

v. 27, n. 54, set - dez. 2020

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

54





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 27, n. 54, set - dez. 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Maria Cristina Longo Dias

Coordenador do PPGFil

Eduardo Aníbal Pellejero

Vice-coordenador do PPGFil

Federico Sanguinetti

Editor Responsável

Luiz Philippe de Caux

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)
Elena Morais Garcia (UERJ)
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Franklin Trein (UFRJ)
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
Joel Thiago Klein (UFRN)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Lopari (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Luiz Philipe de Caux

Diagramação

Victor Hugo Rocha Silva

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 27, n. 54, set - dez. 2020, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2020.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 27, n. 54, set - dez. 2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 9 A Lógica da Ciência e o Falibilismo Epistemológico do
Logical Syntax de Rudolf Carnap
Pedro Henrique Nogueira Pizzutti
Gelson Liston
- 41 Duração e élan vital no evolucionismo espiritualista de
Henri Bergson
Rildo da Luz Ferreira
- 65 Hannah Arendt e a Terra: Uma digressão sobre o Prólogo
de *A Condição Humana*
Romildo Gomes Pinheiro
- 87 ¿Qué es, si es que es algo, una raza humana?
Gustavo Caponi
- 133 Hans Cornelius: Leben, Denken, Wirkung
Daniel Pucciarelli
Eduardo Soares Neves Silva
- 157 A ascese do *Banquete* e os limites da filosofia
Matheus Abreu Pamplona
- 191 Identidade e Liberdade: A convicção fundamental
de Schelling
Luiz Filipe da Silva Oliveira

Resenhas

- 217 Controvérsias recentes em valores e ciência:
Resenha de ELLIOTT, K.C.; STEEL, D. (eds.). *Current
Controversies in Values and Science*. New York: Routledge,
2017. 186p.
Pedro Bravo de Souza
- 227 Histórias da razão:
Resenha de PIMENTA, P.P. (org.). *Rousseau: Escritos sobre
a política e as artes*. São Paulo: Ubu; Brasília: UnB, 2020.
656 p.
Thomaz Kawauche

Tradução

- 235 O nominalismo da relação como princípio antimetafísico
Diogo Sardinha

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

A Lógica da Ciência e o Falibilismo Epistemológico do *Logical Syntax* de Rudolf Carnap

The Logic of Science and the Epistemological
Fallibilism of Rudolf Carnap's *Logical Syntax*

Pedro Henrique Nogueira Pizzutti

Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Orcid 0000-0003-3076-7379
pedropizzutti@gmail.com

Gelson Liston

Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Orcid 0000-0003-4963-9422
gelson@uel.br

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar um importante momento de transformação na obra de Rudolf Carnap. Este momento diz respeito à publicação do livro *The Logical Syntax of Language* em 1934 e as modificações versam sobre a estrutura de análise lógica e as posições metateóricas do autor. Especificamente, no campo metodológico, Carnap desenvolve a sintaxe lógica enquanto estrutura de análise lógico-linguística e, a partir dela, elabora a Lógica da Ciência como o campo da Filosofia da Ciência e, no campo metateórico, substitui o fundacionismo metodológico do *Aufbau* pelo falibilismo epistemológico. Diante de tais mudanças, Coffa, uma referência fundamental do revisionismo carnapiano, alegou que o empirismo de Carnap, com a ascensão sintática e a perda do *status* de incorrigibilidade das

sentenças protocolares, foi levado ao convencionalismo da base empírica e ao relativismo epistemológico. Deste modo, nosso objetivo neste artigo é apresentar uma interpretação consistente do *Logical syntax*, assim como avaliar e criticamente discutir a interpretação de Coffa em *The semantic tradition from Kant to Carnap*.

Palavras-chave: Logical Syntax; Lógica da Ciência; Falibilismo Epistemológico; Coffa.

Abstract: This article aims to analyze an important moment of transformation in the Rudolf Carnap's work. The moment we are concern about refers to the publication of *The Logical Syntax of Language* in 1934 and the modifications refers to author's logical analysis structure and metatheoretical positions. Specifically, in the methodological scope, Carnap develops the logical syntax as the structure of logic-linguistic analysis and elaborates the Logic of Science as the field of Philosophy of Science; in the metatheoretical scope, Carnap substitutes *Aufbau's* methodological foundationalism for epistemological fallibilism. In the face of such changes, Coffa, a central reference of carnapian revisionism, claimed that Carnap's empiricism with the syntactic ascension and the loss of protocol sentences incorrigibility status was led to the empirical basis' conventionality and epistemological relativism. Therefore, our aim in this article is to present a *Logical syntax's* consistent interpretation as well as to evaluate and critically discuss Coffa's interpretation in *The semantic tradition from Kant to Carnap*.

Keywords: Logical Syntax; Logic of Science; Epistemological Fallibilism; Coffa.

Introdução

Se, por um lado, Rudolf Carnap já foi visto como um autor dogmático pela tradição pós-positivista, especialmente sob a luz do amplamente difundido artigo “Dois dogmas do empirismo” (2011a) de Quine e pelo foco excessivo em interpretações estereotipadas do *Aufbau*¹, por outro, podemos apresentar, e essa é nossa intenção aqui, uma interpretação consistente

¹ Utilizamos o nome *Aufbau* por ser amplamente reconhecido na literatura, o título de nossa edição, entretanto, é *The logical structure of the world* (2005).

com as posições de um autor tolerante em toda sua obra, que é marcada, por sua vez, pelo princípio de tolerância linguístico², defesa da tese da unidade da ciência e pelo projeto de construção de uma estrutura para análise lógico-linguística que nunca pretendeu ser definitiva, mas efetiva e racional³.

Neste artigo, investigamos, sobretudo, um momento crucial de transformação no sistema de análise lógica e nas posições metateóricas de Carnap. O momento ao qual nos referimos remete-se à publicação da obra *The logical syntax of language*⁴ (1937a) [1934], onde, em contraste com o *Aufbau* [1928], Carnap, no campo metodológico, elabora a Lógica da Ciência e, com isso, “purifica” a Epistemologia dos seus elementos psicológicos⁵; ao mesmo tempo, no campo metateórico, Carnap abandona a ideia de incorrigibilidade das sentenças protocolares e, conse-

² Como formulado explicitamente por Carnap, o princípio diz que: “*não é nosso trabalho estabelecer proibições, mas chegar a convenções [...]. Em lógica, não há moral.* Cada um é livre para construir sua própria lógica, isto é, sua própria forma de linguagem, como quiser. Tudo que é requerido deste é que, se a deseja discutir, deve expor seus métodos claramente e dar regras sintáticas [lógicas] ao invés de argumentos filosóficos” (CARNAP, 1937a, p. 51-52, *itálico do autor*). Tal princípio carnapiano é uma marca característica do seu trabalho e versa sobre a liberdade existente nas construções lógicas e linguísticas, teóricas e metateóricas. Além dessa formulação em *Logical syntax*, outra elaboração pode ser encontrada em “Empirismo, semântica e ontologia”, 1975, p. 134.

³ Em geral, a interpretação clássica da obra carnapiana, representada por Quine, Ayer e Coffa, a separa em dois períodos: o fundacionista, caracterizado por um dogmatismo [*Aufbau*] e o antifundacionista, identificado com princípio de tolerância linguístico e com o falibilismo epistemológico [*The logical syntax of language*]. Todavia, esta interpretação acarretou dois problemas históricos, o primeiro, uma caracterização equivocada do período fundacionista como dogmático, o segundo, que advém do foco no período fundacionista, a caracterização de Carnap como um autor dogmático em geral. Nossa posição é a de que mesmo o período fundacionista não pode ser identificado com o dogmatismo, no entanto, como este não é o ponto de discussão deste artigo, o(a) leitor(a) pode encontrar uma análise deste debate em *Carnap: lógica, linguagem e ciência* (2015) de Gelson Liston.

⁴ Doravante, *Logical syntax*.

⁵ Carnap entendia a Epistemologia de sua época, incluído seu *Aufbau*, enquanto uma mistura ambígua de elementos lógicos e psicológicos. Esta posição carnapiana aparece no texto “Da epistemologia à lógica da ciência” (2012) que, originalmente, foi uma comunicação apresentada no *Congrès International de Philosophie Scientifique*, Paris, 1935.

quentemente, modifica seu sistema do fundacionismo metodológico do *Aufbau* para o falibilismo epistemológico⁶.

Quanto à “purificação” da Epistemologia, ela representa um dos passos decisivos em direção à filosofia científica, isto é, à análise lógica do conhecimento científico, de suas sentenças, teorias e métodos. Pois, uma vez que Carnap (2012, p. 131) assume que seu *Aufbau* incorre em asserções de natureza psicológica e, além disso, sustenta a posição de que é tarefa exclusiva das ciências empíricas a elaboração das sentenças sintéticas, cabendo à Filosofia [Epistemologia]⁷ tão somente a investigação metalinguística dessas sentenças, é em *Logical syntax* que Carnap consegue, de maneira coerente com esta posição, sustentar seu projeto de análise lógica.

Tal projeto, ademais, representa a busca por formular de maneira precisa os problemas que eram preocupações centrais para o Círculo de Viena. Assim, dado que Carnap (1963, p. 55) considerava que as discussões acerca da teoria da verdade, das sentenças protocolares, da estrutura e justificação do conhecimento científico “...terminavam em questões de análise lógica da linguagem”, fazia-se necessária uma estrutura lógico-linguística adequada capaz de elaborar e investigar tais questões, sem cair nas indecidíveis disputas linguísticas que ocorriam por conta de a discussão estar expressa no modo material do falar. Com isto em vistas, o projeto de elaboração da Lógica da Ciência por meio da sintaxe lógica é a empreita de construção de uma estrutura capaz de investigar de maneira rigorosa os problemas em que estava envolta a filosofia da ciência do Empirismo Lógico.

Entretanto, apesar da relevância deste projeto, a plataforma sintática carnapiana não foi devidamente apreciada por críticos e colegas de trabalho por uma série de fatores. Como aponta Carus (2009, p. 34-36) em *Carnap and twentieth-century*

⁶ Esta mudança metateórica de Carnap é influenciada por Neurath e suas severas críticas ao *status* de incorrigibilidades das sentenças protocolares e ao fundacionismo, tais críticas podem ser encontradas em “*Protocol sentences*” (1959) de Neurath.

⁷ Como veremos, de *Logical syntax* em diante, a Epistemologia é substituída pela Lógica da Ciência.

thought (2009), o primeiro fator é que, publicada em 1934, no contexto complicado que vivia a Europa com a ascensão do Nazismo, a obra não foi discutida pelos membros do Círculo, que se encontravam espalhados pela Europa e, até mesmo, fora dela. O segundo, é que o próprio Carnap acabou por incorporar, pouco tempo depois de sua publicação, uma plataforma semântica à sintática e passou a dedicar-se a investigações semânticas. O terceiro, é que a plataforma sintática desenvolvida em *Logical syntax* foi negligenciada por grande parte dos críticos, interlocutores e divulgadores da obra carnapiana, o que fez com que a caricatura da obra de Carnap fosse construída majoritariamente sobre as posições elaboradas no *Aufbau*⁸.

Enquanto Carus destaca como Quine (2011a) e Ayer (1971) negligenciaram os constructos de *Logical syntax*, o mesmo não ocorre com Coffa (1991), a quem também atribuímos uma interpretação estereotipada da obra carnapiana e, em especial, do *Logical syntax*. No livro *The semantic tradition from Kant to Carnap* (1991), Coffa contempla tanto o desenvolvimento técnico da sintaxe lógica, quanto as posições metateóricas adotadas por Carnap em 1934, como, por exemplo, a posição antifundacionista consequente do abandono do *status* de incorrigibilidade das sentenças protocolares. Este último ponto é tratado no capítulo final de seu livro, onde uma das primeiras afirmações de Coffa é:

Por volta de 1930, um número de positivistas [Carnap e Neurath] começaram a questionar a adequação do ponto de vista fundacionista que havia inspirado muito da filosofia tradicional. A nova atitude que esses “falibilistas” desenvolveram acerca da experiência foi bem-sucedida em apresentar uma imagem mais razoável do papel da certeza no conhecimento; mas, inesperadamente, também foi bem-sucedida em separar todos os *links* entre o conhecimento e a realidade, oferecendo uma epistemologia que diferia do idealismo apenas na retórica (COFFA, 1991, p. 354).

⁸ Quanto ao último ponto, Carus (2009, p. 34) detalha que o livro de Ayer *Language, truth and logic* (1971), publicado em 1936 e responsável pela divulgação das ideias do Empirismo Lógico no mundo de língua inglesa, ignora por completo a plataforma sintática. Não obstante, Carus ainda destaca que Quine em “Dois dogmas do empirismo”, publicado em 1951, foi capaz de convencer o mundo de que ele tinha superado a teoria verificacionista de significado, uma posição que Carnap não defendia desde 1934.

Já após uma ampla discussão acerca das temáticas das sentenças protocolares, teoria da verdade, estrutura e justificação do conhecimento científico⁹, que passa por autores como Schlick, Russell, Popper e Neurath, Coffa proclama que:

O novo caso dos positivistas [Carnap e Neurath] contra a certeza foi, agora consideramos, conclusivo. Na medida em que a crença na certeza se tornou mais fraca, o único elo de ligação universalmente reconhecido entre protocolos e fatos se tornou mais fraco. Verdade e significado continuou, como sempre, uma espécie de encaixe com os protocolos, mas, agora, os protocolos não possuíam nenhuma conexão particular com a realidade. E, quando a forma dos protocolos se tornou uma questão de convenção, a verdade se tornou uma questão de encaixe entre sentenças e outras sentenças de forma convencionalmente especificáveis ou, de modo equivalente, um certo tipo de encaixe entre a classe de todas as sentenças aceitas [...]. No fim, o modo formal de Carnap e o desaparecimento da certeza transformou a teoria correspondentista [da verdade] na teoria coerentista e, portanto, levou o positivismo de seu inicial prescritivismo a uma posição radicalmente descritivista (COFFA, 1991, p. 371).

Esclarecendo, de maneira sucinta, a posição de Coffa, temos que em um sistema fundacionista, o conhecimento, as sentenças sintéticas, são estruturadas como se fossem um edifício. Neste edifício, as sentenças podem pertencer ao fundamento, sentenças que não dependem de outras para serem justificadas, ou, então, serem fundamentadas sobre as sentenças básicas. No sistema fundacionista do *Aufbau*, Carnap aloca a base do seu sistema no domínio autopsicológico e as sentenças básicas [sentenças protocolares] são enunciados na linguagem fenomenalista, isto é, descrições das experiências perceptuais individuais. Por característica, essas sentenças eram consideradas incorrigíveis e representavam uma relação “direta” com o mundo empírico [correspondência com os fatos], pois descreveriam aquilo que é dado na experiência. Desta maneira, ainda

⁹ De modo sumário, estas discussões foram centrais no Círculo de Viena através dos debates e pontos de vistas discordantes de seus membros principais, em especial, Schlick, Neurath e Carnap. Na questão da estrutura e justificação do conhecimento a contenda girava em torno do fundacionismo *versus* antifundacionismo; na temática da teoria da verdade, a questão estava em volta da teoria correspondentista *versus* teoria coerentista; e, por fim, a problemática das sentenças protocolares dizia respeito à forma e ao *status* epistemológico das sentenças básicas no sistema científico. Veremos, ao longo do artigo, como estas questões estavam interligadas.

que Carnap adote a base autopsicológica convencionalmente e não utilize termos como “certeza” no *Aufbau*, a tradição, e Coffa junto, considerou que a base adotada representava uma base empírica irrevisável pautada na certeza¹⁰.

Com isto posto, quando Carnap (1937a, p. 317) afirma, já em *Logical syntax*, que uma sentença empírica é comparada com as sentenças protocolares¹¹ já estabelecidas e é rejeitada ou aceita com base nessa comparação e, além disso, que no caso de contradição no sistema, alterações devem ser feitas, mas que nenhuma sentença é intocável, seja ela lógica, matemática, lei ou protocolo, Coffa vê um abandono da certeza das sentenças básicas e, numa cadeia de consequências, considera que Carnap abandona o fundacionismo, a teoria correspondentista da verdade, e, por fim, transforma a própria questão da verdade das sentenças sintéticas em uma questão de convenção. Esta conclusão de Coffa faz com que ele afirme que Carnap rompe as ligações

¹⁰ Esta também é a interpretação de Quine (1989, p. 94) em “Epistemologia naturalizada” (1989), onde, comentando o “fracasso” do *Aufbau*, o autor afirma: “reconheceu-se serem vãs as esperanças de fundamentar, de modo solidamente lógico, a ciência natural sobre a experiência imediata. A busca de certeza cartesiana havia sido a motivação remota da epistemologia; no entanto, essa busca se revelou causa perdida”.

¹¹ Enquanto no *Aufbau* as sentenças protocolares pertenciam à linguagem fenomenalista, como, por exemplo, “aqui agora é verde”, em *Logical syntax*, as sentenças protocolares pertencem à linguagem fiscalista, como, por exemplo, “há uma caneta verde sobre a mesa de estudos de Larissa às 11:00h do dia 01 de abril de 2020”. Esta mudança ocorre por influência de Neurath e é uma consequência da adesão de Carnap à tese do fiscalismo para a tese da unidade da ciência. Este movimento, não obstante, é progressivo: em *The unity of science* (1995), de 1932, Carnap primeiro adere a tese de que a linguagem fiscalista é uma linguagem suficiente para a unidade da ciência, mas mantendo uma linguagem protocolar fenomenalista para propósitos de verificação; depois, no artigo “*On protocol sentences*” (1987), também de 1932, Carnap defende que é uma questão de escolha metodológica formular as sentenças protocolares na linguagem fenomenalista ou fiscalista, tendo ambas vantagens e desvantagens; já em *Logical syntax*, de 1934, a preferência de Carnap é por formular as sentenças protocolares na linguagem fiscalista. Por sua vez, Neurath sempre defendeu, em contraposição à formulação das sentenças protocolares na linguagem fenomenalista, que essas sentenças deveriam pertencer à linguagem fiscalista, como pode ser visto em “*Physicalism*” (1983a) e “*Physicalism: the philosophy of the viennese circle*” (1983b).

existentes entre o conhecimento e a realidade, adotando, como última consequência, uma teoria coerentista da verdade.

Uma vez que adotada uma teoria coerentista da verdade, as sentenças são estruturadas como uma rede, um *network*, onde não há sentenças básicas irrevisáveis e a verdade das sentenças, em geral, consiste nas relações de coerência interna destas sentenças em um dado sistema linguístico. Por sua vez, Coffa (1991, p. 370) entende que um sistema de conhecimento baseado na teoria coerentista simplesmente retira a importância da experiência na justificação do conhecimento, torna a questão da verdade das sentenças sintéticas uma questão de convenção e, deste modo, acarreta no resultado trágico, no caso para o empirismo carnapiano, do relativismo epistemológico decorrente do convencionalismo da base empírica.

Neste artigo, defendemos que a interpretação de Coffa é equivocada e, portanto, compõe uma caricatura da obra carnapiana. Assim, a despeito do abandono do *status* epistemologicamente privilegiado das sentenças protocolares e do consequente abandono do fundacionismo, sustentamos que o empirismo de Carnap em *Logical syntax* mantém um componente objetivo, não-convencional. Este componente diz respeito ao teste empírico [confronto com os fatos], direto ou indireto, de qualquer que seja a sentença sintética, seja ela uma lei, seja ela uma sentença observacional básica. O convencionalismo de Carnap diz respeito às formas linguísticas [princípio de tolerância], como qual linguagem utilizaremos para descrever a ciência, assim como versa sobre questões metodológicas outras, como quando considerarmos uma sentença suficientemente confirmada pelas evidências. Todavia, esse convencionalismo carnapiano nunca define o conteúdo das sentenças sintéticas, cabendo aos cientistas tal definição. Desta forma, como Liston (2015, p. 125) destaca, “a escolha da base empírica, de fato, é convencional, mas tal convencionalismo não implica o abandono do correspondentismo” e, tampouco, o convencionalismo da base empírica implica um relativismo epistemológico no empirismo de Carnap.

No entanto, mesmo que defendamos que Carnap mantém a todo custo um componente objetivo em seu empirismo, devemos salientar que em *Logical syntax* o autor não apresenta, explicitamente, uma teoria correspondentista da verdade. Tal fato pode dar, a princípio, alguma razão às críticas. Porém, Carnap não deixa de adotar uma teoria correspondentista para promover uma teoria coerentista, como a posição de Coffa proclama. Rigorosamente, Carnap não adota nenhuma teoria da verdade em *Logical syntax*, a explicação para isso está no projeto da sintaxe lógica. Definido como Carnap o faz, isto é, um método exclusivamente sintático, o autor toma os conceitos de “verdade” e “falsidade” como fora do escopo sintático e não trabalha com eles, o que o impede de adotar, explicitamente, qualquer teoria da verdade, sob pena de trair o projeto da Lógica da Ciência. No entanto, como argumentaremos, o aspecto correspondentista não é retirado do sistema, mas funciona em outro nível.

Diante destes fatores, apresentamos a seguinte hipótese de trabalho: uma leitura coerente com a base textual carnapiana, que evita os equívocos de interpretações estereotipadas, pode ser construída se as posições metateóricas carnapianas forem consideradas em estreita relação com a estrutura de análise lógica utilizada pelo autor e com o seu projeto de Lógica da Ciência. Valendo-nos dessa hipótese, o objetivo do presente artigo é apresentar uma interpretação do *Logical syntax*, com as posições metateóricas e com o projeto de análise lógica, que seja consistente com o texto e que justifique nossa contraposição à interpretação de Coffa.

1. O Projeto de *Logical Syntax*

Como citado, para Carnap (2012, p. 131), a Epistemologia de sua época era uma mistura ambígua de componentes lógicos e psicológicos, estando estes componentes misturados tanto nas construções dos membros do Círculo de Viena em geral, quanto em seu *Aufbau*. Tais elementos psicológicos apa-

reciam quando a Epistemologia investigava coisas como, por exemplo, o “imediatamente dado”, “cognições” e “conteúdo da consciência”¹². Nestes casos, as inquirições, conforme a autocrítica de Carnap, pertenceriam à Psicologia, cujos métodos científicos de pesquisa deveriam ser empregados na investigação. Consequentemente, depurar a Epistemologia de seus elementos psicológicos constituía o passo necessário a ser dado em direção à filosofia científica, isto é, era necessário transformar a Epistemologia em uma análise lógica pura.

Com a depuração da Epistemologia em vistas, o projeto da sintaxe lógica é apresentado sustentando que a parte do trabalho filosófico que poderia ser considerada científica, já estando excluídas todas as questões empíricas que pertenceriam às ciências empíricas, seria a de análise lógica. Assim, o objetivo do *Logical syntax* é estabelecido como a construção de um sistema de conceitos, uma linguagem, por meio da qual a investigação e os resultados da análise seriam exatamente formulados. Deste modo, “*a Filosofia é para ser substituída pela lógica da ciência – isto significa, pela análise lógica dos conceitos das ciências, pois a Lógica da Ciência não é outra coisa a não ser a sintaxe lógica da linguagem científica*” (CARNAP, 1937a, p. xiii, *italico do autor*).

Com a identificação da Lógica da Ciência com a sintaxe lógica, esta torna-se o campo da Filosofia da Ciência e sua investigação versa única e exclusivamente sobre a linguagem [científica]. Essa investigação é, deste modo, lógico-linguística e estruturada no plano sintático. Já a sintaxe lógica, propriamente dita, é definida por Carnap (1937a, p. 1) como a teoria

¹² Na abertura do artigo “Pseudoproblemas na Filosofia” (1975b), que se apresenta como uma espécie de resumo das principais ideias do *Aufbau*, encontramos a seguinte passagem, que mostra justamente o que Carnap passou a considerar como uma mistura de elementos lógicos e psicológicos: “O objetivo da epistemologia é a formulação de um método para a justificação das cognições (*Erkenntnisse*). A epistemologia deve especificar como se pode justificar uma parte ostensiva do conhecimento, isto é, como se pode mostrar que essa parte é um conhecimento autêntico. Tal justificação, entretanto, não é absoluta, mas relativa; justifica-se o conteúdo de uma certa cognição relacionando-a aos conteúdos de outras cognições que se supõem serem válidas” (CARNAP, 1975b, p. 149).

formal das formas linguísticas de uma linguagem qualquer que foi escolhida para análise ou, de outra forma, a sintaxe lógica visa o estabelecimento das regras formais que governam uma linguagem em conjunto com as consequências que se seguem dessas regras.

Pelo aspecto formal da investigação, a pesquisa sintática foca na parte da linguagem que possui as características de um cálculo e, assim sendo, as regras formais que são estabelecidas são de dois tipos, a saber, regras de formação e regras de transformação. Em sentido específico, seguindo Pereira (2013, p. 38), as regras de formação têm por objetivo determinar quais expressões constituem as sentenças elementares da linguagem e como é possível formar sentenças compostas a partir das elementares; já as regras de transformação visam determinar quando uma sentença é passível de dedução a partir de um conjunto de outras sentenças. Nesta esteira, Carnap estipula que:

Uma teoria, regra, definição, ou algo semelhante, é considerada *formal* quando nenhuma referência é feita ao significado dos símbolos (por exemplo, das palavras) ou ao sentido das expressões (por exemplo, das sentenças), mas são referidos simples e tão somente os tipos e a ordenação dos símbolos sobre os quais as expressões são construídas (CARNAP, 1937a, p. 1, *itálico do autor*).

Com essas diretrizes, a investigação sintática não faz nenhuma referência extralinguística e, para sua execução, são necessárias, ao menos a princípio, duas linguagens: a primeira delas é a linguagem que é o objeto de pesquisa, isto é, a linguagem para a qual a sintaxe lógica é formulada, essa é chamada por Carnap (1937a, p. 4), e pela tradição, de linguagem-objeto; a segunda, é a linguagem que é utilizada para estipular e se referir às formas sintáticas da linguagem-objeto e, enquanto Carnap a designa por linguagem-sintática, o nome consagrado na tradição é metalinguagem. No texto de *Logical syntax*, Carnap se vale, na qualidade de linguagem-objeto, de duas linguagens formalizadas que, abreviadas a partir de Linguagem I e II, são denominadas de L.I e L.II., enquanto como metalinguagem Carnap utiliza a língua inglesa [na edição em inglês] acrescida de símbolos góticos.

Sem incidir nos detalhes técnicos das construções, os passos progressivos de Carnap em *Logical syntax* visam tanto superar dificuldades técnicas, quanto tornar o método forte o suficiente para se trabalhar com a análise lógica da linguagem científica das ciências empíricas e exatas. Em resumo, com L.I, Carnap procura mostrar como é possível elaborar a metalinguagem de uma linguagem-objeto valendo-se apenas dos recursos expressivos da própria linguagem-objeto¹³. Com isto, Carnap tenta superar um possível regresso ao infinito de elaborações metasintáticas¹⁴. Já com L.II, Carnap busca, por meio de regras indefinidas de transformação, isto é, regras não recursivas, contornar as complicações impostas pelos teoremas da incom-

¹³ Para expressar a sintaxe de uma linguagem-objeto através dos recursos dela mesma, Carnap se vale do método de aritmetização de Gödel que, como Fajardo (2017, p. 146) explícita, “...consiste em associar fórmulas de uma linguagem de primeira ordem a números naturais, transformando relações metamatemáticas, como a de consequência sintática, em relações de números naturais”. Consequentemente, “pelo teorema fundamental da aritmética, todo número natural positivo se decompõe de maneira única como produto de potências de números primos. Portanto, a numeração de Gödel nos dá uma correspondência um a um entre os números naturais e as sequências finitas (incluindo a vazia) de símbolos” (FAJARDO, 2017, p. 148). A ideia, basicamente, consiste em utilizar a aritmética para expressar a sintaxe da linguagem-objeto que, por sua vez, contém a aritmética, desta forma, como Trajan (2010, p. 196) aponta, “Carnap sabe que qualquer linguagem que tenha a seu dispor recursos para expressar a aritmética dos números naturais possui, por isso mesmo, recursos para expressar a (ou partes da) sintaxe lógica de que ela está tratando”.

¹⁴ Outro objetivo de Carnap que pode ser ventilado era o desejo de provar não só que a posição de Wittgenstein no *Tractatus logico-philosophicus* (1922) acerca da impossibilidade da investigação metalinguística era equivocada, como não seria necessário recorrer a uma metalinguagem outra, isto é, a investigação poderia ser feita sobre uma linguagem’, utilizando a própria linguagem’. Quanto a isso, é preciso dizer que Carnap enfrentou dificuldades técnicas sérias em *Logical syntax*, tendo de recorrer a metalinguagens mais ricas que a linguagem-objeto investigada para conseguir construir conceitos centrais, como o de analiticidade para L.II. Todavia, o(a) leitor(a) que se interessar pelo debate entre as ideais centrais do *Logical syntax* e do *Tractatus logico-philosophicus* acerca da investigação lógico-linguística, pode ver o artigo “From Wittgenstein’s prison to the boundless ocean: Carnap’s dream of *Logical syntax*” (2009) de Steve Awodey e A. W. Carus.

pletude de Gödel¹⁵. Por fim, com as construções e discussões de L.I. e L.II. estabelecidas, Carnap se volta para o projeto de uma sintaxe geral aplicável a qualquer linguagem. Neste último desenvolvimento, merece destaque a possibilidade de regras físicas de transformação, o que permite que se inclua, entre as regras de transformação da linguagem, axiomas de teorias da Física, por exemplo. Com este itinerário, o método sintático se torna robusto o suficiente para lidar com a reconstrução racional de teorias científicas de acordo com a *Received View*¹⁶.

1.1. A Lógica da Ciência e o Modo Formal do Discurso

Ainda como dito, em *Logical syntax*, “a lógica da ciência é a sintaxe da linguagem da ciência” (CARNAP, 1937a, p. 315). Identificada com a sintaxe lógica, Carnap (1937a, p. 280-281) assevera que sob o termo de “Lógica da Ciência” encontram-se questões de análise lógica das ciências especiais em específico e da ciência como um todo, assim como questões que usualmente eram tratadas pela Epistemologia, como aquelas acerca da justificação racional do conhecimento científico. Deste modo, Carnap acredita que a Lógica da Ciência enquanto sintaxe lógica é capaz

¹⁵ Teorema 1: Se T é uma teoria de primeira ordem recursiva, consistente e capaz de expressar a aritmética, então T é incompleta (FAJARDO, 2017, p. 149).

Teorema 2: Se T é uma teoria de primeira ordem recursiva, consistente e capaz de expressar a aritmética, então T não pode provar sua própria consistência (FAJARDO, 2017, p. 152).

Tais teoremas implicam que qualquer sistema axiomático recursivo, isto é, sintático recursivo, não pode ser completo e consistente ao mesmo tempo. Ou seja, a classe de sentenças verdadeiras logicamente [analíticas] não pode ser completamente demonstrada em sistemas sintáticos recursivos, sob pena de incorrer em contradições. Por isso, o esforço de Carnap em construir uma linguagem sintática que se vale de regras não-recursivas de transformação.

¹⁶ Uma introdução à *Received View* é encontrada em “A visão ‘ortodoxa’ de teorias: comentários para defesa assim como para crítica” (2004) de Herbert Feigl. De modo sumário, seguindo as indicações de Feigl, na *Received View* as teorias são reconstruídas como sistemas axiomáticos que, em um primeiro momento, não possuem interpretação empírica. Enquanto não interpretados, esses sistemas de postulados estão “pairando” acima do plano dos fatos e é somente por meio de regras de correspondência, que conectam o sistema axiomático com as observações [com os fatos] que os sistemas adquirem significado empírico.

de lidar com os problemas centrais do Círculo de Viena e, ademais, depurar a Epistemologia de seus elementos psicológicos.

Para argumentar a favor de tal ponto, Carnap, de acordo com Passmore (1957, p. 379), classifica as sentenças advindas de possíveis pesquisas em três categorias: (i) sentenças-sintáticas; (ii) sentenças-objetos; (iii) sentenças pseudo-objeto. De maneira sucinta, as sentenças-sintáticas são as sentenças elaboradas em uma investigação constituída sob a égide do método sintático e elas dizem respeito às características linguísticas formais da linguagem-objeto que é investigada; as sentenças-objeto são as sentenças elaboradas nas ciências empíricas e se referem aos objetos e fenômenos estudados por essas ciências; já as sentenças pseudo-objeto caracterizam parte da Epistemologia, pois aparentemente se referem a objetos, porém, após serem depuradas, mostram-se sentenças sintáticas.

Desta forma, Carnap entende que parte da Epistemologia de sua época era formada por sentenças *quasi*-sintáticas que estavam mal formuladas no modo material do discurso, isto é, sentenças que, expressas na linguagem natural, aparentemente se referiam a objetos, mas que se fossem reformuladas em uma plataforma de análise adequada, ou seja, numa metalinguagem-sintática, passariam a ser sentenças sintáticas elaboradas no modo formal do discurso. Com essa tradução do modo material ao modo formal, sentenças como “a lua é um *objeto*; cinco não é um objeto, mas um *número*” se transformariam em “o termo ‘lua’ é um signo-objeto (nome-objeto); a palavra ‘cinco’ não é um signo-objeto, mas um signo-número” (CARNAP, 1937a, p. 297).

Em um nível mais intrínseco às discussões filosóficas, sentenças como, por exemplo, “um *objeto* é um complexo de dados dos sentidos” e “um *objeto* é um complexo de átomos” se transformariam, respectivamente, em “toda sentença em que uma designação de objeto ocorre é equipolente à classe de sentenças na qual ocorrem designações de dados dos sentidos” e “toda sentença em que ocorre uma designação de objeto é equipolente a uma sentença na qual ocorrem coordenadas espaço-

-temporais e certos funtores descritivos da física”¹⁷ (CARNAP, 1937a, p. 301).

Com a tradução ao modo formal do discurso, as investigações filosóficas, ora em destaque, as da Epistemologia, sairiam do campo de pesquisa ambíguo, no qual as sentenças parecem se referir a objetos físicos e fenômenos, ou seja, uma investigação sobre os objetos das ciências empíricas, mas sem os métodos e critérios científicos de avaliação, e passariam à investigação metalinguística com uma linguagem de referência estabelecida. Assim, “*a tradutibilidade ao modo formal do discurso constitui a pedra de toque para todas as sentenças filosóficas*, ou, de modo geral, para todas as sentenças que não pertencem à linguagem de nenhuma das ciências empíricas” (CARNAP, 1937a, p. 313, *italico do autor*).

Todavia, dois pontos merecem ser destacados. O primeiro, é que o modo material não é em si mesmo errôneo, mas somente perigoso, principalmente por conta da riqueza da linguagem natural que impossibilita que ela seja utilizada enquanto um sistema de regras determinadas e precisas. Além disto, Carnap (1937a, p. 312) enfatiza que o modo material é notoriamente bem estabelecido e, de modo geral, mais simples, óbvio e compreensível que o modo formal, o que faz com que seu uso seja frequentemente expediente. Portanto, a instituição e a importância do modo formal para as discussões em Filosofia da Ciência não implicam na eliminação do modo material.

¹⁷ De modo detalhado, o critério de Carnap para a identificação de uma sentença *quasi*-sintática é: suponha-se que exista um domínio de objetos O , cujas propriedades são descritas em uma linguagem L , nessa linguagem existe uma propriedade $P(x)$, onde x está no lugar de um objeto. Além disso, suponha-se que existe uma propriedade sintática $P'(y)$, onde y está no lugar de uma expressão. Com isto posto, para cada vez que P qualificar um objeto, P' qualificar a expressão que designa aquele objeto, então P' é considerada a propriedade sintática correlacionada à P , e P , portanto, é chamada de propriedade *quasi*-sintática. Logo, toda vez que uma sentença designa uma propriedade *quasi*-sintática $P(x)$, onde x é aparentemente um objeto, esta sentença é *quasi*-sintática. Portanto, uma sentença *quasi*-sintática S é uma sentença sintática mal formulada no modo material do discurso, se a tradução desta sentença para o modo formal produz uma sentença sintática S' correspondente à S e pertencente à metalinguagem sintática (CARNAP, 1937a, p. 287; CIRERA, 1994, p. 253; PEREIRA, 2013, p. 60).

O segundo ponto é que, uma vez que uma separação clara entre os elementos científicos e não científicos da Filosofia e, especialmente, da Epistemologia, não pode ser feita, Carnap assevera que “*a Lógica da Ciência assume o lugar do inextricável emaranhado de problemas que é conhecido como Filosofia*” (CARNAP, 1937a, p. 279, *itálico do autor*). Desta maneira, podemos entender a construção da Lógica da Ciência enquanto a inauguração de um campo de estudos que visa englobar os problemas que interessavam ao Círculo de Viena e que, em geral, haviam sido tratados pela Filosofia [Epistemologia]. Logo, a Lógica da Ciência, valendo-se do método formal do discurso, substitui a Filosofia no sentido de que os problemas não são mais enfrentados por um método especulativo filosófico, que acarretam indecidíveis disputas linguísticas, mas sim pelo rigor técnico-teórico de uma disciplina formal, analítica e científica.

2. Logical Syntax: Filosofia Da Ciência e o Equívoco de Coffa

Com nossa incursão pela elaboração da Lógica da Ciência, podemos compreender o projeto de Carnap em 1934 e a estrutura a qual Coffa (1991, p. 371) se refere quando diz “no fim, o modo formal de Carnap e o desaparecimento da certeza transformou a teoria correspondentista [da verdade] na teoria coerentista e, portanto, levou o positivismo de seu inicial prescritivismo a uma posição radicalmente descritivista”¹⁸.

Tenhamos claro, não obstante, que a interpretação de Coffa (1991, p. 354; 370-371) é a de que tal estrutura, em somatória ao abandono da certeza [*status* de incorrigibilidade das sentenças protocolares], junto ao antifundacionismo decorrente, levaram Carnap ao abandono da teoria correspondentis-

¹⁸ Embora não seja o foco do trabalho, na Introdução de *Logical positivism* (1959a), Ayer (1959, p. 20) também sustenta que Carnap adotou uma teoria coerentista da verdade: “Eles [Carnap e Neurath] estavam convictos, nesta época, que era metafísico falar da comparação de enunciados com fatos. Pois, o que essa ‘comparação’ poderia ser se não uma relação lógica? E a única coisa a qual um enunciado pode estar em qualquer relação lógica é outro enunciado. Consequentemente, eles foram levados a adotar uma teoria coerentista da verdade”. Portanto, se mostrarmos que Carnap não adotou uma teoria coerentista em detrimento de uma teoria correspondentista, respondemos não somente Coffa, mas também esta afirmação de Ayer.

ta da verdade e, assim, o empirismo carnapiano rompeu o elo existente entre o conhecimento e a realidade, pois transformou a questão da verdade das sentenças sintéticas em uma questão de convenção. Logo, o resultado trágico dessa cadeia, teoria coerentista da verdade, convencionalismo da base empírica e relativismo epistemológico.

Para que possamos entender tal crítica, é preciso que os pontos elencados, com suas inter-relações, estejam claros. Desse modo, estipulemos algumas definições, enquanto discutimos tais questões, com vistas a apreciá-las devidamente. Começemos por fundacionismo:

Definição 1.1: Uma teoria ou sistema caracteriza-se como fundacionista quando: (a) define um conjunto de enunciados básicos irrevisáveis; (b) mostra como construir e reduzir os demais enunciados científicos a partir destes enunciados irrevisáveis (HAACK, 1993, p. 14; LISTON, 2015, p. 130).

Com essa definição, vemos que a alteração do *status* de incorrigibilidade das sentenças protocolares, uma vez que essas sentenças ocupam o lugar das sentenças básicas na reconstrução racional do conhecimento científico, acarreta no abandono do fundacionismo. Especificamente, quando Carnap (1937a, p. 318), em *Logical syntax*, assevera que nenhuma sentença está imune à revisão no sistema, por definição, seu sistema não pode ser fundacionista.

Tentemos entender, agora, a posição de Coffa: em um sistema fundacionista como o do *Aufbau*, o elo ocorre pelo fato das sentenças básicas possuírem seu valor de verdade determinado por meio de uma teoria correspondentista da verdade, que pode ser definida da seguinte forma:

Definição 2.1: Uma teoria da verdade é correspondentista quando sustenta que a verdade de uma sentença consiste na relação de correspondência desta com o mundo, isto é, com os fatos (HAACK, 2002, p. 127).

Com as sentenças básicas expressas em uma linguagem fenomenalista, isto é, em uma linguagem de descrições das experiências perpetuais, do imediatamente dado na experiência, Coffa entende que as sentenças básicas não só recebem seu *status* de verdadeira pela correspondência com os fatos, mas gozam de um *status* epistemologicamente privilegiado por descreverem os dados dos sentidos e, conseqüentemente, serem certas e irrevisáveis¹⁹. Assim, quando Carnap (1937a, p. 318; 320) adere ao falibilismo, que pode ser definido, informalmente, como a posição de que nenhum sistema, teoria ou sentença está imune à revisão, e, conseqüentemente, assevera que mesmo uma sentença protocolar pode ser rejeitada, Coffa considera que Carnap torna toda a questão da verdade das sentenças sintéticas uma questão de convenção.

A situação, na perspectiva de Coffa, pode ser sumariada assim: com o aspecto convencional e com a possibilidade de erro na base empírica e sem o “solo” seguro das sentenças protocolares irrevisáveis, o *link* do conhecimento com a realidade é perdido. É por conta disso que Coffa entende que Carnap abre mão, também, da teoria correspondentista da verdade em detrimento de uma teoria coerentista, que, por sua vez, pode ser definida da seguinte forma:

Definição 2.2: Uma teoria da verdade é coerentista quando sustenta que a verdade das sentenças consiste nas relações de coerência interna em um conjunto de sentenças e em dado sistema linguístico (HAACK, 2002, p. 127).

Não obstante, Coffa (1991, p. 367) entende, assim como Schlick já considerava em suas discussões no Círculo de Viena, que uma teoria coerentista ignora a importância da experiência na construção do sistema de conhecimento científico e, desta maneira, remove o agente regular do conhecimento:

¹⁹ Vale lembrar que o salto da “certeza” é feito por Coffa, o sistema fundacionista do *Aufbau* é de método, e não de base.

Com o auxílio da fantasia posso pintar um mundo grotesco e cheio de aventuras: o filósofo adepto da coerência deve crer na verdade da minha descrição se eu tiver o cuidado de evitar contradição entre as minhas afirmações e, como medida de precaução, evitar toda contradição com a habitual descrição do mundo, o que é possível transferindo o cenário da minha descrição para um astro remoto onde qualquer observação é impossível. À rigor, tal medida de precaução nem sequer é necessária, pois posso exigir que os outros aceitem a minha descrição, e vice-versa. Os outros não poderão objetar, por exemplo, que este método contradiz as observações, pois segundo a teoria da coerência, são absolutamente irrelevantes quaisquer observações, interessando apenas a inexistência de contradição entre as afirmações (SCHLICK, 1975, p. 77).

Portanto, a análise de Coffa sobre o movimento carnapiano em *Logical syntax*, por fim, é a seguinte: se não há nenhuma sentença com *status* epistemologicamente privilegiado, se existe convencionalidade na aceitação das sentenças protocolares e se a verdade de uma sentença depende apenas de sua coerência com um conjunto de sentenças aceitas previamente, então o componente objetivo que advém da experiência, do teste empírico, é perdido por completo: “apesar de toda criatividade, inspiração e convenção que envolve o ato da experiência, ainda existe algo que é imposto a mim. Mas, este algo, a realidade, desapareceu por completo quando Carnap e Neurath fizeram suas ascensões sintáticas” (COFFA, 1991, p. 370). Com isto posto, o resultado trágico dessa “escalada” é o convencionalismo da base empírica e, como Coffa considera, relativismo epistemológico²⁰.

Com a crítica de Coffa esmiuçada, vejamos se, de fato, ela se aplica às construções e posições de Carnap em *Logical syntax*. No texto de 1934, as posições metateóricas de Carnap aparecem em uma breve análise lógica que o autor promove acerca da Física, ou seja, dentro da estrutura sintática elaborada, “a análise lógica da Física – enquanto parte da Lógica da Ciência – é a sintaxe da linguagem fisicalista” (CARNAP, 1937a, p. 315). É a esta análise que nos dedicaremos agora.

²⁰ Relativismo epistemológico é entendido aqui em sentido pejorativo, significando, na visão de Coffa, que, uma vez adotadas as posições de convencionalismo da base empírica e teoria coerentista da verdade, qualquer coisa valeria como conhecimento científico desde que o sistema apresentado fosse coerente internamente e acordado entre uma comunidade.

Definida que a linguagem-objeto é a linguagem fisicalista, o primeiro passo da análise lógica, segundo Carnap (1937a, p. 316), é estabelecer regras de formação para as sentenças e expressões desta linguagem. Estipuladas tais regras, as sentenças podem ser classificadas de acordo com seus respectivos graus de generalidade e, nos extremos, teríamos, de acordo com o autor, dois tipos de sentenças: (i) as concretas, que não contém variáveis irrestritas como argumentos, como, por exemplo, “existe um pé de amora no quintal de Larissa às 15:00h no dia 23 de março de 2020”; (ii) as leis, que não possuem constantes como argumentos, tal como, “todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que seja forçado a mudar aquele estado por forças aplicadas sobre ele”.

Com as regras de formação estabelecidas, o passo seguinte é determinar as regras de transformação. No que diz respeito a estas, Carnap (1937a, p. 316) sustenta que tanto regras lógicas, quanto regras físicas em conjunto a regras físicas *podem ser dadas como as regras de transformação da linguagem fisicalista*. Além disso, o autor destaca que se optarmos por utilizar regras físicas, elas podem ser elaboradas na forma de sentenças físicas primitivas e que, pela tendência geral de escolher leis universais para tal papel, elas são chamadas de leis primitivas²¹.

Prescritas essas diretrizes que estabelecem como, de modo geral, proceder com a análise lógica, uma das primeiras afirmações de Carnap (1937a, p. 317) *é a de que*:

Uma sentença da Física, seja ela uma sentença P-primitiva [lei primitiva], seja ela alguma outra sentença válida, seja ela uma suposição indeterminada (isto é, uma premissa cujas consequências estão no percurso de investigação), será *testada* através da dedução de consequências por meio das regras de transformação, até que essas consequências alcancem a forma de sentenças protocolares. Estas serão, então, comparadas com as sentenças protocolares que já foram estabelecidas e serão confirmadas ou rejeitadas com base nelas (CARNAP, 1937a, p. 317).

²¹ Carnap (1937, p. 316) assevera que as leis podem ter tanto caráter determinístico, quanto probabilístico.

Considerando que sentenças protocolares são relatórios de observação produzidos pelos cientistas, fica difícil sustentar, diante dessa passagem, que Carnap excluiu o componente objetivo do teste empírico em sua reconstrução racional do conhecimento científico. Contudo, a posição de Coffa (1991, p. 371) é a de que o aspecto convencional envolvido nos diversos registros deste processo é que rompem a ligação das sentenças sintéticas com a realidade.

O primeiro aspecto convencional que aparece na análise de Carnap, após as escolhas das regras de formação e transformação, diz respeito à forma que as sentenças protocolares terão, isto é, regras sintáticas devem ser estabelecidas estipulando qual a forma das sentenças protocolares, como, por exemplo, se elas serão escritas em linguagem fenomenalista ou fiscalista. Nesta breve discussão, Carnap (1937a, p. 317) afirma que:

[...] não é tarefa da sintaxe determinar quais sentenças, da forma protocolar estipulada, serão de fato estabelecidas como as sentenças protocolares, pois ‘verdade’ e ‘falsidade’ não são termos sintáticos; a determinação das sentenças protocolares é assunto do físico que está fazendo as observações e produzindo os protocolos.

Com essa passagem, que é tudo que Carnap fala diretamente acerca da temática da teoria da verdade na análise da Física, conseguimos fazer uma primeira contraposição à interpretação de Coffa. Com efeito, por um lado, Carnap não apresenta, explicitamente, uma teoria correspondentista na análise da linguagem fiscalista pelo fato de que ele não a sustenta clara e manifestamente. Porém, por outro, Carnap não adere, tampouco, uma teoria coerentista da verdade. Ele não faz nenhuma adesão explícita nessa matéria, pois não pode, Carnap considera os termos “verdade” e “falsidade” fora do escopo sintático na qual a Lógica da Ciência é elaborada. Por esta razão, aderir explicitamente uma teoria da verdade, na análise lógica sintática, é trair o projeto sintático e, claro, o programa da Lógica da Ciência.

No entanto, insistamos que a posição de Coffa é a de que a adesão à teoria coerentista é uma consequência do convencionalismo carnapiano e do abandono da infalibilidade epistemológica das sentenças protocolares. Deste modo, sus-

tentar que Carnap não adere explicitamente nenhuma teoria da verdade não seria suficiente para defender o empirismo carnapiano das críticas de Coffa. Portanto, voltemos nossa atenção ao cerne da discussão para Coffa.

A falibilidade epistemológica aparece no momento em que Carnap (1937a, p. 317) assevera que, no teste de uma sentença e diante de uma contradição entre a sentença deduzida e as sentenças protocolares previamente estabelecidas, qualquer alteração pode ser feita no sistema. Explicitamente, Carnap (1937a, p. 317) sustenta que as regras físicas e lógicas podem ser alteradas para invalidar a dedução, assim como as sentenças protocolares podem ser descartadas, “não há nenhuma regra estabelecida para o tipo de mudança que deve ser feita”. Consequentemente, não há nada de sacrossanto no sistema, as sentenças protocolares são revisáveis, assim como as leis da Física e da Matemática, “nenhuma regra da linguagem física-lista é definitiva; todas as regras são estipuladas com a reserva de que elas podem ser alteradas assim que parecer expediente fazer” (CARNAP, 1937a, p. 318).

Quanto ao convencionalismo, ele aparece, por exemplo, quando Carnap (1937a, p. 320, *itálico do autor*) proclama que “*a construção do sistema da Física não é feita de acordo com regras definidas, mas por meio de convenções*”. Porém, ainda que a escolha das regras seja convencional, isto não implica que elas sejam escolhidas de maneira arbitrária, valendo qualquer coisa. A escolha destas regras, sustenta Carnap (1937a, p. 320), é guiada, em uma instância, por considerações metodológicas, como simplicidade, conveniência e fecundidade e, em outra instância, pelo fato de que “[...] as hipóteses podem e devem ser testadas pela experiência, isto significa dizer, pelas sentenças protocolares – tanto aquelas que já estão estabelecidas, quanto as novas que estão constantemente sendo adicionadas no sistema”.

Contudo, o teste, a rigor, não é definitivo, pois, consideremos, como Carnap (1937a, p. 317-318) faz, uma lei científica, esta nunca pode ser univocamente determinada pelas sentenças protocolares, pois, em virtude da sua irrestrita universalidade, seu conteúdo lógico vai além do conteúdo de

qualquer classe finita de sentenças protocolares, logo, as leis possuem caráter de hipóteses. Além disso, como o autor ainda destaca, mesmo as sentenças protocolares possuem o caráter hipotético, devido a constante possibilidade de erros. Desta maneira, Carnap nos atenta para o fato de que no conhecimento científico dois aspectos caminham juntos, o aspecto objetivo do teste empírico, e o aspecto convencional, como, por exemplo, o da escolha da linguagem para a ciência e o de quando parar os testes e considerar uma hipótese suficientemente confirmada.

Desta forma, quando Coffa (1991, p. 354) alega que a posição de Carnap em *Logical syntax* apresenta uma imagem mais razoável da função da certeza no conhecimento científico, nós concordamos com ele, a saber, não há papel para a certeza no conhecimento científico. No entanto, devemos admitir, seguindo Coffa (1991, p. 354), que a conclusão carnapiana acerca da certeza implica no desaparecimento do componente objetivo advindo da experiência? Nossa resposta é não, Carnap (1937a, p. 318) assevera explicitamente que as leis, assim como todas sentenças empíricas no sistema científico, são sempre selecionadas e estipuladas sobre as bases das sentenças protocolares previamente estabelecidas e que essas são constantemente reexaminadas através de novas sentenças protocolares que surgem a todo instante no empreendimento científico.

Não obstante, devemos sempre salientar que as sentenças protocolares, mesmo na linguagem fiscalista, preterida por Carnap ao adotar a tese do fiscalismo junto a Neurath, são relatórios de observação como, por exemplo, “há três cadernos e uma lapiseira sobre a mesa de Larissa às 22:00h do dia 23 de março de 2020”. Sendo assim, as sentenças protocolares têm como substrato o teste empírico, a experiência e, se Carnap não diz explicitamente que elas se referem, em última instância, aos fatos, em sua análise da Física, isto se deve à estrutura sintática restrita na qual ele estava trabalhando, isto é, valendo-se do modo formal do discurso, em *Logical syntax*, Carnap não pode fazer nenhuma referência extralinguística. Porém, quando Carnap discutiu, neste mesmo texto, no modo material, ele afirmou que:

Uma sentença sintética é às vezes verdadeira – especificamente, quando certos fatos existem – e às vezes falsa; portanto diz algo sobre quais fatos existem. *As sentenças sintéticas são os genuínos enunciados sobre a realidade* (CARNAP, 1937a, p. 41, *itálico do autor*).

Isto posto, a posição antifundacionista de Carnap não implica, como Coffa proclama, no abandono do correspondentismo e no relativismo epistemológico. A base empírica, em seu sistema, é sim convencional, mas, para nos remetermos a uma metáfora bastante conhecida²², o navio do empirismo carnapiano não levantou âncora do solo da experiência, as sentenças sintéticas continuaram a ser confrontadas com o mundo empírico. O que Carnap defendeu, em *Logical syntax*, é que o resultado desse confronto nunca é uma certeza intocável, como queriam os fundacionistas mais fervorosos, como Schlick²³.

Portanto, devemos aferir, em detrimento à posição de Coffa, que Carnap, em *Logical syntax*, não só apresentou uma representação mais razoável do papel da certeza no conhecimento científico, mas que, também, apresentou uma imagem mais razoável do próprio conhecimento científico. Se, como Carnap (1937a, p. 318) salienta, nós não podemos, em sentido estrito, nem refutar, nem confirmar, de uma vez por todas, nossas hipóteses²⁴ e, se, nosso conhecimento é, no melhor dos

²² “Não há nenhuma maneira de tomar sentenças protocolares puras e conclusivamente estabelecidas como ponto inicial das ciências. Nenhuma tabula rasa existe. Nós somos como marinheiros que devem reconstruir seu navio em mar aberto, sem nunca o desmontar em uma doca seca e reconstruí-lo a partir dos melhores materiais. Apenas os elementos metafísicos podem desaparecer sem deixar rastros. Conglomerados linguísticos vagos sempre irão permanecer, de uma maneira ou de outra, como componentes do navio. Se a vagueza é diminuída em um ponto, ela pode muito bem aumentar em outro” (NEURATH, 1959, p. 201, *itálico do autor*).

²³ Para Schlick (1975, p. 86), as sentenças básicas no sistema científico são o que ele chamou de “constatações”, proposições na linguagem fenomenalista do tipo “aqui agora é azul”, cujo sentido só é compreendido se confrontada com os fatos, que quando registradas por escrito perdem o sentido e que, não obstante, são revestidas de absoluta realidade [certeza].

²⁴ Como as leis, as sentenças concretas e os protocolos são considerados como hipóteses e como não há confirmação definitiva destas, logo, Carnap, em *Logical syntax*, abandona o verificacionismo e passa ao confirmacionismo. Questão que será discutida, e posição que ficará clara, em “*Testability and meaning*” (1936/37).

casos, falível, estas são condições que se mostraram intrínsecas ao conhecimento humano e que nenhuma filosofia ou ciência, até hoje, conseguiu superar.

Por último, indiquemos as posições carnapianas em todos os registros que foram discutidos de maneira interligada, com vistas à clareza e à leitura textualmente consistente que prometemos no início. Em *Logical syntax*: (i) o sistema carnapiano é do tipo falibilista; (ii) não há adesão explícita a nenhuma teoria da verdade, embora o aspecto correspondentista se faça presente através da necessidade do teste empírico [confronto com os fatos] de toda e qualquer sentença sintética; (iii) as sentenças protocolares são revisáveis, não há nada de sacrossanto no sistema; (iv) a base empírica é convencional; (v) não há relativismo epistemológico, a despeito de todo convencionalismo, o componente factual e objetivo está sempre presente guiando e regulando as construções.

Considerações Finais

Um ponto que pode explicar o equívoco da interpretação de Coffa é o não reconhecimento daquilo que é o convencional e daquilo que é factual na abordagem carnapiana em *Logical syntax*²⁵. O convencionalismo de Carnap (1937, p. 51, *itálico do autor*), expresso no princípio de tolerância: “não é nosso

²⁵ Salientamos que este é um ponto, pois é possível atribuir o equívoco a outras considerações, como, por exemplo, a associação que Coffa faz entre as posições de Carnap e Neurath. É um fato que as posições de Neurath foram fundamentais nas transformações da obra carnapiana, primeiro na adesão da tese fiscalista para unidade da ciência, isto em 1932 em *The unity of science* (1995), depois no abandono do fundacionismo em *Logical syntax*. Contudo, como nota Uebel (2019, p. 4), as perspectivas dos membros do Círculo de Viena podem ser tão distintas que mesmo os pontos concordantes não podem ser considerados de maneira inquestionável. Este é o caso entre Neurath e Carnap, conhecidos não só como membros do Círculo de Viena, mas da *left wing*, deste. Não obstante, a interpretação que Coffa faz de Neurath, *prima facie*, consideramos equivocada. Assim, não só a associação é injustificada, como ela se basearia em uma posição errônea sobre a obra de Otto Neurath.

trabalho estabelecer proibições, mas chegar a convenções.”²⁶, diz respeito, como nota Liston (2015, p. 124-125), à liberdade de escolha das estruturas linguísticas, como, por exemplo, das regras de formação e transformação, da forma das sentenças protocolares, etc²⁷. Ademais, ainda que a base empírica seja convencional, o convencionalismo carnapiano nunca define o conteúdo das sentenças sintéticas, os enunciados básicos sempre são confrontados com os fatos.

Assim, ao contrário do que Coffa alega, Carnap estaria em pleno acordo quando este diz:

A experiência, objetivamente construída, é um processo que envolve uma grande carga de atividade humana e convenção, mas também envolve algo mais. Nós podemos ou não ter os conceitos necessários para formular conjecturas eletromagnéticas; nós podemos escolher abrir nossos olhos em frente ao voltímetro ou não. Mas, se nós fizermos todas estas coisas, nós não somos mais livres para escolher ver a agulha do voltímetro apontando o número 4 (COFFA, 1991, p. 366)

Consequentemente, Carnap não tornou a questão da verdade das sentenças sintéticas uma questão de convenção, a experiência no empirismo carnapiano, como na tradição que Coffa (1991, p. 354) alega que Carnap rompe, continuou funcionando como o substrato último de toda justificação empírica e como a pedra de toque para o *link* entre nosso conhecimento e a realidade. O que Carnap negou, de fato, é que esse substrato, descrito nas sentenças protocolares, representa uma base “certa” e incorrigível. Portanto, o que Carnap abriu mão, em *Logical syntax*, foi do fundacionismo, em detrimento do falibilismo epistemológico.

²⁶ A continuação da formulação do Princípio, relembremos, é a seguinte: “em *Lógica*, não há moral. Cada um é livre para construir sua própria lógica, isto é, sua própria forma de linguagem, como quiser. Tudo que é requerido deste indivíduo é que, se ele deseja a discutir conosco, ele deve estabelecer seus métodos claramente, e dar regras sintáticas [lógicas], ao invés de argumentos filosóficos” (CARNAP, 1937a, p. 52, *itálico do autor*).

²⁷ A escolha da linguagem da ciência é uma questão convencional, isto vale tanto a nível teórico, quanto metateórico, ou seja, os cientistas gozam da liberdade de escolher suas estruturas linguísticas, assim como os lógicos da ciência gozariam da liberdade de escolher suas estruturas para reconstruir racionalmente o conhecimento científico.

Já a última crítica que devemos tratar, é aquela em que Coffa (1991, p. 371) assevera que o modo formal de Carnap, em somatória ao abandono da certeza, levaram o Empirismo Lógico, do seu prescritivismo inicial, a uma posição radicalmente descritivista. Desta maneira, nossa última questão é: com a Lógica da Ciência no lugar da Epistemologia e com o falibilismo epistemológico no lugar do fundacionismo, Carnap abandonou o prescritivismo e adotou um descritivismo radical?

Enquanto a Lógica da Ciência substitui a Epistemologia e, portanto, aquela formulação lógico-psicológica do papel da Filosofia na justificação do conhecimento é perdida²⁸, é um fato que a Lógica da Ciência é elaborada com vistas a incorporar problemáticas da Epistemologia. Assim, ainda que abandonado o aspecto psicológico da investigação, a questão de justificar racionalmente o conhecimento científico continuou uma preocupação constante na obra carnapiana, como pode ser visto em diversos textos, tais como “*Testability and meaning*” (1936/37), onde é discutida a proposta empirista para a linguagem da ciência, *Logical foundations of probability* (1963a), onde Carnap tenta construir uma lógica indutiva com vistas a explicar racionalmente os processos indutivos da ciência e “O caráter metodológico dos conceitos teóricos” (1975a), onde Carnap explicitamente sustenta que um conceito teórico só tem significado empírico se correlacionado, adequadamente, a conceitos observacionais. Em resumo, os aspectos do normativismo carnapiano sempre estiveram presentes em seus critérios de cientificidade e na busca incessante de justificação lógico-racional para os procedimentos indutivos, tão utilizados na prática científica.

No entanto, o que Coffa parece interpretar é que uma posição normativista tem de ser fundacionista. Mas, como Dutra (2017, p. 181-182) salienta, enquanto o sistema fundacionista representa o que poderíamos chamar de “estandarte” da posição normativa, pois ele prescreve, claramente, as condições de possibilidade do conhecimento e, deste modo, o que o cientista deve respeitar se quiser fazer ciência, há posições nor-

²⁸ Lembremos que em *Pseudoproblemas na Filosofia* (1975b), Carnap (1975b, p. 149) escreve, “o objetivo da epistemologia é a formulação de um método para a justificação das cognições (*Erkenntnisse*)”.

mativas que não provém a ciência com fundamentos seguros. Conquanto o exemplo que Dutra (2017, p. 182) utiliza para asseverar este ponto é o do Popper em *A lógica da pesquisa científica* (2013), por conta da posição falibilista e do seu falseacionismo metodológico como critério de cientificidade, o exemplo poderia muito bem ser o de Carnap antifundacionista. Desta forma, é outro equívoco de Coffa a alegação de que Carnap transformou o prescritivismo inicial do Empirismo Lógico em uma plataforma completamente descritivista.

Logo, a depuração da Epistemologia, que em *Logical syntax* acarreta no abandono desta em detrimento da Lógica da Ciência, não implica no abandono do prescritivismo, das preocupações justificacionistas do conhecimento científico. Especialmente porque, como citamos, com o projeto da sintaxe lógica, Carnap pretende a inauguração de um campo de estudos que englobaria os problemas que interessavam diretamente ao Empirismo Lógico e que foram tradicionalmente tratados pela Filosofia [Epistemologia], muitas das vezes de maneira especulativa ou invadindo o campo das ciências especiais, como o da Psicologia. Assim, o projeto da Lógica da Ciência visava que as questões centrais do Empirismo Lógico e, de modo geral, da Filosofia da Ciência, fossem investigadas por meio de uma estrutura lógico-linguística, isto é, por um método formal e científico, e não por especulação filosófica. Este é o projeto da filosofia científica de Carnap.

Tal projeto, como Liston (2015, p. 186) já apontou, assenta-se na perspectiva carnapiana de que só há dois tipos de proposições significativas, as analíticas e as empíricas, cabendo exclusivamente às ciências especiais a tarefa de investigar os fatos da natureza e produzir as sentenças sintéticas, de modo que à Lógica da Ciência cabe a análise metalinguística dessas sentenças. Portanto, o que resta para a Filosofia da Ciência é a análise lógica da linguagem das ciências especiais, ou, então, da ciência unificada. Em resumo, o que resta é um método, o método da análise lógica. Método este que, não obstante, foi matéria de constante transformação na obra carnapiana, passando da plataforma construcional do *Aufbau*, à plataforma sintática de *Logical syntax* e, posteriormente, por influência dos

avanços de Tarski no campo da semântica²⁹, foi incrementado com a semântica. Isto mostra que Carnap nunca pretendeu um sistema definitivo, mas que, guiado pela posição empirista, plural e tolerante, sempre procurou reelaborar seu sistema diante das dificuldades, possibilidades e avanços que surgiram.

Referências Bibliográficas

- AWODEY, S. & CARUS, A. W. “From Wittgenstein’s prison to the boundless ocean: Carnap’s dream of Logical syntax”. In: WAGNER, P. (ed.). (2009). *Carnap’s logical syntax of language*. Houndmills, et al.: Palgrave Macmillan, 2009.
- AYER, A. J. Editor’s Introduction. In: AYER, A. J. (ed.). (1959a). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1959.
- AYER, A. J. *Language, truth and logic*. London: Penguin Group, 1971.
- AYER, A. J. (ed.). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1959a.
- CARNAP, R. “Da epistemologia à lógica da ciência”. Tradução de Gilson Olegario da Silva. *Disputatio*. Vol. 1, No. 1, 2012: p. 131-135.
- CARNAP, R. “Empirismo, semântica e ontologia”. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- CARNAP, R. “Intellectual Autobiography”. In: SCHILPP, P. A. (ed.) (1963). *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963.
- CARNAP, R. “O caráter metodológico dos conceitos teóricos”. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975a.
- CARNAP, R. *Logical foundations of probability*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963a.
- CARNAP, R. “On protocol sentences”. *Noûs*. Vol. 21, No. 4, 1987: p. 457-470.
- CARNAP, R. “Pseudoproblemas na Filosofia”. Tradução de Pablo de Rubén Mariconda. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.
- CARNAP, R. “Testability and meaning”. Parte 1. *Philosophy of Science*, Vol. 3, No. 4, 1936: p. 419-471.

²⁹ O marco destes avanços, do ponto de vista da obra carnapiana, é o texto “O conceito de verdade nas linguagens formalizadas” (2007), onde Tarski elabora uma definição de verdade que é materialmente adequada, formalmente correta e em uma plataforma semântica.

CARNAP, R. "Testability and meaning". Parte 2. *Philosophy of Science*, Vol. 4, No. 1, 1937: p. 1-40.

CARNAP, R. *The logical structure of the world*. Translated by Rolf A. George. California: University of California Press, 2005.

CARNAP, R. *The logical syntax of language*. Reimpressão (2017), Índia: Facsimile, Publisher, 1937a.

CARNAP, R. *The unity of science*. Translated by M. Black. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

CARUS, A. W. *Carnap and twentieth-century thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CIRERA, R. *Carnap and the Vienna circle*. Translated by Dick Edelstein. Amsterdam & Atlanta: Editions Rodopi B. V., 1994.

COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DUTRA, L. H. A. *Introdução à teoria da ciência*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

FEIGL, H. "A visão 'ortodoxa' de teorias: comentários para defesa assim como para crítica". Tradução de Osvaldo Pessoa Júnior. *Scientiae studia*. São Paulo, Vol. 2, 2004, p. 265-277.

FAJARDO, R. A. S. *Lógica Matemática*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

GÖDEL, K. *Collected Works*. Edited by Solomon Feferman, et al. Vol. 1. New York: Oxford University Press / Oxford: Clarendon Press, 1986.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Tradução de Cezar Augusto Mortari e Luiz de Araújo Dutra. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

HAACK, S. *Evidence and inquiry: towards reconstruction in Epistemology*. Oxford, et al.: Blackwell, 1993.

LISTON, G. *Carnap: lógica, linguagem e ciência*. Campinas: Editora PHI, 2015.

NEURATH, O. *Philosophical papers*. Edited and Translated by Robert S. Cohen and Marie Neurath. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.

NEURATH, O. "Physicalism". In: NEURATH, O. (1983). *Philosophical papers*. Edited and Translated by Robert S. Cohen and Marie Neurath. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983a.

NEURATH, O. "Physicalism: the philosophy of the viennese circle". In: NEURATH, O. (1983). *Philosophical papers*. Edited and Translated by Robert S. Cohen and Marie Neurath. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983b.

- NEURATH, O. "Protocol Sentences". In: AYER, A. J. (ed.). (1959a). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1959.
- PASSMORE, J. *A hundred years of Philosophy*. Reimpressão (1970). Harmondsworth: Penguin Books, 1957.
- PEREIRA, R. *A análise sintática e semântica da linguagem segundo Rudolf Carnap e Alfred Tarski*. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2013, 161p.
- POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.
- QUINE, W. V. O. *De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógico-filosóficos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- QUINE, W. V. O. "Dois dogmas do empirismo". Tradução de Antonio Ianni Segatto. In: QUINE, W. V. O. (2011). *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Editora Unesp, 2011a.
- QUINE, W. V. O. "Epistemologia naturalizada". Tradução de Andréa Maria Altino de Campos Loparic. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- SCHLICK, M. "O fundamento do conhecimento". *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- TARSKI, A. "O conceito de verdade nas linguagens formalizadas". Tradução de Cezar A. Mortari. In: DUTRA, L. H. A & MORTARI, C. A. (orgs.) (2007). *A concepção semântica da verdade: textos clássicos de Tarski*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- TRANJAN, T. *Carnap e a natureza da lógica*. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010, 264p.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by C. K. Ogden. Reimpressão (2016), New York: Dover Publications, 1922.

Duração e élan vital no evolucionismo espiritualista de Henri Bergson

Duration and élan vital in the spiritualist evolutionism of Henri Bergson

Rildo da Luz Ferreira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Orcid 0000-0002-0459-5174
rildoluz@hotmail.com

Resumo: Para responder nossa questão principal, isto é, saber como se estabelece, no conjunto da obra de Bergson, a relação entre a sua filosofia da duração e a hipótese evolucionista do élan vital, tentaremos reconstituir a plataforma especulativa de onde parte *A evolução criadora* e o modo como Bergson faz da esfera da vida o ponto de intersecção entre as noções de duração e de evolução. Nosso objetivo será o de situar o contexto de emergência da noção do élan vital para aí descobrir a especificidade do pensamento de Bergson, especificidade que dá unidade à sua filosofia e marca sua contribuição para a história da filosofia. Nesse sentido, acreditamos que a teoria do élan vital não pode ser separada dessa intuição fundadora do bergsonismo que é a duração, sem ser destituída do seu significado metafísico. Assim como a consciência, o universo inteiro dura. E essa duração se caracteriza essencialmente pela liberdade. Em todo lugar onde lidamos com a vida, encontramos sob formas diversas a duração imanente à vida.

Palavras-chave: Duração; Élan Vital; Evolução; Criação; Bergsonismo.

Abstract: To answer our main question, that is, to know how, in Bergson's work as a whole, the relationship between his philosophy of duration and the evolutionary hypothesis of *élan vital* is established, we will try to reconstruct the speculative platform from which *Creative evolution* and Bergson's way of making the sphere of life the point of intersection between the notions of duration and evolution. Our goal will be to situate the context of emergence of the vital *élan* image in order to discover the specificity of Bergson's thought, a specificity that gives unity to his philosophy and marks his contribution to the history of philosophy. In this sense, we believe that the vital *élan* theory cannot be separated from this founding intuition of bergsonism, which is duration, without being deprived of its metaphysical meaning. Like consciousness, the entire universe lasts. And that duration is essentially characterized by freedom. Everywhere we deal with life, we find in different forms the duration immanent to life. Bergsonian evolutionism translated by the image of the vital *élan* can then be understood as follows: the principle of life transcends life.

Keywords: Duration; *Élan Vital*; Evolution; Criation; Bergsonism.

Introdução

Bergson foi, sobretudo, um homem de coerência. Este seu caráter revelou-se no modo como foi dando à luz a sua produção bibliográfica, compondo nas várias obras um contínuo de sentido que a todas perpassa. Revelou-se, também, nas posições que manteve diante de determinados ideários, quer no campo político quer, especialmente, no domínio religioso¹.

¹ Referimo-nos, muito particularmente, à “adesão moral” de Bergson ao catolicismo – segundo as suas próprias palavras –, nunca assumida publicamente em vida devido à solidariedade do filósofo face aos ataques à religião judaica que, no ambiente antisemita e nacionalista que o escândalo do chamado “caso Dreyfus” tinha provocado na França no final do século XIX, prenunciavam já graves consequências a nível mundial. Porém, apesar deste silêncio relativamente à sua conversão interior, Bergson deixa indicações testamentárias expressas para que, caso não lhe concedessem autorização para que as suas exéquias fúnebres se realizassem por um padre católico, o rabi que se encarregasse dessa função fosse informado das finais predisposições religiosas íntimas do autor. Este parece-nos constituir não só o sinal de um forte sentido moral, como sobretudo a última expressão do caráter coerente da personalidade de Bergson.

E, no que diz respeito ao seu pensamento filosófico, revelou-se sobretudo no modo como, durante toda a sua carreira pública, insistiu em vincular que o essencial do seu legado especulativo residia na revelação da noção de *duração*. Em várias ocasiões, encontramos um autor desencantado com o modo como os conceitos vinculados pelas suas obras eram recebidos e interpretados e com a forma como era dado mais importância a aspectos que apenas faziam sentido através da ideia geral de uma filosofia da duração (BERGSON, 2002, p. 410).

Neste contexto, o contato de Bergson com os evolucionismos filosófico e científico surgiu a partir da sua concepção da vida, situando-se o fator decisivo desta abordagem precisamente no conceito de “duração”. Aliás, é a partir desta noção que o autor coloca todas as grandes questões que, de obra para obra, vão orientando o seu pensamento.

O fato de *A evolução criadora* assumir uma vocação biológica não representou uma mudança de registro em relação às obras anteriores de Bergson, mas antes o que o próprio autor designa como uma ampliação (*agrandissement*) do domínio da vida interior enquanto primeiro campo de experiência (2006, p. 101). A nota final da introdução de *A evolução criadora* e as suas primeiras páginas descrevem precisamente a passagem das conclusões do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e de *Matéria e memória* para os longos investimentos do autor nos estudos empíricos das diversas ciências dos fenômenos vitais. Esta entrada na vida íntima do Universo sedimenta-se sobre a ideia de um fluxo constante de mudança e novidade, considerada já desde 1889 como fundo da vida da consciência. A obra de 1907 buscava agora o alcance do patrimônio especulativo acumulado até então. Nesse sentido, acreditamos que será um passo importante e necessário para nossa pesquisa começarmos este capítulo tentando reconstituir a plataforma especulativa de onde parte *A evolução criadora* e o modo como Bergson faz da esfera da vida o ponto de intersecção entre as noções de duração e de evolução.

A duração como realidade psico-bio-cósmica

Se olharmos o primeiro capítulo de *A evolução criadora*, nos deparamos, logo de cara, com dois aspectos susceptíveis de serem resumidos em duas frases simples que nos dão uma ideia do itinerário percorrido até à concepção do élan vital, como ponto culminante da duração: a vida psicológica muda, isto é, dura; o universo, enquanto conjunto de quaisquer objetos materiais, muda, quer dizer, dura.

Com a afirmação de que a vida psicológica dura Bergson recapitula o *Ensaio*. Começa chamando a atenção para o fato de a minha existência ser o que eu melhor conheço, para reproduzir depois afirmações com as quais previamente nos familiarizou. Pelo seu tom categórico, vale a pena retirar de *A evolução criadora* alguns exemplos. Escreve o filósofo: “Verifico em primeiro lugar que passo de um estado para outro (...). Assim, mudo constantemente. Mas isso não é tudo. A modificação é muito mais radical do que pode parecer à primeira vista” (2005, p. 15). Acautela, em seguida, a objeção que pode derivar do fato de eu falar dos meus estados, como se formassem um bloco, de onde se poderia afirmar que neles não há mudança. Todavia, um leve esforço de atenção revela que todos eles se modificam, momento a momento. Essa mudança contínua, transformando continuamente os estados psíquicos, provoca esta bela imagem: “O meu estado de alma, progredindo na estrada do tempo, cresce continuamente com a duração que acumula e faz, por assim dizer, uma bola de neve consigo mesmo” (2005, p. 16).

Bergson insiste na apreciação da vida psicológica nos seus diversos estados. Isso pode conduzir ao sentimento de certa descontinuidade, logo considerada como mera aparência. Na verdade, o que existe é a totalidade como estrutura globalizante ou como globalidade estruturante num fundo contínuo. O fato de poderem dar-se aparições descontínuas, por motivos relacionados com a vida prática, em nada enfraquece o pensamento do filósofo, que escreve: “Se um estado de alma deixasse de variar, a sua duração deixaria de existir” (2005, p. 16). Bergson utiliza a palavra francesa *couler*, literalmente *correr*, mas que, na realidade, quer dizer *existir*. No contexto apresentado, significa que a variação ou mudança se identifica com a dura-

ção, de tal modo que, onde não houver mudança, não pode haver duração. Esta, deixando de correr, deixará de existir. Isto quer dizer que a duração de qualquer estado de alma está no seu incessante variar, no seu mudar contínuo, no seu contínuo fluir. A sua essência está na mudança, de tal modo que, se esta faltar, falta a própria essência da duração.

Bergson fala do *eu* como substrato da mudança dos estados psicológicos, para logo se pronunciar pela não realidade desse substrato. É que, se a nossa existência se compusesse de estados separados, de que um eu impassível tivesse que fazer a síntese, não haveria duração para nós. “Porque um eu que não muda não dura” (2005, p. 18). E o mesmo se pode dizer de cada um dos estados psicológicos: se não mudam, não duram. Por isso, dada a mudança própria de cada estado de alma, compreende-se que cada momento da nossa personalidade seja novo e imprevisível. Cada estado “é um momento original de uma não menos original história” (2005, p. 21). Bergson termina esta recapitulação do *Ensaio*, dizendo que não podemos agir neste domínio, como na geometria, onde tudo é dado de uma só vez, impessoalmente, impondo uma conclusão igualmente impessoal. Aqui, não se pode operar *in abstracto*, de fora, como em geometria, nem resolver por outrem os problemas que a vida põe a cada um. Os problemas são concretos, vividos pessoalmente. Por isso, a pessoa que os tem é quem os deve resolver, assumindo-os como seus e colocando-se no seu interior: “A cada um compete resolvê-los por dentro, por sua conta” (2005, p. 22).

Até aqui, o resumo do *Ensaio* feito em *A evolução criadora*. Para prosseguir, Bergson desencadeia um novo passo, com a seguinte questão: Qual o significado preciso da palavra “existir” para a nossa consciência? E a resposta surge imediatamente: “Para um ser consciente, existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente. Poderá dizer-se o mesmo da existência em geral?” (2005, p. 22). Em outras palavras: O que dizemos da nossa vida psicológica poderá aplicar-se à existência em geral?² A resposta a esta interrogação nos colocará às portas do élan vital.

² No fundo, estava em causa a pergunta por aquilo que se passava fora da consciência, para lá da vida interior do sujeito e, em última instância, para lá da vida individual de cada ser organizado.

É o que veremos, avançando na nossa análise, como que conduzidos pela mão de Bergson. O universo, enquanto conjunto de quaisquer objetos materiais muda/dura. Se Bergson mostrar³ a verdade desta afirmação, é um dado adquirido que a duração goza de aplicabilidade universal, já que não é somente do ser consciente que ela se pode afirmar, mas de qualquer objeto tomado ao acaso, desde que integrado no todo. É o que Bergson se esforça por mostrar. Com efeito, atendo-nos aos objetos materiais do universo, parece que neles tudo nos fala de imutabilidade. Tudo parece indicar que não há neles mudança. Numa curiosa expressão bergsoniana, a aparente fixidez dos objetos gera em nós a crença de que o “o tempo não os atinge” (2005, p. 23). No entanto, a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material. Por mais que os nossos raciocínios sobre os sistemas isolados impliquem que a história passada, presente e futura deles poderia desdobrar-se de uma só vez, à maneira de um leque, o que é certo é que ela não se desenrola menos progressivamente, como se ocupasse uma duração análoga à nossa. Há, portanto, uma sucessão, um tempo de espera, coincidente com a minha impaciência, isto é, com algo da minha duração que eu não posso ampliar nem reduzir a meu bem-estar. É o que mostra um fato insignificante, mas que encerra profundas ligações: o exemplo de um copo d’água açucarada⁴. Se em casos como o do açúcar a derreter-se na água, sistemas parciais que a ciência isola e explora artificialmente, assistimos ao escoamento da duração – porque somos obrigados a esperar que o açúcar desça para o fundo do copo para que se produza a água doce –, é só porque, em última instância, estão integrados no conjunto da realidade. Assim, nunca é possível isolar absolutamente uma parcela do mundo material. Não se podendo quebrar a relação de cada coisa ao todo cósmico, e sendo o

³ Veremos que, numa filosofia da intuição, como a de Bergson, o filósofo não demonstra, apenas mostra. Por isso, não recorre a demonstrações apoiadas em argumentos bem constituídos; descreve, principalmente, o que aparece, de modo que, afastando os impedimentos da visão, leve os outros a ver.

⁴ Segundo Arnaud François, especialista responsável pelo volume *A evolução criadora* da edição crítica das obras de Bergson, este exemplo surge pela primeira vez num curso de Bergson no Collège de France, no ano letivo 1901-1902 (BERGSON, 2007, p. 397-398).

Universo em geral que dura, é por essa ligação que as coisas tomadas isoladamente também duram. Até porque estes objetos materiais que nós insistimos em recortar do fundo da realidade não existem enquanto tal, sendo a sua delimitação espacial apenas um subterfúgio que a ação reclama da inteligência e que é corroborado pelas ciências de pendor matemático.

Se deixarmos agora a análise de casos banais e considerarmos casos mais complexos (por exemplo, o caso de sistemas isoláveis, nomeadamente o sistema solar), daremos conta de que, mesmo aí, os sistemas interagem, sujeitos como estão a influências recíprocas, provocando um conjunto de mudanças daí decorrentes. Portanto, mesmo nesses casos, o isolamento não é completo, verificação que leva Bergson a fazer esta afirmação categórica: “O universo dura” (2005, p. 25), entendido como conjunto dos objetos em geral. Esta certeza da duração imanente ao Todo do universo e de qualquer objeto ou sistema enquanto integrado no Todo, é muito importante, pelas consequências que leva consigo. Se o universo como Todo dura, a duração se reveste de aplicabilidade universal, psico-cósmica. Por outro lado, o universo não está totalmente feito, mas, mergulhado na duração, participa das suas propriedades de invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo. Com estas expressões, estamos mesmo às portas da duração como élan vital, já que se torna necessário, a partir de agora, descobrir a raiz dessa energia criativa.

Na tentativa de mais um passo, surgem novas questões: no conjunto dos objetos materiais, não haverá alguns objetos privilegiados? Serão os corpos vivos como os outros? *A evolução criadora* analisa cuidadosamente este domínio dos seres vivos, discutindo as suas propriedades características de individualidade, de organização, de criação contínua, distinguindo-os de todos os outros. Eles não podem comparar-se a um objeto. Quando muito, poderíamos encontrar um termo de comparação na totalidade do universo material. Como anteriormente, resumiríamos esta ideia em uma frase simples, que seria o terceiro aspecto a ser destacado das primeiras páginas d'*A evolução criadora*: o universo privilegiado, abarcando alguns objetos materiais, os seres vivos, dura. Bergson faz ques-

tão de sublinhar esta ideia, porque sabe que aí reside a raiz dessa energia criativa própria da duração. A partir de agora, os seres vivos passam a primeiro plano. Nas palavras de Leonardo Coimbra, “é a odisseia da vida que Bergson nos apresenta em *A evolução*, as suas aventuras, ou antes, a sua profunda intenção aventureira e inventiva” (1994, p. 192). E, um pouco mais a frente, em expressão típica, Coimbra refere o pensamento de que a vida dura e ninguém pode biologicamente refazer as suas manhãs (1994, p. 196). A duração amplia, assim, o seu âmbito de aplicação. Ela passa a ser uma realidade psico-bio-cósmica. Trata-se de uma visão duracional do universo. Podemos assim enumerar as coisas que duram: o ser consciente, os seres vivos e o universo no seu conjunto. A isso nos autorizam as palavras de Bergson: “Tal como o universo no seu conjunto, tal como cada ser consciente de *per si*, o organismo que vive é algo que dura. O seu passado prolonga-se inteiro no seu presente e aí permanece atual e agindo” (2005, p. 30).

Hipótese evolucionista: o élan vital

Bergson não pretende parar aqui. Quer avançar mais. Continua, por isso, a se interrogar, provocando um aprofundamento no sentido de ligar a vida à consciência: “Poder-se-á ir mais longe e dizer que a vida é invenção, tal como a atividade consciente, e como ela criação incessante?” (2005, p. 38). A solução do problema da vida vai ser situada no quadro da hipótese evolucionista, à luz de uma concepção correta da duração. Esta é a única refutação possível das outras teorias da vida⁵, desde o mecanismo ao finalismo, desde o darwinismo ao neolamarckismo, insuficientes para darem uma explicação satisfatória, porque marcadas pelo mesmo vício. Nelas, tudo está dado. Partindo do *já feito*, com desprezo pelo *fazer-se* e, por conseguinte,

⁵ É necessário termos sempre presente que, se *A evolução criadora* discute a biologia transformista da época, é porque, em primeira instância, se orienta pela questão mais vasta da verdadeira essência da vida. Neste aspecto, fazemos eco da posição de Alexis Philonenko, para quem o caráter íntimo da filosofia bergsoniana é metafísico, significando que é enquanto filósofo e não enquanto biólogo especializado que Bergson (per) segue o problema da evolução (PHILONENKO, 1994, p. 253).

pelo tempo, se recusam a ver na vida uma criação imprevisível. Assentam na base de que o mesmo se obtém pelo mesmo. Partem do princípio de que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos. São doutrinas deterministas. Esta refutação a partir da noção de duração adquire tanto mais rigor e tanto mais força probatória, quanto mais francamente nos colocamos na hipótese evolucionista. Só a evolução nos pode dar garantia de apanharmos a duração como a nossa consciência a apanha, isto é, como nos é dada na nossa experiência. Na verdade, nós percebemos a duração como uma corrente que não se pode voltar a subir. É o fundo do nosso ser e a própria substância das coisas com as quais estamos em comunicação.

Para evidenciar mais a importância da evolução enquanto quadro metodológico de solução do problema da vida, recolhemos de *A evolução criadora* a seguinte frase, apreciável pela contundência das expressões utilizadas: “A duração real é aquela que morde as coisas e nela deixa a marca dos dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente, e a mesma realidade concreta nunca se repete” (2005, p. 61). A imagem dos dentes que mordem e trincam, repetidamente usada por Bergson, adquire um significado especial revelador da característica profunda da duração. Durar, ser duração, viver em duração, equivale a não ser o mesmo em dois momentos sucessivos. Os dentes, mordendo, modificam o objeto mordido. Assim, a duração, mordendo continuamente a realidade, modifica-a ininterruptamente, tornando-a sempre nova, nunca repetida.

Coimbra compreendeu bem este pensamento, ao afirmar: “Uma das ideias fundamentais do bergsonismo é a ideia da imprevisibilidade da vida” (1994, p. 9). É a filosofia evolutiva da vida bergsoniana que pretende ultrapassar, ao mesmo tempo, o mecanicismo e o finalismo, embora, na própria expressão bergsoniana, se aproxime mais deste que daquele (BERGSON, 2005, p. 66). Continuando a referir-se à vida e em sintonia com esta perspectiva, Coimbra escreve: “Nem mecanicismo, nem finalismo, mas um élan, um jorramento de vitalização energética, deixando fim e causas pelo caminho do seu heroico percurso” (1994, p. 207). Mas só colocando-nos a hipótese do evolucionismo, poderemos mostrar pelos fatos a insuficiência

dessas teorias. Neste contexto, Bergson apresenta a hipótese da evolução como ponto de partida da sua teoria, não um evolucionismo falso, à maneira de Spencer em que a realidade atual, evoluída, é parcelada em elementos, também eles evoluídos, e depois, refeita com esses elementos, dando-nos assim como antecipadamente explicado o que se pretendia explicar, mas um evolucionismo verdadeiro em que a realidade é seguida na sua geração e no seu crescimento.

O modo como Bergson conduz a sua investigação acerca dos problemas da vida parece indicar que o termo élan não lhe apareceu repentinamente e com facilidade, mas lhe surgiu como o mais adequado, ao fim de um processo longo e moroso. Na realidade, percorrem-se páginas e páginas de *A evolução criadora*, desde temas já descritos até à discussão das teorias explicativas da vida, sem encontrar esse vocábulo, e é precisamente no quadro dessa discussão e no contexto da refutação dessas teorias, que a palavra élan é utilizada pela primeira vez.

Mecanismo e finalismo desprezam o tempo. Ora, numa perspectiva de duração, o tempo é imprescindível. Está em tudo e tudo está no tempo, provocando contínua mudança. Deste modo, a realidade concreta, no seu contínuo fluir, é irrepetível. A repetição é obra da inteligência. Portanto, só é possível em abstrato. É a inteligência que, destacando alguns aspectos da realidade e os imobilizando por exigências da vida prática, possibilita a sua repetição. Preocupada como está com os aspectos repetíveis que isolou e imobilizou, não tem disponibilidade para atentar ao tempo. Trata-se simplesmente da lei psicológica da atenção-distração aplicada à inteligência na sua relação com a repetição e com o tempo. A incidência da atenção num aspecto implica a distração dos outros aspectos e, quanto mais a atenção se concentra num aspecto, mais se desvia dos outros. O mesmo se passa com a inteligência. Concentrada como está na necessidade de repetição, por exigência da ação, deixa de atentar ao tempo. “Repugna-lhe o fluente e solidifica tudo aquilo que toca” (BERGSON, 2005, p. 61). Bergson exprime, nas suas obras, várias vezes e sob diversas formas, um pensamento que lhe é muito caro e que poderíamos traduzir nas

seguintes palavras: o tempo real não se pensa, vive-se, porque a vida ultrapassa a inteligência.

No movimento interior, característico da vida, a inteligência destaca um ou outro aspecto que expressa em conceitos e o constitui em núcleo intelectual ou conceitual. Mas esses aspectos não são toda a realidade. Esta é constituída, se quisermos falar assim, por esse centro ou núcleo conceitual e por tudo o que se desenrola à sua volta, como zona indefinida, por aquilo que Bergson designa de “franja indecisa que vai perder-se na noite” (2005, p. 62), já anunciada na introdução como nebulosidade vaga, feita da própria substância, à custa da qual se formou o núcleo luminoso que chamamos inteligência. O núcleo contém todos os aspectos abstraídos pela inteligência e expressos em conceitos, constituindo um depósito obtido por via de condensação. A franja indecisa é uma zona indefinida, indeterminada, que Bergson denomina de fluida, por oposição a condensada e que caracteriza com adjetivos, como indistinta, vaporosa. A massa fluida da franja indecisa, condensando-se, dá origem ao núcleo, verdadeiro depósito de conceitos solidificados. Por isso, núcleo e franja não diferem radicalmente, sendo ambos necessários para recuperar toda a realidade do movimento interior da vida.

Vê-se agora melhor a posição do mecanismo e do finalismo, diante dessa problemática: ligam apenas ao núcleo que brilha no centro, com total desconhecimento da franja indecisa. A nosso ver, tem muita importância este aspecto do pensamento de Bergson. Com efeito, para o filósofo, essa franja fluida, indecisa, indistinta, indeterminada, parece ser mais importante que o próprio núcleo. Por um lado, mostra, por contraste, que o núcleo encerra em si uma potência mais ampla que se obteve por condensação: ele faz supor a franja que o cerca. A franja indistinta evoca, naturalmente, a sua origem comum com a do núcleo conceitual.

Outro aspecto interessante do pensamento de Bergson, que vai desembocar diretamente no uso da palavra élan, é a inclinação da nossa razão para catalogar o real e encerrá-lo nos seus quadros pré-existentes. Diante de um objeto novo, a ra-

ção pergunta imediatamente em qual dos seus compartimentos (Bergson utiliza o termo *tiroir*) irá entrar e qual dos vestidos já feitos lhe servirá. Platão, com as suas ideias, e Aristóteles, com as suas categorias, são disso claro exemplo. No entanto, a história da filosofia mostra o conflito de sistemas, a impossibilidade de adaptar o real aos vestidos de confecção em série (entenda-se: aos nossos conceitos completamente feitos, autênticos modelos estandardizados), a necessidade de trabalhar o real concreto e os seus diversos aspectos, cada um com a sua medida adequada. Este método da catalogação do real e do seu encerramento em quadros pré-fabricados é inaceitável, particularmente no que respeita às teorias do mecanismo e do finalismo. Se a vida se processa evolutivamente em linhas divergentes, abandonando pelo caminho elementos incompatíveis com o seu particular modo de organização em favor de outras linhas de desenvolvimento, é a totalidade desses elementos que importa aprofundar. Seremos ajudados pela tal franja de representação confusa que circunda o centro luminoso da nossa representação distinta, isto é, a representação intelectual: “É daí que poderemos tirar o élan necessário para nos elevarmos acima de nós próprios” (BERGSON, 2005, p. 65). Nesta passagem, escreve-se, pela primeira vez, a palavra élan. Parece tratar-se de um longo itinerário, à procura do melhor termo, para significar, nesta altura da especulação de Bergson, o seu pensamento. E eis que surge a palavra própria: Élan! Poderíamos traduzi-la por impulso, mas o uso filosófico já a consagrou na nossa língua, nos sentindo, por isso, autorizados a utilizá-la no próprio original, até porque qualquer termo que usemos para traduzi-la em português empobreceria o seu sentido primitivo. Ela aparece no quadro da refutação das teorias da vida que Bergson considera insuficientes.

Bergson usou a expressão élan vital ao tratar das possibilidades ou potencialidades do élan. O essencial de toda a vida, animal e vegetal, está num esforço para acumular energia e, a seguir, despendê-la em canais flexíveis, deformáveis, em cuja extremidade realizará trabalhos infinitamente variados. Seria essa a tarefa do élan vital que, “atravessando a matéria, quereria obter de uma só vez” (2005, p. 277), se a sua potência

fosse ilimitada ou se algum auxílio lhe pudesse vir de fora. Mas o élan é finito, não podendo superar todos os obstáculos. Por isso, sua história é feita de luta contínua: desde o élan vital, impulso inicial finito, até aos mais altos graus de evolução, a luta continua. Como se vê, a expressão élan vital aparece para dizer que se trata de uma força inicial finita que encontra pela frente vários obstáculos com os quais tem que lutar continuamente na caminhada evolutiva que se lhe depara como essencial. E, nessa luta, ora vence, ora é vencido, sendo o seu movimento ora desviado, ora dividido, mas sempre contrariado, “e a evolução do mundo organizado não é senão o desenvolvimento dessa luta” (BERGOSN, 2005, p. 278).

Bergson parte do transformismo que, embora não esteja cientificamente provado, é, para ele, a única hipótese possível de explicação da vida. É disso que trata em todo o capítulo primeiro de *A evolução criadora*, significativamente intitulado: “Sobre a evolução da vida. Mecanismo e finalidade” (2005, p. 15). Aí se esforça Bergson por mostrar a insuficiência das grandes teorias explicativas da vida, mecanismo e finalismo, em voga no século XIX, concluindo que todas as investigações científicas apontam para a teoria da evolução. Esta não pode encontrar suficiente explicação no recurso a forças físico-químicas, em que as partes se unem como peças de uma máquina. Ao contrário, a evolução deve explicar-se, como se houvesse uma corrente dinâmica subjacente a todas as transformações, um élan vital entendido como uma espécie de alma de toda a realidade. Esse élan vital é o manancial interior e primitivo de onde brotam todas as coisas, dando origem a um processo evolutivo que age como um todo. Conhecido por intuição, nele se revela a conservação do passado como sendo a substância do presente. O passado, que se conserva no presente com toda a sua força, exige a criação de formas novas, não atraído pelo futuro ou por qualquer fim pré-existente que o seduza pela frente, mas impelido por uma força originária colocada atrás. Bergson chama-lhe *vis a tergo*, ao escrever:

Se a vida realiza um plano, deverá manifestar uma harmonia mais elevada à medida que avançar mais. Assim, a casa desenha cada vez melhor a ideia do arquiteto à medida que as pedras se erguem

umas sobre as pedras. Pelo contrário, se a unidade da vida se acha por inteiro no élan que a impele ao longo da estrada do tempo, a harmonia não se acha em frente, mas atrás. A unidade vem de um *vis a tergo*: é dada no início como impulso e não afirmada no fim como atrativo (2005, p. 120-121).

O élan vital é, pois, uma força criadora, uma evolução incessantemente renovada. O sinal natural desta evolução é para frente, não no sentido de ação predeterminada ou de representação prévia de um fim a atingir, mas no sentido de que a sua efetivação se dá por virtude do ímpeto original. A harmonia, porém, que deriva da unidade desse impulso verifica-se atrás, na fonte de onde provém. É um germen de vida, cuja ação evolutiva não está terminada. O seu poder criativo continua a exercer-se em todo o universo. É de influência retroativa.

Nada melhor para concluir este aspecto do élan vital do que ouvir, mais uma vez, o próprio Bergson que, ao referir-se à hipótese de um élan original, excluída pelo mecanismo, o define assim: “Um ímpeto interior que impulsionaria a vida, por meio de formas cada vez mais complexas, para destinos cada vez mais elevados” (2005, p. 119).

O élan vital ou a criação como ato

Qual o significado desta abrangência cósmica do élan vital? O que acaba de ser dito parece significar que, em tudo, permanece a força original, sempre significativa da presença do élan vital. E isso nos dá uma certeza: a de que a duração é um movimento que se identifica com toda a realidade, penetrando-a intimamente, mas tem a sua fonte no élan vital, que, por explosão inicial, provocou uma fragmentação de elementos, alguns dos quais sobreviveram, ramificando-se em três direções principais.

A evolução é um movimento que sobe até ao homem, mas tem a sua origem no élan vital, estabelecido sobre os dados da biologia. Uma vez em marcha, esse élan acompanha e penetra o homem, sempre atuante e formando com ele uma unidade pluridirecional: um presente abarcando o passado que nele se prolonga e condensa, e o futuro no qual se projeta, o perseguindo contínua e inseparavelmente, formando com ele

uma unidade, tal como a sombra que, projetada para frente, é seguida por quem a faz, sem nunca a alcançar.

Assim, a imagem do élan vital, construída a partir de uma dupla perspectiva metodológica, permite abordar o problema que encerra a vida. Essa imagem é, ao mesmo tempo, o resultado de uma confrontação com as ciências biológicas e o conteúdo sugerido por uma intuição profunda do fenômeno da vida. Como dissemos anteriormente, as tentativas de redução físico-químico da vida revelam insuficiências quanto ao conhecimento que podem produzir⁶: o reducionismo mecanicista promovido pelas ciências naturais e algumas correntes do pensamento filosófico, cujo evolucionismo spenceriano constitui o paradigma, não podem explicar a vida. A imagem do élan vital nasce da constatação dos limites do procedimento mecanicista nas ciências e de uma visão imediata, intuitiva da experiência. Ela “segue a experiência” de modo integral, enquanto surgiu de um trabalho fecundo de confrontação e apresenta assim um “caráter claramente empírico” (BERGSON, 1978, p. 93).

O élan vital, se ele sugere o que sabemos do processo vital sem esgotar-lhe o conhecimento completo⁷, permanece uma *imagem* em Bergson. Ele é imagem, não no sentido onde o conhecimento da vida só seria possível no interior de uma imagem poética⁸, que lhe desqualificaria as pretensões à certeza⁹. Ele é imagem no sentido de que não podemos identificá-lo precipitadamente com um princípio explicativo contendo em

⁶ É o que revela o exemplo de um fenômeno de “heteroblastia”, no capítulo I de *A evolução criadora*. Esse termo, cujo sentido é explicado por Bergson, foi criado pelo biólogo Salensky “para designar os casos em que se formam nos mesmos pontos, em animais parentes entre si, órgãos equivalentes cuja origem embriológica é, contudo, diferente” (BERGSON, 2005, p. 92).

⁷ Com o élan vital, “tem-se uma ideia carregada de matéria, empiricamente obtida, capaz de orientar a pesquisa, que resumirá por alto o que sabemos do processo vital e que assinalará também o que dele ignoramos” (BERGSON, 1978, p. 96).

⁸ É conhecida a crítica de Bertrand Russell contra o projeto bergsoniano de *A evolução criadora*: simples filosofia mística, fazendo do “instinto o único árbitro da verdade metafísica” (RUSSELL, 2002, p. 52, *tradução nossa*).

⁹ “Queremos a certeza, - a certeza para a filosofia como para a ciência” (BERGSON, 1972, p. 886).

si, já dado, todas as determinações do real e da vida¹⁰, embora permaneça que, no capítulo III de *A evolução criadora*, o élan vital ganhe uma dimensão cósmica, e contribua para forjar uma cosmologia aberta pela filosofia das tensões de duração do quarto capítulo de *Matéria e memória*.

Pensar a vida a partir da imagem do élan vital é o ponto de partida de uma compreensão da vida como vida criadora, e consequentemente, das dificuldades que ela encontra no seu desenvolvimento criador. Contra uma abordagem totalizante e exclusiva da evolução da vida a partir da hipótese darwiniana das variações acidentais, aquela da seleção natural ou ainda a partir daquela, lamarckiana, da hereditariedade dos caracteres adquiridos, a criação filosófica dessa imagem recusa na verdade uma compreensão do processo evolutivo como simples redistribuição de matéria e de movimento. Nem o mecanismo, nem o finalismo, esse “defensor insincero da vida”, para parafrasear Jankélévitch (1975), dizem alguma coisa sobre a totalidade do fenômeno vital e do problema que ele deve resolver.

O processo evolutivo da vida é compreendido como a divisão de um ato simples, e não como a combinação de meios em vista de um fim predeterminado. Esse ato simples, pura atividade criadora, contorna as resistências, os obstáculos que uma matéria lhe opõe, que tende a dividir seu movimento fragmentado-o. Essa fragmentação faz surgir várias tendências, das quais a inteligência e o instinto formam as duas grandes linhas específicas, animal e humana. A imagem do élan vital, na medida em que ele sugere a unidade de uma impulsão se dividindo numa multiplicidade de efeitos ao contato com a matéria, descreve a efetividade de um esforço, que não se faz de uma vez, e que implica uma duração. O surgimento de novas espécies e as suas

¹⁰ Com relação à escolha da imagem do élan vital, acreditamos oportuno o comentário de Bento Prado Júnior: “A noção de impulso vital aparece caracterizada, como já observamos, apenas como uma imagem, que reflete de maneira *aproximada* a originalidade da vida. Mais do que qualquer outra imagem, ela veicula as várias significações de que é carregada a vida. [...] A imagem aproximada reenvia-nos a um pensar finito que sempre se corrige na empresa de sistematização da experiência, e não como um saber absoluto ou uma visão de Deus. É, com efeito, impossível deixar de notar o caráter empírico e, por assim dizer, provisório, dessa noção” (1989, p. 212, *grifo do autor*).

variações internas, assim como os corpos vivos individuados que pertencem as essas espécies, são as soluções reais que propõe a vida diante das condições de propagação que lhe são feitas. Uno, como ato simples, e múltiplo, como potência virtual de diferenciação, o élan vital caracteriza a exigência da vida enquanto ela se manifesta naquilo que ela realiza, os seres vivos.

Essa imagem do élan vital é especificada a partir do triplo emprego que se faz dela: positivo, prático e crítico. Ela é comprovação dos fatos positivos de criação; ela sugere uma descrição dos processos operantes internos à vida; ela propõe a recusa de dois modelos da criação, teológico e antropológico.

Positivamente, a vida é uma continuidade de progresso, força de crescimento na medida em que ela tira de si mesma mais do que tem. Todavia, ela é limitada pela resistência que a matéria lhe opõe, e cujo movimento é atestado nos seres vivos:

“A vida não pode progredir senão por intermédio dos vivos, que são os seus depositários. É necessário que milhares e milhares deles, mais ou menos semelhantes, se repitam uns aos outros no espaço e no tempo para que cresça e amadureça a novidade que eles elaboram” (BERGSON, 2005, p. 254)

De um ponto de vista crítico, não há criação *ex nihilo*¹¹. O que surge no mundo não surge do nada, mas tem uma origem, que é élan de vida, e participa do crescimento do todo da realidade de forma contínua, indivisa. Por outro lado, a atividade criadora da vida não é concebida sob um modelo produtivo, supondo um sujeito/agente produtor e uma coisa/objeto produzido. Na vida, não há um sujeito que cria e coisas que são criadas¹². A atividade criadora da vida é um processo de crescimento interno, imanente ao seu próprio movimento: ele é processo de criação sem sujeito.

De um ponto de vista prático, essa concepção desteologizada e desantropologizada da criação, trazida pela imagem

¹¹ Na Bíblia cristã, a maior parte dos relatos da criação não são ex nihilistas. Uma expressão clara da criação *ex nihilo* aparece num texto tardio, redigido em grego, que é aquele do capítulo 7 do 2º livro dos Macabeus.

¹² “Tudo é obscuro na ideia de criação se pensarmos em coisas que seriam criadas, e em uma coisa que se cria [...]” (BERGSON, 2005, p. 271).

do élan vital, instrui o conhecimento da vida em Bergson, no centro do qual está inscrito a tematização do “nível antropológico”¹³. As operações de criação podem ser compreendidas no interior de um duplo regime induzido pela própria natureza do élan vital que é, ao mesmo tempo, *origem* dinâmica da vida, como unidade de impulsão, e *esforço*¹⁴, encontrando diante de si o obstáculo da matéria que limita seu poder criador. A criação se apresenta, por um lado, como um ato: o élan vital é “exigência de criação” (BERGSON, 2005, p. 275). Por outro lado, a criação indica um resultado, o criado, que remete a um processo de individuação que resulta de uma operação de divisão pela matéria dando origem a uma pluralidade de espécies e individualidades vivas. A materialidade, na medida em que ela se opõe ao élan, “[exprime] tão somente a distinção entre o que é criado e o que cria” (BERGSON, 1978, p. 211). O conceito de criação é um conceito relacional que descreve o processo genético da vida em sua imanência.

A caracterização do élan vital como “exigência de criação” pode ser compreendida da seguinte maneira em *A evolução criadora*:

Se, no seu contato com a matéria, a vida pode ser comparada a um impulso ou a um élan, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidade, um apinhar-se de mil e uma tendências que todavia só serão “mil e uma” depois de exteriorizadas em relação umas às

¹³ Não se trata, para Bergson, de fazer da questão do homem um centro, reconduzindo uma promoção teórica e ética da humanidade. Ela constitui, antes, o momento necessário de uma travessia – e mesmo de uma travessia cósmica – partilhando os caminhos que a vida toma para resistir àquilo que impede seu progresso criador. De acordo com Lapoujade, “o nível antropológico está contido entre realidades contínuas mais vastas que ele, inferiores ou superiores a ele, que se encolhem e se condensam quando entram na forma humana propriamente dita” (2010, p. 63-64). A questão do homem, longe de ser aquela de sua essência é, antes de tudo, a do seu significado para a vida criadora. Visto que ela nasce de uma compreensão originária e primitiva da vida, é preciso circunscrever, na própria imanência do fato vital, o problema que encontra a vida no seu jorramento e compreender como, de maneira descentralizada, mas necessária, a humanidade aparece como o esboço de uma solução para esse problema.

¹⁴ “Efetivamente, todas as nossas análises nos mostram na vida um esforço para escalar a vertente que a matéria desce” (BERGSON, 2005, p. 269).

outras, isto é, uma vez espacializadas. O contato com a matéria decide sobre essa dissociação. Efetivamente, a matéria divide o que só virtualmente era múltiplo. (BERGSON, 2005, p. 282).

Dois modos de ser da vida, na medida em que ela é exigência de criação, isto é, na medida em que ela não é atualizada num resultado, distinguindo-se: 1/ aquilo que a vida é no seu contato com a matéria; 2/ aquilo que a vida é em si mesma.

No seu contato com a matéria, a vida é “élan”, “impulsão” e designa uma *orientação* em sentido inverso da matéria. Ela é “exigência de criação” naquilo que ela exige da matéria efetivamente mais do que pode tirar dela. Por isso, não há criação absoluta. Só há uma criação limitada, cujos resultados manifestam um ato original prévio e que é efetuado através do que interrompe seu movimento (a matéria): “O élan vital de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode realizar uma criação total, porque encontra à sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu” (BERGSON, 2005, p. 275). Porém, ainda mais: a interrupção do seu próprio movimento resulta de uma exigência interna à vida, em razão da própria natureza do virtual, que não existe senão em sua relação com o atual¹⁵, com o que difere dele próprio.

Dizer que o élan vital é “exigência de criação” significa que *no seu contato com a matéria*, a vida é um élan que se opõe a uma resistência e que em si mesma traz o que tende a limitar seu próprio jorramento. Trabalhar de maneira interna por uma vocação em se fazer outra, a vida traz em si a exigência de sua própria finitude. A exigência de criação da vida é finita. A vida se manifesta, sobre nossa terra, como evolução criadora, ou seja, como uma criação que faz sempre a experiência do seu próprio limite. E porque “a vida para se afirmar precisa dessa matéria que a mata”, como diz Jankélévitch (1975, p. 176), cada espécie

¹⁵ Sobre esse ponto, podemos ler as análises da finitude do élan no livro *Bergson ou l'imagination métaphysique* de Paul-Antoine Miquel: “Logo o virtual não é infinito senão pelo fato que ele se limita. Ele traz em si seu limite. É nesse sentido que ele sobre-vive. Ele não está de forma alguma *além de todo limite*. Ele é infinito. Mas não é de forma alguma ilimitado ou indeterminado. Eis a primeira tese que transforma profundamente o que chamaremos de absoluto ou infinito metafísico” (2007, p. 71).

criada, sobre um plano de inversão qualquer, aparece como uma tentativa da vida para resistir à sua própria finitude¹⁶.

Considerações finais

A destinação da vida se realiza na duração. A evolução é criadora, pois a realidade surge-nos como um jorro ininterrupto de novidades. Nesse sentido, não se pode explicar a vida pela adaptação, pois isso seria explicar a evolução apenas pelas condições exteriores às quais corresponderia a plasticidade da vida. Pelo élan vital, e pelo processo de diferenciação, Bergson apresenta uma teoria da evolução como de um ato pelo qual a vida se divide e se bifurca. Efetivamente, apreciando a trajetória do movimento evolutivo, verificamos que ela nem é retilínea nem única. No termo de cada linha de evolução, nos aparecem seres que, embora conservando certo parentesco em virtude da sua origem comum, registram diferenças, não apenas de grau, mas de natureza. Este fato fundamenta a hipótese, admitida por Bergson, de uma explosão inicial do élan vital, à maneira de um obus de canhão. A explosão, cujas causas verdadeiras e profundas foram as que a vida levava em si mesma, provocou uma série de fragmentos cada vez mais pulverizados e, só a partir deles, nós poderemos, recuando de grau em grau, ir até ao movimento original.

Do mesmo modo que, na explosão de uma granada, a fragmentação se explica pela força explosiva e pela resistência do metal, assim também a fragmentação da vida se deve a essas duas ordens de fatores: à força explosiva da própria vida e à resistência que a matéria lhe opõe. A matéria resiste à vida, mas a vida, emergindo por meio da matéria, organiza-a, tal como a limalha de ferro (a comparação é de Bergson) oferece resistência ao braço que tenta atravessá-la, mas este, metido na limalha, a configura à sua forma, experimentando tanto maior resistência quanto mais nela se imprime.

O élan vital forma a matéria e usa dela para formar os instrumentos da sua atividade livre, porque, como dissemos, no

¹⁶ Conferir também CAEYMAEX (2008).

movimento invertido permanece sempre algo do movimento natural. A matéria acaba, assim, por ser o resíduo do élan vital que, por um lado, no seu movimento ascendente, origina o espírito, mas, por outro, no seu movimento descendente ou de degradação, dá origem à matéria. Este é um dos muitos modos de evolução do élan vital, que foi impedido no seu processo evolutivo, permanecendo no seu estado inicial como tantos outros. Ao contrário, há modos de evolução que se elevam a formas mais altas, continuando assim o sentido original do ímpeto criativo.

Bergson refere-se várias vezes a direções divergentes e a vias divergentes de evolução. Fala mesmo de “duas ou três grandes linhas gerais de evolução em que se esboçam formas cada vez mais complexas, cada vez mais altas. Entre essas linhas corre uma multidão de vias secundárias nas quais, pelo contrário, se multiplicam os desvios, as paragens e os recuos” (2005, p. 121). E adverte que isso não resulta da exigência de um plano de conjunto, mas decorre do exame dos fatos, chegando mesmo a afirmar: “Um dos resultados mais claros da biologia foi mostrar que a evolução se deu seguindo linhas divergentes” (2005, p. 195).

O sentido divergente da evolução está patente em várias passagens de *A evolução criadora*, de que destacamos alguns exemplos. Assim, ao afirmar que no percurso da evolução houve muitas bifurcações, Bergson assinala que houve também muitos impasses ao lado de duas ou três grandes vias. Destas, “uma só, aquela que sobe ao longo dos vertebrados até o homem, foi suficientemente larga para deixar passar livremente o grande sopro da vida” (2005, p. 118). E, pouco depois: “O estudo do movimento evolutivo consistirá, pois, em discernir certo número de direções divergentes” (p. 118). E, reportando-se à sua própria evolução, afirma que a evolução de que fala nunca se realiza no sentido da convergência, mas no sentido da divergência.

Bergson começa então a identificar o resultado a que conduzem essas vias de evolução, ao mesmo tempo que assinala as diferenças em um fundo de semelhança original, aduzindo os animais e os vegetais como representativos dos dois grandes desenvolvimentos divergentes da vida. Eis alguns passos a

tal propósito: o modo de alimentação constitui uma diferença entre o animal e o vegetal, que pode fundamentar uma definição dinâmica dos dois reinos, no sentido em que marca as duas direções divergentes onde vegetais e animais tomaram o seu impulso (2005, p. 142). Assinalando que as células animal e vegetal derivam de um tronco comum, sublinha que as tendências características da evolução dos dois reinos, embora divergentes, coexistem ainda hoje, tanto na planta como no animal. Analisa depois o modo como se processa o desenvolvimento nos animais, o colocando, antes de tudo, num progresso do sistema nervoso sensório-motor e esse desenvolvimento se fez em duas direções divergentes: artrópodes e vertebrados. Derivando de um tronco comum, coexistem atualmente certas tendências destas duas vias, mas com profundas diferenças, particularmente no que se refere à independência no funcionamento dos seus órgãos, muito mais acentuada nos vertebrados e tornando-se completa no homem, em virtude da libertação das mãos. Bergson sublinha ainda o que se adivinha por detrás do que se vê: duas potências imanentes à vida e confundidas a princípio, que se foram dissociando à medida que foram evoluindo e crescendo (2005, p. 151).

Finalmente, Bergson chama a atenção para o sucesso como critério de superioridade. Neste caso, o ponto culminante atinge-se também nos vertebrados e, nestes, na espécie humana, aquela que obteve maior sucesso, já que reivindica a terra inteira para seu domínio, com uma capacidade ímpar de adaptação a todos os meios. Uma espécie assim torna-se verdadeiramente superior, podendo dizer-se que o homem é, na verdade, o dono do solo (2005, p. 152).

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Oeuvres (Édition du Centenaire)*. Paris: PUF, 1959.

BERGSON, Henri. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.

BERGSON, Henri. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 2002.

- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Édition critique. Paris: PUF/Quadrige, 2007.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Natanuel C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CAEYMAEX, Florence. Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch. In: WORMS, Frédéric et al. (org.) *Annales Bergsoniennes IV*. Paris: PUF, 2008, p. 634-640.
- COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- FRANÇOIS, Arnaud (org.). *L'Évolution créatrice de Bergson*. Paris: Vrin, 2010.
- HUSSON, Léon. *L'intellectualisme de Bergson, genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris: PUF, 1947.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1975.
- LAPQUJADE, David. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- MIQUEL, Paul-Antoine. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Editions Kimé, 2007.
- PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Cerf, 1994.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: Consciência e Negatividade da Filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- RUSSELL, Bertrand. *La méthode scientifique em philosophie*. Tradução para o francês: Philippe Devaux. Paris: Payot, 2002.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Hannah Arendt e a Terra: Uma digressão sobre o Prólogo de *A Condição Humana*

Hannah Arendt and the Earth: A digression on the Prologue of *The Human Condition*

Romildo Gomes Pinheiro

Instituto Federal do Mato Grosso
Orcid 0000-0002-6094-9555
romildogp81@yahoo.com.br

Resumo: A referência ao envio de um objeto terrestre (*earth-born*) que introduz o prólogo de *A Condição Humana* constitui uma referência importante para o seu entendimento. Mais notadamente, sobre o conceito de Terra, cuja aparição ao longo do Prólogo da obra não é explicada. Para tanto, nos propomos argumentar neste ensaio que o conceito de Terra como exposto no Prólogo “replica” uma discussão de Husserl e Heidegger em todo do conceito de Terra nos idos de 1935 na Alemanha. Para retratar este paralelo, duas referências serão fundamentais: em primeiro lugar, o texto de Husserl *La terre ne se meut pas*, e, em segundo lugar, o ensaio de Heidegger *L'origine de l'oeuvre d'art*. À luz da posição de Husserl e Heidegger, a posição de Arendt constitui um ponto de vista relevante dentro do debate político do pós-guerra, notadamente se a compararmos com a leitura de Heidegger no contexto da técnica contemporânea.

Palavras-chave: Arendt; Terra; Heidegger; Husserl.

Abstract: The Prologue of *The Human Condition* is an important chapter of the work, and almost no attention has been done to its specificity within the whole of the work, especially the important reference to the concept of Earth, whose appearance in the Prologue is not explained. To this end, we propose to argue in this essay that the concept of Earth as the expression of the human condition set forth in the Prologue “replicates” a discussion by Husserl and Heidegger on the concept of Earth in 1935 in Germany. In order to retrace this parallel, two references will be fundamental: firstly the text by Husserl *La terre ne se meut pas*; secondly, Heidegger’s essay *The Origin of the Work of Art*. In light of the position of Husserl and Heidegger, Arendt’s position constitutes a relevant point of view within the postwar political debate, notably compared to Heidegger’s reading of the Earth in the context of contemporary technique.

Keywords: Arendt; Earth; Heidegger; Husserl.

I

O Prólogo de *A Condição Humana* constitui um capítulo importante da obra, e quase nenhuma atenção foi dada a sua especificidade dentro do conjunto do livro, sobretudo a referência importante ao conceito de Terra, cuja aparição no Prólogo não é explicada. Para tanto, nós nos propomos argumentar neste ensaio que o conceito de Terra como a expressão da condição humana exposto no Prólogo “prolonga”¹ uma discussão de Husserl e Heidegger em torno do conceito de Terra nos idos de 1935 na Alemanha. Para retrazar este paralelo, duas referências serão fundamentais: em primeiro lugar o texto de Husserl *La terre ne se meut pas*; em segundo lugar, o ensaio de Heidegger *A Origem da obra de Arte*. À luz da posição de Husserl e Heidegger, a posição de Arendt constitui um ponto de vista relevante dentro do debate político do pós-guerra, notadamente se a compararmos com a leitura de Heidegger sobre a Terra no contexto da técnica contemporânea.

¹ Para Jacques Taminiaux *A Condição Humana* constitui uma “réplica” a *Ser e Tempo* de Heidegger. A discussão se encontra em Taminiaux, 1992. De nossa parte, procuramos desdobrar a perspectiva de Jacques Taminiaux tomando em conta um ponto não explorado no seu trabalho, que é a relação de Arendt e Heidegger com o conceito de Terra.

II

Começemos com o “acontecimento narrado” por Arendt no Prólogo:

Em 1957, um objeto terrestre, feito pelo homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. Certamente, o satélite artificial não era nenhuma lua ou estrela, nem um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que, para nós, mortais constrangidos ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, conseguiu permanecer nos céus durante algum tempo; habitou e se moveu na vizinhança dos astros, como se estes o houvessem tentativamente admitido em sua sublime companhia. (Arendt, 2014, p. 2)

Que o leitor agora compare esta descrição com a de Husserl no texto *A Terra não se move* em 1935:

Eu posso muito bem me imaginar transportado sobre o corpo lunar. Por que eu não deveria imaginar a Lua como um tipo de Terra, como um tipo de habitação animal? Sim, eu posso muito bem me imaginar como um pássaro que voa sobre a Terra em direção de um corpo distante ou como um piloto de avião decolando e pousando lá embaixo. Sim, eu posso mesmo imaginar que existe já, lá embaixo, animais e homens. *Mas se por imaginação eu pergunto: ‘Como eles chegaram lá em cima?’*, então eu interrogo da mesma maneira que sobre uma ilha nova, onde, descobrindo inscrições cuneiformes, eu pergunto: *‘como os povos em questão conseguiram chegar lá?’* Todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral só têm sentido de ser a partir da minha gênese constitutiva e está aqui tem uma morada ‘terrestre’. Sim, talvez, um fragmento de Terra (como uma camada de gelo) pode ser desligada e isto tornar possível uma *historicidade particular*. Mas isto não significa que a Lua tanto quanto Vênus sejam pensáveis como arqui-moradas em uma separação originária e isto não significa apenas que o ser da Terra para mim e nossa humanidade terrestre não seja justamente que um único fato. Há apenas uma Humanidade e uma Terra – a ela pertencem todos os fragmentos que são ou foram sempre separados. (Husserl, 1989, p. 13)

Retomo esta passagem com o objetivo de demonstrar que não é casual a descrição de Arendt de um satélite que sobrevoa o espaço no início de *A Condição Humana*. Fica patente que Arendt retoma quase que literalmente a descrição de Husserl com o propósito de dar conta do “acontecimento” de 1957: Husserl imagina um pássaro, um avião que decola ou um fragmento de Terra destacado, e Arendt um satélite espa-

cial: o objetivo é demonstrar que todos estes entes possuem uma gênese constitutiva a partir da Terra. Nossos dois autores colocam igualmente em evidência a questão do tempo: Arendt menciona o tempo finito dos objetos técnicos enviados ao espaço comparado com a eternidade do cosmos, e Husserl a sua “historicidade particular”, se bem que considerada igualmente contingente à luz da historicidade originária do habitat terrestre. Em resumo, Husserl e Arendt pensam a separação e o pertencimento originário dos objetos técnicos que sobrevoam a Terra, de modo que nós podemos estabelecer uma relação de correspondência entre as duas análises.

Arendt, todavia, não reproduz simplesmente a perspectiva de Husserl. Sua consideração sobre a Terra como habitat originário dos seres humanos procura pensá-la no contexto da tecnificação do mundo contemporâneo. A alienação da Terra da qual dá testemunho o objeto contemplado por Arendt insere-se no interior de uma reflexão sobre a técnica contemporânea, sua potência extraordinária de modificar o mundo vivido. O “evento histórico” de 1957 é portador de uma novidade, um corte no tempo, expressão das novas “circunstâncias políticas e militares” trazidas pela Guerra Fria, como frisa Arendt. Mas não somente por este pertencimento histórico. Relativamente à tradição Ocidental, a novidade em questão ultrapassa o antigo anseio do homem de libertação da Terra como uma “vale de lágrimas”, segundo os Cristãos, ou a tradicional consideração dos filósofos sobre o corpo como uma prisão da mente ou da alma. Como diz a autora:

embora os cristãos tenham chamado a Terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham considerado o corpo uma prisão da mente ou da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para os corpos dos homens nem mostrado tal avidez por ir, literalmente, daqui à Lua.” (Arendt, 2014, p.2)

Jamais a Terra foi considerada uma prisão para o corpo, e muito menos os homens imaginaram ir à Lua, duas expressões do novo sentimento do mundo. Prolongando o raciocínio histórico, Arendt considera que o evento assinala uma inversão do “teorema da secularização”, cujo sentido consiste em contestar “um Céu habitado por um Deus que era o Pai dos

homens” pela afirmação da Terra. Isto é, se com o advento da secularização nós partimos da “Terra” para explicar o “Céu”, como já disse Marx, agora, diz Arendt, uma nova inversão se opera, pois recusa-se a “Terra” em nome do “Céu”. Com efeito, esta inversão entre Terra e Céu, continua Arendt, resulta em “um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todas as criaturas sob o firmamento.” (Arendt, 2014, p.2) O “repúdio” contemporâneo da Terra não é comparável nem ao Cristianismo nem ao Platonismo, pois diz respeito à filiação dos seres vivos à natureza.

Todavia, para Arendt, o “repúdio” da Terra enquanto conjuntura histórica assinalada pelo evento de 1957 não deve apagar o fato de que os seres vivos, e mais particularmente os seres humanos, possuem condições de existência incontornáveis. São seres condicionados, como ilustra o título da obra, *A Condição Humana*, não sendo, portanto, estranho que o livro comece com uma discussão sobre a Terra, “a Mãe de todas as criaturas sob o firmamento”, justamente por esta assinalar o caráter do absoluto condicionamento que podemos testemunhar. Como assinala Arendt: a

mais radical mudança na condição humana que nós podemos imaginar seria a imigração do homem da Terra para algum outro planeta. Semelhante evento, não mais totalmente impossível, implicaria que o homem teria de viver uma vida abaixo das condições feitas pelo homem, radicalmente diferente desta que a Terra oferece a eles. (Arendt, 2014, p.8)

Por certo, Arendt segue Husserl ao considerar a Terra como o espaço originário dos seres humanos: ambos partem da afirmação das coisas terrestres, e não da Metafísica, como fica evidente. Ao evocar o tema da mortalidade, isto é, de que os “mortais são constrangidos ao tempo da Terra”, Arendt segue a Fenomenologia, como veremos em pormenor, com o propósito de sustentar que o desejo de evasão dos homens não se sobrepõe ao pertencimento dos indivíduos ao tempo da Terra, o tempo das criaturas mortais. Mas novos elementos teóricos são acrescentados por Arendt, pois ela qualifica esse pertencimento como originário em razão do fato de que no espaço terrestre “[os seres humanos] podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício.” (Arendt, 2014, p.2) Arendt

considera que a natureza terrestre possui uma primazia relativa ao mundo dos objetos produzidos, pois não somente é anterior e condição de possibilidade para os objetos produzidos, mas também constitui o habitat para a vida. Assim, a Terra se põe como habitat para os mortais, da mesma forma que os objetos duráveis constituem o espaço das formas de existência. Ademais, na medida em que é condição para a Vida, a Terra torna possível que o homem “permaneça ligado a todos os outros organismos vivos” (Arendt, 2014, p.2), constituindo-se como espécie. Portanto, da Terra passamos à Espécie Humana, à Humanidade considerada como um Todo, nos termos de Husserl. Só que essa Humanidade adquirirá um sentido preciso para Arendt, qual seja, o sentido da pluralidade, isto é, de igualdade e diferença, o comum e o próprio. Pensada na escala da Terra, a pluralidade significa a igualdade e a diferença das comunidades nacionais que “habitam” a Terra, com suas tradições culturais, sociais e políticas. E seus conflitos, como destacará Heidegger na obra de arte.

III

Em que pese a originalidade de Arendt, seu conceito de Terra está entroncado na história da fenomenologia alemã. A definição da Terra como quintessência da “condição humana” pressupõe uma apreensão da Terra como uma condição originária, remetendo-nos diretamente para o cerne da problemática de Husserl. No texto *A Terra não se move*, Husserl vai insistir precisamente nesse sentido da Terra como “arqué”. Diz Husserl que a Terra é “a arqué que torna primeiramente possível o sentido de todo movimento e de todo repouso como modo de movimento. Seu repouso não é, pois, um modo de movimento.” (Husserl, 1989, p. 28). Vale ser dito que o referido texto é contemporâneo do texto de Heidegger *A origem da obra de arte* (na sua primeira versão), e pela conjunção dos dois autores, é possível, sim, afirmar que o conceito de Terra fazia parte da conjuntura intelectual do debate alemão em 1935-1936². Ao

² Avançando um pouco, em 1950 Carl Schmitt publica “O Nomos da Terra”, tratando sobre a “tomada da terra”, conceito irreductível à produção e à distribuição (Schmitt, 1950). Sobre a “tomada da terra”, ver ainda o artigo Schmitt, 1954, pp. 551-552.

pensar sobre a Terra, Husserl considera antes de tudo que ela possui uma pré-história constitutiva:

Qualquer que seja a maneira com a qual nós podemos crer poder provar que não havia, antigamente, vida sobre a Terra, foi necessário longos períodos de tempos para que as substâncias orgânicas altamente complexas venham à formação e que assim que a vida animal apareça sobre a Terra.

Uma vez constituída, a Terra se torna condição de possibilidade do corpo. Para Husserl a Terra é a *arqué* do corpo, ou seja, ela se refere ao sujeito através da mediação do corpo:

a Terra pode também perder seu sentido de ‘arqui-morada’, de arqué do mundo, que minha carne seu sentido de ser totalmente único, de carne originária da qual toda carne deriva uma parte do seu sentido de ser, e que nós, homens, segundo nosso sentido de ser, precedemos os animais, etc. (Husserl, 1989, p. 11).

Husserl em uma passagem seguinte explicita de maneira mais nítida esse sentido da Terra como corpo originário:

a Terra como corpo movido, então é necessário, para poder pensá-la como tal, a saber como *um corpo em geral no sentido mais originário*, isto é, afim de poder atingir, para ela, uma intuição possível na qual sua possibilidade *de ser como corpo* possa tornar-se diretamente evidente, é necessário um *solo* em relação ao qual se refere toda experiência *do corpo* e, pois, toda experiência do ser perseverando no movimento e no repouso. É necessário sublinhar: eu posso constantemente perseguir meu caminho sobre minha Terra-solo e seu ser “corporal” pode sempre ser, de uma certa maneira, plenamente experimentada; ele tem seu horizonte nisto que eu posso precisamente caminhar sobre ele e, partindo dele e de tudo isto que se encontra nele, fazer sempre mais experiência. (Husserl, 1989, p. 16).

A noção de corpo aí implicada considera-o existente efetivamente segundo possibilidades abertas que pertencem ao corpo concretamente. Os movimentos que lhe pertencem dependem de um invariante que é uma condição efetiva para a continuação ou para as modificações da direção do corpo no espaço. Deste modo, os corpos são experimentados segundo o modo das modificações e das variações afetivas: estas possibilidades são dadas pelas circunstâncias afetivas, e, uma vez que estas possibilidades são concretamente experimentadas e abertas, elas podem ser intuitivamente *representadas*. A unidade da

intuição do mundo, o fato de que ele é algo dado afetivamente, constitui o mundo como um jogo de possibilidades. Para que pensemos a Terra como a origem que torna possível o corpo, é necessário que a consideremos como uma possibilidade de experiência efetiva nas quais o corpo manifesta possibilidades sempre já dadas (Husserl, 1989, p. 13).

Esta pressuposição da relação entre Terra e corpo enseja um argumento de segunda ordem, para o qual é necessário atentarmos: considerada lugar de encontro da Humanidade, como já assinalado no início, é através da Terra que esta se unifica e se apreende como *Una*. É nela, pois, que nós erigimos representações universais que unem uns aos outros os diferentes povos encarnados em uma história singular: “todo eu tem uma arque-morada - e uma arque-morada pertencem a todo arque-povo com seu arque-território”. Indo mais longe, Husserl expõe que o espaço terrestre torna possível a coexistência de uma pluralidade de povos, que se desenvolvem tendo uns aos outros “no horizonte aberto e indeterminado do espaço terrestre.” (Husserl, 1989, p. 22). Nesta medida, os campos de experiência dos indivíduos se unificam, diz Husserl, “de tal maneira que nós nos apropriamos das prestações de contas dos outros, suas descrições e asserções e forma das representações universais.” (Husserl, 1989, p. 11). É o que torna a Terra uma unidade sintética que unifica os diferentes corpos numa unidade de co-possíveis, e que esta união é oferecida pelo espaço terrestre, pois “só ‘a’ Terra-solo pode ser constituída com o espaço ambiente do corpo, mas isto pressupõe já que minha carne, os outros conhecidos e os horizontes abertos dos outros sejam constituídos e *distribuídos* no espaço que, *enquanto campo aberto do próximo e do distante do corpo*, envolve Terra e dá aos corpos o sentido de corpos terrestres e o espaço aquele de espaço terrestre.” Corpo terrestre e Espaço Terrestre, pois, com a pressuposição de que os Outros e o horizonte por eles aberto sejam distribuídos no espaço terrestre que articula a medida do próximo e do distante do corpo. É nesta medida que Husserl postula que o terrestre não se opõe ao não-terrestre, porque o não-terrestre, como o objeto que sobrevoa a Terra, é, pois, terrestre, isto é, ele se encontra inscrito nas coordenadas geo-

gráficas da Terra. É ainda ilustrativo acerca deste exemplo presente, tanto em Arendt quanto em Husserl, que este mencione o fato de que as estrelas são “vazos espaciais” da Terra, porque, enfim, mesmo que elas sejam inacessíveis temporariamente, tal qual os corpos que somente são acessíveis de modo acidental, as estrelas pertencem no fim das contas às coordenadas terrestres, as mesmas coordenadas que orientam os indivíduos no espaço (Husserl, 1989, p. 11).

IV

Em Heidegger nós encontramos uma politização ontológica da Terra que se aproxima mais diretamente da perspectiva de Arendt, pois que, inclusive quando retrabalha o conceito de Terra nos anos 50 no horizonte da discussão sobre a técnica, fica ainda mais evidente o paralelo com a reflexão de Arendt. Partamos de início de uma passagem de Heidegger presente em *A Origem da obra de Arte*, pois que Heidegger situa a definição da Terra no interior de uma investigação sobre a arte na sua relação com nosso ser-aí histórico. Os termos do problema acerca da Terra e da obra recobrem a distinção de Arendt entre a Terra e os objetos artificiais (“a obra”), mencionada ligeiramente no Prólogo de *A Condição Humana*, e desenvolvida por Arendt ao longo da obra. Sobre a Terra, Heidegger afirma que: “Do que esta palavra aqui diz há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde erguer alberga (*bergen*) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida.” (Heidegger, 1986, p. 33) É na Terra que se encontra o abrigo natural do Homem. Ela se distingue da “obra”, como exemplifica o Templo reinstalado sobre a Terra: “A obra que é o templo, ali de pé, abre um mundo e ao mesmo tempo repõe-no sobre a terra que, só então, vem à luz como o solo pátrio [*heimatlich Grund*].” (Idem) A acepção originária da Terra como habitação é formulada igualmente na famosa análise da quadratura, em que a Terra e os mortais aparecem em estrita relação, juntamente com o Céu e os Deuses: “Wohnen, habitar

é o modo como os mortais são e estão sobre a terra.”³ Heidegger traduz a forma desse habitar como um permanecer sobre a Terra dos mortais, garantindo que a Terra seja salva. “Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada.” (Heidegger, 2002, p. 128)

De antemão nós podemos já observar que Arendt segue Heidegger ao vincular a Terra à mortalidade pelo conceito de habitação. Os mortais, aqueles para os quais há um fim (o ser para a morte), estão na Terra, no solo Natal que vem de encontro ao mundo, sob o modo do habitar. Já sobre a distinção de Arendt entre “obra” e Terra, é em *A origem da obra de arte* que se encontra formulado de maneira clara esta distinção. Heidegger pensa a constituição ontológica da obra de arte a partir da distinção entre o estabelecimento (*Aufstellung*) de um mundo e a “produção” (*Herstellung*) da Terra. No templo arquitetural grego, diz Heidegger, abre-se uma clareira, uma luz, articulando o mundo à Terra, nos mostrando assim sobre o que é fundado o habitar. É a obra de arte, irredutível à produção de objetos de uso, e distinta da técnica que transforma a terra em fundo disponível à exploração de energias, que articula a distinção entre a “instituição do Mundo e a “produção da Terra” através da obra.

Esta dupla formulação através da qual é pensada a obra de arte é explicada do seguinte modo. Heidegger remete a noção de “instalação do mundo” ao conceito de solidez dos objetos (*die Verlässlichkeit*). Instalar um mundo e dar-lhe estabilidade através da solidez dos objetos constituem uma coisa só. Para Heidegger, “somente a solidez do produto dá a este mundo tão simples uma estabilidade que lhe é própria”, porque “o produto na sua solidez, confere a este mundo uma necessidade e uma proximidade próprias.” (Heidegger, 1986, p. 25) Arendt não está muito distante desta análise, ao equiparar a estabilidade do “artifício humano” com a instalação de um espaço que configura a referência do próximo e do distante na sua análise sobre a solidez

3

da obra enquanto coisa reificada.⁴ Já Heidegger explica que a solidez da obra inaugura a dimensão da espacialidade do mundo porque ela erige a medida do próximo e do distante, de modo que aí se constitui um mundo irreduzível a um objeto posto diante de sujeitos (*Vorhanden*). A solidez dos objetos lhes confere um repouso que antecede e torna possível a utilidade dos objetos, a lida com os objetos próprios ao uso explicada como modo originário em *Ser e Tempo*. A utilidade “repousa na plenitude de um ser essencial do produto.” (Heidegger, 1986, p. 25) Por meio da solidez do objetivo produzido, “a camponesa é confiada a este produto pelo silencioso da terra; graças à solidez do produto, ela é soldada ao mundo. Para ela, e para aqueles que são com ela como ela, mundo e terra são lá somente assim: no produto.” (idem) A solidez do produto articula o apelo silencioso da terra e o mundo explicitado nos objetos.

Ora, o segundo conceito envolto na definição da obra de arte, “produção” (*Herstellung*) da Terra, vai procurar *ultrapassar* a admissão da obra de arte a partir da ideia de matéria e forma que a ideia de utilidade traz no seu seio, perspectiva esta que se nutre da ontologia oriunda de Platão e Aristóteles. Heidegger fará sobretudo referência, em *A origem da obra de arte*, à identificação da *ousia* com a ideia de forma em Platão e Aristóteles, porque para Heidegger a filosofia clássica apresenta o ente como algo que se mostra na sua forma, sob um aspecto específico.

Desta visão decorre a apreensão dos entes visando defini-los pela sua disponibilidade, isto é, o estar-disponível com vistas a uma possível utilização. Com efeito, a *Herstellung* adquire novos contornos relativamente à formulação da produção e do uso dos instrumentos, Platão e Aristóteles fazendo prova no texto da insuficiência da interpretação do ser do ente sob a égide da ideia de matéria e forma. Para Heidegger, eles teriam negligenciado a diferença ontológica entre matéria e forma, de modo que o único aspecto da forma enquanto aquilo que se mostra predisposto ao uso na lida com o mundo é valorizado.

⁴ Cf. H. Arendt, 2014, p. 172, onde Arendt trata da “solidez, inerente a todas as coisas, mesmo à mais frágil”, na análise da “obra”. O conceito de uso tratado na análise da obra a partir do par matéria e forma é desenvolvido por Arendt em *CH* em estreito diálogo com Heidegger.

Ter acesso às coisas na lida com o mundo significa aceder ao aspecto que in-forma o campo perceptivo das coisas feitas pela matéria. No texto *A origem da obra de arte*, a estrutura teleológica da produção de objetos dispostos ao uso não é suficiente para dar conta da produção da arte, porque, uma vez que esta articula mundo e terra, permanece não problematizado o modo pelo qual a distinção entre forma e natureza são possíveis. Com efeito, comparado à apreensão da natureza como matéria disponível à produção de objetos de uso, nós teríamos agora uma interrogação ontológica sobre uma natureza debordante, que não tem, pois, necessidade de ser produzida. Heidegger concebe que a natureza, que a ideia de Terra pretende cobrir por um novo olhar lançado à *Herstellung*, não podia ser mais reenviada ao simples relevo da manualidade dos objetos disponíveis ao uso (Taminiaux, 2005, pp. 114-115). É que a *Herstellung* corresponde ao “fazer vir” da obra, porque o ser da obra, além de ser instalado, pressupõe um via ser no qual a matéria, longe de desaparecer nos resultados da obra apreendidos pela utilização, onde normalmente a matéria do trabalho (*der Werkstoff*) é melhor e mais apropriadamente conforme ela oferece menos resistência a ser destruída pelo ato de produzir, aparece na abertura do mundo da obra. É a Terra que agora advém quando o ser da produção não é mais pensado no modelo da *poiesis* antiga, mas segundo as determinações próprias da obra de arte. A forma que a obra de arte expressa não é mais determinada segundo este modelo, pois a matéria não desaparece na obra de arte. No Templo Arquitetural, no Quadro de Van Gogh e no poema sobre a fonte romana, o material não desaparece, mas antes, vêm à luz no Aberto manifesto pela obra.

É a partir da divisão entre mundo e Terra que a forma artística vem à luz. Só que esta cisão que a obra de arte desvela é historial, isto é, acontece nas épocas históricas em que se reconfigura um mundo em referência à Terra. O conceito de evento histórico é aqui importante, pois o que a obra põe em cena é a cisão entre mundo e Terra como um modo de expressão do ser-aí histórico dos homens, razão pela qual associa e contrasta a unidade manifesta pela obra na sua quietação com o movimento do combate entre mundo e Terra. (Heide-

gger, 1986, p. 39) Sobre este “desvelamento”, ele pressupõe que para Heidegger nós não devemos apreender a obra de arte como “representação”, mas sim como puro aparecer, isto é, como eclosão fenomênica.⁵ Deste modo, a eclosão que a obra manifesta faz aparecer a verdade concernente ao conflito histórico entre mundo e Terra: “A Terra surge através do mundo, o mundo somente se funda sobre a terra na medida onde a verdade advém como combate original entre a clareira e a reserva.” (Heidegger, 1986, p. 43) Portanto, nós temos aqui uma problemática quanto à natureza da relação entre arte e evento histórico, que Heidegger apreende pela capacidade da obra de desvelar o *momento historial* no qual o mundo e a Terra se encontram descobertos na própria verdade imanente da obra.

Na *Introduction à la métaphysique*, obra de vigor mais ontológico do que estético, a figura do “combate” expresso pela dualidade entre Terra e mundo é pensado pela oposição entre Mar e Terra. Só que Heidegger procura resolver a tensão entre as duas forças mediante a *Gewalt* dos homens de ação que desbravam novos espaços. Comentando a *Antígona*, Heidegger afirma que:

A primeira estrofe nomeia o mar e a Terra, cada uma prepotente à sua maneira. O fato de nomear o mar e a Terra não implica naturalmente que estas sejam tomadas no seu sentido puramente geográfico e geológico no qual elas se apresentam a nós, modernos, como fenômenos naturais, rapidamente a ser em seguida redescritas incidentalmente com um pequeno gosto de sentimento de circunstância. “Mar” – é dito aqui como pela primeira vez, e nomeado ao mesmo tempo que as vagas invernais nos quais o mar, constantemente, abre o aberto de seu próprio abismo, e se precipita nele. (...) Ora à este ponto de partida, prestes a violência, contra a prepotência do mar, encontra-se associado intimamente a irrupção incansável na predominância indestrutível da Terra. Mas não nos esqueçamos que a Terra é aqui a suprema deusa. (...) O mar e a Terra, a saída

⁵ Para Heidegger, o ser “se fechando sobre si é assim esclarecido. Ele ordena a luz do seu aparecer na obra. A luz do aparecer ordenado na obra é a beleza. A beleza é um modo de morada da verdade enquanto eclosão.” Sobre a distinção entre representação e eclosão, Heidegger precisa que “A verdade advém na instância do Templo. Isto não significa que alguma coisa seja aqui representada e tornada conforme a realidade, mas que o ente em seu todo é levado à eclosão e mantido nela. Manter significa guardar”. (Heidegger, 1986, p. 43).

violenta e o desdobramento, estes dois movimentos são ligados (...)
(Heidegger, 1967, p. 62)

Mar e Terra não constituem, pois, dois fenômenos naturais, mas duas forças opostas, uma constantemente aberta e abissal, a outra a presença indestrutível da Terra, suprema Deusa que se contrapõe com seu fechamento sobre si à abertura do Mar. O combate outrora traduzido pelo confronto entre Mundo e Terra é aqui exposto por Heidegger pela tensão entre a Terra e o deslocamento violento através do mar. Tal qual *A Origem da obra de arte*, a Terra se apresenta enquanto fundo do real, que pode vir à luz pela eclosão dos entes que nos dá a entender a obra de arte. (Radkowski, 2002, pp. 80-81)

Só que esta representação filosófica da Terra não termina por aí. O contrário deste preservar artístico da Terra que vem de encontro ao mundo é a técnica (*das Gestell*). A discussão sobre a Terra retoma a contraposição entre salvação da Terra e a exploração das suas energias naturais mediante os dispositivos técnicos. Esta contraposição aparece muito particularmente em uma passagem que notavelmente antecede a discussão de Arendt no Prólogo de *A Condição Humana* sobre a planetarização da técnica, isto é, a extensão dos dispositivos técnicos sobre a terra inteira com a resultante transformação desta num objeto de exploração constante. Diz a passagem que, com a técnica dos tempos modernos,

A natureza se torna um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria moderna. [...] A potência escondida no seio da técnica contemporânea determina a relação do homem a isto que é. Ela reina sobre a terra inteira. O homem começa já a se distanciar da terra para penetrar no espaço cósmico. Mas é somente depois exatamente de vinte anos que a pesquisa atômica colocou em evidência as fontes de energia tão enormes que, em um futuro relativamente próximo, eles cobrirão as necessidades mundiais em energia de todas as maneiras. (Heidegger, 1976, p. 141).

A técnica não compõe mais um conjunto articulado com a natureza, mas a explora como fonte de energia, reduzindo-a a um puro objeto com a finalidade de atender às necessidades da indústria moderna. Essa potência de desvelar o fundo do real como fonte de exploração se estende à Terra inteira, de sorte

que a última consequência deste processo é a dominação do espaço cósmico, com sua consequente transformação em fonte de energia. Portanto, trata-se de um processo de desvelamento da Terra oposto à arte, já que esta não procura intervir no real com o objetivo de explorá-lo, mas de fazer com que a Terra como fundo do real seja preservada no aparecer da obra, o artefato artístico que aparece residindo sobre o “fundo” da Terra. (Radkowski, 2002, p. 30).

Para concluirmos com Heidegger, como já argumentou Jacques Taminiaux, Arendt não menciona jamais Heidegger em *A Condição Humana*, mas é em resposta a *Ser e Tempo* que a obra é dirigida⁶. Nós podemos prolongar a análise de Jacques Taminiaux e afirmar que Arendt não menciona Heidegger, nem tampouco Husserl, na sua evocação do conceito de Terra no Prólogo, mas que é em “resposta” ao conceito de Terra desenvolvido inicialmente em *Origem da Obra de Arte* e prolongado nas discussões sobre a *Gestell* que a sua perspectiva se situa.

V

Que o leitor do Prológo da obra *A Condição Humana* não se engane: a discussão notável de Arendt sobre a Terra possui pressupostos e consequências de largo alcance teórico, reformulando numa outra “conjuntura” um problema filosófico cuja origem nós procuramos identificar nos textos de Husserl e Heidegger nos idos de 1935. Na discussão sobre a Terra desencadeada por estes dois últimos, nós podemos apreender a relevância fundadora de Husserl no texto *A Terra não se move*, ao considerar a Terra o “corpo inorgânico do homem”, isto é,

⁶ Cf. Taminiaux, 1992. Seria ainda objeto de discussão a oposição entre Heidegger e Arendt em torno da distinção entre o “Impessoal” ou “estar na média” para o primeiro e a “publicidade” para a segunda, sublinhado por Jacques Taminiaux. Heidegger coloca em evidência no “público” um lugar de alienação para as possibilidades existenciais dos seres humanos, e na atestação do modo de si uma modificação existencial do “Impessoal.” Cf. Heidegger, 1986, p. 323. Para a questão da obra e do uso sublinhada em *A Condição Humana*, ver Heidegger, 1986, pp. 107-108. Vale ser notado que Arendt não menciona igualmente o texto *A Origem da Obra de Arte* no desenvolvimento da sua concepção da obra de arte como duração em *A Condição Humana*. Cf. *op. cit.*, p. 207.

o arqui-espaço originário do corpo. Já Heidegger articula o conceito de Terra com o propósito de pensar as insuficiências do conceito de mundo, cuja gênese nós encontramos em *Ser e Tempo* a partir da descrição da obra. Na relação entre mundo e Terra trabalhada em *A Origem da obra de arte*, a Terra que se retrai através da abertura do mundo será em seguida rediscutida nos textos sobre a “*Gestell*”, ao pensar a Terra como objeto de exploração dos dispositivos da técnica moderna. Arendt sem dúvida segue esses pressupostos teóricos, mas acrescenta ao debate em questão um ponto decisivo: a descoberta da Terra pela Fenomenologia é o que nos permite pensar propriamente o conceito de “condição humana”, isto é, o caráter dependente ou condicionado da existência. Nas palavras da autora, como vimos, a Terra é a quintessência da “condição humana”, isto é, sem a Terra não haveria existência humana. Na esteira desta apreensão, uma das grandes críticas de Arendt, particularmente a Sartre, que afirma igualmente o primado da existência, o primado do agir e o engajamento do sujeito, é voltada à recusa da ideia de que o “homem cria a si mesmo”, pois tal ideia pressupõe uma rebelião “contra a verdadeira factualidade da condição humana”, isto é, “que o homem enquanto indivíduo e membro da espécie não deve a si mesmo sua existência.”⁷ São as condições naturais resumidas no habitat terrestre que acolhem a factualidade da existência. Por conseguinte, o primado da Terra como condição assinala uma crítica ao caráter absoluto do sujeito criador de si-mesmo, que não incluiria em si mesmo os seus limites ou condicionamentos. Constitui-se assim como um “inapropriável”, pois além de pura oferenda à existência sensível vinda de nenhuma parte, sem a Terra não haveria seres humanos.

Para terminarmos nossa reconstituição do Prólogo, duas questões são ainda merecedoras de destaque na abordagem de Arendt sobre a Terra. São questões que mostram a capacidade da autora de desdobrar sua “resposta” a Husserl e Heidegger sobre a tecnificação do mundo contemporâneo. A suspensão da evidência pela técnica contemporânea de que a

⁷ Cf. Arendt, 1972, p. 91. Nesta obra, Arendt se ocupa da questão da violência em Sartre de modo crítico. Mas já seria um outro problema a ser resolvido.

Terra constitui a condição natural da existência humana suscita uma interrogação sobre novas formas de subtração do relevo natural da existência. A primeira delas, examinada por Arendt no Prólogo, refere-se à “produção artificial da vida” (Arendt, 2014, p.2). O crescimento artificial daquilo que é natural significa “cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza,” (Arendt, 2014, p.2) criando “a vida em uma proveta, no desejo de misturar”, mediante a tecnologia, todos os elementos que determinam o crescimento espontâneo e natural do indivíduo. A finalidade dessas intervenções técnicas é “produzir seres humanos superiores e alterar-lhes o tamanho, a forma e a função.” (Arendt, 2014, p.3) Para Arendt, escapar do habitat terrestre no qual pode-se viver sem “esforço” nem “artifício” e tornar artificial o crescimento natural do corpo, da vida, significa anular os determinantes naturais da existência incorporados no nascimento do indivíduo. No nascimento nós temos o pressuposto natural da liberdade dos homens. Trata-se de um começo indisponível, mas que é “atualizado” pela ação e o discurso dos indivíduos ao longo do seu processo de socialização. A ciência e a técnica contemporâneas pretendem subtrair do indivíduo esse começo indisponível expresso no seu crescimento natural, substituindo os fundamentos corporais da existência “por algo produzido por ele mesmo”, e, por consequência, sujeito às indeterminações da ação humana. Quando passa a viver sob a dependência de artifícios, de dispositivos técnicos, uma ameaça se põe diante da incapacidade de estabelecer-se com clareza uma fronteira entre o natural e o artificial. No plano da natureza orgânica dos seres humanos, a intervenção técnica resultaria em tornar artificial o crescimento orgânico da vida, subtraindo dos indivíduos a capacidade de revisar, enquanto sujeitos livres, aquilo que foi programado ar-

tificialmente na sua disposição corporal.⁸ Uma nova forma de alienação, sem dúvida.

Enfim, a segunda questão de que trata o Prólogo, ao prolongar a discussão sobre a “artificialização” técnica da natureza Terrestre e corporal, diz respeito à pretensão do homem de liberar-se no mundo contemporâneo de outro “fardo natural”, o trabalho, através da automação dos processos produtivos. Nós sabemos que Arendt apreende o trabalho como um metabolismo do homem com a natureza voltado a reproduzir a sua existência. É por isso que para Arendt o trabalho define o homem como *animal laborans*, pois que é uma atividade voltada a assegurar o processo biológico do homem como um ser natural, uma condição partilhada com outros seres vivos. Por certo Arendt apreende o trabalho como metabolismo com a natureza a partir de uma leitura crítica de Marx, mas apenas o considera do ponto de vista de sua definição como atividade independente de toda forma de sociedade, sem mesmo considerar que, deste ponto de vista, o trabalho para Marx é produtor de valor de uso, portanto, “obra”. Como versa o livro I do Capital de Marx: “O processo de trabalho, tal que nós o expomos nos seus momentos simples e abstratos, é uma atividade que tem por fim a fabricação de valores de uso, ele é a apropriação do elemento natural em função das necessidades humanas, ele é a condição geral do metabolismo entre o homem e a natureza, a condição natural eterna da vida dos homens; ele é pois independente de tel ou tel forma que ele reveste, mas ao contrário igualmente

⁸ Para uma atualização deste argumento de Arendt no campo da crítica às eugenias liberais pós- totalitárias ver J. Habermas (2002, p. 76), cujo argumento se resume assim: “como consequência de uma intervenção genética anterior a nosso nascimento, a natureza subjetiva, que vivemos como indisponível, é o resultado da instrumentalização de um elemento da natureza externa. Em certa maneira, ter presente a programação antecipada dos próprios caracteres hereditários nos exige existencialmente pospor e subordinar o ser um corpo (Leib) ao ter um corpo (Körper).” O argumento contra a indisponibilidade do ser um corpo aparece em Heidegger do seguinte modo: “Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza e que se poder dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição [Das Gestell].” Mas pode ser, continua Heidegger, que o próprio homem seja desafiado e dis-posto: “não será, então, mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido” (Heidegger, 2002, pp. 21-22).

comum a todas suas formas sociais.”⁹ É sob o preço dessa redução do trabalho em Marx à condição de metabolismo do homem com a natureza que Arendt pode estabelecer uma relação entre a alienação da Terra e da naturalidade do crescimento corporal dos seres humanos pela tecnologia contemporânea, com os processos automatizados que privam os seres humanos de trabalho. Nesses três casos, nós encontramos questionadas as determinações naturais dos seres humanos, isto é, o metabolismo estabelecido pelos homens com a natureza. Arendt então considera que os processos automatizados, “que dentro de algumas décadas poderão esvaziar as fábricas,” (Arendt, 2014, p.5) subtraem dos seres humanos o trabalho enquanto atividade voltada a garantir a sua sobrevivência:

Também aqui está em questão um aspecto fundamental da condição humana; mas a rebelião contra esse aspecto, o desejo de liberação das ‘fadigas e penas’ do trabalho não é moderno, mas tão antigo quando a história de que se tem registro. A própria isenção do trabalho não é novidade; esteve outrora entre os mais arraigados privilégios da minoria. Nesse caso, parece que apenas se tirou proveito do progresso científico e do desenvolvimento técnico para alcançar algo em que todas as eras anteriores sonharam mas que nenhuma foi capaz de realizar. (Arendt, 2014, p. 2)

O antigo desejo de liberação do trabalho para o ócio teve enfim sua realização possível através do desenvolvimento técnico das forças produtivas. No entanto, a questão só é assim em aparência, afirma Arendt, pois há um descompasso entre a ideologia do fim do trabalho e a realidade. É que a era moderna mais do que nenhuma antes estabeleceu o trabalho como a atividade através da qual os homens reproduzem sua existência individual e coletiva, de modo que a pretensão de emancipação do trabalho é acompanhada por sua glorificação intransigente, com sua consequente transformação em *ethos* do mundo mo-

⁹ Marx, 2000, p. 207. Arendt não considera o segundo aspecto da determinação do trabalho descrito por Marx como processo de valorização. Cf. Marx, 2000, p. 221.

derno. De modo que a automação¹⁰, processo de substituição de instrumentos movidos pelos homens por máquinas que preterem o trabalho humano, nos coloca diante da possibilidade dos seres humanos se emanciparem da atividade através da qual sua existência natural é garantida, sem que nem mais a produção de objetos de uso, e nem tampouco as liberdades políticas, ofereçam ainda alguma relevância para os seres humanos. “Certamente nada poderia ser pior” (Arendt, 2014, p.5), conclui Arendt, uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, pois seria como imaginar a vida humana fora da terra.

Referências bibliográficas

- ARENDR, H. *Crises of the Republic*, New York, Penguin Books, 1972.
- ARENDR, H. *A Condição Humana*. 12a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana – Hacia una eugenesia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Être e Temps*. Paris: Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Questions III e IV*. Paris: Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER, M. *Introduction à métaphysique*. Trad. G. Kahn. Paris: Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER, M. *L'origine de l'oeuvre d'art*, In *Chemin que menent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- HUSSERL, E. *La terre que ne se meut pas*. Paris: Ed. Minuit, 1989.
- MARX, K. *Le Capital*, Livro 1. Paris: PUF, 2000.
- RADKOWSKI, G.-H.. *Les jeux du désir – De la technique à l'économie*, Paris, PUF, 2002.
- TAMINIAUX, J. *La fille de thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, Critique de la politique, 1992.

¹⁰ Esse processo é descrito por Marx com minúcia no capítulo sobre a maquinaria e a grande indústria no *Capital* através da passagem dos instrumentos utilizados pelo homem agindo sobre um objeto para os instrumentos-máquinas que são simplesmente acionados pelo homem, para, enfim, desembocarem na ausência de qualquer princípio de acionamento na forma de um motor que produz sua própria força motriz. Essa mudança técnica tornou possível a Revolução Industrial. Cf. Marx, 2000, pp. 421-423.

TAMINIAUX, J. *Art et événement – spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*. Paris: Belin, 2005

SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde*, 1950.

SCHMITT, C. “À partir du ‘nomos’: prendre, pâturer, partager – La question de l’ordre économique et social”, *Revue internationale de sociologie*, Rome, 1954.

¿Qué es, si es que es algo, una raza humana?

What, if anything, is a human race?

Gustavo Caponi

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Orcid 0000-0002-3975-8367

gustavoandrescaponi@gmail.com

Resumen: No hay ningún concepto de raza que, al aplicarse al *Homo sapiens*, encuentre su extensión en un grupo de linajes evolutivamente diferenciables. Consecuentemente, desde un punto de vista filogenético, las razas humanas son una ficción. Sin embargo, las ‘razas humanas’ pueden llegar a funcionar como predicados con algún grado de relevancia epistémica. Esos ‘predicados raciales’ especificarían ciertos tipos fisonómicos, de extensión relativamente delimitable, y con algún contenido disposicional, que pueden ser significativos en distintos contextos de discusión. Muy particularmente, cuando se trata identificar a grupos, e individuos, que puedan encontrarse en condiciones de vulnerabilidad, o que puedan venir a ser beneficiarios de políticas de acción afirmativa.

Palabras clave: Acción Afirmativa; Clase Natural; Linaje; Razas; Tipos Fisonómicos.

Abstract: There is no concept of race that, when applied to *Homo sapiens*, can find its extension in a group of evolutionarily differentiable lineages. Consequently, from a phylogenetic point of view, human races are fictions. However, ‘human races’ may function as predica-

tes with some degree of epistemic relevance. These ‘racial predicates’ would specify certain physiognomic types, of relatively well-delimited extension, and with some dispositional content, which may be significant in different discussion contexts. Particularly when it is matter of identifying groups, and individuals, that may be in conditions of vulnerability, or that may become beneficiaries of affirmative action policies.

Keywords: Affirmative Action; Lineage; Natural Kind; Physiognomic Type; Race.

El título de este trabajo es la paráfrasis de una paráfrasis. A fines de los años cincuenta, Albert Wood (1957) publicó un artículo en *Evolution* cuyo título fue “What, if anything, is a rabbit?”. Ahí se indagaba la posible vinculación filogenética del orden *Lagomorpha* (compuesto por conejos, liebres y picas) con el orden *Rodentia* (compuesto por ratones, ratas, ardillas, castores, capibaras, etc.); y se concluía que *Lagomorpha* es un grupo natural, un genuino grupo monofilético, que no guarda mayor proximidad evolutiva con *Rodentia*. Los conejos, por lo tanto, no son roedores. Lo cierto, sin embargo, es que yo sólo supe de ese trabajo por la referencia que a él hizo Stephen Jay Gould (1984) en “¿Qué es, si es que es algo, una cebra?": un texto, este otro, en el que se discute si las tres especies de cebras (*Equus burchelli*, *Equus zebra* y *Equus grevyi*) constituyen o no un grupo natural: un grupo filogenéticamente real. En ese sentido, mi paráfrasis no es infiel, ni a la formulación original, ni tampoco a la de Gould; que fue mi verdadera referencia.

Digo esto porque la noción de grupo natural, en el sentido filogenético del término, también está involucrada en la pregunta que estoy formulando. Si las supuestas razas de *Homo sapiens* son entidades realmente existentes, si ellas son grupos naturales; entonces, debería ser posible tratarlas como sub-linajes de nuestra especie, que es lo que habitualmente hacen aquellos que sostienen esa existencia. Sin embargo, pese a su aparente simplicidad, ese de modo de proceder, según inten-

taré mostrarlo, no es factible. No lo es porque no hay ningún concepto de raza que, al aplicarse al *Homo sapiens*, encuentre su extensión en un grupo de linajes evolutivamente diferenciables. A no ser, claro, que por 'raza' se entienda algo cuya extensión resulte totalmente distinta de lo que habitualmente se piensa cuando se usa dicha expresión. Por otra parte, y conforme también espero mostrarlo, en todas las tentativas de tratar a las razas humanas como linajes siempre se cuele una tipología racial tácita; como si el registro filogenético se superpusiese y se mezclase, inevitablemente, con un registro tipológico.

Pero, aunque esa superposición del registro filogenético con el registro tipológico deba ser evitada, eso no quiere decir que toda y cualquier conceptualización tipológica de las razas sea siempre, bajo todo punto de vista, impugnabile. Porque, aunque no pueda considerárselas como entidades biológicas efectivamente existentes, aunque no pueda considerárselas como linajes pasibles de entrar en el registro filogenético, en determinados contextos, las 'razas humanas' pueden llegar a funcionar como tipos con alguna relevancia epistémica. Los 'predicados raciales', como 'ser negro' o 'ser blanco', especifican ciertos tipos fisonómicos, de extensión relativamente delimitable, y con algún contenido disposicional, que pueden ser significativos en distintos contextos de discusión. Muy particularmente, cuando se trata identificar a grupos, e individuos, que puedan encontrarse en condiciones de vulnerabilidad, o que puedan ser beneficiarios de políticas afirmativas.

Hablaré de tipos fisonómicos, y no de fenotipos, por una cuestión de precisión. El punto de partida de las tipologías raciales no está en los fenotipos considerados en su totalidad. Las categorías raciales sólo se basan en aspectos y detalles morfológicos superficiales identificables a simple vista; aunque eventualmente registrables en base a algún aparato y sistema de medición. El largo del intestino, que es un rasgo fenotípico, no es considerado por ninguna tipología racial; como sí ocurre, en cambio, con el color de la piel, la forma y el color de cabello, la estatura, la forma de la cabeza, la forma y el color de los ojos, de los arcos superciliares, de la nariz, de los labios, etc. Así, aunque uso la expresión 'fisonomía' en su sentido amplio, como

aludiendo a todos los rasgos exteriores de una persona y no sólo a sus rasgos faciales, es innegable que en las tipologías raciales la fisonomía facial es preponderante por sobre cualquier otro rasgo corporal. Siendo sobre todo a partir de esos rasgos que se establecen esos tipos fisonómicos cuyos límites son más o menos nítidos, aunque nunca plenamente desprovistos de algún grado de arbitrariedad.

Es que, aunque los rasgos a los que esos tipos raciales aluden sean realidades biológicas no menos efectivas que otros aspectos del fenotipo, la elección y la estipulación de los atributos que vayan a ser considerados como propios y delimitadores de una raza, siempre va a depender, en mayor o menor medida, de los contextos culturales en los que las taxonomías raciales se configuran; y también de los objetivos, teóricos o prácticos, a los que responden tales taxonomías. El color de los ojos, para dar un ejemplo muy claro, es una realidad biológica tan efectiva como cualquier otro aspecto del fenotipo. Pero que dicho color sea o no considerado como un rasgo racial, puede no llegar a tener un fundamento biológico sólido; y esa consideración puede depender de lo que se quiera hacer, desde un punto de vista teórico o práctico, con la tipología racial que esté siendo propuesta o adoptada.

Este modo de entender las razas, lo sé, puede tener derivas racistas. No menos que las que pueda tener pensarlas como linajes. La obra *The bell curve* de Richard Herrnstein y Charles Murray (1994, p.317) es un claro ejemplo de eso (Lewontin *et al*, 2003, p.31-2; Sussman, 2014, p.304-5). Allí, los grupos raciales son distinguidos en virtud de criterios puramente fisonómicos, y el coeficiente de inteligencia, aparece correlacionado con esos tipos; sin que se pretenda hacer entrar en consideración ni la Genética y ni la ascendencia. Por eso, el uso de esos tipos exige la adopción de algunas precauciones metodológicas que ya señalé y defendí en un texto anterior (cf. Caponi, 2018a). Ante ese tipo de racismo debe adoptarse, en efecto, la línea de argumentación desplegada en obras paradigmáticas como *La falsa medida del hombre*, de Stephen Jay Gould (1988) y *No está en los genes: racismo, genética e ideología*, de Richard Lewontin, Steve Rose y Leon Kamin (2003).

Dicha estrategia argumentativa anti-racista es más ardua pero también más eficiente que la simple negación de esos tipos fisonómicos, de los que puede valerse el racismo, pero que también son presupuesto de las políticas afirmativas.

Pero aquí, en lugar de analizar esas estrategias argumentativas anti-racistas, me limitaré a dejar por sentado que, con los términos ‘racismo’ y ‘racista’, aludiré a toda y cualquier posición que asocie las particularidades fisonómicas que se puedan atribuir a ciertos grupos humanos, y a los individuos a ellos pertenecientes, bien como la filiación de esos grupos e individuos, con diferencias relativas a capacidades cognitivas y disposiciones emotivas. Eso con independencia de cuáles sean los argumentos ofrecidos para establecer dicha vinculación y de cuáles sean las consecuencias morales y políticas que de ahí pretendan derivarse. Es decir: consideraré racista a todo aquel que suponga o proponga esa vinculación. Sólo se trata de una definición, no de un epíteto; y de la misma de deriva que el calificativo ‘racista’ puede ser usado con relativa independencia de la autopercepción del sujeto al cual se lo aplica y con relativa independencia del contexto histórico en el cual esa posición sea adoptada.

Una palabra a la búsqueda de un concepto

Los biólogos no parecen poder ponerse de acuerdo sobre cuál es la mejor definición del concepto de especie (*cf.* Coyne & Orr, 2004, p.447): las discusiones al respecto parecen inacabables (*cf.* Richards, 2010; Torretti, 2010). Pese a eso, en la mayor parte de los casos, la aplicación de dicho concepto no resulta problemática. Como ocurre con ‘*Panthera leo*’ y con ‘*Homo sapiens*’, la amplísima mayoría de las designaciones de especies pueden usarse como ejemplos no problemáticos de lo que entendemos por ‘especie’; como también existen inúmeros casos relevantes en los que la impredicabilidad de ese concepto se muestra obvia e indiscutible. Sabemos que ‘*Panthera*’ designa un agrupamiento de linajes que no puede caracterizarse como una especie; y lo mismo vale para ‘*Panthera leo persica*’. Siendo esos casos no problemáticos de predicabilidad, y de impredi-

cabilidad, que sirven de referencia para las arduas discusiones sobre los contornos del concepto de especie. A partir de esos casos, caracterizables como paradigmáticos, es dable intentar el trayecto que es típico de toda elucidación conceptual: del caso indiscutido a la regla de uso; y desde ahí a los casos problemáticos. Sin olvidar, por supuesto, que el tratamiento del caso problemático siempre podrá obligarnos a revisar la enunciación de la regla.

En cambio, con la noción de raza humana la situación es otra, y mucho más complicada de la que se da con la noción de especie. Esta última es, en primer lugar, una categoría taxonómica de cuya pertinencia nadie duda, cosa que no ocurre con la noción de raza humana. Pero, además de eso, cuando consideramos la idea de raza humana, también nos encontramos con el problema de que no existen ejemplos no problemáticos de esa noción. No sólo no existe una lista definida y aceptadas de razas humanas, que por lo menos todos los usuarios de esa noción acepten (cf. Mayr, 1963, p.644); sino que tampoco existe un ejemplo, un ítem posible de esa lista, que pueda ser considerado como incuestionablemente paradigmático de lo que se quiere decir cuando se habla de una ‘raza humana’. Eso imposibilita ese tránsito desde el caso paradigmático a la regla que es característico del análisis filosófico.

Considérese, sin ir más lejos, el ejemplo de esa *soi disant* ‘raza blanca’, o ‘caucásica’, que aparece en todas las clasificaciones de variedades humanas que se construyeron desde el Siglo XVIII en adelante. Sea en esas clasificaciones que pretendían aludir a diferentes especies de hombre, o en aquella que pretendían referirse a diferentes variedades dentro de una misma especie, el hombre blanco siempre aparece como uno de sus ítems. En su lista de cuatro especies de hombres, Voltaire (1948[1734], p.138) incluía a los ‘blancos barbados’ de Europa. Linneo (1788, p.22) distinguía seis variedades de *Homo sapiens*; y una de ellas era el *Homo sapiens europaeus*. Blumenbach (1865[1795], p.264), en cambio, llegó distinguir cinco variedades de hombre, pero una de ellas era la ‘caucásica’; que se correspondía con el hombre blanco de Voltaire, con el europeo de Linneo, y también con el blanco de la lista

cuádruple que Kant (1964[1785], p.70) propuso en “Definición de la raza humana”. Cuvier (1817, p.99), por su parte, aun reduciendo su lista de razas a tres, conserva a la ‘blanca o caucásica’ como una de ellas; que es lo mismo que hace Gobineau (1853, p.245).

Pero, aun en listas de razas o especies humanas mucho más frondosas, el hombre blanco de Voltaire sigue apareciendo. Es uno de los dieciséis tipos de hombre distinguidos por Louis Agassiz (1854, p.lxxviii); y es una de las doce especies del género *Homo* que, ya en un contexto evolucionista, Haeckel (1947[1868], p.544) enumera en su *Historia Natural de la Creación de los Seres organizados*. El mismo hombre blanco que, también en un contexto evolucionista, Ameghino (1907, p.222) llama especie ‘caucásica’; oponiéndola a la mongólica, a la amerindia, y a la negra. Ameghino, podríamos decir, vuelve a las cuatro razas de Kant; pero, a la manera de Voltaire, él las considera como especies diferentes. Siendo esa misma lista cuádruple que se preserva en la Antropología Forense norteamericana. Allí se ofrecen cuatro rótulos raciales para caracterizar restos humanos o para describir personas perdidas: negro, blanco, mongoloide, y americano nativo (Sauer, 1992, p.110); y esa lista se preserva, con algún que otro agregado o substracción, en diferentes sistemas de información de distintos países (cf. Spencer, 2014, p.1036; Santos *et al*, 2017, p.5).

Sin embargo, pese a la constancia que el ítem ‘blanco’ o ‘caucásico’ tiene en todos esos listados que vengo mencionando, lo cierto es que, en la biología actual, esa categoría, al igual que las otras tres o cuatro con los que ella suele venir acompañada (mongoloide; negro; americano; y, a veces, malayo), muy difícilmente podría ser aceptada como un taxón sub-específico de *Homo sapiens*. Quizá, la estabilidad de esa rúbrica taxonómica puede hacer pensar que ella alude a algo real; pero, en este caso por lo menos, esa expectativa podría verse contrariada. En el contexto de la Biología Evolutiva actual, y particularmente en el contexto de la Sistemática Filogenética, no hay cómo atribuirle realidad a ese pretendido taxón: el mismo no es pasible de ser considerado un grupo natural. El problema, entretanto, es que la propia explicación de por qué eso es así, tampoco deja

de ser problemática. Pueden darse dos o tres argumentos diferentes para mostrar que las razas señaladas por Blumenbach o por Cuvier no pueden ser consideradas grupos reales; pero cada una de esos argumentos supone una conceptualización diferente de lo que hemos de entender por razas humanas.

Se podría pensar que, para elucidar la noción de *raza humana*, debería comenzarse por algún *concepto general de raza*: ése que los biólogos aplicarían en el caso de cualquier especie politípica que así lo exigiese. Al fin y al cabo, se podría argumentar, *Homo sapiens* es una especie biológica como cualquier otra; y las categorías taxonómicas sub-específicas que sean aplicable a ella, no pueden ser diferentes de las que se aplican en las demás especies. El problema, entretanto, es que las categorías taxonómicas sub-específicas distan de estar claras; y el vocabulario que se usa para aludir a dichas categorías siquiera esta unificado. ‘Raza’, por ejemplo, es un término del cual no pocos taxónomos prescinden (cf. Eldredge & Cracraft, 1980; Wiley & Lieberman, 2011); y, cuando se lo ha usado, se lo hizo según dos acepciones diferentes. Una sería la que suele referirse con la expresión ‘raza geográfica’; y la otra es la que suele referirse con la expresión ‘raza ecológica’. Aunque, como veremos, también se pueda cuestionar la posibilidad de distinguir ambas nociones (cf. Mayr, 1942, p.193).

Cómo sea, el *Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution* nos da dos buenas definiciones de ambos conceptos. Según sus autores, una raza geográfica sería “una población que está geográficamente separada de otras poblaciones de la misma especie, con las cuales podría entrecruzarse, y que ha evolucionado al punto de poder ser considerada una subespecie o especie incipiente” (Mai *et al*, 2005, p.216); y eso ratifica lo que Ernst Mayr (1942, p.193) ya había dicho al respecto en *Systematics and the origin of species*. Mientras tanto, según ese mismo diccionario, una raza ecológica sería “una variante local de una especie que presenta caracteres adaptativos seleccionados para un ambiente o hábitat local” (Mai *et al*, 2005, p.160-1); y eso, como también Mayr (1963, p.355) ya lo había observado, aproxima la noción de raza con la de ecotipo (Mai *et al*, 2005, p.161). Un ecotipo sería “una población de una especie

de amplia distribución que está adaptada y restringida a una localidad particular (Mai *et al*, 2005, p.161)¹. Cabiendo decir, entonces, que mientras la noción de raza geográfica se asimila a la subespecie, la de raza ecológica se homologa a la de ecotipo (cf. Mayr, 1963, p.350-1; Lincoln *et al*, 2009, p.507-8).

Eso, sin embargo, no es algo que está libre de cuestionamiento. Se podría argumentar, como Mayr (1963, p.357) lo hizo, que no es dable distinguir entre raza geográfica (o subespecie) y raza ecológica (o ecotipo), porque toda raza geográfica presenta características propias que obedecen, en gran medida, a las exigencias del entorno en el que ella se distribuye. En este sentido: “todas las razas son tan geográficas como ecológicas” (Mayr, 1963, p.358). Pero, aunque aceptar esa posición de Mayr simplificaría mucho nuestra discusión – sólo precisaríamos preguntarnos si en *Homo sapiens* pueden distinguirse subespecies –, lo cierto es que, si hiciésemos eso, estaríamos planteando el problema de las razas humanas en un nivel taxonómico que no todos considerarían pertinente. Cuando Massimo Pigliussi y Jonathan Kaplan (2003) proponen pensar a las razas en general, y a las razas humanas en particular, como ecotipos, ellos no parecen dispuestos aceptar la homologación entre ecotipo y subespecie. Los ecotipos, según ellos los entienden, no necesariamente serían unidades filogenéticas distinguibles como las subespecies y pasibles, como ellas, de ser tratados como unidades taxonómicas diferenciadas. Por eso preferiré desdoblarse el planteo de la cuestión: primero mostraré las razones por las cuales no cabe distinguir subespecies de *Homo sapiens*; y luego mostraré que, el fundamento último de esos mismos argumentos, también nos sirve para desestimar la propuesta de Pigliussi y Kaplan.

¹ Se trata, ciertamente, de una definición estándar de ecotipo (cf. Lincoln *et al*, 2009, p. 191; Futuyama, 2005, p.547); y que, además, se corresponde con el sentido que, originalmente, el botánico sueco Göte Turesson (1922a, p.112; 1922b, p.345) le dio al término (cf. Mayr, 1963, p.355).

De la especie a la subespecie

Las aparentemente inacabables polémicas sobre la definición del concepto de especie, a las que aludí en el inicio de la sección anterior, pueden parecer un obstáculo insuperable para cualquier tentativa de definir la noción de subespecie. Se podría muy bien pensar que, si no hay acuerdo sobre qué es una especie, mal puede existir acuerdo respecto de qué es una subespecie. Con todo, en las diferentes tentativas de elucidar el concepto de especie que se han dado en la Biología contemporánea, es dable identificar un denominador común que puede darnos una primera y buena clave para una delimitación mínimamente satisfactoria de la noción de subespecie; por lo menos en lo que respecta a posibles subespecies que puedan darse en especies de homínidos, o de cualquier otro grupo de mamíferos. Aludo, al hecho, reconocido e incuestionado de que, en la Biología contemporánea, las especies deben ser pensadas en términos poblacionales (*cf.* Simpson, 1951, p.287): ellas deben ser consideradas como poblaciones, o linajes de poblaciones, que guardan ciertas relaciones biológicas entre ellas. Y eso es así aunque no sea tan fácil delimitar y caracterizar, en general y de modo preciso, la naturaleza de tales relaciones.

Podemos decir que, en la Biología actual, las especies son agrupamientos, o linajes, de poblaciones cuyos procesos evolutivos están interconectados; pero son relativamente independientes de los procesos evolutivos que se dan en otros linajes o agrupamientos semejantes. Eso es lo que George Gaylord Simpson intentaba consignar en ese Concepto Evolutivo de Especie que hoy también es reivindicado por autores como Wiley (1981, p.25); Mayden (2002, p.184); Richards (2007, p.219); y De Keiroz (2011, p.27). Según el mismo, una especie es “un linaje filético (una secuencia ancestro-descendiente de poblaciones entrecruzables) que evoluciona independientemente de los otros linajes, y tiene un papel evolutivo separado y unitario, con sus propias tendencias” (Simpson, 1951, p.289); siendo justamente en la amplitud, o en la vaguedad, de las ideas de independencia y de separación evolutivas en donde reside tanto la mayor virtud, como la mayor dificultad, de esa definición de especie. Ella

nos propone un concepto muy general, aplicable a toda suerte de taxón, pero cuyos contornos no son demasiado claros.

De todos modos, dadas ciertas peculiaridades de la especie que nos ocupa, y que ella comparte por lo menos con todos los mamíferos, es posible y pertinente acotar esas ideas de independencia y separación evolutiva recurriendo a la noción de *aislamiento reproductivo*; y con eso llegamos al *Concepto Biológico de Especie*, que alude a un tipo particular de aislamiento evolutivo entre linajes, o grupo de poblaciones. Un tipo de aislamiento evolutivo, que se da en linajes de seres vivos de reproducción sexuada, y que consiste en mecanismos que, al obstaculizar la hibridación, dificultan el flujo genético desde y hacia afuera de un determinado grupo o linaje de poblaciones. Puede decirse, por eso, que dicha especificación del Concepto Evolutivo de Especie es perfectamente aplicable e indudablemente pertinente al taxón que nos ocupa; permitiendo que, en lo que atañe a esa aplicación en particular, el concepto evolutivo cobre contornos más definidos. Así, aunque el Concepto Biológico de Especie haya sido objetado porque sólo es significativo cuando se consideran linajes de organismos en donde existe la reproducción sexuada (*cf.* Caponi, 2013, p.398); al tomarlo como siendo únicamente una posible especificación de un concepto más general, podemos aceptar su aplicación en el caso que está aquí en discusión.

Según la formulación del Concepto Biológico de Especie propuesta por Mayr (2007[1963] p.205; 2000, p.17): “las especies son grupos de poblaciones naturales entrecruzables que están reproductivamente aisladas de otros grupos semejantes”; y ese aislamiento reproductivo entre poblaciones puede resultar de una multiplicidad de mecanismos, pasibles de clasificarse en tres grandes tipos: barreras que impiden o dificultan el apareamiento (*v.g.* incompatibilidades en comportamientos y temporadas de apareamiento); barreras precigóticas que obstaculizan la fertilización (actuando, por ejemplo sobre polen y esperma) ; y barreras postcigóticas que inviabilizan o esterilizan a la progenie resultante del cruzamiento (Coyne & Orr, 2004, p.28-9). Así, aunque existan poblaciones de *Canis lupus* y de *Canis latrans* coexistiendo en una misma área geográfica,

y aunque no existan barreras pre o postcigóticas que impidan que del eventual apareamiento de un coyote y una loba surja un híbrido fértil, eso no obsta para considerar que esos dos linajes de *Canis* constituyen especies diferentes. La existencia de ciertas incompatibilidades en los comportamientos de apareamientos de ambos linajes, hace que los cruzamientos sean poco frecuentes; y eso ratifica que estamos ante dos especies diferentes. Aunque se trate, ciertamente, de especies cuya separación evolutiva sea incipiente, y todavía relativamente porosa.

En realidad, lo que aquí más importa es la asociación que puede establecerse, por lo menos en ciertos casos, entre separación evolutiva y flujo genético. Podemos decir que, la separación e independencia evolutiva de especies como *Canis lupus*, *Canis latrans*, y también *Homo sapiens*, está asociada a esas limitaciones del flujo genético que, en mayor o menor grado, aíslan a esos linajes de otros linajes semejantes. Pensemos, otra vez, en las barreras comportamentales que puedan separar a esos dos linajes del género *Canis*; y pensemos también en los posibles mecanismos que pudieron levantar esa permeable barrera reproductiva que pudo haber separado a *Homo sapiens* de *Homo neanderthalensis*. Podemos hablar de especies diferentes, de linajes diferentes; porque ese aislamiento reproductivo, más o menos poroso, genera cierto aislamiento microevolutivo: los procesos microevolutivos que se dan en los diferentes sub-linajes de esas especies, tienen poco o nulo impacto en sub-linajes de otras especies; y, a su vez, son escasa o nulamente afectados por los procesos microevolutivos ocurridos en esos sub-linajes de otras especies².

La especie aparece así como un espacio definido por los límites y la intensidad del flujo genético. Entre los linajes de una misma especie, ese flujo se da, o puede darse, con una fluidez e intensidad que es mucho mayor que la que puede darse desde y hacia linajes de otras especies. En este último caso, es verdad, ese flujo es, por lo general, nulo; pero aquí yo prefiero

² Por definición, los procesos microevolutivos son aquellos que ocurren al interior de una población o de una especie. Son los procesos enumerados en el Principio de Hardy-Weinberg: selección natural, selección sexual, deriva génica, y mutación. Al respecto, ver: Caponi (2013).

que no olvidemos los casos en donde el mismo, aunque poco intenso, escaso y muy ocasional, no deja de persistir. Quiero que tengamos eso en cuenta; porque, a partir de ahí, podemos concebir una delimitación del concepto de subespecie que nos resulte operativa para discutir si, en el caso de *Homo sapiens*, es dable distinguir subespecies. Es que, si la especie se define en virtud de esas restricciones al flujo genético que hacen que éste sea más fluido e intenso entre ciertos linajes, y nulo, o muy escaso, entre esos linajes y otros; entonces, la subespecie puede pensarse en virtud de alguna discontinuidad, o irregularidad, en el flujo genético que se da entre los linajes de una misma especie. Las subespecies, cabe así decir, son linajes de poblaciones de una misma especie entre los que se da un flujo genético mayor que el que se da entre esos linajes y otros que consideramos como integrando otras subespecies de la misma especie.

Dicha irregularidad del flujo genético puede obedecer a distintos factores. Pero el más obvio es la separación geográfica. Por eso, el mismo suele aparecer en el propio *definiens* de la noción de subespecie; permitiendo, además, la ya apuntada homologación entre dicha noción y la de raza geográfica. Así, según la definición propuesta por Ernst Mayr (1963, p.348): “Una subespecie es un agregado de poblaciones locales de una especie, que habita una subdivisión del área de distribución de la especie, y que se diferencia taxonómicamente de otras poblaciones de la especie”; y eso no difiere de la definición que más tarde daría Stephen Jay Gould (1995, p.164). Según la misma: “las subespecies son poblaciones que ocupan una subdivisión geográfica concreta de la distribución de una especie y que son suficientemente diferentes en cualquier serie de rasgos como para ser taxonómicamente reconocibles”. Y, conforme lo estipulado por la *International Commission of Zoological Nomenclature* (1999, p.131) esa individualización taxonómica, a la que Mayr y Gould aluden en sus definiciones, se expresa por designaciones trinomiales. En ellas, las designaciones binomiales de las especies, como *Panthera leo*, se complementan con una última determinación (ver también: Simpson, 1945, p.14; Mayr, 1963, p.348). Así, el león asiático se designa con

la expresión *Panthera leo persica*; y el africano con la expresión *Panthera leo leo*.

Pero, lo que aquí más debe importarnos es que, según esas definiciones, “las subespecies habitan un área específica” (Mayr, 1963, p.349); y eso indica una cierta discontinuidad en el área de la distribución de la especie. Las subespecies, se está suponiendo, presentan algún aislamiento geográfico entre ellas, que puede ser más o menos pronunciado; pero que tiende a ser menos pronunciado que el que se da entre las poblaciones que las integran. En general, las poblaciones de una subespecie están menos geográficamente aisladas entre sí que lo que lo están de las poblaciones de otras subespecies; y eso incide en el flujo genético que puede ocurrir entre las diferentes poblaciones de una misma subespecie. Éste es mucho más intenso y frecuente que el que puede darse entre las poblaciones de subespecies diferentes. Por eso, para distinguir las posibles subespecies, o razas geográficas, de una especie cualquiera de mamíferos, lo que tenemos que hacer es identificar linajes de poblaciones que, al distribuirse en áreas diferentes, también se segregan, o aíslan, en términos de flujo genético (cf. Futuyama, 2005, p.551; Templeton, 2018, p.448). Eso ocurre claramente en el caso de *Panthera leo leo* y *Panthera leo asiática*; y, en principio, podría valer para diferentes linajes de *Homo sapiens*.

Las razas como subespecies

El problema, sin embargo, reside en saber cuáles serían esos linajes. Los mismos, ciertamente, no podrían tener nada que ver con aquellas razas humanas a las que aludían Linneo, Blumenbach, o Cuvier; y a las que todavía aluden los antropólogos forenses (cf. Adams, 2007, p.43). Así, si consideramos el tipo fisonómico que dichos naturalistas, y esos antropólogos, llamarían blanco o europeo, podríamos ver que individuos que responden a él, así como familias y grupos de tales individuos, se encuentran distribuidos por muy diferentes regiones en donde también encontramos individuos, familias y grupos que responden a otros tipos fisonómicos como podrían ser el tipo negro o el tipo amerindio. Y no sólo eso: en general esa coincidencia en una

misma área geográfica hace que esos individuos, que responden a diferentes tipos fisonómicos, estén integrados en una misma comunidad reproductiva. Que es lo mismo que decir que están integrados en una misma población; y, si se acepta que las poblaciones son el componente básico de los taxones, resulta difícil pensar que individuos claramente integrados en una misma comunidad reproductiva, puedan recibir adscripciones taxonómicas diferentes. A no ser, por supuesto, que se quiera reintroducir un toquecito de tipología en la Taxonomía.

Por otra parte, aunque los rasgos fisonómicos, y otros elementos fenotípicos y genotípicos, puedan servir para rastrear la ascendencia de esos grupos e individuos, denunciando que los mismos descienden de individuos o grupos oriundos de determinadas regiones de la Tierra, o que incluso ellos, los propios individuos, son oriundos de ahí (*cf.* Rosenberg *et al*, 2002, p.2382; Wade, 2015, p.79; Templeton 2018, p.455), eso no nos releva de considerarlos como parte de la comunidad reproductiva, o población, dentro de la cual efectivamente se encuentra y en la cual habrán de aparearse, dejando progenie. Y observo, por las dudas, que, cuando un individuo migra de una población a otra; lo que ocurre, claro, es que él deja de ser parte de una población y pasa a ser parte de otra; más allá de su filiación y de sus características particulares.

El hecho de que los descendientes de japoneses que habitan en Brasil sean, efectivamente, descendientes de japoneses, nada informa sobre la comunidad reproductiva, o población, a la cual están integrados. Y nada cambia si la genealogía evidenciada, u ocultada, por la fisonomía de los individuos considerados, es ratificada o puesta en evidencia por algún elemento genotípico. Por eso, si los taxones son pensados en términos poblaciones, esos descendientes de japoneses no podrán considerarse como partes de la misma raza geográfica, o subespecie, de los japoneses que habitan en los Estados Unidos. Además, aunque puedan existir barreras culturales que obstaculizan y hacen menos frecuentes los apareamientos entre individuos que responden a diferentes tipos fisonómicos – tal como suele ocurrir entre negros y blancos –, lo cierto es que entre los blancos y negros brasileños tiende a existir más flujo genético

que el que existe entre blancos brasileños y blancos suecos, o entre afrobrasileños y afrocanadienses.

Las poblaciones humanas actuales, ya lo sabemos, presentan, en su mayoría, una gran heterogeneidad en lo que respecta a la genealógica de sus miembros. Eso se refleja en una alta variabilidad genética intrapoblacional que, asociada a una baja variabilidad genética interpoblacional³, ha sido justamente considerada como una de los argumentos más fuertes para negar la posibilidad de distinguir razas de *Homo sapiens* (MacEachern, 2011, p.42-3). Sobre todo, si queremos pensar que esas razas serían análogas a las subespecies que suelen distinguirse en el caso de otras especies (MacEachern, 2011, p.43; Templeton, 2018, p.464). Como Alan Templeton (1998, p.635; 2018, p.456) lo mostró, la variabilidad genética entre las poblaciones humanas se coloca muy por debajo de la que los biólogos consideran como necesaria para distinguir subespecies en otras especies. Aunque tomemos dos poblaciones geográficamente tan aisladas, como podría ser el caso de los Korubos del Amazonas y los Pintupi de Australia Occidental, la variabilidad genética entre ellas será menor que la que encontremos entre dos subespecies reconocidas de cualquier otra especie. Pensemos, otra vez, en *Panthera leo persica* y *Panthera leo leo*. Y hay una explicación biológica para eso.

Homo sapiens es una especie reciente; y su radiación geográfica también lo es. Aunque, en razón de las habilidades cognitivas de nuestra especie, y sobre todo en virtud de la plasticidad de esas habilidades, el área de distribución que ella acabó ocupando, en relativamente poco tiempo, fue vastísima. Es decir: la notoria radiación geográfica de *Homo sapiens* no sólo es reciente (Gould, 1995, p.165), sino que además fue muy rápida. Eso puede explicar que dicha radiación no haya resultado en tanta diferenciación genética inter-poblacional. Pero, los mismos factores que explican esa rápida radiación también pueden hacernos pensar en la posibilidad de constantes y múltiples retro-cruzamientos entre los linajes divergentes. Al

³ Al respecto, ver: Biondi & Rickards (2002, p.377); Rosenberg *et al* (2002, p.2381); Kattmann (2013, p.134); Hochman (2013, p.283); y Templeton (2013, p.267; 2016, p.464).

tiempo en que estos se separaban ocupando diferentes regiones de la Tierra, el flujo genético entre ellos tampoco cesaba (Templeton, 1998, p.647; Kattmann, 2013, p.136). El aislamiento geográfico es función, entre otras cosas, de las capacidades de migrar, o de desparramar sus semillas o su polen, que presenta cada grupo de seres vivos; y siendo el *Homo sapiens* una especie de gran capacidad migratoria, podemos pensar que lo mismos factores que posibilitaron su radiación también posibilitaron el permanente retro-cruzamiento y las anastomosis entre los linajes previamente divergentes (cf. Mayr, 1963, p.644; Gould, 1995, p.164). Lo que parece confirmado por estudios moleculares sobre la historia genética de los diferentes grupos humanos (Templeton: 2013, p.264; 2018, p.459).

Es decir: esos estudios que Templeton (1998, p.446; 2018, p.460) señala, no sólo muestran que no hay subespecies discernibles en el *Homo sapiens* actual; sino que también permiten inferir que tampoco llegó a haberlas en el pasado de la especie (cf. Sussman, 2014, p.8): el flujo genético entre las diferentes poblaciones de *Homo sapiens* fue siempre lo suficientemente intenso y constante como para que pudiesen perfilarse linajes cuyo aislamiento evolutivo permitiese tratarlos como subespecies⁴. Lo que, además, no tiene nada de raro. “La subespecie”, como hace mucho lo puntualizó George Gaylord Simpson (1961, p.173), “es una categoría no obligatoria y no es necesario, ni siquiera en principio, que ella sea usada a lo ancho de toda la clasificación”. Es decir: no es extraño que haya especies en donde no sea posible discernir subespecies. Eso no sería una singularidad de nuestra especie; y, como acabamos de ver, no faltan factores biológicos para explicar esa ‘contingencia’ evolutiva (cf. Gould, 1995, p.168).

Así, en virtud de las mismas consideraciones de Templeton, también se puede impugnar el recurso que Robin Andreasen (2006, p.487) hizo a lo que podría caracterizarse como un ‘concepto cladístico de raza’ (cf. Andreasen, 2005, p.95; Kitcher, 2007, p.296). Según Andreasen (2006, p.491), en el estado actual de cosas, las razas humanas ya no existen: el copioso

⁴ Así lo han afirmado: Cartmill (1998, p.659); MacEachern (2011, p.44); Kattmann (2013, p.137); y Templeton (2018, p.461).

flujo genético que se ha dado entre las diferentes poblaciones humanas habría apagado las diferencias raciales (Andreasen, 2006, p.491). Pero, en su opinión, ellas existieron en el pasado; cuando *Homo sapiens* comenzó a divergir en linajes que se separaron y aislaron entre sí al dispersarse por diferentes regiones (Andreasen, 2006, p.488). Esos linajes divergentes conformaron grupos monofiléticos que evolucionaron en relativo aislamiento dando lugar a subespecies que hoy habrían vuelto a fundirse; y es a esas subespecies que Andreasen (2006, p.491) denomina razas. Con todo, si aceptan los datos esgrimidos por Templeton (1998, p.640; 2013, p.269; 2018, p.457), tenemos que concluir que esos linajes divergentes nunca se aislaron de una forma tan marcada y constante que fuese compatible con la distinción entre subespecies (cf. Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1164; Templeton, 2018, p.461).

Pero, aunque los argumentos de Templeton parecen alcanzar las tesis de Andreasen, es posible que no alcancen a las de Philip Kitcher. Para éste, una raza sería un linaje que, a causa de cierto aislamiento geográfico, se aparta reproductivamente de otros linajes de su misma especie, y eso da origen a ciertas diferencias fenotípicas y a algunas interferencias al entrecruzamiento con otros linajes que se mantiene cuando el aislamiento geográfico se rompe (Kitcher, 2007, p.296). Pero, en contra de lo que Kitcher pretende, ese concepto no se aplicaría al caso de *Homo sapiens*. Quizá sí a otras especies; pero no a la nuestra. Entre todos los sub-linajes de *Homo sapiens* que podamos querer distinguir no existe nada que pueda ser considerado como un límite al entrecruzamiento. Donde sea y como sea que dos poblaciones de tales linajes se encuentren, los apareamientos habrán de ocurrir, y no de forma excepcional, u ocasional. El mestizaje resultante, además, no tendrá límites ni topes postcigóticos. La llegada a América de europeos, a partir de fines del Siglo XV, y después de africanos, fue el mayor experimento a gran escala que mostró eso; aun cuando los linajes amerindios hayan pasado por un largo periodo de aislamiento geográfico.

Además, antes de eso, no ha existido migración, conquista o intercambio comercial que no acabase en profuso flujo genético, por no decir otra cosa; y, a partir de la segunda mitad del

Siglo XIX, esas migraciones, conquistas e intercambios comerciales se transformaron en constantes y globales, sin que tampoco surja la más mínima sospecha de la existencia de algún mecanismo de aislamiento reproductivo. Kitcher (2007, p.297-8) sugiere, es verdad, que, en el caso del hombre, las interferencias al entrecruzamiento entre razas son culturales; pero creo que él sobrevalua el efecto biológico, y psicológico, de la condena a los llamados ‘matrimonios interraciales’, que se ha dado y se da en ciertas sociedades. Eso es algo cultural, en efecto; pero lo cierto es que no se trata de un inhibidor del deseo que se haya mostrado demasiado efectivo. La vertiginosa y copiosa miscegenación que siempre ha ocurrido en los encuentros, y en la convivencia, entre linajes de *Homo sapiens* nos muestra que esa condena no tiene efectos biológicos demasiado pronunciados. Los análisis de Templeton nos dan prueba de eso.

Como sea, pese a los prejuicios y las interdicciones, los genes siempre se han intercambiado desenfrenadamente: por abajo o por encima de los prejuicios raciales; entre las sábanas o entre los yuyos; en uniones legalizadas o no; en relaciones conyugales o extraconyugales; estables u ocasionales; por mutuo consentimiento o por la violencia. Por eso, aunque la segregación fisonómica generada por el prejuicio, y por las políticas de apartheid, puede generar guetos intra-poblacionales reconocibles a simple vista; en lo que atañe a acervo genético, y también a características fenotípicas sin expresión fisonómica, esa segregación tiene poco impacto. Mucho menos impacto, sobre todo, que el que puede tener el aislamiento geográfico; que es el principal moderador del flujo genético entre poblaciones de *Homo sapiens*, y que parece ser el único factor que permite establecer, y justificar, una lábil e inestable distinción entre tales poblaciones. Donde hay vecindad siempre hay mestizaje; aunque éste no sea tan fácilmente reconocible. Y la razón de que el mestizaje no siempre sea tan visible como su amplitud haría esperar, fue muy bien explicada en el artículo “Color and genomic ancestry in Brazilians” (Parra *et al*, 2003).

Conforme sus autores afirman: una combinación de “fuerzas sociales”, como puede ser el caso de los prejuicios raciales, es capaz de producir una población con grupos diferen-

ciados por rasgos fisonómicos como el color de piel, aunque muy semejantes en lo que atañe a su pool genético; y el apareamiento entre hombre blanco y mujer negra que fue tan frecuente en el Brasil esclavista, nos da un buen ejemplo de eso (Parra *et al*, 2003, p.181). De dichos apareamientos, que tampoco dejaron de ser relativamente frecuentes después de la abolición, resultaba una descendencia en la que se daban individuos con fisonomías que podían ser más o menos próximas de la de uno u otro de los progenitores. Y eso era importante en lo que atañe al destino que le cabía a esa progenie: “los niños con más rasgos físicos africanos serían considerados negros, mientras que aquellos con rasgos más europeos serían considerados blancos; aun cuando unos y otros tuviesen la misma proporción de alelos africanos”. Así, “en la próxima generación, los individuos de piel clara tenderían a casarse con blancos, y, al revés, los individuos más oscuros tenderían a casarse con negros”; y, de ese modo, en el largo plazo, dicho patrón de apareamiento interracial, resultaría en dos grupos, uno blanco y el otro negro, “los cuales, pese a todo, tendrían una proporción similar de ascendencia africana”⁵.

Las razas como ecotipos

Es innegable, de todos modos, que no existen dos poblaciones, de la especie que sea, cuyo acervo genético sea idéntico. Algunas de esas diferencias tendrán que ver con cosas como el efecto fundador, la deriva génica, la selección sexual, los flujos migratorios, el simple surgimiento de variantes neutras en términos de su manifestación fenotípica, o indistintas en términos de la eficiencia funcional de esa manifestación. Pero, más allá de eso, siempre es posible que una parte, más o menos significativa, de esas diferencias entre las proporciones de alelos que pueden darse en las poblaciones de una misma especie, o de una misma población, obedezcan a alguna presión selectiva (Templeton, 2018, p. 462-3). Y es aquí en donde la noción de ecotipo, o raza ecológica, puede tener una función. Todas las

⁵ En contra de lo que Nicholas Wade (2015, p.80) parece pensar, ese desacoplamiento entre genes y apariencia hace difícil que se puede ir desde el ADN hasta la fisonomía de una persona.

poblaciones de una especie, según venimos diciendo, guardan diferencias entre sí en lo que respecta a la composición de su pool genético, y también en lo que atañe a los valores medios de los estados de caracteres que sus miembros exhiben. Pero el concepto de *raza ecológica*, o *ecotipo*, sólo se aplicara en la medida en que una parte de esas diferencias obedezca a presiones selectivas propias de las diferentes ambientes en los que una población evoluciona (cf. Turesson: 1922a, p.112; 1922b, 346; Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1165; Pigliucci, 2013, p.275).

Así, aunque a primera vista pueda verse alguna semejanza entre el concepto de ecotipo y el concepto de raza como población mendeliana, que fue propuesto por Dobzhansky, lo cierto es que la diferencia entre ambos es importante. Para Dobzhansky (1951, p.138), las razas podían definirse “como poblaciones mendelianas de una especie que difieren en la frecuencia de una o más variantes genéticas” (cf. Lipko & Di Pasquo, 2008, p.228; Kattmann, 2013, p.133); y él sabía que eso transformaba a las razas en agrupamientos artificiales. Que dos poblaciones pudiesen o no ser consideradas de razas diferentes dependía de cuales fuesen los alelos que escogiésemos como referencia y de cuán grande era la diferencia de frecuencias entre ellos que fuésemos a considerar como suficiente para establecer una diferencia racial (cf. MacEachern, 2011, p.45). En el caso de los ecotipos, sin embargo, esa arbitrariedad no cabe. Los mismos deben diferenciarse en virtud de esas diferencias de frecuencias entre alelos que obedezcan a presiones selectivas individualizables. Y, si no perdemos de vista esa referencia a la selección natural, también podemos entender la diferencia que existe entre el concepto de ecotipo y un concepto de raza como el propuesto por Newton Freire-Maia.

Según este genetista de poblaciones, cuyos puntos de vista eran muy próximos de los de Dobzhansky, las razas podían ser definidas como “poblaciones, más o menos aisladas, que difieren de otras poblaciones de la misma especie por la frecuencia de características hereditarias” (Freire-Maia, 1988, p.316). Allí, el carácter arbitrario de la discriminación entre las poblaciones no parece tan claro; y, además, se subraya el aislamiento entre las poblaciones a ser discriminadas. Recono-

ciéndose, sin embargo, que ese aislamiento puede ser mayor o menor. Pero, en clara divergencia con el concepto de ecotipo, ahí no se hace ninguna especificación sobre las causas de esas diferencias en las frecuencias de las características hereditarias consideradas. Para Freire-Maia no es necesario que, en algún grado mínimamente significativo, esa diferencia responda a la selección natural. En cambio, para el concepto de *ecotipo* eso es esencial. Si se acepta que las razas son ecotipos, sus diferencias tienen que obedecer a la selección natural; y es ahí en donde la noción de ecotipo parece coincidir con la de raza geográfica.

La idea de *ecotipo* no supone, entonces, el grado de aislamiento evolutivo, de limitación del flujo genético inter-poblacional, que la idea de subespecie parece exigir (cf. Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1165). Tampoco exige que las diferencias inter-poblacionales en lo que atañe a la composición del pool genético y estado medio de caracteres sean particularmente amplias (cf. Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1165). Sólo exige que esas diferencias sean, en parte, explicables por selección natural; y eso no deja de aplicarse al caso de las poblaciones humanas (Templeton, 2018, p.461). Por eso, afirman Pigliucci y Kaplan (2003, p.1161), el concepto de ecotipo es aplicable a *Homo sapiens*; y si se considera que dicho concepto equivale al de raza ecológica, también puede afirmarse que es dable establecer distinciones raciales en nuestra especie (cf. Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1165). Las mismas, sin embargo, no se corresponderían ni con las ‘razas folk’ (cf. Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1167), ni con las tres, cuatro o cinco categorías raciales propuestas por naturalistas como Linneo, Blumenbach y Cuvier. Tampoco con las razas de la Antropología Forense y con aquellas de los censos. Y sobre este punto quiero hacer una breve digresión, que creo pertinente.

Refiriéndose a esa falta de correspondencia entre la noción de ecotipo y los modos más habituales de usar la noción de raza, John Dupré (2006, p.152) llegó a preguntarse si puede ganarse algo promoviendo la posición de Pigliucci y Kaplan; y su respuesta (a mí entender demasiado optimista) fue que esa identificación entre raza y ecotipo introduce una precisión que permitiría una mejor discusión de algunos problemas en don-

de la noción de raza podría estar implicada (cf. Dupré, 2006, p.153). Por razones que explicaré en la próxima sección, yo pienso que ahí no hay ningún rédito en términos de precisión; sino todo lo contrario. Pero, antes de mostrar por qué es que pienso así, quiero hacer algunas observaciones sobre lo cuál puede ser el tipo de rédito a obtenerse en ese rescate de la noción de raza que Pigliucci y Kaplan han propuesto.

Es que, de alguna forma, pese a que, desde un punto de vista teórico, estos autores apuntan en la dirección de un cambio radical en el significado del término ‘raza’; en lo que atañe a la función ideológica que la noción puede tener, ellos no dejan de preservar algún margen para su posible uso racista; y aquí subrayo la definición de racismo que di en la presentación. Pigliucci y Kaplan (2003, p.1168) no dejaron de resaltar, en efecto, que entre las características que definen a un ecotipo puede haber disposiciones cognitivas y emocionales seleccionadas en virtud de exigencias ecológicas específicas. No sorprende, por eso, que, David Stamos (2008, p.216) haya reivindicado la posición de Pigliucci y Kaplan para así sugerir la posible rehabilitación de cierto ‘racismo moderado’ (cf. Stamos, 2008, p.226). En este sentido, también es dable decir que las tesis de estos biólogos son convergentes con las de Neven Sesarcic (2010, p.158) y Nicholas Wade (2015, p.263).

Tipos y poblaciones

No pretendo negar, entretanto, que la noción de ecotipo parece más fácilmente aplicable a *Homo sapiens* que la noción de subespecie. Conforme lo que Templeton ha sabido mostrar, es difícil discriminar subespecies, presentes o pasadas, de nuestra especie; y hay razones biológicas para que ello sea así. Pero, con la noción de ecotipo no ocurre lo mismo. Evidentemente, una parte significativa de las diferencias genotípicas que se dan entre las diferentes poblaciones de nuestra especie, obedece a presiones selectivas; y eso nos permite hablar de ecotipos: con relativa independencia del aislamiento de esas poblaciones; y con total independencia de la filiación de sus integrantes. Lo que aun así no queda claro, es que la noción de ecotipo pueda

considerarse como una aclaración de la noción de raza conforme ella suele ser usada cuando se habla de seres humanos; y la razón de eso ya la consideramos cuando discutimos la posibilidad de pensar a las razas humanas como subespecies. En este último caso, entretanto, la cuestión no era crucial porque vimos que no es dable distinguir subespecies de *Homo sapiens*; aunque si sea dable distinguir ecotipos. Pero, tanto en el caso de la noción de subespecie como en la noción de ecotipo, chocamos con una misma dificultad a la hora de querer establecer alguna equivalencia, sinonimia u homologación, entre esas nociones y la noción de raza conforme esta última suele ser usada en el caso de nuestra especie: se trata, concretamente, de la dimensión poblacional de ambas nociones.

Las subespecies son linajes de poblaciones; y los ecotipos son poblaciones. Por lo tanto, lo que define la membresía de un individuo o grupo a una subespecie o ecotipo es el hecho de estar integrado en una comunidad reproductiva; más allá de la filiación y de las características de esos individuos o grupos. Así, los descendientes de ucranianos que habitan en el nordeste de Argentina, pertenecen a la misma población de los descendientes de guaraníes que allí habitan. Esto es así aunque, en lo atinente a algunos caracteres, los descendientes de ucranianos no exhiban los valores medios que son propios de la población total; y que, en parte, pueden resultar de presiones selectivas resultantes de las condiciones ecológicas en las que esas poblaciones han evolucionado. Es decir: pese a sus peculiaridades, los descendientes de ucranianos deberán ser considerados como parte del mismo ecotipo que los descendientes de guaraníes; y eso no tiene nada de problemático. Pero, si aceptamos lo propuesto por Pigliucci y Kaplan, también tendremos que decir que esos descendientes ucranianos son parte de la misma raza que los descendientes de guaraníes de su misma población; y, por lo mismos motivos, también tendremos que decir que esos descendientes de ucranianos no son parte de la misma raza de la mayor parte de los actuales habitantes de Ucrania.

Es verdad: si por *raza* entendemos *ecotipo*, eso es así; y es inobjetable: se trataría de una cuestión resuelta 'por definición'. Pero lo que no está claro es si hay alguna razón para

establecer esa equivalencia. Una elucidación conceptual tiene que compadecerse, mínimamente, de los usos de la noción a ser elucidada; y eso no parece ocurrir en este caso. No, por lo menos, en el caso de la noción de raza conforme ella ha sido usada en el caso de los seres humanos. Pero la verdadera razón de que eso sea así no reside ni en la casi inextricable maraña genealógica de las poblaciones humanas, ni en su consecuente polimorfismo genético y fenotípico. Lo que hace obstáculo para establecer esas pretendidas equivalencias conceptuales reside en las dificultades que plantea las diferencias entre una perspectiva tipológica y una perspectiva poblacional. La noción de raza humana es de cuño tipológico, y no parece poder encontrar una traducción satisfactoria en una perspectiva poblacional.

La noción de especie biológica nació, es verdad, en un contexto tipológico; pero pudo ser incorporada en una perspectiva poblacional. Hoy entendemos a las especies como linajes de poblaciones; y a partir de allí los taxones superiores pueden ser definidos como linajes de especies. A su vez, esa forma de pensar puede aplicarse al nivel subespecífico; y eso es lo que se hace cuando también se define a las subespecies como linajes de poblaciones. Pero, si se quiere establecer una equivalencia entre *subespecie* y raza, en general, y partir de ahí se quiere definir a las razas humanas como subespecies de *Homo sapiens*, las cosas ya no parecen funcionar tan bien. Y esto con independencia de que sea o no sea posible distinguir subespecies dentro de *Homo sapiens*. La membresía de un individuo a una subespecie se define por la membresía a una población de esa subespecie; y no por la posesión de ciertas características. Estas características, además de servirnos para inferir una filiación, también pueden servirnos, en muchos casos, como caracteres para diagnosticar de forma más o menos clara cuál es esa subespecie; pero lo que define esa membresía es el hecho de que el individuo en cuestión esté integrado en una población que pueda considerarse como sub-linaje de la sub-especie en cuestión. Y ese modo de razonar se extiende a los ecotipos.

En el caso de las especies de reproducción sexual, que es el que nos interesa, el hecho de que un individuo se considere, o no, como parte de un ecotipo no depende de sus caracte-

terísticas, ni de su filiación, sino del hecho de estar integrado en la comunidad reproductiva, o población, a la que estamos considerando como ecotipo. Sin poder descartarse que ese individuo haya migrado desde otra población, o que esté integrado en más de una comunidad reproductiva; y, así, en más de un ecotipo. Y creo que aquí importa resaltar una diferencia entre la adscripción taxonómica de individuos y la adscripción taxonómica de linajes inferiores en linajes superiores. En este último caso, la filiación desempeña un papel, definitivo y crucial, que no tiene análogo en el caso de los individuos. Que una población de leones sea considerada como un linaje de *Panthera leo leo*, y no de *Panthera leo persica*, dependerá de que esa población pueda ser considerada como un sublinaje dentro de un linaje mayor que estaría compuesto por todos los linajes de *Panthera leo leo*. En cambio, que un león individual sea considerado como parte de *Panthera leo leo* dependerá, básicamente, no de su propia filiación sino más bien de la filiación de la población en la que él está integrado.

Podrá haber, sin duda, algunos casos ‘problemáticos’. En subespecies no tan aisladas como *Panthera leo leo* y *Panthera leo persica*, pueden darse individuos que, a lo largo de su vida, quizá en diferentes temporadas de apareamiento, se hayan integrado en distintas comunidades reproductivas, dejando ahí su descendencia. Sin que sea posible, incluso, apuntar una de esas comunidades como siendo su ‘preferencial’. Pero, si en ese caso seguramente intentaríamos resolver el intríngulis taxonómico apelando a la filiación de ese individuo, o quizá a sus características heredadas; no por eso aceptaríamos que sus descendientes, si plena y exclusivamente integrados en una única comunidad reproductiva, fuesen considerados como integrantes de otra subespecie distinta de aquella a la cual adscribimos dicha población. Y eso con total independencia de las características heredadas de esos descendientes. Valiendo lo mismo, nuevamente, para el caso de la adscripción de un individuo a un ecotipo.

Como sea, lo que no puede dejar de reconocerse, es que el modo en que funcionan las atribuciones taxonómicas en la Biología contemporánea no parece dejar lugar para agrupa-

mientos que podamos reconocer como razas humanas. Es decir: siguiendo los modos y criterios vigentes de la clasificación biológica, es difícil encontrar una categoría que pueda considerarse como correlato reconocible y significativo de las razas humanas (*cf.* Biondi & Richards, 2002). Aunque otras categorías originalmente pensadas en términos tipológicos hayan podido encontrar en correlato reconocible en la lógica poblacional de la Sistemática vigente, eso no parece ocurrir con las razas humanas. Las mismas parecen inasibles desde esa perspectiva que está en la base de la clasificación contemporánea. Es como si el núcleo tipológico, originario, de la noción de raza humana fuese recalcitrante a cualquier traducción que no lo preserve. Por eso, lo único que cabe concluir es que las razas humanas no son entidades cuya existencia pueda ser reconocida en términos de la Sistemática hoy vigente en Biología. El problema, sin embargo, excede a las claves bajo las cuales se piensa a las categorías taxonómicas, e involucra a todo el enfoque poblacional. Es ese enfoque el que, de por sí, es incompatible con ese carozo irreductiblemente tipológico de la idea de raza humana; y es por eso que la noción de ecotipo, aunque no se quiera erigirla en categoría taxonómica, tampoco puede operar de la manera en que Pigliucci y Kaplan lo pretenden.

¿Asunto terminado?

Como consecuencia de sus análisis, Alan Templeton (2018, p.463) llega a afirmar que “la historia evolutiva humana ha estado dominada por el flujo genético y por la mezcla que unifica a la humanidad en un sólo linaje evolutivo”. Creo, sin embargo, que, si se entiende que las poblaciones, cuando consideradas en perspectiva evolutiva, son, ellas mismas, linajes, o demes⁶, lo mejor sería decir que entre esas poblaciones y la propia especie no se pueden discernir otros linajes filoge-

⁶ Una población puede ser pensada de dos formas: puede ser considerada desde una perspectiva meramente ecológica, como agrupamiento de individuos de una misma especie que está integrado en un ecosistema particular; o puede considerarse evolutivamente como linaje, como deme. Esta distinción fue muy claramente establecida por Niles Eldredge (1985, p.88; 1996, p.194; 2016, p.3). Yo la discutí en un trabajo anterior (Caponi, 2016).

néticamente reconocibles. Eso nos lleva a concluir que, en el caso de nuestra especie, la categoría taxonómica ‘raza’ no tiene correlatos reales. Es decir: fuera de las propias poblaciones, no hay linajes discernibles a los que se pueda considerar como filogenéticamente reales. Por eso, o se incurre en la rocambolesca idea de considerar a cada población humana como si fuese una raza, o se acepta que, por debajo de *Homo sapiens*, no hay taxones a los que quepa considerar como filogenéticamente reales. Desde ese punto de vista podemos estar seguros que las razas humanas son ficciones taxonómicas. Filogenéticamente hablando, y conforme Robert Sussman (2014) lo ha dicho, las razas humanas son un mito.

Lo cierto, sin embargo, es que, pese a su centralidad, la clasificación filogenética no es el único modo posible de clasificar a los seres vivos. Hay otros modos posibles de hacerlo. Los grupos reales a los que alude la Sistemática Filogenética son linajes: son entidades individuales cuya sistematización se establece según sus relaciones de filiación⁷. Pero se puede pensar en clasificaciones que, no aludiendo a linajes, aludan a clases, no a grupos o linajes. Clases que sean teóricamente significativas, o por lo menos útiles para organizar y transmitir la información. Las categorías *homeotermo* y *poiquilotermo*, que parten en dos al universo de los animales, son un buen ejemplo de lo primero: son clases teóricamente significativas. Que nos digan que un animal está incluido en una de ellas, nos indica algo relevante sobre su fisiología y nos permite hacer predicciones sobre lo que ocurriría con ese animal bajo determinadas condiciones. Pero los biólogos usan muchas otras taxonomías, más o menos informales, que responden a intereses teóricos diferentes, y que proponen otras clases dentro de las cuales adscribir a los diferentes seres vivos. Piénsese, por ejemplo, en categorías como ‘predador’ o ‘polinizador’; o en categorías

⁷ Estoy asumiendo el ‘individualismo taxonómico’ explícitamente integrado por Willi Hennig (1968) en los fundamentos de su Sistemática Filogenética. Según dicha posición, hoy hegemónica en la Sistemática, los taxones biológicos son entidades individuales, y no clases naturales o *tipos* (cf. Ereshefsky: 2007, p.406; 2008, p.102). En los últimos años han surgido algunos cuestionamientos a la tesis que discutí en dos trabajos recientes (cf. Caponi: 2017; 2018b).

como ‘organismo productor’, ‘organismo consumidor’, y ‘organismo descomponedor’.

Elas son teóricamente significativas según el punto de vista biológico desde el cual son trazadas: su predicación tiene valor explicativo y predictivo. Si sabemos que un organismo es un ‘predador’ podremos explicar algo de su morfología, de su fisiología y de su comportamiento; y si sabemos que es un descomponedor podremos saber algo sobre su función en un ecosistema. Pero, también hay otras clasificaciones que no parecen tener ese valor epistémico. Piénsese, por ejemplo, en categorías como aquellas que permiten clasificar a las hojas por su forma. Parecería que ahí lo único que hay es un recurso para unificar el lenguaje con el cual describimos a las plantas y sus hojas. Decir que una planta tiene hojas lanceoladas, puede servir para identificarla; pero, *prima facie*, no parece indicar mucho sobre su fisiología y su ecología. Las categorías de la morfología foliar son útiles para comunicar y almacenar la información; pero, a primera vista, no parecen ser epistémicamente productivas o amplificativas.

En este sentido, y recordando a Nelson Goodman (1965, p.57-8), se puede incluso decir que las clases como predador u homeotermo permiten hacer proyecciones, o inferencias, desde propiedades conocidas, ya observadas o constatadas, hacia otras propiedades, o disposiciones, aun no constatadas o no manifestadas. Dadas las informaciones que nos permitan decir que estamos ante un organismo predador o polinizador, podemos inferir otras cosas sobre esos organismos que aún no hemos observado. Mientras tanto, la rúbrica ‘Libros escritos por autores cuyos apellidos comienzan con K’, o las categorías de morfología foliar como *cordada*, *elíptica* o *lanceolada*, no parecen propiciar esas proyecciones de lo constatado a lo aún no observado. Estas últimas clases, de acuerdo con John Stuart Mill, serían clases superficiales (Hacking, 2005, p.103). Las mismas, dice Mill (1974[1843], p.122), “tienen poco o nada en común que las caracterice, excepto aquello que es indicado por su nombre: las cosas blancas, por ejemplo, no se distinguen por ninguna otra propiedad común excepto la blancura”; y algo semejante ocurriría con ‘Libros escritos por autores cuyos apellidos comienzan con K’, o con ‘hojas lanceoladas’.

En lo que atañe a esa diferencia entre tipos de clases, se ha impuesto la polaridad entre clases naturales y artificiales. Así, mientras las clases como *poiquilotermo* y *organismo consumidor* serían naturales, las clases como ‘Libros escritos por autores cuyos apellidos comienzan con K’ son artificiales. Como bien lo explica Marzia Soavi (2009, p.185), las clases naturales son aquellas “cuyos ejemplos son objetos que comparten una o más propiedades que son fundamentales desde un cierto punto de vista teórico. Verbigracia, muestras de la misma clase química comparten la misma composición molecular o tienen el mismo número atómico”. Por eso, “las clases naturales son caracterizadas como clases que sustentan poderosamente inducciones, es decir, permiten descubrir propiedades que son proyectables sobre sus ejemplos”; y es también por eso que ellas son habitualmente “contrapuestas a las clases cuyos ejemplos no comparten ninguna propiedad teóricamente relevante”. Estas últimas “son a veces llamadas *clases artificiales* o, alternativamente, *clases nominales*” (Soavi, 2009, p.185). Pero, volviendo otra vez a Nelson Goodman (1965, p.121), se podría observar que el carácter genuino o artificial de una clase es cosa de grados.

Puede haber clases más naturales; o, usando la expresión de Goodman, más genuinas que otras. Y puede haber clases más o menos artificiales que otras. Es dable pensar, por lo tanto, en un gradiente que iría de clases, o rúbricas, meramente artificiales o nominales, a clases, o tipos, que podríamos caracterizar como ‘naturales’ o ‘genuinos’. En el extremo de máxima artificialidad y mínima naturalidad, estaría una rúbrica como ‘Libros escritos por autores cuyos apellidos comienzan con K’. Y es posible que las clases de la morfología foliar deban situarse un poco más lejos de ese extremo: esa morfología quizá guarde alguna correlación con la fisiología y la ecología de la planta en la que se da. Mientras tanto, homeotermo estaría alto en la escala de naturalidad, o de proyectabilidad; y lo mismo valdría para categorías como organismo productor u organismo consumidor. Así, usando el lenguaje de Mill, cabría también hablar de una escala de superficialidad decreciente, y profundidad creciente, en la que se podrían ordenar todas las clases. Las más proyectables serían las más naturales y profundas. Lo

cierto, sin embargo, es que esa gradación también debería ser matizada. La naturalidad o profundidad de una clase siempre es relativa a un referencial epistémico o disciplinar.

Ella depende, como Marzia Soavi lo observó, de un punto de vista teórico. Para la Geología, los conceptos de isla volcánica e isla coralina son clases naturales altamente ‘proyectables’: ellas nos indican algo sobre la composición y la historia de las islas a las que una u otra categoría puedan ser aplicadas, y también nos permiten saber algo sobre los procesos geológicos que esas islas puedan sufrir en el futuro. Sin embargo, desde el punto de vista de la Ciencia Política, esas categorías no parecen demasiado relevantes. Como sí puede ser relevante, desde esa última perspectiva, la categoría ‘Islas controladas por el Reino Unido’. Desde un punto de vista geológico, ella es nulamente informativa; pero sí es relevante desde un punto de vista político, jurídico y eventualmente cultural o económico. Y teniendo en cuenta eso hasta podemos ensayar una reivindicación de ‘Libros escritos por autores cuyos apellidos comienzan con K’. La misma nada nos dice sobre el contenido de esos libros; y, por eso, ella es irrelevante para la Teoría Literaria y para la Historia de la Cultura en general. Pero, aunque muy débilmente, ella puede informarnos algo sobre el origen de los autores de esos libros: si se trata de una biblioteca que incluye libros de escritores de todo el mundo, podremos considerar como probable que, dentro de esa rubrica, no encontremos muchos de origen español, portugués o italiano.

Así, y volviendo sobre el tema que nos ocupa, se podría pensar en la posibilidad de que las categorías raciales que se aplican a los humanos funcionen, en realidad, como clases más o menos naturales, o más o menos artificiales o superficiales. Siendo pertinente discutir, entonces, cuál sería la relevancia teórica, o quizá meramente práctica, que dichas categorías podrían tener. Al inicio ya propuse un nombre y una caracterización de esas categorías: las denominé ‘tipos fisonómicos’; y las describí como agrupamientos de rasgos o particularidades distinguibles a simple vista, que pueden ser usados para clasificar a los seres humanos. De lo que se trata ahora es de preguntarnos si esas clasificaciones pueden tener alguna relevancia o utilidad; o si sería

mejor abandonarlas dado el consabido uso que de ellas siempre ha hecho y continúa haciendo el racismo. Conocidas todas las iniquidades a las que el racismo ha dado lugar, asumida además su falta de fundamento, es dable pensar que, en el caso de nuestra especie, las categorizaciones raciales deberían ser definitivamente abandonadas, considerándolas como una amenaza a ser sistemáticamente combatida. Sobre todo, cuando ya hemos reconocido que, en *Homo sapiens* no existen linajes subespecíficos que sirvan de base a las taxonomías raciales. Con todo, puede constatar que, en diferentes contextos, las categorías raciales, entendidas como meros tipos fisonómicos (cf. Cartmill, 1998, p.659), desempeñan algunas funciones; y eso puede llevarnos a pensar que dichos tipos pueden tener algún valor epistémico y que no son tan fácilmente dispensables.

Raza, salud y sociedad

All red-headed men who are sound in body and mind, and above the age of twenty-one years, are eligible.⁸

La Antropología Forense es uno de esos contextos en donde los tipos raciales parecen tener un valor epistémico reconocible y efectivo (Hochman, 2013, p.279); aunque ciertamente muy limitado. A partir de los restos óseos de una persona, es posible una determinación relativamente confiable y precisa de cuál sería el tipo fisonómico a la que lo mismo pudo responder cuando viva. Esto parece cumplirse con más regularidad en caso de los tipos fisonómicos negro y caucásico, conforme suelen ser entendido en los Estados Unidos y en Europa (Sauer, 1992, p.110; Adams, 2007, p.43); y tampoco deja de funcionar, aunque con menor confiabilidad, en el caso de asiáticos, y amerindios (Sauer, 1992, p.110; Adams, 2007, p.44). Por lo menos, insisto, conforme esos tipos fisonómicos son entendidos y definidos en ciertos países (Sauer, 1992, p.109; Adams, 2007, p.43). Pero, no obstante el entusiasmo que dicha posibilidad despierta en algunos autores racistas como Neven Se-

⁸ De un aviso publicado en *The Morning Chronicle*, el 27 de abril de 1890, según consta en *The red-headed league* (Conan Doyle, 1989[1891], p.134).

sarcic (2010, p.156) y Nicholas Wade (2015, p.79), lo cierto es que, desde un punto de vista estrictamente biológico, esa correlación entre esqueleto y fisonomía no es demasiado significativa; y ella nada nos dice sobre la realidad filogenética de las razas humanas (Sauer, 1992, p.109; Cartmill, 1998, p.659; Ousley *et al*, 2009, p.74).

Dicha correlación sólo nos indica dos cosas: que la forma del rostro está de hecho muy determinada por la morfología del cráneo (Adams, 2007, p.43); y también que existe una cierta correspondencia, ya un poco menos segura, entre ciertos aspectos de la morfología ósea y otros rasgos como el color de la piel y del cabello (Sauer, 1992, p.110). Esto no parece demasiado revelador; pero si nos interesa diseñar procedimientos para identificar a las personas y transmitir información sobre ellas, esa proyección desde el hueso a la fisonomía puede ser provechosa (Sauer, 1992, p.108). En base a la misma, la tipificación racial de una persona (junto con datos sobre su edad, estatura, contextura y sexo) podrá ayudarnos a saber si ciertos restos mortales encontrados son o no los suyos (Adams, 2007, p.31). Y, de hecho, parece que así ocurre con no poca frecuencia (Sauer, 1992, p.110). Los tipos fisonómicos, para decirlo de otro modo, nos permiten hacer proyecciones desde los individuos que los ejemplifican hacia sus restos óseos; y desde esos restos a dichos individuos.

No es ese, entretanto, el único caso en que las tipificaciones raciales, aun entendidas como meros tipos fisonómicos, pueden tener alguna relevancia epistémica (Putzke *et al*, 2002). En el caso de la Medicina, esos tipos pueden usarse como indicadores de riesgo de alguna confiabilidad (Rosenberg *et al*, 2002, p.2384). Que un individuo responda al tipo fisonómico negro, puede indicarnos la posibilidad de que él sea portador del alelo de la hemoglobina S. Eso haría que él fuese resistente a la malaria; pero también aumentaría la probabilidad de que la anemia falciforme se dé entre sus descendientes (Hacking, 2005, p.107). Es que, dicho tipo fisonómico puede indicar una ascendencia que remita a poblaciones de ciertas regiones del África subsahariana en donde, debido a una alta incidencia de malaria, operan, u operaron, presiones selectivas favorables al alelo de la

hemoglobina S (Cabrera, 2018, p.505): el mismo alelo que, en el portador heterocigoto, resulta en resistencia al plasmodio causador de la malaria (Templeton, 2016, p.463); y que, en el caso de portador homocigoto, produce la mortal anemia falciforme (Templeton, 2016, p.463; Cabrera, 2018, p.505).

Pero esto, siempre vale aclararlo, no es algo que esté causalmente vinculado con los factores genéticos que definen el tipo fisonómico negro. No hay una vinculación pleitrópica entre ese alelo y los alelos vinculados con el color de piel o la forma de los arcos superciliares. La anemia falciforme, hablando mal y pronto, no es una *enfermedad de negros* (Templeton, 2016, p.463). Ella es, simplemente, una enfermedad frecuente en poblaciones de ciertas regiones y relativamente probable entre aquellos cuya ascendencia remita tales poblaciones. Es por eso que el tipo fisonómico negro se transforma en un proxy relativamente significativo del alelo de la hemoglobina S (*cf.* Hacking, 2005, p.107). Dicho tipo es preponderante en la mayor parte de las regiones en donde hay alta incidencia de malaria; y, por eso, la sospecha de que un individuo tenga parte de su ascendencia en esas poblaciones, también resulta en la advertencia de que dicho individuo puede ser portador de un alelo que, en sus descendientes, puede producir una enfermedad mortal. Así, los trazos fisonómicos que indicarían la posibilidad de esa ascendencia se transforman en indicadores de riesgo; sin por eso ser causa, o síntoma, de ninguna enfermedad.

Por otra parte, en lo que atañe a esto, es menester no olvidar que el tipo fisonómico no es un predictor muy confiable de ascendencia (*cf.* Parra *et al*, 2003, p.181; Pena & Bortolini, 2004, p.46); y también hay que tener en cuenta que la presión favorable a dicho alelo también opera, y ha operado, en poblaciones en las cuales pueden, o podían, coexistir individuos asignables a diferentes tipos fisonómicos. Dándose incluso el caso de poblaciones de la región mediterránea en donde predomina el tipo caucásico y en las cuales se da la misma asociación entre incidencia de la malaria y frecuencia del alelo de la hemoglobina S que se verifica en el África subsahariana (*cf.* Hacking, 2005, p.107; Templeton, 2016, p.463). Con todo, como la asociación entre el tipo caucásico y la ascendencia en poblaciones

de esas regiones mediterráneas no es tan fuerte, el simple hecho de que un individuo presente rasgos caucásicos, no puede tomarse como indicador de riesgo en lo atinente al alelo en cuestión. Aunque sí podría valer como indicador cualquier dato, no necesariamente biológico, que nos hiciese sospechar esa ascendencia mediterránea. Un apellido podría ser un ejemplo de eso. Tal como ocurre con la enfermedad de Tay-Sachs y el hecho de ser portador de un apellido ashkenazi (*cf.* Gravel *et al.*, 1991, p.421; Triggs-Raine *et al.*, 1990, p.11; Rozemberg & Pereira, 2001, p.146; Hacking, 2005, p.107).

Hay que tener mucho cuidado, de todos modos, con estas posibles, y muchas veces sólo conjeturadas, vinculaciones entre ascendencia y riesgos médicos. Las mismas, conforme nos alerta Carlos López Beltrán (2016, p.190), pueden inducirnos a no ver que ciertos problemas de salud pueden estar asociados a las condiciones de vida a las que están sometidos determinados grupos, o a los hábitos que esos grupos han debido adquirir en virtud de dichas condiciones. El recurso genético a la ascendencia puede llevarnos, en efecto, a desviar nuestra mirada de una posible conexión entre el problema médico y una cuestión políticamente intervenible, haciendo que pongamos dicha mirada sobre la herencia: algo que no se puede cambiar y a lo que, de algún modo, tenemos que resignarnos.

Existen, sin embargo, ciertos riesgos médicos cuyo vínculo causal con el tipo fisonómico es más claro que esos que acabo de mencionar. Uno de ellos es la relación que existe entre la piel clara, asociada al tipo caucásico, y el desarrollo de ciertas formas de cáncer de piel (Parra, 2011, p.74). En este caso, hay una conexión causal inmediata entre ambas cosas: la piel es más clara en virtud de una menor producción de melanina; y esto, redundando en una menor protección a los rayos ultravioletas provenientes de la radiación solar, facilita el desarrollo de ciertos tipos de tumores (Parra, 2011, p.74). Pero, en razón de la mayor producción de melanina, las pieles oscuras, como es el caso de las asociadas al tipo negro, también pueden redundar en algún riesgo para la salud. El filtro de los rayos ultravioletas que produce la melanina puede dificultar la producción de vitamina D. Por eso, para producir la vitamina

D que necesita, una persona de piel oscura requiere hasta diez veces más exposición al sol que una persona de piel clara (Parra, 2011, p.74). Y esa demanda puede ser difícil de atender en latitudes altas. Así, mientras en latitudes más bajas el tipo caucásico está asociado al riesgo de desarrollar cáncer de piel; en latitudes altas, el tipo negro puede estar asociado al déficit de vitamina D. Y ambas cosas deberían ser consideradas en políticas de prevención (Parra, 2011, p.74).

Pero, la eventual relevancia que los tipos raciales tendrían para la Medicina, puede ir más allá de los riesgos de desarrollar ciertas patologías. Es dable pensar que, en algunos casos, la propia intervención terapéutica puede estar condicionada por variables asociadas con los tipos raciales. Un caso puede ser el de la eficacia de algunos medicamentos. Dicha eficacia puede estar genéticamente condicionada; y es posible que, en algunos casos, ese condicionamiento esté vinculado con la ascendencia que el paciente denuncia en virtud de su tipo fisonómico (Kitcher, 2007, p.315). Por eso, en algunas circunstancias muy específicas, tener en cuenta esa fisonomía puede permitir una mejor elección del fármaco a ser prescrito (Hacking, 2005, p.107). Sin embargo, el ejemplo más dramático de ese condicionamiento que la ascendencia, denunciada por el tipo fisonómico, puede traer para la estrategia terapéutica, parece residir en las dificultades que para encontrar donantes de médula que suele afectar a los pacientes negros que padecen leucemia (*cf.* Kitcher, 2007, p.312). El sistema inmune de los descendientes de algunas poblaciones africanas restringe el universo de los donantes posibles de una forma que no tiene equivalente en los que no comparten esa ascendencia. Esto puede hacer recomendable un esfuerzo colectivo por la ampliación del número de donadores que, por responder al tipo fisonómico negro, tengan más probabilidades de ser compatibles con posibles receptores de la misma condición (*cf.* Hacking, 2005, p.108).

Se puede decir, en resumen, que, si considerados en términos estrictamente biológicos, los tipos raciales, entendidos meros tipos fisonómicos, tienen algún valor cognitivo: quizá no muy significativo desde un punto de vista puramente teórico; pero sí, quizá, desde un punto de vista práctico. En

la Antropología Forense, y siempre dentro de ciertos límites, ellos permiten ir desde la fisonomía a la estructura y desde el resto óseo hasta esa misma fisonomía. En Medicina, mientras tanto, esos tipos fisonómicos no sólo pueden funcionar como indicadores de riesgo en lo que atañe a ciertas patologías; sino que también pueden operar como referencia a ser considerada en la elección y aplicación de algunas estrategias terapéuticas. Pero, aunque esos tipos fisonómicos remitan a rasgos y configuraciones corporales, y estén asociados con factores genéticos, su mayor relevancia cognitiva no tiene que ver con los procesos biológicos, sino que se inscribe en el plano de los procesos sociales. Los tipos fisonómicos pertenecen al dominio de esos fenómenos biológicos que inciden, muy acentuadamente, en el dominio de los procesos sociales; y es ahí que reside su carácter más problemático. El hecho de que un individuo responda a un tipo fisonómico u otro, puede incidir en su forma insertarse y de funcionar dentro de ciertos contextos y espacios sociales.

En Argentina, por ejemplo, el trato que la policía puede darle a un individuo suele variar en función de si ese individuo responde al tipo fisonómico caucásico o a cualquier cosa próxima del tipo fisonómico amerindio. Valiendo lo mismo con relación a las oportunidades de empleo y también con relación al acceso a ciertos lugares de esparcimiento. Sin contar, con discriminaciones quizá menos frecuentes, pero no por eso menos decisivas en la historia individual de una persona, como pueden ser las que ejerce un educador, un profesional de la salud, un juez, o el encargado de otorgar un crédito bancario. Algo muy semejante a lo que ocurre en Brasil, sobre todo, con el tipo fisonómico negro. Eso preserva y ahonda desigualdades seculares, transformando a esos tipos en verdaderos estigmas que refuerzan la marginación y la vulnerabilidad de quienes responden a ellos.

Así, en situaciones como esas que se dan en Argentina y en Brasil, pero también en muchos otros lugares, los tipos fisonómicos socialmente segregados pueden ser usados como indicadores, y hasta como predictores, de riesgos y de vulnerabilidades de todo tipo. Ellos nos indicarán, sobre todo, que los individuos a los que tales tipos de aplican tendrán, en media,

más probabilidades de estar sujetos a tratos inicuos, y a discriminaciones marginalizantes, que aquellos individuos que no responden a tales tipos. Siendo que, en muchos casos, y quizá en la mayoría, ese trato inicuo y discriminatorio no obedecerá a otra causa que al tipo fisonómico. Es decir: en no pocos casos, el tipo fisonómico servirá para explicar, causalmente, lo que le ocurre a un individuo.

Esto puede parecer muy obvio; pero no está demás señalarlo porque nos sirve para disolver algunos sofismas que circulan por ahí. En algunos casos parecería que, del hecho de que las razas humanas no existan como entidades filogenéticamente discernibles, y así reconocibles en la sistemática biológica vigente, se debería inferir que los problemas raciales no existen. Pero, del mismo modo en que la inexistencia de la raza pelirroja, en cuanto que entidad filogenéticamente real, no implica que los pelirrojos no existan; la inexistencia de la raza negra, en cuanto que realidad filogenética, no implica que los negros no existan. Y, del mismo modo en que los pelirrojos tienen características que, en ciertos contextos, los hacen propensos a ciertos cánceres de piel, el hecho de responder a los tipos fisonómicos negro o amerindio hace que, en ciertos contextos sociales, se esté particularmente expuesto a ser víctima de iniquidades y discriminaciones de todo tipo. Por eso, así como la condición de pelirrojo puede hacer recomendable que un individuo tome algunos cuidados especiales con su piel y con la exposición a la radiación solar, el hecho de que un individuo responda al tipo negro puede llevarnos a aceptar que él sea beneficiario de algún tipo de discriminación positiva tendiente a compensar y a paliar, en la medida de lo posible, las consecuencias de las iniquidades y de las discriminaciones marginalizantes a las que ese individuo pudo estar, o puede llegar a estar, sujeto.

Por otra parte, dado que la condición de posibilidad de la discriminación negativa reside principalmente en la condición de pobreza y marginación de los grupos que responden a los tipos fisonómicos que son víctimas de esa inequidad, las acciones afirmativas, al promover una reversión parcial y progresiva de esa desigualdad, también tienden a erosionar la pro-

pia condición de posibilidad de dicha discriminación. Cuantos más individuos que respondan a los tipos discriminados estén ocupando posiciones de algún prestigio y poder, menor tenderá a ser la discriminación en contra de esos tipos; y creo que esa es la razón más fuerte para la promoción de políticas afirmativas. Pero, para implementar estas políticas es necesario que se reconozcan los tipos fisonómicos que caracterizan a las víctimas de la discriminación negativa y que habrán de identificarse en los beneficiarios de las discriminaciones positivas. En este sentido, hay que admitirlo, Demetrio Magnoli (2009, p.366) tiene razón: una política como la de ‘cupos raciales’ para el ingreso a la universidad supone una rotulación de los individuos en virtud de tipos fisonómicos. Eso, entre tanto, no tiene nada que ver con la discusión sobre la existencia filogenética de las razas humanas; y mezclar los dos asuntos, denunciando además por racistas a las políticas afirmativas (cf. Magnoli, 2009, p.165), es sólo una vulgar chicana.

Esos tipos, por otra parte, no se establecen en virtud de los genes que puedan explicarlos, ni tampoco en virtud de la filiación que pueda explicar la configuración del genotipo de un individuo. Los tipos fisonómicos aluden, como ya dije, a características visibles. Que son las mismas que hacen que un individuo pueda ser objeto de discriminación negativa. Nadie es impedido de entrar en un ascensor por sus genes, ni por su ascendencia: lo que lo hace víctima de eso es su cara; y es por esa misma cara que esa persona podrá ser beneficiaria de una política afirmativa. Por eso, el hecho de que exista incongruencia entre fisonomía y datos genéticos sobre ascendencia (cf. Maio & Santos: 2005a; 2005b), en nada compromete a las políticas afirmativas. Éstas deben aludir a lo que es objeto de discriminación negativa, erigiéndolo en objeto de discriminación positiva; y, en lo que atañe a eso, la Genética no tiene nada para decir. Ella nos ha mostrado evidencias que nos llevan a negar la inexistencia filogenética de las razas humanas; pero nada nos ha dicho sobre el posible delineamiento de tipos fisonómicos que pueden ser relevantes en diferentes ámbitos, entre los cuales se destaca el estudio de ciertos fenómenos sociales y el diseño de determinadas políticas públicas (cf. Pigliucci & Kaplan, 2003, p.1170).

Conclusión

Con Darwin (1859, p.456)⁹, la taxonomía biológica comenzó a ser entendida, por lo general, y con mayor o menos rigor, como filogenia¹⁰. En ese marco, los diferentes taxones pasaron a ser considerados como linajes y no ya como clases, naturales o artificiales, que pudiesen delinarse en virtud de afinidades morfológicas, organizacionales, o de alguna otra naturaleza. Asumiendo esa perspectiva filogenética, expresiones como *Panthera leo* y *Vertebrata* ya no designarían clases a la cual perteneciesen todos los animales que compartiesen ciertas características particulares. En lugar de eso, ambos términos, al igual que todos los nombres de subespecies o de especies, y al igual que todos los nombres de taxones superiores, pasarían a ser pensados como designaciones de entidades concretas producidas por la evolución y sujetas, ellas mismas, a cambios evolutivos, e incluso a la extinción. Por eso, cuando se dice que las razas humanas no son linajes que puedan ser reconocidos como taxones, también se está diciendo que ellas no son entidades concretas resultantes de procesos evolutivos y sujetas a tales procesos. Desde ese punto de vista, las razas humanas no son nada: no existen. Pero, si se considera que las razas humanas son meros tipos fisonómicos, lo que sí se puede decir, es que existen individuos que conforman la extensión de tales tipos. Y eso, según lo acabamos de ver, puede permitirnos saber algo sobre dichos individuos, justificando también que se tomen, o acepten, ciertas providencias y actitudes a su respecto.

⁹ Sobre este punto la literatura secundaria es unánime. Como ejemplos, véase: Hennig (1968, p.27); Eldredge & Cracraft (1980, p.156); Mayr (1998, p.155); Tassy (1998, p.45); Llorente (1998, p.87); Le Guyader (2003, p.30); y Richards (2009, p.182).

¹⁰ Con esto quiero aludir a la Sistemática Filogenética (cf. Hennig, 1968, p.13; Eldredge & Cracraft, 1980, p.239); pero también a la clasificación darwiniana tradicional propugnada por Simpson (1945, p.4; 1961, p.53) y Mayr (1998, p.155).

Referencias

- ADAMS, B. *Forensic Anthropology*. New York: Infobase publishing, 2007.
- ANDREASEN, R. The meaning of 'race': folk conceptions and the new Biology of race. *Journal of Philosophy*, v.102, 2005, p. 94-106.
- ANDREASEN, R. A new perspective on the race debate. In: SOBER, E. (Ed.). *Conceptual issues in Evolutionary Biology*. Cambridge: MIT Press, 2006. p. 477-501.
- BIONDI, G. & RICKARDS, O. The scientific fallacy of the human biological concept of race. *Mankind*, v.42, 2002, p. 355-388.
- CABRERA, M. Malaria y hemoglobina S: ¿resistencia o protección? *Medisur*, v.16, 2018, p. 504-510.
- CAPONI, G. Las especies son linajes de poblaciones microevolutivamente interconectadas: una mejor delimitación del concepto evolucionario de especie. *Principia*, v.17, 2013, p. 3995-418.
- CAPONI, G. Lineages and systems: a conceptual discontinuity in biological hierarchies. In: ELDREDGE, Niles; PIEVANI, Telmo; SERRELLI, Emanuele; TËMKIN, Ilya (eds.): *Evolutionary theory: a hierarchical perspective*. Chicago: Chicago University Press, 2016, p. 47-62.
- CAPONI, G. Los taxones tampoco son racimos homeostáticos de propiedades. *Disputatio*, v.6, 2017, p. 323-356.
- CAPONI, G. Lo natural, lo seglar y lo sobrenatural. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, v.14, 2018a, p. 27-55.
- CAPONI, G. Esencia e identidad en Filosofía de la Taxonomía. *Culturas Científicas*, v.1, 2018b, p. 1-15.
- CARTMILL, M. The status of the race concept in Physical Anthropology. *American Anthropologist*, v.100, 1998, p. 651-660.
- CONAN DOYLE, A. The red-headed league (from *The adventures of Sherlock Holmes* [1891]). In: CONAN DOYLE, A. *Sherlock Homes: the complete facsimile edition*. Hertfordshire: Wordsworth, 1989, p. 132-146.
- COYNE, J. & ORR, A. *Speciation*. Sunderland: Sinauer, 2004.
- DARWIN, C. *On the origin of species*. London: Murray, 1859.
- DE QUEIROZ, K. Branches in the lines of descent: Charles Darwin and the evolution of the species concept. *Biological Journal of the Linnean Society*, v.103, 2011, p. 19-35.
- DOBZHANSKY, T. *Genetics and the origin of species*. New York: Columbia University Press, 1951.
- DUPRÉ, J. *El legado de Darwin*. Buenos Aires: Katz, 2006.

- ELDRIDGE, N. *Unfinished synthesis*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- ELDRIDGE, N. *Reinventing Darwin*. London: Phoenix, 1996.
- ELDRIDGE, N. The checkered career of hierarchical thinking in Evolutionary Biology. In: ELDRIDGE, N.; PIEVANI, T.; SERRELLI, E.; TEMKIN, I. (Ed.): *Evolutionary theory: a hierarchical perspective*. Chicago: Chicago University Press, 2016, p. 1-16.
- ELDRIDGE, N. & CRACRAFT, B. *Phylogenetic patterns and the evolutionary process*. New York: Columbia University Press, 1980.
- ERESHEFSKY, M. Species, taxonomy, and Systematics. In: MAUTHEN, M. & STEPHENS, C. (Ed.). *Philosophy of Biology*. Amsterdam: Elsevier, 2007, p. 403-428.
- ERESHEFSKY, M. Systematics and Taxonomy. In: SARKAR, S. & PLUTYNSKI, A. (Ed). *Companion to the Philosophy of Biology*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 99-118.
- FREIRE-MAIA, N. *De Darwin à Teoria Sintética*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- FUTUYMA, D. *Evolution*. London: Sinauer, 2005.
- GOODMAN, N. *Fact, fiction, and forecast*. Indianapolis: Bob-Merril, 1965.
- GOULD, S. ¿Qué es, si es que es algo, una cebra? In: GOULD, S. *Dientes de gallina y dedos de caballo*. Madrid: Blume, 1984, p. 377-388.
- GOULD, S. *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires: Orbis, 1988.
- GOULD, S. La igualdad humana es un hecho contingente de la historia. In: GOULD, S. *La sonrisa del flamenco*. Barcelona: Crítica, 1995, p. 157-168.
- GRAVEL, R.; TRIGGS-RAINE, B.; MAHURAN, D. Biochemistry and genetics of Tay-Sachs Disease. *Le journal canadien des sciences neurologiques*, v.18, 1991, p. 419S-423S.
- HACKING, I. Why race stills matters. *Daedalus*, v.134, 2005, p. 102-116.
- HENNIG, W. *Elementos de Sistemática Filogenética*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- HERRSTEIN, R. & MURRAY, C. *The bell curve*. New York, Free Press, 1994.
- HOCHMAN, A. Racial discrimination: how not to do it. *Studies in History & Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v.44, 2013, p. 278-286.

INTERNATIONAL COMMISSION OF ZOOLOGICAL NOMENCLATURE. *Code International de Nomenclature Zoologique*. London: The International Commission of Zoological Nomenclature, 1999.

KATTMANN, U. Race, genes and culture. In: KOEGELER, M. & PARNCUTT, R. (Ed.): *Interculturality*. New Castle: Cambridge Scholar Publishing, 2013, p. 130-184.

KITCHER, P. Does 'race' have a future? *Philosophy & public affairs*, v.35, 2007, p. 293-317.

LE GUYADER, H. *Classification et évolution*. Paris: Le Pommier, 2003.

LEWONTIN, R.; ROSE, S.; KAMIN, L. *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica, 2003.

LINCOLN, R.; BOXSHALL, G.; CLARCK, P. *Diccionario de Ecología, Evolución y Taxonomía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

LIPKO, P. & DI PASQUO, F. De cómo la Biología asume la existencia de razas en el Siglo XX. *Scientiae Studia*, v.6, 2008, p. 219-233.

LLORENTE, J. *La búsqueda del método natural*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

LÓPEZ BELTRÁN, C. Escenarios de la patologización racial: la anomalía amerindia en una nación enferma. *Metatheoria*, v.8, 2018, p. 181-193.

MacEACHERN, S. The concept of race in contemporary Anthropology. In: SCUPIN, R. (Ed.). *Race and ethnicity*. New York: Prentice-Hall, 2011, p. 34-57.

MAGNOLI, D. *Uma gota de sangue*. São Paulo: Contexto, 2009.

MAI, L.; OWL, M.; KERSTING, P. *The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MAIO, M. & SANTOS, R. Política de cotas raciais, os 'olhos da sociedade' e os usos da Antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília. *Horizontes Antropológicos*, v.11, 2005a, p. 181-214.

MAIO, M. & SANTOS, R. As cotas raciais nos horizontes da Antropologia. *Horizontes Antropológicos*, v.11, 2005b, p. 292-308.

MAYDEN, R. On biological species, species concepts and individuals in the nature world. *Fish & Fisheries*, v.3, 2002, p. 171-196.

MAYR, E. *Systematics and the origin of species*. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

MAYR, E. *Animal species and evolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

MAYR, E. *Así es la Biología*. Madrid: Debate, 1998.

- MAYR, E. Species concepts and their application [1963]. In: RUSE, M. (Ed.). *Philosophy of Biology*. Amherst: Prometheus, 2007: p. 203-213
- MAYR, E. The Biological Species Concept. In: WHEELER, Q. & MEIER, R. (Ed.). *Species concepts and Phylogenetic Theory*. New York: Columbia University Press. 2000, p. 17-29.
- MILL, J. *A System of Logic*. Toronto: University of Toronto, 1974[1843].
- OUSLEY, S.; JANTS, R.; FREID, D. Understanding race and human variation: why forensic anthropologists are good at identifying race. *American Journal of Physical Anthropology*, v.139, 2009, p. 68-76.
- PARRA, E. Evolución de la pigmentación en la especie humana. *Piel*, v.26, 2011, p. 66-79.
- PARRA, F.; AMADO, R.; LAMBERTUCCI, J.; ROCHA, J.; ANTUNES, C.; PENA, S. Color and genomic ancestry in Brazilians. *Proceedings of the National Academy of Science*, v.100, 2003, p. 177-182.
- PENA, S. & BORTOLINI, M. Pode a Genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? *Estudos Avançados*, v.18, 2004, p. 31-50.
- PIGLIUCCI, M. What are we to make on the concept of race? *Studies in History & Philosophy of Biological and Biomedical Science*, v.44, 2013, p. 272-277.
- PIGLIUCCI, M. & KAPLAN, J. On the concept of biological race and its applicability to humans. *Philosophy of Science*, v.70, 2003, p. 1161-1172.
- PUTZKE, J.; HICKEN, B.; RICHARDS, S. Race: predictor versus proxy variable? *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation*, v.83, 2002, p. 1603-1611.
- RICHARDS, R. Classification in Darwin's origin. In: RUSE, M. & RICHARDS, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Origin of Species*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 173-193.
- RICHARDS, R. Solving the species problem. In: RUSE, M. (Ed.). *Philosophy of Biology*. Amherst: Prometheus, 2007, p. 215-227.
- RICHARDS, R. *The species problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ROSENBERG, N.; PRITCHARD, J.; WEBER, J.; CANN, H.; KIDD, K.; ZHIVOTOVSKY, L.; FELDMAN, M. Genetic structure of human population. *Science* 298, 2002, p. 2381-2385.
- ROZEMBERG, R. & PEREIRA, L. The frequency of Tay-Sachs Disease in the Brazilian Jewish population justifies a carrier of screening program. *São Paulo Medical Journal*, v.119, 2001, p. 146-149.

SANTOS, R.; CALDAS, A.; BORGES, G.; VALENTE, J.; PORTELA, M.; MARINHO, G. Mortalidade infantil segundo cor ou raça com base no censo demográfico de 2010 e nos sistemas nacionais de informação em saúde no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v.33, 2017, e00046516.

SAUER, N. Forensic Anthropology and the concept of race. *Social Science & Medicine*, v.34, 1992, p. 107-111.

SESARDIC, N. Confusions about races. *Biology & Philosophy*, v.25, 2010, p. 143-162.

SIMPSON, G. *The principles of classification and a classification of mammals*. New York: American Museum of Natural History, 1945.

SIMPSON, G. The species concept. *Evolution*, v.5, 1951, p. 285-298.

SIMPSON, G. *Principles of Animal Taxonomy*. New York: Columbia University Press, 1961.

SPENCER, Q. A radical solution to the race problem. *Philosophy of Science*, v.81, 2014, p. 1025-1038.

STAMOS, D. *Evolución*. Barcelona: Buridán, 2008.

SOABI, M. Realism and artifact kinds. In: KROHS, U. & KROES, P. (Ed.). *Functions in biological and artificial worlds*. Cambridge: MIT Press, 2009, p. 185-202.

SUSSMAN, R. *The myth of race*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

TASSY, P. *L'arbre à remonter le temps*. Paris: Diderot, 1998.

TEMPLETON, A. Human races: a genetic and evolutionary perspective. *American Anthropologist*, v.100, 1998, p. 632-650.

TEMPLETON, A. Biological races in humans. *Studies in History & Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v.44, 2013, p. 262-271.

TEMPLETON, A. La evolución y el concepto de raza humana. In: LOSOS, J. & LENSKI, R. (Ed.). *Cómo la evolución configura nuestras vidas*. Barcelona: Buridán, 2018, p. 447-466.

TORRETTI, R. La proliferación de los conceptos de especie en la Biología Evolucionista. *Theoria*, v.69, 2010, p. 325-377.

TRIGGS-RAINE, B.; FEIGENBAUM A.; NATOWICZ, M.; SKOMOROWSKI, M.; SCHUSTER, S.; CLARKE, J.; MAHURAN, D.; KOLODNY, E.; GRAVEL, R. 1 Screening for carriers of Tay-Sachs Disease among Ashkenazi Jews. *The New England Journal of Medicine*, v.323, 1990, p. 6-12.

TURESSON, G. The species and the variety as ecological units. *Hereditas*, v.3, 1922a, p. 100-113.

TURESSON, G. The genotypical response of the plant species to the habitat. *Hereditas*, v.3, 1922b, p. 211-350.

WADE, N. *Una herencia incomoda*. Barcelona: Ariel, 2015.

WILEY, E. *Phylogenetics*. New York: Wiley, 1981.

WILEY, E. & LIEBERMAN, B. *Phylogenetics*. Hoboken: Wiley & Blackwell, 2011.

WOOD, A. What, if anything, is a rabbit? *Evolution*, v.11, 1957, p. 417-425.

Hans Cornelius: Leben, Denken, Wirkung

Hans Cornelius: Life, Thought and Influence

Daniel Pucciarelli

Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG)
Orcid 0000-0002-9053-6444
arelli@gmail.com

Eduardo Soares Neves Silva

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Orcid 0000-0002-8601-7617
esnsilva@gmail.com

Zusammenfassung: Die Arbeit liefert einen Überblick über das Leben, das Denken und die philosophische Wirkung des Philosophen Hans Cornelius. Ausgehend von einer kurzen Rekonstruktion seiner Biographie exponiert der Text die Hauptideen, die er in seinen philosophischen Schriften entwickelt. Den Wahrnehmungs- und Dingbegriffen Cornelius wird in diesem Zusammenhang Vorrang gegeben, da diese Begriffe in der Regel als den originellsten Beitrag Cornelius' angesehen werden. Danach stellt der Aufsatz die Kritik Husserls an Cornelius und die Quelle ihrer philosophischen Differenzen dar. Zuletzt wird noch auf die Wichtigkeit Cornelius' für die Entstehung der sogenannten „Frankfurter Schule“ reflektiert.

Keywords: Münchener Phänomenologie, Psychologismus, Husserl, Frankfurter Schule

Abstract: The paper provides an overview of the life, the thinking and the philosophical influence of the philosopher Hans Cornelius. After a brief reconstruction of his biography, the text exposes the main ideas he develops in his philosophical writings. Our priority is given to Cornelius' concepts of "perception" and the "thing", as his reformulation of these concepts have generally been regarded as his most original contributions to the history of philosophy and phenomenology. The essay then presents Husserl's criticism of Cornelius and the source of their philosophical differences. Finally, we reflect on the importance of Cornelius for the emergence of the so-called "Frankfurt School".

Keywords: Munich Phenomenology, Psychologism, Husserl, Frankfurt School

1. Einleitung

Hans Cornelius teilt das melancholische Schicksal jener Denker, die der kompletten Unbekanntheit nur nicht angehören, weil sie anderen Denkern wichtig waren. Hat man überhaupt von ihm gehört oder gelesen, dann in der Regel durch Husserl oder Adorno und Horkheimer, die sich auf ihn teils mit Bewunderung, teils kritisch, aber immer mit Interesse beziehen. Seine Relevanz wird dementsprechend durch die Relevanz anderer gemessen; wenn überhaupt, wird seine Arbeit höchstens als Bindeglied, kaum für sich selbst gelesen. Der vorliegende Aufsatz möchte diese Diagnose zwar nicht von vornherein revidieren, sondern kann ihre eigene Existenzberechtigung in erster Linie aus diesem Umstand ableiten. Denn zur Relevanz eines philosophischen Denkens gelten nicht nur rein innertheoretischen Elemente, sondern auch äußerliche Bedingungen und Umstände, die durchaus kontingent sind. Sofern Cornelius für jene Denker ersten Ranges wichtig ist, wird auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit seinem Denken nicht nur begründet, sondern wohl auch für deren volles Verständnis erfordert. Eine derartige Auseinandersetzung liegt aber noch kaum vor.

Doch auf diesem Weg kann die vorliegende Untersuchung ebenso die Elemente entwickeln, damit jene Diagnose bes-

ser begründet oder widersprochen werden kann. So unternimmt sie den Versuch, Cornelius möglichst in seinem eigenen Recht zu behandeln, um zu einer autonomen Betrachtung seines Denkens beizutragen. Sie liefert erstens ein Porträt der Person Hans Cornelius (2), um dann zu einem ausführlichen Panorama über sein Denken überzugehen (3). Erst dann versucht die Untersuchung, die Auseinandersetzung mit Husserl zu thematisieren (4). Zum Schluss wird noch auf die Relevanz Cornelius' für die Autoren der sogenannten „Frankfurter Schule“ reflektiert (5).

2. Hans Cornelius: Ein Porträt

Hans Johannes Wilhelm Cornelius ist 1863 in München geboren¹. Studiert hat er Mathematik, Physik und Chemie in München, Berlin und Leipzig. Von seinen Münchener Professoren berichtet er lediglich, dass an der dortigen Universität „sich damals für Mathematik und besonders für Physik in den ersten Stellen völlig minderwertigen Lehrkräften befanden“ (Cornelius, 1921, S. 84). In Berlin studiert er 1882 und 1883 bei Weierstraß und Kirchhoff; Helmholtz aber, der allbekannte Universalgelehrter seiner Zeit, „blieb [Cornelius] gleichgültig; [dieser] konnte [sich] in seinen stets unvorbereiteten, unordentlich vorgetragenen theoretischen Vorlesungen nicht aufnahmefähig erhalten“ (Ebd., S. 85.). Schließlich studiert Cornelius reine Mathematik bei dem großen Mathematiker Felix Klein in Leipzig und zielt darauf ab, dort sein Studium abzuschließen; „jedoch nach zwei Monaten kam [er] nach Hause, überarbeitet und überzeugt, daß die mathematische Arbeit nicht [s]eine Sache sei“. Zu dieser Zeit hatte Cornelius schon eine anfängliche, experimentierende Beschäftigung auch mit der Philosophie hinter sich – vor allem mit der *Kritik der reinen Vernunft* und mit dem Denkgebäude Schopenhauers –, sodass er dann seinem Vater erklärte, „daß [er] nur zur Musik oder zur Philosophie als Lebensberuf [sich] entschließen könne“ (Ebd.). Sich aber für die Chemie entscheidend, promovierte Cornelius 1886 als Chemiker mit einer Arbeit über die *Synthese des Orzins aus Zitronensäure* in München und arbeitet zwei Jahre lang im

¹ Alle biographischen Informationen über Hans Cornelius stammen dem von Cornelius publizierten autobiographischen Text Cornelius, 1921.

Laboratorium vom Chemiker Adolf von Baeyer. Seine erste Habilitationsschrift über die *Axiome und Hypothesen der exakten Wissenschaften* aber, die Cornelius der naturwissenschaftlichen Sektion der Philosophischen Fakultät in München eingereicht hatte, wurde von der Fakultät aufgrund „ungenügender philosophischer Vorbildung“ zurückgewiesen (Ebd., S. 86).

Mit dem Scheitern seines ersten Habilitationsversuches widmet sich Cornelius intensiver der Philosophie zu. Wohl aufgrund seiner eigenen intellektuellen – naturwissenschaftlichen – Laufbahn, aber auch zweifelsohne im Sinne des dann in nachidealistischem Deutschland herrschenden Zeitgeistes orientiert sich Cornelius durchaus an einer Art Neukantianismus, der der dann höchstfortgeschrittenen naturwissenschaftlichen Methode gewachsen sein könne. Er beschäftigt sich zunächst „mit der neueren und neuesten Philosophie, vor allem mit der englischen und deutschen psychologischen Literatur“ (Ebd., S. 86-7) und zielt bereits darauf ab, eine „von allen illegitimen Begriffen freie[n] Philosophie“, die auf der „sichere[n] Grundlage metaphysikfreier Naturerkenntnis“ ruhe (Ebd.), zu begründen. Diesem philosophischen Programm, das ja in vielerlei Hinsicht die deutsche – und wohl europäische – Jahrhundertwende tief mitprägt, blieb Hans Cornelius lebenslänglich treu. Philosophisch betreibt er stets, mithilfe der Psychologie, „metaphysikfreie“ und systematische *prima philosophia*. Seine ersten rein philosophischen Schriften – die zweite, nun erfolgreiche Habilitationsschrift *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* (1894) und *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897) –, die die Aufmerksamkeit und Kritik von so unterschiedlichen Lesern wie Edmund Husserl und Wladimir Lenin veranlassen, legen Zeugnis von einem ersten Versuch ab, ein derartiges Programm durchzuführen. Dabei versucht er eben

eine von allen dogmatischen Voraussetzungen freie Wissenschaft von den unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseinsverlaufens, also eine metaphysikfreie Psychologie zu begründen (...), die als Unterbau für alle weitere Philosophie und für alle Erfahrungswissenschaft dienen sollte (Cornelius, 1921, S. 87).

Dass Cornelius dem Geiste des Positivismus gewissermaßen niemals ganz fremd gewesen ist, beweist die Tatsache, dass

er 1931, am Ende seines intellektuellen Lebens also, einen Aufsatz (Cornelius, 1931) in der klassischen Zeitschrift *Erkenntnis*, von R. Carnap und H. Reichenbach herausgegeben, veröffentlicht.

Nach seiner Habilitation wirkte Cornelius etwa zehn Jahre lang als Privatdozent, und noch etwa fünf als außerordentlichen Professor für Philosophie in München. Zu dieser Zeit schreibt Husserl eine lange Rezension über *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* (1894) und übt Kritik an Cornelius' *Psychologie* in seinem ersten, 1906 erschienenen Hauptwerk *Logische Untersuchungen*. Die Rezension und Auseinandersetzung Husserls veranlassen dann Cornelius, sich mit dem Denken Husserls gründlich zu befassen und anschließend mit ihm 1906 im sehr kurzen, aber bedeutenden Briefwechsel zu stehen. Im Laufe dieser Auseinandersetzung entsteht Cornelius' drittes philosophisches Werk: *Einleitung in die Philosophie* (1903), die seine philosophische Theorie mit einer Philosophie der Geschichte der Philosophie ausführt. Die Entstehung und Formierung des eigentlich philosophischen Denkens von Hans Cornelius dürfte man also wohl zwischen 1894, da er den *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* der Philosophischen Fakultät der Münchener Universität als Habilitationsschrift einreicht, und 1903, da er sein Werk *Einleitung in die Philosophie* veröffentlicht. Außer diesen zwei Werken und der bereits erwähnten *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* hat Cornelius erst viel später, 1916, nur noch ein viertes Werk – die *Transzendente Systematik* – veröffentlicht, das als rein philosophisch bezeichnet werden dürfte und eben hauptsächlich eine Systematisierung der Gedankengänge der anderen drei Bücher enthält². Zwar haben sich sehr wenige Interpreten mit seinem Denken gründlich befasst, aber die wenigen, die dies getan haben, oszillieren nämlich zwischen der Behauptung, sein Denken sei bereits 1897 mit der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* vollständig gebildet, und der Auffassung, dass es mindestens noch bis 1903, wenn nicht bis 1916, wesentlichen Veränderungen unterliege. Zu dieser Frage, wie zur Husserl-Cornelius-Debatte, kommen wir noch ausführlicher zurück.

² Cornelius selbst hat die *Transzendente Systematik* als ein zwar wichtiges, doch als „Ergänzungswerk“ gekennzeichnet: „Wer meine Philosophie kennen lernen will, möge zuerst meine 'Einleitung' lesen; in der 'Transzendente Systematik' wird er einige wesentliche Ergänzungen dazu finden“, Cornelius, 1921, S. 93.

Auch zur Cornelius' Münchener Zeit nimmt er an der sich um Theodor Lipps bildenden Gruppe von Philosophen und Psychologen teil – dem sogenannten *Psychologischen Verein* –, die dann später als die „Münchener Phänomenologie“³ Bekanntschaft erringen würde; zwar wird er kein richtig aktives Mitglied des Vereins sein, aber sah in der Gruppe unter anderen eine Möglichkeit für seine Berufung als Ordinarius für Philosophie, da Theodor Lipps 1909 der Gruppe, und dann 1914 der Fakultät ausgetreten sein würde. Auch deshalb lehnt Cornelius 1908 einen Ruf nach Halle a. S. als Ordinarius ab, aber seine Hoffnungen konkretisieren sich, auch aufgrund von politisch-bürokratischen Umständen und von Streitigkeiten mit Lipps (wohl der bekannteste Anhänger des Psychologismus im damaligen Deutschland), letztinstanzlich nicht⁴. Aus diesem Grunde entschließt er sich, 1910 eine ordentliche Professur für Philosophie an der Akademie für Sozialwissenschaften (späten Johann-Wolfgang-von-Goethe Universität) in Frankfurt am Main zu übernehmen. Seine Antrittsvorlesung behandelte das aufschlussreiche und zu jener Zeit – und wohl immer noch heute – kontroverse Thema: „Die Erkenntnis der Dinge an sich“.

Während seiner Münchener Zeit beschäftigt sich Cornelius und publiziert auch zu Kunstphilosophie – wie sein 1908 erschienenes Buch *Elementargesetze der bildenden Kunst: Grundlagen einer praktischen Ästhetik* –, es ist aber während seiner Frankfurter Zeit, die solche nicht rein philosophischen Beschäftigungen und Veröffentlichungen intensiver und wohl auch fruchtbarer werden. Neben der kontinuierlichen praktischen Beschäftigung mit Bildhauerei und dann mit Malerei entstehen in seiner Frankfurter Zeit – die von 1910 bis zu seiner Emeritierung 1928

³ Über die heute eher unbekanntere „Münchener Phänomenologie“, vgl. Smid, 1982.

⁴ „Schon damals und noch weit mehr in der unmittelbar folgenden Zeit wurden die Verhältnisse in München von Tag zu Tag unerfreulicher (...) durch die immer krankhafter ausartende Mißgunst meines Oberkollegen Theodor Lipps, der in [Cornelius] mit Recht einen wissenschaftlichen, sehr mit Unrecht einen persönlichen Gegner sah“. Cornelius, 1921, S. 91.

andauert – sein politisches Buch *Völkerbund und Dauerfrieden*⁵ (1919), seine *Kunstpädagogik: Leitsätze für die Organisation der künstlerischen Erziehung* (1921) wie seine Werke *Vom Wert des Lebens* (1923) und *Die Aufgabe der Erziehung* (1928).

Nach seiner Emeritierung im Jahre 1928 veröffentlicht Cornelius keine weiteren originellen Arbeiten. Abgesehen von dem bereits erwähnten, 1931 in der Zeitschrift *Erkenntnis* publizierten Aufsatz befasst er sich theoretisch mit Zusammenfassungen und neuen Systematisierungen seines philosophischen Denkens, wie seinem Beitrag im interessanten Sammelbande *Deutsche Systematische Philosophie nach ihren Gestaltern* (1934). Seine Professur an der Frankfurter Universität wurde kurzfristig von Max Scheler, dann vom Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich übernommen. Gestorben ist Hans Johannes Wilhelm Cornelius 1947 in Gräfelfing bei München.

3. Denken

So hat Cornelius sein eigenes Denken retrospektiv, 1923, charakterisiert: „Unter den dogmatischen Voraussetzungen, die dem Streben nach letzter Klarheit im Wege stehen,

⁵ Politisch war Cornelius, wie es in dem in *Völkerbund und Dauerfrieden* formulierten Programm zu lesen ist, ein ausgesprochener Internationalist und Kriegsgegner (das Buch wurde noch während des Ersten Weltkrieges konzipiert). In dieser Schrift entwickelt er die im Sinne der damaligen Weltpolitik radikale Idee eines Föderalismus aller europäischen Länder als einzige Möglichkeit zur Erreichung einer dauerhaft pazifistischen Lösung für die inneren politischen Konflikte Europas. In seinen eigenen Worten: „Ich konnte in dem Wahnsinn des Weltkrieges nichts anderes sehen, als die Folge der allgemein herrschenden Unklarheit über die fundamentalen Bedingungen des sozialen Daseins. Die klare Erkenntnis dieser Bedingungen seitens der Regierungen mußte die Beendigung des Krieges und den Zusammenschluß der feindlichen Nationen zu föderativen übernationalen Staatsbildungen zur Folge haben, analog wie in der Schweiz und in Amerika die Föderativstaaten aus vorher feindlichen Bestandteilen zusammengeschmiedet worden waren (...) Nicht ein Mitteleuropa im Sinne Naumanns, sondern ein Gesamteuropa oder zum mindesten ein Kontinentaleuropa, nicht als Staatenbund, sondern als Bundesstaat mit einheitlichem Wirtschaftsgebiet, mit einheitlicher Diplomatie und Militärgewalt war das Gebilde, durch welches nicht nur die Gründe für alle ‘nationalen’ Kriege – in erster Linie die elsäß-lothringische Frage und alle andern wirklichen oder vermeintlichen ‘Irredenta’-Probleme – ausgeschaltet, sondern auch alle Möglichkeiten für kriegerische Störungen in Europa endgültig beseitigt werden konnten“. Cornelius, 1921, S. 92.

zeigte sich bereits oben als die folgenschwerste diejenige des Dingbegriffs. Von der Forderung der Klärung dieses Begriffs ist die Entwicklung meiner Philosophie ausgegangen“ (Ebd., S. 15). In der Tat synthetisiert das Zitat den Großteil dessen, was Cornelius im Laufe seines Lebens philosophisch getan hat. Zunächst: Cornelius möchte sein Philosophieren innerhalb einer großen aufklärerischen Tradition – die wohl mindestens auf Descartes und die Anfänge der neuzeitlichen Philosophie zurückgreift – platziert sehen, die die Hauptanliegen der Philosophie in dem Streben nach letzter Klarheit und so in der Gewinnung einer möglichst voraussetzungslosen Lehre sieht. Das Wort „dogmatisch“ wird von Cornelius eben im aufklärerischen Sinne eines Denkbauwerkes verwendet, dessen Voraussetzungen und Grundlagen nicht stringent geprüft worden waren und somit nicht klar und distinkt nachvollziehbar sind. Darin, wie in vielen anderen Aspekte seines Denkens wie etwa in der Rede von „metaphysischen Scheinproblemen“ und dem allgemeinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit für die Philosophie, ist Cornelius, wie bereits erwähnt, dem philosophischen Geist seiner Zeit gar nicht fremd. Mit den sogenannten „metaphysikfreien“ und „wissenschaftlichen Philosophien“ – von dem Frühen Positivismus bis zum Wiener Kreis – war Cornelius in mehr oder minder fruchtbarer Beziehung. An das Denken von Mach und Avenarius etwa, besonders das sogenannte „Prinzip der Denkökonomie“ (Mach) bzw. das „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ (Avenarius) betreffend, hat er mindestens bis 1903 ausdrücklich angeknüpft⁶.

⁶ Für Rollinger (1991) ist das Denken Cornelius' bereits in der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* wesentlich gebildet; danach variiert ihm zufolge bloss jeweils die verwendete Terminologie. Jay (1996) und Pettazzi (1979) argumentieren dagegen, dass Cornelius zu seiner eigentlichen Denkweise erst infolge der Auseinandersetzung mit Husserl und der Loslösung von Mach und Avenarius tatsächlich gelangt. Aus dem Standpunkt der Wirkungsgeschichte seines Denkens hat Rollinger wahrscheinlich recht, da Cornelius interessanterweise von Husserl und Lenin immer als Anhänger von Mach und Avenarius gesehen wurde. Pettazzi schreibt diesbezüglich: „I libri di Cornelius sono oggi dimenticati e un velo polveroso li ricopre nelle biblioteche. A suo tempo essi dovettero però godere di una certa notorietà, tanto che vengono citati in opere come *Materialismo et empiriocriticismo* di Lenin e *Ricerche logiche* di Husserl. In ambedue i casi Cornelius viene considerato un sostenitore e continuatore delle posizioni di Mach e Avenarius, e su questa base aspramente criticato“. Pettazzi, 1979, S. 40.

Eine voraussetzungslose und metaphysikfreie – oder, wie Cornelius sich auch ausdrückt: von *naturalistischen* Voraussetzungen befreite – Philosophie kann sich dann nach Cornelius lediglich auf dasjenige Material stützen und aufgebaut werden, das sich jederzeit dem Bewusstsein mit unmittelbarer Klarheit und Evidenz darstellt: das, was Cornelius meistens *das unmittelbar Gegebene* nennt. Diesbezüglich ist er in vollem Einverständnis etwa mit der Tradition des radikalen Empirismus von David Hume und William James – in den *Logischen Untersuchungen* beispielsweise hat Husserl Cornelius als den radikalsten „modernen Humeaner“ gekennzeichnet (Husserl, 1921, S. 211ff.). In wesentlichem Unterschied mit der Tradition des Empirismus – und auch wohl der Transzendentalphilosophie – aber dürfte diejenige Lehre Cornelius’ gezählt werden, derzufolge die empirische Erfahrung keine minderwertige, sondern eine *allgemeingültige* Erkenntnisquelle darstellt. Dies präsentiert der Philosoph namentlich als den originellsten Hauptpunkt seiner Lehre: „Ein Hauptpunkt meiner Lehre, durch den sie sich zu allem Herkommen in Gegensatz stellt, ist der Nachweis, daß Erfahrung durchaus keine minderwertige Erkenntnisquelle ist, vielmehr uns allgemeingültige Erkenntnis zuführt“⁷. In der Tat ist diese Lehre, soweit sie wirklich begründet werden kann, sehr originell. Dies macht wohl die allererste Besonderheit der Philosophie Cornelius’ aus, denn mit dieser Lehre kann er nichts weniger als den Anspruch erheben, eine radikal-empiristisch, also lediglich auf klaren und evidenten Bewusstseinsinhalten bzw. Gegebenheiten gestützte Philosophie *als System* aufzubauen, die dann nicht in Skepsis einmünden muss. Dieses Programm einer *systematischen* Neubegründung der Philosophie mithilfe der in diesem Sinne verstandenen *Psychologie* hat Cornelius, wie gesagt, wohl immer durchzuführen versucht; sein Werk *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, das dieses Anliegen zum ersten Male systematisch und ausführlicher dars-

⁷ Cornelius, 1921, S. 14: So referiert Husserl diese Lehre Cornelius’: „Wir besitzen in der äußeren wie in der inneren Wahrnehmung durchaus gleichgeordnete und keiner Täuschung ausgesetzte Grundlagen und Quellen der Erkenntnis; ja mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten der inneren Beobachtung ist die äußere Wahrnehmung geradezu als die sicherste Erkenntnisquelle zu betrachten“. Husserl, 1979, S. 358.

tellt, möchte er als *philosophische Grundwissenschaft* oder gar als *reine Phänomenologie* verstanden wissen⁸.

Obwohl erst systematisch und ausführlich in der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897) dargestellt, werden einige der oben referierten Kernelemente des Denkens Cornelius bereits in seiner Habilitationsschrift *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* ansatzweise dargestellt. In diesem Werk befasst sich der Autor nicht nur mit einer Theorie der Existentialurteile, sondern, wie Husserl bemerkt, mit einer Urteilstheorie im Allgemeinen, die aber erst am Ende der Schrift vollständig entwickelt wird. Dabei setzt sich Cornelius hauptsächlich mit der Tradition des radikalen Empirismus wie mit der Brentanoschule auseinander. Das allgemeine Ziel der Schrift besteht darin, die Urteilstheorie ausgehend lediglich vom unmittelbar Gegebenen bzw. vom „elementaren Wahrnehmungsurteil“ neu zu begründen, sodass alle anderen Urteilstklassen vom Wahrnehmungsurteil unmittelbarer – klarer und distinkter – Gegebenheiten abgeleitet werden. Dazu muss Cornelius dementsprechend den eigentlichen Begriff der inneren und äußeren Wahrnehmung derart konzipieren, dass eine jegliche Transzendenz zum Bewusstsein dezidiert ausgeschlossen bleibt. Wahrnehmung, gleichgültig nun ob innere oder äußere, ist nach Cornelius (und hier noch im Sinne der Brentanoschule) stets auf einen rein immanenten Bewusstseinsinhalt bezogen, der sich im Bewusstseinsverlauf befindet. Das Wahrnehmen wird somit zu einer Art *Innewerden eines bereits vorhandenen und rein immanenten Bewusstseinsinhalts*:

Erklären wir in Übereinstimmung mit einer ziemlich verbreiteten Terminologie die innere Wahrnehmung allgemein als die Wahrnehmung *psychischer* Phänomene, so erscheint es nur konsequent, die äussere Wahrnehmung als entsprechende Wahrnehmung *physischer* Phänomene zu definieren. Wenn nach dieser Definition die innere und die äussere Wahrnehmung sich nur durch die wahrgenommenen *Inhalte* unterscheiden, so wird über die Bedeutung des Wortes Wahrnehmung auch bei der äusseren Wahrnehmung kein

⁸ „Ich sehe heute ein, daß der Titel des Buchs für die Fachgenossen mehr eine Verdunkelung als eine Andeutung seiner Absicht sein mußte. Ich hätte es – mit entsprechender Umformung seiner Terminologie – lieber als ‘reine Phänomenologie’ oder als ‘philosophische Grundwissenschaft’ bezeichnen sollen“. Schmidt, 1921, S. 85.

Zweifel bestehen können: auch hier ist das Wahrnehmen nichts anderes als das Vorfinden, Innewerden oder Bemerkendes eines gegenwärtig als Inhalt unseres Bewusstseins vorhandenen physischen Phänomens (Cornelius, 1894, S. 8).

Dass der Autor somit die Begründung einer reinen Immanenzphilosophie im Sinne hat, lässt er keine Zweifel bestehen, indem er den Begriff physischer Phänomene derart erläutert:

Insbesondere darf mit dem Ausdrucke 'physischer Phänomen' nicht der Gedanke an 'ausser-psychische' Existenzen, an die Objekte im Sinne der Physik verbunden werden: das physische Phänomen bezeichnet stets nur einen Empfindungs- oder entsprechenden Vorstellungsinhalt als solchen, nicht aber irgend eine äussere Ursache, einen Reiz, welcher diesen Inhalt hervorbringt (Cornelius, 1894, S. 8.).

Dies bedeutet dann letztinstanzlich, dass auch die genannten physischen Phänomene „wesentlich psychische Inhalte [sind], da sie, als Phänomene, nur innerhalb eines wahrnehmenden Bewusstseins denkbar sind“ (Ebd.). Ein Wahrnehmungsbegriff dagegen, der den Verweis auf Bewusstseinsstranzendes oder gar „irgend welchen bewussten oder unbewussten Schluss auf eine Ursache dieses Phänomens, einen Reiz, eine Substanz oder ein Ding an sich“ zuließe (Ebd., S. 9), wird von Cornelius als die „weitverbreitet[e] metaphysisch[e] Auffassung des Begriffs der äusseren Wahrnehmung“ charakterisiert (Ebd.).

Diesem radikal immanenten Wahrnehmungsbegriff gemäß, auf dem Cornelius seine Urteilstheorie basieren will, wird etwas dann wahrgenommen, wenn ein bereits vorhandener Bewusstseinsinhalt als solchen *bemerkt* wird; bemerkt wird er dann, wenn er vom Gesamthalt, der das Bewusstsein konstituiert, *unterschieden* wird – oder, besser gesagt, der das Bewusstseins letztinstanzlich *ist*⁹. Wahrnehmen wird zum Bemerkendes eines Bewusstseinsinhaltes; Bemerkendes wird seinerseits zu nichts anderem als dem Unterscheiden dieses gegenwärtig-

⁹ Aus dieser Neubestimmung des Wahrnehmungsbegriffs kann man bereits in aller Klarheit einsehen, dass Cornelius einer der strengsten Gegner der sogenannten Atomistik bzw. atomistischen Psychologie gewesen ist. Rudolf Eisler beispielsweise behandelt Cornelius so: „Atomistische Psychologie wird jede psychologische Richtung genannt, welche voraussetzt, daß das Psychische aus ursprünglich bestehenden, isolierten Elementen aufbaut. Dagegen besonders H. Cornelius“. Eisler, 1904, Antrag: „Atomistische Psychologie“.

gen Inhaltes von vorher wahrgenommenem Gesamtinhalte des Bewusstseinsverlaufs. In diesem Sinne ist dieses Wahrnehmen bzw. dieses Bemerkten für Cornelius vom Urteil *nicht zu unterscheiden*: „Das (elementare) Wahrnehmungsurteil“, schreibt er am Ende des ersten Kapitels dieser Schrift,

besteht somit wesentlich in der Erkenntnis des gegenwärtigen Inhaltes als eines vom vorhergehenden Inhalt verschiedenen. Diese Erkenntnis aber ist von der Thatsache des Vorfindens des betreffenden Inhaltes, seinem Erscheinen oder Vorgestelltwerden in der üblichen weiteren Bedeutung des letzteren Wortes nicht unterschieden; wir konnten daher einer Trennung des Urteilsaktes im elementaren Wahrnehmungsurteil vom vorstellenden Akte nicht zustimmen (Cornelius, 1894, S. 31).

Das so konzipierte elementare Wahrnehmungsurteil bildet wohl die Basis der Urteilstheorie, die Cornelius in dieser Schrift entwickelt. Die anderen Urteilstklassen, die auf dem Wahrnehmungsurteil basieren oder ihn voraussetzen, subsumiert Cornelius unter die Kategorie der symbolischen Urteile. Während die Wahrnehmungsurteile je auf gegenwärtige Objekte gerichtet sind, betreffen die symbolischen Urteile (Erwartungsurteile und Gedächtnisurteile) nicht gegenwärtige Objekte, die ihrerseits im Bewusstseinsverlauf durch ein Symbol (wie beispielsweise ein Sprachsymbol) stets vertreten sein müssen und somit auf irgend Wahrgenommenes hinweisen. Dies erlaubt bestimmte Vergleichsrelationen – Relationen von Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit – und mit ihnen bestimmte Einordnungskriterien:

Damit wir über ein nicht gegenwärtiges Objekt urteilen können, muss dasselbe irgendwie durch einen gegenwärtigen Inhalt vertreten, repräsentiert sein. Wir wollen diesen gegenwärtigen Inhalt, der an Stelle des nicht gegenwärtigen zu beurteilenden Objektes steht, als Symbol des letzteren bezeichnen: alle Existentialurteile, welche nicht Wahrnehmungsurteile sind, müssen sich hiernach eines Symboles als Repräsentanten ihres logischen Subjektes bedienen und mögen daher im Folgenden kurz als symbolische Existentialurteile bezeichnet sein. Handelt es sich um ein sinnlich wahrnehmbares Objekt, also um einen nicht gegenwärtigen Sinnesinhalt, so dient als Repräsentant desselben in letzter Instanz stets ein diesem Inhalte entsprechendes mehr oder minder bestimmtes Phantasma. Das Prinzip, vermöge dessen dies Phantasma als Symbol jenes Inhaltes erscheint, ist die zwischen beiden bestehende spezifische Vergleichsrelation, welche, wie jede Vergleichsrelation, die indirekte Bestimmte ihres eines Fundamentes durch das andere gestattet (Ebd., S. 53).

Diese so konzipierten Urteilklassen bilden, beinahe ohne Modifikationen, wohl eine der wichtigsten epistemischen Grundlagen des Gesamtdenkens Cornelius' bis zu seiner Spätphase. Zwar erfahren diese Begriffe terminologische und architektonische Differenzierungen – wie etwa bereits im Werke *Einleitung in die Philosophie* (1903), in dem sie als die „zwei Kategorien der begrifflichen Bestimmung der Erlebnisse“ auftreten –, ihre logische Funktion bleibt aber als solche größtenteils bestehen. Auch von dieser Urteilstheorie ausgehend meint Cornelius dann, die mit naturalistischen Voraussetzungen kontaminierten Begriffe der Philosophie wie beispielsweise und exemplarisch den Dingbegriff zu reinigen.

Bereits in der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897) – im klaren Anschluss an den *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* (1894) – spricht Cornelius von einer notwendig zu leistenden „Umbildung des Dingsbegriffs“ (Cornelius, 1897, S. 243) und definiert das Ding somit als den „gesetzmäßigen Zusammenhang seiner Erscheinungen“ – eine Bezeichnung, die er seitdem immer wieder verwendet wird¹⁰. Mit der Lehre des Dings als „gesetzmäßigen Zusammenhanges seiner Erscheinungen“ werden für Cornelius die Probleme der subjektiv-idealistischen und kantisch-transzendentalphilosophischen Dingtheorien zugleich behoben, indem die Unabhängigkeit und Beständigkeit des Dinges (bzw. der Dingwelt) vermittelt *lediglich* bewusstseinsimmanenter Inhalte, ohne Rekurs also auf „metaphysische“ oder „naturalistische“ Begriffe, gesichert werden. Mit der empirischen Erfahrung werden uns laut Cornelius verschiedenartige Schattierungen des wahrgenommenen Dings geliefert, die zugleich den Regel, das Gesetz des Zusammenhanges seiner Erscheinungen in uns bilden. Das Ding ist also nicht einfach die Summe der Erscheinungen, die wir aktuell

¹⁰ Alles, was sich ändern kann, ist wie gesagt die Terminologie. Cornelius verwendet beispielsweise in der *Transzendentalen Systematik* den Begriff „idealgesetzlicher Zusammenhänge“; „idealgesetzlichen Ergebnisses“ usw. Interessanterweise knüpft Adorno an diese Terminologie an bezüglich des Dingbegriffs und auch in seiner Kritik am Husserls Dingbegriff. Vgl. diesbezüglich unten über seine Promotionschrift *Zur Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*.

wahrnehmen (wie etwa der subjektive Idealismus behaupten kann), sondern dieser gesetzmäßige Zusammenhang:

Wir fassen nach diesen [bereits über den Dingbegriff durchgeführten – D.P. u. E.S.N.S.] Auseinandersetzungen in der Behauptung der objektiven Existenz eines Dinges eine Reihe gemachter Erfahrungen und auf diese Erfahrungen gegründeter Erwartungen zusammen: wenn ich sage, dieses oder jenes gegenwärtig nicht wahrgenommene Ding existiere, so ist damit derjenige Erfahrungszusammenhang bezeichnet, den ich kennen lernte, als ich unter bestimmten Bedingungen wiederholt bestimmte Wahrnehmungen machte, – die eben als Wahrnehmungen des betreffenden Dinges bezeichnet wurden – und welcher Zusammenhang mich erwarten lässt, dass ich unter Erfüllung der entsprechenden Bedingungen die eine oder die andere Wahrnehmung dieses Dinges abermals erhalten werde. Die eine oder die andere Wahrnehmung des Dinges: denn wie wir gleichfalls gesehen haben, ist mit dem Dingbegriff selbst ebenfalls der gegenseitige Zusammenhang gewisser, unter bestimmten Bedingungen zu machender Erfahrungen bezeichnet, von welchen jede einzelne als ‘Wahrnehmung des Dinges’ gilt, insofern wir sie nicht als einzelne Thatsache, sondern eben mit Rücksicht auf jenen Zusammenhang betrachten.¹¹

4. Husserls Kritik

Über die Urteilstheorie Cornelius’ hat Husserl am Ende 1896 zunächst eine lange Rezension geschrieben, die ein paar Monate später vom Autor zusammengefasst worden und 1897 im Rahmen eines „Berichts über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894“ im *Archiv für systematische Philosophie*

¹¹ Cornelius, 1897, S. 241-2. Um nachzuweisen, dass Cornelius diesem so umgebildeten Dingbegriff lebenslänglich treu geblieben ist, sei nur ein Zitat aus einem 1934 publizierten Text angeführt: „Wie hier am Beispiel des Buches, so lässt sich an jedem beliebigen anderen sinnenfälligen Dinge zeigen, daß in ihm stets ein bestimmter Zusammenhang von Erscheinungen vorliegt, die unter völlig bestimmten Bedingungen von uns wahrzunehmen sind und die wir, sobald wir diesen Zusammenhang erkannt haben, als die Erscheinungen dieses bestimmten Dinges bezeichnen. Wir gebrauchen stets das Wort ‘dieses Ding’ als gleichbedeutend mit dem, was wir auf Grund dieser Erfahrung und Überlegung als diesen gesetzmäßigen Zusammenhang zu bezeichnen haben. Das Ding ist also nicht anderes als ein solcher Zusammenhang der Erscheinungen (‘seiner’ Erscheinungen!) nach einem bestimmten Gesetz – dem Gesetz nämlich, nach welchem wir je nach der Erfüllung bestimmter Bedingungen die eine oder die andere der Erscheinungen vorfinden, die wir gemäß diesem ihrem Zusammenhang als die Erscheinung dieses Dinges kennen und benennen.“ Schmidt, 1921, S. 27.

erschienen ist. In einem Brief an Paul Natorp erläutert Husserl, dass die zuerst verfasste Rezension derart lang war, weil Cornelius typische Fehler begehe (Husserl, 1979, S. 465). Später, in den *Logischen Untersuchungen* (1906), hat er die Kritikpunkte dieser Rezension teilweise wieder aufgenommen und Kritik an der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* von Cornelius geübt. Das ist deshalb als den Grundstein der Husserlschen Kritik und Auseinandersetzung mit Cornelius zu bezeichnen.

So fasst Husserl den oben referierten *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* Cornelius' in der kleinen Rezension zusammen:

Es ist eben, wenn ich recht verstehe, der wesentliche Gedanke der Schrift darin zu suchen, daß Vorstellen und Urteilen, Verneinen ebenso wohl wie Bejahen – bloßes Bemerkensein, schlichtes Vorfinden eines Inhalts, während alle Unterschiede, die wir durch Wahl jener mannigfaltigen Termini andeuten, in den vorgefundenen Inhalten liegen sollen (Ebd., S. 139).

Oder mit anderen Worten, diesmal in der großen Rezension:

Das Hauptfundament der vorliegenden Theorie ist die Identifikation von Bemerkensein und Unterscheiden; damit soll nicht etwa eine terminologische Festsetzung getroffen, sondern eine wichtige Erkenntnis gewonnen sein: Bemerkensein eines Inhalts ist Unterscheiden desselben vom vorhergegangenen Gesamthalt (Ebd., S. 372).

Nun vertritt Husserl in seiner Kritik an Cornelius eine Position, die interessanterweise den rein immanenzphilosophischen Standpunkt Cornelius' als solche in Frage stellt und kritisiert. Mit anderen Worten und zugespitzt formuliert: im Vergleich zu Cornelius' rein *monistisch-immanenzphilosophischem* Standpunkt vertritt Husserl eine Position, die Raum sogar für mögliche *dualistisch angelegte Interpretationen* offen lässt. Diese Position ließe sich bezüglich zweier Hauptelemente zusammenfassen:

1) Gegen Cornelius' erkenntnistheoretische Identifikation von Bemerkensein und Unterscheiden – bzw. von „logischen“ und „anschaulichen“ Elementen innerhalb der Urteilslehre – besteht Husserl auf deren eigentlichen und nicht zu umgehenden Du-

alität. Wenn ein Inhalt bemerkt wird, wird er tatsächlich vom Gesamthalt des Bewusstseinsverlaufs unterschieden; dieses Unterscheiden, das mit dem Bemerkens eines Inhalts vollzogen wird, setzt aber voraus, so Husserl, dass der Inhalt als solcher bereits im Bewusstseinsverlauf unterschieden bestehe, sonst wäre der Inhalt erst vom Bemerkens „konstituiert“, was Husserl nicht zu akzeptieren scheint:

Wo immer ein Inhalt für sich bemerkt wird, da ist natürlich das Urteil richtig, daß er von dem 'vorher wahrgenommenen Gesamthalt' verschieden ist; aber daraus folgt nicht, daß das Bemerkens in diesem beziehenden Urteil (welches erst die nachträgliche Reflexion herbeiführt) bestehe. Sieht man in dem 'Abheben' eines Inhalts von einem Hintergrund ein eigenartiges Verhältnis, das sogar Abstufungen zuläßt, so habe ich nichts dagegen; aber das Bemerkens des Inhalts ist nicht das Bemerkens dieses Verhältnisses, sondern der Bestand des letzteren (d. h. nicht der Vollzug der beziehenden oder bemerkenden Tätigkeit, durch die wir es gelegentlich erfassen) ist nur die durch psychologische Reflexion und Induktion erkennbare Vorbedingung für die Bemerkbarkeit jenes Inhalts (Husserl, 1979, S. 140).

2) Gegen den ontologischen Monismus, zu dem die Cornelius'sche Position letztinstanzlich führt, verwendet Husserl auch hier ein eher dualistisch angelegtes Argumentationsmuster, das auf die Dualität von Inhalt und Gegenstand und von „Vorstellen im Sinn des Bemerkens und dem durchaus heterogenen Vorstellen im Sinn des Repräsentierens“ hinweist (die Cornelius, so Husserl, mit einander vermengt habe). Hier sieht man bereits die Entstehung der Theorie der Intentionalität, die die einige Jahre später veröffentlichten *Logischen Untersuchungen* vertreten wird:

Einen Gegenstand sinnlich wahrnehmen, das ist dem Verf. <gleichbedeutend mit:> einen sinnlichen Inhalt bemerken. Ist aber der Baum, den ich jetzt mit wanderndem Blick auffasse, identisch mit dem mannigfaltigen und verschiedenen Inhalten, die ich bemerke? (Ebd., S. 374).

Und dann ausführlicher:

Ich muß mich hier <mit> diesen Andeutungen begnügen und kann nur wiederholt meine Überzeugung aussprechen, daß man sich ernstlicher wird mit dem Gedanken vertraut machen müssen: die Repräsentation sei eine gegenüber dem bloßen Bemerkens grundverschiedene 'Weise des Bewußtseins von einem Inhalt', und zwar

eben die, welche den Inhalt zum Repräsentanten eines Gegenstandes stempelt, der selbst kein Teil, kein Stück und auch kein unselbständiges Moment des ‘vorstellenden’ Aktes ist, sondern ihm nur ‘intentional’ einwohnt, d. h. nur auf eine Funktion desselben hinweist, die sich entfaltet in gewissen möglichen Urteilszusammenhängen (Ebd., S. 376).

In den *Logischen Untersuchungen* hat sich Husserl, wie gesagt, erneut mit Cornelius beschäftigt. In diesem Werk aber konzentrieren sich Husserls Kritikpunkte vor allem auf Elemente des Denkens Cornelius, die bereits in *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* zu finden waren und in der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* systematischer ausgeführt werden. Es handelt sich hauptsächlich, wie im Falle der oben ausgeführten Überlegungen, um eine Kritik an der „Vermengung von dem, was zum intentionalen Inhalt der Erkenntnis gehört (...), mit dem, was zum intentionalen Gegenstande der Erkenntnis gehört, und dieser beiden wiederum mit dem, was näher oder ferner zur bloßen psychologischen Konstitution des Erkenntnisserlebnisses gehört“ (Husserl, 1921, S. 212).

Diese Vermengungen, so Husserl, treten bei Cornelius klarer und deutlicher als bei jeden anderen Autoren zutage. Dem Geiste nach folgt die Kritik Husserls das gleiche Argumentationsmuster wie im Falle der Kritik am Werke *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, wobei Husserl gegen die Abstraktionstheorie von Cornelius argumentiert: stets zielt er darauf ab, Inhalt und Gegenstand, bedeutungsverleihenden Akt und Bemerkten voneinander getrennt zu halten und so die „psychologische Erkenntnistheorie“ Cornelius’, die sie mit einander größtenteils identifiziert hatte, zu widerlegen.

Aus diesem Standpunkt lässt es sich erklären, warum Husserl mit der Ansicht Cornelius’ nicht einverstanden sein könnte, dass sowohl der *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* als auch den *Logischen Untersuchungen* grundsätzlich dasselbe Projekt zugrunde liegt. Denn während Husserl eine *reine* Logik begründen will, versucht Cornelius dagegen eine Begründung der Logik durchzuführen, die eben „nah verwandt mit dem Psychologismus“ zu betrachten ist, wie Husserl behauptet. Husserls eher dualistisch angelegtes Argumentationsmuster läuft dementsprechend

darauf hinaus, die eigentliche Grundlage des Psychologismus zu widerlegen, wie diese sich prototypisch bei Cornelius dargestellt hatte. Wie könnte dann Cornelius stets darauf bestehen, dass er und Husserl im Grunde dasselbe Projekt im Sinn hatten? Laut Rollinger einigen die Autoren zwar wichtige programmatische Elemente wie der allgemeine Anspruch auf voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit, die aber eher sekundär in Ansehung der konkreten Durchführung ihrer Denkweisen bleiben:

From Cornelius' standpoint, he and Husserl both advocate a fundamental philosophical discipline which is to be 1) presuppositionless, 2) not causal-explanatory, and 3) prior to any distinction between mental and physical. And even though Cornelius is committed to a thorough-going empiricism, he diverges from the empiricist tradition by claiming that empirically derived knowledge can be universally valid. Insofar as his fundamental philosophical science aims at such knowledge about experiences (to be reached by imagining examples) and is not to consist of mere probabilities, this aim is a fourth point on which Cornelius and Husserl agree (Rollinger, 1991, S. 52f.).

5. Hans Cornelius und die Geburt der Frankfurter Schule

Cornelius' Wichtigkeit für die Philosophiegeschichte beschränkt sich aber nicht nur auf seine Auseinandersetzungen mit Husserl. Er ist wie gesagt auch durchaus bestimmend für die Entstehung einer anderen, in mancher Hinsicht der Phänomenologie entgegengesetzten Denkrichtung des 20. Jahrhunderts gewesen: die Frankfurter „Kritische Theorie“. Die jungen Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund-Adorno verfassten ihre Promotion und Habilitation unter seiner Betreuung (Adorno aber zog die unter Cornelius geschriebene Habilitationsschrift dann letztendlich zurück). Über Cornelius konnte Horkheimer noch 1969, in einem sehr melancholischen, kurz nach dem Tode Adornos in Venedig frei gehaltenen Vortrag namens *Kritische Theorie gestern und heute*, sagen:

Wir [Horkheimer und Adorno – D. P.] haben den Ersten Weltkrieg erlebt und haben nachher nicht studiert, um Karriere zu machen, sondern weil wir von der Welt etwas kennenlernen wollten. Daß uns dies gelungen ist, und daß wir dann doch die akademische Karriere eingeschlagen haben, hängt damit zusammen, daß wir einen wunderbaren philosophischen Lehrer hatten, nämlich Hans Cornelius,

den Urenkel des Malers Peter Cornelius, des Freundes von Goethe. Er war Professor, hat aber schon die Kritik an der Universität und an seinen Kollegen geübt, die heute von den Studenten erhoben wird. Ja, er war Professor der Philosophie und hat uns gesagt, um Philosoph zu sein – und das alles steht in der Kritischen Theorie – ist es notwendig, die Naturwissenschaften zu kennen, ist es notwendig, etwas von Kunst zu wissen, von Musik und Komposition. Er selbst hat mir Kompositionsunterricht gegeben. Und nur auf diese Weise, durch seine Hilfe, haben wir einen anderen Begriff von Philosophie, als er heute üblich ist, nämlich, daß sie kein Fach sei, keine Disziplin wie andere Disziplinen (Horkheimer, 1979, S. 336).

Und Friedrich Pollock, ein lebenslanger Freund von Adorno und Horkheimer, hat es etwa zur gleichen Zeit bestätigt, dass Cornelius' „influence on Horkheimer can hardly be overestimated“ (Brief vom 24. März 1970 von F. Pollock an Martin Jay, in Jay, 1996, S. 44). Ebenso als Professor könnte Cornelius als eine für seine Schüler prägende Figur gekennzeichnet werden: denn er war, so Pollock weiter, „a passionate teacher (...), in many ways the opposite of the current image of a German university professor, and in strong opposition to most of his colleagues“ (Ebd., in: Jay, 1996, S. 45).

Darüber hinaus war Cornelius, wie kurz erwähnt, ein leidenschaftlicher und vorbildlicher Kenner italienischer Kunst der Renaissance. Wenn tatsächlich seiner philosophischen Ästhetik ein bestimmter Klassizismus oder gar ästhetischer Konservatismus inhaltlich sehr nah geblieben ist – darin im unzweideutigen Gegensatz etwa zu Adorno, der zu seiner Studienzeit in Frankfurt bereits ein höchst passionierter Anhänger der Neuen Musik und als produktiver und frühreifer Musikkritiker tätig war –, so ist trotzdem die große theoretische und philosophische Wichtigkeit, die Cornelius der Kunst im Allgemeinen zuschrieb, von seinen Schülern sicherlich als sehr prägend empfunden worden. „Aber man darf die Tatsache nicht überschätzen“, schreibt Carlo Pettazzi,

daß Cornelius ebenso wie Adorno großes Interesse an der Ästhetik hatte, um nicht zu oberflächlichen Parallelen bei beiden zu gelangen: seinen ästhetischen Ansichten nach war Cornelius Klassizist, ein treuer Gefolgsmann Hildebrands; an der Musik und den bildenden Künsten interessierte ihn eigentlich nur, die Werke scharfsinnig auf 'wissenschaftliche Gesetze' zurückzuführen: entsprechend der Erfüllung dieser Gesetze bestimmte sich für ihn ihr ästhetischer Wert (Pettazzi, 1977, S. 30).

Über die eigentlich philosophische Tragweite dieses Einflusses kann man sagen, dass sich seine Schüler – und hier vor allem der junge Adorno – zunächst als Fortführer seines Projekts sahen. Denn es ist eben die philosophische Operation einer reinen – „metaphysikfreien“ im Sinne Cornelius’ – Immanenzphilosophie im Sinne des *Versuches einer Theorie der Existentialurteile*, an die der junge Adorno explizit anknüpfen wird, um Kritik an Husserl zu üben. So schreibt er in seiner Promotionsschrift *Zur Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924): „Vom Standpunkt einer reinen Immanenzphilosophie aus soll in dieser Arbeit Husserls Theorie des Dinges an sich, so wie sie in den ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie’ entwickelt ist, geprüft werden“ (Adorno, 2003, S. 11). Diesen hier verwendeten Begriff einer „reinen Immanenzphilosophie“ hat Adorno dann sicherlich dem Denken Cornelius entnommen: dabei handelt es sich für Cornelius letztendlich um den methodischen und systematischen Ausschluss jeglicher Inhalte oder Begrifflichkeiten (wie beispielsweise, wie wir sahen, des traditionellen Kausalitäts- und Dingbegriffs), die nicht auf den Bewusstseinsverlauf mit Klarheit und Evidenz zurückgeführt werden können und deshalb als „Bewusstseins-transzendentes“ für Cornelius zu bezeichnen sind.

Zwar sind die unter Cornelius verfassten Arbeiten Adornos grundsätzlich als *Schulphilosophie* rezipiert, derzufolge Adorno in ihnen bloss die philosophische Position seines Lehrers und Betreuers unkritisch übernommen habe. Dabei verträte er dieselbe Variante vom radikalisierten *transzendentalen Idealismus* Cornelius’, was in klarem Gegensatz zu dem eigentlichen – *materialistischen* – Philosophieren Adornos steht. Als Schulphilosophie hat zuerst Rolf Tiedemann, der Herausgeber von Adornos *Gesammelten Schriften*, diese Phase seiner Produktion charakterisiert; die vollzogene Wende zum Materialismus, der eigentliche Anbeginn der Adornoschen Philosophie, wäre dann ihm zufolge bei den sogenannten Vorträgen und Thesen der frühen Dreißiger Jahre zu lokalisieren. In seinen eigenen Worten:

‘Der Begriff des Unbewußten’ und die frühe Husserlarbeit sind Schulphilosophie: Arbeiten eines Schülers von Hans Cornelius, von dem heute kaum mehr bekannt ist, als daß Lenin ihn einen Wachtmeister auf dem Professorenkatheder und Flohknacker schimpfte. Sowohl Adornos Dissertation von 1924 – das Rigorosum fand am 28. 7. 1924 vor der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt a.M. statt – wie der ‘Begriff des Unbewußten’, den Adorno 1927 derselben Fakultät als Habilitationsschrift einreichte, aber noch vor der Einleitung des Habilitationsverfahrens zurückzog, stellen sich vorbehaltlos auf den Standpunkt der Cornelius’schen Version des transzendentalen Idealismus. (...)

Die im zweiten Teil des Bandes abgedruckten Vorträge und Thesen belegen den vollzogenen Übergang der Adornoschen Philosophie vom transzendentalen Idealismus zum Materialismus; in Wahrheit den Beginn der Adornoschen Philosophie. Er hängt, wenn man denn Namen nennen will, mit der Ablösung von Cornelius und dem Anschluß an Walter Benjamin auf das engste zusammen (Adorno, 2003, S. 382-3).¹²

Doch auch wenn wir diese herrschende Meinung nicht revidieren müssen, ist es nötig zu erwähnen, dass Adorno interessanterweise diesen für sein Denken sehr bedeutenden Begriff lebenslänglich verwendet – auch wenn der Begriff bei dem

¹² Carlo Pettazzi erzielt letztinstanzlich ähnliche Ergebnisse; diese (Vor-)Periode des Denkens Adornos nennt er übrigens die *transzendente Phase*: „Possiamo infatti anticipare i risultati a cui arriveremo schematicamente così: la frattura, sia per forma come per contenuto, tra *Der Begriff* e *Kierkegaard* è nettissima ed i punto di contatto praticamente assenti; un confronto tra le due tesi di libera docenza e le opere filosofiche successive mostra che quanto il *Der Begriff* se ne discosta completamente, tanto il *Kierkegaard* ne anticipa inequivocabilmente motivi essenziali. In questo quadro, quella che noi abbiamo indicata come fase trascendentale, assume il carattere di una parentesi senza conseguenze, di un intermezzo inspiegabile, all’interno dello sviluppo del pensiero di Adorno. Non è infatti facile trovare da indicare elementi della fase trascendentale, della lezione di Cornelius, che influenzino il pensiero dell’Adorno maturo, o che permangano in qualche modo in esso. Se si resto in campo filosofico, non pare che si possa andare al di là di indicazioni estremamente generali, come l’opposizione ad ogni intuizionismo, l’atteggiamento antimetafisico et la diffidenza verso ogni dogmatismo; se si estende l’attenzione all’atteggiamento complessivo verso a cultura si può ricordare anche l’interdisciplinarietà di interessi, la quale però è presente in Adorno già fin dall’adolescenza. Che senso dare dunque all’adesione adornaiana alla sistematica trascendentale, si di essa pare resti nelle opere successive poco o nulla? Una prima risposta può essere fornita da quelle motivazioni di carattere pratico che avevamo ipotizzato anche per Horkheimer (...).” Pettazzi, 1977, S. 48-9.

späten Adorno eine kritische Wende erfährt, da er gegen jede Immanenzphilosophie richtet.

In diesem Sinne: Cornelius' Gesamtpersönlichkeit, das breite Spektrum seiner Interessen und Tätigkeiten, seine sehr progressiven politischen Positionen, seine antidogmatische und aufklärerische Philosophie in Auseinandersetzung und Kritik an den wichtigsten Strömungen der Zeit und – *last but not least* – seine akademische Befürwortung für die Einrichtung eines *Instituts für Sozialforschung* im Rahmen der Frankfurter Universität machten ihn zu einer außerordentlichen akademischen Figur von höher Wichtigkeit für seine Schüler. In dieser Hinsicht kann Cornelius ohne jede Übertreibung als einen akademischen Vater der Frankfurter Kritischen Theorie bezeichnet werden.

6. Schluss

Schließlich, um einen zugleich zusammenfassenden und panoramischen Einblick in das Denken Hans Cornelius' zu geben, sei ein etwas langes, aber höchst instruktives Zitat von Max Horkheimer angeführt, das Teil eines 1923 – das Jahr, da Horkheimer bereits Cornelius' Assistent war und Adorno sich wohl bei der Vorbereitung seiner Dissertation befand – verfassten Textes ist, der sich dem Münchener Philosoph widmet. Diese sehr lehrreiche Textstelle platziert in wenigen Zeilen das Denken Cornelius innerhalb der neuzeitlichen Philosophiegeschichte und hat darüber hinaus den Vorzug, seine Philosophie so darzustellen, wie der junge kritische Theoretiker sie empfing. So schreibt der junge Horkheimer:

Die Humesche Skepsis wurde von Kant überwunden. Cornelius hat die Kantische Lösung aufgenommen und konsequent durchgeführt. Diese Lösung liegt wesentlich im Hinweis auf gewisse fundamentale Beziehungen zwischen den Erlebnissen, die man bis dahin zu studieren unterlassen hatte. Unmittelbar gegeben ist uns nämlich nirgends eine bloße Summe von Einzelerlebnissen, die quasi als selbständige Erweise, mechanisch aneinandergereiht, einander folgen würden. Dann freilich wären die Regelmäßigkeiten ihres Ablaufes (die Assoziationsgesetze, wie Hume sie aufgestellt hatte) das einzig Gesetzmäßige, was ihre Betrachtung uns enthüllen könnte. Vielmehr zeigen sich die Erlebnisse verbunden zur Einheit des persönlichen Bewußtseins, als dessen Teilinhalte sie sich geben und in Beziehung

auf das sie immer nur Teilerlebnisse sind. In ihrer Vereinzelung betrachtet sind sie Abstraktionen, ja sogar falsche Abstraktionen. Die Hauptaufgabe der Kantischen Transzendentalphilosophie, so wie sie von Cornelius verstanden und gelehrt wird, ist es, die Beziehungen zu studieren, die für die Einheit unseres Bewußtseins konstitutiv sind, und die Faktoren herauszustellen, die notwendige Bedingungen für den Zusammenhang unseres Bewußtseins bilden. Die allgemeinsten Gesetze, die aus einer solchen Betrachtung sich ergeben, müssen dann solche sein, ohne die ein Bewußtseinszusammenhang nicht gedacht werden kann, und die daher grundlegend sind für alle künftige Erfahrung. Das Studium dieser Gesetzäßigkeiten und auf Grund dieses Studiums die endgültige Klärung der schon erwähnten Grundbegriffe: des beharrlichen Dings, der Kausalität, der Persönlichkeit durch eingehende Bedeutungsanalysen ist Ziel und Inhalt der Corneliusschen Philosophie (...) (Horkheimer, 1979, S. 151-2).

Literaturverzeichnis

ADORNO, T. Zur Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie, in: *Gesammelte Schriften 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

CORNELIUS, C. *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*. München, 1894.

CORNELIUS, C. *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. Leipzig: Teubner 1897.

CORNELIUS, C. *Leben und Lehre*, Felix Meiner, Leipzig 1921.

CORNELIUS, C. Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe, in: Hans Reichenbach & Rudolf Carnap (Hrsgs.), *Erkenntnis*, Springer, 1931.

HORKHEIMER, M. Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag, in: *Gesammelte Schriften 2*, Fischer, 1979.

HORKHEIMER, M. Kritische Theorie gestern und heute, in: *Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt am Main: Fischer, 1979.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Den Haag, 1921.

HUSSERL, E. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Hua XXII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1979.

JAY, M. *The dialectical imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, 1996.

PETTAZZI, C. Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938. in: *Text und Kritik 56*. München, 1977.

PETTAZZI, C. *Theodor Wiesengrund-Adorno: Linee di origine e sviluppo del pensiero*. Roma: La Nuova Italia, 1979.

ROLOLINGER, R. Husserl and Cornelius, in: *Husserl Studies* 8, 1991.

SCHMIDT, R. (Hrg.). *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen 2*, Leipzig: Meiner, 1921.

SMID, R. N. „Münchener Phänomenologie“ – Zur Frühgeschichte des Begriffs, in: Herbert Spiegelberg und Eberhard Avé-Lallemant (Hrgs.). *Pfänder-Studien*, Martinus Nijhoff, 1982.

A ascese do *Banquete* e os limites da filosofia

The ascent in the *Symposium* and the limits of philosophy

Matheus Abreu Pamplona

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Orcid 0000-0002-8599-0079
matheusjcap@gmail.com

Resumo: Neste artigo, apresentarei todos os passos da ascese dialéctica do *Banquete* (210a-212b) com o intuito de defender que, ao contrário do que comumente vemos ser defendido pela maior parte dos intérpretes deste diálogo platónico, o *télos* da *scala amoris*, ao invés de se constituir como algo plenamente alcançável àqueles que até ali ascenderam, apresenta-se, na verdade, como um limite às capacidades humanas. O filósofo, na leitura por mim adotada, não seria aquele que pacificamente galgou os degraus da ascese dialéctica e ao fim de seus esforços entrou em contato com a Forma do belo, mas aquele que, precisamente por conhecer os limites de suas capacidades, reconhece até onde pode chegar em sua busca incessante pelo saber.

Palavras-chave: Ascese; Filosofia; Limites.

Abstract: In this paper, I shall present all the steps of the ascent passage in the *Symposium* (210a-212b) in order to argue that, despite what is sustained by the majority of the interpreters of this platonic dialogue, the *telos* of the *scala amoris*, instead of being something completely attainable to those who ascended toward it, presents itself as a limit to human capacities. Thus, the philosopher, in the reading I adopt, would not be the one who calmly climbed the ladder of love and at its summit

had intercourse with the Form of beauty, but he/she who, precisely because is well aware of the limits of his/her capacities, is able to recognize how far he/she can reach in his unceasing pursuit of wisdom.

Keywords: Ascent; Philosophy; Limits.

Introdução

Antes de propriamente apresentar meu comentário à ascese do *Banquete* (210a-212b), momento derradeiro do elogio de Diotima e parte componente daquilo que ficou conhecido como “mistérios” finais (*télea kai epoptiká*), contextualizarei rapidamente o discurso de Sócrates e, por conseguinte, procurarei expor de que modo o elogio do filósofo se insere no contexto da sequência de encômios a *Erōs*.

Antes de qualquer coisa, é importante reconhecer que no elogio de Sócrates vemos ser posto em curso um processo crítico que tem início com a retomada de teses defendidas anteriormente pelos outros simposiastas. Esta retomada, no entanto, antes de se constituir como uma ruptura com tudo aquilo que até então havia sido sustentado por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agaton, mantém, ou melhor, atualiza, muitas das concepções previamente apresentadas pelos demais oradores¹, de modo que o *Banquete* pode ser lido a partir de uma perspectiva que enxerga sob as diferenças próprias a cada um dos elogios um mesmo fio condutor: cada um deles, ainda que à sua maneira, já põe em curso todo aquele processo de revisão do sentido de *Erōs*, processo que encontra nos elogios de Sócrates e Alcibíades, seu ponto de culminância. Minha tese é que todos os simposiastas, neste sentido, procuram estender o significado do termo “amor” para além da sua conotação sexual originária². Tanto Fedro, quanto Pausânias, Erixímaco,

¹ Para uma sumarização de todas as teses sustentadas pelos demais discursantes e que são positivamente retomadas por Sócrates em seu elogio, vide especialmente Sheffield (2006a, p. 37).

² Sobre o significado de *Erōs* na Grécia antiga, vide o levantamento feito por Dover (1980, p. 1-2; 1994, p. 67-82) e a discussão presente em Halperin (1985, p. 161-166).

Aristófanes e Agaton, já associam *Erōs* a algo outro que um desejo de natureza estritamente apetitiva (sexual), de modo que a unidade do *Banquete* pode ser fundada exatamente sobre este processo de alargamento semântico.

Se, por questões de economia, não posso aqui demonstrar como isto de fato ocorre, posso, no entanto, rapidamente lembrar que enquanto para Fedro, por exemplo, *Erōs* atua também como uma força de coesão social ao inspirar em amantes e amados sentimentos de vergonha em relação às coisas vergonhosas e de orgulho ou ambição em relação às coisas belas; sem esses sentimentos, insiste Fedro, não é possível nem ao indivíduo nem à cidade alcançar algo de efetivamente grandioso (178d), para Pausânias, por sua vez, o Amor não é apenas um instrumento pelo qual se tem acesso à vida política da *pólis*, mas também um princípio que pode efetivamente conduzir à sabedoria e à prática da virtude (184d-e).

Com Erixímaco, por outro lado, esse processo de distensão do significado do amor se maximiza: se anteriormente *Erōs* era pensado enquanto guia e condutor das ações humanas, agora passa a ser tomado como princípio regulador de todo o *kósmos*, uma vez que “seu poder se estende a tudo, quer no âmbito do humano quer do divino” (186b)³. Quando Aristófanes tomar a palavra veremos ser adotada uma nova perspectiva. Aquela distensão de sentido que mencionei anteriormente dá lugar a uma espécie de retração⁴: se no elogio de Erixímaco *Erōs* assumia a condição de potência cósmica, no discurso de Aristófanes, ao contrário, voltamo-nos exclusivamente para os

³ Para fins de citação do *Banquete*, utilizo a tradução de José Cavalcante de Souza (2016).

⁴ Com isto, não pretendo afirmar que *Erōs*, antes entendido de acordo com Erixímaco sob uma perspectiva de maior universalidade, assume agora, com Aristófanes, uma conotação particular. É uma questão acima de tudo de registro, e não propriamente de quantidade. O suposto sentido particular dado a *Erōs* por Aristófanes não é, na verdade, menos universal do que o sentido apresentado por Erixímaco. Se o interesse do fisiólogo se voltava para *phýsis* como um todo, os olhos do dramaturgo, por outro lado, se voltarão a apenas uma parte dela, a *phýsis* humana. Ao fim do mito contado pelo comediógrafo, perceberemos que ali não se trata mais de discorrer a respeito de uma parte, mas sim também do todo, afinal, é sobre todo o gênero humano que importa realmente falar a respeito.

limites da *phýsis* humana. Neste novo contexto o amor torna-se não apenas uma potência anímica, senão que acaba por se confundir com a nossa própria *psykhé*.

Se Aristófanes havia transformado *Erōs* em um desejo próprio da alma (192d), desejo que é responsável inclusive por determinar o destino dos seres humanos, afinal, nossa promessa de felicidade futura depende exatamente da possibilidade de satisfação deste desejo, Agaton – ainda que continue tratando *Erōs* como uma divindade e não como uma afecção propriamente dita, como era o caso de Aristófanes –, ao tornar a alma o local onde *Erōs* reside (195e), não apenas fará dela a sede das paixões, como também abrirá espaço para pensarmos numa fecundidade que lhe é própria (196e-197a).

Insisto particularmente neste ponto, isto é, na ideia de que todos os elogios contribuem para o processo de rasura daquilo que comumente se acreditaria acerca de *Erōs*, pois ao fim do *Banquete*, perceberemos que há um núcleo comum entre o discurso socrático e os outros elogios. Se existem diferenças entre Sócrates e os demais simposiastas, isto também se insere no próprio movimento dialético, de recondução do olhar, no qual a descoberta da unidade depende necessariamente da presença daquilo que é múltiplo. É precisamente este movimento que veremos ser descrito na *scala amoris* (210a-212b) e que é prefigurado na própria composição dramática do *Banquete*, a saber, um movimento de descoberta da unidade na multiplicidade.

A ascese do *Banquete*

Ao invés de percorrer todo o ensinamento de Diotima, passando em revista um por um dos argumentos por ela defendidos de acordo com a ordem sequencial em que aparecem, lançarei mão de uma estratégia diferente. Minha chave de leitura consiste em tomar o elogio da sacerdotisa como um todo unificado, de modo que a relação que se estabelece entre os “mistérios” finais (210a-212c) e os aqueles primeiros “mistérios” (201d-209e) é uma relação de continuidade. Dito de outro modo, poder-se-ia sustentar que enquanto os primeiros “mistérios” procuram explicar como “amantes” (entendido aqui

no sentido mais geral do termo, tal como exposto em 205a-d) se comportam, os “mistérios” últimos, por sua vez, descreveriam em última instância a atividade de um tipo específico de “amante”, o amante do saber. Dito isto, passo diretamente ao segundo estágio do discurso de Diotima para assim indicar quais as consequências epistêmicas que a associação entre a natureza dinâmica de *Erōs* e aqueles que filosofam acarreta. Meu objetivo aqui consiste em apontar como no discurso da sacerdotisa a possessão da sabedoria permanece um interdito ao filósofo, pois caso contrário teríamos que lidar com uma possível contradição em relação às premissas por ela estabelecidas quanto à natureza intermediária de *Erōs*; premissas que, como sabemos, são aceitas pelo próprio Sócrates (201d; 212a).

Passando diretamente à *scala amoris*, em 210a-211e Diotima descreve uma série de etapas que devem ser cumpridas por aquele que deseja ser iniciado nos “mistérios” últimos de *Erōs*. Este (i) deve primeiramente dedicar-se ao amor de um único corpo para em seguida gerar belos discursos; ultrapassada esta etapa, (ii) perceberá que a beleza em um corpo é irmã (*adelphón*) daquela presente em outros corpos, de modo que reconhecerá que a beleza que neles se manifesta é a mesma. Abandonando, pois, o corpo individual do qual se ocupou na primeira etapa de seu percurso, (iii) entenderá que o alvo das suas buscas é o belo que se manifesta na forma (*tò ep’ eídei kalón*), de modo que, a partir de então, passará a dedicar o seu amor a todos os belos corpos. É chegado o momento então de (iv) dirigir-se à beleza presente nas almas uma vez que ela se sobreleva à beleza física, para daí mais uma vez gerar belos discursos, *lógoi* que tornarão melhores os jovens que são o objeto do seu amor. O fato de dedicar-se agora à beleza presente nas almas abrirá caminho para que ele (v) contemple a beleza das leis e das ocupações. Neste ponto, a beleza física quando comparada a formas de beleza cada vez mais abstratas parecerá aos seus olhos como uma beleza de menor importância (*smikrón*). Das ocupações (vi) passará então aos conhecimentos, onde é chegado o momento de contemplar o belo em toda a sua extensão. Dará neste momento também à luz belos discursos em seu inesgotável amor à sabedoria (*philosophiāi aphtónōi*, literal-

mente), até que fortalecido e engradecido por estes mesmos discursos, passe da beleza nos conhecimentos ao conhecimento da beleza (*tà kalà mathēma*). Por fim, (vii) reserva-se ainda aquele que até aqui foi orientado (*paidagōgēthēi*) a contemplar as coisas belas na sua ordem correta (*ephexēs te kai orthōs*) um acontecimento espetacular, o aparecimento súbito (*exaíphnēs*) do Belo, único, eterno, imperecível. Em “contato” (*synóntos*) com ele, não mais discursos gerará nem imagens de virtude, mas a virtude verdadeira, uma vez que é “no” verdadeiro que está tocando.

Após esta rápida descrição de todo o itinerário a ser percorrido por aqueles que desejam ser iniciados nos “mistérios” finais, interessa-me discutir como se dá este processo de passagem de um degrau a outro no interior da *scala amoris*. O que faz com que o amante não se contente com o objeto do seu amor numa determinada etapa e aspire por sempre mais? Acredito que responder a esta questão nos ajudará a reconhecer tanto a natureza filosófica da ascese, quanto os limites impostos à natureza humana em sua busca pelo saber.

Passando finalmente à ascese, a primeira etapa de todo esse movimento compreende o amor de um único corpo (210a). Diotima aqui é enfática. O dedicar-se primeiramente aos corpos não é meramente uma opção, mas uma necessidade. É necessário (*deî*), insiste a sacerdotisa, que o amante ainda jovem comece pela apreciação da beleza física e, caso seja guiado corretamente, amará primeiramente um único belo corpo para daí gerar belos discursos. Alguns pontos chamam a atenção neste primeiro momento. O primeiro diz respeito à exigência da presença do belo corpo para pôr em curso todo o movimento descrito na ascese. A resposta mais imediata a isto seria assumir que se trata de algo paradigmático nos diálogos eróticos, porquanto constata algo que é elementar no que diz respeito à natureza humana: o belo inevitavelmente atrai. No *Fedro* (250b-d), por exemplo, ao contrário da justiça e da temperança, a beleza é descrita como a Forma (*eidos*) cuja manifestação sensível salta aos olhos de modo mais evidente. Além disto, de um ponto de vista epistemológico, pode-se ainda admitir que é

a experiência, de uma perspectiva temporal, a origem de todo o conhecimento humano⁵.

Outra resposta, menos óbvia mas que já denuncia todo projeto filosófico que vemos ser desenvolvido na ascese do *Banquete*, nos é sugerida por Hyland (2008, p. 53) e consiste em assumir que se o conhecimento do belo em si implica na compreensão da beleza em todas as suas dimensões, então parece plenamente pertinente que aí esteja incluída o mais fundamental de todos os modos em que a beleza pode se revelar, i.e., a beleza física.

O segundo ponto sobre o qual gostaria de chamar a atenção diz respeito ao produto gerado neste primeiro degrau da ascese: *kaloí lógoi*. Lembremos que nos primeiros “mistérios” Diotima havia estabelecido que o *érgon* de *Erōs* era a geração e criação no belo (206e) e, antes disso, que todos os seres humanos eram fecundos, tanto no corpo quanto na alma (206c). Isto aponta para uma mudança de perspectiva considerável em relação aquilo que havia sido sustentado anteriormente por Agaton, por exemplo. Se o tragediógrafo fez derivar a criatividade de uma fonte que é, ela própria, externa – “qualquer um em todo caso torna-se poeta, ‘mesmo que antes seja estranho às Musas’, desde que lhe toque o Amor” (196e) – Diotima, ao contrário, torna a fecundidade um traço característico da nossa própria constituição, tanto corpórea quanto psíquica. O que anteriormente era descrito como uma atividade divina porque inspirada pelo deus, com Diotima adquire a forma de uma ação que é puramente humana. Este ponto é importante pois nos remete para o que encontramos no elogio de Aristófanes a respeito da distância insuperável que existe entre os planos humano e divino. Se o tornar-se efetivamente igual aos deuses permanece um interdito, mantém-se aberta, no entanto, a possibilidade de se remediar, mesmo que através de um expediente aproximativo, esta natureza deficiente, daí “porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração” (206e). Se *Erōs* tem em vista também a imortalidade é precisamente porque aspira a superar as limitações que lhe são impostas,

⁵ A este respeito, vide a distinção operada por Kant (*CRP*, B1) entre conhecimento puro e empírico na introdução à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

ainda que esta potencialidade criativa própria à natureza humana só se desenvolva plenamente a partir do encontro de um meio apropriado para tal, qual seja, aquilo que é belo (206d). No entanto, ainda que este meio a partir do qual a geração é possível deva necessariamente ser, ele próprio, belo, não temos indicação alguma, pelo menos nos “mistérios” iniciais, de que o produto desta fecundidade seja dotado deste mesmo atributo (ainda que, claro, devemos esperar que as obras de Homero, Licurgo e Sólon, utilizadas por Diotima como exemplos de frutos do processo de geração psíquica, sejam consideradas belas). Na ascese dialética, ao contrário, já no primeiro estágio o próprio produto da geração, os próprios *lógoi* que nascerão do contato entre amante e amado, são caracterizados como *kaloí*. Temos aqui, como notou mais uma vez Hyland (2008, p. 54), uma dupla presença da beleza: o belo que atrai o *erastês* e a beleza que é gerada a partir desta atração.

Podemos agora nos perguntar o porquê, afinal, desta diferença entre aquilo que vemos ser afirmado na primeira parte do discurso de Diotima e o que é exposto nos últimos “mistérios”. Uma boa resposta a esta questão nos é dada por Ferrari (1992, p. 256-7). Sua hipótese consiste em admitir que o que marca distintivamente o amante dos “mistérios” finais é a sua disposição em ser afetado não apenas pela beleza do objeto que atraiu inicialmente o seu olhar, mas principalmente por aquela que provém do seu próprio amor. O que isto significa, afinal? Significa que o efeito que a beleza física provoca neste amante é tão marcante que ele é conseqüentemente levado a expressar em *lógoi* todo o seu entusiasmo. Qual seria então o conteúdo deste *lógos* senão a própria beleza? É exatamente porque estes discursos têm o belo como objeto que o amante pode enfim reconduzir o seu olhar, passando assim de uma etapa a outra da ascese⁶. Neste momento o amante “compreende” (*katano-*

⁶ Dois pontos aqui chamam atenção: em primeiro lugar, note-se que desde as etapas iniciais a ascese é marcada por um caráter fortemente discursivo; em segundo lugar, ao tomar a beleza que o atrai como tópico dos seus discursos, o amante pode finalmente imergir-se completamente no objeto do seu amor. Esta imersão, por conseguinte, implica numa tomada de posição por parte do *erastês*, na qual ele procura compreender o que é, afinal, isso que tanto lhe atrai. É esta tentativa de compreensão que faz com que o amante se questione não apenas sobre a beleza do objeto do seu desejo, mas sobre a própria beleza, i.e., sobre o que torna o seu amado belo.

eîn) então que a beleza do corpo que inicialmente deteve a sua atenção é irmã (*adelphón*) da beleza que se manifesta em todos os outros corpos (210b). O alargamento do olhar seguido pelo reconhecimento de que, independentemente do exemplar, o belo que neles se instancia é sempre o mesmo, demanda por parte do amante que este seja dotado de uma capacidade “reflexiva”. O *erastês*, neste ponto, distingue-se de outros amantes precisamente graças a sua demonstrada disposição que possui para pensar filosoficamente, caso contrário, ele sequer teria sido capaz de ser iniciado nos “mistérios” finais. Nesta etapa a *scala amoris* é tomada por uma verdadeira infusão de “racionalidade”; e os termos utilizados por Platão tanto aqui quanto em outros momentos da ascese (*katanoēsai*, *ennoēsanta*, *kataphronēsanta*, *theāsthai*) corroboram, a princípio, a hipótese de que estes elementos “reflexivos” acompanhariam o amante até o fim de sua jornada⁷. Que a ascese constitua um processo no qual a “razão” se faz presente, parece-me indiscutível, caso contrário, como poderíamos falar aqui em filosofia?

Antes de avançarmos à próxima etapa da ascese, a que corresponde ao amor das almas, é importante nos perguntarmos se o caráter “racional” da busca erótica implicaria num solapamento dos componentes afetivos que deram início à ascese em primeiro lugar e, conseqüentemente, numa instrumentalização dos indivíduos que aí se encontram e são o objeto do amor do *erastês*, afinal, se o que importa nesta etapa é reconhecer que a beleza de um único corpo é a mesma de qualquer outro corpo belo, torna-se inevitável, ao menos num primeiro momento, que suponhamos que o amante é levado a abandonar de modo definitivo aquele primeiro corpo pelo qual ele se apaixonou e passe então a votar-se indistintamente a múltiplos corpos, como se o que o motivasse agora fosse antes uma espécie de indiferença em relação aos objetos do seu amor do que propriamente uma preferência de ordem individual. Gostaria de passar rapidamente por isto, pois desde a publicação de *The individual as an object of love in Plato* de Vlastos, acendeu-se um vigoroso debate em torno do possível papel que os indivíduos,

⁷ Esta característica da ascese é realçada mais uma vez por Hyland (2008, p. 54).

entendidos enquanto pessoas propriamente ditas, assumiriam no interior da *scala amoris*. A posição assumida por Vlastos quanto a esta questão é bem conhecida. Partindo de uma definição de amor que é ela própria problemática, porquanto arbitrária, assim penso – Vlastos recorre a uma das definições de *philia* apresentada por Aristóteles no livro IX da *Ética a Nicômaco* (1166ba), qual seja, querer o bem de uma pessoa com vistas ao interesse dessa própria pessoa⁸ – e, ao chegar à conclusão de que nem no *Banquete*, tampouco no *Lísis* ou na *República*, vemos ser ensaiado algo que seja sequer próximo daquela definição, este intérprete acredita poder escancarar uma faceta do amor platônico que poucos haviam admitido que existia até então: estaríamos, na verdade, diante de um tipo de amor em que indivíduos seriam tratados apenas instrumentalmente, simplesmente como meios a serem explorados na aquisição daquilo que seria realmente valioso e que constituiria, no fim de tudo, o verdadeiro objeto de todo o desejo, o belo em si.

Ainda que a posição de Vlastos tenha gerado enorme repercussão, acredito que ela pode ser questionada a partir de várias perspectivas. Em primeiro lugar, tomar pessoas como “imagens” do belo em si não os transforma meramente, como supõe Vlastos, num instrumento nas mãos daquele que deseja ascender até o último degrau da ascese. Ainda que Diotima efetivamente trate indivíduos como instâncias do belo, isto não anula em absoluto a possibilidade de que o *erastês* possa realmente amar, desejar, admirar e dedicar-se a qualquer um destes indivíduos⁹. Ora, se já na primeira parte do discurso de Diotima todo dese-

⁸ Vlastos recorre a Aristóteles pois crê encontrar na filosofia do estagirita um “padrão” com o qual a filosofia platônica pudesse ser comparada, evitando-se assim anacronismos. Curiosamente, o próprio Vlastos (1991, p. 139) reconhece que a definição aristotélica do que seria a *philia* perfeita é ela própria limitada: “o único amor por pessoas enquanto pessoas que realmente interessa a ele [Aristóteles] é aquele entre membros de uma elite social, em que cada um deles pode dispor de uma afeição desinteressada por seus pares, estando seguro de que normalmente terá a afeição deles em troca”. Ora, esta definição dificilmente responderia às nossas expectativas do que seria o amor.

⁹ É claro que numa cultura sexual fundamentalmente monogâmica como é a nossa, esta hipótese soa absurda. Contudo, a não exclusividade entre parceiros é plenamente compatível com a prática da pederastia na Grécia antiga. Vide a este respeito Brisson (2007, p. 57-61).

jo é direcionado somente àquilo que é previamente identificado como belo e bom, de modo que não se pode dizer que exista em si mesmo um desejo desprovido de componentes cognitivos¹⁰, parece-me então claro que na *scala amoris* os objetos que lá estão, se lá estão, é porque são necessariamente reconhecidos como belos pelo *erastês*. Por conseguinte, tratar indivíduos como “imagens” da beleza supõe que estes indivíduos sejam identificados como dignos de ser amados em primeiro lugar; é tratá-los como instâncias verdadeiras do belo, como expoentes legítimos daquilo que é realmente valoroso; é considerá-los como atraentes porque dotados de algum valor intrínseco.

Tudo isto se torna mais claro quando lembramos da extensão que o termo *kalón* assume na Grécia antiga. A este respeito, é excelente a reconstrução feita por Nehamas (2007,

¹⁰ De acordo com o mito etiológico contado por Diotima, *Erôs* em sua busca por beleza, bondade, e sabedoria, oscila entre dois estados: o primeiro, um estado de *aporía*, herdado diretamente da natureza da mãe, e o segundo, um estado de *euporía*, adquirido em função da natureza do pai. Contudo, as coisas são mais complexas do que à primeira vista se costuma supor, na medida em que a própria carência de Penia não pode ser tomada como um estado de pura negatividade, uma vez que segundo Diotima, “Pobreza então, tramando (*epibouleúousa*) em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor” (203b-c). Ora, se Penia fosse ela própria desprovida absolutamente de recursos, não lhe seria possível tramar e em seguida conceber *Erôs*. Portanto, esta capacidade de planejar que *Erôs* possui, não lhe parece advir exclusivamente da natureza paterna. Ora, o que isto significa de um ponto de vista psicológico? Ao despirmos o relato do seu conteúdo mítico, temos que a teoria da motivação que aqui se desenha difere daquelas concepções modernas em que desejo e crença atuam separadamente na ação intencional. Estas teorias operam normalmente com a noção de que toda ação é ativada graças a um desejo não-racional qualquer, de modo que a razão atua somente para garantir que os meios para a satisfação deste desejo sejam estabelecidos. Nestas teorias, o desejo, tomado em si mesmo, é desprovido de qualquer atividade deliberativa. Em contrapartida, na perspectiva de Diotima tanto os estados de carência quanto de recurso já pressupõem processos cognitivos e o próprio aspecto deliberativo é ele mesmo desejante. Em termos gerais, poderíamos dizer que no contexto do ensinamento de Diotima o amante deseja somente aquilo que ele identifica antecipadamente como belo e bom, e não o contrário, como se o objeto se tornasse belo porque desejado. Esta última ideia, aliás, é pré-platônica e aparece no fr. 16 de Safo, onde lemos que: “a coisa mais bela é o que quer que se ame” (v. 1-4). Sobre as capacidades cognitivas de *Erôs* vide Allen (1991, p. 50) e Sheffield (2006b, p. 46-53).

p. 97-107). A partir primeiramente de uma análise do significado de “belo” na tradição literária grega, este intérprete sustenta que aquilo que denominamos *kalón* na Grécia antiga não se restringe a uma apreciação de elementos puramente estéticos (como Dover faz parecer), mas implica que permaneçamos atentos também a questões que extrapolam este âmbito, questões que são arraigadas a dimensões sociais complexas e que necessitam ser levadas em consideração caso queiramos compreender por que descrevemos coisas, pessoas, situações e etc. como *kaloí* e, conseqüentemente, como dignos de serem louvadas. A conclusão a que Nehamas chega é de que a beleza inevitavelmente atrai. Ora, isto é muito mais do que um truísmo. Dizer que a beleza é essencialmente atrativa é reconhecer que aquilo que se apresenta como belo exige de nós um tipo de resposta que não é apenas avaliativa, mas também afetiva. Não por acaso, o reconhecimento de que algo é belo desperta em nós uma espécie de inquietude; sensação que é amenizada (se é que isso efetivamente é possível) na medida em que procuramos compreender o que é isto, afinal, que nos impacta e nos motiva tanto: o belo, no fim das contas, inspira amor e desejo¹¹.

Portanto, se a beleza de um corpo é a mesma daquele presente em outro, nada nos leva a supor que, neste processo de transição, o amante simplesmente abandone aquele que no princípio despertou o seu amor¹². Nada até aqui sugere algum desprezo da parte do *erastês* ou uma instrumentalização dos indivíduos. Caso nos mantenhamos atentos ao que Diotima diz, perceberemos que na medida em que o olhar se expande é a intensidade do desejo que a princípio diminui e não propriamente o desejo em si que desaparece. Neste ponto, a letra do *Banquete* é clara: o que o amante deve desprezar (*kataphronésanta*) como algo de menor importância (*smikròn*) não é aquele corpo que primeiramente atraiu a sua atenção, mas o amor excessivo (*σφόδρα*) que o mantinha inicialmente preso a ele (210b). Este relaxamento da paixão permite que o *erastês*, ao invés de permanecer restrito a um único amado, possa com-

¹¹ Vide a nota n. 6.

¹² O caso de Sócrates e Alcibiades parece ilustrar bem esta situação, pois mesmo que o filósofo mantivesse uma reconhecida predileção pelo estrategista, tampouco ele costumava se privar da companhia de outros jovens. Quanto a isto, vide o próprio testemunho de Alcibiades no *Banquete* (213b-d e 222b).

partilhar todo o seu entusiasmo com outros jovens. Ora, isto não deve nos surpreender, afinal uma relação como a que mantinham Agaton e Pausânias era não apenas inabitual como constituía um caso de desvio em relação aquilo que era prescrito pelo *nómos* pederástico ateniense.

Após este momento em que o foco do *erastês* permanece ligado à beleza física, é chegada a hora de reconhecer como a beleza presente nas almas é mais valiosa (*timiōteron*) do que aquela ligada aos corpos. Como, no entanto, o amante efetivamente perceberia esta diferença qualitativa, não nos é dito. Devemos assumir, contudo, que estamos diante de um princípio da ética socrático-platônica¹³.

Há pouco dizia sobre como o contato com o belo corpo permitiu ao amante gerar discursos cujo tópico era a natureza da própria beleza. Sustentei também que a dupla presença da beleza (a do objeto e a do produto) naquele momento havia despertado no amante uma atitude reflexiva. Inclinado agora a pensar filosoficamente, o *erastês* passa então, à medida em que seu olhar se expande, a buscar compreender o que tonaria belo o objeto de sua atração. Neste processo de ampliação do entendimento o amante foi levado, partindo inicialmente de um exemplar particular da beleza, a refletir acerca de toda a beleza que se manifesta na forma visível (*eídei kalón*). É neste momento que o amante, em sua busca por mais inteligibilidade, desloca sua atenção à beleza das almas, que é, de todo modo, a real responsável por tornar os corpos verdadeiramente atrativos. Desta união entre o amante e os jovens cuja beleza das almas ultrapassa a corpórea veremos mais uma vez nascer *lógoi*. Ainda que não nos seja dito qual a natureza destes discursos, temos, no entanto, um indicativo de sua função: educar, tornar os jovens melhores (210c). É de se supor que neste momento estes *lógoi* sirvam ao propósito de tornar belas tanto quanto possível as almas daqueles jovens que foram o objeto do seu amor nos estágios

¹³ No *Cármides*, ao advogar em favor de uma concepção sinóptica da pessoa, vemos Sócrates afirmar que “é da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado” (156e). Para fins de citação do *Cármides*, utilizo a tradução de Carlos Alberto Nunes (2007). Vide ainda *República* 403d.

anteriores. Aqui estamos diante de uma via de mão dupla, na qual amante e amado afetam-se mutuamente¹⁴.

Indo adiante, da beleza nas almas nos é dito que o *erastês* é levado a contemplar a beleza das ocupações e das leis (210c). A passagem a este novo estágio requer por parte do amante um tipo de atividade menos complexa do que aquela necessária na passagem da beleza nos corpos à beleza psíquica. Ainda que neste estágio Diotima empregue mais uma vez um vocabulário que expresse certa atividade “reflexiva” (note-se aqui o uso de *theásasthai*, por exemplo), nos é dito também que o reconhecimento da beleza nas leis e ofícios segue-se como uma espécie de “obrigação” (*anankasthéi*) àquele que anteriormente havia contemplado a beleza nas almas. Uma das formas de entender esta prescrição seria admitir que a beleza das leis e ocupações aparecem como uma subespécie da beleza psíquica. A partir do momento que se reconhece isto, a transição entre um e outra segue-se naturalmente, processo pelo qual aquele que pretende compreender o belo em toda a sua amplitude

¹⁴ Algumas coisas merecem destaque aqui: em primeiro lugar, se os discursos que neste momento são gerados visam à educação dos jovens, e se estes jovens não são outrem senão aqueles mesmos belos corpos com os quais o amante se relacionou na etapa anterior, então teríamos mais uma evidência, contra a interpretação de Vlastos, de que mesmo que o *erastês* desprezasse estes corpos – o que não penso que seja o caso, pois nos é dito que é apenas na etapa subsequente, das ocupações e das leis, que o amante passa a julgar o belo corpo de pouca monta (210c) –, isto não significaria, em absoluto, um desdém por todo o indivíduo, já que parece haver claramente aqui uma preocupação do amante com as almas individuais. Scott (2000, p. 31-5) procura desenvolver esta hipótese recorrendo ao elogio de Alcibíades. Segundo este autor, no elogio do estrategista encontraríamos indicativos não apenas de que Sócrates tenha atingido estágios mais agudos da ascese, mas de que ele, Alcibíades, tenha sido o amado do filósofo num momento específico da jornada daquele, a saber, precisamente o momento em que o amante dirige o seu amor às almas. Recorrendo ao *Alcibíades I* (131d-e) e ao testemunho de Plutarco, Scott defende que o que Sócrates amava em Alcibíades não era outra coisa senão a sua alma e que toda a sua preocupação dizia respeito à formação do caráter de Alcibíades. De acordo com Scott, estas evidências confirmariam a ideia de que na etapa da beleza das almas, os discursos que ali são gerados visam precipuamente à educação dos amados. Além disso, em 222b o próprio Alcibíades reconhece que ele não era o único amado de Sócrates naquela ocasião, mas também Cármides, Eutidemo e muitos outros, o que sugere, ainda segundo Scott, que a intersubstituição *não se restringe à etapa do amor aos belos corpos, e que mesmo quando amante volta sua atenção a estas almas, ele tampouco deixa de prezar pelos indivíduos.*

deve inevitavelmente passar. A hipótese de que os estágios que se seguem ao reconhecimento da beleza nas almas são subespécies desta última, parece-me justificada pela própria letra do *Banquete*, na medida em que próximo ao fim do seu discurso, Diotima sumariza toda a ascese em apenas algumas etapas:

Eis, com efeito, em que consiste proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo (211c-d).

Notemos que nesta sumarização não há qualquer referência à beleza psíquica como um estágio distinto, de modo que podemos entender que tanto a beleza dos ofícios e dos conhecimentos quanto o conhecimento da própria beleza constituem todas elas exemplares de um tipo de *kalón* que concerne majoritariamente às almas. Se neste ponto o *erastês* é movido por um desejo de compreensão que implica em um conhecimento de ordem etiológica, então é de se esperar que neste momento o amante dirija o seu olhar às leis e aos ofícios precisamente por tomá-las como aquilo que é responsável pela criação das belas almas. Este movimento de redirecionamento do olhar em busca de causas cada vez mais definitivas conduz o amante da beleza dos ofícios à beleza nos conhecimentos. A apreensão da beleza nos conhecimentos permite ao *erastês* finalmente contemplar o belo em toda a sua extensão (210d). A imagem é paradigmática e a linguagem utilizada por Diotima para descrever a atitude daquele que aqui chegou remete àquela utilizada por Pausânias na descrição do estado de absoluta servidão a que se sujeita um amante ávido por fazer-se notar perante os olhos do seu amado¹⁵. Contudo, se o *erastês* de Pausânias seria capaz

¹⁵ Além do amante de Pausânias, o caso de Alcibiades parece se adequar exemplarmente na descrição. Em várias ocasiões, o estrategista afirma que perante Sócrates comportava-se tal como um “escravo” (215e, 216b, 219e), submetido a um “jugo” do qual não conseguia escapar; em outros momentos, fala ainda de como se sentia “constrangido” a fazer tudo aquilo que Sócrates lhe “ordenava” (216b, 217a, 218a). Sobre o servilismo de Alcibiades, vide Nightingale (1993, p. 125-6).

de dispor-se “a subserviências a que se não sujeitaria nenhum servo” (183a), o de Diotima, aquele que chega ao estágio de contemplar a beleza dos conhecimentos, o faz, ao contrário,

sem mais amar como um doméstico (*oikétes*) a beleza individual de uma criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão miserável (*doubleuōn phaulos*), e um mesquinho discursador (*smikrológos*), mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o [...] (210d).

Até aqui vimos que a passagem de um estágio a outro da ascese demanda do *erastês* certa capacidade reflexiva: reconhecer características, efetuar comparações, estabelecer relações, classificar, e assim sucessivamente. Todo este processo, no entanto, é bem mais complexo do que normalmente costuma-se reconhecer e envolve não apenas elementos cognitivos, mas também afetivos e criativos¹⁶.

É a conjunção destes elementos, portanto, que permite ao amante mover-se de um estágio a outro da ascese e alcançar assim um entendimento sinóptico da beleza. A contemplação do “oceano sem fim” do belo é precisamente o momento que an-

¹⁶ Moravcsik (1971, p. 288-9) mantém-se atento a este estado de coisas. Ainda que alguns dos pontos por ele discutidos sejam pertinentes, principalmente no que diz respeito ao papel desempenhado pelo *noús* em todo a ascese, a interpretação predominantemente “lógica” que propõe não me parece oferecer uma explicação adequada daquilo que realmente está em jogo na jornada proposta por Diotima. Se por um lado Moravcsik reconhece que são os elementos “afetivos” que possibilitam ao amante perfazer o movimento “transcategorial” (processo de passagem entre o estágio que diz respeito especificamente à beleza do corpo àquele que concerne à beleza das almas), por outro, concede a estes mesmos elementos uma função que é caracterizada majoritariamente por uma atitude de menosprezo em relação ao objeto do desejo: o que levaria o amante a buscar novos tipos de beleza seria precisamente os sentimentos negativos que ele mantém em relação às instâncias presentes nas etapas anteriores.

Quanto a este ponto, Moravcsik parece ignorar uma indicação importante do discurso de Diotima, qual seja, a de que o amante reconhece a “menor importância” (lembramos do termo *smikrón* utilizado pela sacerdotisa em vários momentos) dos objetos presentes nos estágios precedentes somente no momento em que atinge um nível subsequente. Neste sentido, o que o direcionaria este amante posteriormente na *scala amoris* não seriam sentimentos propriamente negativos, como “desdém”, “desprezo”, “rejeição” e etc., mas antes um desejo de compreensão, de imersão total no objeto. Deste modo, *Erōs* e racionalidade andariam lado a lado, não havendo necessidade de isolá-los tal como quer Moravcsik.

tecede este entendimento. Ainda que até aqui a tentativa por parte do *erastês* de isolar em uma unidade aquilo que é comum a múltiplos objetos tenha se mostrado particularmente promissora – o conteúdo dos *lógoi* ali produzidos indicam isso –, os efeitos disso no amante, ao invés de satisfazerem plenamente o seu desejo, acabaram por potencializar o que nele residia apenas como uma disposição (lembramos do que Diotima afirmara em 206c-e acerca dos seres humanos serem dotados de fecundidade, tanto física quanto psíquica). Notemos que o simples contato com objeto belo, qualquer que seja ele, não esgota em hipótese alguma o vínculo estabelecido entre o sujeito do amor e o seu objeto. Se assim o fosse, a própria ideia de uma ascese seria desnecessária. Ao invés disso, a imersão do *erastês* no objeto belo potencializa o desejo; antes restrito a uma única instância, seu olhar pode enfim expandir-se na medida em que reconhece que o que até então parecera disperso, na verdade permanece intimamente conectado por um profundo grau de parentesco. A subsunção daquilo que é múltiplo a certa unidade permite ao amante mover-se sempre em busca de mais inteligibilidade (busca que, como procurei ressaltar, é predominantemente discursiva).

Podemos agora perceber que esta atividade intelectual de reconhecimento da identidade na diferença atua precisamente em dois níveis: primeiramente no interior de cada estágio, e posteriormente na articulação dos próprios estágios entre si¹⁷. Pensemos, por exemplo, no primeiro momento da ascese, referente aos belos corpos. Estes corpos, entendidos enquanto instâncias particulares, devem, a partir da atividade reflexiva do amante, de uma forma ou de outra poder ser incluídos em determinada classe, neste caso a classe da beleza corpórea. Isto é válido para todas as outras instâncias que são objetos nas demais etapas da ascese.

Há pouco fiz referência à inclinação que este amante possui de pensar filosoficamente, e entendo que estes processos reflexivos de descoberta do uno no múltiplo constituem, na verdade, um indicativo desta inclinação. Reconhecido isto, é necessário agora estabelecer em que momento este amante passaria de fato a produzir filosofia; ou seja, quando, afinal,

¹⁷ Vide mais uma vez Moravcsik (1971, p. 287-8).

esta disposição finalmente se efetivaria. Em minha opinião, a fase de contemplação do “oceano” do belo seria precisamente este momento. Após contemplar o belo em toda a sua extensão, é chegado o momento em que o amante “muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria [...]” (*philosophiāi aphtónōi* (210d)). É importante notarmos que este é o único momento de todo o discurso de Diotima em que nos é dito que o conteúdo dos *lógoi* produzidos é filosófico. O que isto significa? Retomemos o que há pouco eu havia dito a respeito da relação “uno-múltiplo” na ascese. Minha hipótese é de que os *lógoi* produzidos nas demais etapas, ainda que digam respeito à natureza do objeto belo, não seriam ainda propriamente filosóficos em decorrência da incapacidade do amante de, naquele momento, compreender que a própria classe a que pertence a instância também constitui um “múltiplo”, mesmo que, com relação aos objetos particulares, ela assuma a forma de uma “unidade” que, não obstante, é de todo modo ainda parcial. É necessário que um outro tipo de reflexão seja posto em curso pelo amante, qual seja, o reconhecimento de que há algo (o belo que é objeto da ciência) que é causa final e que, portanto, concede unidade às próprias classes (os diferentes tipos de beleza, como a corpórea, a psíquica, a intelectual e etc.). O “oceano sem fim” do belo simboliza justamente este momento em que toda a multiplicidade (as instâncias particulares da beleza e suas respectivas classes) aparece, aos olhos daquele que até aqui chegou, finalmente subsumida a uma unidade que agora é total¹⁸. Ao adquirir esta compreen-

¹⁸ Com isso, não pretendo sustentar que toda beleza *qua* beleza é uniforme, tal como faz Nussbaum (2009, p. 156-7). Lembro rapidamente que a perspectiva desta intérprete consiste em admitir que, uma vez que a beleza é sempre a mesma, durante cada etapa da ascese o amante compararia os exemplares em que o belo se instanciaria e reconheceria que eles são plenamente substituíveis entre si, porquanto a beleza que haveria neles diferiria apenas em *quantidade*. O resultado disso é que não haveria entre as etapas, no que diz respeito à presença da beleza propriamente, uma diferença de ordem qualitativa.

Por motivos de economia, não posso me debruçar aqui sobre toda a interpretação de Nussbaum, mas acredito que sua posição em favor da uniformidade quantitativa da beleza durante a ascese é injustificável. Em primeiro lugar, ela contém um vício de origem. Nussbaum é levada a assumir que a beleza é uniforme pois confunde, nas premissas estabelecidas no *élenkhos*, indivíduos particulares com o amor tomado em si mesmo. É este que, presente em nós, faz com que nos tornemos amantes; é *Erōs*, enquanto desejo, que não pode

são, o amante “robustecido e crescido, contempla ele uma certa ciência, única, tal que seu objeto é o belo” (210e). É com base nesta possibilidade, do desenvolvimento por parte do *erastês* de uma compreensão sinóptica da beleza, que podemos enfim possuir os predicados de que é carente. Sujeitos empíricos, ao contrário, podem muito bem possuir um tipo específico de beleza, ao mesmo tempo em que carecem de outro. Que se trata de realçar a natureza do amor e de despi-lo de qualquer conteúdo empírico, resta claro quando Sócrates, recorrendo a uma analogia, pergunta a Agaton a respeito do irmão se, “enquanto justamente é isso que é, é irmão de algo ou não?” (199e). Ao insistir que o irmão seja definido precisamente enquanto isto mesmo que é (*autò toúth’ hóper éstin*), o objetivo de Sócrates é descartar qualquer possibilidade que se defina “irmão” por algo outro que não aquilo que é próprio à sua natureza. O mesmo ocorre com *Erôs*; o que interessa, insiste Sócrates, é delimitar a natureza do amor, estabelecendo quais os objetos que lhe dizem respeito naturalmente. Em segundo lugar, em 210b lemos que a beleza presente nas almas é mais valiosa (*timiōteron*) que a do corpo, o que parece implicar numa efetiva distinção qualitativa entre as etapas.

Feito este registro, a pergunta que se impõe é: se há uma diferença qualitativa entre a beleza corpórea e a beleza psíquica, como integrar esta classe de objetos, que parece ser inferior, no “oceano” do belo? Antes de responder a esta questão, reconheço que há de fato uma diferença qualitativa entre estas duas etapas, a da beleza física e a psíquica; a letra do *Banquete* é clara quanto a isto. Todavia, não penso que há evidências textuais suficientes para assegurar que na etapa do reconhecimento da beleza nas almas, por exemplo, o amante simplesmente abandone aqueles belos corpos, mesmo porque, como afirmei anteriormente, é somente no momento posterior, de contemplação da beleza das ocupações e das leis, que o *erastês* julga que aquele belo corpo a partir do qual a própria ascense teve início se torna menos importante (*smikrón*) (210c). Ora, ainda assim, dizer que algo assume uma importância secundária numa escala de valores não implica, necessariamente, desprezo ou rejeição; acredito que afirmar algo do gênero seria excessivo, de modo que nem mesmo aqui, na etapa das ocupações e das leis, poder-se-ia categoricamente afirmar que o amante abandone aqueles belos corpos. Quanto a isto, recorde-se o que eu havia dito na nota n. 14.

Por outro lado, contra a minha leitura poder-se-ia ainda objetar o seguinte: se nesta etapa mais avançada o amante não renuncia aos belos corpos, qual seria então a diferença entre o amor das almas e o amor dos corpos? Acredito que a diferença, da perspectiva do desejo do amante, se explique em termos de causalidade. O *erastês* não é agora movido, necessariamente, pela beleza física apenas; Diotima inclusive afirma que “mesmo se alguém de uma alma gentil tenha ainda um escasso encanto (*smikròn ánthos*), contente-se ele [o amante], ame e se interesse” (210b-c).

Por fim, mesmo que Diotima conceda que a beleza psíquica é mais valiosa que a beleza corpórea, ambas são semelhantes na medida em que participam da mesma Forma (211b). É isso que faz com que ambos os tipos de beleza sejam integrados no “oceano do belo”, momento em que, como procurei demonstrar, tudo aquilo que é múltiplo (e tanto a beleza física quanto a beleza das almas, da perspectiva do belo em si, ainda constituem um múltiplo) finalmente é subsumido a uma unidade.

interpretar a afirmação de Diotima segundo a qual, é graças à natureza intermediária de *Erōs* “que o todo (*tò pân*) fica ligado (*syndedésthai*) todo ele a si mesmo” (202e). Ainda que seja o *noûs* o responsável efetivo pelas operações reflexivas que ocorrem na ascese, acredito que estas só são postas em curso em função da presença de uma força que, na verdade, as impulsiona e as conduz. O *tò pân* a que Diotima se referia talvez não seja outra coisa senão o próprio “oceano” do belo, finalmente integrado a si mesmo.

Contudo, não paramos por aqui. Após o conhecimento do belo, Diotima parece impor ao *erastês* a necessidade de que se percorra ainda mais uma etapa, o “intercurso” com o belo em si que se segue ao aparecimento da Forma, este sim o termo da *télea kai eoptiká*. Segundo a própria sacerdotisa,

Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado (*paidagōgēthēi*) para as coisas do amor, contemplando seguida (*ephexēs*) e corretamente (*orthōs*) o que é belo, já chegando ao ápice (*télos*) dos graus do amor, súbito (*exaiphnēs*) perceberá (*katópsetai*) algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência (*oudé tis logos oudé tis epistēmē*), nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre (210e-211b).

É importante que percebamos que a linguagem empregada por Diotima na descrição da Forma do belo não apenas indica que o último estágio da ascese é qualitativamente distinto do penúltimo¹⁹, correspondente ao conhecimento da beleza,

¹⁹ Este tipo de ruptura é reconhecido por Chen (1983, p. 69), ainda que seu interesse seja demonstrar que até o momento da contemplação da beleza nos conhecimentos todos os estágios da ascese estão dispostos horizontalmente. Neste caso, a ascese só se tornaria efetivamente uma ascese no momento da transição entre a percepção da beleza na forma de conhecimentos e a apreensão do Belo em si.

senão que aponta até mesmo para uma espécie de ruptura com relação aos estágios anteriores. Acredito que esta descontinuidade pode ser notada a partir da presença do advérbio *exaíphnēs* (“subitamente”) na descrição do “aparecimento” da Forma. Este ponto é particularmente importante, principalmente se levarmos em consideração que assim como a Forma do belo “aparece” “subitamente” (*exaíphnēs*) (210e) ao *erastēs* depois de um longo esforço, do mesmo modo Alcibíades invade “subitamente” o *sympōsion* de Agaton, na companhia de uma flautista e de um bando de foliões (212e). É ainda “subitamente” que Sócrates “aparece” ao lado de Agaton quando Alcibíades se dá por si no momento de coroar o tragediógrafo (213c); e por fim, é também “subitamente” que a estrutura ordenada do *sympōsion*, já ameaçada com a entrada de Alcibíades, finalmente colapsa com a chegada de mais foliões.

Notemos que Platão utiliza a mesma palavra para descrever eventos radicalmente opostos como a “revelação” da Forma da beleza e o aparecimento da própria beleza na forma física de um homem. Mais do que um capricho linguístico, acredito que o advérbio marca precisamente um contraste, uma mudança de atmosfera, como se estivéssemos sendo levados de uma ordem da realidade a outra completamente diversa. Estas ordens distintas, afinal, são passíveis de serem captadas e compreendidas pelo mesmo sujeito? Esta é a pergunta para a qual deve-setentar encontrar uma resposta. Nussbaum (2009, p. 162), por exemplo, se fez este mesmo tipo de questionamento. Diante da constatação de que duas coisas a princípio tão dessemelhantes como o belo em si e um indivíduo possuem o mesmo modo de “aparecimento” e podem igualmente chamar nossa atenção, ainda que por meios distintos, Nussbaum se pergunta se com isso não seríamos “então levados a imaginar se há um tipo de entendimento em si mesmo vulnerável e dirigido a objetos vulneráveis – e, se houver, se a ascese o compreende, o transcende, ou simplesmente o ignora”. Que estes objetos “vulneráveis” não são deixados para trás durante a ascese, procurei demonstrar há pouco. No entanto, gostaria de ir além e, ao invés de indagar se o intelecto (*noûs*) é capaz de produzir um entendimento destes objetos, perguntarei a respeito da possibilidade de que o amante realmente perfaça a ascese. Minha hi-

pótese é de que o caráter subitâneo do aparecimento da Forma constitui um indicativo de que o “intercurso” com belo em si é algo que permanece além das capacidades humanas. Além disso, entendo que aquilo que Diotima descreve e prescreve como sendo o fim da *scala amoris* é incompatível com a definição da atividade filosófica como algo de intermediário entre a sabedoria e a ignorância, uma vez que, segundo a própria sacerdotisa, “nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim se alguém mais é sábio, não filosofa” (240a).

Recentemente tem-se procurado questionar a ideia de que a doutrina de Diotima constitua um projeto erótico-filosófico realizável para seres humanos. A partir do cotejamento das premissas avançadas nos primeiros “mistérios” com o que é prescrito na *télea kai eoptiká*, Gonzalez (2011, p. 54-61) reconhece, por exemplo, a incompatibilidade entre o modo como Diotima descreve a natureza filosófica de *Erōs* e a possibilidade de que se atinja o *télos* da ascese. Além de defender que tanto o ato de “conhecer” a beleza (210d) quanto o “intercurso” com o belo em si (212a) e a geração da verdadeira virtude deveriam ser encarados como formas de aquisição da sabedoria, o que por si só já seria suficiente para que se constatasse a dificuldade de se conciliar as duas partes do elogio de Diotima, este intérprete também admite que a linguagem utilizada pela sacerdotisa – o amante “se deita ao lado” da Forma; ele mantém “intercurso” com ela – aponta para uma experiência disruptiva, religiosa até, que jaz além do próprio ato de conhecer.

Especificamente no que concerne à última etapa da iniciação de Diotima, acredito que o diagnóstico feito por Gonzalez é correto²⁰. Ademais, note-se ainda que até este momento derradeiro a ascese vinha sendo marcada por um caráter essencialmente discursivo, caráter que parece ser abandonado com o “aparecimento” da Forma da beleza; Diotima inclusive é explícita a este respeito quando afirma que o belo em si não aparecerá ao amante como discurso, nem como conhecimento (*oudé tis logos oudé tis epistēmē*) (211a).

²⁰ Quanto ao conhecimento da beleza, penúltima etapa da ascese, penso que há um modo de reconciliá-la com a caracterização da natureza filosófica de *Erōs*. Voltarei a este ponto a seguir.

De todo modo, contra a hipótese aqui aduzida de que uma possível aquisição da sabedoria (alcançada por meio do intercurso com a Forma) constituiria um interdito ao filósofo, poder-se-ia sugerir que *Erōs* não toma parte na contemplação final, que só o intelecto (*noûs*) o faz²¹, o que manteria intacta a sua caracterização enquanto um *metaxý*. No entanto, as premissas defendidas por Sócrates na refutação das teses de Agaton são explícitas quando afirmam que se deseja apenas aquilo que de que se é carente; se há possessão não há desejo, uma vez que não se deseja aquilo que já se tem. No entanto, se quisermos fazer justiça à letra do *Banquete*, teremos que admitir que a respeito da presença (ou não) efetiva do desejo na contemplação final, Diotima, na verdade, se cala. No entanto, contra isto²², poder-se-ia ainda sustentar – ainda com Diotima – que permanece aberta a possibilidade de se desejar algo que já se possui; a diferença aqui é que este desejo tornar-se-á um desejo pela manutenção desse objeto no futuro (200c-d). Consequentemente, seria lícito supor que mesmo que o amante estivesse de posse do belo em si, haveria ainda um desejo, o desejo de possuí-lo sempre. Por outro lado, caso se opte por não recorrer a este tipo de argumento, lembro mais uma vez que no mito do nascimento de *Erōs* nos é dito que nenhum dos estados – de *aporía* e de *euporía* – que compõe a sua natureza duram suficientemente a ponto de que um prevaleça sobre o outro (203e), de modo que poder-se-ia inferir que qualquer tipo de possessão, independentemente do objeto é, ela mesma, tempo-

²¹ É o caso, por exemplo, de H. Vaz (2012, p. 184-6), para quem “Éros aparece como desejo do belo e como ‘intermediário’ entre a privação do belo e sua posse. Quando, porém, a alma atinge o belo – na posse intelectual do Belo absoluto -, cessa a ‘função mediadora’ do amor, e Platão não fala sobre o amor no ato mesmo do conhecimento”. Ou ainda quando afirma que “o amor do Belo é amor da ciência do Belo. Mas, obtida enfim a ciência, cessa o desejo; o Amor como ‘filosofia’, como desejo da ciência cessa como que no limiar da própria ciência”.

²² Bury (1909, p. xlvi) de modo muito breve (e sem dar explicações de como isto ocorre) sugere que o desejo continua a desempenhar papel importante mesmo nos estágios finais da ascense, com a diferença que ali o *Er s* que estaria em ação seria o *Erōs* do intelecto, do *noûs*. Todavia, acredito que a interpretação de Bury não encontra respaldo textual. Contudo, é plenamente possível explicar a possibilidade de se desejar algo que já se possui sem necessidade alguma de recorrer a um *Erōs* próprio do *noûs*, como 200b-d deixa claro.

rária, daí não se poder sustentar que os estágios que compõem a *scala amoris* são estágios estacionários.

Sobre este último ponto é esclarecedora a leitura feita por Blondell (2006, p.147-179), para quem há no *Banquete* evidências suficientes para se crer que Sócrates, o amante paradigmático, pode tanto ocupar todos os estágios da *scala amoris* assim como nenhum. Sua ideia é de que devemos tomar Sócrates como que oscilando de cima a baixo na ascese; ademais, esta interpretação é atrativa pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, ela mantém intacta a caracterização de *Erōs* enquanto *daîmon*, elemento mediador entre o humano e o divino, vacilando entre estados de *aporía* e *euporia*. Em segundo lugar, parece improvável, até mesmo impossível para um ser humano, pelo menos de um ponto de vista puramente empírico, manter-se permanentemente no topo da *scala amoris*. De minha parte, parece-me plausível supor que esta impossibilidade seria causada pela natureza subitânea do aparecimento do belo em si. O contato com algo tão radicalmente distinto de tudo aquilo que lhe antecede poderia ser, aos olhos do *erastês*, algo tão extraordinário que a própria intensidade da visão, ao invés de lhe nutrir de esclarecimento, acabaria por ofuscar a sua vista²³.

Diante das dificuldades elencadas até aqui, devemos finalmente nos perguntar: se o “intercurso” com a Forma permanece um interdito ao filósofo, qual seria então o limite alcançável a um ser humano na ascese de Diotima? A partir das evidências coligidas até aqui, acredito que este limite convirja com o momento em que o amante torna sua visão ao vasto “oceano” do belo, produz discursos em seu inesgotável amor ao saber e contempla uma ciência única que tem como objeto a beleza (210d-e), não apenas porque, como já indiquei há pouco, Diotima é explícita ao afirmar que é nesta etapa que o amante gera filosofia, mas também porque a própria sacerdotisa parece pôr em dúvida

²³ É o que a visão permanente da beleza poderia acarretar de acordo com Blondell (200, p. 175): “o olhar do amante em toda a sua intensidade não pode permanecer nos corpos humanos, nas almas, nas atividades, e na Forma da Beleza, ao mesmo tempo. Ele não pode simultaneamente participar do mundo da comida e da bebida, e contemplar uma visão tão bela que o priva de qualquer desejo de fazê-lo (211d-e). Tal Beleza certamente irá cegar o amante completamente para a beleza deste mundo, do mesmo modo que a visão da Forma do Bem cega o filósofo que retorna à caverna na *República*”.

a capacidade de um filósofo como Sócrates de acompanhá-la até o termo de seu ensinamento, qual seja, a contemplação da Forma da beleza e a geração da verdadeira virtude advinda do “intercurso” com o belo em si. Além de 209e-210a, passagem em que Diotima demonstra ceticismo em relação à possibilidade de que Sócrates fosse até mesmo iniciado nos “mistérios” finais, em 210e – momento imediatamente posterior à visão do “oceano” do belo e do conhecimento da beleza –, temos outro indicativo da posição reticente assumida pela sacerdotisa, porquanto pede a Sócrates que “tente prestar-lhe a máxima atenção possível” e se esforce para manter-se focado em seu ensinamento. Estas passagens parecem indicar que a ascese não é um tipo de experiência que pode ser levada a cabo de modo pacífico. Além disso, mesmo que Diotima afirme que o amante “robustecido e crescido” pode então “contemplar uma ciência única, tal qual o seu objeto é o belo” (210e), ainda assim, não penso que podemos extrair daí qualquer evidência definitiva de que se trata aqui de uma “ciência” em sentido forte – o que também preserva a caracterização de *Erōs* como um intermediário entre a sabedoria e a ignorância –, principalmente porque Diotima é clara quando afirma que esta etapa ainda não constitui o *télos* da *scala amoris*.

Ao sustentar, por exemplo, que o “conhecimento” da beleza que se segue à visão do “oceano” do belo constitui um estágio distinto daquele do “intercurso” do amante com a Forma, Blondell (2006, p. 174) sugere que esta diferença se explica em termos de uma distinção no tipo de captação envolvida na atividade intelectual do amante em cada uma destas duas etapas: enquanto na fase do “conhecimento” o *erastés* teria apenas um “vislumbre” da unidade da beleza, na da “contemplação”, por outro lado, haveria um “contato” mais duradouro com a Forma, e é somente através deste que a verdadeira virtude seria gerada (212a)²⁴. Dado o modo de atividade epistêmica aqui em jogo,

²⁴ Ainda que Blondell não se proponha a desenvolver este ponto, retomo a senda por ela aberta e sintetizo a questão nos seguintes termos: ainda que na penúltima etapa o amante consiga “vislumbrar” a unidade da beleza, faltaria ainda aquilo que no *Mênnon* (98a) é descrito como um “cálculo de causa”, i.e., algo que garantiria estabilidade ao conhecimento adquirido. Deste modo, o amante reconheceria a unidade da beleza sem, contudo, conseguir remeter ainda esta unidade à própria Forma, dada a subtaneidade do aparecimento da mesma.

o que se apresenta a nós como “ciência” deveria ser entendido, segundo Blondell, antes como uma “opinião”, devido ao caráter não duradouro da visão, do que como um conhecimento propriamente dito, estável e infalível. Quanto a isto, Blondell nos lembra ainda que é significativo que em 175e Sócrates afirme que a sua sabedoria, ao contrário da de Agaton que reluz e é desenvolvida, é um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, o que parece corroborar a hipótese de que o tipo “conhecimento” que é próprio ao filósofo, no contexto da ascese, não pode ser entendido num sentido forte. Que esta, aliás, parece ser a leitura mais razoável, depreendemos mais uma vez da primeira parte do ensinamento de Diotima. Em 202a – passagem curiosamente negligenciada por Blondell em sua interpretação, mas que a meu ver constitui a principal evidência em favor da tese de que o que é alcançado pelo amante no penúltimo degrau da ascese não é uma ciência *in strito sensu* –, Diotima tenta convencer Sócrates de que há todo um reino de intermediários entre os extremos. A sacerdotisa então insiste junto a Sócrates para que este perceba que existe algo entre (*ti metaxý*) a sabedoria e a ignorância:

‘o opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes’, dizia-me ela, ‘que nem é saber – pois o que é sem razão, como seria ciência? – nem é ignorância – pois o que atinge o ser, como seria ignorância? – e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância’ (202a)²⁵.

Ora, a passagem acima parece dizer mais do que se costuma supor; o que Diotima parece estar fazendo aqui, na verdade, é delimitar a própria área de atuação de *Erōs* enquanto um *metaxý*, e quando voltamos nossa atenção à ascese, seu movimento de demarcação parece agora plenamente justificável, isto porque se a sabedoria é apanágio dos deuses e a ignorância é marca daqueles que não reconhecem a si próprios como deficientes, *Erōs*, como *philósophos*, atua entre uma e outra num espaço intermédio que, segundo a própria Diotima, é ocupado pela opinião correta.

Contudo, ainda que o ensinamento de Diotima se apresente como irrealizável em sua plenitude, não acredito que

²⁵ Sobre a distinção entre “opinião certa” e “ciência”, vide *Mênon* (96d-98c).

devemos tomar esta limitação como algo que frustra todo o esforço do amante. Ao contrário, penso que podemos extrair daí um quadro mais positivo em que a impossibilidade de se completar a ascese é o que faz, na verdade, com que o amante queira percorrê-la novamente, sempre que necessário. Lembremos que no mito de Aristófanes era *Erōs*, ali tomado como desejo de completude, quem alimentava as esperanças mais caras dos seres primordiais, enquanto estes ansiavam por tornarem-se perfeitos mais uma vez (193d). Diotima, nesta perspectiva, ofereceria a mesma promessa, reconciliar-se novamente com o que é perfeito, e o mesmo guia, *Erōs*. O dinamismo não é, portanto, marca distintiva somente de *Erōs*, mas da própria vida que se pretenda ser vivida filosoficamente. O que aparece, portanto, como uma deficiência – a impossibilidade de tornar-se sábio – na verdade, deve ser entendido como aquilo que nos faz efetivamente humanos e marca a atividade filosófica e a construção da vida virtuosa como um *work in progress* permanente. É somente quando reconhecemos nossas limitações que nos é possível buscar algo que nos faça querer superá-las. Como isto é possível? Através da geração e criação no belo. A causa, insiste Diotima, pela qual tanto seres humanos quanto animais põem-se a amar é que desejam que o bem torne-se seu sempre. Esta condição de precariedade e insegurança acaba por refletir-se em nossa própria constituição, entendida dinamicamente, tanto no que diz respeito ao corpo quanto à alma: cremos que da infância até a velhice um indivíduo permanece o “mesmo”, quando na verdade suas características físicas jamais mantêm-se idênticas. O que ocorre na alma não é menos diferente do que ocorre com o corpo:

e não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. O que, com efeito, se chama exercitar (*meletân*) é como se de nós estivesse saindo a ciência (*epistēmēs*); esquecimento (*lethē*) é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma.

O que é marcante na concepção de Diotima é que o conhecimento, assim como acontece com o corpo, submete-se à mesma espécie de dinamismo, o que implica um cuidado constante e permanente para que retenhamos o que quer que seja, uma vez que tudo nos escapa. *Erōs* atua assim como a força capaz de salvar nossos conhecimentos do esquecimento e trazê-los à vida por meio da recordação. Quanto a isto, parece-me de todo modo estranho supor que a natureza de nossos conhecimentos explicitada em 207d-e – essencialmente mortal, deve-se reconhecer, pois pautado pela carência e que supõe, para a sua manutenção, uma espécie de produção ou geração –, quando no momento da ascense dialética, venham a assumir uma outra significação. Se, como venho insistindo até aqui, aquilo que Diotima descreve na primeira parte do seu elogio continua sendo válido, em suas linhas gerais, nos “mistérios” finais, não deveríamos então admitir que a própria noção de um conhecimento sujeito à oscilação, que seja naturalmente instável, parece incompatível com aquilo que se costuma tomar como conhecimento, no sentido forte do termo, um processo de captação cujo objeto são as Formas platônicas, entidades “perfeitas”, “eternas” e “imutáveis” (210a-d)²⁶? Como reconciliar duas coisas que, à primeira vista, parecem irreconciliáveis?

Venho defendendo até aqui que o tipo de atividade psíquica (neste caso específico, cognitiva) que Diotima descreve como sendo própria aos seres humanos é inadequada à captação plena das Formas. Agora admito inclusive que a causa desta incompatibilidade provém também da própria concepção de *psykhé* adotada pela sacerdotisa. Muitos notaram que em sua argumentação Diotima recorre a uma caracterização não-substancial (heraclítica) da alma²⁷. As implicações desta caracterização, principalmente se levarmos em consideração a função que a alma assume enquanto “sujeito cognitivo” na filosofia platônica, comprometem em grande medida a atribuição a Diotima de uma doutrina epistemológica que satisfaça as exigências que vemos ser feitas em outros diálogos, especialmente

²⁶ Vide *Timeu* (29b-c); *República* (474d-480a, 509e-510a).

²⁷ Compartem dessa ideia Calvacante de Souza (2016, p. 230), R. E. Allen (1991, p. 75) e Hyland (2005, p. 52), por exemplo.

naquelas em que a doutrina da reminiscência (*anámnēsis*) se faz presente, como o *Mênon* (81b-84a), o *Fédon* (72e-77a) e o *Fedro* (249b-d).

Sem entrar em detalhes a respeito das particularidades que esta doutrina assume em cada um destes diálogos, é possível, entretanto, assegurar que o conhecimento do inteligível mediante a *anámnēsis* supõe necessariamente que a alma: a) seja imortal; b) que se conserve idêntica a si própria; c) que mantenha com as Formas inteligíveis uma relação de semelhança; d) que mova a si mesma. Ora, tão logo nos deparamos com estas exigências podemos reconhecer sua ausência na descrição da *psykhé* efetuada por Diotima.

Dentre todos estes requisitos que citei há pouco e sua presença ou não no *Banquete*, o da “alma imortal” foi o que sem dúvida alguma mais mobilizou intérpretes em busca de uma solução, principalmente pelo vínculo estabelecido noutros diálogos entre a contemplação das Formas e a imortalidade da *psykhé*. É exatamente com base neste vínculo, por exemplo, que Bury (1909, p. xliii-xlv) argumentava em favor da presença de uma imortalidade individual no *Banquete*, adquirida mediante o contato com o objeto da contemplação que é, ele próprio, imortal. De acordo com Bury, se nos mantivermos atentos à diferença estabelecida por Diotima entre o ser humano entendido enquanto *ánthrōpos* de um lado, sempre sujeito aos efeitos do tempo, e *noētikōs* ou *lógikos* de outro, então a reconciliação entre o *Banquete* e os demais diálogos platônicos que sustentam a imortalidade da alma individual torna-se possível²⁸. Luce (1952, p. 137-141) defendeu um ponto de vista semelhante ao de Bury. Segundo este intérprete, se o interesse de Diotima é descrever a alma a partir da sua inseparabilidade do corpo, então é natural que a ênfase de toda a sua descrição resida exatamente na valorização dos aspectos “mortais” que são próprios à natureza humana, ao contrário do que vemos ser defendido no *Fédon*. Na perspectiva de Luce estaríamos antes diante de dois modos dis-

²⁸ Ainda que Bury (1909, p. xlv) adote uma postura confiante em relação à presença da imortalidade da alma individual no *Banquete* – sustentada principalmente a partir de uma leitura mais livre da cláusula *eiper tōi allōi* em 212a -, ele é sóbrio o bastante para afirmar que em nenhum momento esta imortalidade pessoal é diretamente provada ou afirmada; o que teríamos seria uma explicação da imortalidade apenas em termos de renome póstumo.

tintos para se abordar um mesmo problema do que propriamente perante uma inconsistência: enquanto no *Fédon* a alma é tratada sob a perspectiva da morte, no *Banquete*, ao contrário, o horizonte adotado é o da vida. Ademais, partindo da admissão de que assim como podemos atribuir dois sentidos à *psykhé*, “vida” num sentido mais amplo e “alma” num mais específico, Luce defende a existência de dois tipos de imortalidade, uma no “tempo” e outra na “eternidade”. A imortalidade no “tempo”, sempre vicária, seria própria às almas encarnadas, enquanto a imortalidade na “eternidade” seria atingida através da separação do corpo.

Ainda que porventura possa-se dar razão a ambos os intérpretes em um ou noutro ponto, não me parece fortuito, contudo, que Diotima dispense à alma o tratamento que acaba por dispensar. Não creio que se trata simplesmente de uma questão de linguagem como sugere Bury, tampouco de uma questão de abordagem como defende Luce. Aliás, se há uma diferença na abordagem do problema da imortalidade da alma no *Banquete* – algo que aceito de bom grado – a tarefa de qualquer intérprete é tentar compreender o porquê disto, afinal. Minha hipótese é de que a imortalidade da alma permanece de fato um interdito no *Banquete*, que o único tipo de imortalidade concedido ao ser mortal é através da reprodução, e que o objetivo disso é marcar com precisão a diferença existente entre aquilo que é humano e o que concerne ao divino:

é desse modo [pela geração] que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo o mais; o imortal porém é de outro modo.

Esta é uma tensão que, se ainda cabe insistir, permeia todo o elogio de Diotima. Ao negar a possibilidade de um ser humano tornar-se efetivamente imortal, Diotima parece tornar ineficaz a própria assimilação ao divino (*homoiōsis theōi*).

Diante disso, não precisamos supor, por exemplo, que no *Banquete* Platão tenha enfrentado uma crise de ceticismo em relação à imortalidade da alma²⁹. Ao contrário, defendo que todo

²⁹ É o caso, por exemplo, de Hackforth (1950, p. 43-5).

o argumento com respeito à imortalidade no discurso de Diotima serve a um propósito determinado, qual seja, estabelecer um limite às nossas capacidades e marcar assim nossa diferença com relação ao divino. Neste sentido, a própria possibilidade de que se contemple as Formas e que se complete a ascese, nesta perspectiva, permanece uma incerteza, uma vez que nos falta uma composição psíquica adequada para tal. Eis porque questiono a hipótese de que de acordo com o ensinamento de Diotima é possível tornar-se sábio (sabedoria aqui entendida enquanto uma posse permanente do objeto inteligível). A limitação aparece, portanto, como marca da nossa própria mortalidade.

Conclusão

O que Diotima pode, enfim, nos ensinar com sua sabedoria religiosa? Que o *télos da scala amoris*, mesmo que inalcançável, pode nos servir ao menos como um “ideal”, lembrando-nos a todo instante o modo como a vida deveria ser vivida³⁰. Tal como no mito contado por Aristófanes, onde Apolo deliberadamente deixa aberta algumas das feridas dos seres huma-

³⁰ A posição de Kant quanto ao ideal da sabedoria é esclarecedora e se adequa bem, guardadas as devidas proporções, ao que vemos ser sustentado por Diotima no *Banquete*: “embora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, tem no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações*. Os conceitos morais não são inteiramente conceitos puros da razão, porque assentam sobre algo empírico (prazer ou desprazer); todavia em relação ao princípio pelo qual a razão põe limites à liberdade, que é em si destituída de leis (quando se atende unicamente à sua forma), podem muito bem servir de exemplo de conceitos puros da razão. A virtude, e com ela a sagesa humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas os sages (do estoíco) é um ideal, isto é, um homem que só no pensamento existe, mas que coincide inteiramente com a ideia de sagesa. Assim como a ideia dá a *regra*, assim o ideal, nesse caso, serve de *protótipo* para a determinação completa da cópia e não temos outra medida de nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar. Conquanto não queiramos atribuir *realidade* objetiva (existência) a estas ideias, nem por isso devemos considera-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito” (CRP, B597-8).

nos recém-seccionados justamente para que não se esqueçam do seu antigo estado, bem como da *hýbris* em que incorreram (191a), o ensinamento de Diotima, do mesmo modo, não nos deixa esquecer que ainda que desejemos a todo custo ultrapassar nossa mortalidade, a transcendência que almejamos será sempre marcada por certa deficiência. Os elogios de Aristófanes e Diotima compartilham assim do mesmo tom trágico: se no primeiro caso a tentativa de equiparar-se ao divino gerou a ruína dos seres primordiais até então autossuficientes, e o que agora lhes resta é tentar remediar as dores que lhe acometem desde então, com Diotima aprendemos que mesmo que não consigamos nos equiparar aos deuses, podemos ainda remediar nossas deficiências de outro modo: filosofando. É este, a meu ver, o sentido da afirmação de Sócrates no início do *Banquete*, quando admite nada mais saber a não ser a *tà erotiká* (177d). A positividade da afirmação continua sendo, na verdade, radicalmente negativa: o único conhecimento que o filósofo efetivamente possui é o conhecimento dos seus próprios limites, de até onde pode chegar e o que precisa fazer para atingir este fim, sempre ávido, tal qual *Erōs*, em busca do belo e do bem³¹.

Referências

- ALLEN, R. E. *The dialogues of Plato*. Vol. 2: The Symposium. New Haven: Yale University Press, 1991.
- BLONDELL, R. Where is Socrates in the “Ladder of Love”? In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium*. Issues in Interpretation and Reception. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2006, p. 147-178.
- BURY, R.G. *The Symposium of Plato*. With introduction, critical notes and commentary. London: Simpkin, Marshall and Co., 1909.
- CHEN, L. Knowledge of Beauty in Plato's Symposium. *The Classical Quarterly* (New Series), Cambridge, UK, v. 33, n. 1, p. 66-74, 1983.
- DOVER, K. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução de Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

³¹ Agradeço especialmente a um dos avaliadores anônimos da *Princípios* pelas sugestões e pelas críticas pertinentes endereçadas a algumas partes deste artigo. Graças a elas pude reformular certos pontos da minha argumentação e, com isso, espero ter tornado minha interpretação da *scala amoris* do *Banquete* mais convincente.

FERRARI, G. R. F. Platonic Love. In: KRAUT, R. *Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 248-276.

GONZALEZ, F. “All of sudden”: discontinuities and the limits of philosophy in Plato’s Symposium. *Perspectiva Filosófica*. Pernambuco, PB, v. 2, n° 36, p. 43-69, 2011.

HACKFORTH, R. Immortality in Plato’s Symposium. *The Classical Review*, vol. 64, n° 2, p. 43-45, 1950.

HALPERIN, D. Platonic Erôs and What Men Call Love: *Ancient Philosophy*, v. 5, n° 2, p. 161-204, 1985.

HYLAND, D. *The question of beauty in Plato*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

LUCE, V. Immortality in Plato’s Symposium: A Reply. *The Classical Review*, new series, vol. 2, n° 3/4, p. 137-141, 1952.

MORAVCSIK, J. M. E. Reason and Eros in the “Ascent”-Passage of the Symposium. In: ANTON, J. P.; KUSTAS, G. *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1971.

NEHAMAS, A. Beauty of Body, Nobility of Soul: The pursuit of love in Plato’s Symposium. In: SCOTT, D. (Org.) *Maieusis: essays in Ancient Philosophy in honour of Miles Burnyeat*. New York: Oxford University Press, 2007.

NIGHTINGALE, A. E. The Folly of Praise: Plato’s Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium. *The Classical Quarterly (New Series)*. Vol. 43, n° 1, p. 112-130, 1993.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATÃO. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. *Symposium*. Edited by Sir Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

PLATON. *Le Banquet*. Traduction inédite, introduction e notes par Luc Brisson. 5^a édition. Paris: GF Flammarion, 2007.

SAFO DE LESBOS. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2011.

SCOTT, D. Socrates and Alcibiades in the “Symposium”. *Hermathena*, n^o 168, p. 25-37, 2000.

SHEFFIELD, F. The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato’s Endoxic Method?. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato’s Symposium*. Issues in Interpretation and Reception. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2006a, p. 23-46.

SHEFFIELD, F. C. C. *Plato’s Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Clarendon Press, 2006b.

VAZ, H. C. L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução do latim para o português feita por Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012.

VLASTOS, G. The individual as an object of love in Plato’s *Symposium*. In: FINE, G. *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 137-163.

Identidade e Liberdade: A convicção fundamental de Schelling

Identity and Freedom: Schelling's fundamental conviction

Luiz Filipe da Silva Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
Orcid 0000-0002-2790-8452
luizfilipe3r@gmail.com

Resumo: O objetivo deste trabalho é sustentar a ideia de que Schelling, apesar de ser considerado um pensador de diversas filosofias, manteve uma convicção fundamental no período que consiste entre seus primeiros escritos, de inspiração fichteana até a fase da filosofia da liberdade. Esta convicção era de que o incondicionado, Absoluto e/ou Deus no Eu e/ou Ser humano, deve ser pensado como tal, ou seja, independe da consciência. Observando sua performance a partir daqueles anos, isso permite balizar um padrão a partir do qual a fertilidade de seus intentos pode ser avaliada, ou seja, com base na aplicação dessa ideia. Este critério aparecerá no decorrer do texto na medida em que os argumentos de Schelling permitirem, contudo, elegemos como exemplo alguns escritos correspondentes às chamadas filosofias da identidade e da liberdade. Ao final deverá ser demonstrado que a transição de uma para outra correspondia a uma adequação filosófica necessária àquela convicção.

Palavras-chave: Schelling; Identidade; Liberdade; Deus; Absoluto; Ser humano.

Abstract: The aim of this paper is to sustain the idea that Schelling, despite being considered a thinker of various philosophies, maintained a fundamental conviction in the period that consists among his first writings, of Fichtean inspiration until the phase of the philosophy of freedom. That is, that the unconditioned, Absolute and/or God in the I and/or Human being, must be thought as such, that is, independent of conscience. Observing his performances from those years on, this allows us to set a pattern from which the fertility of their attempts can be assessed, that is, based on the application of this idea. This criterion will appear in the course of the text to the extent that Schelling's arguments allow, however, we have chosen as an example some writings corresponding to the so-called philosophies of identity and freedom. In the end it should be demonstrated that the transition from one to the other correspond to a necessary philosophical adequacy to that conviction.

Keywords: Schelling; Identity; Freedom; God; Absolute; Human being.

Manfred Frank inicia sua obra *Reduplikative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie* lembrando um dito de Dieter Henrich sobre os três expoentes do Idealismo Alemão:

Fichte, Schelling e Hegel compartilharam a convicção fundamental de que seria pensado no Eu autoconsciente um incondicionado. Fichte colocou o acento no *Eu* como o lugar deste pensamento, Hegel na pretensão de captar o incondicionado no Eu *através do pensamento*. Schelling, no entanto, tinha dado à sentença esta reviravolta: 'O incondicionado no Eu deve ser pensado como tal' (FRANK, 2018, p. 1).

Esta reviravolta antecipa, em certo sentido, o empreendimento realizado por Schelling no que diz respeito à *convicção fundamental* que ele sustentava já em seus primeiros escritos. Diante desta convicção, no *Vom Ich* e nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo* (ambos datados de 1795), Schelling permite entrever o árduo caminho a ser percorrido por sua filosofia. O objetivo não é outro senão a conciliação entre o criticismo e o dogmatismo; ou, para dizer em termos fichteanos, entre o Eu e o não-Eu, uma vez que, conforme ele por vezes assinala, o criticismo pode ser visto como o exagero do Eu em detrimento do não-Eu e o dogmatismo como o exagero do não-Eu sobre o

Eu. Isso fica mais claro na carta que Schelling escreve a Hegel em 04 de fevereiro de 1795.¹

Não obstante, isso conecta-se à referida citação de Frank suscitando Henrich de modo que, na visão schellinguiana e diferente da tradição do criticismo em voga, “o incondicionado [...] independe da consciência” (SCHELLING, SW I/1, p. 100; apud FRANK, 2018, p. 1). Por conseguinte, é possível dizer que Schelling discordara mais da letra kantiana do que Fichte, uma vez que não estava disposto a se manter naquela posição ainda conservadora de assegurar confiança na autonomia prática do ser humano enquanto se mantinha altivo nos limites teóricos do Eu autoconsciente, subordinado à relação sujeito-objeto.² Em outras palavras, para o jovem Schelling, o Eu absoluto “não é reconhecível a partir da posição da pessoa explicitamente consciente de si mesma” (FRANK, 2018, p. 2). Em suma, conforme Schelling destaca nas *Cartas*, “nenhuma proposição pode ser, segundo sua natureza, mais infundada do que aquela que afirma um Absoluto no saber humano” (SCHELLING, 1989, p. 18). Isto pode ser apresentado como a tentativa schellinguiana de se livrar dos rastros do espírito epistemológico no qual o criticismo foi limitado, principalmente pela versão difundida por Reinhold. Essa foi também a *convicção fundamental* que Schelling assumiu e balizou sua filosofia, seja ela a da natureza, da identidade, da liberdade, etc. Dizemos isso tão somente na medida que seus intentos não lineares admitem uma avaliação baseada

¹ “A verdadeira diferença entre filosofia crítica e dogmática parece-me residir no fato da primeira partir do Eu absoluto (ainda não condicionado por nenhum objecto), esta última parte do objeto absoluto ou do não-Eu. A última, na sua máxima consequência leva ao sistema de Espinosa, a primeira, ao sistema de Kant. A filosofia deve partir do incondicionado” (SCHELLING, apud HEGEL, 1952, p. 22).

² Segundo Dreher, a relação entre dependência e liberdade em Schelling e Schleiermacher aponta que ambos os autores “diferem, no geral, da concepção exposta na filosofia prática de Kant e no idealismo subjetivo do jovem Fichte. Pois este último, Fichte, no intuito de suplantar a ‘falta de princípio unitário’ no pensamento de Kant e também a *Elementarphilosophie* de Karl L. Reinhold - que postulava a dependência do sujeito em relação aos objetos no âmbito teórico e sua independência, autonomia ou liberdade no âmbito prático -, pensara ter descoberto o princípio mais puro da filosofia na absoluta liberdade do eu (o *Ich*)” (DREHER, 2004, pp. 61-62).

na fertilidade de sua aplicação. Mostraremos isso a seguir na passagem da filosofia da identidade para a da liberdade.

Foi com base nessa *convicção fundamental* que a inclusão de elementos da filosofia de Espinosa, reiteradamente apropriados na época, pareceu oportuna no contexto da discussão sobre os destinos da filosofia transcendental. Contudo, essa relação não foi construída de modo antagônico. É devido lembrar que Schelling estava imerso no ambiente proporcionado pela difusão da filosofia crítica, além de que o resgate de Espinosa em tal contexto ocorreu inclusive pela natureza da filosofia transcendental fichteana:

Ele [Espinosa] acreditava concluir fundado em argumentos teóricos, onde era impelido meramente por uma carência prática; que ele acreditava estabelecer algo efetivamente dado ao estabelecer meramente um ideal proposto, mas nunca alcançável. Reencontraremos sua unidade suprema na doutrina-da-ciência; mas não como algo que é, e sim como algo que por nós deve ser produzido, mas não pode sê-lo. Assinalo ainda que se se transgride o eu sou chega-se necessariamente ao espinosismo [...] e que só há dois sistemas plenamente consequentes: o crítico, que reconhece esse limite, e o espinosista que lhe salta por cima (FICHTE, 1984, p. 49).

Em poucas palavras, Fichte afirma que a consequência fundamental da filosofia de Espinosa está balizada à luz de uma exigência prática da razão; apesar dele (Espinosa) tentar fundamentar isso em vias teóricas. Assim, era pressuposto que, por conta dessa demanda prática, o espinosista saltava por cima dos limites estabelecidos pela crítica transcendental, apoiando-se seguramente naquilo que “deve ser”.

Essa discussão — que remete duplamente a Jacobi, principalmente por causa de sua importância nas querelas do panteísmo e do ateísmo — pareceu profícua aos olhos de Schelling, dado que o próprio Fichte apresentava seu sistema não como antípoda do dogmatismo, mas simplesmente como um concorrente direcionado ao mesmo objetivo. No entanto, a transição de toda essa problemática ao âmbito prático não cancelava aquela convicção que a filosofia de Schelling havia alcançado. Melhor dizendo, ele não estava disposto a reduzir esta questão a uma discussão teórica sobre as condições de

possibilidade do agir moral. Devido a essa convicção, calcada no *saber da insuficiência de respostas da razão especulativa* acerca da fundamentação da ação, foi levado a conceber “um conceito que não só explicasse as *condições de possibilidade* do agir humano em geral, mas que sondasse, igualmente, a finalidade ética mais ampla, que inclui a significação metafísica de tal agir” (DREHER, 2004, pp. 60-61). Neste sentido, a introdução de Espinosa servia exatamente para consolidar aquela transição da questão ao âmbito prático, conforme havia sido iniciado com Fichte, mas também para escapar daquela dualidade entre ser e pensar, peculiar à filosofia transcendental.

Ao seguir este caminho, a carência de um “fundamento mais profundo do que a simples faculdade-de-conhecer” (SCHELLING, 1989, p. 9), necessitada de uma significação metafísica do agir, somente se satisfaria mantendo-se no espírito prático da *Doutrina da Ciência*. No entanto, “o admirador de Fichte logo sairia de sob suas asas em busca do calor e da luz de sua visão original de um mundo e uma natureza preenchidos por Deus” (COELHO, 2018, p. 15). Vai ser exatamente por isso que a relação entre o indivíduo e o Absoluto, entre o homem e Deus, não pode ser vista do mesmo modo como a relação entre sujeito e objeto, consciência e natureza. Pelo contrário, a partir da influência de Jacobi, conforme Christian Iber sustenta, Schelling sabia que “a filosofia deve partir do incondicionado” (IBER, 2015, p. 25). Não obstante, na esteira da tradição do iluminismo alemão, ele não estava disposto a abrir mão de princípios fundamentais da liberdade humana, tal qual Kant ensinara. Isso significava pôr em voga a perspectiva de uma metafísica da totalidade que ao mesmo tempo em que caminhava a partir de um princípio prático, não apenas teórico, fazendo-se valer então daquela *convicção fundamental*, pretendia resguardar o espaço para autonomia do agir humano. Talvez seja essa a fase do pensamento de Schelling onde é mais visível o acirramento entre o panteísmo de inspiração romântica e o ideal iluminista de uma metafísica da liberdade (humana) — preocupação tão cara, por exemplo, à teologia protestante de seu tempo. Essa mediação representava certamente a irrupção do problema da conciliação entre dependência e liberdade.

Se com Fichte tínhamos o desenvolvimento de uma retomada da capacidade de representação dos sujeitos a partir da consciência voltada a si mesma, com Schelling, apresenta-se uma nova consideração acerca do impulsionamento vital desta capacidade. Assim, já em suas *Idéias para uma Filosofia da Natureza* (1797), passa a considerar tanto o elemento subjetivo quanto o objetivo como atividades originárias. Isto significava uma ampliação dos princípios fundamentais ao tipo de filosofia que se elaborava até então. Estes princípios não seriam balizados mediante as condições do conhecimento, ou seja, a partir das disposições da subjetividade, mas estaria para além da relação sujeito-objeto. Schelling pretendeu assim colocar-se para além da divisão entre dogmatismo e criticismo, unificando em seu princípio absoluto a justaposição tanto do espinosismo (necessidade), quanto do criticismo (liberdade).

De acordo com o apontamento de Luís Dreher, “o par conceitual ‘liberdade e dependência’ não configura, para Schelling [...], uma alternativa, um ‘ou-ou’; configura, isto sim, um ‘tanto-como’, um ‘e também’ de liberdade e dependência” (DREHER, 2004, p. 61). Frente a isso, podemos entender que este amálgama de dois termos aparentemente excludentes pressupõe uma realidade onde o agir humano deixa-se entrever apenas em meio a uma condição metafísica por excelência. Aqui há o caráter de necessidade porque pressupõe plena interposição de um e outro, de forma que nenhum dos lados seja sobrepujante. Por conseguinte, é dado cabo àquela *convicção fundamental* já mencionada, ou seja, de que a verdade não pode ser vista a partir da posição do sujeito consciente. Essa convicção é mantida por Schelling durante o resto de sua produção. A consequência imediata disso será a necessidade pungente da realidade metafísica daquilo que é o caso do mundo, onde a verdade do sujeito em relação com a natureza, onde ele se encontra incluído, não poder ser dada epistemologicamente.

A questão é que a fundamentação dessa realidade sobre aquilo que é o caso do mundo não poderia ser feita a partir das bases teóricas, a saber, que partem da relação entre natureza e consciência. Mesmo no *Sistema do idealismo transcendental* (1800), o filósofo seria incapaz de representar o incondiciona-

do. O acesso exclusivo era dado ao gênio artístico, único capaz de romper as restrições impostas pela consciência e, a partir da intuição intelectual, representar a identidade pela *espontaneidade* de sua atividade criativa.³

A filosofia da identidade inaugurada posteriormente com a pompa de ser o verdadeiro sistema de filosofia de Schelling, representou o distanciamento público deste para com Fichte: “a operação fundamental do novo sistema de identidade consiste assim na ‘dessubjetivação’ da identidade do real e do ideal, que por si só pode reivindicar o título de ser: focalização naquilo que é” (FRANK, 2018, p. 100). Schelling, como expoente idealista, ao invocar “aquilo que é”, assume um sentido completamente diferente do que pressupunha a versão do idealismo em sua vertente subjetivista. Em carta de 1805 a Eschenmayer, ele declara que a *Darstellung* de 1801 era produto de uma epifania, “quando a luz irrompe sobre mim na filosofia” (SCHELLING, 1962, p. 222).

Diferente da imagem que Schelling poderia estar querendo construir sobre sua própria trajetória, Frank (2018, p. 99) concebe a *Darstellung* como um caso estrategicamente pensado ao salientar que o autor sentiu a necessidade de apresentar definitivamente seu próprio sistema de filosofia, uma vez que havia sido tratado em relação a Fichte apenas como um “colaborador espiritual” da então versão que este trabalhava da *Doutrina da Ciência*. Através da publicação de *Darstellung meines Systems der Philosophie* — cuja ênfase dada ao pronome possessivo foi motivo de chacota entre seus coetâneos; mas que no mínimo é certamente curiosa mediante uma proposta que rejeitava perspectivas subjetivas — Schelling encontrou a oportunidade de provar-se enquanto pensador de espírito próprio, uma vez que seus tratados precedentes, da filosofia da natureza do idealismo transcendental, apesar de tudo, ainda haviam sido assimilados como simples aperfeiçoamentos da filosofia transcendental sob o aspecto fichteano.⁴

³ Cf. Schelling, 2005, p. 416.

⁴ Exemplo claro disso foi todo o mal-entendido prévio com Eschenmayer que solicitara de Schelling um melhor tratamento para a filosofia transcendental antes de apresentar sua filosofia da natureza.

Foi a partir dessa necessidade filosófica e pessoal, que brotaram propostas paradoxais à perspectiva subjetivista, tal como sua concepção da intuição intelectual que, ao mesmo tempo que correspondia a um ato que ocorria em relação ao sujeito, em sua relação mais apropriada com a realidade do todo, possuía um fundamento não subjetivo. A respeito disso, Schelling, em seu *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* de 1801, dizia: “reivindico a intuição intelectual conforme reivindicada pela *Doutrina da Ciência*; mas também exijo a abstração do *intuinte* nesta intuição” (SCHELLING, 1996, p. 263).

Considerando os desenvolvimentos de Schelling a partir de 1801, na então conhecida filosofia da identidade, onde “tudo o que é é a própria identidade absoluta” (SCHELLING, 2001, p. 352), a perspectiva onde liberdade e necessidade não são concebidas como pares opostos parecia obter validade sistemática. No entanto, tal como Schelling mesmo afirma em diversas passagens, o ponto de vista da identidade deve ser semelhante a completa indiferença e as perspectivas opostas como referidas precisamente ao saber provindo do entendimento. O fato paradoxal a partir de então era que se a liberdade fosse entendida em oposição à necessidade, a identidade absoluta perderia sua substância una e, então, se dissolveria; mas, ao contrário, estabelecer a completa identidade entre tais era equivalente a conceber a indiferença entre eles, isto é, seu valor determinante desaparecia inteiramente diante daquela substância absoluta. Neste sentido, Schelling mesmo afirma em sua *Filosofia da Arte* (1802) que “o Absoluto não é em si nem consciente, nem inconsciente, nem livre, nem não-livre ou necessário” (SCHELLING, 2010, p. 41). Ele aqui se deparou com o problema do antídoto aplicado contra a possibilidade de visões parciais na filosofia, diga-se subjetivistas, ao molde fichteano, ou seja, aquela sua *convicção fundamental* de que o incondicionado independe da consciência, retirar toda e qualquer possibilidade de ação livre, mesmo na determinação, uma vez que algum nível de consciência é pressuposto para a autonomia.

Naquele momento, Schelling presume que todo nível de liberdade é baseado na oposição entre possibilidade e efetividade. Melhor dizendo, toda ação por liberdade pressupõe diferen-

tes possibilidades onde uma, unilateral, seria então realizada. Desta forma, se todas as coisas coincidem e subjazem no Absoluto, não há possibilidade de liberdade. Da mesma maneira, se ele é aquilo que é o caso, tampouco se poderia dizer que é necessário, uma vez que necessidade remonta ao cumprimento de algo alheio, de alguma vontade ou propósito. Se ambos os conceitos, liberdade e necessidade, eram diferentes, como poderia Schelling provar que eram idênticos; e, se eram idênticos, como ele poderia provar que eram diferentes? Doravante, estava aberto então um flanco para as mais diversas críticas que receberia a filosofia de Schelling. Os exemplos mais claros são as de Hegel, primeiramente de modo velado⁵, e as que viriam posteriormente de maneira pública, como as de Eschenmayer, entre outras.

Se, conforme a leitura de Iber (2015, p. 25) trazida acima, havia sido de Jacobi que Schelling retirou a lição fundamental de que se deve partir diretamente do incondicionado, o modo como essa premissa havia sido correspondida na filosofia da identidade, planejada ao *mos geometricus* de Espinosa e com símiles consequências teológicas, tampouco satisfaria aquele que, por motivos parecidos, tivera sido figura presente nas querelas do panteísmo, com Lessing, e do ateísmo, com Fichte.⁶ Através da *Darstellung*, Schelling adentrava num terreno que Jacobi historicamente havia tornado árido, e cujas consequências parecia anunciar uma espécie de *déjà-vu* que só pôde ser mitigado, a princípio, graças ao fracasso das pretensões anunciadas pelo título do tratado, ou seja, tampouco aquele constructo foi tomado como o sistema definitivo da filosofia de Schelling.

Percebemos esse fracasso através do fato de Schelling publicar, num curto período, sucessivos novos tratados estabelecendo sucessivas novas expressões para o princípio de que partia: ele foi ontologicamente chamado de Deus ou o Absoluto e epistemologicamente considerado a indiferença do subjetivo e do objetivo, na própria *Darstellung*, de identidade da identidade, e a identidade da identidade e da diferença nas *Ferrenen Darstellungen aus dem System der Philosophie* de 1802 e

⁵ Segundo Tilliette (1968, p. 163), o *Escrito da Diferença* de Hegel, também de 1801, demarca as diferenças entre Schelling e Hegel.

⁶ Cf. Beckenkamp, 2004, pp. 19-20.

no diálogo *Bruno* de 1802/03, a identidade da afirmação e do afirmado no *Würzburger System* de 1804, e cópula ou vínculo na *Abhandlung Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* de 1806 (VATER, 2014, p. 129).

A natureza ambígua dos trabalhos concentrados nesse período levou, por exemplo, Jean-François Marquet a descrevê-los como “muito semelhantes para exigir estudos separados, e muito diferentes para derivar alguma fórmula em comum deles como sistema” (1973, p. 208). De certa maneira, essa perspectiva não censura a combinação da afirmação de Jochem Hennigfeld de que no escrito *Philosophie und Religion* (1804) “o princípio da filosofia [tal qual inaugurado na *Darstellung*] é e continua sendo o Absoluto enquanto a identidade imediata do ideal e do real, iluminado por intuição intelectual” (HENNIGFELD, 2011, p. 20), ou seja, de que corresponde a uma continuidade para com seus escritos anteriores, com a de Dreher, para quem, naquele escrito, a introdução do conceito de “salto” (*Sprung*) “explica a passagem para o mundo real [...] que emerge apenas por um afastamento a partir da liberdade” (DREHER, 2004, p. 71). Pelo contrário, elas podem ser consideradas complementares, uma vez que este elemento, que tornará possível a intromissão da pauta desse ato de liberdade, pressupunha paradoxalmente, como sempre foi o caso, a afirmação filosófica da identidade formulada sob a base do monismo de sistema. O primeiro passo para a compreensão desse aparente paradoxo é observar que Schelling começou, a partir de então, a delinear a posição de que “enquanto identidade do subjetivo e do objetivo, o Absoluto é, ao mesmo tempo, um autoconhecimento, uma autorrepresentação” (HENNIGFELD, 2011, p. 20). Grosso modo, pautava-se pela primeira vez, desde então, uma possibilidade de diferenciação no Absoluto:

Quanto a essa diferença em si, porém, ela só poderia existir na medida em que a mesma identidade se tornasse objetiva em formas particulares; mas essas formas, uma vez que se tornam nelas o geral, a Absolutidade, se torna uma com o particular, de tal forma que nem aquela é suprimida por este nem este por aquela, só poderiam ser ideias. Mas nas ideias estão as meras possibilidades das diferenças e não a diferença real, pois cada ideia é um universo para si, e todas as ideias são como uma só ideia. Portanto, se aquele diferenciá-
se

do Absoluto fosse compreendido como autoconhecimento, como um diferenciar-se real, ela não ocorreria nem mesmo na imagem do Absoluto, menos ainda, portanto, em si mesmo; pois, se ele se diferencia, não se diferencia em si mesmo, mas em outro, que é o seu real, e este também não se diferencia de si por si, mas pela forma que flui da plenitude da sua absolutidade como elemento independente, sem seu agir (SCHELLING, 1804, pp. 27-28).

De certa maneira, é possível notar aqui uma continuidade com seus escritos anteriores. Utilizando a linguagem da *Darstellung*, Schelling está afirmando que essa diferenciação não ocorre qualitativamente. Sob a perspectiva de *Philosophie und Religion* essa diferenciação enquanto autoconhecimento pode ser organizada da seguinte maneira: (1) há o Absoluto real em si mesmo; (2) há as ideias, em uniformidade com Absoluto, mas em outra forma, como uma imagem; (3) há o autoconhecimento do Absoluto a partir da sua imagem enquanto unidade imediata do ideal e do real, mas que não deve ser entendido como uma característica incidental, uma vez que “a unidade e a multiplicidade no Absoluto são mostradas e preservadas; mas o mundo finito não é obtido por ele” (HENNIG-FELD, 2011, p. 20).

Ademais, a relação entre o Absoluto e a diferença, entre real e ideia, não pode ser entendida à luz do princípio de causa e efeito, pois a possibilidade da concepção de causa e causado ocasionaria um contraste incompatível com a realidade do Absoluto enquanto identidade. O que estava por trás desta afirmação é a noção schellinguiana que concebia não haver passagem do infinito ao finito. Aquele autoconhecimento é absoluto como um momento do próprio Absoluto. O motivo seria a constatação de que “inúmeras tentativas de produzir uma continuidade entre o princípio supremo do mundo intelectual [logo, do Absoluto] e da natureza finita foram feitas em vão” (SCHELLING, 1804, p. 30). Por isso, “o Absoluto é o unicamente real, por outro lado, as coisas finitas, não são reais” (SCHELLING, 1804, p. 35).

A tônica de Schelling em princípios caros para sua filosofia da identidade foi realizada por conta de *Philosophie und Religion* ter ocorrido, entre outras coisas, por ocasião de *Die Philosophie in ihrer Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803) pu-

blicado por Eschenmayer. Schelling vem a público denunciar a supressão da filosofia que aquele proclamava, buscando “mais uma vez complementar a filosofia com a fé” (SCHELLING, 1804, p. 3). Não por menos, o próprio tratado de Eschenmayer surgira como um contraponto à exclusão inconsciente da filosofia da identidade do problema da liberdade. A necessidade de uma não-filosofia, segundo Eschenmayer, dava-se como consequência da consideração de aquilo que, enquanto objeto, “é ele mesmo retirado [*entrückt*] da especulação e, em geral designa os limites do conhecimento” (ESCHENMAYER, 1803, s/n), não sendo, portanto, objeto da filosofia, mas da teologia.

Eschenmayer parecia estar de acordo com a *convicção fundamental* de Schelling de que o Absoluto seria inacessível pela posição do Eu consciente, isto é, com o elemento de epistemologia negativa da filosofia da identidade. Mas não apenas isso, Eschenmayer admitiu também que a especulação schellinguiana seria o ponto mais alto entre as possibilidades da filosofia. Contudo, quanto ao programa positivo, ou seja, especulativo, alega que não conseguia dar conta do problema específico da origem da diferença no contexto da identidade absoluta, assim, ao problema da liberdade.⁷ O paradoxo era que a filosofia, em seu ponto mais elevado, levaria naturalmente à religião.

Segundo Eschenmayer, o amorfismo da indiferença, figurada enquanto substância absoluta, única forma que a filosofia poderia conceber o Absoluto, uma vez que este é o resultado da filosofia de Schelling, - ponto alto das possibilidades filosóficas - fosse transfigurada numa espécie de voluntarismo teológico de inspiração cristã: “Esta indiferença é a vontade absoluta. A vontade é o ponto de passagem do mundo invisível da fé para o mundo visível do conhecimento; é precisamente a partir deste ponto que a *espontaneidade* é o fator incondicionado de toda especulação” (ESCHENMAYER, 1803, p. 47).⁸ É

⁷ Para uma consideração completa das críticas de Eschenmayer, Cf. Florig, 2008, pp. 81-87.

⁸ “De acordo com Eschenmayer, o Absoluto só é produzido pela transição para a fé. Na medida em que o Absoluto é o ponto de transição do conhecimento para a fé, é ao mesmo tempo evidente que o Absoluto traz em si a semente da diferença. Como ponto de transição, o Absoluto é também o mediador da liberdade” (FLORIG, 2008, p. 84).

a prevalência de tal voluntarismo que tanto Coelho (2018, p. 21) quanto Dreher (2017, pp. 46-47) afirmam que Schelling, embebido por elementos da teologia e da mística cristãs, principalmente de Lutero e Böhme, defenderá posteriormente nos escritos pertencentes à fase da filosofia da liberdade, como sombra que cobrirá toda a sua filosofia.

Embora Eschenmayer declare a filosofia da identidade como o ponto alto da filosofia, percebe que certos elementos fundamentais, como a liberdade, não admitem nenhuma sondagem pela natureza da própria filosofia, ainda que ele acreditasse ser a filosofia de Schelling aquela que alcançou o ponto máximo da razão. Em suma, Eschenmayer, abandonou a filosofia transcendental, se entregou à engenhosidade sistemática da filosofia da identidade, pois considerava essa a única possível, e não muito depois se viu na encruzilhada de ter de apostar na não-filosofia para não contraditar de vez a perspectiva de Schelling.

A não-filosofia lançada por Eschenmayer - cuja consequência não é outra senão a revalorização da fé, próxima à concepção de Jacobi - deve ser vista enquanto fruto imediato da acusação de imobilidade derivada da filosofia da identidade. Essa imobilidade pode-se ser concebida como resultado do aprofundamento daquela *convicção fundamental* de Schelling, de que o incondicionado independe da consciência. Essa imobilidade leva Eschenmayer a afirmar que “o que a especulação nunca pode fazer, a fé ainda pode fazer; só ela ainda designa aquela linha além do conhecimento [...] sem jamais alcançá-la” (ESCHENMAYER, 1803, pp. 31-32). O fato é que após a aposta no monismo de sistema, concebido para fazer jus à lição derivada de Jacobi, a saber, que é preciso partir diretamente do incondicionado, a lição velada de Eschenmayer foi que seria melhor voltar à fé daquele que partia do mistério insondável da liberdade e que, recorrendo a um *salto mortale*, ousou não fundar sua filosofia, mas antes expor aos olhos do mundo sua obstinação não-filosófica, mesmo de modo temerário (JACOBI, 2004, p. 214). De outra maneira, Eschenmayer se referia ao fato de que o que escaparia a Schelling era exatamente a lição de que aquela convicção fundamental não poderia ser realiza-

da pela filosofia, que sempre resguardaria aspectos da separação entre sujeito e objeto.

Há quem acredite, como Sebastian Gardner (2016, p. 329), que a ideia de Schelling quanto a inadequação da razão teórica em produzir conhecimentos verdadeiros é retirada de Jacobi. No entanto, no que diz respeito ao desdobramento da derivação deste princípio, houve desde o início da produção schellinguiana uma profunda diferença. O fideísmo de Jacobi obrigava-o a pronunciar a incapacidade da filosofia de revelar um fundamento seguro, permanecendo fixo à rigidez do conhecimento enquanto derivação da *Glaube*, algo próximo ao que Eschenmayer buscava retroceder. Schelling, por outro lado, parte da tentativa de uma revolução interna ao próprio desenvolvimento do método filosófico. Para ele, a filosofia deveria, em sua raiz, desenvolver suas formas de acesso a Deus e/ou Absoluto a partir de um tipo não-comum, e puramente inovador. O ápice foi alcançado através do método da intuição intelectual do sistema da identidade. As críticas de Eschenmayer, desferidas previamente, no entanto, colocaram a questão se o arsenal filosófico da filosofia da identidade seria capaz de captar o Absoluto em sua face insondável. Em outras palavras, se permitia Schelling levar sua *convicção fundamental* às últimas consequências.

A resposta de Schelling, desenvolvida em *Philosophie und Religion*, parte exatamente daquele ponto da imanência das coisas no Absoluto. Para ele, as críticas tais quais a de Eschenmayer pressupõem o Absoluto enquanto um mero resultado, como se só coubesse à filosofia ser uma atividade sintetizadora que produziria apenas um amontoado de caracterizações a partir das quais o filósofo pensaria a ideia do Absoluto. Em poucas palavras, como uma unidade de princípios antagônicos, tais como liberdade e necessidade. Neste caso, tais ideias são as mais elevadas, cabendo ao Absoluto dar a possibilidade da coexistência desses princípios que ao entendimento são opostos. Para Schelling, críticos como Eschenmayer não percebem que o próprio filósofo exige algo bem diferente para o conhecimento do Absoluto e que a intuição intelectual “constitui o em si mesmo da alma, e que se chama intuição somente porque a essência da alma é ela mesma uma com o Absoluto e não pode ter

outra coisa senão relação direta com ele” (SCHELLING, 1804, p. 11). Com isso, Schelling quer dizer que o Absoluto deve ser pensado enquanto tal. Assim, aqueles que “aderem apenas a essas descrições negativas não podem ver a verdadeira essência do Absoluto como divina. [...] não conseguem realmente superar os opostos” (HENNIGFELD, 2001, p. 24). Segundo Schelling, é daqui que decorre a fonte da separação entre Absoluto e Deus, feita por Eschenmayer, e, assim, daquela entre filosofia e religião.

Primeiramente, esta afirmação deve então ser contraposta diretamente àquela de que o autoconhecer-se independentemente do puramente ideal é uma eterna transformação da pura idealidade em realidade; ou seja, embora toda representação finita pudesse ser apenas ideal, o autoconhecimento do Absoluto deveria ser ao mesmo tempo, real. Isto enquanto momento ulterior de um ato de autodiferenciação do próprio Absoluto. Ato produtor de uma imagem que é, em si mesma, absoluta. Diferente daquele ajuntamento de ideias que Schelling acusa Eschenmayer de fazer, a saber, partir de ideias para se alcançar o Absoluto - o que só poderia resultar num Absoluto puramente negativo - no autoconhecimento da divindade, as ideias são estabelecidas como formas reais do Absoluto em seu processo de diferenciação, ou seja, a elas era pressuposta a unidade com o real. Cumpriam, por sua vez, sua razão na “auto-objetivação do Absoluto” (SCHELLING, 1804, p. 37), ou seja, uma diferença entre idealidade e realidade em um real que se diferencia em si mesmo.

Contra Eschenmayer, Schelling diria que o “que ele quer manter pela fé é a mesma absolutidade que nós possuímos num claro saber e igualmente numa clara consciência deste saber” (SCHELLING, 1804, p. 55). Diferente daquela “absolutidade” interpretada por Eschenmayer, assim como por outros detratores da filosofia da identidade, Schelling chama atenção, agora numa escrita claramente mais apropriada, ao fato de que “o que é exclusivamente peculiar na absolutidade é que ela também dá à sua imagem, a essência [*Wesen*] de si mesmo, independência” (SCHELLING, 1804, p. 36).

De acordo com Walter Ehrhardt, este ponto de essência referido aqui, alcançado ainda sob a perspectiva da intuição intelectual, não pode ser confundido com aquele ponto de abstração do intuente na intuição que Schelling mesmo exigia outrora, que gerou discussões com Fichte e esteve no centro da disputa de 1801 a respeito do conceito de espontaneidade de Eschenmayer. Ehrhardt diz que “Schelling usa apenas o sentido quase perdido de vivacidade [*Lebendigkeit*] para o verbo *Wesen*” (EHRHARDT, 2008, p. 65). Portanto, faz referência a um ser daquele a quem “nenhuma essência [*Wesen*] pode ser atribuída a não ser pelo seu conceito” (SCHELLING, 1804, p. 21). A partir dessa vivacidade, designada pelo verbo *Wesen* à imagem, ou seja, às ideias, podemos falar assim de uma “‘vida dupla’ das ideias” (HENNIGFELD, 2001, 27). Dupla no sentido de que são elas mesmas absolutas enquanto produtivas, semelhantes à imagem a qual o Absoluto se conhece enquanto real, embora independente delas:

Esta é a verdadeira teogonia transcendental: não há nesta região outra relação que não a absoluta, que o velho mundo, na sua forma sensível, só soube expressar através da imagem da geração, em que o gerado é dependente do gerador e nem por isso deixa de ser independente (SCHELLING, 1804, p. 30).

O que Schelling pretendia demonstrar com isso era ter alcançado a possibilidade de garantir um universo gerado sem que padecesse de restrições da finitude pela única e mera razão de ter sido gerado, um universo de coisas absolutas, onde “não há nada que não seja absoluto, ideal, alma inteira, pura *natura naturans*” (SCHELLING, 1804, p. 30). E quanto à produção da *natura naturata*? Ora, afinal foi a insuficiência da filosofia da identidade frente a essa questão que levou Eschenmayer apostar num ato de vontade da indiferença, diga-se de Deus, constatável apenas através da fé.

Schelling estava convencido quanto a impossibilidade de qualquer teoria emanacionista ou dualista. Enquanto a primeira conduziria ao erro de introduzir uma contradição absoluta, pois pressupõe a transição do Absoluto para o seu oposto, estabelecendo um antagonismo entre o Absoluto e o não-Absoluto, o infinito e o finito; a segunda negaria o conceito do

Absoluto por definição. No mais, ambas estabelecem inevitavelmente, o dilema da teodiceia, a saber, de apresentar Deus enquanto autor do mal (SCHELLING, 1804, p. 34).

A resposta de Schelling depende, grosso modo, do sucesso de sua explicação da autonomia que ele deposita nas ideias como imagem do Absoluto. Levando a termo, sendo a imagem absoluta, portanto livre, a ela é permitida uma separação do Absoluto em via de realização de sua autonomia, correspondendo àquilo que apresentamos como “vida dupla das ideias”. Tal qual o Absoluto real criou uma imagem de si, a ideia enquanto liberdade quer se realizar como sendo independente do Absoluto. Enquanto nesse, reinava a identidade absoluta de liberdade e necessidade, ambos, enquanto imagem, se separam através de uma queda [*Abfall*], cujo fundamento residia na liberdade, que por sua vez fundamenta toda a realidade (SCHELLING, 1804, p. 38).⁹

Em suma, não há passagem contínua do Absoluto para o real. A origem do mundo dos sentidos só é concebível como uma ruptura completa com a Absolutidade, através de um salto. Se a filosofia pudesse derivar a origem das coisas reais de modo positivo desde o Absoluto, então seu fundamento positivo precisaria residir no Absoluto, mas em Deus apenas o fundamento das ideias é mantido, e também as ideias produzem imediatamente novamente ideias, e nenhuma atuação positiva emanada delas ou do Absoluto faz uma ligação ou ponte do Infinito para o finito. Além disso, a filosofia tem uma relação meramente negativa com as coisas aparentes, ela não demonstra nem que elas são nem que elas não são: então como pode dar-lhes alguma relação positiva com Deus? O Absoluto é o único real, enquanto as coisas finitas não são reais; seu fundamento não pode estar numa *comunicação* da realidade para elas ou para seu substrato, comunicação esta que tivesse saído do Absoluto; ele somente pode residir num *distanciamento*, numa *queda* do Absoluto (SCHELLING, 1804, pp. 34-35).

Aquela imagem, como autoconhecimento de Deus, ou seja, enquanto universo ideal, participa da unidade. Contudo, através do uso da liberdade que lhe foi conferida, enquanto protótipo [*Urbild*], quer estar em independência em relação ao próprio Absoluto. Este é assim o seu enredar-se [*verwickelt*] num

⁹ Segundo Dreher, “característico das ideias é compartilharem da liberdade, o ser-em-si-mesmo de Deus. A possibilidade de tal desprendimento está assim dada pela autonomia intrínseca das ideias que são o reflexo ou imagem (*Gegenbild*) do Absoluto” (DREHER, 2004, p. 71).

ato de necessidade (SCHELLING, 1804, p. 37). Para Hennigfeld, esta tese, que rejeita todas as tentativas de derivação e mediação, contém uma visão positiva: “o salto (ou queda) é um começo repentino, é a *espontaneidade*, ou seja, a capacidade de iniciar uma série de fenômenos por si só. [...] a queda deve ser um ato de liberdade” (HENNIGFELD, 2011, pp. 20-21, grifo nosso).

É curioso como a atribuição da queda enquanto espontaneidade, ou seja, por liberdade, remete a outra disputa entre Eschenmayer e Schelling no tocante à predominância da filosofia da natureza ou da filosofia transcendental. Esta disputa ocorreu anos antes, em 1801, com as publicações de *Spontaneität = Weltseele, oder das höchste Prinzip der Naturphilosophie* por Eschenmayer e o já citado *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* de Schelling. O primeiro acreditava ser a espontaneidade o elemento originário da pulsão na natureza, cuja fonte era o espírito. A aparente atividade de autodeterminação da natureza, para Eschenmayer seria uma projeção da nossa atividade humana autodeterminante isto é, a espontaneidade. Através deste ato de espontaneidade do sujeito, a natureza é levada à sua complexificação, porém derivada de um ato ainda mais complexo, a saber, do sujeito em sua livre ação, de modo que não havia nenhum outro princípio do devir. Esta concepção, naquele momento, estava na contramão de Schelling, para quem a consciência, através da intuição intelectual, deveria voltar à imanência com a natureza a fim de que se despontenciasse de sua unilateralidade transcendental e entrasse na estrutura racional da natureza.¹⁰

A intromissão deste conceito anos depois daquela controvérsia, no possível ocaso da filosofia da identidade, não foi por acaso. Parece haver um paralelo entre as críticas anteriores de Eschenmayer e as razões que o levaram a apostar na não-filosofia. O fato é que o ato livre de espontaneidade requerido anteriormente parece ser exatamente o que faltava à filosofia da identidade para conferir vida e movimento ao sistema. Contudo, diferente do que pretendia Eschenmayer, naquele momento influenciado por Fichte, a introdução agora do elemen-

¹⁰ Sobre a disputa entre Schelling e Eschenmayer em 1801, Cf. Berger e Whistler, 2020, pp. 1-14.

to da queda traz a possibilidade de um Absoluto que também pode ser livre do seu próprio ser, mas não um ser Absoluto como origem ou “objetivo final da filosofalidade” (EHRHARDT, 2008, p. 66), cujo alcance era apenas uma absolutidade produzida pela mera negação de todos os determinantes, como indicava a mais recente crítica de Eschenmayer.

Diante disso, na realidade, a aceitação, ou não, daquele argumento do salto, ou queda, significar de fato um ato de liberdade, jamais concebido anteriormente pelo programa especulativo da filosofia da identidade, cuja ação representava a resposta de Schelling lançada então pelo desafio de Eschenmayer - para quem a especulação possuía lá seus limites a respeito dos assuntos insondáveis - demarca a questão: Schelling permanece fiel ou não ao domínio puramente racional no tocante à apreensão das verdades eternas? De uma perspectiva mais ampla, certamente é possível dizer que ele alarga sua dúvida a respeito da possibilidade de o Absoluto ser apreendido filosoficamente pela metafísica racional. A respeito disso, Dreher é cirúrgico:

A realidade do desprendimento, porém, é ela própria algo de inassimilável pela razão; o conceito concreto de liberdade só pode ser aproximado, mas não explicado ou justificado pela razão. [...] Mas em Schelling torna-se imperativo equilibrar este abismo da liberdade, que beirava já a dimensão do irracional, com uma visão metafísica de fundo que a compatibilizasse com o caráter de fundamento do Absoluto (DREHER, 2004, p. 71).

Aquela *convicção fundamental*, defendida aqui, de que o incondicionado independe da consciência é assim complementada pela certeza de que em nada ajudaria mais apostar todas as fichas num método do saber, seja ele reflexivo, do entendimento, especulativo, da razão, e *tutti quanti*, para a compreensão da deidade, pois, com a possibilidade da queda, “a liberdade é a primeira testemunha do Absoluto” (EHRHARDT, 2008, pp. 66-67). Este seria então o ponto de inflexão que Alfred Denker (2000, p. 400) afirma encontrar em *Philosophie und Religion*. A referência é em relação ao novo ponto de partida que Schelling assume em detrimento do programa de “metafísica absoluta” desenvolvido com Hegel em 1801.¹¹

¹¹ A respeito do programa de metafísica absoluta desenvolvido anteriormente, Cf. Düsing, 1993.

Isso quer dizer que a dimensão da finitude já não corresponde mais inteiramente àquela incapacidade de a consciência conceber a identidade de Deus diante daqueles dois polos tematizados anteriormente, de natureza e espírito. Schelling quer agora a focalização naquilo que é o caso e isso aponta para além de uma oposição cognitiva: “na medida em que Deus é, agora, uma vida e uma força, inteiramente ativo, moral e espontâneo, seu oposto precisa se configurar dramaticamente, como algo igualmente vivo” (COELHO, 2018, p. 25, grifo nosso). Essa vida corresponde àquele abismo de todo ser revelado na finitude pela queda.

Este fundamento ou abismo originário é a indiferença de sujeito-objeto já presente no sistema da identidade, só que agora pensada no registro do movimento, pensada como princípio e fonte criativa que pode produzir um mundo finito “real” no nosso sentido mais corriqueiro da palavra (DREHER, 2017, pp. 70-71).

Por um lado, com esse abismo fica explicitado que a verdadeira relação metafísica do Absoluto não seria aquela da identidade entre natureza e espírito, mas sim aquela vivificada, entre necessidade, ou dependência, e liberdade. Schelling não pensa o Absoluto como o reino da identidade absoluta amorfa, mas como Deus vivo, ao qual toda finitude repousa, não apenas subsistindo, mas como seres vivos e ligados a ele por meio da relação entre fundamento e existência. Por outro, mesmo no âmbito das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* (1809), esse deslocamento deve ser visto necessariamente como um passo adiante em relação àquela relação anterior e não como uma supressão dela, pois: “aquela raiz da oposição foi agora arrancada e a posse de um ponto de vista mais rigoroso pode tranquilamente ser confiada ao progresso geral em direcção a um melhor conhecimento” (SCHELLING, 1993, p. 31). Nessa perspectiva, Tilliette, por exemplo, mantém a convicção de que “*Philosophie und Religion* não perturba a fachada da identidade” (TILLIETE, 1970, p. 479). Dale Snow, tal qual, no que diz respeito às *Investigações*, concebe Schelling não desvalorizando a razão,

[...] mas prestando o devido respeito ao reconhecer sua história, seu contexto. Esse contexto, falando de maneira geral, é o seu crescimento a partir da irracionalidade do ser primordial; a natureza é

transfigurada na inteligência, mas não há cruzamento místico inteiramente para outra ordem de ser, como acontece com Descartes. Schelling insiste que tanto a natureza quanto a inteligência devem estar presentes naqueles que de fato conhecem um ou outro. Assim, a razão e seus limites não são mais o foco central, pois Schelling está preocupado neste tratado com uma questão mais vital: qual é a essência da liberdade humana? (SNOW, 2000, p. 317).

Doravante, isso passava por reconhecer que

[...] por mais alto que coloquem a razão, não acreditamos que alguém, por exemplo, possa ser virtuoso, ou herói, ou em geral um grande homem, devido à pura razão; e nem sequer que, segundo a expressão corrente, o gênero humano se perpetue através dela” (SCHELLING, 1993, p. 129).

O que estava em jogo a partir de então era a dissolução de um certo tipo de subjetividade purista derivada da herança kantiana e que levou Schelling a apostar naquela metafísica absoluta com base na razão de outrora. A nova perspectiva colocava que a razão ainda é parte do objetivo pleno de reintegrar a diferença à identidade, “mas ela é também mais viva e mais real quando reconstitui diferenças objetivas do que quando a identidade já está abstratamente dada” (COELHO, 2018, p. 23).

De modo mais geral, na contramão de Jacobi, Schelling quer persuadir que não há antagonismo entre a ideia de liberdade e a ideia de sistema, cujo objetivo fundamental seria “conciliar panteísmo (“sistema”) e liberdade através de um conceito de *identidade* que preserve continuidade e diferença, dependência e autonomia dos *relata*, p. ex. Deus e homem” (DREHER, 2017, p. 53). Isso torna-se possível através do fato de que o Absoluto só poderia se reconhecer objetivado em outro Absoluto, contudo, onde as potencialidades de um e outro não estivessem reclusas ao âmbito cognitivo. Elas deveriam carecer das mesmas forças volitivas, de forma que gerassem uma relação mútua de dependência e autonomia, e, então, uma identidade complexificada que “torna solúvel em Deus a unidade indissolúvel entre subjetivo e objetivo” (SNOW, 2000, pp. 323-324).

Essa perspectiva, chamada por Coelho de “monismo complexificado”, poderia facilmente ser chamada de *monismo espiritualizado*, pois, como ele próprio afirma, “Schelling, como

os demais idealistas e românticos, preferia sempre falar de uma *anima mundi*, não de um Todo imóvel” (COELHO, 2018, p. 15). Essa característica espiritualista da filosofia de Schelling, que foi desenvolvida como herança da visão mística do mundo suábio, tal como a valorização do pensamento de figuras como Giordano Bruno e Böhme (este último principalmente através da recuperação feita por Baader), aparece inclusa como um terceiro na sucessão de elementos presentes nesse monismo espiritualizado.¹² Os dois primeiros elementos obviamente dizem respeito à noção de liberdade humana herdada de Kant e à inclusão da visão panteísta de Espinosa. Esta espiritualização aparece como um terceiro tanto do ponto de vista histórico, isto é, na sucessão do desenvolvimento de sua filosofia, quanto na posição específica que ocupa filosoficamente em relação aos dois anteriores. Na verdade, essa realidade tematizada acerca daquilo que é o caso do mundo pressupõe a necessidade de fundamentação da unidade de dois elementos, ou seja, tanto de um teísmo quanto de uma visão panteísta. Liberdade e dependência aqui são conceitos sinônimos destas mesmas figuras, mas pensadas a partir de um ponto onde a identidade entre espírito e natureza já estivesse pressuposta: “aquele é o projeto total de Schelling desde que apresentou separadamente as ‘partes’ do seu primeiro sistema como filosofia da natureza e como idealismo transcendental” (DREHER, 2017, p. 53).

Deste modo, o critério que valida os diversos intentos de Schelling considera que “é necessária a conciliação entre uma transcendência imanente e uma recíproca constituição purista da subjetividade em si mesma” (COELHO, 2018, p. 23). Deste modo, o critério recai na investigação dos modos de relação dessa subjetividade mediante àquela realidade espiritualizada, ou seja, a maneira como Schelling acreditava ser possível conciliar “o real conceito de liberdade enquanto uma efetiva ‘faculdade do Bem e do Mal’, sem desistir da idéia de uma ‘imanência das coisas em Deus’” (DREHER, 2004, p. 67). Diante disso, a

¹² Segundo Coelho, (2018, p. 17), “a julgar pela interpretação de Baader sobre o pensamento de Böhme, Deus é o centro onipresente de todas as coisas (panteísmo) e igualmente um outro que precede e se coloca acima de todas as coisas (teísmo) [...] Nem panteísmo nem dualismo. Deus é o outro que está em tudo: panenteísmo”.

evidência a ser tratada agora seria a do próprio agir em meio a esta perspectiva da queda da identidade enquanto indiferença, e isto pressupõe tematizar a oposição entre necessidade e liberdade como a “autêntica oposição” (SCHELLING, 1993, p. 32).

Referências

- BECKENKAMP, Joãozinho. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. *O que nos faz pensar*, v. 14, n. 19, pp. 7-27, 2004.
- BERGER, Benjamin; WHISTLER Daniel. *The Schelling-Eschenmayer Controversy, 1801*. Edinburgh University Press, 2020.
- COELHO, Humberto S. O monismo complexificado de Schelling. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 23, n. 1, pp. 13-26, 2018.
- DENKER, Alfred. Three Men Standing over a Dead Dog: The Absolute as Fundamental Problem of German Idealism. In: ASMUTH, Christian.; DENKER, Alfred.; VATER, Michael. *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Bochumer Studien zur Philosophie 32. Amsterdam: Grüner, 2000.
- DREHER, Luís H. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto. *Numem*, v. 7, n. 2, pp. 59-77, 2004.
- DREHER, Luís H. Liberdade e vontade: Schelling leitor de Lutero. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v.5, n. 2, pp. 43-76, 2017.
- DÜSING, Klaus. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801. In: JAESCHKE, W. (Ed.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*. Meiner Verlag, 1993.
- EHRHARDT, Walter E. Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk. In: SCHELLING, F.W.J. *Philosophie und Religion*. Hrsg. Alfred Denker e Holger Zabrowski. München: Freiburg im Breisgau, 2008.
- ESCHENMAYER, C. A. *Die Philosophie in ihrer Uebergang zur Nichtphilosophie*. Erlangen: in der Waltherschen Kunst und Buchhandlung, 1803.
- FICHTE, J. G. A Doutrina da Ciência de 1794. In: *Os Pensadores*, 2ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FLORIG, Oliver. Die ideelle Reihe der Philosophie: Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken. In: SCHELLING, F.W.J. *Philosophie und Religion*. Hrsg. Al-

fred Denker e Holger Zaborowski. München: Freiburg im Breisgau, 2008.

FRANK, Manfred. *Reduplikative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag Gunther, 2018.

GARDNER, Sebastian. Fichte and Schelling: The Limitations of the Wissenschaftslehre? In: JAMES, David; ZÖLLER, Günter (Ed.). *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*: Bande 1. 1785-1812. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

HENNIGFELD, Jochem. Identität und Freiheit in Schellings Systemwürfen 1801-1809. In: BAIER, Karl; ZERBST, Arne. *Gott, Natur, Kunst und Geschichte: Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

HENNIGFELD, Jochem. *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die Damit Zusammenhängenden Gegenstände*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

IBER, Christian. *O perfil filosófico de Schelling*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

JACOBI, Friedrich H. Jacobi an Fichte (1799). In: JACOBI, Friedrich H. *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

MARQUET, Jean-François. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris: Gallimard, 1973.

SCHELLING, F. W. J. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: *Os Pensadores*, 3ª ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

SCHELLING, F. W. J. Presentation of my system of philosophy. Tradução Michael G. Vater. *Philosophical Forum*, v. 32. No. 4, pp. 339-371, 2001.

SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da Arte*. Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2010.

SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Tradução e Prefácio Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHELLING, F. W. J. Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza. In: SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Tradução Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

- SCHELLING, F. W. J. Brief an C.A. Eschenmayer, 30/07/1805. In: SCHELLING, F. W. J. *Briefe und Dokumente*. Bonn: Bouvier, 1962.
- SCHELLING, F. W. J. *Philosophie und Religion*. Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1804.
- SCHELLING, F. W. J. *Sistema del Idealismo transcendental*. Tradução e notas Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Rubí. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.
- SCHELLING, F. W. J. *Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza*. Tradução Márcia Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.
- SNOW, Dale E. The Evolution of Schelling's Concept of Freedom. In: ASMUTH, Christian.; DENKER, Alfred.; VATER, Michael. *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Bochumer Studien zur Philosophie 32. Amsterdam: Grüner, 2000.
- TILLIETTE, Xavier. *Schelling: Une philosophie en devenir*. vol. 1. Paris: Vrin, 1970.
- TILLIETTE, Xavier. Hegel et Schelling à Iéna. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 73, n. 2, pp. 149-166, 1968.
- VATER, Michael. Reconfiguring Identity in Schelling's Würzburg System. *Schelling-Studien 2*, pp. 127-144, 2014.

**Controvérsias recentes em valores e ciência:
Resenha de ELLIOTT, K.C.; STEEL, D. (eds.).
Current Controversies in Values and Science.
New York: Routledge, 2017. 186p.**

Pedro Bravo de Souza¹

Universidade de São Paulo (USP)

Orcid 0000-0002-3991-1931

pedrobravo@usp.br

Organizado pelos filósofos Kevin Elliott e Daniel Steel, o livro *Current Controversies in Values and Science* visa apresentar as discussões mais recentes na subárea da filosofia da ciência comumente conhecida como ciência e valores. Assim como outros exemplares da série *Current Controversies in Philosophy* publicada pela Routledge, este também é dividido, após a introdução pelos organizadores, em partes nas quais autores distintos tomam partido em relação a uma questão específica.

Mais precisamente, ele é dividido em cinco partes que correspondem às cinco questões seguintes. Parte 1: valores epistêmicos podem ser distinguidos de valores não-epistêmicos? Parte 2: a ciência deve se comprometer com priorizar valores epistêmicos em vez de valores não-epistêmicos? Parte 3: o argumento do risco indutivo justifica a incorporação de valores não-epistêmicos no raciocínio científico? Parte 4: a diversidade social pode ser mais bem incorporada na ciência uma vez que se adote o ideal de manejo de valor social? Parte 5: para garan-

¹ Bolsista processo nº 2019/10200-3, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

tir que as instituições científicas sirvam valores de justiça social e democracia, a pesquisa biomédica deve ser socializada?

Conforme pode-se notar, o livro progride de questões mais fundamentais àquelas mais aplicadas. Com efeito, é quase impossível haver uma discussão em ciência e valores que prescindia de algum posicionamento em relação à distinção entre valores epistêmicos e valores não-epistêmicos (ou, por vezes, valores cognitivos vs. valores não-cognitivos). Ora, conforme relatam os organizadores na introdução, um dos desafios centrais na área é propor como valores devem influenciar a ciência, dado o reconhecimento de que tanto eles podem ameaçar sua objetividade quanto podem ser cruciais para o desenvolvimento de uma ciência socialmente mais responsável. Especificar, se possível, que tipo de valor está envolvido em cada um desses papéis é, então, algo básico para a área².

Hugh Lacey (capítulo 1) é um dos filósofos para os quais a distinção entre valores cognitivos e não-cognitivos é não somente legítima, como cumpre importantes papéis metodológicos. Conforme Lacey, o termo *valor cognitivo* é preferível a *valor epistêmico*, pois valores cognitivos são critérios para avaliar quão bom é o entendimento de fenômenos fornecido por determinada teoria à luz de dados empíricos, ao passo que valores epistêmicos estariam relacionados a critérios para avaliar conhecimento ou indicadores de verdade. Adequabilidade empírica, poder explanatório, capacidade de identificar possibilidade dos fenômenos, consistência interna e externa, e minimização de hipóteses *ad hoc* são os valores cognitivos considerados por ele neste capítulo. A estes, Lacey opõe valores não-cognitivos, dando especial ênfase a valores sociais: critérios para avaliar ordenamentos e instituições sociais, tais como liberdade, justiça, participação democrática, direitos de propriedade e igualdade.

A partir desse arcabouço teórico, Lacey responde a seguinte objeção: se a distinção acima fosse útil, ela deveria for-

² Conforme é usual na literatura do livro aqui resenhado, o termo *valores* será doravante utilizado, quando o contexto permitir e não dificultar a compreensão do(a) leitor(a), como abreviação para *valores não-epistêmicos* ou *valores não-cognitivos*.

necer uma lista em que valores cognitivos fossem claramente classificados; ora, há várias listas concorrentes de valores cognitivos na literatura; logo, a distinção não é útil. Grande parte do texto de Lacey visa mostrar a utilidade da distinção para distinguir diferentes atitudes doxásticas para teorias. Quando se mantém imparcialmente uma teoria, ou seja, quando se considera que ela está tão bem fundamentada que testes para a falsificar são praticamente impossíveis, apenas valores cognitivos estão em jogo. Quando, porém, se adota uma teoria, isto é, quando ela é utilizada para dar um caminho para pesquisas em curso, tanto valores cognitivos quanto não-cognitivos devem ser utilizados. Por fim, quando se endossa uma teoria, ou seja, quando se julga que ela tem apoio evidencial suficiente para justificar determinadas ações, novamente ambos tipos de valores devem ser utilizados. Sem a distinção entre valores cognitivos e valores não-cognitivos, conclui Lacey, os critérios para manter, adotar e endossar uma teoria seriam iguais.

Phyllis Rooney (capítulo 2) não é contrário a uma distinção tênue entre valores epistêmicos e não-epistêmicos, senão a uma distinção forte entre eles. Sua posição é bem ilustrada pela seguinte analogia que utiliza: distinguir adultos de crianças pode ser útil em situações específicas (e.g., aplicação de penas) sem pressupor uma divisão nítida e ampla entre eles; há acordos claros de que alguém com, por exemplo, quatro anos é uma criança, mas a situação muda quando avaliamos alguém entre dezesseis a vinte e um anos. Do mesmo modo, a distinção valores epistêmicos/não-epistêmicos pode ter um papel relevante no momento de se elucidar alguns momentos históricos da ciência; há, inclusive, um deles, notadamente a adequabilidade empírica, que pertence claramente ao tipo epistêmico; não obstante, há uma zona fronteira robusta situada entre os dois lados da divisão.

A contribuição de Rooney é explicitar, então, essa fronteira larga entre ambos territórios. Por um lado, há não apenas valores que ora são considerados epistêmicos ora não (e.g., a simplicidade), como também eles dependem, em parte, do que se considera o objetivo da ciência (teorias verdadeiras? entendimento? etc.) e do escopo de tais valores (teorias? métodos?

comunidades científicas?). Por outro lado, não se deve considerar de maneira uniforme todos os valores não-epistêmicos. Em especial, valores feministas cumpriram na ciência um papel epistemicamente positivo ao explicitar vieses sexistas, racistas e culturais em várias teorias científicas, o que permitiu o desenvolvimento de novas e melhores teorias. Tendo isso em mente, seria mais adequado considerar valores feministas como meta-epistêmicos em vez de não-epistêmicos. Eles, aliás, desafiarão a existência de um núcleo puramente racional na ciência, pressuposto que, segundo Rooney, ainda está presente na distinção em questão.

A partir da distinção debatida por Lacey e Rooney, os dois capítulos seguintes discutem que tipo de valor deve ser priorizado na ciência. Mais especificamente, deve-se priorizar aqueles epistêmicos? Daniel Steel (capítulo 3) fornece um sim qualificado como resposta a essa pergunta. Com efeito, o papel de valores na ciência está justificado a medida em que eles não se tornem mais importantes do que padrões epistêmicos de ciência adequada. A essa concepção, Steel fornece o rótulo *abordagem de restrição epistêmica para valores*. Como contrário dela, tem-se a *abordagem de objetivos para valores*, segundo a qual valores estão justificados na ciência desde que promovam certo objetivo (e.g., bem-estar social, saúde pública etc.). Um dos principais obstáculos a essa última abordagem é a possibilidade de que perseguir determinados objetivos possam tornar a ciência corrupta. A estratégia de Steel é, então, criticar duas respostas a esse obstáculo - mais transparência e mais democracia -, mostrando como elas não conseguem lidar com o que chama de dilemas de Ibsen³. Dilemas de Ibsen são definidos a partir de três condições: determinados objetivos altamente valorizados de uma comunidade C estão ligados a X; X tem efeitos danosos sérios E; se E tornar-se bem conhecido e objeto de ações, X será ameaçado. Após mostrar como as abordagens de objetivos para valores sucumbem a esse desafio enquanto que sua abordagem de restrição epistêmica, não, Steel finaliza sua contribuição evidenciando como ela não supõe que evidências

³ Em homenagem à peça de teatro *Um Inimigo do Povo* de Henrik Ibsen.

sejam geradas independentemente de valores, nem que valores sejam subjetivos, nem, por fim, que objetivos epistêmicos sempre se sobreponham a qualquer outra preocupação.

Matthew Brown (capítulo 4) critica a tese da prioridade epistêmica na ciência por meio de três argumentos principais. Em primeiro lugar, a partir de casos concretos (papel do feminismo na primatologia e o debate economia ortodoxa vs. economia heterodoxa) ele infere que valores epistêmicos e não-epistêmicos estão de tal modo relacionados que falar de prioridade de algum deles não tem sentido. Em segundo lugar, ele sustenta que a tese da prioridade epistêmica estaria comprometida com dois pressupostos problemáticos: o de que valores epistêmicos não levam a pensamento desejoso (*wishful thinking*) e de que valores são apenas desejos ou preferências. Ora, conforme ele, não apenas ambos pressupostos não são o caso, como também negar algum deles e manter a tese da prioridade - como faz Steel - criaria uma difícil tensão. Finalmente, Brown tenta mostrar como a recusa da tese da prioridade não traz resultados danosos à ciência, senão a torna mais socialmente responsável.

De modo geral, todos os autores do livro concordam com a presença de valores em várias etapas da atividade científica: na escolha de projetos de pesquisa, na aplicação dela, na divulgação de resultados... Uma das principais questões debatidas na literatura contemporânea de ciência e valores é, porém, se o próprio processo de avaliação de teorias científicas *deve* ser permeado por valores. O principal argumento para uma resposta positiva é o intitulado argumento do risco indutivo, defendido por Heather Douglas (capítulo 5) e criticado por Gregor Betz (capítulo 6).

Conforme Douglas, valores epistêmicos não conseguem, por si só, determinar se determinada evidência é suficientemente forte para determinada hipótese. Ora, ao se considerar, por exemplo, a relação de perda-e-ganho entre falsos positivos e falsos negativos em testes de hipóteses que informam medidas políticas, deve-se variar o nível de significância estatística do teste conforme valores que estão em jogo (frequentemen-

te, pouca regulação ou regulação excessiva). Do mesmo modo, dada a enorme autoridade da ciência na contemporaneidade além das próprias responsabilidades dos cientistas, deixar de avaliar quão suficientemente forte é determinada evidência pode acarretar efeitos extremamente danosos à sociedade (e.g., deixar de informar a possibilidade de um desastre ambiental por conta de a evidência ainda ser fraca). Assim, valores devem estar presentes na avaliação de hipóteses tanto porque valores epistêmicos não conseguem determinar a suficiência de determinada evidência quanto porque o lugar da ciência na contemporaneidade exige que se faça isso.

Betz (capítulo 6) defende posição contrária. Em vez de atacar alguma formulação específica do argumento do risco indutivo⁴, ele concebe um cenário em que há aconselhamento científico para políticas relevantes, há incertezas substanciais com potenciais riscos e, não obstante, cientistas não precisam incorporar valores na avaliação de hipóteses. Basicamente, a proposta de Betz baseia-se na ideia de que cientistas explicitem as incertezas presentes em seus objetos aos tomadores de decisão; estes, por sua vez, terão que utilizar valores na sua decisão, mas o aconselhamento dos cientistas permanecerá, para o autor, neutro. Isso seria possível principalmente de duas maneiras: análises de sensibilidade compreensivas, nas quais cientistas reportam resultados oriundos de vários modelos e níveis de significância distintos; ou - inclusivo - enquadramentos não-probabilísticos, em que cientistas categorizam determinadas evidências em termos qualitativos (razoável, além de dúvida razoável etc.). Betz defende que sua abordagem é praticamente mais viável que o nível de exigência imposto aos cientistas pelo argumento do risco indutivo, mas reconhece, por fim, a necessidade de estudos empíricos para investigar como ordenar, praticamente, o aconselhamento científico para políticas socialmente relevantes.

⁴ Há várias formulações do argumento do risco indutivo. A primeira delas é creditada a um artigo de Richard Rudner (1953). Heather Douglas (2000) é considerado como o texto que retoma o argumento e o amplia. Há, porém, outras versões. Veja, em especial, o livro de Kevin Elliott e Ted Richards (2017) totalmente dedicado ao argumento.

Os dois capítulos da sequência discutem se o ideal de manejo de valor social (*social value management ideal*), proposto por Helen Longino (2002), permite de modo melhor a incorporação da diversidade social na ciência. Kristina Rolin (capítulo 7) responde afirmativamente. Conforme ela, o ideal de manejo de valor social tem por objetivo fornecer uma nova concepção de objetividade ao conhecimento científico. Mais precisamente, o conhecimento científico é objetivo se a comunidade científica (e não apenas cientistas individuais) satisfaz quatro critérios: (i) fóruns reconhecidos publicamente para publicação e crítica de pesquisas, (ii) aceitação da crítica, isto é, atitude de responder às críticas existentes, revisar crenças de acordo com elas e não apenas tolerar dissenso, (iii) padrões compartilhados, ou seja, existência de critérios comuns e revisáveis para a crítica da ciência, e (iv) igualdade mitigada da autoridade intelectual, ou seja, mesmo que existam pessoas que saibam mais sobre certo assunto do que outras, todas devem ser igualmente tratadas como capazes de crítica, independentemente de gênero, raça, classe ou idade. Após revisar os benefícios epistêmicos da diversidade na ciência, Rolin responde a duas objeções sobre o ideal acima: a primeira de que ele não é capaz de incorporar toda a diversidade que é (epistemicamente) benéfica para a ciência - ele é muito exclusivo; a segunda de que ele encoraja a presença de uma diversidade na ciência que é problemática de um ponto de vista moral e político (racistas, fascistas, sexistas etc.) - ele é muito inclusivo. À primeira objeção, Rolin afirma não ser esse o caso quando o critério (iii) é interpretado de modo tênue. Quanto à segunda objeção, a filósofa também defende que ela não procede, uma vez que ideologias racistas e sexistas violam tanto o critério (ii) como o (iv).

Kristen Intemann (capítulo 8) critica o ideal de manejo de valor social em três frentes. Sua primeira objeção dirige-se à natureza da diversidade que seria reforçada pelo ideal; trata-se, para ela, muito mais de apenas uma diversidade de valores do que uma diversidade social. A segunda crítica preocupa-se com o eventual caráter de inclusão excessiva na proposta de Longino, o que permitiria papéis de valores antifeministas nas comunidades científicas. Intemann defende que a defesa acima de Ro-

lin a essa objeção não se sustenta, tendo em vista as condições materiais em que a ciência ocorre. Por fim, a filósofa argumenta que o ideal de manejo de valor social restringe todas as decisões aos cientistas, excluindo, destarte, o papel de pessoas atingidas pelas pesquisas ou outras partes interessadas. Intemann conclui apresentando seu *modelo do ponto de vista da justiça social*, o qual, incorporando alguns valores como centrais à ciência, não sucumbiria às críticas da proposta de Longino.

Por fim, a última parte do livro dedica-se à necessidade de socializar ou não a pesquisa biomédica. James Robert Brown (capítulo 9) argumenta em favor dela, ao passo que Julian Reiss (capítulo 10), contra. Ambos autores dialogam a partir de uma vasta literatura que demonstrou problemas de vários tipos na pesquisa biomédica. Dentre eles, descata-se o efeito-financiamento, isto é, a tendência de pesquisas apoiarem as posições de quem as financiou⁵. Tanto Brown quanto Reiss reconhecem a gravidade desses problemas. Mais: ambos, por motivos diferentes, acreditam que direitos de propriedade intelectual contribuem para a corrupção da pesquisa biomédica e que, patentes, por exemplo, devem ser abandonadas imediatamente (Brown) ou gradualmente (Reiss). Eles diferem, porém, em que fazer a partir desse ponto. Brown defende a tese segundo a qual apenas a pesquisa financiada publicamente evita os problemas da pesquisa biomédica atual e permite a investigação de temas que não geram lucros à indústria (e.g., benefício de atividades físicas). Reiss, por sua vez, argumenta que a proposta de Brown é inferior ao que chama de capitalismo biomédico. Com efeito, para Brown a solução é mais competição: haver mais espaço à iniciativa privada e estimular a responsabilidade dos indivíduos seria melhor do que instituições públicas assumindo todas as funções da pesquisa biomédica.

Após a última parte exposta acima, este livro - diferentemente de outros da série *Current Controversies in Philosophy* - ainda fornece dois elementos pós-textuais extremamente úteis. O primeiro, chamado *Outras leituras*, indica mais artigos sobre cada uma das questões debatidas em suas cinco partes. O

⁵ David Resnik (2007) é um dos principais materiais sobre essa temática e outras relacionadas.

segundo, *Outras controvérsias*, sugere um conjunto básico de referências para quatro questões não abordadas no livro e que são atualmente discutidas na área de ciência e valores: consenso e dissenso na ciência, conflitos financeiros de interesse na pesquisa, objetividade, e confiança na expertise científica.

Por colocar especialistas reconhecidos em cada questão em diálogo, por fornecer ao leitor uma direção para leituras e problemas adicionais, e por trazer à tona a vivacidade de uma área ainda não tão conhecida a filósofos, trata-se de um material valioso a todos interessados não apenas em filosofia da ciência, como, sobretudo, àqueles preocupados em torná-la mais socialmente responsável sem minar, porém, sua objetividade e confiabilidade graças às quais ela ocupa um lugar tão importante nas sociedades contemporâneas.

Referências

- DOUGLAS, H. Inductive Risk and Values in Science. *Philosophy of Science*, vol. 67, n. 4, p. 559-579, 2000.
- ELLIOTT, K.C.; RICHARDS, T. (eds.). *Exploring Inductive Risk: Case Studies of Values in Science*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LONGINO, H. *The fate of knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- RESNIK, D.B. *The Price of Truth: How Money Affects the Norms of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- RUDNER, R. The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments. *Philosophy of Science*, Vol. 20, No. 1, p. 1-6, 1953.

**Histórias da razão: Resenha de PIMENTA, P.P.
(org.). *Rousseau: Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu; Brasília: UnB, 2020. 656 p.**

Thomaz Kawauche

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)
kawauche@gmail.com
0000-0002-7275-6814

Faltava no Brasil um volume como esse da Ubu reunindo os principais escritos do genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-78) e atualizando as coletâneas anteriores da Globo (*Obras*) e da Abril (“Os Pensadores”). Quem percorrer o arco de pensamento que vai do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) ao *Contrato social* (1762) terá uma boa noção da crítica mais sagaz e sutil já feita à ideia de natureza humana. Algumas fórmulas paradoxais do autor são bem conhecidas, como essa do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755): “Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa provas. Entretanto, o homem é naturalmente bom, creio tê-lo demonstrado” (p. 255). Mas a leitura vale a pena não só por reflexões desconcertantes desse tipo. De modo geral, o grande mérito das 656 páginas de *Rousseau - escritos sobre a política e as artes* é o fato de terem sido elaboradas por especialistas em filosofia do século 18; o esmero no estilo de tradução e nas notas não passa despercebido. A biblioteca rousseauniana brasileira se enriquece com esse trabalho editorial, pois, não bastando a boa antologia organizada por Pedro Paulo Pimenta, alia-se ainda aos textos o ensaio de Franklin de Mattos, “Outra versão das Luzes”, que a uma só vez esclarece e embeleza o conteúdo do

livro, além de delinear a unidade dos escritos através de um fio condutor: a relação entre controvérsia e retórica.

Rousseau disserta sobre vários assuntos, mas sempre apoiado na mesma tese, a saber, que tudo que é produzido nas relações sociais, de sentimentos a instituições civis, é como um *pharmakon* (a droga-veneno dos gregos) cujos efeitos podem ser salutares ou nocivos de acordo com o estado de saúde da sociedade e com as circunstâncias em que a administração se realiza. Referência obrigatória nessa chave de leitura é o ensaio “O remédio no mal - o pensamento de Rousseau” de Jean Starobinski (1920-2019). O tema da cura da doença pelo princípio da própria doença, segundo Starobinski, perpassa os escritos de Rousseau de modo sistemático (ver em *As máscaras da civilização*, Companhia das Letras, 2001). Ora, sabemos que tanto a retórica quanto a controvérsia podem ser deletérios numa sociedade como a da França no Antigo Regime - ou, quiçá, a do Brasil na era das *fake news* - onde as aparências importam mais do que a verdade e a virtude. Rousseau, autodenominado “homem de paradoxos” (pois, entre outras esquisitices, critica os livros sendo ele mesmo um escritor), propõe um uso medicinal desses venenos; no Prefácio à peça *Narciso*, por exemplo, alimenta o debate em torno do discurso de 1750 ao se referir às ciências e às artes como antídotos extraídos das próprias patologias sociais delas decorrentes: “embora essas coisas tenham feito muito mal à sociedade, é essencial hoje servir-se delas, como de um remédio para o mal que causaram” (aliás, perguntado aos editores por que esse texto, produzido entre 1752 e 53, não entrou na coletânea?).

A própria faculdade racional do ser humano pode ser vista como uma perigosa instituição civil digna de um rótulo farmacológico do tipo “tarja preta”: lembremos que, para Rousseau, a razão é um dispositivo constituído e aperfeiçoado pela arte humana no devir da história e, portanto, longe de ser um bem em si, seu uso pode resultar em efeitos colaterais dependendo das conjunturas. A ponta de lança do *Discurso sobre a desigualdade* está exatamente em demonstrar as condições que fazem o progresso da razão engendrar a derrocada moral. Assim, se, por um lado, filósofos como Voltaire e Montesquieu

apostam todas as fichas na razão por julgarem-na um dado confiável da natureza, por outro lado, Jean-Jacques desconfia dela e prefere um modelo clínico semelhante ao da história natural das doenças, no qual as paixões devem regular o bom avanço da racionalidade dos homens, e não o inverso.

Nosso autor realmente caminha na contramão do Século das Luzes, pois, para horror dos *philosophes*, não exclui de sua “ciência do homem” nem mesmo as paixões religiosas, que, como bem sabemos, eram repudiadas por incitarem fanatismo e intolerância. Rousseau decepciona em particular os ateus ao pregar, no *Contrato social*, uma “religião civil”, também chamada de “profissão de fé puramente civil”, espécie de código moral do cidadão cujos dogmas na prática são “sentimentos de sociabilidade” (p. 647). No entanto, polêmicas à parte quanto à questão religiosa, tal postura anti-iluminista não precisa ser vista como uma apologia ao obscurantismo ou à barbárie, e menos ainda como uma concessão à teologia política. O autointitulado “Cidadão de Genebra” não deixa de criticar o fanatismo e a intolerância dos cristãos e, no próprio capítulo da “religião civil”, faz afirmações que escandalizam os teólogos (Nietzsche nada teria a objetar aqui): “O Cristianismo prega apenas servidão e dependência. Seu espírito é demasiado favorável à tirania para que ela não se aproveite dele. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; estão cientes disso e não se importam” (p. 646). A religião civil é, de modo similar aos espetáculos e às *belles-lettres*, um contraveneno. (Se houvesse espaço nesta resenha, eu explicaria que o recurso político aos sentimentos religiosos se justifica porque, para Rousseau, moral e política são inseparáveis e, portanto, é impossível estabelecer instituições justas que ignorem a dimensão passional do corpo político.)

O objetivo de Rousseau é, isto sim, tornar compreensível o que há de bom na natureza humana a despeito dos vícios engendrados pelo mau uso da razão e pelas desordens da vida em sociedade. Se ele critica as ciências, o teatro e a religião cristã, é porque tem em vista os efeitos nocivos dessas obras produzidas pela razão humana, e não a razão em si mesma. Como alega nas respostas às objeções de seu primeiro *Discurso* (pp. 67-142), não se trata de queimar as bibliotecas nem de destruir os colégios,

pois, a bem da verdade, Rousseau ama as ciências de sua época, tendo até mesmo escrito sobre química e botânica; ama também as artes, sobretudo a música e a literatura romanesca. No coração da polêmica, encontramos a crítica à educação tradicional na imagem das instituições de ensino que formam fidalgos, mas não verdadeiros cidadãos: “Por toda parte vejo estabelecimentos imensos, onde a juventude é educada a altas expensas, aprendendo todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignorarão a própria língua, mas falarão outras que não são utilizadas em nenhuma parte; saberão compor versos que quase não compreenderão; [...] Mas não saberão o significado das palavras como *magnanimidade, temperança, humanidade e coragem*” (p. 58). Esse trecho, vale notar, é um dos momentos altos do *Discurso sobre as ciências e as artes* e, não por acaso, será retomado em 1762 no *Emílio* (há três traduções no Brasil, sendo a mais antiga a de Sergio Milliet pela Difel).

Podemos entender que, ao menos na coletânea publicada pela Ubu, a questão lançada por Rousseau é sempre a mesma: como pode a razão entrar na constituição da ordem civil causando o menor dano possível? A sequência dos itens do sumário mostra as perspectivas a partir das quais o estatuto da razão é passado em revista: 1) a crítica às ciências e às artes, 2) a história conjectural da desigualdade, 3) a investigação sobre a origem das línguas e da música, 4) a discussão acerca dos efeitos morais e políticos do teatro em Genebra, e por fim, 5) a dedução dos princípios de uma ciência da legislação na forma de uma teoria geral do Estado.

Longe de ser aleatória, tal seleção de textos busca evidenciar a fina urdidura entre a trama literária e a argumentação filosófica. Um belo exemplo dessa tecelagem verifica-se no romance epistolar *Júlia, ou A nova Heloísa* (1761), reconhecido como *best seller* absoluto do século 18 (ver a tradução de Fúlvia Moretto, Hucitec/Unicamp, 1994). O desafio dos tradutores se encontra, portanto, no problema da expressão: de que maneira transpor para nossa língua os sentimentos rousseauianos que comunicam lucidez racional, sobretudo do ponto de vista da política, no melhor estilo das belas-letas? Veja-se por exemplo, no último capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, o caso da expressão “*bourdon-*

nement des divans”: na edição de “Os Pensadores” ela é traduzida como “sussurros dos sofás”, parecendo bem menos elucidativa do que “conchavos palacianos” (p. 352 na versão da Ubu) ao considerarmos a alusão aos costumes estabelecidos pela sociedade cortesã de língua francesa. Por outro lado, há alegorias que só podem ser mantidas evitando-se o recurso à sinonímia; é o caso de “concert”, metáfora da orquestra musical utilizada por Rousseau para se referir ao vínculo harmonioso entre partes independentes. Há ocorrências na *Carta a d’Alembert* (“um concerto bem ajustado entre o espírito da cena e o das leis”, p. 425) e no *Contrato social* (“fazendo-os agir de concerto”, p. 518; ou “a força e a vontade não agem mais de concerto”, p. 565); aqui e ali, trocar “concerto” por “acordo” ou “conjunto” - a tradução da Ubu é respeitosa nesse ponto, mas as edições existentes cometem tal descuido - seria uma inobservância da imagem comunicada no texto. Há desvios polêmicos, como traduzir “*bonne politie*” como “boa política” (cf. p. 513), o que deixa escapar o sentido de *politie* como polido ou civilizado (ver, por exemplo, a nota 9 para “povos policiados” na p. 41); de todo modo, isso não chega a ser um erro haja vista a ênfase no caráter *político* da expressão em português; além do mais, devemos reconhecer que verter “*police*” para “política” foi uma opção filológica de tradutores especialistas na filosofia política do *Contrato*. Desvio menos perdoável encontra-se no Prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, onde “*corps politique*” é traduzido como “estrutura política” (p. 166), o que obnubila a importantíssima metáfora do organismo social de modo arbitrário - as tradutoras (não especialistas no autor em contraste com os demais tradutores, vale notar) parecem ter prestado mais atenção nos aspectos formais do texto; felizmente, nas demais ocorrências utiliza-se “corpo”.

Em suma, a transposição do discurso de Rousseau para outros registros não é mera questão de beleza literária, o que por outro lado não significa que as traduções literais ou aquelas filologicamente coerentes sejam sempre as melhores saídas. Antes de tudo, é necessário captar e reconstituir as imagens colocadas pelo autor, muitas delas ligadas às suas idiossincrasias, tentando fazê-las corresponder aos respectivos conceitos (no *Ensaio*, o dedo providencial que inclina o eixo da terra, por exemplo, alegoriza as condições materiais da sociabilidade

humana). Mas isso não basta; é necessário notar ainda que, em Rousseau, a própria racionalidade do texto opera segundo um modelo retórico de uso da linguagem - assim como o legislador do *Contrato*, o escritor genebrino busca “persuadir sem convencer” (p. 547); no esquema antropológico do amor-próprio descrito no *Discurso sobre a desigualdade*, a razão se representa à maneira das paixões na forma de “interesse” (veja-se aí um protótipo do *homo œconomicus* das teorias de escolha racional do século 20), o que de modo algum pode ser confundido com irracionalismo, a menos que o modelo econômico de sociedade civil ali emergente seja chamado de irracional. Parafraseando Franklin de Mattos, permito-me observar que, em Rousseau, o racional é concebido em “outra versão”.

Como bem demonstrou Bento Prado Jr. (1937-2007), retórica e reflexão filosófica são inseparáveis na prosa de Rousseau (ver *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, Unesp, 2018); a obra do genebrino celebra, nesse sentido, o casamento bem arranjado entre literatura e filosofia. De fato, quem não se encanta com a forma poética do método dedutivo para descrever o nascimento da vaidade a partir das primeiras comparações no hipotético estado de natureza? “Habituarão-se a reunir-se em frente às cabanas ou sob uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados e reunidos. Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício” (p. 213). Eis uma amostra da bela - e nem por isso pouco rigorosa - “ciência do homem” de nosso autor. Não causa espanto que Pedro Pimenta chame de “romances filosóficos” (p. 7) tanto o tratado de educação *Emílio* quanto o romance epistolar *A nova Heloísa*, obras em que o próprio ato de refletir é condicionado pelo estilo retórico através de narrativas nas quais, por vezes disfarçadamente, a personagem principal é sempre a razão.

Textos que compõem o volume:

Discurso sobre as ciências e as artes (tradução de Maria das Graças de Souza); Respostas de Jean-Jacques Rousseau às objeções contra o seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima e Maria das Graças de Souza); *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle, notas de Jean-François Braunstein); *Ensaio sobre a origem das línguas* (tradução de Pedro Paulo Pimenta); *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais* (tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima); *Do contrato social ou Princípios do direito político* (tradução de Ciro Lourenço Borges Jr. e Thiago Vargas).

[Esta resenha foi escrita em março de 2020, logo após o lançamento do livro pela editora Ubu.]

Tradução

O nominalismo da relação como princípio antimetafísico¹

Diogo Sardinha²

Apesar de todas as diferenças e divergências que se pode assinalar entre as obras de Marx e de Foucault, ninguém ignora que podem permanecer marcadas por uma necessidade comum de abandono do terreno da filosofia. É o que, aliás, anuncia o primeiro, quando pretende ter acertado suas contas com sua antiga consciência filosófica³ e faz o segundo ao recordar que aprendeu mais com Cuvier, Bopp e Ricardo do que com Kant

¹ Tradução do francês por Gustavo Chataignier (PUC-Rio) a partir do original SARDINHA, Diogo. “Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique”. In : LAVAL, C., PALTRINIERI, L. E TAYLAN, F. (org.). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte/ Recherches, 2015, pp. 244-257.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, membro integrado do Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa e o primeiro presidente estrangeiro do Colégio Internacional de Filosofia em Paris. Texto redigido com o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal e do Fundo Social Europeu.

³ Karl MARX, « Vorwort », << Zur Kritik der Politischen Ökonomie », in Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1971, volume xnl, p. 10. Voir Karl MARX, « Préface » [Prefácio], in *Contribution à la critique de l'économie politique* [Contribuição à crítica da economia política], Éditions sociales, Paris, 1972.

ou Hegel⁴. Saber em direção a qual terreno cada uma dessas obras se desloca, se chegam ou não a romper completamente com a filosofia, ou bem se, em se chegando parcialmente, permanecem ainda obras filosóficas, são interrogações que não podem ser formuladas senão ao se levar a sério suas vontades de ruptura com a filosofia. Isso leva a dois apontamentos suscetíveis de servir de ponto inicial à análise. Primeiramente, saber se, em absoluto, Marx e Foucault são ou não filósofos é uma questão mal colocada. Por esse viés, não se pode senão visar a uma resposta inteiramente positiva ou negativa. Com efeito, seria quase banal dizer que um e outro, notadamente formados pela filosofia, nunca cessam inteiramente de recorrer a seus esquemas de pensamento, apenas para melhor deles se distinguir, e por aí mesmo são suscetíveis de serem lidos filosoficamente. Ora, o importante não está aí, mas, antes, no segundo apontamento que consiste em inquirir as razões de seu desejo comum de se afastar da filosofia – desejo este que se exprime com força tanto em seus objetos de estudo quanto nos métodos mobilizados para os tratar. Lançaremos aqui a hipótese de que uma dessas razões, talvez a principal, toca na centralidade das essências na tradição filosófica. Tal centralidade tem duas vertentes que apenas se opõem em aparência: em uma, a filosofia é antes de mais nada busca por essências; em outra, as essências não são senão o resultado de elaborações epistemológicas ou cognitivas por meio das quais o pensamento faz abstração das características comuns dos entes singulares, até alcançar a universalidade. Essas duas posições aqui sumariamente descritas são respectivamente designadas como realista e nominalista. Assim, na medida em que ambas são intimamente ligadas ao problema das essências, podem portanto ser legitimamente olhadas como o verso e o reverso da mesma medalha filosófica. Se, desse ponto de vista, Marx e Foucault não são nem realistas e tampouco nominalistas, é porque lhes é preciso romper com as duas tradições a fim de poder cambiar de terreno.

Porém, essa afirmação põe um problema a ser necessariamente resolvido de modo preliminar. Notadamente o fato de

⁴ Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses* [As palavras e as coisas], Gallimard, Paris, 1966, p. 318.

que Foucault por vezes se reclama do nominalismo, e que Marx pôde ser olhado, por exemplo por Balibar, como um nominalista. Esse ponto merece portanto ser examinado de perto. Três interrogações podem ser formuladas: primeiramente, de onde vem exatamente a ideia segundo a qual o mal-estar experimentado por Marx e Foucault em relação à filosofia tenha ligação com a presença constante do problema das essências? Em segundo lugar, como um e outro se livram desse problema? Não seria justamente com essa finalidade que Foucault evoca o nominalismo? Em terceiro lugar, quais mecanismos poderiam evitar o retorno a um pensamento das essências, uma vez tendo sido evacuado? Eis as questões que nos servirão de fio condutor.

A dissolução da essência humana

O texto “Foucault et Marx. L’enjeu du nominalisme »⁵, de Étienne Balibar, foi um dos primeiros na França a trazer à tona o benefício que representa, para os que vêm após ambos autores, o fato de dispor de ambos *corpus*⁶. Em seu ponto de vista, uma das razões pelas quais Foucault é útil àqueles que, como ele, se esforçam em pensar com Marx para além de Marx, concerne a relação que ele estabelece com a filosofia. Foucault, escreve Balibar, fez um « ‘salto’ da filosofia na não-filosofia, que subitamente descobre um outro rosto das questões filosóficas (as da verdade, do poder e da prática, as do tempo e do sujeito). Dito isso, se nosso interesse é o de determinar em quê nosso horizonte filosófico é irreversivelmente pós-marxista (no duplo sentido da expressão), a leitura de Foucault constitui um viés privilegiado”⁷. Para Étienne Balibar, nesse texto de 1989,

⁵ Nt: “Foucault e Marx. A questão do nominalismo”, sem tradução em português.

⁶ A despeito dos seus méritos, o destino desse escrito ficou calado por um período, por razões que Fathi Triki soube dar voz. Após a transcrição do debate, Triki reproduz “uma longa citação de Foucault para precisar as relações de Foucault com o marxismo, relações estas que são de distanciamento, e não de combate”. Ver Étienne BALIBAR, « Foucault et Marx. L’enjeu du nominalisme » in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale [Michel Foucault filósofo. Encontro internacional], Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, Paris, 1989, p. 54-76 et p. 76.

⁷ Ibid., p. 72.

a não-filosofia em direção da qual se orienta Foucault aparece menos como uma filosofia negativa – que sempre permanece uma filosofia –, do que uma reflexão. Esta, ao sair da filosofia, quer dizer, ao lhe dispensar já que não tem mais serventia e ao retomar por vias alternativas problemas por ela moldados, desemboca em outras modalidades de pesquisa. Essas modalidades de pesquisa podem ser, por exemplo, históricas, quer seja sob a forma da arqueologia, quer seja da genealogia, e assim projetar uma luz inesperada em temas e conceitos classicamente filosóficos. E efetivamente, para Foucault, não é pela via do comentário que se aproxima verdadeiramente dos problemas, mas ao se levar em conta materiais históricos⁸. De toda evidência, essa posição o aproxima de Marx, cujos estudos tanto históricos quanto proto-sociológicos, quase sempre caracterizados por uma sede de “concretude”, marcam seus artigos de jornal sobre as condições de vida e de trabalho dos desvalidos, tanto quanto *O Capital*, notadamente pelo lugar que confere às relações elaboradas pelos inspetores de trabalho no interior das fábricas. Aqui como em outros lugares, lida-se com o que é experimentado como os limites da potência filosófica. Limites que Marx e Foucault procuraram romper, menos na esperança de aumentar o campo da filosofia (o que, talvez paradoxalmente, tenha sido um dos efeitos reais de suas empreitadas), do que na ideia dela sair ou se distinguir.

Sugerimos mais acima que uma das vantagens encontradas nessa saída do campo da filosofia, quiçá sua principal vantagem, consiste na possibilidade que oferece para que se pare de levar em consideração as essências. Sob esse ângulo, o recurso ao texto de Balibar, “Foucault e Marx. A questão do nominalismo”, pode igualmente ser útil. Balibar retoma de Foucault o termo “nominalismo”, para o confrontar à noção de “materialismo histórico”. Dessa confrontação, ele retira um novo conceito, o “nominalismo histórico”, do qual uma das virtudes consiste em “dissolver radicalmente as idealidades, como

⁸ Ver, por exemplo, Michel Foucault, « De l'archéologie à la dynastique » [Da arqueologia ao dinástico], in *Dits et écrits* [Ditos e escritos] (1954-1988), Gallimard, Paris, 1994, tomo II, p. 406-407.

‘o sexo’, ‘a razão’, ‘o poder’ ou ‘a contradição’⁹. Efetivamente, a prática de dissolução das idealidades convém a Foucault que, em seu vocabulário, as chama de “universais”. No entanto, nada garante *a priori* que seja apropriada para também descrever o método marxiano. É todavia a hipótese de “Marx e Foucault. A questão do nominalismo”, que almeja que tal preocupação lhes seja comum. Seria talvez mais radicalmente buscada por Marx do que por Foucault, o primeiro dissolvendo elementos que o outro teria ainda conservado como *entidades*, sem chegar a olhá-los como *relações*. Mais exatamente, o texto sugere que Foucault pensa os corpos enquanto corpos, quer dizer, de algum modo como substâncias, ao passo que Marx os pensa “*em termos de relações*”, assim dissolvendo sua espessura substancial. É a razão pela qual Balibar sugere que o “nominalismo consequente – o menos metafísico entre ambos”¹⁰ é o de Marx. Em suma, o pensamento das relações que desfaz idealidades seria comum aos dois autores, e seria um critério que permite se postular (sem no entanto definir de maneira sumária) que um a prática de maneira melhor acabada do que o outro.

Isso não basta para se explicar *em quê* suas rupturas com a filosofia seriam associadas ao abandono das essências. Para tanto, “A filosofia de Marx”, de Balibar, se assevera mais útil¹¹. Ora, as passagens do livro que concernem esse ponto se ligam à interpretação da sexta tese sobre Feuerbach proposta pelo autor, e mais, rigorosamente, suas primeiras linhas. É portanto necessário se recordar o que enunciam: “Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade

⁹ Étienne BALIBAR, << Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme >> in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. op. cit., p. 74.

¹⁰ Ibid., p. 75. Para um outro estudo das ligações entre Marx, Foucault e o nominalismo, ver a tese de doutorado de Monica STWAL, << M. Foucault entre a crítica e o nominalismo >>, Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24062013-132203/pt-br.php>>.

¹¹ Étienne BALIBAR, La Philosophie de Marx, La Découverte, Paris, 2014.

efetiva, ela é o conjunto de relações sociais”¹². Se se interpreta essas linhas à luz das análises foucaultianas, uma coisa se torna clara: quando Marx faz referência à essência humana, não o faz, por assim dizer, senão em aparência, e de maneira crítica; em uma palavra, do modo a dissolvê-la no “conjunto das relações sociais”. Dito de outra maneira, afirmar a “essência humana das relações sociais” não redundaria em fornecer uma definição concreta da essência; isso consiste, antes, em deslocar o problema em um outro terreno que não o da essência *no singular* (ou de algo que seria captado enquanto essência), para pô-lo no terreno da *pluralidade* das relações entre os seres humanos. Seres humanos que não podem eles mesmos serem definidos de maneira estável, pois em seus modos de ser (e não mais, justamente, pela essência), se tornam os polos das relações sociais das quais dependem. Em outros termos, essas relações precedem tudo aquilo que poderia ser captado como essência humana, posto que os seres humanos singulares só se determinam nas e pelas relações sociais. Nessa nova perspectiva, o “indivíduo singular” evocado na sexta tese é substituído por seres humanos plurais, dentre os quais há, de um lado, as relações sociais; e que, por outro, dependem dessas mesmas relações. As entidades múltiplas que são os humanos dependem então de relações múltiplas e cambiantes, que são o social. Em definitivo, declarar que a essência humana é o conjunto das relações sociais implica em fazer valer a razão que impede de sustentar um discurso *fundado* sobre o sujeito da essência humana.

Uma outra interpretação permite igualmente exprimir e compreender, a partir da sexta tese, a ideia da impossibilidade da essência humana: na verdade, o que, eventualmente, aparece como a essência humana não é nada mais, nada menos, do que a cristalização, em um dado momento, do estado no qual se encontram as relações sociais. Eis porque, no lugar de negar toda forma de existência à “essência humana”, seria sem dúvida mais justo afirmar sua existência em um certo sentido, ou seja, enquanto é produzida, praticamente e teoricamente, como função de uma situação de complexidade social. Sem dú-

¹² Citado por Étienne BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p. 51, segundo a tradução de Georges Labica.

vida, seria preciso mesmo se chegar a afirmar que a essência humana *não é*, e que no entanto *há* essência humana, como produto ou efeito real que, por sua vez, se torna causa de outros efeitos. Como se compreenderia, caso contrário, todos os discursos e práticas visando a conformar seres humanos a sua pretensa essência? Isso não se dá sem que nos lembremos de algumas retóricas educativas, de controle, até de emancipação. É também necessário admitir que existe algo como “essência humana”, com as aspas se prestando a indicar nesse contexto que o sintagma designa um *produto* e não uma *natureza*.

Diversas frases do complemento de 2014 à “Filosofia de Marx”, intitulado “Antropologia filosófica ou ontologia da relação? O que fazer da VI tese sobre Feuerbach?”, caminham nesse sentido. Eis aqui duas delas: o « *conceito* de *Wesen* (ser ou essência) *não tem outro conteúdo* senão uma atividade ou um processo, em outros termos, uma *práxis*”; e “o que visa a crítica marxiana não é somente uma *representação (ainda) abstrata* da essência humana, à qual se oporia uma concepção concreta da essência, mas é a noção mesmo de uma essência do homem que é uma ‘abstração’”¹³. Essas duas fórmulas assinalam diversas ideias que aproximam Marx e Foucault: de um lado, a insistência sobre o fato de que o “conteúdo” não é uma substância, mas uma prática e uma relação; e, de outro, a afirmação de que a substituição da representação abstrata da essência por uma concepção concreta dessa essência é ainda uma operação filosófica (e não não-filosófica, no sentido já mencionado), operação que portanto não muda o quadro. Em contraste com ela, Marx e Foucault convidam, cada um a sua maneira, a se sair da filosofia ao se apartar das essências, quer sejam ditas “abstratas” ou “concretas”. É o que quer dizer a passagem na não-filosofia.

Um novo nominalismo

Após ter posto em evidência, a propósito de Marx e de Foucault, a ligação problemática entre essência e filosofia, de um lado, e, de outro, o gesto de se desvencilhar da filosofia para tentar se subtrair do império das essências, vejamos ago-

¹³ Ibid., p.219.

ra por qual mecanismo metodológico Foucault, e talvez Max, esperam evitar as armadilhas essencialistas. Parece que esse mecanismo é precisamente o nominalismo. Para provar essa hipótese, será oportuno recorrer a dois momentos nos quais Foucault reivindica um método nominalista: o primeiro foi extraído de “A vontade de saber”, e o segundo de “O Nascimento da biopolítica”. O conceito é de início explicitamente evocado no primeiro tomo de “História da sexualidade”, onde se lê: “É preciso sem dúvida ser nominalista: o poder não é uma instituição, e não é uma estrutura, não é uma certa potência da qual alguns seriam dotados: é o nome que se dá uma situação estratégica complexa em uma sociedade dada”¹⁴. Essa afirmação, nos lembramos, se opõe notadamente à ideia de poder como propriedade. Não obstante, é necessário notar que o nominalismo, tal como aqui é apresentado, não corresponde à posição nominalista tradicional, cujo desejo era o de se ver, por detrás dos nomes, entidades singulares. Ao contrário, aqui ele indica um feixe de relações, graças ao qual a realidade do poder se dissolve, sua solidez se desfaz. Essa posição pode ser esclarecida por um outro exemplo tirado da mesma obra, cerca de quinze páginas após. Sobre o tema da sexualidade, “A vontade de saber” precisa que “é necessário não [o] conceber como um tipo de natureza dada que o poder tentaria de ver, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. É o nome que se dá a um dispositivo histórico: não a realidade em cima da qual se exerceriam apropriações difíceis, mas uma grande rede de superfície onde a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, se encadeiam uns com os outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder”¹⁵. De toda evidência, a expressão que convém guardar é “o nome que se dá a”: “sexualidade” é antes de tudo um nome, não uma “realidade”, como escreveu. Não é isso o sinal que devemos sem dúvida, lá também, ser nominalistas? Aqui como em outras situações, uma unidade substancial é trocada por uma rede, por relações.

¹⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* [História da sexualidade. A vontade de saber], Paris, Gallimard, 1976, p. 123.

¹⁵ *Ibid.*, p. 139.

Três anos mais tarde, em “O Nascimento da biopolítica”, Foucault recorre de novo à mesma noção, o que permite esclarecer a significação que atribui ao termo. Eis o que diz o “Resumo do curso”: “O que se deve entender por ‘liberalismo’? Apoiei-me nas reflexões de Paul Veyne sobre os universais históricos e a necessidade de se testar um método nominalista em história”¹⁶. Assim como no que tange o poder e a sexualidade, essas frases indicam que o liberalismo não deve ser tomado com um “tipo de natureza dada”, mas, antes de tudo, como um nome. A reivindicação do princípio nominalista é detalhada desde as primeiras páginas do curso. Ela é aí oposta ao princípio historicista. Este, diz Foucault, parte “dos universais para daí deduzir os fenômenos concretos” ou “dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas”¹⁷, enquanto que seu desejo é o de “partir dessas práticas concretas e de algum modo passar pelos universais na grade dessas práticas”¹⁸. Em suma, tomar essas práticas como ponto de partida:

“A decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existam, coloca nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história se não admitem a priori que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os sujeitos existem? (...) Suponhamos que a loucura não exista. Desde então, qual é, logo, a história que se pode fazer desses diferentes acontecimentos, de suas diferentes práticas que, aparentemente, se ordenam segundo esse algo suposto que é a loucura. É portanto exatamente o inverso do historicismo que gostaria aqui de estabelecer. Não, assim, interrogar os universais utilizando como método de crítica a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para se demandar qual história é possível de se fazer”¹⁹.

¹⁶ Michel FOUCAULT, << Résumé du cours >> [Resumo do curso], in *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France* [Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France] (1978-1979), Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2004, p. 323.

¹⁷ Ibid., p. 4-5.

¹⁸ Ibid., p. 6.

¹⁹ Ibid.

Como se pode constatar, o historicismo aparece como o avatar, no seio da enquete histórica, do princípio realista que quer que a essência preceda os objetos a serem estudados – princípio ao qual se opõe Foucault.

Um passo suplementar na contestação dos universais é dado em “Foucault”, entrada de dicionário assinada pelo próprio sob o pseudônimo Maurice Florence, e redigida no início dos anos de 1980. Foucault desenvolve então a ideia de que uma crítica dos universais antropológicos permite a abordagem de parte importante de suas pesquisas conduzidas pela orientação nominalista, os “universais antropológicos” surgindo desde então como o termo pelo qual indica que seus trabalhos sobre a loucura, a delinquência ou a sexualidade se deixam compreender, no fundo e em seu conjunto, como vias para se tratar o problema do humano. O mesmo artigo explicita ainda o princípio que o autor se deu, o de um “ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos”, significando que “tudo o que nos é proposto em nosso saber, como validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias passíveis de aplicação no sujeito, demanda a ser provado e analisado”²⁰. Acrescenta ainda a esses universais “aqueles de um humanismo que fariam valer os direitos, os privilégios, a natureza de um ser humano como verdade imediata e intemporal do sujeito”. Isso leva a crer, caso tenhamos em mente a oposição entre nominalismo e historicismo, que a antropologia da natureza ou da essência, o humanismo e o que se poderia chamar provisoriamente de uma certa intemporalidade, são todos conceitos a serem igualmente submetidos ao princípio do nominalismo. Enfim, um outro aspecto importante, a crítica dos universais se associa ao procedimento que consiste em “descer em direção ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio do conhecimento”, e não se elevar “a um sujeito constituído ao qual se pede que dê conta daquilo que pode ser todo objeto de conhecimento em geral”²¹.

²⁰ Michel FOUCAULT, « Foucault », in *Dits et écrits* [Ditos e escritos] (1954-1988), op. cit., tomo IV, p. 634.

²¹ Ibid.

Nesse ponto da análise, pode-se sintetizar, acerca dos seguintes pontos, algumas características da maneira foucaultiana de ser nominalista. Primeiramente, trata-se de um nominalismo que desessencializa aquilo sobre o que se debruça, quer seja o poder, a sexualidade, o liberalismo ou a loucura, e que assim frustra o primado, quiçá mesmo a simples consideração, das essências. Em segundo lugar, é um nominalismo que se combina a cada vez com pesquisas históricas (donde o “nominalismo histórico” que fala Balibar). Ele não é portanto, antes de tudo, usado tendo em vista estudos filosóficos no sentido estrito, de comentário, ou simplesmente em pesquisas especulativas, mas aparece como o princípio pelo viés do qual Foucault rompe o mais eficazmente com a filosofia. Em terceiro lugar, é um nominalismo que toma a via descendente, levando à análise de práticas concretas sobre um plano de imanência, ao invés de elevar o pensamento até idealidades e transcendência. Talvez seja importante acrescentar um quarto e derradeiro ponto, segundo o qual, como o diz Maurice Florence, “o sujeito e o objeto ‘se formam e se transformam’ um em relação ao outro e em função do outro”²². Esse quarto ponto é necessário para se compreender que a imanência não é um plano de essências, plano no estado mais ou menos estacionário e, ainda menos, imóvel – mas o espaço de uma mobilidade permanente que condiciona os modos de ser dos polos das relações, e, no caso presente, o sujeito e o objeto. Seria sem dúvida possível dizer que o objeto supremo ao qual se aplica o nominalismo de Foucault é o “homem”, de tal modo que, se se seguir ainda o propósito de Maurice Florence, os trabalhos sobre a desrazão, a prisão e a sexualidade, para nada dizer sobre a arqueologia das ciências humanas, foram todos postos na conta de uma crítica dos universais *antropológicos*.

O que há disso em Marx? Um “marxismo nominalista”²³ é viável? Em “Foucault e Marx. A questão do nominalismo”, Balibar pretende que sim. Mas sua interpretação só é receptível com uma condição: esse nominalismo não deve ser entendido como uma

²² Ibid.

²³ Étienne BALIBAR, << Foucault et Marx. Ijenjeu du nominalisme >> in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, op. cit., p. 65.

afirmação da existência primordial do que é individual, em prejuízo do que é universal, pois então não se faria senão que retomar uma das faces da medalha filosófica a qual nos referíamos acima, a do nominalismo tradicional, apostado à do realismo. Com efeito, a sexta tese sobre Feuerbach já se situa além dessa dicotomia, pois, como Balibar pôde registrar alhures, recusa uma e outra: “A que quer que o gênero, ou essência, preceda a existência dos indivíduos, e a que quer que os indivíduos sejam a realidade primeva, a partir da qual se ‘faría abstração’ dos universais”²⁴. Porém, há um aspecto dessa definição do nominalismo – como um princípio que coloca na origem os “indivíduos” como “realidade” e, bem mais, como “realidade primeva” – que causa problema: ela impede que se considere a existência de um “marxismo nominalista”, e isso na medida em que, segundo a sexta tese, a única realidade primeva é a das relações sociais, e não a dos indivíduos. Como vimos, essa hipótese desloca o problema da essência humana, dos indivíduos eles mesmos²⁵ às relações sociais. Quer dizer que, se existe um nominalismo marxista, só existe em um sentido, que não privilegia o indivíduo-existente-come-realidade-primeira, a despeito do universal, mas, antes, no sentido de uma relação da qual o indivíduo e o conceito abstrato, o próprio universal, dependem e são polos. Nos colocamos diante da seguinte alternativa: ou Marx já era, bem antes de Foucault, um nominalista que dissolvia as idealidades (por exemplo, “ao analisar a exploração capitalista como um processo de consumo-reprodução da força de trabalho e como um excesso permanente sobre as formas do contrato e da troca” – nesse caso, Marx não teria feito “nada mais” do que “constituir uma analítica do poder que explicita sua natureza *puramente relacional*”²⁶); ou Marx “dispensa nominalismo e essencialismo”²⁷, caso em que não

²⁴ Étienne BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p. 69.

²⁵ Mais rigorosamente : do « indivíduo singular » como o traduz Georges Labica, *dem einzelnen Individuum*, diferentemente de Macherey que prefere “indivíduo único”. Ver Pierre MACHEREY, <<Marx, thèses sur Feuerbach. Thèse six>> [Marx, teses sobre Feuerbach. Tese 6], janeiro 2003. Disponível em:

<<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey29012003.html>>.

²⁶ Étienne BALIBAR, << Foucault et Marx. L`enjeu du nominalisme >> in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, op. cit., p.74..

²⁷ Étienne BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p. 74.

se pode considerá-lo nominalista. O enunciado dessas duas proposições leva a crer que o termo nominalismo adquire significações diferentes tanto em uma acepção quanto em outra, e que Marx só pode ser considerado nominalista em um novo sentido do termo, que afasta seu sentido clássico. Dito de outra maneira, ele não é um nominalismo do indivíduo, mas um nominalista da relação.

Essas diferentes acepções do conceito de nominalismo mostram que sua definição se modificou após sua recuperação por Foucault. Na realidade, quando Balibar evoca um “marxismo nominalista”, ele o faz projetando um horizonte foucaultiano no trabalho de Marx. O nominalismo de Marx é portanto compreendido, primeiramente, no sentido foucaultiano do termo. Nessa medida, Foucault e Marx são portanto igualmente nominalistas, isso se o último não o for ainda mais. Além disso, se se deseja afirmar que Marx é nominalista, esse termo deverá significar outra coisa em relação aquilo que Marx recusava como primado do que é individual e singular. Assim, duas coisas parecem certas: de um lado, Marx e Foucault perseguem um tipo de dissolução similar que é a dos universais, em benefício das relações; e, por outro, não se pode designar esse trabalho como sendo nominalista, e portanto falar de um “marxismo nominalista”, senão sob condição de um nominalismo distinto do individual, um nominalismo de tipo novo, um nominalismo foucaultiano.

Como não se recair na metafísica

Um outro aspecto da mutação do “materialismo histórico” em “nominalismo histórico” é digno de nota: trata-se da atribuição de uma função, por assim dizer negativa, ao nominalismo. E isso na medida em que impõe um limite ao pensamento. Essa função se encontra na definição do nominalismo dada por Balibar e segundo a qual ele é o “suplemento do materialismo que é necessário para se impedir uma materialidade – econômica, política ou discursiva – todo um retorno à metafísica”²⁸. Se buscarmos essa função restritiva ou limitadora exercida pelo “suplemento de materialismo” nos textos de Marx, a

²⁸ Étienne BALIBAR, << Foucault et Marx. L`enjeu du nominalisme », in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, op. cit., p. 75.

encontramos não na sexta tese sobre Feuerbach, mas na segunda: “A questão de saber se é preciso dotar o pensamento humano de uma verdade objetiva não é uma questão de teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano deve provar a verdade, quer dizer, a realidade efetiva e potente, a terrestriedade, o caráter terrestre de seu pensamento. A disputa concernente à realidade ou a não realidade efetiva de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*”²⁹. Encontramos portanto esse princípio de restrição na fórmula conclusiva dessa segunda tese. Em suma, a atenção dada à *práxis* é o suplemento de materialismo necessário para impedir todo retorno à escolástica por parte do pensamento. Essa ideia de retorno à escolástica parece ser o equivalente do “retorno à metafísica” evocado por Étienne Balibar; assim, o princípio restritivo é tanto anti-escolástico quanto anti-metafísico.

Para que se compreenda essa regra limitadora, Marx convoca uma imagem: o “caráter terrestre” do pensamento, por oposição a um pensamento que se dirige ao além perde lugar na prática. O vocábulo alemão aqui solicitado é *Diesseitigkeit*, que não é ele próprio marxiano, como o recorda Pierre Macherey, mas “diretamente retomado do vocabulário de Feuerbach”³⁰. Essa “estranha palavra quase não tem equivalente em francês. Badia a traduz por uma perífrase que a associa estreitamente ao termo *Macht*, e fala da necessidade de se experimentar ‘a potência de seu pensamento nesse mundo e em nosso tempo’; Rubel fala da ‘potência, o aqui abaixo de seu pensamento’; e Labica escreve: ‘a potência, o caráter terrestre de seu pensamento’”³¹. Macherey traduz *Diesseitigkeit* por “naturalidade imanente”, enquanto Pierre Dardot, quando do colóquio “Marx

²⁹ Karl MARX, « Thesen über Feuerbach », in Marx-Engels Werke, vol. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, p. 533. Tradução de Georges Labica (levemente modificada), in Georges LABICA, Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach [As teses sobre Feuerbach], PUF, Paris, 1987, p. 20.

³⁰ Pierre L\ACHÉREY, « Les Thèses sur Feuerbach. Les thèses II et III » [As teses sobre Feuerbach. As teses I e III], dezembro de 2002. Disponível em: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey11122002.html>>.

³¹ Ibid.

& Foucault”, o traduz por “o aqui abaixo terrestre”, expressão que Macherrey menciona de passagem igualmente³². Essas diferentes acepções podem ser resumidas se traduzirmos *Diesseitigkeit* por terresteidade. E, de fato, as ligações entre a terresteidade e a segunda tese foram compreendidas há muito tempo por Gramsci, que em seus “Cadernos de tradução”³³ traduz o vocábulo alemão por “*il carattere terreno*” (“o caráter terreste”), e que em seus “Cadernos do cárcere” fala da “*terrestrità assoluta del pensiero*”³⁴ (a terresteidade absoluta do pensamento). Em “Para ler ‘O Capital’”, Althusser retoma essa parte dos “Cadernos do cárcere”, conhecida sob o nome de “O materialismo histórico e a filosofia de Benedetto Croce”, e cita Gramsci: “A filosofia da práxis é o ‘historicismo’ absoluto, a mundanização e a ‘terresteidade’ absolutas do pensamento, um humanismo absoluto da história”³⁵. No comentário de Althusser, se insiste sobre a dimensão crítica e polêmica do uso gramsciano das palavras humanismo e historicismo, que visa, acrescenta, a “refutar toda interpretação metafísica da filosofia marxista” e indicar “o lugar da ‘imanência’, do ‘aqui abaixo’, que Marx já opunha [na segunda tese] como o ‘*diesseits*’ (nosso aqui abaixo) à transcendência, o para além (*jenseits*) das filosofias clássicas”³⁶. Mais adiante, Althusser volta às mesmas formulações e se refere tanto ao gesto marxiano de “por fim a todo ‘para além’ supraterrreste” quanto à “*forma* distintiva essa imanência absoluta (sua ‘terresteidade’) (...)”³⁷. A ideia althusseriana de uma terresteidade diretamente associada a uma leitura não-metafísica

³² Ver Pierre DARDOT, << De la praxis aux pratiques >> [Da práxis às práticas], capítulo 13 da presente obra.

³³ Antonio GRAMSCI (edição corrigida por Giuseppe Cospito et Gianni Francioni), Quaderni di traduzioni [Cadernos de tradução] (1929-1932), Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, 2007, p. 743.

³⁴ Antonio GRAMSCI (edição crítica do Instituto Gramsci, sob a direção de Valentino Gerratana), «Quaderno 11 (xviii). 1932-1933», in Quaderni del carcere, vol. 2, Quaderni 6-11, Einaudi, Turin, 1977, p. 1437. Ver Antonio GRAMSCI, Cahiers de prison [Cadernos do cárcere], Gallimard, Paris, 1996.

³⁵ Antonio GRAMSCI, Il Materialismo Storico et la Filosofia di B. Croce, Einaudi, Turin, p. 159, citado por Louis Althusser in Louis ALTHUSSER et al., Lire Le Capital, PUF, Paris, 1996, p. 321.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., p. 326.

sica do marxismo caminha no sentido de minha interpretação do princípio anti-escolástico como princípio anti-metafísico. Além disso, um número expressivo de outros autores também sublinha a conexão entre a segunda tese e o vocabulário retido pelos “Cadernos do cárcere”. É o caso de Peter D. Thomas, em “The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism » [O momento gramsciano: filosofia, hegemonia e marxismo], obra na qual a tese em questão surge como um meio de levar a verdade “à terra” (“*down to Earth*”)³⁸. Mais longe no mesmo livro, o autor encontra na “noção de uma *Diessseitigkeit* anti-metafísica do pensamento” um “ponto de vista privilegiado para estabelecer um diálogo com a referência corrente aos [...] diferentes conceitos de imanência no pensamento radical contemporâneo”³⁹. A tradução que propomos de *Diessseitigkeit* por terrestriedade apoia-se portanto em todas essas interpretações e marca o contraste entre os dois lados da mesma linha: o aqui abaixo (*das Diessseits*) ou abaixo (*diesseits*), em oposição entre lá acima ou para além. O princípio negativo recomenda à pesquisa permanecer desse lado da linha e de não a atravessar.

Sobre Foucault, segundo o texto “Foucault e Marx. A questão do nominalismo”, ele é também um pensador do suplemento de materialismo. Em particular em razão da maneira pela qual aborda a “*materialidade* [...] dos dispositivos e das práticas de poder, enquanto se exercem nos *corpos*”⁴⁰. Em suma, o nominalismo da relação que liga Marx e Foucault não somente dissipa as idealidades, mas é também um método que confina o pensamento ao que é terrestre, que sela seu

³⁸ Peter D. THOMAS, *The Gramscian Moment : Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leide, 2009, p. 308.

³⁹ *Ibid.*, p. 449. Outros autores caminham no mesmo sentido: Cyril SMITH, *Karl Marx and the Future of the Human* [Karl Marx e o futuro do humano], Lexington Books, Lanham, 2005, p. 199 ; Richard KILMINSTER, *Praxis and Method. A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School* [Práxis e método : um diálogo sociológico com Lukács, Gramsci e a primeira Escola de Frankfurt], Routledge, Londres/New York, 2014, p. 18 ; ver a referência feita por Étienne Balibar no quadro de uma análise das teses, em “um pensamento que se quer efetivo, terrestre ou ‘mundano’”, in Étienne BALIBAR, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p. 54.

⁴⁰ Étienne BALIBAR, « Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme » in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, op. cit., p. 73.

pertencimento à imanência. É o que é explicado na entrada do dicionário assinada por Maurice Florence, posto que ali se defende o princípio metodológico segundo o qual sempre é preciso provar e analisar “tudo aquilo que nos é proposto em nosso saber, como validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que se pode aplicar ao sujeito”. Da mesma maneira, a associação do requisito da prova e da análise a uma necessidade de se “redescer ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio do conhecimento”. Esse movimento de descida nos parece totalmente compatível como o de redescida à terra para aí se fixar – gesto de permanecer fiel à terri-ridade do pensamento.

Em conclusão, para além de suas diferenças, Marx e Foucault possuem, em suas relações problemáticas com a filosofia, um ponto comum, revelador de outras importantes proximidades, das quais três merecem ser realçadas: *primo*, sua paixão para desfazer as essências em prol das relações; *secundo*, o recurso a um método que se poderia chamar (e que Foucault de fato chamou) nominalista, as que é um nominalismo da relação e não do indivíduo; *tertio*, a necessidade de permanecer na imanência das práticas e da história para não se recair na escolástica ou na metafísica. A aparição do motivo antropológico no quadro dessa análise não é um acaso, e é espantoso constatar que o nominalismo de Foucault ataque os universais antropológicos, como o que se poderia imputar a Marx visa diretamente a essência humana. Resta agora pesquisar como essas duas variantes de Pan-antihumanismo teórico podem nos ser úteis hoje, para refletirmos acerca de um discurso sobre o humano, uma vez admitido que o “homem” não passa de um nome.

