to science while the latter does not. It indicates that naturalism – to use van Fraassen's expression – “is not monolithic, it admits of degrees and varieties” (van Fraassen, 2000: 262). Van Fraassen himself stands out in this colourful landscape for, on the one hand, he shares various important insights with the naturalists but, on the other hand, he strongly resists a complete reduction of philosophy to science. In the following section we examine his stance.

2 — Naturalism and Constructive Empiricism

In “Against Naturalized Epistemology” (1995), van Fraassen develops his critique to Quine's doctrine. He shares with Quine the idea that traditional epistemology is a dead programme but he believes that Quine confused justificationist epistemology with all epistemology. Van Fraassen accompanies Quine in the idea that science cannot have an external foundation; but at the same time he separates from Quine because he rejects the possibility that science could have a foundation in itself. This is because of the empiricist principle that experience is the sole and only source of knowledge; such empiricist principle cannot become a

universal hypothesis that can be empirically contrasted. However, this does not mean that empiricism has been definitively buried. On the contrary, it remains alive insofar as it constitutes a stance.

Likewise, van Fraassen is inclined to think that the adoption of a stance is analogous to the choice of a language, in the sense proclaimed by Carnap when this philosopher referred to what he called external questions. In *Empiricism, Semantic and Ontology* (1956), Carnap argues that the questions referred to the existence of entities have full sense and in general can be answered inside the linguistic framework of a theory. But the ontological problems understood in the way of traditional philosophy (for instance, whether unobservable physical entities and abstract entities do actually exist) have no sense; Carnap conceives of external questions as having a metaphysical nature that only allows us to take a decision about which linguistic framework would be the most appropriate for the pursued aims.

Van Fraassen agrees with epistemological naturalism on three aspects: (i) both naturalism and empiricism are seen as stances; (ii) both hold an anti-foundationalist position in epistemology and (iii) both share the admiration of the empirical science as a paradigm of rational inquiry (van Fraassen, 2015: 64). But he also expresses some differences. When van Fraassen puts forward his own position –constructive empiricism– in the context of the debate between scientific realists and anti-realists, he was fully aware of the difficulties of setting out the formulation of empiricism as a thesis or a doctrine. For that reason, he thought that empiricism, as well as other alternative philosophical positions, are best seen as stances rather than doctrines; thus, it is quite natural that he would concede the same status to naturalism. Let us see, according to him, what is comprised in the notion of a stance:

The alternative is a stance (attitude, commitment, approach) which can be expressed, and which may involve or presuppose some beliefs as well, but not ones that are unpalatable to someone taking that stance. In the case of an empiricist, this stance would, for instance, involve a characterization of what science is (in my opinion it is a pursuit of empirical adequacy) but also a certain advocacy of scientific practice, and disdain for certain sorts of metaphysics. (van Fraassen, 1995: 86)

But, as it is clear, the fact that two philosophical options are introduced as stances does not mean that they are the same stance. In fact, we have pointed out before that Maddy alludes to a character that she sometimes calls “naturalistic native” and in other occasions “second philosopher”. But van Fraassen understands that it is not the case of two names for the same referent, it is rather that there are two characters that appear alternatively according to Maddy’s argumentative conveniences: “At this point the term “naturalist” has entered her vocabulary in studied ambiguity between “Naturalistic Native” and “Naturalistic Philosopher” (van Fraassen, 2015: 68).”

The naturalistic native is completely isolated from any philosophical question. However, at times, the native makes some philosophical reflections and, on those occasions, she adopts the identity of the second philosopher, playing a kind of game between Dr. Jekyll and Mr. Hyde. Van Fraassen expresses it in the following way:

The tension between the two identities, that of a member of the scientific community (as conceived by a Naturalistic philosopher) and a Naturalistic philosopher proper, grows as

we see Maddy turning to specific philosophical problems in her book *Second Philosophy: A Naturalistic Method* (2007). (van Fraassen, 2015: 67)

Concerning to anti-foundationalism as a common feature of naturalism and constructive empiricism, van Fraassen states that there is a point where the two positions fork. “The starting point is common, but there are forks in the road from there on” (van Fraassen, 2015: 75). While the naturalist holds that scientific beliefs can be revised and removed only by the relevant scientific communities, the empiricist, on the contrary, thinks that it is precisely the task of philosophy to subject the scientific inheritance to interpretation and critical analysis. So, van Fraassen does not reduce nor eliminate the role of philosophy. As Kornblith did, he reserves to philosophy its own room and, in doing so he incorporates a characteristic feature of moderate versions of naturalism.

It is evident that an empiricist cannot avoid sharing with the naturalist the vision of science as a paradigm of rational inquiry. However, this does not mean that philosophy lacks a space to develop its reflections and incorporate components that transcend the results of empirical research.

In addition to a series of features already mentioned regarding the coincidences of van Fraassen’s empiricism with the tenets of naturalists, there is a further strong naturalistic imprint in his stance, insofar as he incorporates the outputs of science in the formulation of constructive empiricism. We are referring specifically to the central role played by the notion of observability and the function that science fulfills in establishing its limits. It is well known that the central idea of constructive empiricism is

summarized in the maxim that the aim of science is to give theories which are empirically adequate, that is, “if what it says about the observable things and events in this world is true – exactly if it ‘saves the phenomena” (van Fraassen, 1980: 12). Now then, according to the traditional views shared by both defenders and foes of the observable/unobservable distinction, the acceptance or rejection of the distinction must be solved by means of philosophical arguments. Van Fraassen, on the other hand, reverses the problem completely. According to his opinion, it is not philosophy but science itself which is in charge of establishing what is observable and what is not:

If there are limits to observation, these are a subject for empirical science, and not for philosophical analysis. Nor can the limits be described once and for all, just as measurement cannot be described once and for all. What goes on in a measurement process is differently described by classical physics and by quantum theory. To find the limits of what is observable in the world described by theory T we must inquire into T itself, and the theories used as auxiliaries in the testing and application of T. (van Fraassen, 1980: 57)

And later he adds:

To delineate what is observable, however, we must look to science – and possibly to that same theory – for that is also an empirical question. This might produce a vicious circle if what is observable were itself not simply a fact disclosed by theory, but rather theory-relative or theory-dependent. It will already be quite clear that I deny this; I regard what is

observable as a theory-independent question. It is a function of facts about us qua organisms in the world, and these facts may include facts about the psychological states that involve contemplation of theories – but there is not the sort of theory-dependence or relativity that could cause a logical catastrophe here. (van Fraassen, 1980: 57-58)

Van Fraassen's words and his rejection of the possibility that the relationship between philosophy and science might generate a vicious circle, recall a similar statement made by Quine about the same issue. After maintaining that epistemology and natural sciences (in this case Psychology) deploy an interplay in which they contain each other, Quine states: "This interplay is reminiscent again of the old threat of circularity but it is all right now that we have stopped dreaming of deducing science from sense data (Quine, 1969: 83-84).

In spite of certain coincidences between van Fraassen and Quine, we must notice that the reasons adduced by Quine for rejecting the vicious circle are different from those mentioned by van Fraassen, as we will show soon. As a consequence, van Fraassen does not agree with the way Quine conceives of the relationship between philosophy and science. From the point of view of van Fraassen, there can be no mutual inclusion because philosophy has an exclusive interpretative function that allows us to understand and interpret science as provider of our empirical knowledge (van Fraassen, 2015: 92).

From the start, empiricism has incarnated a reaction, if not against philosophy, at least against what empiricists have considered metaphysical excesses of philosophy. The success of

empirical sciences that took place during the last centuries, together with careful observations and amazing experiments, strengthened the faith in experience. Thus, it was to be expected that some thinkers would lead this tendency to its ultimate consequences and consider the autonomy of the empirical disciplines with respect to philosophy – about which it is often said that they have been detached – should be completely and absolutely consummated, in such an extent that philosophy itself became science. This is an aspiration that radical naturalists consider has already accomplished.

But, as it usually happens, some reactions came from the empiricism own troops and deployed the same impulse that had led them to break moorings with traditional foundationalism. From the start, Van Fraassen's constructive empiricism has been both critical and liberal at the same time. It is critical because it does not hesitate to revise any assumption; and it is liberal because it is willing to allow whatever is valuable in any possible rival stance. Thus, constructive empiricists find no difficulties in giving up some empiricist traditions like the distinction between observational language and theoretical language. But at the same time, their critical sense and their liberal spirit let them recover what science by itself cannot give us: the understanding and interpretation of science.

According to van Fraassen, the axis of the debates about scientific realism and antirealism is the question about the aim of science. Realists usually think that the aim of science is to find theories that describe what nature really is like, even in those aspects that are not directly observable, while constructive

empiricists identify the purpose of science with finding theories empirically adequate. All this means that the aim of science is something completely different from the diverse purposes pursued by scientists. Gideon Rosen suggests that constructive empiricists do not strictly assert that all or most scientists pursue empirically adequate theories nor do they think that the theories they adopt are empirically adequate. Such assertions would be obviously wrong, since it is obvious that many scientists have manifested their coincidence with scientific realism. Rosen proceeds, instead, to describe constructive empiricism as a kind of fictionalism: certain aspects of science are as if the constructive empiricism view of science were true (Rosen, 1994).

But in his reply to Rosen (1994), van Fraassen rejects such reading of constructive empiricism arguing that it is necessary to make a distinction between the scientific level and the philosophical level, as well as between the putative attitudes of scientists and those adopted by the philosophers. A scientist can accept a theory because he thinks that it is true or probably true, while another scientist can accept the same theory just because he thinks that it is empirically adequate, but it is not their job, as scientists, to justify the merits of realism or constructive empiricism. It is the function of philosophers to give reasons in favour or against those views and the rest of their alternatives. The distinction between the scientist *qua* scientist and the philosopher shows the conflation between “the native” and the “second philosopher” that van Fraassen attributes to Maddy. An important reason why philosophy cannot be replaced by science, according to van Fraassen, is the fact that, while the aim of science is to provide

empirically adequate theories, the aim of philosophical epistemology is to let us understand the science. The way van Fraassen describes philosophy, as opposed to science, is quite traditional:

Aristotle said of philosophy that its aim is to explain, to “remove wonder”. I think that is correct, and such contrary assertions as CE [Constructive Empiricism] and SR [Scientific Realism] compete with each other among philosophers on that basis. By taking them as central ingredients of our view of science we place ourselves in a position to make sense of those activities which we all agree are part of science (van Fraassen, 1994: 190)

The contrast between science and philosophy eliminates any possibility of reducing one to the other. Interestingly, this situation is also mirrored in the problem of the circularity of arguments about the naturalization of epistemology. As we have seen, Quine rejected the vicious character of drawing epistemological conclusions recurring to science itself, for he claimed that giving up foundationalist pretensions eliminates the viciousness. We believe that the reason given by Quine in support of such a conclusion is not convincing enough. For foundationalism is not the only philosophical option, moreover renouncing foundationalism is not the same as renouncing philosophy. Ironically, according to van Fraassen, the vicious circle only can be avoided keeping epistemology separated from science:

For we would have to face a genuine hermeneutic circle: how can we even frame an empirical hypothesis about what scientists really do unless we have an empirical

criterion whereby to identify the scientists? But is that criterion not exactly what is at issue, the answer to the question *what science is*?

Philosophy would quickly embroil itself in circularity if it tried to turn itself into cognitive science. If you pose the question *what is science?* because you are interested in scientific realism debate, then you must suspend belief in the answers CE and SR before investigating them. But in that case, what will you investigate? (van Fraassen 1994: 188)

3 — Conclusions

The views about the relationship between the empirical sciences and epistemology vary considerably, from those that mark a complete divorce to the opposing position that proclaims the reduction of epistemology to science. Traditional conceptions about epistemology conceive it as a predominantly and exclusively *a priori* activity. Several recent views attribute to epistemology an absolute dependence on the sciences; this seems to be equivalent to considering epistemology only as a branch of science. We have seen that there is also room for intermediate attitudes, as in the cases of Kornblith and van Fraassen. The existence of that third alternative leads us to wonder what its real scope amounts to. In other words, does the fact that some empirical information may be relevant to epistemological questions, bring us closer to reductionism or anti-reductionism? It is clear that, even when van

Fraassen shares some attitudes or beliefs with radical naturalists, the agreements are only partial. So, van Fraassen's basic conviction is anti-reductionist.

We think that such kind of anti-reductionism is a very attractive and reasonable position. Although some empirical information can be relevant, the discussion about epistemological issues calls for *a priori* considerations. As a matter of fact, those debates actually take place in the philosophical arena.

References

- Carnap, Rudolf ([1956] 1947). "Empiricism, Semantics, and Ontology" in *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Galparsoro, José Ignacio (2013). "Metaphilosophy, Folk-philosophy and Naturalized Philosophy: A Naturalistic Approach", in Galparsoro, José Ignacio & Cordero, Alberto (eds), *Reflections on Naturalism*. Rotterdam: Sense Publishers, pp. 15-31.
- Giere, Ronald (1985). "Philosophy of Science Naturalized", *Philosophy of Science*, 52.3, pp. 331-356.
- Kornblith, Hilary (1999). *Knowledge and its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Maddy, Penelope (2001). "Naturalism: Friends and foes", *Philosophical Perspectives*, 15, pp. 37-67.
- (2007). *Second Philosophy: A Naturalistic Method*. Oxford: Oxford University Press.
- Munévar, Gonzalo (1989). "Naturalismo Prescriptivo", *Revista de Filosofía*, 2, pp. 31-42.

- Pacherie, Elizabeth (2002). "Naturalistic Epistemologies and Normativity", *Croatian Journal of Philosophy*, 2.6, pp. 299–317.
- Quine, Willard Van Orman (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Rosen, Gideon (1994). "What Is Constructive Empiricism?" *Philosophical Studies*, 74, pp. 143-178.
- van Fraassen, Basiaan Cornelis (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.
- (1994). "Gideon Rosen on Constructive Empiricism", *Philosophical Studies*, 74, pp. 179-192.
- (1995). "Against Naturalized Epistemology", in Leonardi, P. & Santambrogio, M. (eds.), *On Quine. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000). "The False Hopes of Traditional Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, pp. 253–280.
- (2015). "Naturalism in Epistemology", in Williams, Richard N. & Robinson, Daniel N. (eds.), *Scientism: The New Orthodoxy*. London - New York: Bloomsbury Publishing.

Saudades e queixumes

Luís G. Soto¹

Abstract

The aim of this text is to study, from a philosophical point of view, the topic of “Saudade” in *Queixumes dos pinos* (1886), a book of poems written by Eduardo Pondal (1835-1917). This book has a great importance in the foundation of contemporary Galician literature. For this reason, it is very interesting to see the presence and the relevance of the topic of “Saudade” in Pondal’s poems. In *Queixumes dos pinos*, “Saudade” is given several names, “Suidade” is the most frequent, and it takes several forms, from homesickness to lovesickness. It has four objects: country, land, love, existence. It contains and combines four elements: feeling, remembrance, purpose, message. And it can be felt by individuals and by collectivities (and even by nature). In conclusion, the originality of Pondal’s view of “Saudade” is pointed out.

Keywords: Saudade; philosophy; isolation; communication; society

1. Professor Titular, Faculdade de Filosofia, Universidade de Santiago de Compostela, Galiza, Espanha. Email: luisg.soto@usc.es

Resumo

O objetivo deste texto é estudar, do ponto de vista filosófico, o tema da “Saudade” em *Queixumes dos pinos* (1886), livro de poemas de Eduardo Pondal (1835-1917). Este livro tem uma grande importância na fundação da literatura galega contemporânea. Por isso, é muito interessante examinar a presença e a relevância do tema da “Saudade” nos poemas de Pondal. Em *Queixumes dos pinos*, a “Saudade” recebe vários nomes, “Suidade” é o mais frequente e assume várias formas, desde a saudade da terra à saudade de amor. Tem quatro objetos: pátria, terra, amor, existência. E contém e combina quatro elementos: sentimento, lembrança, propósito, mensagem. E pode ser sentida por indivíduos e por coletividades (e até mesmo pela natureza). Em conclusão, é salientada a originalidade da visão de Pondal acerca da “Saudade”.

Palavras-chave: Saudade; filosofia; isolamento; comunicação; sociedade

1 — Saudades e mais

A nossa chegada à saudade faz parte de uma aproximação filosófica, e nomeadamente ética², mais ampla a *Queixumes dos pinos*, de Eduardo Pondal, um dos textos fundadores da literatura galega contemporânea (Pondal, 2017)³. Vamos começar por aí.

1.1 — Filosofia e... *Queixumes dos pinos*

As relações entre filosofia e literatura, desde as suas origens, têm sido múltiplas, complexas e cambiantes. Em mais de uma ocasião, a filosofia tem-se nutrido da literatura e, também,

2. Este estudo resume o essencial do livro publicado pouco depois deste colóquio – cf. Soto, 2019.

3. Cfr. Carballo, 1981: 235-333.

tem deitado luz sobre a literatura. A nossa tentativa, neste trabalho, vai ir por aí. Vamos empregar a filosofia como ferramenta para analisar e interpretar um texto literário, *Queixumes dos pinos* de Eduardo Pondal. A nossa tarefa vai ser, por meio da filosofia, propor e fornecer significados e até referentes, novos ou renovados, deste livro publicado na Corunha em 1886 (Pondal, 1886)⁴. Dito de outro modo, atirando a filosofia sobre *Queixumes dos pinos*, pretendemos ouvir de outra outra maneira os queixumes dos pinheiros. Em nosso ver, e nisto apostamos, *Queixumes dos pinos* é um texto que, aqui e agora, dá que pensar.

Mas, o nosso intuito é também outro: reivindicar em si próprio *Queixumes dos pinos*, não só pela sua capacidade, fertilidade em nosso entender, para gerar pensamento, para fazer filosofia. Queremos sublinhar, salientar nestes anos do século XXI, a riqueza de *Queixumes dos pinos* como texto literário⁵, entre cujas virtudes, mas não sendo a única, está a sua capacidade de suscitar pensamento, e ainda entroncar com a filosofia: proporcionar descobertas, remover e prover ideias, propiciar a contemplação, estimular a reflexão, etc.. Aí poremos o foco, mas, de passagem, não deixaremos de salientar e vindicar a riqueza multimoda, e nomeadamente estética, do texto. Por outras palavras, *Queixumes dos pinos* é, mais de um século depois da sua publicação, um texto para desfrutar e aprender, com certeza, em muitos sentidos, dos quais vamos explorar alguns.

4. Existe edição portuguesa: Pondal, 1996: 1-107.

5. Cfr. Ferreira, 2017.

1.2 — Filosofemas, texto, método

Em consonância, o nosso método, a nossa forma de proceder, vai ser como segue: pôr um tema, tomado da filosofia, explorar dito tema em *Queixumes dos pinos*, indagar e aprofundar nele valendo-nos da filosofia. Vamos passo a passo.

Primeiro, os temas – os filosofemas – propostos são: o sexo, o divino e o humano, a saudade, Galiza. São questões, mormente, de filosofia moral: umas mais éticas, outras mais políticas, umas também metafísicas, outras também culturais.

Em segundo lugar, explorar o tema em *Queixumes dos pinos* significa tentar ver como aparece no texto, salientando e pensando os significados e referentes que saem de lermos os seus poemas. Desta exploração deverão resultar umas formulações próprias, genuínas, que caberia atribuir, em última instância ao autor do texto, Eduardo Pondal.

Por último, a filosofia empregada será, principalmente, contemporânea. Precisamente, lembre-se, tratamos de salientar a contemporaneidade, e conterraneidade, o valor, agora e aqui, de *Queixumes dos pinos*. Mas, em cada um dos temas, ter-se-ão em conta, também e de início, formulações filosóficas anteriores ou próprias da época de *Queixumes dos pinos*, que poderiam ter influenciado em Eduardo Pondal.

1.2.1 — Os temas, filosofemas

Umhas palavras sobre os temas, que há pouco apresentamos com denominações simples.

O primeiro: o sexo, o amor, o género⁶. Assim formulada, descansando no género, é uma temática do século XX. Mas, a reflexão sobre o amor é muito antiga e o pensamento do sexo vem puxando, com força, no mínimo desde o século XVIII. Como aparece em *Queixumes dos pinos*? Que dá que pensar?

Segundo, o divino e o humano: divino, astral, humano⁷. O tema é o universo religioso, a paisagem teológica. Ou, quiçá, irreligiosa e ateológica. Na filosofia, a desconstrução e redução do divino tem longa tradição e adquire grande relevo no século XIX. A redução cosmológica, dos deuses a fenómenos naturais, vem de antigo; a redução antropológica, dos deuses, e nomeadamente de Deus, a projeções humanas, é típica do século XIX. Como aparece o orbe religioso em *Queixumes dos pinos*? Que faz pensar?

Terceiro: a saudade⁸. Tema cultural, tópico português, mas também galego e do universo lusófono. A sua importância e formulação filosófica data, em Portugal, de inícios do século XX; na Galiza, desenvolve-se uns cinquenta anos depois. Mas, a saudade é um tema literário (e, também, filosófico) anterior, rastreável até à Idade Média. Obviamente, depois truncado na Galiza, como todo o discorrer da cultura letrada galega. Registra-se, de novo e com força, no Ressurgimento. Como aparece em *Queixumes dos pinos*? Que faz pensar?

6. Cfr. Queizán, 1998.

7. Cfr. Torres Queiruga, 2010.

8. Cfr. Soto, 2012.

Quarto: Galiza⁹. Com certeza, um motivo maior em *Queixumes dos pinos*. Trataremos de abarcar o máximo das suas faces – da compreensão à proposta, da conceção ao projeto – puxando de um fio singular: o nome da Galiza. Como aparece em *Queixumes dos pinos*? Que dá que pensar?

1.2.2 — O texto, *Queixumes dos pinos*

Umhas palavras também sobre *Queixumes dos pinos*, sobre algumas das suas características, que repercutem na análise e interpretação.

Em primeiro lugar, baixo o título *Queixumes dos pinos*, Pondal reuniu 91 poemas, formando, na nossa opinião, um texto unitário. Ou seja, neste poemário, cada poema reenvia a outros vários e ao conjunto deles. Adquire sentido nessa relação com outros e pela sua inserção no conjunto.

Em segundo lugar, a expressão é muitas vezes por meio de alusões e elipses: os significados e até os referentes estão, com relativa frequência, apontados, só sugeridos e até velados. É preciso um exercício reflexivo para os identificarmos ou para os encontrarmos.

Em terceiro lugar, os termos adquirem sentido, e muitas vezes modificam o aparente e/ou o evidente, nas relações e reenvios de um poema a outro e no conjunto do poemário. Mas, além disso, todo o texto, e mais o literário, vai acompanhado de um texto não escrito, que atualizamos, consciente ou inconscientemente, quando lemos. Em *Queixumes dos pinos* esse texto acompanhante,

9. Cfr. Máiz, 1984.

não escrito, mas ligado ao escrito, é especialmente voluminoso, profuso e complexo. Ler, analisar e interpretar *Queixumes dos pinos* significa mergulhar nessa rede textual.

1.2.3 — O método

E umas últimas palavras sobre o método¹⁰. Com estas prevenções acerca do texto, *Queixumes dos pinos*, e com aquelas matizações acerca dos temas, como vamos proceder?

De um modo geral, vamos rastrear, organizar e comentar o vocabulário, presente em *Queixumes dos pinos*, relativo a cada uma dessas temáticas: a sexualidade, a religiosidade, a saudade, Galiza. Em cada tema, procuraremos localizar os termos atinentes e relevantes, indagando a sua sintaxe, a sua semântica, a sua pragmática: i.e., como se relacionam entre si, que significados incorporam e a que realidades fazem referência. Ora bem, essas temáticas (o sexo, o divino e o humano, a saudade, Galiza e os seus nomes) existem também além do texto, fora de *Queixumes dos pinos*.

Por isso, no ponto de partida da análise e a interpretação poremos também um esquema, tomado da ordem do real, que, por suposto, pode – e costuma – ser modificado, desconstruído, completado ou derruído no curso e como consequência da leitura, análise e interpretação de *Queixumes dos pinos*. Por exemplo, ao tratarmos a sexualidade, partiremos de um esquema do que pode ser uma relação sexual, uma história amorosa. Outro exemplo:

10. O nosso método segue os passos da metodologia desenvolvida e empregada por Roland Barthes na análise e interpretação de textos literários. Como trabalho seu especialmente representativo, lembramos *S/Z*, de 1970 (Barthes, 2002: III, 119-345), e nomeadamente as suas indicações acerca do método (Barthes, 2002: III, 338-339).

ao examinarmos o teológico-religioso, partiremos de um orbe, habitual na cultura do contexto de *Queixumes dos pinos*, uma organização do sobrenatural e o natural, do céu à terra, que situa o ser humano numa posição bifronte ou intermédia, partícipe do espírito (o sobrenatural) e da matéria (a natureza).

Na nossa indagação, empregaremos a edição de *Queixumes dos pinos*, o texto facsimilar, publicado pela Voz de Galicia em 2017, com motivo da celebração do centenário do falecimento de Eduardo Pondal. Citaremos os poemas pelo seu número, como vem sendo habitual¹¹, e não pelas páginas do livro (Pondal, 2017).

1.3 — Aposta

Há pouco, nos parágrafos anteriores, púnhamos, acerca dos temas propostos, as seguintes questões: como aparece em *Queixumes dos pinos*? Que dá que pensar? A nossa resposta provisória, a nossa aposta nesta indagação, é que esses temas (o sexo, a religiosidade, a saudade, Galiza) têm em *Queixumes dos pinos* um tratamento extenso e profundo, em termos que entroncam com a filosofia contemporânea e a mundividência conterrânea. E vão além: em direção ao futuro e à universalidade. Celebremos, antecipadamente, que este texto, *Queixumes dos pinos*, publicado outrora e algures na Galiza, exceda os limites do presente, no espaço e no tempo. No entanto, não esqueçamos que é nos estreitos (?) limites do presente, no *hic et nunc*, onde se joga a partida.

11. Cfr. Pondal, 1995 e Pondal, 1996. Como faz Ferreiro (Pondal, 1995), empregaremos numeração árabe.

2 — Agora, a saudade

2.1 — Presença, relevo

A presença da saudade em *Queixumes dos pinos* é extensa, desde o primeiro até os últimos poemas, e intensa, a começar por figurar, como tema central, no poema inicial (1) e no penúltimo (90), mas não só. Adota formas explícitas, marcadas pela aparição da palavra “suidades” ou os seus derivados, e implícitas, reconhecíveis por tratar do sentimento da saudade, com presença explícita de algum dos seus componentes: recordo, desejo, propósito.

Dá ideia da importância da saudade que, nos 91 poemas de *Queixumes dos pinos*, aparece: de forma explícita, em dezassete e, de forma implícita, nuns trinta. No total, passa da cinquentena.

2.1.1 — Método

Antes e depois de Pondal, a experiência da saudade tem sido conceptualizada e descrita muito diversamente: como sentimento ligado à solidão, como movimento anímico de lembrança e esperança, como expressão de solidão, saúde e saudação, tendo, além disso, conteúdos vários, principalmente a terra e o amor, ou conteúdo indefinido¹².

Na nossa análise e interpretação, teremos em conta esses traços, mas como pano de fundo. Não os vamos procurar em *Queixumes dos pinos*: tentaremos ver que sai, como aparece a saudade. Para isso, vamos salientar e explorar as presenças explí-

12. Cfr. Soto, 2015: 113-129.

cidas e aquelas implícitas mais significativas. As formas implícitas assinalá-las-emos pela sua analogia ou a sua vinculação com outras explícitas. Mas, é necessário atuar com prudência.

Em *Queixumes dos pinos* abundam marcas, temáticas ou não, que caberia relacionar com a saudade. Assim, sai com frequência a “solidão”: do lugar, de si, a dois. Também, numerosos poemas são ou contêm “saudações”. Enfim, abunda o vocabulário típico da experiência saudosa: recordação, lembrança, sonho, pensamento, esperança, desejo, ideal, propósito. Não devemos considerar, e não consideraremos, que em todas essas ocorrências, nem nas “saudações” nem nas “solidões”, há saudade. Ater-nos-emos às formas explícitas, assinaladas pela palavra “suidades” e similares, e às aparições implícitas relacionadas ou relacionáveis com aquelas.

Em resumo, vamos fazer uma indagação, seguindo – lendo – *Queixumes dos pinos* do princípio ao fim, reparando e detendo-nos naqueles poemas marcados pela saudade.

2.1.2 — Temática

No conjunto do poemário, constatamos a presença explícita da saudade da pátria (1, 14, 18, 30, 78, 90), da terra (18, 21, 25), do amor, amorosa ou amatória (13, 20, 31), e outra indefinida, aquela saudade de não se sabe que ou quem (5, 13, 14, 16, 21, 35, 39, 63, 65).

Às vezes as formas implícitas são tão importantes ou mais do que as explícitas. Assim, acontece com a saudade da terra (12) e com a do amor, com abundante e significativa presença implícita (15, 19, 23, 37, 44, 46, 49, 51, 79, 85).

Definimos as saudades pelo seu objeto: a pátria, a terra, o amor, etc.. Às vezes, o objeto é indefinido, mas acaba por definir-se ou torna-se definível. Em numerosas ocasiões, esse objeto indefinido acaba por ser a pátria ou a terra ou o amor. Mas esse objeto também pode ser o próprio sujeito e o conteúdo a sua própria existência. Falaremos, nesse caso, de saudade da existência. Entre todas as saudades dão-se confluências, entrecruzamentos e implicações.

Entre a saudade da pátria e a saudade da terra, a diferença é nominal, porque se fala de pátria (1, 90) ou de terra (12, 21), mas também conceptual, ainda que em alguns casos concretos possam estar próximas ou terem valores invertidos: por exemplo, a consciência e a vontade, poucas, do bom “bergantiñán” (1) ou do “sonoroso” (90) e a consciência e a vontade, maiores, da “bergantiñá” (12) ou de Rentar (18).

As saudades amorosa e amatória são distinguíveis, mas podem ir unidas: a amatória persegue a satisfação do desejo (ou a pulsão) sexual (13, 31), a amorosa integra essa satisfação numa relação afetiva e comunicativa persistente (15, 44, 46, 49).

A saudade indefinida, pelo geral, chega a definir-se, seja num poema (13, 14, 21), seja como efeito de um conjunto, como a dos bardos (5, 16, 35, 39, 65) ou a das andorinhas (63). Pode tratar-se de uma saudade específica, aquela que denominamos saudade da existência, ou de alguma das outras saudades, pois todas elas podem aparecer em forma indefinida. A saudade da existência tem por objeto o próprio sujeito e um conteúdo existencial.

2.1.3 — Plano

Na exploração, e exposição, da saudade combinaremos a ordem de aparição em *Queixumes dos pinos* com a natureza temática: saudade da pátria, saudade da existência, saudade do amor, saudade da terra. Em concreto, a partir da primeira aparição num poema dado traçaremos os fios desse bloco no conjunto do poemário.

Por exemplo, no poema (1) surge a saudade da pátria. Seguiremos, em primeiro lugar, esse fio. Outro exemplo: no poema (5) aparece uma saudade indefinida. Apesar dos seus vínculos com a saudade da pátria e com a saudade do amor, é identificável com a saudade da existência. Entraremos, em segundo lugar, nessa rede. De modo semelhante, procederá com a saudade do amor (13), em terceiro lugar, e com a saudade da terra (18), em quarto e último lugar.

2.2 — Saudade sem fim

Este percurso mostra o relevo e a amplitude da temática da saudade em *Queixumes dos pinos*. Como aparece, em síntese? Ora emaranhada (várias saudades confluem ou colidem), ora indefinida (a saudade surge enigmática), ora nítida (uma saudade é bem identificável).

Ainda que, como dissemos e fizemos, não convém esquecer as formulações implícitas, não está demais lembrar as presenças explícitas: suidades (1, 5, 13, 14, 18, 21, 31, 63, 65, 90), suidoso (90), suidosos (30, 78), saudosa (25), saudosos (20), melancolia (35, 39), melancólico (16, 30), nostalgia (18).

2.2.1 — Sentimento, lembrança, propósito, mensagem

O que é a saudade? Como aparece? Como um sentimento e, ao mesmo tempo, como uma mensagem. É um sentimento, sentir algo, que se verte em pensamento: pensar em algo ou, mormente, alguém. Este pensamento engloba, no presente, passado e futuro: compreende recorde e propósito, lembrança e desejo.

A saudade vincula um sujeito, normalmente um indivíduo, com algum objeto, normalmente outro sujeito, individual ou coletivo. Esse outro sujeito, o objeto, funciona como um co-sujeito: quem conhece a saudade dirige uma mensagem, ao menos virtual, ao objeto, cabendo esperar uma resposta.

2.2.2 — Pessoas, comunidades

Sentem saudades quase sempre indivíduos, homens ou mulheres: um “bergantiñán”, qualquer “bergantiñán”, um bardo, uma “bergantiñá”, Gundar, Rentar, uma fada, um estudante, uma emigrante, Lugar, Maymendos, um caminhante, etc.. Excepcionalmente, também a natureza, como um cabo ou, exemplarmente, as andorinhas.

As saudades, experimentadas por indivíduos, têm por objeto outros indivíduos, ora formando sujeitos coletivos, como a terra ou a pátria, ora tomados como sujeitos singulares, um outro, como o amor, ou si próprio como existente ou existência. O espaço e o tempo, como dimensões básicas para a existência e desenvolvimento da subjetividade e das coletividades, fazem parte de todas essas saudades.

2.2.3 — Saudades

Saudade da pátria, saudade da existência, saudade do amor, saudade da terra. E mais, tanto pelas relações (e combinações) existentes entre as saudades, como pelas derivações possíveis de cada saudade.

Assim, da saudade da pátria segue-se a saudade da liberdade, percebida esta tanto em sentido negativo, estar isento de impedimento, como em sentido positivo, desfrutar de capacidade de ação. Da saudade da existência, derivam-se as saudades do futuro, do passado, do nada, do ser. No amor são fundamentais as experiências de dissociação e associação: daí, a solidão e a sociedade, produtoras de saudades, como também na saudade da terra. E seria possível ir, além da humanidade, em direção à natureza: temos feito algumas indicações.

2.2.4 — Saudade de ser

A saudade é objeto de um tratamento extenso e intenso e uma elaboração cuidadosa e pormenorizada em *Queixumes dos pinos*. Com independência da influência de Camões, que também usa o termo “suidade” e os seus derivados¹³, Pondal explora e incorpora o acervo popular iletrado, o seu potencial contido na língua e a cultura galegas.

Talvez por isso, no seu fio principal, a saudade aparece como uma experiência, constritiva e construtiva, da solidão e a sociedade. A lembrança da uma e da outra: da sociedade estando em solidão, da solidão estando em sociedade. É experiência salutífera,

13. Cfr. Michaëlis, 1990: 73-74.

e maléfica, da uma e da outra: uma solidão coativa, uma solidão estimulante; uma sociedade esmagadora, uma sociedade acolhedora. A saudade tenta reverter uma situação negativa, adotar uma posição positiva. No movimento incessante, no ir e vir, da solidão à sociedade, o vértice é a solidão e o horizonte é a sociedade. E o que está em jogo é ser.

3 — Ao modo de conclusão: saudade de ser, saudade sem fio, saudade sem fim

Sem descartar a possível influência de Camões¹⁴, devemos considerar a saudade um tema próprio de *Queixumes dos pinos*, desenvolvido a partir do acervo popular iletrado galego, como achamos também noutros poetas do Ressurgimento. É obrigado salientar a variedade e originalidade com que, a saudade, aparece no texto de Pondal.

Em primeiro lugar, a variedade: as “suidades” presentes em *Queixumes dos pinos* são muitas, tanto pelos sujeitos quanto pelos objetos, principalmente, co-sujeitos. Assim, a saudade soe ser experimentada por pessoas, sendo estas ora indivíduos ora coletividades, mas pode chegar a ter por sujeitos seres não humanos, simplesmente naturais. Isto tem a ver com a natureza ou condição da saudade, que, em *Queixumes dos pinos*, aparece, não só como um sentimento, mas também, e sobretudo, como uma mensagem. Da variedade de sujeitos e co-sujeitos seguem-se várias saudades: principalmente, saudade da pátria, saudade da existência, saudade do amor, saudade da terra. São a matriz de outras várias, também presentes em *Queixumes dos pinos*: saudade da liberdade, do futuro,

14. Cfr. Carvalho, 1992: 69-71.

do passado, do nada, do ser. Tenha-se em conta que o objeto pode ser o próprio sujeito. Assim acontece na saudade da existência e nas saudades dela derivadas, que poderiam ser denominadas “saudades de si”.

Em segundo lugar, a originalidade: as “suidades” tomam a forma de mensagens e fazem ênfase na sociedade. Em *Queixumes dos pinos*, a saudade possui um componente marcadamente comunicativo e relacional: é uma mensagem. Com certeza, a saudade aparece como uma afecção, um sentimento. Mas, a experiência do sujeito é, antes demais e sobretudo, a percepção e a emissão de uma mensagem: um ato de comunicação e relação, ainda que, do outro lado, não haja nada, ainda que o emissor ou recetor seja ignoto, perdido ou, mesmo, inexistente. Isto entronca com a ênfase na sociedade: as “suidades” acusam uma experiência constritiva e construtiva da sociedade, que funciona como o outro polo da solidão. A extrema solidão coloca o sujeito no plano do estabelecimento do contrato social. À beira do “não ser”, a negatividade revela-se como potencialidade: como contendo alguma potencialidade. Saudade de ser.

Estas saudades, sem fio e sem fim, não levam a umas remotas origens, mas à nossa atualidade local-global: a vida como negociação, ação conjunta, contínua, mudando sem cessar os sujeitos (até nós mesmos), os temas, os objetivos, os calendários, os métodos, as regras.

Referências

Barthes, Roland (2002). *Œuvres complètes III (1968-1971)*. Édition de Éric Marty. Paris: Seuil.

- Carballo Calero, Ricardo (1981). *Historia da literatura galega contemporánea*. Vigo: Galaxia.
- Carvalho Calero, Ricardo (1992). *Umha voz na Galiza*. Barcelona-Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Ferreiro, Manuel (2017). *Eduardo Pondal, o cantor do eido noso*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- Máiz, Ramón (1984). *O rexionalismo galego: organización e ideoloxía (1886-1907)*. Sada-A Coruña: O Castro.
- Michaëlis de Vasconcelos, Carolina (1990). *A Saudade Portuguesa*. Aveiro: Estante.
- Pondal, Eduardo (1886). *Queixumes dos pinos*. A Coruña: La Voz de Galicia.
- (1995). *Poesía galega completa I. Queixumes dos pinos*. Edición de Manuel Ferreiro. Barcelona-Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- (1996). *Queixumes dos Pinheiros e Outros Poemas*. Edição de Ângelo Brea. Braga: Cadernos do Povo.
- (2017). *Queixumes dos pinos*. A Coruña: La Voz de Galicia.
- Queizán, María Xosé (1998). *Misoxinia e racismo na poesía de Pondal*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- Soto, Luís G. (2012). *O labirinto da saudade*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- (2015). *Meditação sobre a Saudade*. Sintra: Zéfiro.
- (2019). *Outros e novos queixumes. De filosofía e literatura en Queixumes dos pinos de Eduardo Pondal*. Santiago de Compostela: USC Editora.
- Torres Queiruga, Andrés (2010). *Repensar o mal. Da Poneroloxía á Teodicea*. Vigo: Galaxia.

Von Königsberg nach Konstanz: on Kant's theory of aesthetic judgment and its possible updating by the Constance School

Rômulo Eisinger Guimarães¹

Abstract

It is the purpose of this paper to point out that, while based on something eminently subjective and non-definable by concepts (although allegedly communicable), Kant's theory of aesthetic judgments (or judgments-of-taste) seems, in some respects, to have its updating in several essays by art and literature theorists connected with the University of Constance, in the second half of the 20th century – authors of the so-called “Reception Aesthetics” (e.g., Wolfgang Iser and Hans Robert Jauss). With this aim, this paper – which is guided by the concept

1. Bachelor's degree in Visual Arts (advisor: Alphonsus Benetti), Master's degree and Ph. D.'s degree in Philosophy (advisor: Christian Hamm) from the Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brazil – with a one-year research stay at the Friedrich-Schiller-Universität Jena, Germany (advisor: Andrea Esser) as CAPES Foundation scholarship holder by the Joint Fellowship Program for Doctoral Students in the Federal Republic of Germany – CAPES/DAAD/CNPq (2018-2019). Email: r_eisinger_guimaraes@yahoo.com

of Aesthetic Experience – attempts to explain not only how the argument developed in Kant's third *Critique* is partly a theory of aesthetic response, but also that, while the authors of the Constance School do not make this debt explicit, a considerable part of their writings on Reception Aesthetics puts into practice what Kant presented and grounded in his *Critique of Judgment* – namely: the Aesthetic Experience (in terms of the third *Critique*: the Aesthetic Reflection) as something conceptually indeterminate and dynamic, i.e., involving the receiver's participation.

Keywords: Kant; Constance school; reception aesthetics; heautonomy

Resumo

O objetivo deste artigo é o de mostrar que, baseando-se em algo eminentemente subjetivo e indefinível através de conceitos (embora alegadamente comunicável), a teoria dos juízos-de-gosto estéticos de Kant parece, em alguns aspectos, ter vindo a ser atualizada em vários ensaios de teóricos da arte e da literatura ligados à Universidade de Constança, na segunda metade do século XX – autores da chamada “Estética da receção” (p.e., Wolfgang Iser e Hans Robert Jauss). Com este propósito, pretende-se neste artigo – que tem como fio-condutor o conceito de Experiência Estética – explicar, não apenas de que modo o argumento desenvolvido na terceira *Crítica* de Kant é, em parte, uma teoria de resposta estética, mas também que, embora os autores da Escola de Constança não assumam explicitamente esta dívida, uma parte considerável dos seus artigos sobre Receção Estética aplica o que Kant apresentou, e fundamentou, na sua *Crítica do Juízo* – nomeadamente: a Experiência Estética (em termos da terceira *Crítica*: a Reflexão Estética) como algo conceptualmente indeterminado e dinâmico, i.e., envolvendo a participação do receptor/leitor.

Palavras-chave: Kant; Escola de Constança; recepção estética; heautonomia

1.

In the *Appendix* to the first volume of *The World as Will and Representation*, Schopenhauer states how remarkable is the fact that a person, “to whom certainly art remained very foreign, and who in all probability had little susceptibility to the beautiful, in fact probably never had the opportunity to see an important work of art, and who seems finally to have had no knowledge even of Goethe, the only man of his century and country fit to be placed by his side as his giant brother [...], in spite of all this, [...] [be] able to render a great and permanent service to the philosophical consideration of art and the beautiful” (Schopenhauer, [1819] 1969: 529). There Schopenhauer refers to Immanuel Kant, who in his *Critique of Judgment* intended to provide a transcendental *a priori* groundwork to aesthetic judgments-of-taste about the beautiful.

In the course of his inquiry concerning judgments about the beautiful, Kant assigns to these judgments four aspects – namely: disinterest (a regardlessness, whether concerning sensory sensation or Reason)², non-conceptuality (the lack of any determined rule, through which we should judge something “beautiful”), conformity to ends without an end (the appropriateness of the object to our Judgment for mere lingering reflection, without us forming any knowledge about it) and necessity (the fact that everyone should agree with a genuine judgment-of-taste about the beautiful, since there is nothing idiosyncratic, personal at stake on it).

2. I would like to stress at the outset that the terms “Reason”, ‘Judgment’, “Understanding”, “Imagination” and ‘Sensibility’ are capitalized whenever they refer to faculties.

Now, founded on something eminently subjective and non-definable by concepts (although allegedly communicable), Kant's Theory of aesthetic judgments-of-taste seems, in some respects, to have its updating in several essays by art and literature theorists related to the University of Constance, in the second half of the 20th century – authors of the so-called "Reception Aesthetics" (e.g., Wolfgang Iser and Hans Robert Jauss).

Nonetheless, if, on the one hand, we must be aware that we cannot make the theorists of the "Constance School" forcibly Kantians – as much as one cannot make of Kant a semiotician, hermeneutician or something like that –, on the other hand, the notion of an artwork that, as a product of an undetermined construction (undefined toward its reader about what it is or means), serves as an impulse for active reflection and for de-automatization of the receiver (i.e., of the now productive receiver), even though it is not an exactly Kantian argumentative figure, it makes use of a compendium of theorems that are, in their background, Kantians.

For that reason, this paper attempts to show that, although the authors of the Constance School do not make this debt explicit, a considerable part of his writings on Reception Aesthetics puts into practice what Kant presented and grounded in his *Critique of Judgment* – namely: the Aesthetic Experience (in terms of the third *Critique*, Aesthetic Reflection) as something conceptually indeterminate and dynamic, i.e., involving receiver's participation.

2.

Kant's starting point in his *Critique of Judgment* is the claim that judgments-of-taste are aesthetic [KU, AA 05: 203]³. And by "aesthetic" he understands that they are not judgments of cognition, i.e., logical ones, but judgments whose determining ground <*Bestimmungsgrund*> can be nothing other than something subjective.

To say that judgments-of-taste are not logical, means to say that this kind of judgment does not have, at its basis, defined concepts. In other words, it implies the absence of objective criteria for judging in taste issues; criteria by which we could recognize (and prove) something as "beautiful". To say, on the other hand, that the determining ground of a judgment-of-taste cannot be other than subjective, means that this judgment depends on how the subject is affected by the object-of-judgment in its Sensibility without, however, forming logical-determinate cognition about it.

What regards to the first of these aspects (the absence of objective criteria), Kant seems to break definitively with classical Poetics – above all, with the Aristotelian one. This is because the Stagirite, in his writing on art (and tragedy, in particular), prescribes rules for the construction of an artwork (unity of myth, verisimilitude, complication and unravelling, etc.), as a sort of manual, so to speak. And it is only to the extent that such rules

3. As for the quotations from Kant's works, I use the abbreviations indicated by Kant-Gesellschaft and the pagination of the Akademieausgabe. This is similar to what I do with the work of Aristotle, using the abbreviation [POI] for *Poetics*, and indicating pagination and universal subdivisions of the Corpus Aristotelicum, organized by Immanuel Bekker for the Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften. Other references will be specified in the current formats throughout the text.

are complied that a tragic artwork fulfils its function of arousing the feelings of fear and pity in the viewer, of purifying such feelings in them (POI: 1449b ff.) and is, by virtue of this, considered a “beautiful” artwork.

Concerning the second of those aspects (i.e., the subjectivity), it would be interesting to briefly outline the subjective structure through which, according to Kant, we perceive (and cognize) sensibly intuited objects.

Kant divides his *Critique of Pure Reason* into two parts: *Transcendental Aesthetics* and *Transcendental Analytic*. These are the only two parts that make up what he calls the *Transcendental Doctrine of the Elements*, which deals with the elements that we own to have legitimate access to objects, i.e., to experience them. The *Transcendental Aesthetics* deals with the pure forms of Sensibility, through which “intuited objects” <*Gegenstände*> are given to us (KrV, B74). The *Transcendental Analytic*, in turn, subdivided into *Analytic of Concepts* and *Analytic of Principles*, concerns what and the means we dispose to think the sensibly intuited, transforming them into “cognized objects” <*Objekte*> (cf. KrV, B77 ff.).

The “path” of cognition then, as Kant proposes it, is none other than this: things enter in our Sensibility through the pure forms of space and time. This affectation does not involve, properly, an activity of the subject. If it is to be transformed into cognition, the subject, in an “act” of the Understanding (KrV, B, 130), classifies what is sensibly intuited according to the categories. This is – roughly speaking –, according to Kant, the only way through which we can form logical-determinate cognition of objects.

However, Kant claims, what happens in judgments-of-taste is that the subject, somehow, interrupts such path: it is no longer a matter of determining what the object-of-judgment is; rather, it is simply reflected upon it. Based on this premise, Kant considers that “beautiful” are the objects that appear to us, as it were, propitious not for determination but for reflection. This reflection, however, would not be something passive (“reflexive”), but active (“reflective”). For the subject, while giving up conceptually determining what enters their Sensibility, still evokes his or her cognitive faculties for another purpose, pausing for a while on the “calm contemplation” of the object (KU, AA 05: 247), which “strengthens and reproduces itself” (KU, AA 05: 222).

The reflection – proper of judgments-of-taste – is what we undertake in front of the beautiful in Nature and Art. Nature appears to us as “beautiful” when we judge its objects without considering what these objects are; when we judge, e.g., a flower, without aiming to define whether it is a daisy or a rose, a monocotyledon or dicotyledon, and so on.

For I can judge a flower as something that is sensibly intuited and whose representation awakens in me a feeling of pleasure: an aesthetic pleasure. I may not know what the flower is all about: determining this does not matter to my judgment-of-taste and the pleasure I feel with it. In fact, unless it is the case of a botanist, one would hardly know these things – and even they, the botanists, if they judged by means of taste, they do not take it into account to judge a flower as “beautiful” (KU, AA05: 229).

Art, on the other hand, appears as “beautiful” to the extent that it is an object produced precisely in order to stimulate reflection. And they do so because they are, according to

Kant, endowed with aesthetic ideas by the artists; ideas “that occasions much thinking though without it being possible for any determinate thought, i.e., concept, to be adequate to it, which, consequently, no language fully attains or can make intelligible” (KU, AA 05: 314). And through what Kant calls “aesthetic ideas”, the artist would then be able to enlarge aesthetically a concept, favouring, precisely with this enlargement, the reflection⁴.

Now, if Kant asserts that, “if one judges objects merely in accordance with concepts, then all representation of beauty is lost” so that “there can also be no rule in accordance with which someone could be compelled to acknowledge something as beautiful” (KU, AA05: 216), whether something is beautiful or not depends not only on the object offered, but also (if not mainly) on what the subject does with this object.

His claiming that judgment-of-taste is essentially subjective, i.e., that it depends *on* the subject, produces a change in the equilibrium of aesthetic communication – notably with respect to the reception of artwork – and here we could start to establish a sort of “bridge” between Kant and Constance School of Reception Aesthetics. Notably – at least on the topic of this paper – with Wolfgang Iser, according to which this “change” follows

4. This is what happens, for instance, when an artist takes the ordinary concept “stone” and uses it in the verses: “In the middle of the road there was a stone / there was a stone in the middle of the road / there was a stone / in the middle of the road there was a stone. // Never should I forget this event / in the life of my fatigued retinas. / Never should I forget that in the middle of the road / there was a stone / there was a stone in the middle of the road / in the middle of the road there was a stone” (original Portuguese: “No meio do caminho tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho / tinha uma pedra / no meio do caminho tinha uma pedra. // Nunca me esquecerei desse acontecimento / na vida de minhas retinas tão fatigadas. / Nunca me esquecerei que no meio do caminho / tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho / no meio do caminho tinha uma pedra” (cf. Andrade, [1962] 1995: 196).

the very principle of the Enlightenment (Iser, [1970] 1986b: 144), of courage and the ability “to use one’s own Understanding without another’s guidance” (WA, AA 08: 35).

3.

Let us assume that in every process of aesthetic communication, in a general way, the artist produces a work to be received by an audience. Once this was accepted, what we had until the so-called Enlightenment, by and large, were supposedly univocal works of art, constructed in such a way as to offer “a minimal scope for the reader’s participation” (Iser, [1970] 1986b: 137). Indeed, artistic production at (but not only at⁵) that time was particularly concerned with “manoeuvre the reader into the right position, so that all [they] have to do is adopt the attitude mapped out for [them]” (Iser, [1970] 1986b: 138). Artworks in which the so to speak *well-constructed* “myth” leads to this reading without diverting public’s attention.

In turn, the aforementioned post-Enlightenment change implies that aesthetic communication undergoes changes not in its structure, but in the role of the reader within this communicational process – namely: in the fact that to them is not only allowed, but even sometimes *required* a more active participation in their own act of reading.

5. This is because this sort of production, which limits the participatory space of the reader, is not restricted to a pre-Enlightenment period. Rather, one could find elements of this “closed” poetics – to contrast with an “open” poetics, in order to use terms used by Umberto Eco (cf. Eco, [1962] 2015: 126) – also in the nineteenth-century thesis novels and in the propagandist artistic production of the totalitarian regimes of the twenty-century, to remain with few examples. In two words: in any artistic production that aims at a specific reading.

This is possible because, from then on, there is an increase of degrees of indeterminacy in the work of art itself. Containing a sort of “blanks”, the work of art no longer appears as a “given object”, ready for a passive reception on the part of the reader. Rather, these blanks, as “vital propellants for initiating communication” (Iser, [1979] 1999: 136) impel reader’s constitutive activity.

They are not, therefore, “defects” of the work of art. Rather, they are the “fulcrums”, the basic support points for its effectiveness (Iser, [1970] 1986b: 138), since they are what opens space for the reader’s participation and “de-pragmatize” their reading. Now, if, in the process of reading a work of art, the reception is intensified insofar as the work “renounces” its determination (Iser, [1970] 1986b: 144), the presence of “blanks” in a work of art, which increase its coefficient of indetermination, consists in a “main element of commutation” between reader and work. (Iser, [1970] 1986b: 147). For in front of what is intentionally indeterminate⁶, it is up to the reader to take an active stance in the accomplishment of the work, which is concretized, so to speak, in their act of reception, i.e., in their reading.

In short, the blanks allow the receiver to participate in the accomplishment of the work, i.e., “the weakening of denotation has as its objective a potentiation in the connotative relations” (Iser, [1972] 1986a: 150), imparting dynamics to the structure, insofar as it marks gaps that can only be “closed” by

6. We could consider that every indeterminacy in a work of art is intentional because a work of art is always the product of the artist’s intentional practice – intentional, at least, at some level. And if so, any and all participation of the receiver is nevertheless foreseen, to a greater or lesser degree, in the very structuring of the work, since every artwork relies, necessarily, on the interactive relation between creation and reception.

arranging carried out by the reader. This closure, nevertheless, cannot be anything other than a projection of a “minimal organizational unit” to assimilate the work in question (Iser, 1999: 198). For a reading never completely sweeps the indeterminacy of the work. Rather, it consists more of a process of combination and articulation by the reader of what is presented to them (Iser, [1979] 1999: 121); a process, at the end of which the work of art remains open to new interpretations. Therefore, if an artwork is indeterminate, and its realization is given only through reading, the concretization of the work is left to the reader, i.e., they structure it for themselves.

And perhaps at this point we might see a tenuous connection between Iser’s Reception Aesthetics and Kant’s theory of reflective judgments – and this without trying to make of Iser a Kantian proper, nor of Kant a hermeneuticist or anything of the sort⁷. This is because it does not seem difficult to see that the idea of a work of art, as a product of an undetermined construction (undefined toward its reader about what it is or means), that serves, therefore, as an impulse for active reflection and for de-automatization of the receiver (i.e., of the now productive receiver): that idea is something that can be seen as compatible to both authors.

However, more than that, it is worth mentioning the fact that the participation of the reader in the concretization of the work of art that is presented to them is not something that

7. And that’s because there are glaring differences between the two. The main one, perhaps, is the fact that, for Iser, the reading of an artwork is nothing other than an “act that fixes the oscillating configurations [of the artwork] in meanings” (Iser, [1972] 1986a: 137), whereas in judgments-of-taste, as Kant proposes them, a meaning is not even sought, remaining in the scope of reflection.

seems to dispose, as it were, of a “rule”, of an “objective principle” to guide their activity. Rather, it is the readers themselves who act on this absence (Iser, [1979] 1999: 157), providing themselves with a principle to judge (even without defining) the work in question. And, now, a principle for judging what we cannot define, but about which, somehow, we wish to at least make fit for us, bears some resemblance to the principle on which Kant bases his *Critique of Judgment*, namely: a principle not of autonomy, rather, of *heautonomy* of the Judgment.

4.

Perhaps one of Kant's greatest contributions to philosophical Aesthetics was to move the judgment-of-taste to the subjective side (albeit for a pretended universally shared subjectivity). Thus, there would be no more objective rules for determining whether something is beautiful or not. Indeed,

if one judges objects merely in accordance with concepts, then all representation of beauty is lost. Thus there can also be no rule in accordance with which someone could be compelled to acknowledge something as beautiful. (KU, AA 05: 215)

It would then be left to the subject to decide whether something is beautiful or not. But if there is no rule for this, i.e., to aesthetically judge an object in order to declare it “beautiful”, it would be the subject who furnishes for themselves their rules of judgment. And it is in this context that Kant introduces the concept of *heautonomy* of Judgment, principle through which the

very faculty of Judgment, “though only in a subjective respect, [...] prescribes a law, not to nature (as autonomy), but to itself (as heautonomy) for reflection on nature” (KU, AA 05: 186).

Now, if

there can be no objective rule of taste that would determine what is beautiful through concepts [,] for every judgment from this source is aesthetic, i.e., its determining ground is the feeling of the subject and not a concept of an object [, so that,] to seek a principle of taste that would provide the universal criterion of the beautiful through determinate concepts is a fruitless undertaking, because what is sought is impossible and intrinsically self-contradictory (KU AA 05: 231),

this does not mean nothing but that judgments-of-taste, or rather “beauty” is not something about which we can form objective cognition and point out, in a determinate way, “this is beautiful, for this and this reason!”. But from the fact that we cannot determine what is “beautiful”, it does not follow that we cannot “think”, i.e., reflect on it. And it is precisely this that the principle of heautonomy of the Judgment allows us to do: a principle which the faculty of the Judgment furnishes to itself, from a subjective point of view (i.e., valid only for the subject and without objectively speaking the object-of-judgment) to think even about what we cannot cognize.

In fact,

heautonomy derives from the Greek definite article *the* being attached to Greek pronoun for “self”, or “itself”: *auto*. The resulting term, *heauto*, means just what *auto* does except that

it may only appear grammatically in a sentence reflexively (as in, e.g., 'I wash myself', 'He prised himself', etc.) and never intensively, as an emphazier (as in, e.g., 'I myself think we ought to vote' or 'You yourself said so!'). By contrast, *auto* can occur either reflexively or intensively. Philologically speaking, Kant is trying to emphasize a certain *necessarily* reflective character of the faculty of the Judgment. Heautonomy does not serve, for Kant, as *autonomy* does, to express the sort of reflexivity which is (my) self's spontaneity and freedom, i.e., my ability to legislate rules for my own will a priori and unconditionally, and to act in such a way that I see myself acting from (my own) freedom. [...] Reflective judgment can only be exercised relative to itself, i.e., relative to its own reflexive exercise with objects of nature. (Floyd, 1998: 205)

Thus, to say that the Judgment has a principle of heautonomy by which it seeks a universal to judge individuals is not only to point out that this faculty can do it; but rather implies that the Judgment does it for itself, i.e., to be able to judge.

Now, it has already been said that, according to Kant, we cannot form cognition neither on what does not penetrate our Sensibility (i.e., the metaphysical), nor on what cannot be determined under concepts (e.g., the "beautiful"). Of the first case are the figures of classical metaphysics, e.g., God; of the second, objects that cannot be determined under concepts, e.g., "beautiful" objects. Thus, on the beautiful, it remains for us to reflect on it. And to reflect, in this respect, is nothing else than to judge without determining; to Judge for oneself about what is conceptually indeterminate (and, in the case of art, indeterminable).

Finally, it is precisely this kind of activity that is required, roughly, from a reader who responds to a work of art with empty spaces – i.e., with blank. Well, it is clear that Iser’s Reception Aesthetics is missing all the transcendental machinery, so dear to the Kantian argument. Nevertheless, both there and here, it is the function of the judging subject, so to speak, to produce their work, i.e., to seek their path of interpretation for themselves, in a kind of act of congeniality, in a psychological collaboration with the author himself or herself (cf. Eco, [1962] 2015: 57). That is what Iser’s reader-response criticism consists of: that the reader is not merely passive, but an active receiver, producer of his or her own sense in the interpretation of a work of art. For For himself or herself. A subjects’s taking-of-the-reins, which – one might argue – we find already in Kant.

References

- Andrade, Carlos Drummond de (1995). “No meio do caminho”. In.: IDEM, *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Record.
- Aristóteles (1997). *Ética a Nicômaco; Poética* (seleção de textos José Américo Motta Pessanha). São Paulo: Nova Cultural.
- Eco, Umberto (2015). *Obra aberta, forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- Floyd, Juliet (1998). “Heautonomy, Kant on reflective judgment and systematicity”, in Parret, Henry. (ed.), *Kants Ästhetik, Kant’s aesthetics, l’esthétique de Kant*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, pp. 192-218.
- Iser, Wolfgang (1999). *O ato da leitura, uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Ed. 34.

— (1986a). “El proceso de lectura”, in Warning, Rainer. (ed.), *Estética de la recepción*. Madrid: Visor, pp 149-164.

— (1986b). “La estructura apelativa de los textos”, in Warning, Rainer (ed.), *Estética de la recepción*. Madrid: Visor, pp. 133-148.

Kant, Immanuel (1900ff). *Gesammelte Schriften*. Berlin: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Schopenhauer, Arthur (1969). *The World as Will and Representation* (vol. 1). New York: Dover Publications Inc.

Nietzsche: um conto de duas tragédias

Paulo Alexandre Lima¹

Abstract

In *The Birth of Tragedy* there are two different conceptions of tragedy. One lies in the explicit presentation, by Nietzsche, of the ideal model of Attic tragedy, with its formation process starting with pure musicality, its decadence in Euripidean drama and Euripides' aesthetic Socratism, and its resurgence with Wagner's music. The other conception of tragedy is not expressly indicated by Nietzsche, but corresponds to something underlying the very narrative of *The Birth of Tragedy*, according to which the process forming Attic tragedy, its decadence and its resurgence are each tantamount to tragic events and, in the relation they establish with each other, to the different moments of a whole whose rhythm and dynamics display the progression movement of a tragic narrative which in itself contains several tragedies.

Keywords: Monstrous; Nietzsche; tragedy

1. Investigador Auxiliar do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa. Email: plima@fcsh.unl.pt. Projeto: "O pessimismo grego como uma forma de niilismo no jovem Nietzsche", referência: CEECIND/02734/2018.

Resumo

Em *O nascimento da tragédia*, há duas concepções diferentes de tragédia. Uma delas reside na apresentação explícita, por parte de Nietzsche, do modelo ideal da tragédia ática, cujo processo de formação se inicia com a musicalidade pura, cuja decadência se dá com o drama euripidiano e o socratismo estético de Eurípides e cujo ressurgimento tem lugar com a música de Wagner. A outra concepção de tragédia não é expressamente indicada por Nietzsche, mas corresponde a algo que subjaz à própria narrativa de *O nascimento da tragédia*, segundo a qual o processo de formação da tragédia ática, a sua decadência e o seu ressurgimento equivalem a acontecimentos trágicos e, na sua relação entre si, a momentos diferentes de um todo cujo ritmo e cuja dinâmica apresentam o movimento de progressão de uma narrativa trágica que contém em si múltiplas tragédias.

Palavras-chave: Monstruoso; Nietzsche; tragédia

1.

Tomando como fonte de inspiração o título da famosa obra de Dickens, este estudo procura mostrar que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta – consciente ou inconscientemente – duas importantes concepções de tragédia. Como a primeira dessas concepções é a que normalmente se discute quando se analisa a obra nietzschiana em questão, concentrar-nos-emos sobretudo na identificação das características da segunda concepção; mas não sem primeiro nos concentrarmos sucintamente nos traços principais da primeira, pois a determinação adequada dos elementos que definem a segunda depende disso. Em *O Nascimento da tragédia*, existem, portanto, duas concepções diferentes de tragédia; mas a segunda dessas concepções, mais do que apenas distinguir-se da

primeira, também se distingue internamente – ou, se quisermos, de si mesma – já que o processo pelo qual ela se constitui envolve um deslocamento sucessivo do núcleo de significação da tragédia; trata-se de um deslocamento que é possível pela ambiguidade fundamental que a noção de tragédia envolve. Essa segunda concepção nietzschiana de tragédia, que difere da primeira concepção e de si mesma, é o foco principal deste estudo².

Começemos, então, pela primeira concepção de tragédia. Embora seja aquela que comumente se analisa ao considerar-se o pensamento de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, a identificação aqui levada a cabo a seu respeito centra-se num aspeto que, sendo para nós determinante, é habitualmente colocado numa posição algo secundária do ponto de vista da definição essencial de tragédia; trata-se daquilo a que Nietzsche chama *das Ungeheure*: o monstruoso³. Ao longo de *O nascimento da tragédia*, o termo *das Ungeheure* – bem como outros da mesma família e do mesmo campo semântico – estão constantemente presentes⁴. Todavia, por não

2. Hammond, 2009, analisa as características desconstrutivas e extáticas – ou seja, relativas a uma sucessiva deslocação do seu sentido – da linguagem trágica (designadamente, com base nas tragédias de Ésquilo, Sófocles, Shakespeare e Racine). Não considera, porém, *O nascimento da tragédia* – o que é natural, uma vez que esta é habitualmente tida em vista como uma obra sobre a tragédia e não como uma obra trágica. Neste estudo, ao procurarmos focar o modo como Nietzsche – consciente ou inconscientemente – desconstrói a noção de tragédia e revela a dimensão extática de tal noção, estaremos a tentar identificar um aspeto fundamental que faz de *O nascimento da tragédia* uma obra de natureza trágica.

3. Os estudos que chegam a aflorar, de modo marginal e superficial, o monstruoso (e.g. Salaquarda, 1989; Luyster, 2001) restringem-se à análise do fenómeno nos textos posteriores ao período de elaboração de *O nascimento da tragédia*; e quando, nesse contexto, se referem a tal período, fazem-no a título meramente exemplificativo de que, de alguma forma, Nietzsche só ligeiramente havia abordado o tópico em momentos mais precoces da sua reflexão.

4. Termos como os que em seguida se enumeram (e outros afins) são elementos omnipresentes e estruturantes de *O nascimento da tragédia*: *Entsetzen, entsetzlich, Furcht, furchtbar, grausam, Grausamkeit, grausenhaft, Schauder, schaudernd, schaudervoll, Schrecken, schrecklich, ungeheuer, unheimlich*, etc. A compreensão integral da complexa teia conceptual em que se estriba a obra de Nietzsche em análise – bem como do modo como essa teia se constitui numa irradiação dos seus fios a partir do fenómeno do monstruoso – exigiria a consideração de todos os termos indicados e respetivas relações entre si.

haver aqui espaço para uma consideração de todos esses termos e da sua importância estrutural na obra nietzschiana em apreço, caminharemos sobre uma via mais curta, a da mera análise das ocorrências centrais das palavras da família de *das Ungeheure*.

2.

Como referimos, as noções de *das Ungeheure* e afins constituem elementos essenciais na definição de tragédia, tal como Nietzsche a concebe em *O nascimento da tragédia*. Debruçar-nos-emos em seguida sobre as secções 7-10 desta obra, para verificarmos que assim é, uma vez que em tais secções Nietzsche considera a formação definitiva da tragédia clássica e a essência da tragédia que – segundo o raciocínio nietzschiano – resulta do fenómeno da tragédia clássica. No âmbito das secções em causa, mais exatamente na secção 7, Nietzsche sustenta a tese de que o drama corresponde à “apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen” e se distingue, por isso, da poesia épica “wie durch eine ungeheure Kluft” (KSA 1.62.17-19)⁵. Este abismo é *ungeheuer*: não só porque se trata de uma diferença abissal, mas também, e principalmente, porque é uma diferença que se estabelece por via da relação do drama com *das Ungeheure*. Mais adiante, na secção 9, Nietzsche refere que Édipo – um dos heróis trágicos exemplares – exerceu sobre si mesmo uma força mágica e benéfica “durch sein ungeheures Leiden” (KSA 1.65.27-28). Portanto, segundo Nietzsche, o sofrimento de Édipo é *ungeheuer*, quer no sentido em que se constitui por relação com *das Ungeheure*,

5. A edição aqui utilizada de *O nascimento da tragédia* é a de Colli & Montinari, 1988. Por uma questão de exatidão nas referências ao texto desta obra, empregamos a abreviatura KSA, seguida dos números de volume, página e linha.

quer no sentido em que é esse monstruoso que, pelo seu carácter ambíguo e contraditório, torna possível que o sofrimento se transforme em algo benéfico. De facto, o sofrimento de Édipo e o benefício que advém desse sofrimento resultam de Édipo ter olhado para aquilo que Nietzsche designa por “das Innere und Schreckliche der Natur” (KSA 1.65.16-17); *das Schreckliche* é um dos termos que – no contexto de *O nascimento da tragédia* – pertence ao campo semântico de *ungeheuer*, o que significa que o sofrimento de Édipo e o benefício daí adveniente provêm do seu contacto com *das Ungeheure* enquanto elemento ambíguo e contraditório. O facto de o monstruoso estar no centro desta primeira conceção nietzschiana de tragédia é confirmado por Nietzsche quando, na sua *Tentativa de uma autocrítica*, caracteriza – sob a forma de um sumário e de um modo que nos parece consonante com a doutrina de *O nascimento da tragédia* – o dionisiaco (quer dizer, o elemento essencial do trágico) como um fenómeno *ungeheuer* (KSA 1.12.22).

A presença do fenómeno do monstruoso na tragédia é notória ao longo da sua própria história. Mestres do género trágico como Séneca – que utiliza a noção de *monstrum* (e.g. *Tiestes* 254) –, Shakespeare – que frequentemente emprega as palavras *monster* e *monstrous* (e.g. *Otelo* 1.3.406, 3.3.112, *Macbeth* 5.8.26, *Rei Lear* 1.2.96, 1.4.268) –, Hölderlin – em cuja obra se pode encontrar o termo *ungeheuer* e afins (e.g. primeira versão de *A morte de Empédocles* 613, 975, 1341) – dão um testemunho indubitável de que o fenómeno em causa parece ter sido sempre um aspeto explorado na construção do enredo das narrativas trágicas. Contudo, também Aristóteles – um dos primeiros grandes teóricos do género trágico – percebeu que o fenómeno do monstruoso ocupa, ao lado de outros elementos, um lugar determinante na formação da tragédia clássica. De facto, na *Poética*, texto em que longamente

apresenta a sua compreensão da tragédia, Aristóteles indica como elementos essenciais na construção da estrutura do género trágico aquilo a chama τὸ δεινόν (e.g. 1453a16-22) e τὸ θαυμαστόν (e.g. 1452a4-7). Aquilo que Aristóteles não acentua – e nos parece ser um aspeto decisivo na construção de pelo menos algumas tragédias consideradas exemplares – é a ambiguidade do monstruoso. Se considerarmos, por exemplo, o mito edipiano, designadamente a partir das duas peças mais notoriamente edipianas de Sófocles, podemos verificar que, de certa maneira, é o facto de os acontecimentos que marcam a vida de Édipo serem δεινά (e.g. *Rei Édipo* 1327-1328, *Édipo em Colono* 141, 213) e θαυμαστά (e.g. *Édipo em Colono* 1586, 1665) que leva a que estejam no centro daquilo que Aristóteles designa pelo verbo μεταβάλλειν, isto é, da mudança da fortuna, quer num sentido positivo quer num sentido negativo (e.g. *Poética* 1451a11-15). O mito edipiano é, a par de outros, um dos que mais marcaram Nietzsche e influenciaram a doutrina que encontramos exposta em *O nascimento da tragédia*⁶. Certamente que foi também em resultado da sua interpretação do mito edipiano que Nietzsche, como vimos, pôde entender o monstruoso como algo avassalador cuja ambiguidade torna possível que a arte trágica, ao explorar tal fenómeno, transforme o sofrimento em algo benéfico.

3.

Vimos, portanto, que *das Ungeheure* consiste num elemento fundamental da essência da tragédia, tal como isso se acha patente nas secções 7-10 de *O nascimento da tragédia*. Nietzsche

6. Cf. Halliwell, 2003: 109-111 – que mostra, por exemplo, como *O nascimento da tragédia* se apropria do vocabulário e da experiência do daimónico no *Rei Édipo*.

retira a sua definição de tragédia do facto consumado da tragédia clássica, mas está perfeitamente ciente de que a forma acabada da tragédia clássica é o resultado de um longo processo de transformação cultural e artística, que remonta a um conflito entre impulsos artísticos ínsitos na própria natureza e ao modo como as diferentes culturas humanas estabeleceram a sua relação com esses impulsos. Por outras palavras, se a definição nietzschiana da essência da tragédia resulta numa conceção estática de tragédia, a consideração da análise nietzschiana do trajeto de constituição da tragédia clássica torna claro que a evolução concreta das manifestações artísticas na Grécia até ao aparecimento da tragédia em Atenas é dinâmica. Ora, outro dos aspetos em que *O nascimento da tragédia* é extremamente original do ponto de vista do carácter central do fenómeno do monstruoso na tragédia tem que ver com o facto de o monstruoso não ser decisivo apenas na conceção estática de tragédia, mas também no âmbito do processo dinâmico de constituição da tragédia clássica.

Ao considerarmos o papel do monstruoso no percurso de formação da tragédia clássica, continuaremos a ter em conta apenas as ocorrências de *das Ungeheure* e palavras da mesma família. Importa chamar a atenção para o modo como Nietzsche, de entrada, caracteriza a oposição entre as duas divindades artísticas, Apolo e Dioniso, como *ungeheuer* (KSA 1.25.14-15). Mesmo que tal não seja imediatamente claro, a continuação do texto de *O nascimento da tragédia* vai mostrar que a oposição entre Apolo e Dioniso – entre as artes plásticas e a música (KSA 1.25.15-17) – é monstruosa no sentido em que diz respeito a dois impulsos artísticos incomensuráveis e irreduzíveis entre si; mas sobretudo no sentido em que cada um desses impulsos, nas suas manifestações

isoladas e excessivas, se constitui por relação com *das Ungeheure* e no sentido em que ambos têm em *das Ungeheure* o princípio das mais diversas modalidades da sua conjugação um com o outro.

Poucas páginas mais adiante, isso mesmo resulta evidente a respeito do impulso dionisíaco quando Nietzsche, com base em Schopenhauer, se refere à quebra do princípio de razão e do princípio de individuação como algo que produz um “ungeheures Grausen” (KSA 1.28.24-25) e, em seguida, relaciona essa experiência de horror monstruoso com o êxtase ou a intoxicação envolvidos na essência do dionisíaco (KSA 1.28.28-34). Segundo Nietzsche, é também o fenómeno do monstruoso que permite caracterizar a diferença entre aquilo a que chama o dionisíaco bárbaro e aquilo que designa por o dionisíaco grego; de acordo com Nietzsche, estas duas manifestações do dionisíaco estão separadas por uma “ungeheure Kluft” (KSA 1.31.31). Portanto, a forma de relação com *das Ungeheure* determina não só a constituição do dionisíaco na natureza, mas também o modo como o dionisíaco grego se diferencia do dionisíaco bárbaro enquanto manifestação cultural superior em virtude do seu carácter artístico.

Mas, como indicámos, não é simplesmente o dionisíaco, nas suas várias manifestações, que se constitui por conexão com *das Ungeheure*; o mesmo acontece com o apolíneo. Nietzsche deixa bem clara esta conexão entre o apolíneo e o monstruoso a partir de uma análise do aparecimento da cultura olímpica e da sua extrema ou excessiva proteção contra a monstruosidade do dionisíaco bárbaro. Na secção 3, Nietzsche aponta para o “ungeheures Bedürfniss” (KSA 1.34.25-26) a partir do qual nasceu a comunidade dos seres olímpicos; e um pouco adiante, na mesma secção, indica que tal necessidade monstruosa teve que ver com um “ungeheures

Misstrauen gegen die titanischen Mächte der Natur” (KSA 1.35.32-33). Como Nietzsche afirma, esta desconfiança monstruosa em relação aos poderes titânicos da natureza deve-se ao facto de os gregos conhecerem bem o carácter assombroso de tais poderes e pretenderem proteger-se para não sucumbirem aos seus efeitos destruidores (KSA 1.35.29-32). Dito isto, resulta evidente que quer o dionisiaco quer o apolíneo, enquanto impulsos ou princípios isolados, se formam pela sua conexão com o monstruoso.

4.

Por uma questão de síntese, uma vez que não é possível considerar aqui o papel do monstruoso na constituição das várias modalidades de conjugação entre o apolíneo e o dionisiaco, vejamos o papel desempenhado pelo fenómeno do monstruoso num momento fundamental no processo de constituição da tragédia clássica e na definição de tragédia: a transição da pura musicalidade para a imagem e o discurso. Na secção 6, Nietzsche sustenta que tudo quanto o poeta lírico exprime por meio da linguagem verbal está já na música sob a forma da “ungeheuerste Allgemeinheit und Allgültigkeit” (KSA 1.51.22-23). Embora se trate de uma passagem em que Nietzsche fala da poesia lírica e não da tragédia, aquilo que aí refere vale também para a tragédia, como uma passagem ulterior de *O nascimento da tragédia* o pode comprovar, na qual Nietzsche declara que é na tragédia que a música encontra a sua mais elevada *Verbildlichung* (KSA 1.108.1-7). O grau de generalidade que caracteriza o fenómeno musical é superlativamente *ungeheuer* pelo facto de a música se relacionar simbolicamente com o monstruoso, ou seja, com aquilo a que Nietzsche chama “Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-Einen” (KSA 1.51.26-27).

Segundo o que acabámos de ver, resulta claro que, em *O nascimento da tragédia*, a formação cultural e artística correspondente à tragédia clássica, com base na qual Nietzsche expõe aquilo a que chamámos a sua conceção estática de tragédia, é o ponto de chegada de um processo histórico que, em virtude da sua ligação ao que podemos designar por “o monstruoso trágico”, reúne as características de uma narrativa trágica e revela a ocorrência de uma conceção dinâmica de tragédia. É importante acentuar que o processo histórico em causa não se apresenta inequivocamente como um aperfeiçoamento crescente e sem obstáculos até à formação plena e amadurecida da tragédia clássica. Se considerarmos esse processo do ponto de vista da relação com o monstruoso – isto é, com aquilo que está no centro do fenómeno trágico enquanto tal (quer na sua conceção estática quer na sua conceção dinâmica) –, verificamos que a cultura olímpica representou uma anulação quase completa da ligação ao monstruoso (KSA 1.37.14-20, 25-31).

Passemos, então, à análise das sucessivas formas de manifestação da arte trágica após a constituição da tragédia clássica, com o propósito de salientar que também aí – e mais claramente – se revela a presença de uma conceção dinâmica ou narrativa da tragédia. Dado o volume de considerações desenvolvidas por Nietzsche a respeito da decadência e do renascimento do espírito trágico (tais considerações, localizadas nas secções 11-25, equivaleram a mais de metade de toda a obra), não vamos poder levar a cabo uma análise completa de todos os conteúdos relevantes; consideraremos apenas alguns momentos incontornáveis da investigação nietzschiana que nos permitirão tornar claro que o fenómeno do monstruoso desempenha um papel central na segunda conceção nietzschiana de tragédia.

Logo a abrir a secção 11, Nietzsche declara que, ao contrário de outros géneros artísticos, a tragédia grega morreu por suicídio, em virtude de um conflito interno, portanto de forma trágica (KSA 1.75.14-15). Isto significa que Nietzsche concebe expressamente a própria história do género trágico como algo que tem um carácter trágico; a referência não só à noção de conflito, mas também à metáfora do suicídio, são claras indicações de que Nietzsche está, de algum modo, a procurar estabelecer paralelos entre episódios de conhecidas narrativas trágicas (tais como os suicídios de Jocasta e de Antígona, entre outros) e momentos decisivos da própria narrativa trágica que é a história do género trágico.

A “ungeheure, überall tief empfundene Leere” (KSA 1.75.24-25) – a qual resulta do suicídio da tragédia clássica, na medida em que a cultura grega fica desprovida dos meios adequados para se relacionar com o monstruoso e, desse modo, ser capaz de sobreviver aos efeitos devastadores deste – tem, como sabemos, em Eurípides um dos dois grandes responsáveis⁷. De acordo com *O nascimento da tragédia*, as características da tragédia euripidiana – tais como o uso do prólogo e do expediente do chamado *deus ex machina* (KSA 1.85.15-86.31) – assentam no princípio daquilo que Nietzsche designa por socratismo estético: o de que tudo deve ser compreensível para ser belo (KSA 1.85.4-7). Nietzsche explica a adesão euripidiana ao socratismo estético a partir da posição de Eurípides como espectador da tragédia, que devia julgar que existiam “zu viel ... Ungeheuerlichkeiten” (KSA 1.81.8) nos

7. Sobre os fundamentos (ou a falta deles) da apreciação negativa que Nietzsche faz de Eurípides, cf. Henrichs, 1986.

enredos trágicos de Ésquilo e Sófocles. Com o auxílio de Sócrates, Eurípides sentiu-se capaz de travar o “ungeheurer Kampf” (KSA 1.81.22) contra os seus predecessores. Uma vez mais, o carácter monstruoso desta luta prende-se sobretudo com o facto de se constituir em torno da forma de relação com o fenómeno do monstruoso, a qual relação – no caso de Eurípides e em contraste quer com o que se passa em Ésquilo, quer com o que se passa em Sófocles – acaba por ser bloqueada por via da prática euripidiana da tragédia.

Todavia, sem que se perca este sentido fundamental do fenómeno do monstruoso (segundo o qual algo é monstruoso por ter uma qualquer relação com o monstruoso), uma outra dimensão do significado de tal fenómeno – que já se vislumbra nestas ocorrências de *ungeheuer* associadas à figura de Eurípides – revela-se com bastante clareza quando Nietzsche passa a considerar a figura de Sócrates. De facto, Nietzsche fala da “ungeheuerer Bedenklichkeit” (KSA 1.90.3) que nos assalta quando nos colocamos diante da figura de Sócrates; esta hesitação, dúvida ou dificuldade monstruosa perante tal figura tem que ver com o facto de Sócrates, de acordo com a tese de Nietzsche, negar a essência do mundo grego (KSA 1.90.6-7). Logo de seguida, Nietzsche sugere que o que permitiu a Sócrates produzir a negação ou destruição do mundo grego foi uma “dämonische Kraft” (KSA 1.90.10-11), precisamente uma força associada àquele tipo de divindade anónima que – por exemplo, nas *Coéforas* de Ésquilo (e.g. 119) e no *Rei Édipo* de Sófocles (e.g. 828-829) – é responsável pela desgraça do herói trágico; o que tal significa é que Nietzsche está a procurar elevar a tragédia ao estatuto de heroína, designadamente da narrativa trágica sobre a tragédia que o texto de *O nascimento da tragédia* em

grande parte é; uma outra indicação disso mesmo é que Nietzsche põe o coro dos espíritos dos mais nobres da Grécia (tais como Ésquilo, o próprio Dioniso, entre outros) a lamentar a destruição provocada por tal força daimónica – e fá-lo justamente imitando os coros que encontramos nas tragédias clássicas (KSA 1.90.12-15).

Neste sentido, o fenómeno do monstruoso já não é apenas aquilo com o qual se estabelece uma relação simbólica adequada (no caso da tragédia pré-euripidiana) ou uma relação defeituosa (no caso da tragédia euripidiana e do socratismo estético que esta contribuiu para afirmar); o significado do que é *ungeheuer* sofre agora uma deslocação, em virtude da qual o que é monstruoso é também aquilo que, em resultado da ausência de uma relação simbólica adequada com *das Ungeheure*, produz a desgraça ou a destruição da relação com este último e também da tragédia. Nietzsche caracteriza como uma “wahre Monstrosität per defectum” ou um “monstroser defectus” (KSA 1.90.28-29) a inversão socrática dos papéis desempenhados pelo instinto e pela consciência na atividade de todos os seres humanos produtivos (KSA 1.90.24-26). Pela ausência de ligação do instinto – enquanto instrumento que, com Sócrates, passa de criador e afirmativo a crítico e repressivo (KSA 1.90.27-28) – ao fenómeno do monstruoso, a monstruosidade por defeito que caracteriza a inversão socrática é relativa ao seu efeito destruidor sobre a conexão simbólica adequada ao monstruoso que a tragédia pré-euripidiana estabelece. Quando é a tragédia que, na qualidade de heroína da narrativa trágica nietzschiana, cai em desgraça ou sofre a destruição, é o defeito na relação com *das Ungeheure* que é *ungeheuer* ou monstruoso.

Consideremos, agora, aquilo a que Nietzsche chama o re-despertar ou o renascer da tragédia. Também neste momento da narrativa histórico-trágica da tragédia o fenómeno do monstruoso desempenha um papel fundamental; e também nesta etapa de tal narrativa o monstruoso revela uma certa deslocação do seu significado. Por razões de espaço, não poderemos entrar em pormenores sobre tudo quanto está implicado na preparação do reaparecimento da cultura trágica na Alemanha e sobre a sua exemplar expressão na música de Wagner; procuraremos chamar a atenção apenas para o aspeto essencial da produção desse reaparecimento e para o modo como este último está ligado ao fenómeno do monstruoso.

Ora, segundo Nietzsche, é à “*ungeheure Tapferkeit*” (KSA 1.118.12-13) de Kant e Schopenhauer que se devem passos decisivos da vitória sobre o otimismo. Por via da distinção entre a verdadeira essência das coisas e a mera aparição ou aparência, Kant e Schopenhauer contribuíram decisivamente para o reaparecimento da cultura trágica, quer dizer, para a reabertura do caminho em direção àquilo que Nietzsche designa por um “*heroischer Zug ins Ungeheure*” (KSA 1.119.1-2). Por outras palavras, a bravura monstruosa de Kant e Schopenhauer prende-se com o facto de terem reaberto as portas da cultura a uma relação positiva e sem defeito com o monstruoso, isto é, à possibilidade de constituição de uma forma de arte capaz de resgatar o sujeito do seu olhar profundo para o horror da noite e de o salvar com o bálsamo regenerador da aparência (KSA 1.126.5-8). Situado por Nietzsche no termo de um processo de progressivo re-despertar do espírito trágico ínsito no espírito musical alemão – desde Bach e passando por Beethoven –, o surgimento da música wagneriana constitui

um momento exemplar em que a arte restabelece a sua relação salvadora com o monstruoso (KSA 1.127.1-5, 6-14). Por isso mesmo, ao referir-se à música de Wagner (em especial, a *Tristão e Isolda*), Nietzsche fala de uma “ungeheure Wucht des Bildes, des Begriffs, der ethischen Lehre, der sympathischen Erregung” (KSA 1.137.15-17).

A partir desta breve consideração do momento correspondente ao renascimento do espírito trágico, verificamos que o fenómeno do monstruoso continua a desempenhar um papel determinante no quadro da narrativa trágica da tragédia apresentada por Nietzsche. Chegados a este ponto, podemos perceber com clareza a forma como, em *O nascimento da tragédia*, o significado do monstruoso progressiva e internamente se desloca e multiplica. Embora a conceção do monstruoso enquanto a potência terrível e destruidora da natureza com a qual a cultura humana pode desenvolver variadas modalidades de relação continue a vigorar, outras conceções daquilo que é monstruoso surgem em função do tipo de conexão que se estabelece com o monstruoso da natureza. São, vendo bem, as próprias relações com o monstruoso da natureza que se afirmam como monstruosas pelo efeito devastador que produzem. De facto, a narrativa trágica sobre a tragédia desenvolvida por Nietzsche exprime-se enquanto conflito monstruoso de forças monstruosas em torno da relação ao monstruoso. É esta dialética monstruosa que se acha no centro dos sucessivos avanços e recuos quanto a uma relação simbólica adequada ao monstruoso por via da arte trágica.

É possível objetar que o recurso de Nietzsche ao vocabulário do monstruoso é apenas uma estratégia retórica para o convencimento dos seus pares e leitores. Não pretendemos negar

essa dimensão retórica da linguagem de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, mas não basta dizer que tal dimensão se esgota em si mesma, uma vez que – como temos visto – ela comporta um significado mais profundo. Antes do mais, trata-se de um sinal da paixão de Nietzsche e da sua intenção de abalar os alicerces da compreensão tradicional da tragédia – o que, só por si, constitui já uma indicação do carácter trágico do texto nietzschiano. Depois, resulta claro – por tudo o que temos estado a ver – que a retórica de Nietzsche serve para comunicar não só o sentido metafísico da sua conceção do monstruoso, mas também o significado que esse fenómeno possui na própria história da arte trágica. Vendo bem, o próprio Nietzsche, por via da sua linguagem e retórica apaixonadas, deixou transparecer o carácter trágico e monstruoso de uma narrativa histórica da tragédia que ele construiu em grande parte com base numa metafísica do trágico e do monstruoso. Se isso já era patente na narrativa histórica sobre as formas artísticas que antecederam a tragédia clássica, torna-se ainda mais evidente na narrativa sobre a decadência e o renascimento do espírito trágico. Nietzsche, enquanto analista e observador daquilo a que chama “ungeheure Kämpfe und Uebergänge” (KSA 1.102.19) entre o otimismo do conhecimento e a arte trágico-dionisíaca, sente a necessidade de tomar parte nessa luta, o que parece querer dizer que ele pretende tomar o partido do espírito trágico assumindo as forças trágicas e monstruosas que reconhece estarem em jogo na história da cultura; e, ao levar a cabo essa análise trágica do modo como as forças trágicas na natureza determinam (a partir das relações que a cultura com elas estabelece) as manifestações concretas do espírito trágico ou da falta dele, Nietzsche reconhece que em tais avanços e recuos do espírito trágico está sempre em causa algo monstruoso.

Já perto do final de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche sustenta a tese segundo a qual a cultura moderna, cujo espírito científico se formou a partir da influência socrática, se caracteriza pela sua insatisfação com o conhecimento e pela ausência de mitos (KSA 1.145.31-146.21), os quais a arte trágica tão essencialmente incorpora. Este “ungeheures historisches Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur” (KSA 1.146.10-11), que é uma necessidade monstruosa em relação à monstruosidade trágica, vai beneficiar da força oculta antiquíssima que Nietzsche diz que se afirma “in ungeheuren Momenten” (KSA 1.147.1), nos momentos monstruosos do despertar ou re-despertar de uma relação simbólica adequada com o monstruoso. É esta força, também ela monstruosa, que – no contexto da dialética das lutas e transformações monstruosas na história da cultura – permite que a história caminhe em sentido inverso àquele em que até então tinha caminhado, designadamente a partir de um ímpeto de destruição contra aquilo a que Nietzsche chama “ungeheure von aussen her eindringende Mächte” (KSA 1.128.31). Tais poderes monstruosos, que a partir de fora penetraram e destruíram o espírito trágico alemão (bem como permitiram a afirmação da cultura científica), devem ser combatidos e aniquilados por via de um efeito pelo menos tão monstruoso quanto aquele que eles mesmos exerceram sobre o espírito trágico. Se considerarmos a imagem heraclitiana da criança que brinca (KSA 1.153.14-17)⁸ – imagem que, aplicada à arte, ilustra a atividade da edificação e da desintegração do mundo das aparências e dos indivíduos (KSA 1.153.8-17) – como válida para caracterizar, no curso da história, a ascensão da cultura

8. Cf. Halliwell, 2018: 19-21 a respeito das dificuldades e dos antecedentes históricos da interpretação nietzschiana de Heraclito.

científica e a sua queda com o ressurgimento da cultura trágica, então é possível sustentar que Nietzsche deixa transparecer a conceção segundo a qual a história da cultura se desenvolve a partir da luta entre forças antagónicas que mutuamente se destroem: quer dizer, sob a forma de um conflito trágico e monstruoso.

Todavia, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não desenvolve uma doutrina perfeitamente articulada, sólida e congruente sobre o fundamento metafísico-trágico da história da formação, decadência e renascimento do espírito da tragédia. É bem verdade que Nietzsche, nesta obra, nos fala das lutas e transições monstruosas entre os momentos ligados à decadência do espírito trágico e à sua ascensão ou re-ascensão (KSA 1.102.19), o que deixa fortemente sugerida uma conceção segundo a qual os avanços e recuos do espírito trágico na história possuem um fundamento metafísico, designadamente no monstruoso. Contudo, Nietzsche não desenvolve esta ideia de um fundamento metafísico do monstruoso da natureza que, pela sua ambiguidade e contradição interna, estaria na base de tendências contrárias na história em relação ao autêntico espírito trágico e de cada vez com efeitos destruidores próprios daquilo que tem um carácter monstruoso. De facto, quando volta a referir-se aos poderes monstruosos que produzem efeitos destruidores sobre o espírito trágico e contribuem para a formação da cultura científica, Nietzsche classifica-os como extrínsecos, pois penetram no espírito trágico a partir de fora (KSA 1.128.31) – o que parece indicar que há uma espécie de pureza intrínseca ao espírito trágico, a qual só permite uma contaminação a partir do exterior e afasta do leitor a ideia de que esse espírito (ou o que está na sua base) envolve uma ambiguidade. Como o propósito da obra de Nietzsche sob foco é, sobretudo,

promover o renascimento do espírito trágico a partir de um conhecimento aprofundado da formação original deste último, a ênfase da análise nietzschiana recai sobre a determinação e ativação da força monstruosa positiva (KSA 1.146.31-147.3) que permita inverter a ordem da decadência do espírito trágico (KSA 1.128.24) e satisfazer a necessidade que a cultura moderna tem da atividade desse espírito (KSA 1.146.10-11).

Portanto, embora se possam identificar, em *O nascimento da tragédia*, elementos que apontam para uma base metafísica, associada à ambiguidade trágica do monstruoso (quer dizer, do percurso histórico-trágico do espírito da tragédia), Nietzsche não se esforça por construir uma teoria sólida a tal respeito e há até aspetos que parecem ser capazes de a inviabilizar. Seja como for, mesmo que Nietzsche acabe por limitar, do ponto de vista de uma doutrina metafísica sobre o trágico na história, o alcance do monstruoso na sua ambiguidade, o texto de *O nascimento da tragédia* – enquanto algo que escapa ao controlo consciente do seu autor e respetivas intenções – revela à superfície do seu discurso e da sua linguagem o carácter central do monstruoso na constituição do trágico e o papel decisivo desempenhado pela multiplicidade de significados do monstruoso – e consequentemente, em virtude da ligação do monstruoso à constituição do trágico, pela multiplicidade de significados do trágico – na conceção de uma narrativa trágica de dimensão histórica sobre a tragédia.

É a ambiguidade fundamental do monstruoso – a qual resulta da própria carga linguística que a sua designação envolve em várias línguas e também do próprio peso que a tradição literária associada ao género trágico lhe confere pelo seu recurso ao fenómeno em causa – que torna possível que ele assuma

uma função tão importante na estrutura e organização do texto de *O nascimento da tragédia*: quer na essência do trágico enquanto tal (isto é, na primeira concepção de tragédia), quer na narrativa histórico-trágica sobre a tragédia (ou seja, na segunda concepção). Em particular, na segunda concepção de tragédia – aquela que mais detidamente analisámos –, em virtude da multiplicação de significados e efeitos do monstruoso, há também uma multiplicação do número dos acontecimentos trágicos (que são outras tantas tragédias) no quadro de uma contínua narrativa trágica. Em cada efeito do monstruoso é possível identificar uma tragédia; em cada um desses momentos verifica-se aquilo a que Aristóteles chama uma transformação da prosperidade em adversidade ou da adversidade em prosperidade: um μεταβάλλειν εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἢ ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν (*Poética* 1451a13-14).

Referências

- Beissner, Friedrich (1961). *Hölderlin: Sämtliche Werke*. Bd. 4.1: *Der Tod des Empedokles, Aufsätze (Text und Erläuterungen)*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Colli, Giorgio & Montinari, Mazzino (1988) (Hrg.). *Kritische Studienausgabe*. Bd. I: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, Nachgelassene Schriften (1870-1873)*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Fitch, John (2004) (ed. & trans.). *Seneca*. Vol. II: *Oedipus, Agamemnon, Thyestes, Hercules on Oeta, Octavia*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Halliwel, Stephen (1999 repr. with corr.) (trans.). *Aristotle*. Vol. XXIII: *Poetics*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- (2003). “Nietzsche’s ‘Daimonic Force’ of Tragedy and Its Ancient Traces”, *Arion*, 11.2, pp. 103-123.
- (2018). “Justifying the World as an Aesthetic Phenomenon”, *Cambridge Classical Journal*, 64, pp. 1-23, https://www.academia.edu/36680323/Justifying_the_world_as_an_aesthetic_phenomenon_AUTHORS_FINAL_MS_forthcoming_in_Cambridge_Classical_Journal_2018_ (acedido em 09.11.2018).
- Hammond, Paul (2009). *The Strangeness of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Henrichs, Albert (1986). “The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsche’s Condemnation of Euripides”, *Roman and Byzantine Studies*, 27.4, pp. 369-397.
- Lloyd-Jones, Hugh (1997) (ed. & trans.). *Sophocles*. Vol. I: *Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- (1998) (ed. & trans.). *Sophocles*. Vol. II: *Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Luyster, Robert (2001). “Nietzsche/Dionysus: Ecstasy, Heroism, and the Monstrous”, *Journal of Nietzsche Studies*, 21, pp. 1-26.
- Salaquarda, Jörg (1989). “Der ungeheure Augenblick”, *Nietzsche-Studien*, 18.1, pp. 317-337.
- Shakespeare, William (2007). *The Complete Works*. London: Wordsworth Library Collection.
- Sommerstein, Alan (2008) (ed. & trans.). *Aeschylus*. Vol. II: *Oresteia (Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides)*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Quem e como se conhece a si próprio? O problema do autoconhecimento nas obras atribuídas a Pedro Hispano

Celia López Alcalde¹

Abstract

Both the *Scientia libri de anima* and the *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis*, works attributed to Petrus Hispanus, deal with self-knowledge, as this is a key philosophical problem in medieval psychology. Since this subject in the *Scientia* has been well analyzed, this article deals specifically with the soul's knowledge of itself in the *Sententia*, providing a brief comparison between both works in the end.

Keywords: Self-knowledge; soul; psychology; prophecy; Petrus Hispanus

1. Investigadora pos-doutoral da Fundação de Ciência e Tecnologia de Portugal SFRH / BPD / 95373 / 2013 no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n 4150-564, Porto. Email: celialopez@letras.up.pt. Este estudo integra-se no projeto “Edição Crítica e Estudo das Obras Atribuídas a Petrus Hispanus – 1”, Ref. FCT: PTDC/MHC-FIL/0216/2014, dirigido por José Meirinhos. Sobre conhecimento e autoconhecimento na *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis* pode encontrar-se uma exposição mais desenvolvida e aprofundada em López Alcalde, 2020.

Resumo

A *Scientia libri de anima* e a *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis*, obras atribuídas a Pedro Hispano, tratam o tema do autoconhecimento, um problema filosófico fundamental para a psicologia medieval. Dado que esta questão na *Scientia* já foi bem estudada, este artigo focar a sua análise na *Sententia*, para estabelecer, no fim, uma breve comparação entre as duas obras.

Palavras-chave: Autoconhecimento; alma; psicologia; profecia; Pedro Hispano

1 — Autoconhecimento na *Scientia libri de anima*

Sob o nome de Petrus Hispanus, estão agrupadas duas obras de psicologia medieval: um comentário ao *De anima* de Aristóteles, a *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis* (Pedro Hispano, 1944), e um tratado original, a *Scientia libri de anima* (Pedro Hispano, [1941] 1961). As duas obras têm em comum a defesa da existência de um conhecimento próprio da alma intelectual, graças à natureza luminosa do intelecto agente.

O autoconhecimento na *Scientia libri de anima* tem sido bem estudado por José Meirinhos (Meirinhos, 2003), autor de diversos estudos muito aprofundados sobre esta obra (Meirinhos, 2006; 2006b; 2011, etc.). No âmbito de uma teoria do conhecimento e das faculdades da alma influenciada em grande medida por Avicena, Pedro Hispano defende a capacidade de autoconhecimento da alma intelectual como consequência da reflexão da sua luz sobre si mesma, ideia na linha também do pensamento agostiniano. Assim, dedica um capítulo completo ao autoconhecimento dentro de uma descrição geral das faculdades apreensivas (Pedro Hispano, 1961: 398-401), onde assume a existência desta

afirmando que se trata do conhecimento intuitivo e imediato, por autopresença, das substâncias espirituais (Meirinhos, 2011: 119-120). No entanto, a fática união da alma com o corpo conduz a alma à ignorância de si (Pedro Hispano, 1961: 400).

Neste capítulo sobre o autoconhecimento, Pedro Hispano propõe o argumento do homem voador, quando trata da linguagem interior (Pedro Hispano, 1961: 453-454). Este argumento, dado por Avicena no seu *Liber de anima* (Avicenna, 1972, vol. 1: 36-37; vol. 2: 162-163), serve para evidenciar a existência da alma como realidade espiritual e a sua capacidade autocognitiva. Por sua vez, Pedro utiliza a imagem aviceniana para relacionar a consciência de si da alma com a existência de uma linguagem interior e de uma racionalidade de caráter linguístico própria do ser humano, que dispõe à ação. O autoconhecimento, na *Scientia libri de anima*, fica, portanto, vinculado à existência desta linguagem interior que parte da alma intelectual, que é a alma propriamente humana. Como aponta Meirinhos (Meirinhos, 2003: 316), a linguagem interior relaciona-se com a descoberta reflexiva interior e serve para fundamentar o plano intersubjetivo da razão.

2 — Autoconhecimento e conhecimento por presença na *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis*

A *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis*, pela sua natureza de comentário à obra aristotélica, trata em grande medida da teoria da abstração e defende o processo abstrativo (que abrange desde os sentidos até ao intelecto) como única via de conhecimento das coisas do mundo (exterior).

No entanto, o autoconhecimento da alma é defendido desde o início da obra e a demonstração da sua existência parte da análise das operações do próprio intelecto. Deste modo, ao exprimir múltiplas vias de conhecimento puramente intelectual, Pedro coloca, entre outros modos intelectuais de conhecimento, um modo intelectual de conhecimento por presença, próprio da alma iluminada e de Deus:

[...] O quarto modo é por presença de si, e assim, a alma iluminada, ao não ser obscurecida pela carne, conhece-se através de si porque aparece nua e presente a si, diante de si. Efetivamente, como disse Algazel, Deus conhece-se a si porque está presente a si e porque entre Ele e Ele não há meio. E algo parecido acontece com a alma. (Pedro Hispano, 1944: 62-63 [tradução minha])

Este conhecimento define-se como um conhecimento essencial e por presença, através do qual se relacionam a alma e Deus, dado que este é o conhecimento que Deus tem de si mesmo, e de maneira similar o tem a alma de si mesma. Deste modo, enquanto os outros modos de conhecimento intelectual dados podem ser reconduzidos dentro do contexto aristotélico proposto no *De anima*, este conhecimento tem um carácter diverso.

A descrição de um conhecimento por presença tem como contexto teórico a teoria da dupla face da alma, de origem neoplatónica, e que é transmitida tanto pela tradição latina como pela árabe, com o *Liber de causis*, proposição sétima, ou o *Liber de anima*, I, 5 de Avicena. Pedro Hispano assume esta ideia também ao afirmar que a alma tem dois modos de conhecimento: um,

das coisas mundanas e que parte dos sentidos (como descreveu Aristóteles na sua obra); outro, que parte do Criador, do qual a alma é a criatura:

A alma tem um duplo conhecimento: um a partir do seu criador, de quem sai, e tem-lo de maneira natural, e é o conhecimento do sumo bem e de si mesma; este conhecimento está nela naturalmente e há uma potência para este, e é inato. Há outro conhecimento que a alma tem das coisas do mundo que se obtém dos fantasmas, e este é adquirido. Mas o primeiro não é verdade que seja adquirido: a alma é iluminada pelo primeiro e recebe desde o princípio a capacidade de conhecer-se a si mesma e o bem divino, e sobre este conhecimento é verdade que é inato nela; mas este não é um conhecimento científico, é um autoconhecimento. (Pedro Hispano, 1944: 66 [tradução minha])

Este conhecimento não científico é o conhecimento que a alma tem de si própria e do sumo bem. Este consiste em ser uma iluminação que, em contraste com o outro conhecimento, está presente na alma e não é adquirido. No entanto, dito conhecimento é também natural. Pode dizer-se que vem pela reflexão da luz da alma sobre si mesma e que é um conhecimento apontado por Boécio e Agostinho:

A alma conhece-se por ela mesma. Como Boécio disse no *De consolatione*, a alma não pode ignorar duas coisas, nomeadamente a verdade e si própria [...]. A alma não pode ignorar-se a si mesma porque está sempre presente a si. Aliás, Agostinho

disse que como a alma conhece tudo, é impossível que não se conheça a si mesma. Portanto, é claro que a alma se conhece a si, como já foi mostrado por Boécio e Agostinho.

À razão contrária deve responder-se que o conhecimento da alma é duplo: um é originado no sentido e começa nos objetos e termina nas potências, e desde as potências até às substâncias; e este não é autoconhecimento. Há outro conhecimento da alma através da reflexão sobre si própria, e a alma tem este conhecimento sobre si. (Pedro Hispano, 1944: 68-69 [tradução minha])

O autoconhecimento inato e por presença, defendido pelo nosso autor, surge por reflexão do intelecto agente sobre si. Portanto, o verdadeiro autoconhecimento não tem relação nenhuma com qualquer aquisição das espécies:

O autoconhecimento da alma é duplo: um é por reflexão de si sobre si, e este recai sobre ela primeiro e é inato, e este não é dado a todas as almas, mas apenas àquela que está mais abstraída das coisas sensuais. Eu não digo separada, mas abstraída, como aquela que está sempre presente, e quanto mais abstraída, mais presente está a si. Há outro conhecimento da alma através da informação pela ciência adquirida, e esta começa com as coisas exteriores e termina na alma, e sobre este fala Aristóteles. E este recai antes sobre a coisa e, através das coisas, sobre a alma. No entanto, o outro conhecimento recaiu sobre a alma primeiro. (Pedro Hispano, 1944: 70 [tradução minha])

Este conhecimento, de acordo com Pedro Hispano, é produzido por reflexão sobre si, é distinto daquele que trata Aristóteles no seu livro terceiro, na célebre passagem sobre o intelecto (*De anima* III, 4, 429b5-10), dado que o autoconhecimento referido na obra aristotélica acontece quando o intelecto agente ilumina o possível. Portanto, o conhecimento aristotélico dá-se a partir da aquisição das espécies.

Nesta obra, Pedro Hispano recorre também à imagem mental do homem voador. Apesar de não seguir Avicena estritamente no uso deste argumento, dado que o que pretende mostrar é que a alma intelectual está nos corpos (Pedro Hispano, 1944: 622-623), ou como se diferencia substancialmente das almas vegetativa e sensitiva (Pedro Hispano, 1944: 650), o facto é que deste exercício da imaginação resulta uma compreensão da alma humana eminentemente como uma realidade que conhece, dado que há uma transparência cognitiva no ato de conhecer. Assim, como os termos da cognição são idênticos, entre eles estabelece-se uma relação sem mediação, transparente, do agente com o seu objeto (ele mesmo), nomeadamente a sua intelectualidade.

Deste modo, enquanto as outras formas não são transparentes para si, a intelectual pode apreender-se a si própria:

Efetivamente, o sentido é ofuscado pelo órgão e por esta razão não conhece a sua operação, mas é conhecido por outra potência interior mais abstrata e potente, nomeadamente o sentido comum, que é superior aos sentidos particulares. Isto não acontece com a alma intelectual, dado que não está obscurecida desta maneira. E, por isto, a alma conhece-se e a sua ação pode ser aprendida. (Pedro Hispano, 1944: 71 [tradução minha])

O autoconhecimento, desde a nascença, parece estar limitado ao conhecimento da alma em relação à sua potência intelectual, como agente de conhecimento. Este parece ser, portanto, o conhecimento essencial do qual a alma tem uma experiência direta. É, de facto, um conhecimento da alma verdadeiro, mas limitado, porque apenas pode ocorrer na substância intelectual, que pode conhecer-se a si própria, dado que é a única que está presente a si mesma pela sua pura imaterialidade, não *obumbrata per molem carnis* (cf. Pedro Hispano, 1944: 62-63).

Diferentemente do que acontece com os sentidos, a alma intelectual pode apreender a sua própria atividade, uma apreensão que apenas se pode dar nas faculdades superiores. Isto significa que só o intelecto, pela sua presença ativa, se conhece a si como puro agente do conhecimento, como intelecto. É um conhecimento direto *per presentiam*, sem mediação, e é um conhecimento *per actum* ao mesmo tempo. Assim, só no âmbito da alma intelectual, nomeadamente na atividade do intelecto agente, a alma pode ter autoconhecimento pelo seu próprio ato (cf. López Alcalde, 2020: 95).

3 — Os limites do autoconhecimento

Em consequência do que foi dito pode afirmar-se que, de acordo com a perspetiva do autor do comentário, não existe um conhecimento essencial da substância completa da alma do homem, mas apenas uma apreensão da sua realidade como espiritualidade ou intelectualidade. O conhecimento da alma como substância não é facilmente alcançado, como aponta desde logo Pedro Hispano. Esta falta de equiparação entre o conhecimento

intelectivo e o autoconhecimento da alma pode ser entendida à luz da distinção entre substância e potência da alma, assumida por Pedro Hispano. Ao contrário da postura de Agostinho e de outros autores contemporâneos, Pedro Hispano adota esta distinção central em relação à alma. Este conhecimento, portanto, não é um conhecimento quididativo da substância, mas apenas uma “experiência” direta do exercício de uma das suas potências.

A visão de Pedro Hispano está baseada, em suma, na distinção entre a substância e a potência: “intelecto” é um *nomem officii*, e não tem como referente a substância completa da alma. A alma é mais do que o intelecto e, portanto, o desenvolvimento do intelecto não é a máxima virtude e perfeição da alma na sua completude:

Dionísio e Avicena disseram que “alma” não é o nome da substância, mas da função, e então a alma intelectual não deve chamar-se “intelecto” mas apenas a causa das suas operações e *a posteriori*. Deste modo, o intelecto não é a substância da alma mesma. Com efeito, é chamada “alma intelectual”, não porque o intelecto seja a sua substância, mas porque é a sua potência, e o entender a sua operação. E, por isso, a perfeição humana é a perfeição da alma. (Pedro Hispano, 1944: 381 [tradução minha])

A própria substância da alma está longe de ser diretamente apreendida por qualquer faculdade humana. Portanto, apesar deste autoconhecimento ser já um conhecimento quididativo, de facto, resulta ser um conhecimento incompleto e parcial, dado que a alma é uma realidade substancial diversa do exercício das suas facultades próprias, incluída a intelectual.

Por fim, a substância da alma permanece obscura e inacessível ao homem por intermédio desta experiência interna ou privilegiada de carácter intelectual:

Deve dizer-se que há dois modos de conhecimento da alma: um procede através dos objetos e operações e este é bem conhecido. O outro procede até à substância da alma, e este está oculto porque a substância da alma está longe dos sentidos maximamente [...].

À segunda razão contrária deve dizer-se que a definição da quiddidade da alma não se relaciona nem com as operações da alma nem com os seus objetos, mas relaciona-se com a sua substância, que está oculta e não se manifesta em nós, e por isso é difícil saber a quiddidade da alma (Pedro Hispano, 1944: 230 [tradução minha]).

Esta dificuldade vem do facto da união com o corpo que, como já vimos na *Scientia*, torna opaca a operação de conhecimento. Assim, o corpo e as sensualidades tiram a possibilidade intrínseca da alma de, como substância individual, se conhecer a si mesma.

Portanto, enquanto Pedro parece estar distante do aristotelismo ao defender *a priori* um autoconhecimento essencial da alma através do contacto direto com a sua substância, este conhecimento parece, todavia, estar limitado à sua ação. Apesar da presença que tem a alma diante de si, a sua realidade como substância é, de facto, oculta e não manifesta, dado que é uma substância espiritual num corpo, e que tem como modo próprio o conhecer pelo corpo. Os modos de conhecimento da alma são humanos.

A alma intelectual não é uma substância faticamente separada; é por isso que não temos conhecimento das substâncias separadas ou da nossa alma como alma separada: porque não é separada.

O autoconhecimento, assim, não nos permite conhecer a natureza da alma separada e imaterial. Neste sentido, como a sua união com o corpo é concebida como uma realidade, a ciência da alma, como a pensou Aristóteles, é necessária para atingir a compreensão da realidade da alma como forma do corpo. Por sua vez, a Metafísica será aquela ciência que trata da aquisição do conhecimento da alma de acordo com a sua dimensão espiritual (e divina):

Deve dizer-se que há duas maneiras de falar da alma intelectual: de um modo, de acordo com a sua substância e vida separada, e deste modo trata-se no discurso da metafísica. De outro modo pode falar-se da alma de acordo com a sua união com o corpo e a sua existência neste, na medida em que move e tem operações comuns com o corpo, e assim olha a ciência natural. (Pedro Hispano, 1944: 78 [tradução minha])

4 — Autoconhecimento e conhecimento de Deus

No entanto, as limitações habituais deste autoconhecimento não baseado no conhecimento sensual, por espécies, não são teoricamente insuperáveis. Pedro Hispano abre a possibilidade de alcançar-se um conhecimento de natureza superior na sua separação máxima das coisas mundanas. O ponto de partida desta terceira posição, bem como da teoria da dupla face da alma, foram apontadas acima, mas Pedro Hispano, que coloca o conhecimento da alma junto com o conhecimento de Deus, parece aqui defender

que pode ocorrer, em casos excepcionais, um conhecimento completo da luz de si mesma. Este não parece ser inato e é dado depois de uma separação *a posteriori* das coisas materiais.

Nesse estado, já sem a mediação do corpo, existe a possibilidade de um conhecimento das coisas normalmente ocultas:

Deve dizer-se que a alma intelectual tem um duplo olhar: um, para o seu criador, do qual sai ao ser, a quem conhece dado que é a sua causa. Também tem um olhar dirigido às substâncias superiores parecidas com ela, separadas da matéria, e ao corpo que dirige, e a essas coisas que se ordenam para o corpo, que estão sob ela. E de acordo com este duplo olhar tem potência: uma pela qual se compara às coisas superiores e pela qual é natural estar separada e que é luz iluminada da própria alma, e esta potência é o intelecto agente, e é-lhe própria. Nesta, não precisa do corpo de modo nenhum. A outra potência é o intelecto possível, pela qual conhece o corpo e as coisas inferiores e governa o corpo. E, já que a alma intelectual se ordena no conhecimento do criador de duplo modo, dispõe-se a ele: um por imediação, como se mostra na alma que conhece o primeiro, não pelas coisas inferiores, mas pela distância do corpo, e se diz quase separada, de onde não se fixa o seu conhecimento ao corpo, mas o conhece pelo olhar; e isto é porque se separa das condições materiais, e então olha para a luz primeira, como disse o rabino Moisés, e irradia aquela luz sobre a alma e ilumina também o sentido, de modo que lhe mostra as coisas secretas. (Pedro Hispano, 1944: 294-5 [tradução minha])

Neste ponto, Pedro Hispano refere de modo surpreendente a descrição da profecia de Maimónides, dada no *Guia dos perplexos* II, 36, combinada com a sua própria visão dos intelectos e do conhecimento. Portanto, o conhecimento essencial da alma como realidade divina e espiritual, e não só na sua realidade intelectual, introduz-se nesta possibilidade excepcional de estado luminoso, onde a luz da alma e a luz primeira se fundem numa forma superior de conhecimento (cf. López Alcalde, 2019).

Neste sentido, é interessante fazer uma última referência à *Scientia*, numa comparação breve entre as duas obras. Na *Sententia*, como temos vindo a mostrar, o conhecimento completo da alma de si mesma está relacionada com o conhecimento de Deus e da realidade espiritual e divina, dificilmente inteligível para o homem. Na *Scientia*, no entanto, o autoconhecimento deixa de fora o conhecimento de Deus, conhecimento que tem uma faculdade distinta, a *theophilosia* :

Não admira que a alma reconheça o autor da sua origem e o provedor das suas bondades e, no desejo dele, se esforce; por isso tem em si a virtude para alcançar o amor na culminação da suprema bondade. A *theophilosia* é, com efeito, o desejo consumado da suprema bondade. (Pedro Hispano, 1961: 442; cf. Meirinhos, 2006).

5 — Conclusão

Em nenhuma das duas obras atribuídas a Pedro Hispano o autoconhecimento, no sentido de introspeção, é imperativo moral para encontrar a perfeição e o caminho para Deus. Na *Scientia*,

a procura de Deus tem um carácter próprio e não é identificada com o conhecimento da alma de si mesma e, portanto, com a consciência da própria racionalidade.

No caso da *Sententia*, por sua vez, o verdadeiro conhecimento das realidades espirituais é dado ocasionalmente na elevação do espírito, não sendo este um conhecimento contínuo nem inato, dado que o conhecimento da natureza intelectual não abrange toda a natureza da alma e não mostra o caminho da sua perfeição. Pedro Hispano não faz nenhuma atribuição nem extensão além da dimensão do autoconhecimento humano: a *cognitio sui* é um conhecimento parcial da alma, no sentido de que, através dela, apenas aprende o *officium*, mas não a essência da alma.

No entanto, Pedro Hispano também aqui deixa aberta a possibilidade de um conhecimento superior da alma como imagem do criador, ao introduzir a possibilidade do conhecimento profético e das coisas secretas dentro da sua teoria epistemológica.

Referências

- Avicenna Latinus (1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet. Louvain-Leiden: Peeters/Brill.
- López Alcalde, Celia (2019). “Maimonides’ First Reception in Latin Philosophy”, *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 4, pp. 35-56.
- (2020). “Self-Knowledge in Petrus Hispanus’ Commentary on the *De anima*”, *Patristica et Mediaevalia*, 41.2, pp. 71-102.
- Meirinhos, José (2003). “Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugallense”, in De Boni, Luis

Alberto (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 301-317.

- (2006). “Definições da alma. O confronto de tradições na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugalense”, in Souza, José Antônio Camargo de (org.), *Idade Média: Tempo do mundo, tempo dos Homens, Tempo de Deus. Livro comemorativo dos 25 Anos da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval*. Porto Alegre: EST, pp. 374-384.
 - (2006b). “De l’intellect à la *theophilosia*: la plus haute réalisation de l’âme chez Petrus Hispanus Portugalensis”, in Pacheco, Maria Cândida & Meirinhos, José (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. II (Rencontres de philosophie médiévale, 11). Turnhout: Brepols Publishers, pp. 1113-1129.
 - (2011). *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Porto: Afrontamento.
- Pedro Hispano (1944). *Comentario al De anima de Aristóteles in Obras Filosóficas II*, ed. M. Alonso Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1961). *Scientia libri de anima* en *Obras Filosóficas I*, ed. M. Alonso Alonso. Barcelona: Juan Flors Editor (edição corrigida).

Espinosa e a razoabilidade do gesto revolucionário¹

João Diogo Loureiro²

Abstract

Held in high esteem in some progressive/radical circles, Spinoza is a surprisingly conservative thinker when it comes to political *action*. He unambiguously condemns all efforts to overthrow the ruling powers, no matter how tyrannical these might be. The present article aims at shedding some light on this *prima facie* implausible position. It will be shown how the irrationality of any direct attack on the prevailing political order stems directly from the complex ethical system put forth in the *Ethics*, and the independent arguments Spinoza uses to try to convince his reader of the reasonableness of his thesis will be discussed in some detail. In the end, a hypothesis will be tested: that the Spinozistic rational agent will at least criticize the ruling powers in all things in which they do not conform to the dictates of reason.

Keywords: Spinoza; the State; reason; revolution; freedom of speech

1. O presente texto recupera um dos apêndices da nossa tese de doutoramento (*A dupla face de Atena: cidade e felicidade em Aristóteles, São Tomás e Espinosa*), avançando, porém, uma nova hipótese hermenêutica aí onde antes havia tão somente uma inquietação sem resposta.

2. ^{*}Investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (Universidade de Coimbra). Email: loureiro.joaodiogo@gmail.com.

Resumo

Embora seja tido em elevada conta em certos círculos progressistas/radicais, Espinosa é um pensador surpreendentemente conservador no que toca à *ação* política, condenando sem ambiguidades todos os esforços no sentido do derrube do poder vigente, pouco importa quão tirânico. O presente artigo procura iluminar esta posição à partida implausível, mostrando como a irracionalidade de qualquer ataque frontal à ordem política dominante deriva diretamente do complexo sistema ético plasmado na *Ética*. Os argumentos independentes que Espinosa avança para tentar convencer o leitor da razoabilidade da sua tese serão considerados com particular atenção. No fim, aventa-se uma hipótese: a de que o agente racional espinosano pelo menos criticará os poderes vigentes por tudo aquilo em que estes não se conformem aos ditames da razão.

Palavras-chave: Espinosa; Estado; liberdade de expressão; razão; revolução

1.

Um discurso que, como o de Espinosa, reconheça um qualquer fim à comunidade politicamente organizada (pouco importa qual) abre espaço para a pergunta, difícil, acerca do que sucede quando o propósito daquela é incumprido: até que ponto é legítimo, nessas circunstâncias, desobedecer ou até mesmo rebelar-se contra aqueles que detêm o *imperium*? A questão pode ser abordada de três ângulos distintos: o legal, o factual e o racional. Do primeiro ponto de vista, Espinosa, de forma assaz razoável, nega que no estado civil se possa reconhecer ao cidadão, na

lei positiva, um direito a desobedecer³. Em *TTP*_{XVI} (G 197.25-30)⁴, o filósofo deixa bastante claro que um ato de desobediência deve ser punido mesmo se deste resultar qualquer coisa de positivo (pelo menos no imediato) para a cidade (cf. também *TP* IV.3). A autoridade do poder soberano fica posta em questão, e isso é, no longo curso, mais nocivo do que o que quer que de bom se tenha conseguido. A comunidade, de facto, desintegrar-se-ia se cada um dos seus membros pudesse definir o justo e o injusto, o bom e o mau (*TP* II, G 48.15-8; VII, G 116.24-9; e XX, G 242.5-6); mais: tais termos só no contexto da cidade possuem um significado (*TP* II.18-9 e 23; *vd.* ainda *TTP* XIX, G 229.32-230.3), pelo que é impensável uma bitola moral, anterior à lei, em função da qual a submissão, ou não, a esta possa ser decidida⁵.

2.

Já do ponto de vista dos factos, a coisa é bem diferente. Pode dar-se perfeitamente o caso de a teia de afetos em que, na ótica de Espinosa, assenta a integridade da comunidade política se romper e de parte da multidão (nunca a multidão como um todo:

3. A possibilidade de se declarar objetor de consciência é ela mesma oferecida pela lei, pelo que não constitui um exemplo de genuína desobediência a esta última.

4. Usamos neste texto as seguintes abreviaturas para as obras de Espinosa: *Eth.*: *Ética*; *TP*: *Tratado político*; *TTP*: *Tratado teológico-político*. Para referir passos do *TP*, indicamos primeiro o número do capítulo e, em seguida, o número do parágrafo; para remeter para passagens do *TTP*, identificamos o capítulo e, depois, a página e as linhas na edição crítica de Gebhardt (G); quanto à *Eth.*, usamos o seguinte esquema: “p” para proposição, “d” para demonstração, “df” para definição, “c” para corolário e “sc” para escólio. Assim, *Eth.* 4p57sc refere-se ao escólio que acompanha a proposição 57 da parte IV da *Ética*. Quando qualquer uma das indicações mencionadas falta, é porque é igual à última explicitada.

5. Na verdade, uma tal bitola existe, se a “bom” e “mau” dermos o sentido que os termos recebem em *Eth.* 4df1-2. Porque, porém, como veremos, é impossível a desobediência ser pensada como algo de positivo nesse sentido, seja em que circunstância for, torna-se vão apelar para um critério externo à lei para ajuizar da bondade de a cumprir.

o corpo político está já e sempre dividido – e com isto não nos referimos à divisão entre quem manda e quem obedece) se rebelar contra os governantes⁶. Espinosa elenca alguns casos em que isso quase certamente sucederá (tanto quanto é possível prever, na ausência de um conhecimento detalhado das circunstâncias), apresentando assim um catálogo dos limites efetivos do poder, só em teoria sem-fronteiras, dos detentores do *imperium*. Assim, por exemplo, a tentativa, por parte destes, de controlar as ideias em circulação encontrará, o mais das vezes, oposição e oposição feroz: “os homens, na sua maior parte, são constituídos de tal maneira que não há nada que eles menos pacientemente suportem do que verem tidas por crime as opiniões que julgam verdadeiras” (*TTP* xx, G 244.3-6)⁷. Se os que possuem o poder supremo têm, formalmente, um como que “direito”, pretensamente consagrado pelo direito objetivo (na interpretação que este recebe às mãos daqueles), “a reinar por meio da violência e a condenar cidadãos à morte pelos motivos mais fúteis” (G 240.8-9)⁸, *na prática*, os que governam não dispõem dele, na medida em que o seu direito é, na realidade, determinado pela potência da multidão, a qual, se se⁹ rebela contra os poderes instituídos, nesse momento os esvazia da

6. Espinosa pensa pouco a guerra civil enquanto divisão, no seio da comunidade, a propósito de qual o sentido em que conduzir a coisa comum, concentrando-se na *stasis* enquanto revolta dos governados contra os governantes. Os primeiros tendem na filosofia política clássica a ser considerados como uma unidade, preconceito a que também Espinosa aqui sucumbe.

7. Todas as traduções do *TTP* e do *TP* (Espinosa, 2019⁴, 2012) são da autoria de Diogo Pires Aurélio.

8. Não deverá ser necessário explicar que obviamente o poder não representa nestes termos as suas ações (*vd.* *TTP* xvii, G 212.8-13); se admitir recorrer à violência, exagerará aquela a que procura responder.

9. O reflexivo é aqui enganador: como dissemos, a multidão nunca age como um todo uno.

sua autoridade. As revoltas, note-se, não têm de ser apenas resposta a atitudes violentas da parte do poder: o soberano tem também de se dar ao respeito, sob pena de virar contra si a população:

[P]ara aqueles ou aquele que detém o estado, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprias e, com isto, conservar a majestade¹⁰, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. (*TP* IV.4)

3.

Espinosa não tem dúvidas de que a cidade, como multidão politicamente configurada de uma determinada maneira, tem mais a temer da parte dos cidadãos do que da parte de inimigos externos (*TTP* XVII, G 203.34-204.1, e *TP* VI.6). A relação entre governados e governantes é comparada pelo filósofo à relação entre pais e filhos, pejada de violentas discussões (*TP* VI.4) – que a imagem é para levar a sério prova-o o facto de o tiranicídio ser apresentado por Espinosa como um “parricídio” (v.7), termo que, de resto, sintetiza bem o seu juízo de valor último sobre o facto. A analogia familiar – maximamente desenvolvida em *TTP* XVI (G 194.31-195.14) – tem, contudo, os seus limites, não devendo ser interpretada como sugerindo, ao jeito aristotélico, a existência de um desnível “natural” entre as duas partes; pelo contrário: se os governados estão sempre prontos a jogar fora o jugo do poder,

10. Espinosa, infelizmente, não teoriza o conceito de “majestade”, nem sequer o de “reverência”, que lhe surge associado. Fica assim por explorar um dos reflexos mais significativos do teológico no político, investigado exaustivamente em Agamben (2009). O soberano não tem de se fazer passar por um deus, mas não pode sacudir a sombra deste por completo, sob pena de se ver posto em questão.

é “[p]orque aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus *semelhantes* e ser dirigidos por eles” (*TTP* v, G 74.10-2; itálico nosso). O comum dos mortais, vivendo majoritariamente no plano imaginativo (que é como que o *rés-do-chão* epistemológico, na classificação de Espinosa), identifica a liberdade com a possibilidade de fazer, sem consequências, quanto queira e confunde a realização do seu desejo (i.e., da sua essência) com a satisfação dos seus apetites, quando “o mais escravo é aquele que se deixa arrastar pelo prazer” (*TTP* xvi, G 194.28-30). Mesmo uma tal liberdade, porém, só se deixa experimentar, e parcialmente, aí onde o sujeito, impelido seja pelo medo seja pela esperança, se submeta a um direito comum. Só a reatualização de tais afetos preserva, para o filósofo, o estado civil. Quando este é posto em questão, e de forma radical, forçoso é que um outro afeto se tenha sobreposto àqueles (*vd. Eth.* 4p7), um afeto capaz de levar alguns de entre multidão, ou até a maioria, a minar a ordem que é, apesar de tudo, o baluarte da falsa liberdade de que lhes é dado dispor. Esse afeto, possante, é a *indignação*.

4.

Na economia da *Ética*, a indignação ocupa um lugar menor. Definida em 3p22sc como “o ódio para com aquele que faz mal a outrem”, a indignação surge como o oposto do apreço (*favor*) e como algo *necessariamente* negativo (4p51sc), enquanto forma que é do ódio, modalidade da tristeza. Note-se que a indignação *não* é suscitada pelo mal que o sujeito sofre da parte de um outro; isso apenas desperta o ódio a este último, do ódio emergindo depois o desejo de retribuir o mal sofrido, desejo que, consoante as

circunstâncias, recebe o nome ou de ira ou de vingança (3p40sc). O que, pois, move membros singulares da multidão a rebelarem-se contra o poder instituído não é tanto o mal que eles próprios possam ter sofrido às mãos deste, pelo menos sem-mais, mas sim a consciência das violências cometidas contra outros a mando dos detentores do *imperium* (ou até diretamente por estes: *vd.* a queda da monarquia romana). Mesmo quando o sujeito, achando-se oprimido, reage, fá-lo apenas se imagina que a sua situação é capaz de suscitar noutros indignação contra aqueles que o oprimem e a indignação suficiente para os levar a o apoiar materialmente. Ele conta, em suma, com um capital de ira. Um mal que seja imposto a todos (e que como tal seja percecionado pela maioria) tem, por isso, uma forte capacidade de unir, contra o poder, os governados, dado que não só cada um quer vingar o dano por si sofrido, retirando forças para isso da indignação que imagina que os outros experimentam ante aquilo de que ele é vítima, como ele mesmo se indigna com a situação de todos estes, objetos também eles da violência dos detentores do *imperium*. O mecanismo de imitação dos afetos – central na psicologia espinosana – garante a exponenciação destas paixões, magnificando o “desejo de vingar algum dano comumente sofrido”, par, na força, do medo, pelo menos segundo *TP* III.9, onde os dois afetos surgem como igualmente capazes de levar os humanos a coligar-se. Operam, todavia, de modo radicalmente distinto: se o medo agrega na submissão, a indignação junta para a sublevação. Em qualquer caso, lidamos com comportamentos reativos, segundos, e, nessa medida, de acordo com Espinosa, não-rationais e, portanto, não-livres (no sentido que o filósofo dá ao termo).

5.

A indignação transporta-nos, de facto, para a ordem da passividade, e da passividade negativa: dada a diminuição de potência que ela traduz (ela é, recorde-se, uma modalidade da tristeza), é impossível a Espinosa valorá-la positivamente, bem como ao que dela decorre. O filósofo, embora reconhecendo que, em certas situações, dada a constituição psicológica do Humano, é inevitável que os súbditos se ergam contra o soberano, nega que isso seja do interesse destes, um tal gesto não podendo ser sancionado pela razão, mesmo aí onde os factos legitimem a insurreição, ou seja, também nos casos em que esta é bem-sucedida e, como tal, o direito dos cidadãos a destituírem o soberano tenha sido confirmado pela única instância em que, de acordo com Espinosa, o direito a fazer x se afirma ou infirma, a saber, a realidade. Espinosa, porém, não se satisfaz com a demonstração geométrica de que a indignação diminui a potência do sujeito, sendo, portanto, de evitar; ele esforça-se por expor a sua opinião de tal forma, que até quem não esteja por dentro do seu sistema possa ao menos captar a razoabilidade do seu argumento, mostrando que o questionar em atos da ordem instituída é um erro não só do ponto de vista ético, mas também de uma perspetiva estritamente política. Assim, o filósofo esclarece que, se é “perigoso afastar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano” (*TTP* XVIII, G 226.25-7), tal tem que ver com a dinâmica que rege as relações entre governantes e governados: o rei que substitua o tirano tentará, como todos os monarcas, ampliar o seu poder e garantir a obediência da multidão; sabendo, contudo, do que esta é capaz, terá de se empenhar em quebrar-lhe o ânimo, “de modo a que o povo não ouse cometer de novo tal façanha [sc. o tiranocídio]”

(G 227.1-2). Uma multidão assim não pode senão inspirar medo ao monarca que, para a subordinar, terá de lançar mão de todos os expedientes de que o seu antecessor se servia. A revolução revela-se, pois, inútil. A história hebraica confirma Espinosa nesta sua convicção: sempre que os reis, desejosos de se independentizarem da classe sacerdotal, procuravam, por vários meios, diminuir o poder desta, os levitas contra-atacavam, aproveitando a ascensão ao trono de um novo monarca (período de inevitável fragilidade da coroa) para então o substituir por um inimigo deste, mais favorável à causa dos sacerdotes. Em vão, porém: o novo rei, confrontado com os mesmos obstáculos ao seu poder, prontamente retomava as práticas do anterior. Em suma, os levitas, com os seus golpes, “[a] única coisa que faziam era comprar, a preço de muito sangue de cidadãos, um novo tirano” (XVII, G 220.26-8).

6.

“[I]mprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas” (TP v.7). Parece subentender-se da frase que *talvez* possa ser possível legitimar¹¹ o gesto revolucionário se este visar, não a destituição daquele que detém o *imperium*, mas a superação da configuração institucional que permite a este governar violentamente. Todavia, até esta esperança Espinosa parece barrar, ao discutir um conjunto de exemplos históricos em que

11. Em nota à sua tradução do *TTP* (n. 4 do cap. xviii), Aurélio defende que os termos em que Espinosa elabora o seu pensamento político fazem com que neste não se coloque o “problema da legitimação político-moral do assassinio do soberano”. Não podemos neste ponto acompanhar Aurélio, que nos parece que considera a questão do direito ao tiranicídio arrumada por o filósofo identificar direito e potência, como se esta equivalência fosse unívoca e aquilo que é feito segundo o direito fosse, *ipso facto*, o melhor que o sujeito pode fazer (cf. TP v.1).

a transformação do regime não pôs cobro aos abusos do poder: em Inglaterra, aponta o filósofo, à execução de Carlos I seguiu-se (ainda que não de forma imediata) o protetorado unipessoal de Cromwell, e, em Roma, depois da expulsão de Tarquínio, o poder régio foi dividido por dois cônsules, que Espinosa vê como dois tiranos (*TTP* XVIII, G 227.8-32)¹². O filósofo tem, confirma-se, uma perspetiva abertamente negativa em relação à rebelião e, de uma maneira mais geral, à mudança de regime: “o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem se correr o risco de total ruína do mesmo Estado” (G 228.12-4). Isto vale em qualquer sentido: uma monarquia, por exemplo, não deve ser instituída aí onde não existe (caso de Israel [G 224.7-10] e das Províncias Unidas [G 227.33-228.10]: Espinosa toma aqui claramente partido por um dos lados no debate em curso em torno do futuro político do seu país), mas, em existindo, não deve ser dissolvida e instaurado um regime onde o soberano deterá sempre menos autoridade, pelo que a multidão não o respeitará (G 226.27-9). Daqui não se pode concluir que todos os regimes sejam igualmente bons; simplesmente, se todos eles têm por fim o estado civil (esta, pelo menos, a nossa interpretação da resposta de Espinosa a qual o fim do Estado, leitura que aqui não podemos justificar), não faz sentido que, em nome deste, este seja perturbado, e de forma radical.

12. Esta visão da república romana surpreende, atendendo a quanto de positivo Maquiavel, nos *Discorsi*, diz sobre ela e sabendo nós o quanto Espinosa foi influenciado pelo Florentino. A posição do filósofo reflete, todavia, ideias correntes no discurso político contemporâneo dos pensadores republicanos radicais holandeses, como os irmãos de la Court (Gelderen, 2002: 215) e Van den Enden (Merten, 2017: 73), o professor de Espinosa.

7.

“[T]emos de cumprir absolutamente todas as ordens do soberano, por mais absurdas que elas sejam. Porque a razão manda que cumpramos também estas, escolhendo assim o menor de entre dois males” (*TTP* XVI, G 194.3-5); de facto, “não se pode fazer nada contra os decretos e os ditames da própria razão enquanto se agir de acordo com o que decreta o soberano” (XX, G 242.9-11). É hoje difícil subscrever esta tese do filósofo, mesmo após o doloroso falhanço da insurreição síria e a guerra civil que se seguiu aos protestos de 15 de Março de 2011: forçoso é que, assombrados pela memória dos totalitarismos do século passado, nos sintamos desconfortáveis com a posição espinosana. Acaso Espinosa, judeu, se transplantado para a Alemanha nazi, não ofereceria resistência à perseguição genocida de que o seu povo aí foi vítima? Se agisse como Humano livre (do que não podemos estar certos), é legítimo supor que o filósofo não se ergueria contra o governo nacional-socialista, hipótese que nos parece corroborada pelo que lemos em *Eth.* 4p72sc, onde uma situação *análoga* é discutida. Espinosa esclarece aí que o sujeito racional, ainda que, numa circunstância extrema, só pela mentira possa preservar a sua vida, deverá falar a verdade, dado que a ação contrária não é passível de ser universalizada, traduzindo-se numa sabotagem das próprias condições de possibilidade da socialidade humana¹³.

13. Como conciliar esta posição de Espinosa com o princípio do *conatus* (*Eth.* 3p6: “Cada coisa, esforça-se, tanto quanto lhe é possível, por perseverar no seu ser”) e a sua afirmação em *TP* III.8 de que “tudo aquilo que ninguém pode ser induzido a fazer, por recompensas ou ameaças, não pertence aos direitos da cidade”, como por exemplo “não se esforçar por evitar a morte”? Uma resposta cabal à primeira questão implicaria uma exposição prolongada da ontologia espinosana, excursão para que aqui não há o espaço. Baste, por ora, sublinhar que o *conatus* só erroneamente pode ser assimilado a uma tensão à auto-preservação em sentido biológico; ele é tensão à realização da potência que o modo é e que

8.

É precisamente este pôr em cheque as próprias fundações da vida em comum que condena racionalmente o gesto revolucionário, o qual se boicota a si mesmo. Quem se subleva contra uma qualquer ordem política, pretende instituir no seu lugar uma outra e quer, claro, que esta última vigore. Há, porém, algo de profundamente incoerente em aqueles que desobedeceram à ordem anterior pedirem obediência à nova por eles instituída. O ato pelo qual o regime é instaurado oferece o precedente justificativo de qualquer atentado contra o mesmo¹⁴. Pelo seu próprio triunfo, os revolucionários degradam a solidez da nova ordem por eles instaurada, ao confirmarem, pelo seu exemplo, que a lei não comanda obediência por si mesma, mas só em virtude do seu conteúdo, cujo mérito cabe aos que lhe estão sujeitos avaliar. Sobre esta base teórica é difícil sustentar um direito comum, a existência do qual é inequivocamente um bem. Se a natureza passiva da

se afirma, no caso do Humano, na ação conforme à razão. Ora o sujeito que deixa de agir como agiria por medo da morte faz com isso necessariamente prova da sua impotência. Quanto ao passo acima transcrito do *TP*, há que ter em conta que Espinosa considera apenas, e com acerto, aquilo que os detentores do *imperium* podem exigir dos que lhes estão submetidos por meio dos instrumentos que dispõem para influir na ação destes últimos, a saber, o medo e a esperança. O dizer a verdade, também aí, quando a nossa própria vida está em jogo é, pelo contrário, uma ação que procede da razão, não de um afeto passivo.

14. Supondo, mas não concedendo, que fosse possível construir um argumento para provar a racionalidade de uma revolta com vista à instauração de uma ordem política objetivamente melhor e que só sublevações em sentido contrário merecem censura, o Humano livre deveria, ainda assim, abster-se de agir, por razões práticas. De facto, muito embora ele fosse capaz de discriminar entre bons e maus regimes, a maioria dos seus concidadãos não, pelo que o seu gesto revolucionário não poderia deixar de ser perçecionado por estes como sanção para eles próprios atacarem a ordem instituída de acordo com o seu próprio, imperfeito se não mesmo falso, juízo acerca do mérito dessa mesma ordem. Desta situação resulta um paradoxo: a razão recomendaria algo (a transformação da ordem vigente) que o agente, contudo, não deveria levar a cabo, sob pena de, empiricamente, frustrar a própria eficácia do gesto que a razão recomenda. Isto, contudo, é inconcebível no quadro da ética espinosana, onde o racional é precisamente aquilo que comprovadamente é um bem para o Humano.

indignação oferecia uma razão pela negativa contra a racionalidade do gesto subversivo, o argumento aqui esboçado corrobora essa conclusão, mas pela positiva, sublinhando a racionalidade intrínseca da obediência à lei pelo simples *facto formal* de ser lei¹⁵.

9.

E, todavia, se o Humano livre, como vimos, diz sempre a verdade, e se ele se esforça “por que os seres humanos vivam sob a guia da razão” (*Eth.* 4p37d), então talvez seja possível pensar uma certa forma de resistência racional: a denúncia pública do que, na ordem vigente, há de contrário à razão. Esta denúncia deve, contudo, assumir uma certa forma e, mesmo quanto à sua matéria, conhece alguns limites. De *facto*, para Espinosa, cada um “pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que [...] defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraude, cólera, ódio [cf. *TTP* xx, G 241.6] ou intenção de introduzir, por sua exclusiva decisão, qualquer alteração na república”

15. De algum modo, esta posição pode com proveito ser aproximada do que poderíamos, não sem abuso, chamar de a abordagem nominalista à lei natural. Segundo uma tal perspectiva, a lei natural não tem conteúdo objetivo algum, identificando-se tão-só com o querer de Deus, querer que não se deixa verter em proibições ou mandamentos absolutos, eventualmente capazes, pela sua universalidade, de serem atingidos pela razão. Assim, por exemplo, Agostinho, no livro 1 da *Cidade de Deus*, depois de argumentar longamente contra a legitimidade do suicídio, admite que alguns santos o praticaram; só os consegue ilibar de pecado imaginando que receberam para isso uma ordem explícita de Deus e “quando Deus comanda e dá a conhecer sem ambiguidade que é ele quem comanda, quem chamará à obediência crime?” (cap. xxvi). Agostinho refere de seguida o sacrifício de Isaac, outro caso clássico oferecido pela Escritura em que a ação mais escabrosa é justificada por razões formais apenas, sc. o ser ordenada por Deus, Abraão sendo apresentado aos crentes como exemplo de piedade a imitar. Não deixa de ser curioso que no âmbito religioso, de onde, como reconhece Espinosa no *TTP* (e.g. xvi, G 199.19 ss.), procedem tantos ataques à tese de que se deve sempre obediência ao Estado, encontremos exatamente o mesmo tipo de raciocínio formal moral que é criticado pela Igreja.

(*TTP*_{XX}, G 241.17-21)¹⁶. Cabe ao Estado, por necessidade, avaliar se estas condições estão reunidas. Escusado será dizer que um poder não informado pela razão tenderá a considerar como subversivas muito mais posições do que aquelas que o filósofo assim rotula (G 242.32-243.1), a saber, “aquelas, evidentemente, cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir segundo o seu próprio arbítrio” (G 242.22-3), que forneçam pretextos para “introduzir como direito algo de novo na república ou [...] fazer algo que vá contra as leis estabelecidas” (G 246.30-1). Quem tenha algo a objetar a estas, deve expor a sua opinião e sugestões de reforma às autoridades, para que estas as avaliem (G 241.21 ss.)¹⁷. Uma vez confirmado que as críticas não põem em questão a obediência devida ao soberano¹⁸, o cidadão, supõe-se, será livre de as partilhar com os demais.

16. Espinosa pensa aqui em quem tenta “subversivamente revogar [uma] lei ao arrepio da vontade do magistrado” (*TTP*_{XX}, G 241.27-8), uma referência, cremos, a quem apele ao desrespeito a uma qualquer lei que tenha por iníqua ou, mais genericamente, a quem defenda posições *aparentemente* teóricas (*vd.* G 243.1-3) de onde se deixe deduzir, na ordem da *práxis*, um direito a, ou até dever de, desobedecer.

17. Também Espinosa adota aparentemente esta atitude, mostrando-se disponível para submeter o *TTP* ao exame dos poderes públicos (*vd.* o último parágrafo da obra); sabemos, porém, não ter sido esse o caso, bem pelo contrário: a folha do rosto apresentava o livro como tendo sido impresso em Hamburgo, para melhor proteger o editor de um texto que se adivinhava polémico. Este facto coloca necessariamente em questão a honestidade das palavras do filósofo no cap. xx.

18. Esta obediência pode ser questionada quer em termos teóricos, por meio de proposições como “ninguém está obrigado a manter os juramentos” (*TTP*_{XX}, G 242.24-5) (precisamente a tese defendida por Espinosa em *TTP*_{XVI} (G 191.34-192.30) e *TP*_{II}.12!), quer em termos menos universais, quando alvo de crítica é já não tanto o soberano enquanto instituição, mas a pessoa concreta que, num determinado momento, detém a soberania (*TTP*_{XX}, G 241.26-7).

10.

Não é difícil adivinhar o carácter ilusório de uma tal liberdade de expressão. Todavia, o Estado que escolha, nesta matéria, ser apenas formalmente espinosano arrisca a sua sobrevivência, ao promover a adulação e a perfídia (G 243.25-32). A situação será ainda mais grave se o Estado proibir a expressão de certas opiniões “não-políticas”¹⁹, tomando partido por uma qualquer facção em disputas teológicas ou filosóficas: não só fica nas mãos desta (G 244.16-32), como aliena bons cidadãos que, porque “sabem que são honestos, não têm, como os criminosos, medo da morte” (G 245.9-10) e, por isso, mesmo cientes da pena que os espera, optam por professar publicamente aquilo que defendem. Rosen (2003: 739) chama a atenção para como este bom cidadão (como lhe chamámos) é idêntico ao “inimigo do Estado” descrito em *TP* III.8, na medida em que, nada esperando nem temendo (inclusive a morte), ele está fora da alçada do poder. Esta é a única referência a um desafio do Humano livre – o qual se caracteriza, *inter alia*, por não ser abalado por esses dois afetos

19. O que é, ou não é, do âmbito do político não é um dado, mas objeto de discussão. Espinosa traça a diferença de acordo com a sua própria visão: para ele, e dizendo-o de forma quiçá abusivamente sintética, o campo do político esgota-se naquilo que diz respeito à existência da comunidade (ou do estado civil), o termo “existência” devendo aqui ser entendido em sentido espinosano: movimento de afirmação da essência própria. Assim, para Espinosa, qual a verdade, por exemplo, acerca da expiação operada por Cristo (se esta é universal ou limitada) é um tópico sem relevância alguma para a preservação do estado civil, possuindo, pelo contrário, o potencial para enfraquecer a comunidade se o poder favorecer qualquer posição nesse debate que, segundo o filósofo, não lhe diz respeito (vd. *TTP* xx, G 246.11-9). Outros, contudo, discordariam desse juízo, argumentando que há um dever do Estado em conduzir os cidadãos à sua salvação e que esta implica a profissão da verdadeira fé. A desconstrução de tal pretensão exigiria um debate prolongado. Em suma: só assumindo a verdade das traves-mestras do pensamento político de Espinosa (o que por sua vez nos obriga a subscrever o essencial do sistema) é possível concordar com a divisão *concreta* que o filósofo mobiliza entre assuntos políticos e não-políticos.

(a esperança e o medo) – à ordem vigente, justificado *precisamente* pela incapacidade deste em dissimular (*TTP* XX, G 245.3). Note-se, porém, que desta incapacidade não se conclui senão que o agente racional, se inquirido acerca do mérito de uma qualquer lei, dirá aquilo que verdadeiramente pensa; daqui não se pode deduzir que ele tem a obrigação racional de fazer conhecida a sua opinião. Para isso, há que assumir que, como já se disse, é do interesse do Humano livre esforçar-se por que os outros progridam na liberdade, ou seja, e falando agora em termos epistemológicos, por que estes formem ideias adequadas, as quais potencialmente exporão a irracionalidade da ordem vigente, em parte ou no todo.

11.

No caso acima retratado, parece ficar claro que, tendo de escolher entre obedecer à lei ou afirmar o que compreende ser a verdade, o Humano livre, ante estes ditames opostos da razão, opta pela segunda alternativa. O sistema espinosano não suporta, porém, contradições, muito menos desta espécie. O dilema exposto tem, pois, de ser falso: um dos comandos da razão em jogo, na verdade, não o é; atendendo a qual a atitude do Humano livre, não é difícil adivinhar qual seja. Há que assumir que uma lei que censure a emissão de certas opiniões não é lei – não, claro, em virtude do seu conteúdo (como pretenderiam os jusnaturalistas), mas por àqueles que a ela estão sujeitos lhes ser impossível (no sentido forte do termo) obedecer-lhe. Como já acima se explicou, muito embora em teoria os detentores do *imperium* possam ordenar quanto queiram, o seu poder real tem no material humano dos sujeitos que lhes estão submetidos limites objetivos. Ora “ninguém pode

ceder a faculdade de julgar” nem ser “induzido [...] a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa” (*TP* III.8; cf. *TTP* XX, G 239-240.14). Poderia objetar-se que daqui nada se conclui quanto à possibilidade ou não de o Estado controlar o discurso público. Para Espinosa, porém, não há verdadeira solução de continuidade entre liberdade de pensamento e liberdade de expressão; por isso o filósofo pode escrever que cada um “pode pensar, julgar e, *por conseguinte* [*consequenter*], dizer absolutamente tudo” (G 241.17-8; itálico nosso). Espinosa não tem ilusões: “nem os mais avisados conseguem guardar silêncio” (G 240.20-1); de facto, “a experiência ensina à exaustão que nada está menos em poder dos seres humanos do que a língua” (*Eth.* 3p2cs, G 143.14-5) (quicá tal tenha que ver com o facto de que, por necessidade, dada a mecânica dos afetos, nos esforcemos por que os demais partilhem das nossas opiniões e gostos: cf. 3p31c, cruzada com 5p4sc, G 283.21-7). O pensamento tende *irresistivelmente* a comunicar-se. Se assim é, então, o Humano livre, quando, à revelia da lei, expõe certas opiniões, não desobedece àquela, porque não pertence ao direito da cidade exigir o impossível (cf. *Digesto* 50.17.185: “ad impossibilia nemo tenetur”)²⁰. Eis, pois, o espaço possível para uma crítica ao poder por parte do agente racional espinosano.

20. Se é, de facto, impossível ao Humano não expressar as suas opiniões, como explicar que Espinosa se dê ao trabalho de elaborar os termos em que a censura idealmente operaria (cf. §9)? Em defesa do filósofo, há que insistir que Espinosa está sobretudo preocupado em evitar certas formas de expressão, mais do que a expressão de certas ideias. Todavia, não vale a pena negarmos que há também posições que, a seu ver, não devem poder ser articuladas no espaço público. Reconhecemos não saber ainda como conciliar isto com o argumento desenvolvido no corpo de texto, do qual estamos honestamente persuadidos.

Referências

- Agamben, Giorgio (2009). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Espinosa, Baruch de (2019⁴). *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: INCM.
- (2012). *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Temas e Debates.
- Gelderen, Martin van (2002). “Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and *Respublica Mixta* in Dutch and German Political Thought, 1580-1650”, in Gelderen, Martin van & Skinner, Quentin (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage. Vol. 1: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 195-217.
- Mertens, Frank (2017). “Van den Enden and Religion”, in Lavaert, Sonja & Schröder, Winfried (eds.), *The Dutch legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*. Leiden-Boston, MA: Brill, pp. 62-88.
- Rosen, Stanley (2003). “Spinoza’s Argument for Political Freedom”, *Cardoso Law Review*, 25, pp. 729-740.

A noção de conhecimento no *Teeteto* de Platão¹

Aurelio Oliveira Marques²

Abstract

In the *Theaetetus*, one of the main transitional dialogues between the end of maturity and the beginning of old age, Plato's main objective is to address the subject of the nature of knowledge; that is to say, Plato's aim is not to describe the variety of knowledge, but to seek conceptually what knowledge itself is, understood from the point of view of its universality. Using maieutics, the method that enables the interlocutor to conceive by himself ideas about a given subject, Socrates makes the young mathematician Theaetetus define knowledge in three ways, in the course of the work: (1) as perception [*aisthesis*]; (2) as true belief [*alethes doxa*]; (3) as true belief accompanied by rational explanation

1. O presente artigo é parte da Dissertação de Mestrado publicada por mim, em 2019, junto à Universidade de Brasília (UnB/ Brasil) sob o título "Platão e o conhecimento: uma reconstrução histórica e crítica da teoria das Formas a partir do *Parmênides* e do *Teeteto*".

2. Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB, Brasil). Email: aureliusmarques@gmail.com. Agradeço imensamente pelo fomento fornecido pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF, Brasil) para que este trabalho pudesse ser apresentado e publicado junto ao 3º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia (SPF).

[*logou alethes doxa*]. It is worth mentioning that the work in question, besides addressing the subject of knowledge in a precise way, can also be read from the perspective of a philosophy of language. In spite of this, I intend to emphasize here an epistemological interpretation, that is, more focused on the nature, origin and reach of human knowledge – themes that are quite dear to the history of philosophy as a whole.

Keywords: Plato; epistemology; self-criticism; belief; knowledge

Resumo

No *Teeteto*, obra platónica situada cronologicamente entre o fim da maturidade e o começo da velhice, Platão tem por principal objetivo abordar o tema do conhecimento sob uma perspectiva essencialista, buscando conceitualmente o que seria o conhecimento em si compreendido sob o prisma de sua universalidade. Utilizando-se da maiêutica, método capaz de fazer o interlocutor conceber, por si próprio, ideias acerca de determinado tema, Sócrates faz o jovem matemático Teeteto definir conhecimento de três modos no decorrer da obra: (1) como sensação [*aisthesis*]; (2) como opinião verdadeira [*alethes doxa*]; (3) como opinião verdadeira acompanhada de explicação racional [*logou alethes doxa*]. Deste modo, visto a salientar neste artigo uma interpretação epistemológica, isto é, relacionada à natureza, à origem e ao alcance do conhecimento humano – temas estes bastante caros a toda história da filosofia.

Palavras-chave: Platão; epistemologia; autocrítica; crença; conhecimento

1 — Considerações iniciais

Durante toda a história da filosofia muito se discutiu acerca da ordem cronológica das obras de Platão com o objetivo de compreender melhor a linearidade de seu pensamento. Até meados do século XIX, os estudos em relação à cronologia possuíam um aspecto puramente interpretativo, ou seja, versavam tão somente sobre as ideias contidas em cada obra, a fim de encontrar congruências e mudanças no pensamento do autor para se estabelecer a ordem de aparecimento delas. Apesar de ter sido um esforço útil, esse tipo de abordagem não reuniu muitas informações, e as poucas encontradas não foram suficientes para se estabelecer um caminho seguro acerca da cronologia.

Lewis Campbell – um antigo professor de grego da Universidade de St. Andrews (Escócia) – foi quem deu início a uma abordagem estilística, no final do século XIX, ao observar características linguísticas presentes em dois diálogos também traduzidos por ele, a saber, o *Sofista* e o *Político*. Sua análise compreendia tanto os aspectos interpretativos das obras quanto a verificação da repetição de termos técnicos e, até mesmo, da variação rítmica. Já no século XX, esse tipo de abordagem foi aprimorado e várias pesquisas de cunho estilométrico contribuíram para estabelecer a divisão do pensamento platônico em três ou quatro grandes períodos, ainda que não resolvesse as falhas acerca da cronologia interna de cada um deles (Campbell, 1861, xv).

Segundo Cornford, Platão não deixa dúvida nenhuma acerca da ordem que devemos ler os diálogos: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*. Tanto o *Teeteto* (183e) quanto o *Sofista* (217c) fazem referência ao *Parmênides*, o que nos permite supor com certa precisão sua antecedência. De modo semelhante, os momentos finais

do *Teeteto* anunciam que a discussão continuará em um momento posterior, momento esse que dá início à narrativa do *Sofista*. Já o *Político* faz menção direta ao *Sofista*, pois um é continuação da conversação do outro. Isso também evidencia a cronologia proposta acima. Apesar disso, Cornford observa que, no decorrer da história da filosofia, as investigações acerca da cronologia, mais especificamente acerca do *Teeteto*, revelam que a obra se inicia com um estilo de escrita e, ao final, possui um estilo distinto, mais bem elaborado. Essa mudança de estilo deixa claro que Platão, no decorrer de sua vida, foi agregando novas estruturas linguísticas, o que impactou diretamente em seus diálogos. Partindo disso, Cornford defende a ideia de que o *Teeteto* demorou longos anos para ser escrito, e que o *Parmênides* foi escrito justamente neste intervalo de tempo, entre o estilo inicial de escrita do *Teeteto* e o estilo final (Cornford, 1935, 1).

De todo modo, o presente trabalho, apesar de considerar importante essa composição cronológica, não se limita a discutir a ordem em que as obras platônicas de velhice foram escritas, mas tem por principal objetivo fazer uma cuidadosa análise de um dos seus principais diálogos, chamados críticos ou metafísicos, por este se tratar de uma auto revisão de sua própria teoria das Ideias. Neste sentido, *Teeteto* apresenta-se como uma das mais importantes obras acerca do problema do conhecimento ou, por melhor dizer, acerca da natureza da própria ciência (*episteme*).

2 — Das definições de *episteme*

Já no início do diálogo, acerca da natureza do conhecimento, Teeteto, em resposta a Sócrates, afirma que todo aquele que sabe algo percebe aquilo que sabe; deste modo, conhecimento

não pode ser outra coisa senão percepção (*aisthesis*)³. É importante observar que na resposta de Teeteto, a noção de percepção sensível, diferentemente do que considera a filosofia de tendência aristotélica, não é compreendida apenas como um meio para se chegar ao conhecimento ou à verdade. Afirmar que o conhecimento advenha da sensibilidade é diferente de afirmar que o conhecimento, todo ele, é sensação. A primeira sentença coloca a sensação como instrumento ou meio para conhecer; ao passo que a segunda admite a sensação como essência de todo saber. Teeteto, no início da discussão, defende a segunda hipótese, mas ao final da argumentação se convence da primeira. Ou seja, Teeteto começa esta parte do diálogo admitindo que conhecimento é sensação, mas depois acaba por admitir que a sensação é apenas um meio para obter certo grau de conhecimento. Vale ressaltar ainda que a maior parte do diálogo se detém na investigação dessa noção de conhecimento como percepção. É nesta primeira parte do diálogo que nós encontramos um resgate, ainda que sob uma perspectiva crítica, tanto do pensamento de Protágoras quanto de Heráclito.

3 — A tese protagoriana

Ao tratar do tema da percepção, Sócrates procura fazer uma reconstrução histórica do pensamento de alguns de seus predecessores. Deste modo, interpreta que Protágoras, no momento em que afirma “o homem como medida de todas as coisas, das que

3. “O significado de ‘percepção’, que traduz aqui *aisthesis*, possui uma grande variedade de significados, incluindo sensação, o que se encontra na sensação, consciência de objetos ou de fatos exteriores, sentimentos, emoções etc. Em 156b, o termo aparece incluindo percepções (vista, audição, olfato...), sensações de calor e frio, prazeres e dores e, inclusive, emoções de desejo e de temor. Todos estes estados elucidados pertencem e dizem respeito à parte sensitiva / irracional da alma, associada inseparavelmente ao corpo” (Cornford, 1935: 30).

são enquanto são e das que não são enquanto não são”, acaba por defender um relativismo, assumindo que, para cada indivíduo, a verdade das coisas aparece de modo distinto. Ontologicamente falando, a realidade se torna neutra; a coisa em si mesma, para Protágoras, não possui uma essência fixa e imutável como o *eidos* platônico, mas é re-significada por aquele que a percebe. Deste modo, há quem perceba um vento como algo frio, ao passo que outros percebam este mesmo vento como algo quente. O vento, por si mesmo, não é nenhuma das duas coisas, mas passa a ser uma coisa ou outra de acordo com a percepção sensível de cada um. De modo semelhante, podemos afirmar que a noção de verdade não é algo determinado, mas relativo. Isso acaba por tornar o conhecimento infalível e, em certa medida, inquestionável. Note que, se todo e qualquer fenômeno é percebido de maneira distinta por cada indivíduo e, ainda assim, todas essas percepções sejam verdadeiras, então é impossível que existam percepções falsas. Ainda sob a mesma perspectiva, pode-se afirmar também que se nenhuma percepção é digna de rechaço, então a falseabilidade do conhecimento se torna igualmente impossível, ou seja, não há como concebermos nenhum conhecimento como falso.

Segundo David Sedley (Sedley, 2002: 38), a interpretação que Sócrates faz do ‘homem-medida’ de Protágoras advém de duas premissas que podem ser compreendidas da seguinte maneira: (1) o modo pelo qual as coisas aparecem para um sujeito é como elas de facto são para esse sujeito. (2) A forma pela qual as coisas aparentam para o sujeito é equivalente ao como esse sujeito percebe essas coisas⁴. Apesar de concordar com as duas premissas

4. Como diz Sedley, 2002: 38-39: “The conversion relies on two premisses: (1) the interpretation of Protagoras’ thesis as meaning ‘How things appear to S [= any

propostas por Sedley, tendo a discordar quanto à ordem em que são apresentadas, pois a equivalência entre o ‘apresentar-se do objeto’ e o ‘perceber esse objeto apresentado’ é uma sentença que deve ser tida como preliminar e, a meu ver, deveria iniciar o argumento. É como se a sentença (1), proposta por Sedley, só pudesse surgir depois de termos compreendido o que a sentença (2) nos diz, pois não é tão intuitivo que ‘o modo pelo qual uma coisa se apresenta é como ela de facto seja para cada sujeito’ sem que isso tenha passado antes pela percepção particular de cada um. Apesar disso, no que concerne à minha interpretação, é factível supor que as premissas propostas por Sedley não encadeiam, necessariamente, uma conexão dedutiva de ideias; talvez seu objetivo tenha sido apenas o de listar duas condições sob as quais Sócrates se firma para propor uma interpretação da tese protagoriana de que “o homem é a medida de todas as coisas”, ou seja, que cada indivíduo é capaz de perceber e que essa percepção é, para cada um, sua verdade. Vale observar que a teoria supracitada, apesar de parecer caminhar numa linha de abrangência perceptiva, na verdade apenas limita o conhecimento humano, pois o restringe ao âmbito estritamente sensorial, ignorando o aspeto racional do saber. Outro ponto também a ser destacado é que Protágoras não admite parâmetros qualitativos para diferenciar a percepção de dois indivíduos. Deste modo, o que um indivíduo ‘A’ percebe, apesar de diferente, não é melhor do que aquilo que um indivíduo ‘B’ percebe (Sedley, 2002: 39).

subject] is how they are for S’; (2) the equivalence of ‘X appears to S’ (or ‘X appears F to S’) with ‘S perceives X’ (or ‘S perceives X as F’).”

Depois de ter reconstruído criticamente a tese protagoriana, Sócrates se dirige a Teeteto questionando o porquê de Protágoras ser considerado um sábio de seu tempo, possuindo admiradores e seguidores, já que admite que todo homem é autossuficiente quanto ao seu próprio conhecimento das coisas. Em seguida, Sócrates, com a anuência de Teeteto, faz uma simulação daquilo que Protágoras diria em defesa de sua doutrina:

Sócrates: [...] Insisto em que a verdade é tal como a escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria (*sophia*) e ao sábio (*sophos*), eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspeto das coisas, fazendo ser bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. (166.d-e)

Protágoras, na voz de Sócrates, nos diz que o médico tem a capacidade de modificar o estado de saúde de alguém que se encontre doente, intervindo por meio de drogas. De modo análogo, um bom sofista modifica as opiniões de seus ouvintes por meio de seu discurso. Essa mudança sofrida na alma é qualitativamente melhor que as primeiras que lá estavam, pois foi provocada e impulsionada por alguém mais sábio. Apesar disso, não se segue que estas novas mudanças sejam mais verdadeiras que as anteriores. Isso se dá deste modo porque, como dissemos acima, a verdade de cada indivíduo depende da sua própria percepção. O principal meio que Sócrates encontra para refutar a teoria protagoriana

é a própria teoria em estudo. Em suma, Protágoras admite que existam homens mais sábios que outros e que a estes devemos dar maior credibilidade, mas disso não se segue uma noção de verdade em absoluto. Deste modo, a tese protagoriana é autodestrutiva, pois se nada existe de essencialmente verdadeiro, então alguém que se proponha a refutar e afirmar falsa a teoria de Protágoras possuirá um valor de verdade tão forte quanto àquilo que critica. Em outras palavras, a teoria de Protágoras é inteiramente fluida, pois admite como verdadeiro até mesmo o seu contraditório, isto é, sua crítica de falsidade. Com efeito, se todos os saberes são igualmente válidos, então o pensamento e as ideias defendidas por Protágoras não podem ser superiores a outro. Ademais, Sócrates chama nossa atenção para os elementos que não são captados pela sensação. Podemos pensar, por exemplo, num músico que esteja lendo uma partitura. Por mais que o instrumentista tenha a capacidade de ver as notas musicais e também seja capaz de ouvi-las, há elementos que não são captados pelos sentidos, como o ritmo. Neste caso, ver e ouvir não são suficientes para nos fornecer conhecimento. Outra crítica ao conhecimento como percepção vai de encontro à noção de memória. Se conhecimento é sensação, então ao vermos qualquer objeto adquirimos o conhecimento acerca dele. O problema é que, se o objeto estiver ausente, por mais que tenhamos registrado sua marca na memória, não poderemos dizer que o conhecemos. Se ver determinado objeto equivale a conhecer, não vê-lo equivaleria a não conhecer. Sendo assim, por mais que o indivíduo faça uso de sua memória e se recorde daquilo que foi visto, não poderá jamais dizer que conhece, pois o objeto se encontra ausente e distante da nossa sensibilidade.

4 — A tese heraclítica

Com o objetivo continuar investigando até que ponto a nossa sensibilidade é capaz de nos fornecer conhecimento, Sócrates retoma a teoria de alguns pensadores notáveis acerca do tema. Na teoria do fluxo, defendida por Heráclito, tudo está em constante devir, nada é fixo ou imutável e a realidade se modifica a cada instante. Deste modo, os próprios objetos sensíveis não podem nunca possuírem uma essência. A existência deles também não depende apenas da nossa percepção. Heráclito assume que há uma espécie de síntese entre essas duas afirmações. É necessário que a nossa percepção sensível atue de modo concomitante ao momento propício da aparição do objeto. Por exemplo, sentimos algum cheiro não porque nosso aparato sensorial, no caso o olfato, apreendeu o objeto que exala alguma fragrância. Também não sentimos um cheiro qualquer apenas pelo fato da fragrância se apresentar ao nosso olfato. O que ocorre, segundo a interpretação que Sócrates faz da tese heraclítica, é um encontro simultâneo entre uma coisa e outra, entre o nosso olfato e o objeto que exala tal fragrância. Tudo isso ocorre no momento propício ao movimento do objeto. O mesmo se dá também ao enxergarmos uma cor. A cor em si mesma não existe. Passa a existir apenas quando há essa interação com a nossa sensibilidade. Ademais, Sócrates observa que nessa teoria do fluxo contínuo, é praticamente impossível assumirmos que duas pessoas, em momentos distintos, sejam capazes de perceber a mesma coisa. Isso se dá deste modo, porque não apenas os objetos estão em constante mudança, mas também a própria percepção.

Segundo Cornford, a hipótese de que Protágoras ensinou aos seus “discípulos” uma “doutrina secreta” não engana a ninguém. Afirma ele que Protágoras não teve escola, e qualquer um poderia ouvir suas lições e ler seus livros. Neste sentido, não há fundamentos suficientes para determinar que Parmênides não tenha sido um heracliteano, como também não se pode afirmar com precisão que Homero tenha sido seguidor de Heráclito. Apesar de algumas pessoas considerarem a teoria heraclítica como ingênua, é importante dizer que Platão, ao construir sua teoria das Ideias⁵, recebe forte inspiração de Heráclito no momento em que define os objetos sensíveis. Ambos concordam que tudo aquilo que pertence ao âmbito da sensibilidade está em fluxo contínuo e diz respeito à contingência dos fatos. É certo, porém, que Platão não considera apenas objetos sensíveis em sua teoria (Cornford, 1935: 36).

Vale ressaltar ainda que a interpretação que Sócrates faz das teses protagoriana e heraclítica são discutíveis, porque ao analisarmos algo, frequentemente, deixamos nossa própria marca. Como o próprio Sócrates diz, se Protágoras ou Heráclito estivesse presente no momento em que discutiam a respeito de cada um deles, provavelmente defenderiam suas teorias de um modo mais original e distinto. Ademais, há muitas discussões acerca do ‘homem-medida’ de Protágoras. A história da filosofia parece ter estabelecido a noção particular de homem, admitindo a pluralidade de percepções de cada um como valor de verdade para si. Mas, há

5. Em suma, a tese heraclítica inviabiliza o que Platão trata como sumamente importante em seus diálogos de maturidade, a saber, a busca essencial e inalienável das Formas inteligíveis (*eidos*). Ou seja, o fluxo contínuo de Heráclito inviabiliza o alcance e a apreensão do próprio conhecimento. Neste sentido, a pergunta feita desde o início pelo ‘o que é conhecimento’ acaba por se tornar uma questão trivial se levarmos em consideração as teorias de Protágoras e de Heráclito, já que em nenhum destes filósofos há uma resposta fixa e universalmente válida.

também quem compreenda a noção protagoriana de homem sob o aspecto universal, admitindo que o homem-medida o é em razão de sua espécie, de sua racionalidade e de sua superioridade em relação aos demais animais. No entanto, não acho essa segunda possibilidade interpretativa plausível, pois se Protágoras estivesse falando do homem universal, todos nós teríamos uma percepção semelhante e, deste modo, poderíamos apreender os objetos da mesma maneira que os demais. Se assim o fosse, Protágoras não se consagraria como um relativista, mas como um tipo de defensor do universalismo de Platão, o que não procede.

Em suma, a crítica que Sócrates faz às teses protagoriana e heraclítica, isto é, que o homem é a medida de todas as coisas e que tudo está em constante movimento, é capaz de inviabilizar a hipótese de que conhecimento é percepção. Se a verdade é para cada um segundo sua percepção, nós não somos capazes de chegar a uma realidade única acerca do que seja a verdade. No entanto, a tese protagoriana não é suficiente para negar a noção de percepção como um fundamento para conhecer algo. Já a tese heraclítica, ao admitir que tudo se encontra em constante fluxo, inclusive a percepção, acaba por tornar o conhecimento algo impossível, pois radicaliza a tese protagoriana transformando-a num extremismo ontológico. Essas duas teses são necessárias para aniquilar a hipótese de que conhecimento seja sensação, mas não são suficientes para aniquilar a percepção como meio capaz de nos fazer perceber algo. Em suma, a hipótese inicial de que conhecimento seja sensação só é refutada quando Sócrates e Teeteto se convencem da ideia de que nós não percebemos as coisas a nossa volta *com* os sentidos, mas *por meio* deles. É certo que ouvimos o som por meio da audição, que enxergamos uma cor por meio da visão, que

sentimos o sabor de algo por meio do paladar e assim por diante. Também é correto dizer que a cada tipo de sensação corresponde uma faculdade capaz de percebê-la. Sendo assim, não é possível utilizarmos um sentido para perceber aquilo que não lhe é próprio. Ou seja, não podemos, por exemplo, enxergar por meio da audição ou vice-versa.

5 — Passagem da sensação (*aisthesis*) à opinião (*doxa*)

Dando prosseguimento à discussão, Sócrates pergunta a Teeteto como somos capazes de diferenciar uma coisa de outra, isto é, identificarmos as semelhanças e as dessemelhanças que existem entre os nossos sentidos. Afirmado de outro modo, Sócrates quer saber se Teeteto associa a algum órgão do nosso corpo a capacidade de distinguir aquilo que é próprio da audição daquilo que é próprio da visão, por exemplo. Em resposta Teeteto diz:

Teeteto: Referes-te a ser e a não-ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, e também à unidade e aos mais números que se lhe aplicam. Evidentemente, tua pergunta abrange, outrossim, o par e o ímpar e tudo o mais que lhes vem no rastro, desejando tu saber por intermédio de que parte do corpo percebemos tudo isso com a alma (*psique*).

Sócrates: Acompanhas-me admiravelmente bem, Teeteto; foi isso exatamente o que perguntei.

Teeteto: Por Zeus, Sócrates; não sei como responder, salvo dizer que se me afigura não haver um órgão particular para essas noções, como há para outras. A meu parecer, é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum. (185.d-e)

Com efeito, o conhecimento não se encontra no âmbito da percepção, porque há coisas que nossos sentidos não são capazes de apreender e que só a alma consegue decodificar: noções comparativas, como o semelhante e o dessemelhante, noções matemáticas, como o par e o ímpar, noções ontológicas, como o ser e o não-ser e uma série de outras coisas, como a essência, a dualidade, a reciprocidade só podem ser apreendidas puramente pela alma. Tanto aos homens quanto aos animais, desde o nascimento, é dado a capacidade de captar impressões e atingir a alma por meio das sensações. Mas nos homens há um elemento superior, a saber, a capacidade de relacionar todas essas coisas apreendidas pelos sentidos à sua essência correspondente. Segundo David Sedley, a noção de conhecimento como percepção possui em si mesma sua refutação. O conhecimento não se limita apenas à percepção, porque após termos adquirido uma experiência sensorial nós passamos a refletir sobre ela, isto é, passamos a raciocinar acerca desses objetos e desses conteúdos que foram apreendidos pelo nosso aparato sensorial (Sedley, 2002: 115). No meu entendimento, não estaremos distantes da verdade se afirmarmos que, apesar do âmbito da percepção sensível não nos permitir alcançar o conhecimento verdadeiro, seu papel não é algo ignorado por Platão, pois os nossos sentidos participam, ainda que de modo menos vívido, do processo de reconhecimento dos objetos. Por fim, Sócrates leva Teeteto a concordar com a tese de que é impossível chegar à verdade de algo sem que conheçamos, antes, a sua essência (*ousía*). Deste modo, fica comprovado que conhecimento é diferente de sensação.

A pergunta colocada por Sócrates, desde o início, não tem por objetivo definir o que não seja conhecimento, mas o que venha a ser. Apesar disso, a investigação da *episteme* como *aisthesis*

foi demasiado útil para introduzir o papel que os nossos sentidos ocupam no processo de conhecer, bem como definir o objeto de investigação da alma. Segundo Teeteto, a alma, pelo facto de conhecer a essência (*ousia*) de todas as coisas, até das mais abstratas, emite juízos, opiniões (*doxa*). Em seguida, Sócrates pede que Teeteto continue sua argumentação e formule uma segunda resposta à questão 'o que é conhecimento', já que a noção de conhecimento como sensação foi refutada e, portanto, abandonada. Não é difícil observar que a passagem da sensação (*aisthesis*) à opinião (*doxa*) se dá em razão das circunstâncias em que os personagens do diálogo se encontram. Por certo, ambos, Sócrates e Teeteto, deparam-se com a necessidade de associar o conhecimento a algo que não fosse meramente perceptivo, mas que seja, antes de tudo, pertencente ao âmbito do discurso, da emissão de juízos (*doxa*). Sócrates, nesta segunda parte do diálogo, tem por objetivo não apenas compreender se o conceito de conhecimento se coaduna com a noção de opinião verdadeira, mas também entender como e por que concebemos opiniões falsas. Apesar desta segunda parte do diálogo não nos fornecer uma resposta satisfatória acerca da essência do conhecimento, a argumentação aqui desencadeada foi extremamente útil para demarcar bem a importância do processo intelectual na busca pelo saber (*episteme*), afastando-nos mais ainda da sensação (*aisthesis*). Em suma, a investigação aqui presente serviu para deixar de lado a noção de conhecimento como sendo opinião em geral, visto existirem opiniões falsas. Num nível posterior da argumentação, passou-se a examinar os modos pelos quais não adquirimos falsas opiniões, pois é impossível conhecer a *pseudos doxa* sem que se tenha definido antes o que propriamente é conhecimento. E, por fim, reconstruímos a argumentação de que

o conhecimento não pode se coadunar com a noção de opinião verdadeira (*alethes doxa*), visto que é a persuasão, a retórica própria de oradores e advogados, que nos fazem admitir por meio de sugestões (*doxa*) algumas coisas como supostamente certas e verdadeiras, e não por meio do conhecimento (*episteme*).

6 — A noção de conhecimento como opinião verdadeira (*alethes doxa*) seguida de razão (*logos*) termina em aporia

Sócrates e Teeteto chegam à conclusão de que a noção de conhecimento como “opinião certa” aliada ao “conhecimento da diferença” não procede. Isto se dá deste modo porque a investigação, desde o início, consiste na busca pelo que seja conhecimento essencialmente. Assim, torna-se inadmissível que tomemos por dado o que seja ‘conhecimento’, seja lá do que for. Note que esse tipo de premissa inviabiliza a investigação, já que nos fornece um tipo de conhecimento, ao passo que a pergunta inicial pelo o que seja conhecimento é levantada sob o prisma da validade universal. Cito Sedley:

Há algo que na parte III do *Teeteto* é mais platônica em espírito do que qualquer coisa que a precede. Nas partes I e II, a discussão do conhecimento centrou-se em casos comuns de saber *que*: por exemplo, conhecendo que o vento está frio, que tal e tal ação será benéfica, que fulano e ciclano cometeram o crime. A parte III enfocou o tópico de saber, de algo, *o que é*. Para a definição de conhecimento como “opinião verdadeira acompanhada de *logos*”, o *logos* é uma fórmula para individualizar definitivamente algum item, seja por análise interna ou por distinção de outras coisas. (Sedley, 2002: 178)

Por fim, Sócrates conclui que nem sensação (*aisthesis*), nem opinião verdadeira (*alethes doxa*) e nem opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (*logos alethes doxa*) pode ser considerada conhecimento. Para Cornford, independentemente do sentido que dermos à noção de *logos* nada fará com a definição de conhecimento se torne mais clara. Nem o facto de nomearmos coisas individuais, nem a possibilidade de enumerá-las, nem a tarefa de distingui-las das demais coisas serão capazes de nos permitir coadunar a noção de *logos* à definição essencial do que seja conhecimento. É mediante o fracasso de todas as três demonstrações que Cornford assume que o *Teeteto*, ainda que de modo indireto, nos conduz à velha conclusão platônica da teoria das Ideias como ponto fixo e imutável de todo o conhecimento (Cornford, 1935: 162).

Para David Ross, o *Teeteto* surge na cronologia das obras de Platão como a radicalização de sua compreensão de mundo. É uma intensificação e uma reafirmação de sua clássica teoria das Ideias. A argumentação presente no *Teeteto* é o que solidifica as bases filosóficas de Platão, tornando-a mais firme para que ele possa dar prosseguimento à distinção entre sensibilidade e inteligibilidade já demarcada em sua *República*.

Por último, é no *Teeteto* onde Platão melhor expõe as bases sob as quais apoia sua teoria das Ideias. Esta está embasada na crença de que há uma completa distinção entre sensação e conhecimento; e de que o conhecimento requer objetos e entidades não percebidas pelos sentidos (*Teeteto*, 151d - 186e). É no *Teeteto*, assim como *Timeu* (51d - e), que Platão também demarca a distinção entre opinião verdadeira e conhecimento (*Teeteto*, 187a - 210b). Assim, ainda que o diálogo não se ocupe

estritamente de metafísica, mas de epistemologia, proporciona o mais sólido argumento que Platão nunca antes tinha concebido para dar fundamentação à sua teoria metafísica. (Ross, 1966: 103)

É certo dizer que o diálogo é aporético, mas a que isso se deve? Por ora, se deixarmos de lado a questão fundamental de se *Teeteto* é ou não uma reafirmação do que já foi dito por Platão em sua *República*, e nos atermos ao aspecto aporético do diálogo, no que concerne à minha interpretação, defendo que, possivelmente, a ausência de uma menção à teoria das Ideias nos coloca em tal problema. Acredito veemente que a aporia aqui se deu em razão da não explicitação da teoria das Ideias. A meu ver, é impossível chegar a uma definição fixa e imutável sem antes reconstruirmos a teoria das Formas como fundamento de toda a investigação. Percebo que Platão, em alguns momentos do *Teeteto*, nos faz pensar na teoria das Formas ainda que de modo indireto. Apesar disso, o esforço interpretativo retirado do cenário no qual ele nos coloca não é suficiente para nos fornecer uma resposta clara e distinta acerca do que seja *episteme*. Acredito também que se houvesse uma referência direta à teoria das Ideias isso possibilitaria uma definição mais precisa e o diálogo, certamente, tomaria outras dimensões. Por outro lado, a obra em questão nos permite ver com outros olhos as justificativas pelas quais Platão recusa a tese de que o conhecimento advenha da sensibilidade. Note que Platão, no *Teeteto*, não dá ênfase à transcendência do saber, mas compreende o conhecimento sob o prisma proposicional do *logos* levando em consideração seu conteúdo. Ainda que conhecimento não se coadune à noção de opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (*logos alethes doxa*), Platão estabelece em sua investiga-

ção que qualquer definição de conhecimento que se distancie de um discurso puramente racional nos leva ao erro. Dito de outro modo, podemos afirmar categoricamente que a noção de ‘opinião verdadeira acompanhada de *logos* não é suficiente para definir a universalidade do conhecimento, mas é uma condição necessária para que se possa avançar acerca desse tema. Em suma, qualquer interpretação que almeje definir a noção de conhecimento deve partir dessa premissa, mas deve também ultrapassá-la.

Referências

- Benson, Hugh (2011). *Platão*. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed.
- Brisson, Luc & Pradeau, Jean François (2010). *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Wmf, Martins Fontes.
- Burnyeat, M .F. (1998). *Introduction au Théétète de Platon*. Edição francesa traduzida por Michel Narcy. Paris: PUF.
- Campbell, Lewis (1861). *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Casertano, Giovanni (2005). “O lugar e o significado do *Teeteto* na obra platônica”, in: Santos, José Trindade (org). *Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Chappell, T (2004). *Reading Plato’s Theaetetus*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Cornford, F. M (1935). *Plato’s Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- El Murr, D (2013). *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*. Paris: Vrin.

- Iglésias, Maura (2004). “Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão”. *Ideias*, Revista do IFCH; Unicamp, 11.
- Lalande, André (1999). *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et al. São Paulo: Ed.: Martins Fontes.
- Platão (2008). *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- (2001). *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, Belém-Pará: Editora UFPA.
- Ross, David (1966). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, David (2002). *The Midwife of Platonism*. Oxford: Oxford University Press.
- Séguy-Duclot, A (2008). *Dialogue sur le Théétète de Platon*. Paris: Belin.
- Soares, Márcio (2010). *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. Porto Alegre: Editora PUCRS.
- Stern, P. (2008). *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*. New York: CUP.

The use of rational intuitions in philosophy in the context of George Bealer's conception of intuition

Anna Mazurek^{1*}

Abstract

The subject matter of this paper is the use of intuition as evidence. I focus on the concept of intuition proposed by George Bealer who advocates for the understanding of intuition as intellectual seeming, and a source of *a priori* knowledge. On this basis I introduce selected problems concerning the acceptance of the evidential role of intuitions. I undertake following problems. First, what is the nature of intuition? Second, what does it mean that intuitions are used as evidence? Third, should intuition be used as evidence in philosophy? I refer to main objections against the use of intuitions as evidence, namely the objection from the non-existence of intuition, the psychologization ob-

1. Anna Mazurek is a graduate student at The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland. Email: mazurek.metlog@gmail.com

jection, the calibration argument, and the variation argument. I try to comment on these objections from the point of conception of intuition presented here.

Key Words: Intuition as evidence; George Bealer

Resumo

Este artigo trata da utilização da intuição como evidência. Concentro-me no conceito de intuição proposto por George Bealer, que defende um entendimento da intuição como aparência intelectual e fonte de um conhecimento *a priori*. Nesta base, introduzo alguns problemas relativos à admissão do papel de evidência das intuições. Abordo os seguintes problemas: primeiro, qual a natureza da intuição; segundo, o que significa utilizar intuições como evidências; terceiro, o de saber se a intuição deve ou não ser utilizada como evidência em filosofia. Refiro as principais objeções contra a utilização das intuições como evidência, designadamente a objecção assente na não-existência da intuição, a objecção da psicologização, o argumento da calibração e o argumento da variação. Procuro comentar estas objeções da perspectiva da concepção proposta de intuição.

Palavras-chave: Intuição como evidência; George Bealer

1 — Introduction

The claim that philosophers in their everyday practice rely on intuitions as evidence and treat intuitions as a crucial part of the philosophical method is, for many, a truism (e.g., Bealer, 1998)². The impact of such arguments, including Gettier's argument against the classical conception of knowledge or Chalmers' zombie argument in philosophy, speaks in favor of the

2. In this paper I am referring to the pdf version of this paper.

aforementioned claim. However, a great number of philosophers question the evidential weight of intuitions and argue that the philosophical method does not rely on intuitions (e.g., Cappelen, 2012). The debate continues, and the main problem is whether or not intuitions are a reliable source of evidence.

The subject matter of this article is the use of rational intuitions as evidence. The subject is narrowed in two ways. First, I focus on the concept of rational intuition proposed by George Bealer, one of the greatest advocates of intuitions. He accepts the use of intuition as evidence. Bealer holds the view that rational intuitions as a source of modal knowledge are crucial for the philosophical method. Bealer's views are often described as "moderate rationalism", which is opposed to empiricism, scientism, and radical forms of rationalism. Second, on the basis of Bealer's conception of intuition, I would like to introduce selected problems concerning the acceptance of the evidential role of intuitions and the use of intuitions as evidence in philosophy.

I will present two critical issues. First, I will undertake an explanation of the nature of intuitions. Second, I will discuss the arguments for the evidential role of intuitions and main objections raised against these arguments. Two questions are relevant: What does it mean to say that intuitions play an evidential role, and should we accept the use of intuitions as evidence?

2 — The Nature of Rational Intuition

The existence and the nature of intuition are widely discussed issues in the field of analytical philosophy. These are also of primary importance for the issue of using intuition as evidence, which is the subject matter of this paper. Any findings

concerning the features and the subject of intuition will influence the discussion regarding the reliability of intuition. Therefore, I devote this part of my paper to a presentation of George Bealer's phenomenology of intuition.

The characteristics of intuition found in Bealer's work usually appear under the label "phenomenology of intuitions." He proceeds by contrasting rational intuition with various mental events, in which some conceptions intuition is identified with, in order to highlight the main features of intuition. George Bealer advocates for an understanding of intuition (also called rational or a priori intuition) as, "a *sui generis*, irreducible, natural (i.e., non-Cambridge-like) propositional attitude which occurs episodically" (Bealer, 1998: 9). He claims that intuitions have, "a strong modal tie to truth" and as such are a crucial part of the philosophical method (Bealer, 1998: 3). Intuition therefore is not a belief, a hunch, a guess, a judgment, or some sort of inclination. Intuition is a genuine kind of intellectual seeming whose content presents itself to the subject as necessary: "Necessarily, if S intuits that P, it seems to S that P and also that necessarily P" (Bealer, 1998: 9). The main features of intuition are: the necessary way the content of intuition presents itself, non-plasticity; and the intellectual, conscious, and episodic character of intuition.

The key feature of intuition is the necessary way the content of intuition presents itself. This does not mean that intuition, as an act of seeming, is necessary or necessarily true. It is not even the case that necessary truths are the content of intuition. It means, that when someone has an intuition, then the content of this intuition presents itself to the subject as something necessary, that it cannot be otherwise. Some might say that these intuitions are simply ostensible, obvious, evident, apparent, or presenta-

tional. These remarks are partially correct, they refer to the very compelling way the content of intuition presents itself. However, Bealer has in mind a very specific understanding of this aforementioned necessity, namely that it is logical (metaphysical) (Bealer, 1998: 10; 1996: 9) ³. Therefore, by “P seems to S” Bealer means that P presents itself to S as something logically necessary. This feature of intuition is crucial for Bealer, because it corresponds to his views concerning the dependence of intuition’s reliability on determinate concept possession (a determined understanding of concepts). Bealer (1998: 33) recognizes most philosophical terms as rigid designators (Bealer, 1998: 38; 2008: 209), and sees intuitions as a source of modal knowledge (Bealer, 2004: 11).

Intuition is also relatively non-plastic. This means that, in comparison to belief, it does not easily change. The subject might have an intuition about something, and at the same time might have belief about this same something which is not consistent with her intuition. This feature is relevant in the context of distinguishing intuition from belief and the inclination to believe. Bealer here gives the example of the naïve comprehension axiom of set theory (Bealer, 1998: 10). It might be the situation that the naïve comprehension axiom seems to be true to the subject, although the subject does not believe so, because she knows certain set-theoretical paradoxes. Bealer compares the non-plasticity of intuition to the non-plasticity of sensual perception. He refers to the Müller-Lyer illusion in which arrows seem unequal in length but when they are measured we know they are equal (Bealer, 1998: 10). However, the belief that these arrows are equal does not change our perception thereof. Although non-plasticity

3. He uses the terms “logical necessity” and “metaphysical necessity” interchangeably.

is not sufficient to define intuition (Sosa, 1996: 152), it is of great importance for the discussion over the role of intuition. The non-plasticity of intuitions, and the examples evoked in its context, suggest that intuitions are not always belief-entailing. One could then ask the question about the conditions under which intuitions entail beliefs.

A further characteristic of intuition that Bealer highlights is the intellectual character of intuition. It is an important feature of intuition, since through a defense of the intellectual character of intuition, and through basing the philosophical method on intuitions, he tries to establish philosophy as an a priori discipline. The intellectual character of intuition relies on two elements. First, that intuition is strictly connected with the stating of the metaphysical possibility of a situation and the application of certain concepts, which are noticeable in various examples of intuitions like Gettier's example, Putnam's twin-earth example, or Burge's arthritis example (Bealer, 1998: 10). Second, that intuitions are not involved in anything picturable or imaginable in sensory terms. Intuition's content is not the "data of experience," which is noticeable in the case of intuitions concerning the naïve comprehension axiom (Bealer, 1998: 11). Intuitions are also conscious. We are introspectively aware of both having an intuition, and of the content of that same intuition.

3 — Intuitions as Evidence

There are many advocates of intuition as a source of philosophical evidence or justification, among them are Alvin Goldman (Goldman, 2007: 1), Alan Brynson (Brynson, 2009: 250), Ole Koksvik (Koksvik, 2017: 7), and Elijah Chudnoff (Chudnoff,

2011: 313). George Bealer also qualifies intuition as evidence. He claims that intuition has a strong modal tie to truth, which guarantees intuition's reliability, and sets intuition as one of the basic sources of evidence. According to Bealer, intuition is a source of modal a priori knowledge and as such guarantees the independence of the philosophical method from the empirical sciences.

Although it seems that intuitions are widely present in philosophical practice, there are many controversies concerning the use of intuition as evidence. Three important questions arise in this context. First, whether philosophers really use intuition as evidence. Second, what does it mean that intuition is used as evidence. Third, should philosophers rely on intuition as evidence; in other words, is intuition a reliable source of evidence. I assume that the answer to the first question is positive, on the basis of the popularity of thought experiments like Gettier's, Chalmers's, or Putnam's. Therefore, I will concentrate on the two latter questions.

3.1 — What does it Mean that Intuition is Used as Evidence?

Saying that intuition serves as evidence might be understood in two ways. First, that the fact that someone has intuition is treated as evidence, and so intuiting qualifies as evidence. Second, that the propositional content of intuition is treated as evidence, so the intuited qualifies as evidence (Pust, 2017). Therefore, either the psychological fact of having intuition counts as evidence, or the (propositional) content of intuition counts as evidence. This issue concerns the phenomenology of intuition – we assume

(after Bealer) that the subject is aware of both: the fact of having intuition, and intuition's content. Thus, we accept the claim concerning conscious character of intuition.

Bealer is in favor of the second option – that intuition's content serves as evidence, but he does not exclude the first option. The fact of having intuition might serve as evidence, since we can introspectively be aware of having intuitions. This might serve, in some special cases, as a reason for something. In the philosophical inquiry, however, most important is the content of intuition, what is intuited (Bealer, 1998: 6).

3.2 — For the Use of Intuition as Evidence

The defense of the use of intuition as evidence consists mostly of the defense of the reliability of intuition. Proponents of intuition (like Bealer, Chudnoff, and Koksvik) do not deny the fallibility of intuition. They claim that the content of intuition could turn out to be false although it seems true and/or necessary true. There are different explanations for this fact and different strategies for the defense of intuition's reliability. Some philosophers, like Koksvik and Chudnoff, rely on intuition's phenomenology (Koksvik, 2017: 7). Bealer, however, uses different strategies. First, he shows that empiricists' attempt to refute intuition as evidence leads them to a self-defeating position. Second, he relativizes the reliability of intuition to cognitive conditions, among which is the determinate (full) concept possession, and he provides explanations and solutions for intuition's errors.

The first strategy refers to Bealer's argument entitled "The Argument from Epistemic Norms" (Bealer, 1996: 8-13). The argument (with slight modifications) can be found in the

various papers of Bealer, and in every case it works against radical empiricism, with particular emphasis of the Quinean form of empiricism. Bealer argues that denying the evidential weight of intuitions leads to a self-defeating situation.

Bealer also tries to proceed from within empiricism itself. If empiricism does not want to beg the question it has to refute intuition on the basis of its own norms and theory. From such a standpoint one could choose two paths. The first one attempts to prove that intuitions do not meet the “three cs” criterion as Bealer puts it. Namely, intuitions do not meet the criterion of consistency, corroboration, and confirmation. The second path suggests that to search for a conflict between certain theories and certain intuitions would advocate against intuitions.

The strategies of answering these accusations are as follows. First, one must show that intuitions meet the conditions of the “three cs.” Second, one must show that empirical sources meet the three cs condition in no greater a degree than intuitions. And then, if we really intend to strictly follow norms, we would have to reject not only intuitions but also empirical sources.

Generally, intuitions are consistent with one another. Of course, we can give examples when they lack this consistency, for example when Kripke discusses intuitions and scientific essentialism. It has to be noted however, that in the case of observation and sensory experience we could also point to some examples of inconsistency, as in the case of corroboration, Bealer suggests that the history of philosophy gives examples of corroborative intuitions. In the case of confirmation, one has to accept that in principle intuitions are seldom, and neither require confirmation from experience, nor are in conflict with it. This might

be the most controversial statement of Bealer. I believe that this statement requires the acceptance of his other arguments and examples which allow us to recognize intuition as an intellectual episode and as a basic source of evidence. Refutation of the last critique is similar to previous one. Of course, certain intuitions stand in conflict with certain theories. It does not, however, put into question intuitions as evidence in general. If one thinks it does, then one has to refute observations as evidence, since they stand in analogous conflict to certain theories.

The second strategy aims to present the means of overcoming intuitions' errors. In various places Bealer emphasizes that intuitions' "tie to truth" is not a sort of magical, or mysterious relation, "it is simply a consequence of what, according to the analysis, it is to understand the concepts involved in our intuition" (Bealer, 2004: 14). The history of philosophy provides various examples of intuitions being fallible locally (erroneous particular intuitions), and holistically (in case of the theoretical systematization of one's intuitions). However, states Bealer, when we relativize intuition to high quality cognitive conditions, then we can achieve a strong modal tie between intuition and truth (Bealer, 1998: 2). These conditions exceed the abilities of individuals in isolation, but plausible is the thesis that we approximate to these perfect conditions a constant cooperation with others through the generations (Bealer, 1998: 2).

Bealer states, that in the case of modal intuitions, the most significant errors come from: (a) the failure to distinguish between metaphysical possibility and epistemic possibility, and (b) the local misunderstanding of one's concepts (Bealer, 2008: 189). Both types of errors can be overcome without substantial dependence on empirical data, through seeking a certain

equilibrium between intuitions. The process of seeking equilibrium proceeds from subjecting intuitions to rational critique, through the construction and systematization of theories on the basis of the remaining intuitions, the testing of theories by further intuitions, and so on (Bealer, 2007: 216-217). This procedure is of an a priori character.

4 — Objections Against the Use of Intuition as Evidence

In this section I concentrate on five selected objections that are usually raised against intuition, and which can be applied to Bealer's conception of intuition as well. These objections refer to both the existence of intuition, and the reliability of intuition. In the context of each objection I highlight the important points of Bealer's conception of intuition, in order to present a possible path to refute these objections. I also present the weak points of this defense strategy. I do not, however, make an attempt to formulate a detailed defense for two reasons. First, it would require a detailed analysis of the characteristics of intuition and concept possession, which exceeds the scope of this work. Second, Bealer did not refer to these objections in a detailed way, which opens Bealer's conception to further critique.

4.1 — The Objection from the Non-Existence of Intuition

One of the possible ways to reject intuition as evidence is to undermine the existence of intuitions. Two elements underline the refutation of intuition's existence. First, critiques of intuitions attack the phenomenology of intuition. They state

that all provided characteristics of intuition are very ambiguous (Cappelen, 2012: 8), and do not provide any positive characteristic of intuition. All that these characteristics consists of, is an identification of an obscure “something” which is between feeling and thought, and which is so vague that one might think that this “something” does not exist at all (Koksvik, 2011: 18).

Second, critics of intuition offer an explanation for the so-called examples of intuitions in order to posit that there is no need to postulate the existence of a special type of mental state like intuition. This approach usually appears under the label of reductionist approaches to intuition. Reductionists suggest that intuition's advocates evoke intuition to explain why certain intuitions entail certain beliefs. Reductionists claim that this phenomenon could be explained without reference to intuition, and that to refer to belief or to the disposition to believe is sufficient. For example, it might “seem” to the subject that torturing the innocent is wrong, but it is so, only because of the subject's other beliefs (as in the case of some background belief) or because of one's disposition to believe that torturing the innocent is wrong. There is no need to postulate the existence of intuition.

One of the strongest attempts to refute reductionism relies on arguing that intuitions do not necessary entail belief, and that intuitions could contradict our own beliefs. Bealer refers here to the argument form naive comprehension axioms mentioned earlier. This argument relies on the presumption that if intuition is reducible to belief then there should be a correspondence between our intuition and the related belief. Although some see it as the one of the strongest examples against reductionism, it is still exposed to some objections. The biggest critique against it

aims at presenting how the aforementioned argument once again relies on the vague phenomenology of intuitions. Another critique shows that the subject who intuits the naïve comprehension axiom to be true while believing it not to be true is holding contradictory beliefs rather than having an intuition.

4.2 — The Psychologization Objection

The psychologization objection concerns the understanding of what constitutes the evidence in the case of intuition. Williamson argues that the advocates of intuition misinterpret the notion of evidence (Cath, 2012: 2)⁴. He states that advocates of intuition have psychologized the notion of evidence – that they have taken the psychological fact, rather than the non-psychological putative truths that are the content of intuitions, as evidence. In short, Williamson claims that intuiting is taken as evidence, rather than the intuited, which in consequence encourages skepticism (Cath, 2012: 6).

According to Cath, Williamson involves himself in a different understanding of intuition than Bealer (Cath, 2012: 8-9). First, Bealer does not believe that intuitions are factive or necessarily belief-entailing. According to Bealer, intuition is fallible, but nevertheless reliable, and it is possible to have intuitions which are contradictory to our beliefs (the argument from naïve comprehension axiom). Cath interprets Williamson's view as follows: Subject has knowledge that p iff subject has evidence that p (Cath, 2012: 11), which is much different from Bealer's view, especially in that Bealer promotes reliabilism.

4. In this paper I am referring to the pdf version of this paper.

Casullo raises an objection similar to Williamson's, while questioning the a priori character of rational intuition (Casullo, 2012: 237-241). He claims that Bealer, "attempts to establish that intuitions are a priori evidence solely on the basis of phenomenological considerations" (Casullo, 2012: 237). Casullo concentrates here on the necessary way of presenting the content of intuition to intuition's subject. Casullo directly refers here to Bealer's characteristics of intuition, but this critique can be evoked in the context of other conceptions of intuition which rely on intuition's phenomenology (e.g., Chudnoff, Koksvik). Casullo undermines Bealer's claim that intuition could lead us to the gaining knowledge regarding the truth value or modal status (or both) of certain propositions. Casullo argues that Bealer relies solely on presenting propositions to subject. However, the way that content of intuition presents itself is not sufficient to achieve any knowledge about the truth value or modal status of propositions.

When it comes to Casullo's objection, it has to be admitted that this objection is strong. However, one might ask what is the source of intuition's specific phenomenology. When characterizing intuition, Bealer claims that the reliability of intuition is correlated with a subject's concept possession. The better our concept possession (in Bealer's words: if the subject possesses concepts determinately), the stronger an intuition's tie to truth. It is then plausible that the mode of concept possession can influence the way of the presentation of intuition's content. If intuition is truly anchored in concept possession, then the phenomenology of intuition might not be completely arbitrary. The necessary way of presenting the content of intuitions would be an effect of our understanding of concepts, and our understanding of concepts positively correlates intuition with the truth.

4.3 — The Variation Argument

The variation argument is based on the results of research conducted in the field of experimental philosophy. These results undermine in the thesis of the reliability of intuition, by presenting the variation in subjects' intuitions, and the vulnerability of intuitions to factors which are recognized as irrelevant (Pust, 2017; Nado, 2014: 15-18).

Proponents of the variation argument present the results of empirical research which is concentrated in the investigation of "the sources, character, and distribution of intuitions of philosophical interest," where, "the primary method has consisted of asking subjects questions about hypothetical scenarios" (Pust, 2017). This research shows that intuitions vary significantly between subjects not only in a cross-cultural perspective, but also in an inner-cultural perspective.

The assumption is that, if intuition was to play an evidential role in philosophy it should present a significant level of consistence, and should be immune to irrelevant factors such as culture, race, background, sex, etc. Since it is empirically proven that subjects' intuitions are both extremely inconsistent with each other, and vulnerable to aforementioned conditions, then intuitions should not be used as evidence. In other words, the proponents of the variation argument against intuition undermine the thesis of the consistence and corroboration of intuitions through arguing that intuitions vary between subjects.

Bealer argues that empirical investigations do not provide sufficient reasons to diminish intuition, and do not enrich our knowledge regarding intuition's errors. The history of mathematics and philosophy provides many examples for the thesis

of the local and holistic fallibility of intuition, as do the investigations of experimental philosophy. But, the investigations of experimental philosophy concern only the local fallibility of intuitions. When intuition is relativized to high cognitive conditions, which subjects can achieve by cooperation through generation, intuition presents a strong modal tie to truth and is highly reliable. The possible argument for Bealer's claim I could provide would require one to interpret the history of philosophy as the clash of large intellectual fractions, in whose borders intuitions are relatively consistent between subjects. But this path of argumentation is too vague and general to refute the variation argument.

Another possible way to attack the variation argument is to point out the errors related to the method and presumptions of the investigations which underline the argument. One could argue that the conditions that intuition's variation depend on are of a crucial character, rather than a non-crucial character. Since intuitions are based on the understanding concepts (concept possession in Bealer's terms) then the formulation of hypothetical situations, about which the examined subject is interviewed are important. The description of a hypothetical situation involves such important factors as background belief, and the understanding of the concepts and their propositions. As Koksvik noticed, not every formulation of a hypothetical situation favors invoking intuitions (Koksvik, 2011: 41). There exists the possibility then, that an experiment is poorly designed. There is also the possibility that the subject is not in a proper cognitive condition, for example when she lacks necessary background knowledge, or when she does not understand the relevant concepts.

The latter remark, however, is exposed to the so-called expert objection. The expert objection suggests that the proponents of intuition require from the subject a level of sophistication, and a significant background in philosophy. For example, the subject requires the understanding of the concept of metaphysical possibility. It leads us to a situation where only “experts” are possible subjects of intuitions. However, this cannot be the case, since a “philosophical innocent” can also be a subject of rational intuition (Pust, 2017).

Also, the proponents of the variation argument concentrate too much on some particular phenomenological aspects of intuition, namely on its episodic and sudden character. There is general agreement that intuitions are rather of the immediate, or episodic character. It suddenly occurs to the subject that *p* is (necessarily) true. Very often it is suggested that intuitions are not inferential. However, it does not mean that they cannot be prepared. Intuitions can be connected to a sort of rational reflection. According to Bealer, the important part of elaborating our intuitions is to put them under critical analysis, and to contrast them with other intuitions. Twin-earth arguments and considerations of counterfactual, hypothetical situations are a great part of this process. The preparation of intuitions could also consist of some kind of conceptual analysis.

4.4 — The Calibration Argument

The calibration argument appears in the context of attempts to defend the reliability of intuition by showing the analogy between intuition and perception, and the role thereof to philosophy and science. This strategy is invoked by Chudnoff

(Chudnoff, 2011), when he tries to show that intuition and sensual perception share a great part of their phenomenology. He argues that presentational phenomenology of perception is the crucial element for the acceptance of perception's evidential role. Therefore, by analogy, we could argue for the evidential role of intuition. Bealer chooses partially similar strategy. Bealer uses the analogy found between intuition and experience in the context of the "three cs" condition in the aforementioned argument from epistemic norms.

The original formulation of the calibration argument can be found in Cummins' work "Reflection on Reflective Equilibrium" (1998). This argument appeals to the fact that intuition does not meet the calibration conditions, as happens in the case of observation (Nado, 2014: 18). Cummins suggests that only independently calibrated sources are epistemically reliable (Puts, 217). As such, he does not reject the possibility of the calibration of intuitions. Cummins states that intuitions are apparently resistant to calibration, for intuitions are themselves non-plastic. But what is more important is that intuition lacks an independent source of calibration.

What would be a possible answer to the calibration argument in the context of Bealer's approach? The general sketch of Bealer's proceedings in arguing for the reliability of intuition goes as follows. First, he identifies the main sources of error in our modal intuitions, namely the failure to recognize and distinguish metaphysical and epistemic possibilities, and the local (i.e., temporary) misunderstanding of one's concepts. The second step consists in presenting the strategies which allow us to identify and eliminate these modal errors. Bealer tries to prove that errors

can be eliminated solely by a priori reflection, thus by seeking an equilibrium between intuitions. For Bealer, the prospect of an a priori elimination of errors is a way not only to retrain the reliability of intuition, but also to guarantee the autonomy of philosophy from science. Paradoxically, Bealer's argumentation for the a priori character of intuitions works against intuition in the context of the calibration argument, because Bealer completely conditions the calibration of intuition on the intuition-dependent procedure.

However, some philosophers argue, that the condition of independent calibration is too strong, and that even observation has a problem fulfilling the condition of independent calibration (Goldman, 2007). Goldman claims that observation, in a way similarly to intuition, is not independently calibrated. Calibration can be used on telescopes, but not in the observation itself (Nado, 2014: 20). Numerous perceptual illusions support the points of Goldman, with this showing that observation is resistant to calibration (Koksvik, 2011: 46).

5 — Conclusions

The use of rational intuition as evidence is controversial. Critics attack the use of intuition as evidence on various levels. They undermine not only the reliability of intuition, but also the existence of intuition. With this, reductionists are willing to question the very existence of intuition. The vague characteristics of intuition and the doubtful explanatory weight of intuition are taken as the arguments for the reductionist thesis. The psychologization objection, together with the variation argument

and the calibration argument, question the reliability of intuition. Proponents of the psychologization argument criticize the advocates of intuition for their psychologization of the notion of evidence. The variation arguments and the calibration arguments highlight the scale of intuition's errors and intuition's apparent resistance to calibration.

In Bealer's conception of intuition, the reliability of intuition is relativized to the high cognitive conditions and the determinate concept possession. This relativization of intuition allows for a partial defense of intuition. It provides a partial explanation for the phenomenology of intuition and intuition's errors. However, many issues remain obscure. First, the distinction of intuition relies on the vague characteristics of intuition. Second, some features of intuition seem difficult to reconcile with one with another, for example intuition's non-plasticity and intuition's susceptibility to calibration. Finally, there are no clear conditions for distinguishing correct intuitions from erroneous intuitions.

A possible compromise would be the restriction of intuition. Such a solution is proposed by Michael Devitt, Hilary Kornblith, and Brian Weatherson (Nado, 2014: 22). The restrictions proposed by these philosophers are of different characters, but most of them reject the thesis that holds the a priori character of intuition. For Bealer, however, the a priori character of intuition is crucial, because it provides a foundation for Bealer's claim that philosophy is an a priori discipline and that philosophy is independent from science.

References

- Bealer, George (1996). "On the Possibility of Philosophical Knowledge", *Philosophical Perspectives*, 10, pp. 1-34.
- (1998). "Intuition and Autonomy of Philosophy", in DePaul, Michael & Ramsey William (eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Washington, D.C.: Rowman & Littlefield, pp. 201-240. <https://philpapers.org/archive/BEARI.pdf> (accessed: 06.11.2016).
- (2004). "The Origins of Modal Error", *Dialectica*, 58,1, pp. 11-42.
- (2008). "Intuition and Modal Error", in Smith, Q. (ed.), *Epistemology. New Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 189-223.
- Cappelen, Herman (2012). *Philosophy Without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Casullo, Albert (2012). "Intuition, Thought Experiments, and the A Priori", in Casullo, A., *Essays on a Priori Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, pp. 233-250.
- Cath, Yuri (2012). "Evidence and Intuition", *Episteme*, 9,4, pp. 311-328. <https://philpapers.org/archive/CATEAI-2.pdf> (accessed: 06.06.2018).
- Chudnoff, Elijah (2011). "The Nature of Intuitive Justification", *Philosophical Studies*, 153,2, pp. 313–333.
- Goldman, Alvin (2007). "Philosophical Intuitions. Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status", *Grazer Philosophische Studien*, 74, pp. 1–26.

- Koksvik, Ole (2011). *Intuition*, Ph.D. Thesis, Australian National University. http://www.koksvik.net/files/koksvik_intuition_monochrome.pdf, (accessed: 22.04.2018).
- (2017). “The Phenomenology of Intuition”, *Philosophy Compass*, 12,1, pp. 1-11.
- Nado, Jennifer (2014). “The Role of Intuition”, in Sytsma, J. (ed.), *Advances in Experimental Philosophy of Mind*. London: Bloomsbury Academic, pp. 11-43.
- Pust, Joel (2017). “Intuition”, in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/> (accessed: 13.11.2016).
- Sosa, Ernest (1996). “Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic Status”, *Philosophical Studies*, 81, 2/3, pp. 151-162.

Kant e Arendt sobre a natureza do juízo moral

Luís Filipe Fernandes Mendes¹

Abstract

Arendt sought to explain how was it possible for some individuals living under the Nazi regime to preserve the capacity to distinguish good from evil. Kant had explained the autonomy of moral judgment by the autonomy of reason. The laws of pure practical reason would be the criterion of moral judgment. The moral faculty of judgment would therefore have a determining nature. So, we would not need external rules to guide ourselves. Even in a Nazi society, individuals would be able to judge morally. But Arendt does not accept this structure. Instead of seeking to ensure the autonomy of the moral faculty of judgment with internal rules, Arendt suggests that thinking, by its power to destroy all rules, can liberate the moral faculty of judgment from determining factors. Once our judgment is free, we will be able to judge contingent reality directly, as in fact we do when we judge

1. Doutorando da Universidade da Beira Interior; investigador na Unidade de Investigação PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal. Email: luisffmendes@gmail.com. Comunicação e artigo produzidos no âmbito da tese de doutoramento, intitulada *Sobre a possibilidade da resistência à banalização do mal*, financiada no âmbito do POCH – Programa Operacional Capital Humano, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES, através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/133923/2017).

a particular rose aesthetically. In this way, Arendt adapts the (Kantian) notion of (aesthetic) reflective judgment to the moral realm. Thus, the individual does not need rules to distinguish good from evil.

Keywords: Arendt; Kant; moral judgment; thinking

Resumo

Arendt procurou explicar como foi possível que alguns indivíduos preservassem a capacidade de distinguir o bem do mal em plena sociedade nazi. Kant explicara a autonomia do juízo moral recorrendo à razão. Seriam as leis da razão pura prática que serviriam de critério à faculdade de julgar moral. Esta teria, por isso, uma natureza determinante. Deste modo, não precisaria das regras externas. Mesmo numa sociedade nazi, o sujeito estaria em condições de julgar moralmente. Mas Arendt, em vez de procurar assegurar a autonomia da faculdade de julgar moral recorrendo a regras internas, sugere que o pensamento, pelo seu poder para destruir todas as regras, é capaz de libertar de fatores determinantes. Assim, uma vez livre, estará apta a ajuizar diretamente a realidade contingente, tal como sucede no juízo estético. Esta proposta adapta a noção (kantiana) de juízo reflexivo (estético) ao âmbito moral. Deste modo, o sujeito não precisa de regras para distinguir o bem do mal.

Palavras-chave: Arendt; julgamento moral; Kant; pensamento

1 — Introdução

Para Hannah Arendt, a realidade do Terceiro Reich deu visibilidade a uma “das mais relevantes questões morais de todos os tempos” que consiste em determinar “a natureza e a função” da faculdade de distinguir o bem do mal (Arendt, 2003: 374).

Esta questão fora colocada de modo muito concreto pela existência daqueles “raros homens” que resistiram à banalidade do mal em plena Alemanha Nazi.

O que está em causa é explicar como foi possível que alguns indivíduos preservassem a faculdade de julgar moral sem o apoio das normas externas, e mesmo contra elas (Arendt, 2003: 374). Explicar como pode o sujeito distinguir o bem do mal quando a “ordem normativa” externa colapsa e o deixa “abandonado a si mesmo” (Marques, 2015: 26-27). Porque a realidade da Alemanha Nazi pôs em evidência que alguns homens, se bem que poucos, “ainda eram capazes de distinguir o bem do mal”, mesmo quando a normatividade externa se inverteu (Arendt, 2003: 374). Houve quem viveu nas mesmas circunstâncias em que Eichmann viveu, mas se recusou a ser um Eichmann. Assim, era preciso encontrar uma explicação da faculdade de julgar que prescindisse de referências externas.

O tema da resistência à banalidade do mal não se reduz à questão sobre a natureza da faculdade de julgar, pois ser capaz de distinguir o bem do mal, só por si, não assegura essa resistência. Como nos diz Ovídio, é perfeitamente possível aprovar uma coisa e fazer outra². No entanto, neste texto, pretendemos focar-nos especificamente no problema da natureza da faculdade de julgar. Visto que a resposta de Arendt a este problema se faz em permanente diálogo com a de Kant, começaremos por esta.

2. Assim diz Ovídio: “Video meliora proboque, deteriora sequor”, ou seja, *vejo e aprovo o melhor, mas faço o pior* (*Metamorfoses*, I, 20-21).

2 — O juízo moral, segundo Kant

Para Kant, a faculdade de julgar *em geral* consiste em “pensar o particular como contido no universal” (Kant, 1998: 60, 305). Esta relação pode ser estabelecida de dois modos: do universal para o particular, ou do particular para o universal. Nos juízos determinantes vai-se do universal para o particular, e nos reflexivos do particular para o universal (Kant, 1819: 189).

Portanto, se o universal (o conceito, a regra, a lei, o princípio, etc.) está dado, a faculdade do juízo que nele subsume o particular, ou que procura o particular para nele subsumir, é *determinante*³. Se apenas o particular está dado e a faculdade de julgar *tem de procurar o universal*, então é *reflexiva* (Kant, 1998: 60). Aquele que tem de pensar as regras por si mesmo, precisa da faculdade de julgar reflexiva. Mas aquele ao qual foram dadas regras gerais e que depois tem de decidir por si mesmo o que fazer nos casos que surgem, precisa da faculdade de julgar determinante. O sujeito a quem falte a faculdade reflexiva é incapaz de procurar o universal para aplicar ao particular: ajuíza apenas segundo as regras que lhe foram dadas; se lhe for contestada uma regra, não saberá “buscar outra” (Kant, 1997: 659-660). Já aquele que carece da faculdade determinante até pode estar na posse de regras, mas não é capaz de se servir delas. Pode estar na posse de um conceito, mas é incapaz de procurar o particular que lhe corresponde.

A carência de faculdade de julgar, que Kant designa por estupidez, distingue-se da ignorância (Melo, 2006). Enquanto a ignorância em relação a regras ou conceitos pode ser superada

3. Neste texto não investigamos quando um juízo é, ou não, *legitimamente* determinante. Interessa-nos apenas a distinção entre as duas formas de julgar.

pelo estudo, tal não acontece com a falta de julgamento. Kant chega a dizer que a faculdade de julgar constitui um “talento especial”, um “dom da natureza”, e que a estupidez é uma “enfermidade” para a qual “não há remédio” (Kant, 1997: 178). O talento para julgar não pode ser ensinado, “apenas exercido”. O que pode ser ensinado e aprendido são as regras, mas nenhuma regra pode resolver a passagem do universal para o particular. Aliás, se para aplicarmos uma regra precisássemos de outra regra, também esta teria de ser aplicada⁴. E assim ao infinito.

Portanto, as regras podem, efetivamente, ser ensinadas, mas não “a capacidade de se servir delas corretamente” (Kant, 1997: 178). Isto significa que a passagem do universal ao particular não pode prescindir de uma prestação *subjéctiva* – o julgamento – que nenhuma regra pode resolver. Nenhuma regra garante, por si mesma, um juízo adequado. A faculdade do juízo é um poder por direito próprio e do qual não se pode prescindir para determinar o particular (Marques, 2015: 100). Esta parece ser uma descoberta propriamente kantiana e que confere a qualquer ato da faculdade de julgar, mesmo no modo determinante, uma componente marcadamente *subjéctiva*. Razão pela qual *nenhum universal está livre de má aplicação ao particular*, se faltar ao sujeito o talento para julgar.

4. Como quando se requer o esclarecimento de uma lei por parte do legislador. O âmbito do legislador é sempre o abstrato, o geral, e nunca supre o papel do magistrado na aplicação ao particular: discernir se um caso em concreto se encontra, ou não, sob tal lei. Claro que alguns casos parecem não precisar de uma faculdade especial para serem subsumidos em determinadas leis. É nos casos que suscitam dúvidas, ou que não geram unanimidade, que se torna evidente que a passagem do universal para o particular requer uma intervenção para além da própria lei (ou do poder legislativo). Ora, o que Kant explica é que esta passagem nunca está resolvida pela própria lei (nem mesmo nos casos que não suscitam dúvidas), pois nenhuma lei *diz*, só por si, se um caso em particular cabe nela ou não. Esta *determinação* corresponde a um poder próprio, diferente do legislativo, e que é o poder de julgar.

Assim sendo, a faculdade de julgar determinante não está assegurada pela posse de regras, ou pela mera circunstância destas estarem já dadas. O juízo surge enquanto produção do homem particular. Por isso, julgar implica sempre julgar *por si mesmo*. Quer o julgamento reflexivo, quer o determinante são sempre operações de um sujeito em particular. Quer dizer: a faculdade determinante do juízo não é neutra, puramente transparente, sem significado. Este aspeto é importante e deve ser sublinhado, pois facilmente passa despercebido. Ou seja, o momento do julgamento tende a ser esquecido: *a tornar-se um hábito*. Ora, o que está em causa é que a passagem do universal para o particular exige uma prestação da parte do sujeito – prestação esta que não é o mesmo que nada. Assim, um sujeito (“um médico, um juiz, um estadista”) pode possuir excelentes regras e “errar facilmente na sua aplicação” por lhe faltar a faculdade de julgar (Kant, 1997: 177-178). Pode-se ter um conhecimento aprofundado de todo um sistema de regras a ponto de se ser um excelente professor nessa matéria e, ainda assim, ser-se incapaz de aplicar *in concreto* esse conhecimento. Possuir um universal *in abstracto* não garante que se seja capaz de “discernir se nele se inclui um caso *in concreto*” (Kant, 1997: 178).

A estupidez consiste numa falta da faculdade de julgar, seja na sua forma determinante, seja na sua forma reflexiva (Melo, 2006). Quer um juiz que sabe muito de leis, mas é incapaz de as aplicar aos casos concretos, quer um homem que é incapaz de procurar uma nova definição quando aquela que lhe foi dada falha – em ambos os casos, há estupidez⁵. Mas o juízo é sempre um ato

5. O problema da estupidez é duplo. Na faculdade de julgar no modo determinante: um sujeito pode ter todo o conhecimento do mundo, mas não ter a capacidade de o aplicar. Assim, um juiz pode saber todas as leis, mas aplicá-las sempre mal. Na faculdade de julgar no modo reflexivo: um sujeito pode ter toda a experiência do mundo, já ter visto de tudo e, no entanto, não ter aprendido nada com isso.

particular de um *eu*, quer seja reflexivo, quer seja determinante. Portanto, aquele a quem foram dadas ordens expressas para fazer isto ou aquilo, só tem necessidade de entendimento; mas aquele a quem foram dadas regras gerais tendo ele próprio de decidir o que fazer nas diversas situações que ocorrerem, tem necessidade de julgar de forma determinante (Kant, 2006a: 92). Entretanto, a passagem do geral para o particular pode tornar-se um hábito. Nesse caso já não se exerce a faculdade de julgar. Finalmente, o general que, perante cada caso, tem de encontrar as regras que deve aplicar, precisa do poder reflexivo da faculdade de julgar.

Para Kant, um juízo tipicamente reflexivo é o estético, e um exemplo paradigmático de um juízo estético é *isto é belo*. No contexto kantiano, pressupõe-se que não ajuízo de acordo com um cânone de beleza previamente dado (Marques, 2015: 100). Se, pelo contrário, eu me limitasse a julgar uma obra de arte por um cânone, então estaria a julgar de forma determinante. É a faculdade de julgar determinante que discerne “se algo se encontra subordinado a dada regra ou não” (Kant, 1997: 177). Neste caso, já não se trataria de um juízo estético (tal como Kant o concebe)⁶. Um aspeto importante é, justamente, que não se pode determinar o juízo de gosto de maneira nenhuma. É absolutamente impossível fornecer um princípio de acordo com o qual o juízo de gosto devesse guiar-se (Kant, 1998: 248). Mas também não é preciso, pois, de facto, não preciso de regras ou definições para ajuizar algo como belo.

6. A capacidade de qualificarmos, espontaneamente, algo como belo ou feio é muito diferente de utilizarmos um conjunto de critérios previamente definidos pelos quais, depois, avaliamos algo.

Já o juízo moral é um exemplo do exercício da faculdade de julgar determinante. É certo que, para aplicar uma regra a um caso particular, o sujeito precisa de discernir a regra que lhe cabe⁷; mas o juízo moral enquanto tal é determinante: os casos são subsumidos em regras (que, por sua vez, são subsumidas no imperativo categórico). Por outras palavras, o juízo moral, tal como Kant o entende, consiste na aplicação de regras a casos. Isto é assim, precisamente, porque as leis morais *já estão dadas* à partida.

Portanto, a diferença entre juízos estéticos e juízos morais está bem estabelecida. Não preciso de regras ou conceitos para ajuizar algo como belo: basta-me o particular. Pelo contrário, é a lei moral que determina o dever em particular, ou que determina *esta* ação como dever. Não preciso de exemplos: basta-me aplicar a lei. A faculdade de julgar moral é, para Kant, uma faculdade “of discovering the particular for the universal (the rule)” (Kant, 2006a: 94).

Subjacente a esta conceção do juízo moral está a posição de Kant, segundo a qual, em moralidade, não é permitido ter apenas opinião: tal como na matemática pura, na moralidade é necessário ou saber, ou abster-se de todo o juízo (Kant, 1997: 651). Para isso, é preciso que o juízo seja determinante. Contudo, a faculdade determinante, por si mesma, não possui quaisquer regras (Kant, 1998: 305). Quer dizer: precisa sempre que a lei lhe seja previamente dada. Este aspeto é importante para perceber a posição de Arendt.

7. De facto, a operação determinante em relação a particulares *parece* requerer a componente reflexiva da faculdade de julgar. Este aspeto torna-se evidente quando não é claro se um caso cai sob uma regra, ou outra (*e.g.*, se um caso deve ser incluído sob a classificação de um crime, ou de outro). No entanto, se as leis já estão dadas, exerce-se a faculdade determinante: estamos a aplicar as regras ao caso.

Para Kant, no juízo moral não se trata, propriamente, de *procurar* princípios ou regras para as ações. Não precisamos de o fazer, pois já temos a lei moral em nosso poder. É por isso que só nos falta determinar a ação. Ou seja, o que procuramos é o particular, pois o universal *já está dado*⁸. Segundo Kant, os homens têm já em si mesmos, à partida, a legislação moral *dada*. O trabalho do filósofo moral não é introduzir um *novo* princípio, ou descobrir uma *nova* moralidade “como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância” acerca do dever (Kant, 1999: 16). A Filosofia não é a fonte da moralidade, e Kant não pretende que a sua Filosofia Moral seja a origem da moral. A moralidade é algo que está já assegurado, a crítica da razão apenas o confirma, e a Filosofia Moral pode apenas esclarecer e fundamentar aquilo que, de qualquer modo, já estava dado. Assim, segundo o próprio Kant, ele mais não fez do que formular expressamente o princípio “moral da razão humana vulgar”, princípio esse que é como uma bússola que cada um de nós traz sempre consigo, *mesmo que nunca tenha lido Kant*, e que nos permite distinguir perfeitamente, “em todos os casos que se apresentem”, o bem do mal (Kant, 1986: 35). Em relação à lei moral, a razão (pura prática) é “imediatamente legisladora”, e a *consciência* desta lei é um *facto* da razão

8. Veja-se a *Investigação Sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, ainda do período pré-crítico. Neste pequeno texto, Kant (2006b) considera que a Filosofia Moral tem muito mais que ver com as ciências da natureza do que com a Matemática. Na Matemática, os objetos são criados pela própria definição. Quando em Matemática se define o triângulo como uma figura de três ângulos, não se corre o risco de nos aparecer um triângulo de quatro ângulos. Isto é assim, justamente, por força da definição. Mas nas ciências da natureza, pelo contrário, as definições e as teorias não criam os objetos. Posso definir a girafa como um animal malhado, mas isso não impede a natureza de produzir uma girafa albina, completamente branca. Como a lei da natureza antecede a teoria, a teoria que a descreve pode errar. O mesmo se passa com os objetos da Filosofia Moral. As leis morais não são criadas pelo filósofo ao *produzir* um sistema, ou uma teoria moral.

(Kant, 1999: 43). Para que a razão determine a ação que em cada caso constitui dever, precisa-se apenas da “faculdade de julgar” determinante (Kant, 1986: 16)⁹.

Portanto, a lei moral não é o resultado de um juízo reflexivo sobre particulares já dados: ela é o objeto original que, depois, deve ser aplicado ao particular. A ação recebe a determinação moral (como obrigação, proibição ou permissão) da lei moral¹⁰. O juízo moral não requer a incorporação das regras externas, nem precisa de exemplos para determinar o dever concreto. Pelo contrário, assenta em regras internas que não dependem e podem mesmo opor-se a quaisquer regras ou exemplos externos. Destarte, mesmo numa sociedade nazi, o sujeito está em condições de julgar moralmente. Só lhe é exigido que siga, incondicionalmente, as prescrições da lei moral: “onde a lei moral fala, não há objetivamente mais nenhuma livre escolha com respeito ao que deva ser feito” (Kant, 1998: 98).

3 — O julgar, segundo Arendt

Arendt reconhece a Kant o mérito de, pela primeira vez, ter autonomizado o poder de julgar ao dar-lhe um tratamento independente e ao conferir-lhe o estatuto de *faculdade* por direito próprio: “Kant had discovered an entirely new human faculty” (Arendt, 1992: 10). No entanto, ela referia-se, sobretudo, ao juízo reflexivo.

9. Note-se que poderia não ser assim. Na verdade, Fichte dirá que “the moral law is purely formal and must receive its content from elsewhere” (Fichte, 2005: 157). Quer dizer, dada a sua formalidade, a lei moral seria insuficiente para indicar, em concreto, o que se deve fazer. Assim, para Fichte, o dever em cada caso teria de ser encontrado por um “power of reflecting judgment” (Fichte, 2005: 157).

10. Assim, a lei moral é suficiente para *sabermos* o que devemos fazer (quer isso seja, ou não, suficiente para nos motivar a agir em conformidade).

Para evitar equívocos, insista-se que, do ponto de vista de Kant, a aplicação de regras a casos, mesmo quando aquelas tenham sido adquiridas de fora, requer a intervenção da faculdade de julgar (a não ser que já se tenha transformado em hábito), e isto significa que requer uma prestação subjetiva, pois o sujeito tem de decidir “for himself what to do in cases that come up” (Kant, 2006a: 92). Por seu lado, quando Arendt se refere à *falta de faculdade de julgar* está, (quase) sempre, a referir-se à forma reflexiva.

Ora, na moral kantiana, “reflective judgment have no practical consequences for action” (Arendt, 1992: 53). Portanto, a *autonomia* do juízo moral kantiano não estava assegurada pela faculdade de julgar enquanto tal. Como o próprio Kant escrevera, a faculdade de julgar determinante não é uma autonomia, pois precisa de receber as regras de outro lado, seja de outra faculdade, seja de fora do sujeito (Kant, 1998: 305). Se havia autonomia no juízo moral kantiano era porque a fonte de onde emanava a lei era a razão, o que excluía a obediência, não só a ordens, mas também a leis externas. Mas Arendt opõe-se a esta cristalização da moral em regras fixas que basta aplicar aos casos que vão surgindo. O problema está na própria forma desse modo de julgar. Ou seja, o problema não está tanto – embora também esteja – nas regras que se seguem, mas sim no próprio hábito de julgar com base em regras. Dito de outro modo: segundo Arendt, o colapso moral na Alemanha Nazi não se deveu tanto às leis nazis quanto ao hábito – que já existia antes e continuou a existir depois – de julgar de forma determinante. Vejamos porquê.

A forma determinante da faculdade de julgar implica, em primeiro lugar, “a inflexibilidade” a respeito das regras (Arendt, 2003: 201). De facto, Eichmann seguiu, pelo menos,

alguns preceitos kantianos: “a lei era a lei, não podia haver exceções” (Arendt, 2003: 201). Inclusivamente, chegara a entrar em conflito com os seus superiores quando estes começaram, à medida que a derrota se aproximava, a pedir cada vez mais exceções. Nesta altura, Eichmann começou a recusar ordens diretas dos seus superiores.

Como é evidente, a inflexibilidade da forma determinante é problemática. Nada impede que uma regra, geralmente boa, em algumas situações cause dano. Mas a forma determinante exclui o cabimento de exceções¹¹. Por exemplo, a proibição da mentira constitui uma boa regra em geral, mas no caso de um judeu que se refugiasse em casa de um alemão para escapar às autoridades nazis, a aplicação incondicional dessa regra impediria o uso da mentira para salvar uma vida¹².

Por outro lado, há, de facto, a possibilidade de a regra ser ela mesma perversa. O próprio Kant, no período pré-crítico, considerara que é positivo e benéfico que os homens que atuam segundo princípios sejam muito poucos, pois os princípios a que se vinculam são, muitas vezes, os errados – e, neste caso, *o dano provocado é tanto maior quanto maior for o grau de perseverança* do sujeito (Kant, 2015: 54). E, de facto, a inflexibilidade teve consequências devastadoras quando as regras mudaram na Alemanha (Arendt, 2003: 201). Porque, afinal, Eichmann queria efetivamente cumprir o seu dever sem exceções, tal como defendia a Filosofia Moral de Kant. Mas Eichmann tinha distorcido e deformado o

11. Já em 1797 Benjamin Constant fizera notar que a aplicação, sem reservas, de um princípio ou regra, pode ter efeitos desastrosos e tornar a vida em sociedade impossível (Constant, 1988: 95-97).

12. Não cabe aqui investigar como Kant resolveria o problema. No entanto, note-se que, neste tipo de casos, Kant pretende que seja a *razão mais forte* para obrigar a determinar o dever.

imperativo categórico kantiano. Tinha-lhe dado outra forma: “Age como se o princípio dos teus atos fosse o mesmo que o do legislador ou o das leis do país” (Arendt, 2003: 200)¹³. Ou seja: a fonte da lei que Eichmann seguia já não era, se é que alguma vez fora, a razão prática, mas sim a vontade do Führer. Eichmann incorporara a nova ordem. Tudo o que fazia era na “qualidade de cidadão cumpridor da lei”, para cumprir o seu dever (Arendt, 2003: 199). E isso incluía, agora, exterminar os judeus.

Portanto, a faculdade de julgar determinante é demasiado abstrata: cumprir o dever tanto pode querer dizer *não matarás*, como *matarás*. Normalmente, assume-se que a voz da consciência diz a cada um *não matarás*, mesmo que o sujeito possa, em algumas circunstâncias, ter paixões ou inclinações assassinas. Pelo contrário, na Alemanha Nazi a lei exigia que a consciência de cada um dissesse *matarás*, ainda que o assassinio fosse contra as suas inclinações. O mal tinha perdido a sua característica mais reconhecível: “a característica de ser uma tentação” (Arendt, 2003: 214). Talvez muitos alemães se tenham sentido *tentados* a não matar. Mas tinham aprendido a resistir à tentação. A consciência moral preservava, assim, a mesma estrutura kantiana. Contudo, o sujeito tinha perdido a capacidade de distinguir o bem do mal.

Quando o sujeito *determina* a sua ação pela lei, se a lei for pervertida, a obediência incondicional conduzirá a resultados terríveis. Ora, visto que a lei pode ser pervertida, o que falta aqui é a capacidade de julgar sem precisar da lei. O juízo determinante não resolve o problema: ele é o problema. Se as pessoas se habituam a julgar de forma determinante, então habituam-se a transitar do

13. Segundo Kant, um sujeito pode, de facto, usar como princípio determinante outra coisa que não o imperativo categórico (Kant, 1999: 47).

universal para o particular. Na prática isso significa que aquilo a que se habituam não é, propriamente, ao conteúdo das regras em causa, mas sim “à posse de regras sob as quais possam subsistir os casos singulares” (Arendt, 2011: 195). Precisam sempre de ter um código – não interessa verdadeiramente qual. Pois, como o próprio Kant fizera notar, a faculdade determinante do juízo não fornece, por si mesma, quaisquer regras (Kant, 1998: 305). Portanto, o sujeito habituado a julgar de forma determinante fica incapacitado para julgar na falta de regras: ajuíza apenas segundo aquilo que lhe foi dado; se as regras que usa falharem, não saberá buscar outras por si mesmo.

Ora, as regras “podem ser ensinadas e aprendidas até que se convertam em hábitos que podem ser substituídos por outros hábitos e regras” (Arendt, 2011: 211). Assim, se aparece alguém que pretende abolir as regras antigas “achá-lo-á bastante fácil, desde que ofereça um novo código” (Arendt, 2011: 195). Então, as novas regras, graças ao hábito de transitar do universal para o particular, convertem-se, também elas, em hábitos. Na verdade, a facilidade com que “os mandamentos da moralidade ocidental foram subitamente invertidos” pelos nazis, e a “sequela”, a “inversão da inversão”, a facilidade com que os alemães, após o colapso do III Reich, foram novamente reeducados – são, afinal, “o mesmo fenómeno” (Arendt, 2011: 196). As pessoas já estavam *adormecidas* quando os nazis chegaram; estes foram-se embora e elas continuaram *adormecidas*. O problema não está na inversão da moralidade, mas sim naquilo que a tornou possível: a circunstância de se precisar de regras para julgar. Quer dizer, as pessoas já padeciam de uma inabilidade para julgar na ausência de um quadro normativo

de referência. Esta inabilidade é uma espécie de entorpecimento ou atordoamento. Quando esse quadro desapareceu ficaram disponíveis para receberem o novo.

Por tudo isto, Arendt não procurou – como Kant procurou – assegurar a autonomia da faculdade de julgar recorrendo a regras internas, distintas das regras externas. Em vez disso, procurou um modo de assegurar, justamente, a capacidade de julgar na ausência de regras. Arendt inspirou-se em Sócrates que ensinava os seus discípulos a destruir doutrinas sem que lhes ensinasse uma nova doutrina (Arendt, 2011: 194).

Ora, segundo Arendt, o pensamento tem, precisamente, a particularidade de destruir todas as regras (doutrinas, valores, normas, leis, conceitos, etc.), independentemente da sua proveniência. Ou seja, o pensamento destrói todos os critérios de referência, todas as “medidas do bem e do mal” (Arendt, 2011: 193). Claro que, se já estamos habituados a julgar de forma determinante, então esta destruição deixa-nos paralisados. Mas o decisivo, para Arendt, é que este poder destrutivo “tem um efeito libertador” sobre a faculdade de julgar (Arendt, 2011: 211). Quer dizer, o pensamento tem, justamente, a potencialidade para evitar que se constitua em nós o hábito de julgar de forma determinante. A faculdade de julgar moral, uma vez livre da sujeição a regras (graças à ação destrutiva do pensamento), fica apta a julgar os casos concretos diretamente (*isto é correto, isto é errado*). Ou seja, o sujeito fica apto a produzir juízos morais à semelhança do juízo estético (*isto é belo, isto é feio*), sem precisar e sem estar vinculado a regras previamente dadas.

Portanto, para Arendt, a solução para o nosso problema não está na vinculação a estas ou àquelas regras, mas sim no juízo reflexivo. Nos termos de Kant, o juízo reflexivo coloca o particular sob um conceito que não lhe foi dado previamente: teve de o procurar por si. Além disso, também não é *legislador* e, por isso, não estabelece leis para determinar novos casos. Enquanto, no juízo determinante, o acordo entre universal e particular acontece sob a jurisdição do entendimento (no âmbito teórico) ou da razão (no plano moral), no juízo reflexivo esse acordo, sob jurisdição da imaginação, é indeterminado e livre. A faculdade de julgar reflexiva julga o caso particular diretamente quando a regra não está dada e, por outro lado, não fixa uma regra para determinar novos casos.

Assim sendo, o sujeito que tem o hábito de pensar não precisará de regras para preservar a capacidade de distinguir o bem do mal. Aliás, esta capacidade só pode ser assegurada, justamente, mantendo a faculdade de julgar moral livre de regras que a determinem. Estar apto para julgar significa, para Arendt, não precisar de regras previamente dadas para julgar os casos que surgem. Por isso, a manifestação do pensamento “não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o bem do mal” (Arendt, 2011: 212). Compreende-se, portanto, que o pensamento tenha implicações políticas decisivas. Em momentos chave, pode evitar catástrofes.

Evidentemente, uma vida sem *pensar* – no sentido pertinente aqui – é completamente possível. É claro que não há nenhuma garantia de que o sujeito exerça o seu julgamento. Mas, por outro lado, visto que o pensamento constitui a única atividade que está ao alcance de todos, tenham muito ou pouco conhecimento, sejam muito ou pouco inteligentes (Arendt, 2011: 181),

e uma vez que a capacidade de distinguir o bem do mal é um produto do pensamento, podemos *exigir* o seu exercício a todas as pessoas (Arendt, 2011: 23).

4 — Conclusão

Depois do Nazismo já não podemos acreditar que as regras externas sejam suficientes para prevenir o mal, pois estas podem facilmente ser substituídas por outras. Em condições extremas, nenhuma ordem normativa externa pode impedir o colapso moral. Nessas circunstâncias, o sujeito fica abandonado a si mesmo, sem referências. No entanto, sabemos que mesmo nas condições extremas da Alemanha Nazi, alguns indivíduos foram capazes de resistir. Dado que o quadro normativo externo havia sucumbido a Hitler, o resistente podia confiar apenas no seu julgamento pessoal. Aqueles que foram suficientemente fortes para resistir à pressão externa, “não tinham, para os guiar, nada além da sua própria faculdade de ajuizar” (Arendt, 2003: 374).

Assim, para Arendt, a faculdade de julgar moral só merece verdadeiramente este nome quando é capaz de julgar mesmo quando não se tem regras para guiar o juízo. A proposta de Arendt é devedora de Kant, mas adapta a noção (kantiana) de juízo reflexivo (estético) ao âmbito moral. Propõe que o pensamento tem uma componente purificadora que consiste, justamente, no seu poder de destruir quaisquer regras. Esta destruição tem um efeito libertador sobre a faculdade de julgar moral, convertendo-a numa faculdade reflexiva. Uma faculdade de julgar casos concretos diretamente sem o apoio de regras.

Deste modo, a incapacidade de distinguir o bem do mal não é uma fatalidade, como se uma lei natural condenasse os homens a perderem a faculdade de julgar em situações extremas. O problema está, antes, no hábito de usarmos sobretudo a forma determinante da faculdade de julgar. Assim, os que estão aptos a resistir à banalidade do mal não são aqueles que integram a parte mais *respeitável* da sociedade e que respeitam sempre as normas vigentes. Também não são apenas aqueles que são capazes de permanecer fiéis aos seus valores ou às suas convicções religiosas. Aqueles que mais aptos estão a resistir são, precisamente, os elementos aparentemente mais duvidosos da sociedade: os que não se deixam determinar por regras.

Referências

- Arendt, Hannah (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2003). *Eichmann em Jerusalém: Uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Trad. Ana Corrêa da Silva. Coimbra: Edições Tenacitas.
- (2011). *A vida do espírito: Volume I – Pensar*. Trad. João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget.
- Constant, Benjamin (1988). “Des réactions politiques”, in Constant, Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la terreur*. Paris: Éditions Flammarion, pp. 91-159.
- Fichte, Johann (2005). *The System of Ethics: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Trans. Daniel Breazeale and Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel (1819). *Logic*. Trans. John Richardson. London: W. Simpkin and R. Marshall.
- (1986). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- (1997). *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- (1998). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- (1999). *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- (2006a). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge university Press.
- (2006b). *Investigação Sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*. Trad. Carlos Marujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- (2015). “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime”, in Kant, Immanuel, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais*. Trad. Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, pp. 29-89.
- Marques, António (2015). *A Filosofia e o mal: Banalidade e radicalidade do mal de Hannah Arendt a Kant*. Lisboa: Relógio D’Água Editores.
- Melo, Adélio (2006). “A teoria kantiana do juízo e da estupidez”, in Santos, Leonel Ribeiro dos (coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 217-228.

Financiamento



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional

Organização





Nesta obra em 3 volumes publicam-se versões revistas de estudos apresentados no IIIº Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia que decorreu na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, Covilhã, a 6 e 7 de setembro de 2018.

A filosofia como prática, como instituição, como profissão, como desafio ao já dito, deve, antes de tudo, contribuir para afirmar modos disciplinados de discutir, num mundo onde a proliferação dos discursos, tantas vezes vazios e enganadores, se tornou um modo de censura e de silenciamento. *Congressus* é um termo latino recente, do final da Idade Média, que significa justamente o encontrar-se para tratar do que é de comum interesse, seja em política, nos negócios, no saber. Da metáfora do andar em conjunto (*con gradi > congregedi > congressus*) chegamos a esta forma moderna de banquete, esporádico ou permanente, calmo ou tumultuoso, da discussão e da troca de ideias, que em filosofia faz ainda mais sentido do que em outros domínios.

No **volume II** publicam-se os estudos apresentados por Moisés FERREIRA, Rodolfo GAETA - Nélida GENTILE - Susana LUCERO, Luís GARCÍA SOTO, Rômulo Eisinger GUIMARÃES, Paulo Alexandre LIMA, Celia LÓPEZ ALCALDE, João Diogo LOUREIRO, Aurelio Oliveira MARQUES, Anna MAZUREK, Luís Filipe Fernandes MENDES.