

# A

Revista de Filosofia

e-ISSN: 1984-4255



# ARGUMENTOS

Ano 15 - N.º 29 - 2023

**DOSSIÊ**  
**Crise**



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Ceará.



DOSSIÊ  
**Crise**

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Ceará - UFC

Argumentos - ano 15 - n. 29 | Fortaleza, jan./jun. 2023



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**

### **REITOR**

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

### **PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

### **DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA**

Joaquim Melo de Albuquerque

### **DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

## **ARGUMENTOS**

Revista de Filosofia

### **COMITÊ EDITORIAL**

#### **Editor Geral**

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

### **EDITORES DE SEÇÃO**

#### **Filosofia Prática**

Dr. Luiz Felipe Sahd (UFC), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

#### **Filosofia Teórica**

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

#### **Editores do Dossiê**

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL/UNIOESTE)

### **CONSELHO EDITORIAL**

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)

Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)  
Ernani Chaves (UFPA-Brasil)  
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)  
Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)  
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)  
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)  
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)  
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)  
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)  
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)  
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)  
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*  
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)  
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)  
Marcos Silva (UFPE-Brasil)  
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)  
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)  
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)  
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)  
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

## EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha  
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

## ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)  
Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: [www.periodicos.ufc.br/argumentos](http://www.periodicos.ufc.br/argumentos)

E-mail: [argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br)

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2022

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 15, n. 29, semestral, jan./jun. 2023.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

# Sumário

Editorial **6**

## ARTIGOS ORIGINAIS

Crisis pandémica – fenomenología husserliana y el llamado a la responsabilidad

Rosemary R. P. de Lerner **11**

Historicity as phenomenological and existential crisis in Merleau-Ponty's works

Duane H. Davis **27**

Urstiftung und krisis: anmerkungen zu zwei grundbegriffen der phänomenologie

Nicola Zambon **41**

Odor, chamas e fumaça: a Covid e a incendiosa crise da razão

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva **51**

A crise das ciências em Husserl: dos contrassensos naturalistas ao esquecimento do “solo originário” das idealizações científicas

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho **64**

Husserl e o reflexo da crise da filosofia na crise da humanidade

Vanessa Furtado Fontana **75**

Franz Brentano e as crises filosóficas nas quatro fases da sua história

Evandro Oliveira de Brito **86**

Lotze, Husserl y la crisis de la ciencia europea

Mario Porta **98**

Sovereignty under trial: crisis in Augustine of Hippo's political theology, between Carl Schmitt and Erik Peterson

Martín Grassi **111**

¿Crisis o barbarie? La enfermedad de la vida y la crítica de la cultura en Michel Henry

Carlos Belvedere **124**

O enigma da palavra: Levinas e a afasia do mundo contemporâneo

Marcelo Fabri **132**

Existência em crise: as situações-limite em Karl Jaspers

Gerson Brea **143**

Afetividade e valores segundo Edith Stein

Martina Korelc **154**

Em torno da inversão do Ethos em nosso tempo ou das ilusões axiológicas

Daniel Rodrigues Ramos **170**

## VARIA

Complexidades do uso atributivo de descrições definidas

Rodrigo Jungmann de Castro **186**

Jacques Rancière e o sujeito dos direitos do homem

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd **197**

Narrativas socioconstrutivistas e seus problemas

Marcos Rodrigues da Silva **210**

Deleuze e duas apropriações do dionisíaco nietzschiano  
para um pensamento sem sujeito

Leandro Lelis Matos **218**

Neoliberalismo como máquina de guerra (Ou sobre a crise  
da Biopolítica): Lazzarato contra Foucault

Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro, Bruna Martins Coelho **228**

God, mind and authority in Spinozian thought

Muhammet Mustafa Pepe, Hülya Eski Uguz **244**

“Dialectical thought” in “The Five Elements Theory” in ancient China

Vo Van Dung **253**

A enfermidade do amor em Lucrecio e Catulo

José Carlos Silva de Almeida **264**

# Editorial

## A crise das ciências europeias, de Husserl: Um capítulo central da filosofia do nosso tempo

 diagnóstico feito por Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à fenomenologia*, de acordo com o qual, o reconhecimento do gradativo e intensivo sucesso das realizações científicas, não apenas não nos livra de um profundo e onipresente mal-estar quanto ao sentido da ciência para a vida, como também aprofunda este mal-estar, parece ter chegado a um nível de efetivação tal que, uma ciência cada vez mais segura do seu poder desbravador, convive com uma humanidade cada vez mais miserável e em estado de profunda agonia. A humanidade parece ter se tornado este cordão tendido entre a opulência de poucos e a miséria material e espiritual da esmagadora maioria.

Se na década de 30 do século passado já se mostrava discutível falar de uma crise das ciências – algo reconhecido por Husserl na abertura da introdução de *A Crise das ciências europeias* – em 2022, tanto mais. Não se expressaria em tal discurso um compromisso com formas ignorantes e obscurantistas, porém, nada ingênuas, pois ávidas de poder? Não é justamente graças às realizações da ciência que pudemos, mais uma vez, cumprir o objetivo supremo do esclarecimento que consiste em “[...] livrar os homens do medo e de investi-los na posição e senhores”? (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17). Como uma estrategista experiente, a ciência projeta e conquista, mesmo que, em determinadas ocasiões, pareça estagnada. O sentido destas pausas, que compõe a própria vida cotidiana da pesquisa científica, somente é apreensível quando surge uma demanda prática de alta relevância: então damos graças a deus, ao diabo ou à sorte por termos ciência, por termos cientistas e por podermos erguer alguma barreira protetora àquilo que nos quer destruir. Nos livrar do medo e nos investir como senhores e senhoras do mundo... Sim, “Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17): derretimento das calotas polares, aquecimento da temperatura média dos oceanos, fome, miséria, campos de refugiados, secas, inundações, reversão de conquistas políticas e sociais. Somam-se a isso a padronização da produção de alimentos em decorrência da aposta no lucro proveeniente das monoculturas; a destruição da diversidade natural flagrantemente manifesta na extinção de espécies. E, por fim, a destruição da diversidade cultural em decorrência da padronização dos modos de vida; e, como corolário, maturação das condições objetivas que tornam possível a extinção da vida humana.

O caráter notável de *A crise das ciências europeias* consiste, dentre outros, no fato de Husserl não buscar meramente defender entusiasticamente a ciência, tampouco atacá-la odiosamente, como faziam, no primeiro caso, os modernos adeptos das ciências positivas e adeptos da *prosperity* na segunda metade do século XIX, e, no segundo caso, os destroçados pela Primeira Grande Guerra mundial. Husserl busca, sim,

[...] partir de uma outra perspectiva, a partir, designadamente, dos lamentos gerais sobre a crise da nossa cultura e do papel que nela é atribuído às ciências, talvez surjam motivos para submeter a cientificidade de todas as ciências a uma *crítica séria e muito necessária*, sem por isso abandonar o seu sentido primeiro de cientificidade, inatacável na correção das suas realizações metódicas. (HUSSERL, 2012, p. 2).

Neste ponto preciso, encontramos o nó em que se juntam as tendências, os problemas e os propósitos de uma reflexão fenomenológica sobre a crise, quais sejam: 1. O destaque dado à ideia segundo a qual a crise “abala o conteúdo de verdade das ciências especializadas, não os seus resultados teóricos e práticos” (HUSSERL, 2012, p. 8).; 2. A inextricável relação entre ciência e cultura; 3. A identificação da ciência como uma realização humana, cuja sentido deve sempre reportar para esta base de emergência; 4. A retomada da antiga ideia de *episteme* (cumulativa e compositiva à própria ideia de humanidade) contra a concepção positivista de ciência (residual e simplificadora).

Se “meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos” (HUSSERL, 2012, p. 3), é necessário repensar a relação entre ciência e humanidade a fim de configurar uma ciência que, antes de tender aos fatos, manifeste um compromisso com a humanidade, de modo a impedir a sua redução à factualidade, à objetividade; trata-se, em suma, do emergir de uma ciência que esteja à altura de incorporar o desafio de pensar o “enigma da subjetividade” (HUSSERL, 2012, p. 3). O que está em jogo, portanto, é uma reflexão sobre o que estaria reservado a uma humanidade que, tendo perdido a crença nos poderes da razão e que, refém do ceticismo e do positivismo, não cresse mais na possibilidade de reconfigurar a relação entre ciência e vida. A retomada de um discurso que apela a um *telos*, no qual ressurgem a ideia de que “[...] somos herdeiros do passado” (HUSSERL, 2012, p. 13), leva à colocação de um problema crucial, a saber, aquele da responsabilidade, em que estão conjugados o indivíduo e a humanidade. O que advém aqui é uma responsabilidade do indivíduo enquanto pertencente à humanidade, mas, sobretudo, responsabilidade do filósofo, como uma espécie de *funcionário da humanidade*. A responsabilidade do filósofo é algo peculiar, pois não é responsabilidade apenas pelo seu ser próprio, mas “[...] responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade, o qual só é na medida em que se dirige a um *telos* e, se *de todo* puder ser efetivado, só o pode ser pela filosofia” (HUSSERL, 2012, p. 13).

No parágrafo de conclusão da primeira parte vemos uma mimetização do tom e do espírito cartesiano expressos no *Discurso do Método*:

Tentarei guiar, não doutrinar, tão só mostrar, descrever o que vejo. Não reivindico mais do que, em primeira linha perante mim mesmo e só então também perante os outros, poder falar segundo o meu melhor saber e consciência, como alguém que viveu até ao fim o destino de uma existência filosófica em toda a sua seriedade (HUSSERL, 2012, p. 14).

Ou seja, a lição de fundo que um filósofo pode apreender é a de que, no mínimo, ele deve se manter fiel ao apelo da filosofia por ser filósofo, fazer-se filósofo, viver filosoficamente! E embora pareça ser pouco, inclusive, tautológico, portanto, menos do que pouco, ainda assim, neste pouco, adequadamente considerado, repousa uma força extraordinária, pois o que resulta deste compromisso pode alcançar o infinito. E a obra do próprio Husserl é uma prova desta força. O que Husserl legou para a filosofia foi uma das mais radicais lições de probidade intelectual, expressa na boa consciência de que é preciso sempre recomeçar, ou melhor, persistir, continuar. Afinal, nem a humanidade, tampouco o pensamento, encontram um ponto de suspensão ou de apaziguamento possível. O fenomenólogo lega também um programa de educação filosófica dificilmente superável, embora também dificilmente alcançável: desen-

volver boa consciência para a reversibilidade e a fugacidade das conquistas humanas, conjugado ao empenho de manter o foco num programa de pesquisa, que é um desafio constante para o pensamento, justamente porque põe “fora de circulação” a satisfação ou autossatisfação com as novas conquistas. Em termos husserlianos, a Filosofia, então, assemelhar-se-ia ao labor de Sísifo, sendo-lhe congênita a infinitude da sua tarefa. Em seu estado nascente na obra de Husserl, a fenomenologia mostra uma dupla face: inquieta, selvagem, mas também, laboriosa, consequente, metódica. A inseparabilidade entre inquietude e método aparece ainda uma vez na obra a que ele dedicou os seus últimos esforços, pois *A crise das ciências europeias* traduz o afã de repensar os impasses, as dificuldades, os becos sem saída; mas também projeta recomeços, apresenta reformulações, expansões; propõe formulações mais amplas, mais coerentes; enfim, apresenta mais uma das versões atualizadas da fenomenologia. Cada nova obra é uma nova introdução à fenomenologia.

Esta característica permite afirmar que Husserl introduziu, em filosofia, o princípio barroco da variação. Mesmo *A Doutrina da Ciência*, de Fichte, que também opera a partir deste preceito barroco, se comparada ao monumento que é a obra completa de Husserl, não pode ser vista senão como um primeiro balbucio de principiante. Barroca, ela é toda constituída de infinitas variações, composta por análises cada vez mais sutis, sobre um grupo reduzido de temas fundamentais. *A crise das ciências europeias* é o documento final, o testemunho derradeiro desta prática filosófica barroca, que faz da conjunção entre repetição, variação e micro-inovação, o testamento filosófico de toda uma vida de pensamento.

Assim, a obra de Husserl inaugurou uma tradição revolucionária que está longe de ter esgotado suas forças e possibilidades. E a recepção do conceito de crise mostra precisamente sua força.

As ideias apresentadas nesta obra, marcaram de um modo indelével, e ainda continuam marcando, não apenas pensadores ligados mais diretamente à tradição fenomenológica, como também outros, de distintas orientações filosóficas. Dermot Moran, nos legou um excelente panorama destas influências em seu em notável *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology - An Introduction*.

Segundo Moran (2012, p. 258),

A Crise pode ser vista com uma obra que tem um impacto duplo: “interno” (relacionado com a compreensão da própria evolução de Husserl e do trabalho de seus alunos imediatos) e “externo” (relacionado com os outros filósofos engajados com a obra de Husserl).

E a lista apresentada por Moran dos que foram impactados pela obra é impressionante: 1. Filósofos e historiadores da ciência, influenciados pela mediação de Alexandre Koyré, ex-aluno de Husserl, tais como: Thomas S. Kuhn, Jacob Klein e Hilary Putnam que reconheceram a importância das considerações de Husserl sobre a concepção das revoluções científicas modernas, as considerações sobre a origem da matemática e as transformações efetuadas pelas ciências modernas nas concepções modernas do mundo (Cf. MORAN, 2012, p. 258-259); 2. Filósofos políticos e sociais que pensaram o problema do mundo da vida e das relações sociais, como Alfred Schutz, Hannah Arendt, Thomas Luckmann e Peter Berger (Cf. MORAN, 2012, p. 259); 3. Pensadores alemães como Theodor Adorno, Hans-Georg Gadamer, Helmuth Plessner, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, Hans Blumenberg, Klaus Held, Bernhard Waldenfels, Ernst Wolfgang Orth, Dieter Lohmar e Elmar Holenstein, influenciados diretamente pelas “reflexões de Husserl sobre filosofia, ciência, razão instrumental, mundo da vida, familiaridade e alteridade” (MORAN, 2012, p. 261); 4. Seus alunos mais próximos, dentre eles, Alfred Schutz, Aron

Gurwitsch, Eugen Fink, Jan Patočka and Ludwig Landgrebe, também foram profundamente impactados pela “visão final da fenomenologia”; 5. Na França, a *Crise* inspirou o diagnóstico de Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur e Jacques Derrida; 6. Nos Estados Unidos, ex-alunos de Husserl que emigraram aos EUA, tais como, Aron Gurwitsch, Alfred Schutz, Felix Kaufmann e Herbert Spiegelberg contribuíram para a recepção e a promoção da filosofia madura do mestre, juntamente com os americanos Marvin Farber e Dorion Cairns. (Cf. MORAN, 2012, p. 261-262).

Os artigos que compõem este *Dossiê Crise* se articulam com alguns dos problemas gerais legados pelo conceito husserliano de Crise, tal como apresentados sucintamente acima, e exploram alguns dos seus desdobramentos e implicações. O Dossiê é composto por artigos dedicados mais diretamente 1) ao tratamento dado por Husserl ao tema da crise, mas também por outros artigos que 2) abordam as influências que impactam a constituição da sua abordagem ao problema da crise. Ainda compõem o Dossiê textos que 3) tratam da retomada do conceito de Crise por pensadores e pensadoras ligados à tradição fenomenológica; e, por fim, colaborações que 4) tematizam fenomenologicamente o problema da crise a partir dos eventos contemporâneos ligados à pandemia.

Isso posto, caberia ainda retratar minimamente a imagem que dá vida ao Dossiê. O quadro, *A Batalha (Gefecht)* de Paul Klee, sugere, para além do ideal clássico pictórico, em linhas animadas, lutadores em movimento. Assim, como uma coleção de quadrângulos sobrepostos, transparentes e listrados, os combatentes podem ser identificados por seus pés desenhados na forma de linhas. A dilaceração carnal ganha evidência pelas manchas vermelhas sob os corpos em batalha. Ora, esse combate – pincelado por linhas que se chocam no centro imagético em um pano de fundo de cores primárias e a pequena lança que aponta sua ponta em forma de gancho para os combatentes – é um convite kleiano a repensar certo ideal de “sujeito” em profunda crise. A tela lembra também uma vidraça, a vidraça da nossa subjetividade que se quebra, inelutavelmente, mas, que se conflita a si mesma, em meio ao derramamento de sangue. Essa “hemorragia”, para metaforizar, em termos sartrianos, de uma consciência agonizante em seu último suspiro deflagra um *Eu* estilhaçado, refletido como um espelho que trinca, que implode violentamente em meio às agruras do entreguerras... É o reflexo de uma crise anunciada; sanitariamente insuflada, carcomida, enferma.

Além do Dossiê Crise, o número contará, também, com artigos recebidos em regime de fluxo contínuo contemplando assuntos da Filosofia Teórica e da Filosofia Prática. Assim, o número conquista uma qualidade que, sem dúvida, convida todos a uma excelente e prazerosa leitura.

#### Os organizadores

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

José Fernandes Weber\* (UEL / UNIOESTE)

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: [jweber@uel.br](mailto:jweber@uel.br). Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e de Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KLEE, P. *Gefecht*. 1930. (Guache sobre cartão, 36.2 cm x 47.8 cm, Bowdoin College Museum of Art, Brunswick, Maine, EUA).

MORAN, D. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology – An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ARTIGOS ORIGINAIS

# Crisis pandémica: fenomenología husserliana y el llamado a la responsabilidad<sup>1</sup>

## Pandemic crisis: husserlian phenomenology and the call to responsibility

Rosemary R. P. de Lerner

<https://orcid.org/0000-0001-6634-4437> - E-mail: [rosemaryrizopatron@gmail.com](mailto:rosemaryrizopatron@gmail.com)

### RESUMEN

Este trabajo intenta iluminar desde un punto de vista fenomenológico las crisis ecológicas que han afectado a nuestro planeta y al mundo circundante de la vida en el siglo veintiuno, y en particular, la devastadora pandemia global que se desató el año 2020. Primero abordo ciertos aspectos histórico-críticos que preceden a la pandemia del 2020, y que se relacionan a la visión mecanicista moderna en las ciencias y la cultura. Luego, situada en la actitud natural, parto de esta ecocrisis actual como un “hilo conductor” para la interrogación retrospectiva que conduce a las raíces experienciales de todo sentido y validez objetiva, asumiendo la perspectiva de la primera persona y contratastándola con aspectos de una nueva y unificada *visión sistémica* de la vida. A continuación, destacando la paradoja del sujeto-en-el-mundo y el sujeto-para-el-mundo, examino la estructura del mundo de la vida como un camino o vía hacia el campo de la experiencia trascendental — aquel de la correlación entre la *vida* humana (encarnada, intersubjetiva e histórico-temporal) y el mundo, es decir, la estructura noético-noemática, con el objeto de mostrar cómo no es reductible a una *auto-afección pasiva*, sino que es la fuente originaria de una virtud espiritual y capacidad transformativa: la de la *responsabilidad*.

**Palabras-clave:** Husserl. Crisis pandémica. Responsabilidad.

<sup>1</sup> Una versión anterior de esta contribución ha sido publicada en un homenaje al Dr. Antonio Ziri6n Quijano en el *Acta fenomenol6gica latinoamericana, Revista de investigaci6n filos6fica y cientifica*, n. 5, setiembre 2020 (p. 189-307).

## ABSTRACT

This contribution attempts to shed a light from a phenomenological point of view on the ecological crises that have affected our planet and our surrounding lifeworld in the twentieth century, and particularly on the devastating 2020 global pandemic. I first address some historical-critical aspects that precede the 2020 pandemic that are related to the modern mechanistic view in sciences and culture. I then deal, within the natural attitude, with this current eco-crisis as a “guiding thread” for a retrospective questioning toward the experiential roots of every human sense and validity from the first-person perspective, contrasting it as well with aspects of a new, unified, *systems view of life*. In what follows, retrieving the paradox of the subject-*in*-the world and the subject-*for*-the world, I examine the lifeworld’s structure as the way (path) to the transcendental field of experience — that of the correlation between human *life* (embodied, intersubjective, and historical-temporal) and the world, namely, the noetic-noematic structure, in order to show how it is not reducible to a mere *passive self-affection*, but is the original source of a spiritual virtue and transformational capacity: that of *responsibility*.

**Keywords:** Husserl. Pandemic crisis. Responsibility.

Para abordar el tema que me he propuesto, y si me atengo a la caracterización husserliana del método fenomenológico, cuya meta última consiste en el “descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales” (*Hua* 1: 66 [37]), es menester que yo parta del “objeto intencional como ‘hilo conductor trascendental’” (*Hua* 1: § 21), o de “lo existente” como “índice de un sistema de correlación subjetivo” (*Hua* 6: § 48). Así, abordaré, primero, en la actitud natural, el tema de la pandemia en nuestro mundo de la vida circundante actual y lo usaré como *hilo conductor* de una interrogación retrospectiva hacia su raigambre experiencial trascendental. Pues solo desde esta dimensión puede vislumbrarse en su real concreción la profunda paradoja de la subjetividad humana: por un lado, su radical *inserción*, vulnerable y contingente en la naturaleza viviente como sujeto-*en*-el-mundo; y, por el otro lado, el *alcance* espiritual de su *responsabilidad* y agencia sobre él como sujeto-*para*-el-mundo (*Hua* 6: § 53) — constituyendo su sentido, reactivando los sentidos sedimentados desde generaciones pasadas, transformándolos y modificando las perspectivas sobre su validez. Partiré, pues, de reflexiones objetivas, dadas en la perspectiva de la *tercera* persona, para paulatinamente girar la mirada hacia una perspectiva experiencial, subjetiva, en la *primera* persona.

A continuación, primero me referiré a aspectos histórico-críticos que caracterizan actualmente al mundo de la vida globalizado y que preceden a la actual pandemia. Luego, como transición a la perspectiva en primera persona y en el marco de un cambio reciente de paradigma científico hacia la “visión sistémica de la vida”, abordaré los conceptos de *cognición* y *autopoiesis* introducidos por Maturana y Varela, y el intento de Jakob von Uexküll de penetrar en la vida subjetiva (dadora de sentido) del mundo animal. En tercer lugar, retomando la paradoja del sujeto-*en*-el-mundo y el sujeto-*para*-el-mundo, examino la estructura del mundo de la vida como vía al campo trascendental de la experiencia, el de la correlación entre la *vida* y el *mundo*, esto es, el de la estructura noético-noemática de nuestra experiencia encarnada, intersubjetiva e histórico-temporal para mostrar cómo ella no se reduce a una mera *autoafección pasiva* sino que es fuente originaria de una virtud y capacidad espiritual transformadora: la de la *responsabilidad*.

## §1 El mundo de la vida contemporáneo, la pandemia, y las Zoonosis. Mirada histórico-crítica

Desde las primeras semanas del 2020, paulatinamente, la humanidad empezó a percatarse (hasta comprender de golpe en el mes de marzo) que un azote ecológico sin precedentes en su historia reciente ha golpeado nuestro mundo — una pandemia de consecuencias ecológicas, científico-médicas, psicológicas, sociales, económicas y políticas inéditas a nivel global. En este panorama, la humanidad se halla al frente de un problema *ético* fundamental, si la devastación de la tierra, causada crecientemente desde la Modernidad por la *hybris* de la civilización técnico-industrial, no remite a su propia *responsabilidad*. Pues, en efecto, y precediendo a esta y otras pandemias, la cara de Jano del “progreso” del que Occidente se jacta desde inicios de la era moderna y la revolución industrial-tecnológica, también se ha caracterizado desde fines del siglo 18 e inicios del 19 por una secuencia veloz de crisis de distinta índole: ecológica, económica<sup>2</sup>, ideológica (religiosa y/o política)<sup>3</sup>, migratoria (causante de hambrunas o guerras), sanitaria, educativa<sup>4</sup> y, sobre todo, una crisis moral generalizada en la que el valor del dinero (individualista y hedonistamente concebido), más que en un *medio* se ha convertido en el *fin* mismo.

Como señala Miguel Giusti en una lúcida entrevista que la Agencia Andina le hiciera el 29 de abril de este año, ante esta crisis sin precedentes inmediatamente se ha dado “una llamativa sobre-reacción mediática” muy “poco acorde con la gravedad del problema” caracterizada por la ya normal seducción de “los cantos de sirena de la sociedad del espectáculo”. Ante ello, hace un justo llamado a “guardar silencio”, pues lo que “más falta nos hace es entender que estamos viviendo un duelo”. En suma, es muy “poco” “lo que sabemos sobre el futuro inmediato y sobre el mediato”, no sólo “sobre la cuestión estrictamente sanitaria, sino también sobre la de la economía mundial (...) pese a lo que dicen con insólita certeza tantos oráculos”. Precisamente la misma impresión me dieron dos libros recientes que reunieron publicaciones de conocidos intelectuales internacionales, difundidos por las redes entre febrero y abril. En ellos — *Sopa de Wuhan* y *La fiebre*<sup>5</sup> — se interpreta la pandemia y las medidas drásticas que implementaron los gobiernos para contenerla a nivel global. Si en el primer libro algunos de sus apresurados autores pontificaban sobre “la invención de una pandemia” “como otra forma de restringir las libertades” con “medidas de emergencia frenéticas, irracionales y completamente injustificadas”, o como un “golpe al capitalismo a lo *Kill Bill*” que abre “las puertas de un nuevo orden mundial”. Los autores de *La fiebre*, con un tono más prudente y contrito, admitían ya su incertidumbre bajo el epígrafe dedicatorio: “a

<sup>2</sup> Las crisis económicas durante el siglo 20 han adquirido un cariz dramático, pues en su contexto paulatinamente un aproximado del 1% de la población mundial ha llegado a controlar más del 98% de los recursos planetarios.

<sup>3</sup> Estas crisis son resultantes en choques bélicos que afectan a poblaciones civiles inocentes.

<sup>4</sup> La crisis educativa a nivel global consiste en el reemplazo paulatino de la *formación* humanístico-cultural y en valores superiores con la *información* y transmisión de *datos* y su manejo con criterios de rendimiento y producción industrial y económica desenfrenada.

<sup>5</sup> Ambos libros distribuidos gratuitamente, fueron creados por una organización denominada ASPO (*Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio*), y editados por Pablo Amadeo, profesor de Comunicación Social en la Universidad Nacional de La Plata. Se hicieron virales. *Sopa de Wuhan*, publicado en febrero del 2020, reúne quince interpretaciones que conocidos intelectuales mundiales publicaron tan pronto se desató la pandemia de Covid 19 y se implementaron las medidas restrictivas de cuarentena en diversas partes del mundo. Dichos ensayos, periodísticos o literarios, habían sido poco antes publicados en distintos medios por conocidos intelectuales (Giorgio Agamben, Slavoj Žizek, Jean-Luc Nancy, Judith Butler, Alain Badiou, Franco “Bifo” Berardi, Santiago López Petit, David Harvey, Byung-Chul Han, Raúl Zibechi, María Galindo, Markus Gabriel, Gustavo Yáñez González, Patricia Manrique y Paul B. Preciado).

quienes han perdido a alguien en medio de este lío.”<sup>6</sup> El autor que encabeza el primer libro, *Sopa de Wuhan*, cierra el segundo, *La fiebre*, “aclarando” su contribución anterior y respondiendo a sus críticos, pero lamentándose “que el estado de excepción, al cual los gobiernos nos han acostumbrado desde hace tiempo,” se convierta en la nueva “condición normal”<sup>7</sup>.

Sin duda, además de la proliferación de diagnósticos apresurados, ideológicamente condicionados, así como teorías de la conspiración que tejen realidades “alternativas”, reflexiones más sobrias son también abundantes. En este contexto, quizás convenga recordar la admonición, tan fenomenológica, de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, que señala que “Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar” (WITTGENSTEIN, 1998, af. 109), o la advertencia: “¡no pienses, sino mira!” (WITTGENSTEIN, 1998, af. 66)<sup>8</sup>.

Con ese ánimo de describir, no de explicar, volvamos la mirada al concepto de *zoonosis* (del griego ζῷον, animal y νόσος, enfermedad) y a la inserción e interacción humana con la vida animal en el planeta. Se trata de cualquier enfermedad infecciosa que se transmite de forma natural de animales (en su mayoría vertebrados) a humanos y viceversa.<sup>9</sup> De los 1415 patógenos humanos (entre virus, bacterias, hongos y parásitos) se sabe hoy que un 61% por ciento son zoonóticos. Las enfermedades producidas por virus, más invisibles, se complican con infecciones de otros patógenos<sup>10</sup>. Ya se admite hoy que la industrialización capitalista y la destrucción humana de la biodiversidad son las que crean las condiciones para nuevos virus y enfermedades como Covid19<sup>11</sup> — que impactan profundamente la salud y economía de países ricos y pobres por igual. Sólo desde 1960 a 2004 ya se han identificado hasta 335 nuevas enfermedades zoonóticas. Se trata del costo oculto del crecimiento económico, como señala un artículo de *The Guardian*, del 18 de marzo de este año<sup>12</sup>. En suma, el ecosistema como tal no es el problema

<sup>6</sup> *La fiebre* reúne a autores más bien locales cuyos textos, más sobrios, abordan la “guerra frente a la zoonosis”, “la fábrica de las pandemias”, “la vida en cuestión”, “el nuevo hábitat”, entre otras reflexiones. Su editor, nuevamente Pablo Amadeo y en ASPO, sostiene que “Todo tiene un mito de origen. El mito *siempre* es ficcional y, a su vez, *siempre* tiene algo verdadero, hecho que lo configura como un territorio de disputas.” *Sopa de Wuhan*, admite Amadeo, es “una selección de artículos filosóficos que, como todo itinerario de lectura, (es) arbitraria”, “una suerte de bestiarario, un catálogo de hipótesis”, pues “no hay significados estables de los cuales ‘sostenernos’ y, por ende, “la regla es la contingencia”.

<sup>7</sup> El autor, Giorgio Agamben, titula su texto “Aclaración”, en respuesta a un periodista que supuestamente ha distorsionado sus consideraciones “sobre la confusión ética en la cual la epidemia está arrastrando” a su país. Pero redobla sus críticas políticas a lo que él considera “la ola de pánico que ha paralizado a su país” pues “la nuda vida — y el miedo a perderla — no es algo que une a los hombres, sino que los ciega y separa” (21).

<sup>8</sup> Mirar, describir y simplemente constatar que el escenario de la pandemia plantea una situación absolutamente inédita para la humanidad, que será más difícil de enfrentar si no se asume desde ya que no hay marcha atrás, que no habrá un volver a la situación de la llamada “normalidad”. Quizás incluso deba añadirse que *no es deseable* volver a dicha situación anterior, pues habría que reconocer su carácter imperfecto, incluso “anormal”. Justamente hace un par de meses un movimiento mundial movido desde Francia por la actriz Juliette Binoche y el austrofísico Aurélien Barrau, titulado “Contra una vuelta a la normalidad”, caracteriza la situación anterior de todos los países a nivel global como afectada por un problema “sistémico”, que no basta corregir por partes. Las profundas crisis de injusticia social, económica, educativa y de servicios básicos especialmente de los países del tercer mundo y emergentes, como los nuestros, son parte de una “metacrisis” global de la cual también forma parte la actual catástrofe ecológica. Varios foros mundiales ya vienen señalando que habría que aprovechar esta coyuntura trágica—pues sólo con las “crisis” se dan los reales cambios en la historia de la humanidad—para salir de la lógica insostenible que aún prevalece y trabajar por fin en una refundación profunda de los objetivos, valores y economías globales.

<sup>9</sup> Concretamente, los contagios de animales al ser humano se denominan *zooantroponosis*. Desde la antigüedad y el medioevo se ha conocido la rabia y la peste, entre otras plagas. En los últimos treinta años se han descubierto muchas más, desde el ébola, la salmonelosis, la influenza, etc.

<sup>10</sup> Los infectólogos llaman *vectores* a la especie animal intermedia que transporta el agente patógeno a los humanos. Varios patógenos víricos se ha identificado en los últimos treinta años. El último, Coronavirus 2, o Covid 19, no es la infección más letal (como el ébola, que solo se contagia mediante contacto directo), sino aquella cuyo contagio se expande exponencialmente por el aire de modo *cuasi* invisible.

<sup>11</sup> Una nueva disciplina emergente (“Salud planetaria”) es la que enfoca las conexiones crecientemente visibles entre el bienestar de los humanos, otros seres vivos y ecosistemas enteros.

<sup>12</sup> El artículo de *The Guardian* (18.03.20) se titula: “La punta del iceberg: ¿nuestra destrucción de la naturaleza es responsable del Covid-19?” En él se señala que se ha empezado a demostrar recién desde hace diez o veinte años lo que se pensaba mucho antes: que tanto este último flagelo como otros anteriores, v.g. el ébola, SIDA, el dengue, y otros, se originan en bosques tropicales y

sino la intervención humana en bosques, florestas, selvas y hábitats naturales, generalmente de zonas pobres, densamente pobladas, que no tienen otra posibilidad de asegurar su fuente de alimentación, que instalando “mercados húmedos” o informales en los que sacrifican y venden animales silvestres huéspedes de virus letales (gripe aviar, porcina, Covid19) que, al ser consumidos, se trasladan al ser humano que los expanden por todo el orbe.<sup>13</sup> Nuestra Amazonía puede ser — si no lo es ya, por la tragedia que actualmente se vive en dicha zona en el Perú — el próximo foco infeccioso de otra pandemia global.

## §2 De máquinas a seres vivos. Cognición y autopoiesis. La perspectiva subjetivista del mundo animal (Jakob von Uexküll)

Consideremos ahora cuestiones más básicas relativas a las ciencias y las filosofías de la vida y lo que ellas nos revelan de la naturaleza viva y de nuestra inserción en ella. Somos, en efecto, seres *en* el mundo, pero también sujetos *para* el mundo. Ello nos servirá de tránsito para, en el próximo acápite, retornar a la experiencia y a su *a priori* de la correlación, donde la vida humana se nos revela no solo como pasiva sino también como activa y responsable.

Desde hace unos cuarenta años, un nuevo paradigma científico emerge y se está consolidando en las investigaciones sociales y científicas más avanzadas como una “visión unificadora” — la “visión sistémica de la vida”<sup>14</sup>, como señalan sus promotores, Fritjof Capra y Pier Luigi Luisi. Con él se empieza a desplazar el paradigma dualista y mecanicista que ha prevalecido en las ciencias y la filosofía occidentales desde Descartes. La noción de “vida” es central en este cambio de paradigma: tanto desde el punto de vista científico como el filosófico. Durante el siglo 20 esto se hace cada vez más evidente.<sup>15</sup>

---

ambientes naturales con vida silvestre exótica que alberga huéspedes de virus y patógenos letales al ser humano. Al invadir dichos hábitats, construir grandes urbes, carreteras, industrias, urbanizar tierras de cultivo, desarrollar la minería, expandir la tala y, sobre todo, al empezar a cazar animales salvajes y silvestres para consumo humano, sacrificarlos, cortarlos y venderlos en los “mercados húmedos” o mercados informales de zonas densamente pobladas del planeta (como el de Wuhan, en China, u otros en África Occidental, Asia y, es de temer que dentro de poco, en la Amazonía), se liberan virus de sus huéspedes y sistemas de contención naturales y pasan a huéspedes humanos, expandiéndose con ellos rápidamente a otros lugares del orbe. Se cree que en Wuhan, China empezó la pandemia. En su “mercado húmedo” se sacrificaban y vendían cachorros de lobos, salamandras, cocodrilos, escorpiones, ratas, ardillas, zorros, tortugas, armadillos. Lo mismo en África Occidental y Central donde se venden monos, murciélagos, ratas, y docenas de especies de aves, mamíferos, insectos y roedores, sacrificados y vendidos cerca a silos abiertos sin drenaje. A raíz de la alerta del C19, China cerró el mercado de Wuhan y Pekín y prohibió el comercio y alimentación de animales silvestres, salvo pescado y mariscos. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe>.

<sup>13</sup> El *New York Times* introdujo el término “Ecología de la enfermedad” en el artículo de opinión de Jim Robbins, de 15 de julio del 2012, para caracterizar este tema económico y sanitario causado por cambios demográficos globales, que han dado lugar a que se cuadrupliquen enfermedades emergentes los últimos veinticinco años (*v.gr.*, gripe aviar, gripe porcina). Disponible en: <https://www.nytimes.com/2012/07/15/sunday-review/the-ecology-of-disease.html>.

<sup>14</sup> Título dado por Fritjof Capra (1939) y Pier Luigi Luisi (1938) a su libro de 2014 (*The Systems View of Life, A Unifying Vision*). Capra (1939-) es doctor en física teórica y teórico de sistemas, quien por más de 40 años estudia el impacto social y filosófico de la ciencia contemporánea y sus cambios (incluyendo biología y ecología), e insiste en la necesidad de una comprensión holística de nuestro universo circundante, tomando en consideración la interrelación e interconexión entre todos sus fenómenos. Algunas de sus obras más conocidas son *The Tao of Physics* (1975), *The Turning Point* (1982) — en la que se basa la película de Berndt Capra *Mindwalk* (1990) — y *The Web of Life* (1996). Luisi (1938-) es Profesor de Bioquímica y Director del Laboratorio de Biología Sintética y Supramolecular de la Universidad de Roma 3; es autor de *The Emergence of Life* (2006), y coautor con Zara Houshmand de *Mind and Life* (2008).

<sup>15</sup> La “división” o “hiato cultural” entre las *Lebensphilosophien* orientadas a las ciencias naturales, por un lado, y las orientadas humanísticamente, por el otro, dieron lugar a distintas tradiciones que escasamente dialogaban y que apenas toleraban la investigación interdisciplinaria desde sus respectivos criterios reduccionistas. Cabe destacar que tanto Dilthey como Bergson, y aún más explícitamente, Husserl y Bachelard, así como más tarde Merleau-Ponty y Foucault, no dejaron nunca de reconocer las raíces naturales de la dimensión espiritual de la vida. La filosofía de Husserl se vio especialmente atrapada en el fuego cruzado entre las tradiciones filosóficas analíticas y continentales, pues ambas desestimaron su trabajo como un subjetivismo escéptico y/o un relativismo solipsista. Su alegado “cientismo” objetivante y logocéntrico era rechazado por los defensores de las ciencias humanas;

Desde el nacimiento de las “ciencias cognitivas” hace un poco más de 45 años — con las contribuciones de biólogos como Gregory Bateson, por un lado, y las de Humberto Maturana y luego Francisco Varela, fundadores de la “teoría cognitiva de Santiago”, por el otro — se abandonó el concepto cartesiano de la mente como una *res* o sustancia (MATURANA; VARELA, 1987). Cabe señalar que los trabajos del biólogo alemán Jakob von Uexküll (1864-1944) también influenciaron el trabajo biológico de Maturana, por un lado, así como la obra filosófica de Scheler, Cassirer, Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze y Guattari, por el otro. Desde Maturana y Varela, la mente empezó a ser tratada como un *proceso* caracterizado en términos de patrones y relaciones organizados, comunes a todo organismo viviente (CAPRA; LUISI, 2014, p. 253). Empezaron a referirse a los procesos de *autopreservación* de todo organismo viviente — desde los unicelulares en creciente complejidad hasta su más elevado desarrollo ontofilogenético — como redes continuamente autogeneradas dentro de estructuras siempre cambiantes. Denominaron a dichos procesos *autopoiesis*<sup>16</sup> — *auto* por autonomía e individuación y *poiesis* por producción de la propia vida — y *cognición*, término que denota la *interacción* constructiva con sus entornos involucrada en los procesos autopoieticos de un organismo (MATURANA; VARELA, 1995), es decir, su comportamiento “con relevancia para la preservación de sí mismo” (MATURANA; VARELA, 1980, p. 13). Von Uexküll ya había introducido el concepto central de *Umwelt* como el mundo perceptivo en el que *existe* y con el que *interactúa* todo organismo, desde el unicelular hasta el de mayor nivel de complejidad, y en el que *actúa* como un sujeto viviente con un *Innenwelt* — a través de *sensores* que lo afectan y *efectores* que transforman su entorno como partes de un sistema *biosemiótico* (1926 [1920] y 2016 [1934]).

El desmoronamiento paulatino del paradigma epistemológico y ontológico cartesiano y el paradigma matemático, determinista, mecanicista, objetivista y tecnicista de Newton muestran signos de crisis desde el siglo 19, primero en las ciencias de la vida, naturales y sociales (tales como la biología, la psicología, la lingüística, la historia, el arte, la economía, la sociología), y en la filosofía. Pero también aparecen en la química y la termodinámica, disciplinas cuyos descubrimientos — como ciencias *naturales* — no debían contradecir el paradigma newtoniano “mecanicista, fisicalista, objetivista” y “lineal”. Finalmente, estas diversas anomalías y las crisis resultantes alcanzan a la misma física, dando lugar a un “giro perceptivo de la física a las ciencias de la vida” (CAPRA; LUISI, 2014, p. 15; CAPRA 1975, 1982, 1996, 2002)<sup>17</sup>.

Paulatinamente se reconoce que en el universo *físico* inorgánico — *no solo en el biológico* — ocurren “novedades”, que hay “nuevas organizaciones espacio-temporales” e “historia”; es decir, que el tiempo tiene “un papel creativo”. En esta situación, “las ecuaciones devienen no lineales”, pues contemplan más de una solución (PRIGOGINE, 1989, p. 398–399).

Algunos conceptos novedosos de este paradigma físico emergente son, en primer lugar, el “principio de incertidumbre”, que expresa en forma matemática los “límites de las capacidades intuitivas” para comprender el mundo subatómico (HEISENBERG, 1958). Las propiedades

---

mientras que su alegado “anti-naturalismo” fue refutado por los filósofos más allegados a las ciencias naturales. Los primeros destacaban su contribución a temas culturales, históricos y morales, mientras que algunos de los últimos destacaron algunas de sus intuiciones en las ciencias formales.

<sup>16</sup> El concepto de *autopoiesis* es original de Humberto Maturana que luego de investigar en el Reino Unido y en Estados Unidos regresa a Chile en 1960, demorándose diez años en dar una respuesta común a la pregunta de *qué es la vida y cómo se da el proceso de percepción*. Su respuesta desde 1970 es precisamente la *autopoiesis* (MATURANA; VARELA, 1980).

<sup>17</sup> Concretamente, varios de estos hallazgos producen anomalías que debilitan la aplicación universal del concepto newtoniano de un “tiempo reversible”, concepto que está a la base del determinismo y predictibilidad de las leyes de la naturaleza alegados por Newton. Estos hallazgos se encuentran, por ejemplo, en las teorías de la evolución desde Lamarck hasta Darwin, en la investigación biológica y genética, en la termodinámica (con la reformulación del significado de la segunda ley o entropía), en el estudio de fenómenos y fuerzas electromagnéticas, y en las ciencias sociales y la economía.

“intrínsecas” de las partículas elementales *dependen* del “contexto experimental” y de la “mente del observador”<sup>18</sup> Surge, además, una nueva noción de “causalidad”. La “materia” manifiesta un carácter “dinámico” e “inquieto”, una “forma” o “manejo” de “energía” que se transforma en otras formas de energía, etc. En consecuencia, la “nueva física” involucra un “giro perceptivo” de las partes a los *todos*; del atomismo a la *interconectividad*; de los objetos a las *relaciones*; de las medidas a los *mapeos*; de las cantidades a las *cualidades*; de las estructuras a los *procesos*; del determinismo a la *probabilidad*; de la causalidad a la *estadística*, etc. (CAPRA; LUISI, 2014, p. 73–79).

Todas estas características resuenan en el giro trascendental de Husserl y en su advertencia respecto del “olvidado fundamento de las ciencias físicas en el mundo de la vida” y en la evidencia de la intuición — a pesar de su finitud — como el “principio de los principios” de la fenomenología, sobre cuyos límites y para superarlos se construyen los mundos matemáticos y simbólicos infinitos<sup>19</sup>.

En el campo de la biología, von Uexküll ya había superado desde la primera década del siglo 20 la perspectiva objetivista newtoniana con su concepto de *Umwelt*. Este consiste — metafóricamente hablando — en una suerte de “cosmovisión” *subjetiva* según la cual, desde el origen de la vida, los procesos vivientes pueden ser abordados desde el punto de vista *de cada especie*, como un organismo dotado de subjetividad, temporalidad e historicidad (TØNNESEN, 2009, p. 48). En este contexto, von Uexküll distingue el *Umwelt* como la perspectiva desde el “mundo interior” (*Innenwelt*, “en primera persona”) del organismo individual en relación con su entorno (siendo esta una interrelación abierta) y el *Umgebung* como la relación — vista “desde fuera” (“en tercera persona”) — entre el organismo y su entorno.

La lenta emergencia del paradigma sistémico ha durado gran parte del siglo 20, coexistiendo por lo menos hasta las décadas del setenta y ochenta con elementos del paradigma mecanicista anterior. Se va dando, por ende, una llamada “revolución silenciosa: de autómatas a organismos”<sup>20</sup>.

Paulatinamente se abordan los sistemas “del todo a las partes” (de sistemas a subsistemas y así sucesivamente: de ecosistemas, a sistemas sociales, a organismos, a órganos, a tejidos, a células, a moléculas bióticas y pre-bióticas, hasta llegar a la “sopa molecular”, y de allí a átomos, partículas elementales, etc. Cada nivel superior y más amplio de *complejidad* organizada se describe con las nociones de *propiedades emergentes* y de *interconectividad* de las partes *desde el todo*. En ecología, se empiezan a entender los sistemas vivos en interacción con su *Umwelt* (medio ambiente o mundo circundante) — como redes dentro de redes en la “trama de la vida” (CAPRA, 1996).

“La naturaleza en general — sostienen Capra y Luisi — resulta ser más como la naturaleza humana — impredecible, sensible al mundo circundante, influenciada por las más pequeñas fluctuaciones” (CAPRA; LUISI, 2014, p. 180). Cada organismo viviente, desde las primeras células hasta los seres humanos, tiene un “mundo inmanente” (un *self*) que “mantiene su individualidad”

<sup>18</sup> En palabras de Werner Heisenberg (1958, p. 107), “[e]l mundo aparece como un tejido complicado de eventos, donde diferentes tipos de conexiones se alternan o superponen o combinan, y así determinan la textura del todo”; y afirma que “el todo determina la parte”. El papel del *observador* (del “sujeto”) no se limita a “medir fenómenos”, sino que también *interviene* en su *producción*: “Lo que observamos no es la naturaleza misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de cuestionar” (HEISENBERG, 1958, p. 58).

<sup>19</sup> Entre otros científicos que cuestionan el paradigma moderno, Evelyn F. Keller — historiadora de la ciencia, física, bióloga molecular y matemática de MIT — sugiere desde 1994 la necesidad de revocar la aproximación *objetivista* de la ciencia porque el paradigma fiscalista newtoniano y su hijuela — la imagen “objetivada” de la subjetividad—es una imagen que a su vez está precisamente *constituida por “sujetos”*, por lo cual el papel de la subjetividad debe ser replanteado (KELLER, 1994, p. 143–173).

<sup>20</sup> Dos desarrollos que emanan de la biología—no-linealidad y autoorganización—se añaden a los anteriores. Los científicos finalmente reconocen, de 1970 en adelante, que la naturaleza es “*inclementemente no-lineal*” (CAPRA; LUISI, 2014, p. 105) y que pequeñas causas pueden producir efectos dramáticos, dando lugar a inestabilidades iniciales al origen de nuevas formas de autoorganización.

respecto de su entorno “externo” a través de una membrana por medio de la cual absorbe sus nutrientes y energía, y expulsa sus desechos<sup>21</sup>. Se comienza a tratar la vida como una “propiedad global emergente” que “no está localizada” en ninguna de sus partes constitutivas, ni puede ser reducida a ellas<sup>22</sup>.

El trabajo del biólogo von Uexküll, aquí, me sirve de transición a la interrogación fenomenológica, pues aborda la pregunta de *qué es un animal* intentando responderla desde su perspectiva misma, abordando a los animales como sujetos y agentes, no meramente como objetos de estudio: “a través de sus relaciones configuradoras-de-mundo con sus respectivos medioambientes” (BUCHANAN *apud* KÖCHY; MICHELINI, 2020, p. xii). Más allá del punto de vista objetivante, o incluso de la mirada antropológica, se pregunta qué y cómo conocen los mismos animales, “no simplemente lo que nosotros conocemos de ellos”<sup>23</sup>. Von Uexküll considera que la relación de distintas especies con sus respectivos *Umwelten* es *significativa*. Consciente de que propone una tesis revolucionaria, advierte la necesidad de abrirse a la escucha de ideas novedosas<sup>24</sup>.

### § 3 Mundo de la vida, fenomenología y responsabilidad

El intento de retorno a la experiencia subjetiva del animal por parte de von Uexküll, me sirve de puente e hilo conductor adicional para analizar retrospectivamente, y desde la “primera persona”, las llamadas “experiencias trascendentales”—en el sentido de *funciones* o efectuaciones (*Leistungen*) *constitutivas*—de la “subjetividad trascendental” (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido), como el ‘sitio primitivo’ de *toda dación de sentido y verificación de ser*” (*Hua* 3/1: 139 [466]; mi subrayado).

Pero no malentendamos a Husserl; su crítica al “naturalismo” se refiere a la interpretación reinante de las ciencias naturales por quedarse rezagadas en una mirada moderna y decimonónica de las mismas.<sup>25</sup> Así, las experiencias trascendentales no constituyen “un objeto

<sup>21</sup> Así, cada organismo es un “sistema operacionalmente cerrado, pero termodinámicamente abierto”, que se autopreserva a la vez que se regenera, interactuando con su entorno a través de un emparejamiento estructural “input/output”.

<sup>22</sup> A los conceptos de *autopoiesis* y *cognición* que introducen Maturana y Varela, se añaden los conceptos de “no linealidad” y de “complejidad”—desarrollados ulteriormente por las teorías clásicas de sistemas y cibernética entre 1940 y 1970—y el llamado “patrón de retroalimentación en bucle” (*feedback loop pattern*) desarrollado por Norbert Wiener con aportes de John von Neuman, Alan Turing, etc. Varias décadas antes, el biólogo von Uexküll había anticipado esta noción cibernética de un “patrón de causalidad en bucle” (o retroalimentación) en los organismos vivientes, a la que denomina “círculo funcional” refiriéndose con este concepto al ciclo sistémico entre sensores pasivos y efectores activos de cada organismo con su *Umwelt* (VON UEXKÜLL, 2016 [1934], p. 44). Von Uexküll tuvo así un impacto teórico en la cultura occidental y en la relación entre la filosofía occidental y las ciencias de la vida. Su legado conceptual dejó huella en los orígenes de la cibernética, en la superación de los dualismos metafísicos y en una comprensión refinada de cómo los organismos están diversamente conectados.

<sup>23</sup> Von Uexküll pensaba que hay “millones de mundos circundantes” de la vida, allí afuera, cada uno revelando un “campo de investigación nuevo, infinitamente rico, desde la perspectiva de cada animal, como agentes y pensadores con su propio derecho, opuesto a la visión predominante de “animales-máquinas”, “animales-esclavos” o “animales-objetos-de-consumo” humano. Abre una vía especulativa que sugiere que también son cognoscibles, ciertamente no en sentido absoluto, transparente o universal, sino indirectamente mediante una etología (estudio del comportamiento animal) y semiótica, observando cómo tejen sus interconexiones con sus propios mundos circundantes (BUCHANAN *apud* KÖCHY; MICHELINI, 2020, p. xii-xiv).

<sup>24</sup> Von Uexküll—invitando a aceptar sus propias teorías audaces—se refiere a la gigantomaquia entre dioses y gigantes, a los hijos del cielo y los hijos de la tierra del *Sofista* de Platón, al inicio de su obra *La teoría del significado*, y a la falta de voluntad de los materialistas de escuchar el punto de vista de los hijos del cielo, para aludir a dicha necesidad de escuchar lo nuevo (BUCHANAN *apud* KÖCHY; MICHELINI, 2020, p. xii).

<sup>25</sup> La fenomenología trascendental ha sido muy malentendida, tanto por gran parte de filósofos de la tradición continental como de la analítica. Las malinterpretaciones más saltantes conciernen, en primer lugar, su crítica al naturalismo, que no es una crítica de las ciencias naturales. En segundo lugar, conciernen el verdadero sentido de su pretensión de brindar un “fundamento último” al *universo entero* de lo humanamente cognoscible o experimentable—siempre *desde* lo humanamente *cognoscible* o *experimentable*. En ese sentido su filosofía se basa en una “última autorresponsabilidad” (*Hua* 3/1: 139, 162 [466, 489]), y es necesariamente “inconclusa”, pues “solo es de hecho realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso

real en el interior del mundo”, sino funciones de un “sujeto para este mundo” (Hua 6, 146 [473]), vale decir, de un sujeto que experimenta mundo. Este es el sentido husserliano de la “intencionalidad” que Husserl hereda de Brentano: la *correlación universal* del sujeto con su mundo circundante —en interacción *cognitiva* (en el sentido amplio de Maturana y Varela) con él —autotranscendiéndose continuamente hacia él. En eso consiste precisamente su carácter *trascendental*.

El “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es una de las vías que Husserl emplea para llevar a cabo el giro retrospectivo a las experiencias trascendentales<sup>26</sup>. Como él indica, a diferencia de la actitud objetivante de la ciencia natural moderna y el paradigma fisicalista matemático, en el mundo de la vida se vislumbra el *a priori de la correlación* intencional entre vida subjetiva y mundo, así como todo lo que ella conlleva — desde las cinestecias, la conciencia de horizonte temporal y espacial, la mancomunación de la experiencia hasta los cambios de validez (Hua 6: §§ 46-17).

La tendencia occidental desde Aristóteles — acentuada por los filósofos modernos de Descartes a Kant — de separar en compartimentos estancos la vida humana en mente y cuerpo, mundo inteligible y mundo sensible, teoría y praxis, conciencia teórica y vida emotiva, subjetividad y objetividad, conocimiento y valoración, *ideos* y *factum*, entre múltiples otros dualismos conceptuales — además de *supeditar* el segundo elemento al primero — ha sido examinada críticamente y superada por la fenomenología trascendental de Husserl desde inicios del siglo 20. Lo novedoso de su proyecto filosófico consistió en un intento radical y sistémico de comprender en qué medida todos esos elementos se correlacionaban en redes intencionales que permitían concebir un horizonte de mundo con sentido. Husserl estaba agudamente consciente de la raigambre mundano-vital, subjetivo-relativa —encarnada (*embodied*), enactiva, emotiva, desiderativa, instintiva, conectada generativamente con el pasado y proyectada al futuro — del sujeto consciente y racional, teórica y prácticamente. En añadidura, abordó desde una perspectiva totalmente inédita en la historia de la filosofía los problemas de la conciencia encarnada y racional en su correlación con el mundo: la de experiencias vividas *en primera persona* desde las cuales se debía interrogar *cómo* se manifiesta a la conciencia el mundo circundante y *cómo* se valida su “objetividad”.

Lo novedoso de su concepción no se limitó a subrayar el entretrejimiento de las esferas conscientes del sujeto humano (la cognitiva, la emotiva y la volitiva) sino que concibió la esfera del juicio y la racionalidad *stricto sensu* como erigida sobre un trasfondo *irracional* en el que hunde sus raíces y de dónde emerge (Hua 8: 23, 193)<sup>27</sup>. En suma, reconoció que cada una de las

---

histórico infinito” (Hua 3/1: 139 [466]), vale decir, en una “senda infinita” realizable por “generaciones de filósofos (...) en comunidad espiritual” intersubjetiva (Hua 6: 274–275 [2008: 306–307])

<sup>26</sup> La “tesis general de la actitud natural” (Hua 3/1: §30), que es la actitud de la cual partimos, es la posición de existencia básica de nuestro mundo en general, que precede toda otra toma de posición teórica, valorativa o práctica sobre entidades en él. Para hacer fenomenología trascendental, dicha “tesis” o “toma de posición”—certeza—básica debe cambiar de signo, debe ser “desconectada” mediante la *epojé* para realizar el “ascenso desde la subjetividad mundana (el humano) a la ‘subjetividad trascendental’” (Hua 5: 140 [467]), en su puro vivir o *experimentar subjetivo*. Al despojarla así de su carácter entitativo—de sus propiedades y relaciones “objetivas”—se busca “desvelar” la correlación cognitiva subyacente. Enseguida, a través del “método del preguntar retrospectivo” radical, denominado “reducción fenomenológico-trascendental”, se accede al “fundamento” de esta nueva filosofía: es decir, a las *experiencias* trascendentales (puras), tales como son vividas subjetivamente, en “primera persona”, y todo lo que ellas llevan a cabo. Dicho giro retrospectivo (*reducción*) no significa disolver el mundo sino “romper su fetichismo”, pues “si se pone entre paréntesis la existencia del mundo es para ganar su *presencia* y abrir su sentido” (WELTON, 1977, p. 55).

<sup>27</sup> “(...) si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos (...) una doble “subjetividad”: LA SUPERIOR ES LA ESPECÍFICAMENTE ESPIRITUAL, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla dependiente de un

funciones egológicas racionales—las cognitivas, axiológicas y prácticas—están entrelazadas y que emergen de fuentes pasivas e irracionales de sensaciones, sentimientos de atracción o repulsión, deseos, ansias, anhelos, impulsos e instintos, las que a su vez brotan de un flujo pasivo y afectivo de vida indiferenciada en el “presente viviente, estante-fluyente”. En suma, desde muy temprano Husserl ya lidiaba con “los fundamentos afectivos del pensamiento” de los que hoy se habla (KENAAN; FERBER, 2011). Por último, en su época genética destacó que, entre el inconsciente y la conciencia, el instinto y la razón, no existe hiato, salto ni corte alguno sino un desarrollo ontofilogenético (“teleológico”) del instinto a la razón compartido por toda la humanidad<sup>28</sup>.

Asimismo, Husserl distinguió “estratos” constitutivos del sujeto — la materialidad fundante del cuerpo físico (*Hua 4*: §§12–17, 174–175 *passim*), el estrato psicofísico (*Hua 4*: §§18–42), las funciones propias de la vida anímica (*Hua 4*: 43–47), y, finalmente, el estrato emergente del mundo personalista y la vida espiritual del sujeto de derechos y miembro del mundo social (*Hua 4*: §§49–64). Como *personas*, todos los sujetos por igual no sólo son existencias humanas en el mundo circundante al lado de otras cosas, sino que son *sujetos para* dicho mundo, percibiéndolo, valorándolo y/o comportándose en relación con él, a la vez que “inseparablemente referidos el uno al otro” (*Hua 4*: 185). Como *personas*, los sujetos no sólo reaccionamos como ante “estímulos” sino que establecemos con otros y con las cosas “relaciones de motivación” (*Hua 4*: 189) y actitudes prácticas: “se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno” (*Hua 4*: 190).

En suma, para Husserl estamos intersubjetivamente conectados en la pasividad e inconsciente; constituimos “pasivamente” uno y el mismo mundo natural, uno y el mismo tiempo objetivo; ordenamos nuestros sistemas fenoménicos intersubjetivamente como órdenes coordinados “en el mismo tiempo”. Y no sólo “coexistimos”, sino que nuestras vidas están “dirigidas” mutuamente unas hacia otras (*Hua 11*: 343) y las confirmamos empáticamente “unas con las de los otros”. Las leyes de la génesis están arraigadas en cuerpos vivos típicamente estables y en la posibilidad de que la naturaleza nos sea *dada* de manera estable (*Hua 11*: 344).

Sin embargo, constituimos “activamente” (consciente y racionalmente) las “identidades personales” — monádicas y colectivas — y los mundos circundantes culturales. “Se ve aquí cómo la comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas, es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo” (*Hua 1*: 156 [1986: 168]). En los *actos sociales* (de comunicación social) se constituyen las comunidades sociales y culturales como “personalidades de orden superior” (*Hua 1*: 160 [1986: 173]), de modo tan “orientado” desde un “miembro cero” o personalidad como en el caso de personas monádicas. “Aquí yo y mi cultura son lo primordial frente a toda cultura *extraña*. Esta última me es accesible, tanto a mí como a los que pertenecen a mí misma cultura, sólo por una especie de *experiencia del otro*, por una suerte de empatía de la humanidad cultural *extraña* y de su cultura” (*Hua 1*: 161 [1986: 176]). A partir de allí, a través de nuevos actos de comunicación social más complejos se constituyen comunidades sociales y culturales cada vez más amplias — por ejemplo, Grecia antigua amplía su “mundo familiar” mediante el comercio con “mundos extraños”, primero con pueblos cercanos en el Mediterráneo; dicho mundo familiar ampliado se extiende siglos más tarde con los viajes de Marco Polo a Oriente; y desde el renacimiento e

---

SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza” (*Hua 4*: 276 [1997: 324]). Cf. también *Hua 37*: §23 y Anexos V y VI [2020]).

<sup>28</sup> Hay un cierto paralelismo con el tema del inconsciente de Freud, pero desde una perspectiva no naturalista y con otros fines. Cabe recordar que ambos fueron discípulos de Brentano.

inicios de la modernidad, el mundo de la vida familiar se extiende a la totalidad de la tierra con los viajes de descubrimiento, la conquista de América, etc.). La revolución tecnológica en el siglo 20 en el terreno de las comunicaciones condujo a la *globalización* de la economía, la ciencia y la cultura. Lo relevante aquí es que todo ese proceso ha tenido su origen a lo largo de una “génesis *temporal* (...) enraizada en el padecer y en el hacer humanos” (Hua 1: 162 [1986: 176]). Dicha génesis *temporal* remite a la *historicidad* de toda constitución. Así, el mundo de la vida y las identidades colectivas en él se van constituyendo y transformando históricamente, adoptando propiedades habituales siempre nuevas.

En la era de la pandemia en el año 2020, de modo súbito ha cambiado la faz del mundo de la vida de la “aldea global” contemporánea, sacudiéndola desde sus raíces. Comunidades humanas de todo el orbe se han visto obligadas a recluirse, aislarse, desarraigarse de su suelo subjetivo-relativo, mundano-vital; a ver desmoronarse sus medios de vida y capacidad elemental de ganarse el diario, a perder su trabajo, sus negocios; a descubrir y sentir miedo ante la vulnerabilidad de sus cuerpos, sus vidas; a padecer la soledad del encierro, la enfermedad y la muerte; a poner de manifiesto en algunos países del primer mundo, pero mucho más dramáticamente en los del tercer mundo y emergentes, la situación de desamparo sanitario, colapso total y absoluta desarticulación del sector salud — caso trágico del Perú<sup>29</sup>; y a intentar continuar lo que resta de actividad empresarial, laboral, educativa, sanitaria — incluso contacto familiar — por medios virtuales, estableciendo e incorporando formas de comunicación artificial.

Pero la revelación más dramática de la pandemia, a nivel de todo el orbe, es el divorcio total de la praxis política, la praxis ética y el cultivo de valores superiores. Cada vez resulta más claro que esto último se ha agravado como consecuencia de la crisis educativa a nivel global, crisis que consiste en la creciente supresión de contenidos humanísticos y valores éticos y su puro y simple reemplazo por el manejo diestro de herramientas tecnológicas y acceso ilimitado pero acrítico (sin  *criterios* críticos de discernimiento y valoración) a “datos” e “información” exponencialmente crecientes. La amenaza global a una educación humanística se presentaba ya antes de la pandemia, y empezaron intentos valientes de resistir su embate. Pero estos son cada vez más difíciles si estudiantes y graduados en estas áreas luego quedan laboralmente fuera del sistema académico, por no existir suficientes plazas o cátedras que los absorban. Las ciencias humanas, las facultades filosóficas y científicas, y su investigación más genuina, no deben perder su papel de guía moral. Deben seguir elevando sus voces críticas ante los intentos crecientes de silenciarlas (GIUSTI, 2019). Un signo de esperanza para el futuro es, en mi opinión, la reacción, resistencia pasiva y activismo creciente (ecológico, político, social y éticamente orientado) de las generaciones de los *millennials* y aún más jóvenes que se mueven velozmente por las redes sociales (v.gr. los “tik-tokers”)<sup>30</sup>. No sólo su indignación y denuncias se expresan

<sup>29</sup> En el Perú, ese colapso se hizo escandalosamente evidente cuando ya en plena cuarentena el país se enteró que, incluso en Lima, la morgue del Hospital Dos de Mayo tenía malogrado *desde hace diez años* su sistema de refrigeración. En el frente de educación, la pandemia y las medidas de cuarentena, han puesto en dramática evidencia el resultado catastrófico de la pobrísima inversión gubernamental a nivel nacional—que ya nos había avergonzado a nivel internacional por estar entre los últimos puestos del mundo—, pues dicha inversión llega a sólo un poco más del 2% del presupuesto nacional. Después del estado de emergencia, muchísimos niños, sin acceso a medios digitales y sin apoyo del estado, en zonas urbanas y rurales remotas por igual, se están viendo doblemente castigados. Por último, la situación de informalidad en la que vive la mayor parte del país, sin poder movilizarse, ha golpeado su capacidad elemental de ganarse el diario, siendo especialmente dramática la situación de los provincianos en las grandes ciudades, y sus dificultades iniciales para regresar a sus pueblos.

<sup>30</sup> Sobre el papel de la “resistencia civil” desde los medios sociales, con más de mil millones de usuarios juveniles de 13 a 30 años, cf. <https://es.wikipedia.org/wiki/TikTok>, así como la nota de *The Guardian*, de junio 2020, disponible en: <https://www.google.com.pe/amp/s/amp.theguardian.com/us-news/2020/jun/21/trump-tulsa-rally-scheme-k-pop-fans-tiktok-users>. Eso coloca ante una luz más clara la reacción de Trump desde el 3 de agosto 2020, y su intento de prohibir la aplicación TikTok en los Estados Unidos, “a menos que una compañía norteamericana lo compre”. Cf. también <https://t.co/hhxLTEwGJs?amp=1>.

desde hace un par de décadas en medios alternativos y aún marginales, sino que el cambio de mentalidad — la constitución de una emergente renovación en la cultura — ya comienza a verse en proyectos educativos revolucionarios, lamentablemente aún algo aislados, de la primera infancia y la educación primaria<sup>31</sup>.

## § 4 Conclusión

La fenomenología de Husserl es una filosofía de la *responsabilidad*. Esto significa que la vida experiencial a la cual retorna no es mera pasividad, autoafección y fluir informe. La “actividad” consciente y racional emerge teleológica y ontofilogenéticamente del “fondo oscuro” de la naturaleza material y psicofísica — de la pasividad — y se eleva hacia una “forma de vida” que vive en la razón, que consiste en “tomas de posición” responsables en *todo orden* noético: teóricas, prácticas y axiológicas. Es decir, “tomas de posición” *responsables*. La actividad “racional”, el racionalismo y la razón, así como la ciencia moderna fueron anatemizadas en sus formas tergiversadas, puramente técnicas, objetivantes, matematizantes, *sub specie aeterni*, por olvidar su “fundamento de sentido” mundano-vital, subjetivo-relativo; o por la reducción naturalista (psicologista, nominalista y positivista) del espíritu a un determinismo-causal casi-laplaciano.

Miguel Giusti, en la Entrevista que cité al inicio de esta intervención, se sorprendía mucho “que la ciencia contemporánea, tan avanzada como parece, no sea capaz de encontrar con más rapidez un remedio contra el virus”. Es que desde Francis Bacon y el impacto del paradigma fisicalista newtoniano se ha vuelto un lugar común la creencia (que funciona desde el trasfondo oscuro del inconsciente colectivo) de que la ciencia natural es capaz de dominar y someter a la naturaleza. Hoy, la visión sistémica de la vida ha descubierto que ni siquiera la ciencia física de Newton es exacta ni completa. Y en los fenómenos de la vida, la historia y la entropía, las mutaciones, cambios y órdenes nuevos son más conspicuos. El SIDA golpeó a la humanidad en la década del ochenta del siglo pasado y hasta hoy no se ha encontrado ni una vacuna para detenerlo ni una cura definitiva, sólo paliativos. Los infectólogos y científicos están — ante los fenómenos de la vida — en aproximaciones asintóticas permanentes, aprendiendo día a día a seguir y comprender sus procesos.

En cuanto a la tecnología, que forma parte esencial e inextricable de nuestro mundo de la vida contemporáneo, allí “donde hay peligro” extremo, “crece también lo salvador” — como diría Heidegger, parafraseando a Hölderlin (HEIDEGGER, 1984, p. 98). Sólo con las humanidades y el pensamiento crítico — y alimentados con valores superiores — seremos capaces de trascender la desesperanza actual del aislamiento y el derrumbe de los mercados globales, la

<sup>31</sup> Una de las iniciativas en las que será necesario insistir y seguir impulsando es la reintroducción de cursos de filosofía y lógica en la educación secundaria y, si es posible, con talleres y ejercicios desde la educación primaria y pre-escolar. Signos de esperanza han sido las experiencias de Talleres de Filosofía para Niños durante los eventos de “La Noche de la Filosofía” organizados por Miguel Giusti en la Pontificia Universidad Católica del Perú (2017, 2018 y 2019), con la participación de la Magister Alessandra Dibos, especialista en Filosofía para Niños, y Katherine Mansilla, doctora en filosofía. Otro evento reciente a resaltar es el curso “Filosofía e infancia” que organizó el psicólogo José María Taramona, encargado de la Oficina de Desarrollo e Investigación Educativa del Colegio Jean Le Boulch, en Lima-Perú, del 10-14 de febrero del 2020, dirigido por los especialistas latinoamericanos Laura Agratti y Walter Kohan. Disponible en: <https://www.facebook.com/events/s/curso-experiencia-de-formacion/2916023001765465/>. El curso cerró con un Conversatorio sobre la relevancia de “La pregunta y el preguntar” desde la educación primaria entre los especialistas invitados Agratti y Kohan, y la profesora Alessandra Dibos, coordinado por el Centro de Estudios Filosóficos de PUCP y moderado por la Licenciada Vania Alarcón Castillo. Dicho colegio que, como otros que viene implementando concepciones renovadas de la educación, está impartiendo cursos de filosofía en primaria y secundaria en el marco de un proyecto educativo centrado en la educación por el movimiento y el reconocimiento del cuerpo.

economía y el desempleo e imaginar un orden social nuevo. Nutridos de ese modo, la enorme responsabilidad actual es volvernos “usuarios” hábiles y diestros de los medios tecnológicos de comunicación para ponerlos al servicio de nuevos contenidos educativos con mensajes de esperanza. Esta es la “cara de Jano” y el “elemento salvador”, responsable, de la tecnología. Ella puede “ser salvadora” si con ella se difunden valores humanísticos superiores y se asume críticamente (en toda su complejidad) la responsabilidad humana en esta tragedia. No sólo para comprender cómo ella se ha producido sino para poner en marcha todos los recursos intelectuales y de la imaginación para proyectar una realidad inédita que “cobre vuelo como el ave fénix de las cenizas de la incredulidad”, parafraseando a Husserl en su *Crisis* (*Hua* 6: 314–348). Una nueva era empieza — inédita — desconocida, para América y el mundo. Usemos los medios sociales masivos y los medios tecnológicos para promover valores de solidaridad y compasión, y marchemos hacia la “idea límite” de una nueva e inédita comunidad mundial del amor.

La vida humana es responsable — ética, cognitiva y normativamente. El llamado de la ciencia y la tecnología contemporánea es un llamado a la responsabilidad.

## Referencias

- AGAMBEN, G. *The Open: Man and Animal*. Trad. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- AMADEO, P. (Ed.). *Sopa de Wuhan*. Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), 2020.
- AMADEO, P. (Ed.). *La fiebre*. Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), 2020.
- CAPRA, B. A. *USA*: Triton Pictures. Guión basado en CAPRA, F. *The Turning Point*, 1990. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=E8s0He0560g>.
- CAPRA, F. *The Hidden Connections*. New York: Doubleday, 2002.
- CAPRA, F. *The Tao of Physics*. Boston: Shambhala, 1975.
- CAPRA, F. *The Turning Point*. Nueva York: Simon & Schuster, 1982.
- CAPRA, F. *The Web of Life*. Nueva York: Anchor; Doubleday, 1996.
- CAPRA, F.; LUISI, P. L. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- GIUSTI, M. (Ed.). *El conflicto de las facultades, Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*. Barcelona; Lima: Anthropos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.
- GIUSTI, M. Nos falta entender que estamos viviendo un duelo en medio de la pandemia. (*Entrevista, 29 de abril*). Agencia Andina, 2020.
- HEIDEGGER, M. La pregunta por la técnica. Traducción de Francisco Soler. In: *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitario, 1984. p. 71–107.
- HEISENBERG, W. *Physics and Philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1958.
- HERMANN, J. TikTok Is Shaping Politics. But How? *The New York Times*, 28/06/2020 <https://www.nytimes.com/2020/06/28/style/tiktok-teen-politics-gen-z.html>.

HUSSERL, E. *Hua 1. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser, 1950.

HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 1986.

HUSSERL, E. *Hua 3/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann, 1976.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura. Trad. Antonio Ziri3n Q. México D.F.: Fondo de Cultura Econ3mica, 2013.

HUSSERL, E. *Hua 4. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel, 1952.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Ziri3n Q. México D. F.: Fondo de Cultura Econ3mica, 1997.

HUSSERL, E. *Hua 5. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel, 1971. p. 138-162 ("Nachwort"). HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura. Trad. Antonio Ziri3n Q. México D.F.: Fondo de Cultura Econ3mica, 2013. p. 456-490 ("Ep3logo").

HUSSERL, E. *Hua 6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel, 1954. p. 365-386 (Beilage III, "Vom Ursprung der Geometrie"). HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. y est. prel. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2000.

HUSSERL, E. *Hua 8. Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm, 1959.

HUSSERL, E. *Hua 11. Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungen-und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer, 1966.

HUSSERL, E. *Hua 37. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*. Ed. Henning Peucker, 2004. HUSSERL, E. *Introducción a la ética 1920-1927*. Trad. Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque. Madrid: Trotta, 2020.

HUSSERL, E. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya; Dordrecht; Londres; Nueva York: Martinus Nijhoff; Kluwer Academic Publishers; Springer, 1950.

HUSSERL, E. La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional. *En: Edmund Husserl, Textos Breves (1887-1936)*. Trad. Rosemary Rizo-Patr3n de Lerner. Madrid: Ediciones Sígueme, 2019. p. 33-54.

KELLER, E. F. La paradoja de la subjetividad científica. *In: SCHNITMANN, D. F. (Ed.). Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paid3s, 1994. p.143-173.

KENAAN, H; FERBER, I. *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2011. (Contributions to Phenomenology 63).

K3CHY, K; MICHELINI, F (Eds.). *Jakob von Uexk3ll and Philosophy: Life, Environments, Anthropology*. Preface of Brett Buchanan. Oxon, UK/NY: Routledge, 2020.

- MACHADO, A. *Proverbios y cantares*. Madrid: Editorial El País, 2003. (Clásicos del siglo XX).
- MATURANA, H; VARELA, F. *Autopoiesis and Cognition*. Boston; Dordrecht; Londres: D. Reidel Publishing Co., 1980.
- MATURANA, H; VARELA, F. *De Máquinas y Seres Vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995.
- MATURANA, H; VARELA, F. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala Publications, 1987.
- PRIGOGINE, I. ¿El fin de la ciencia? In: SCHNITMAN, D. F. (Ed.). *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1994. p. 37-60.
- PRIGOGINE, I. The Philosophy of Instability. IN: *Futures* (21), 1989. pp. 396-400.
- ROBBINS, J. *The Ecology of Disease*, 2012. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2012/07/15/sunday-review/the-ecology-of-disease.html>.
- SUSARLA, A. TikTok teens and the Trump campaign: How social media amplifies political activism and threatens election integrity. *The conversation*, 2020. Disponible en: <https://theconversation.com/tiktok-teens-and-the-trump-campaign-how-social-media-amplifies-political-activism-and-threatens-election-integrity-141266>.
- TØNNESEN, M. Umwelt Transitions: Uexküll and Environmental Change. In: *Biosemiotics*, n. 2, 2009, p. 47-64.
- VIDAL, J. *The Tip of the Iceberg: Is our Destruction of Nature Responsible for Covid 19?* 2020. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe>.
- VON UEXKÜLL, J. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Traducción de Marcos Guntin. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- VON UEXKÜLL, J. *Theoretical Biology*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1926.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas* (1936-1949). Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Editorial Crítica-Grijalbo, 1998.
- WELTON, D. Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology. In: ELLISTON, F; McCORMICK, P. (Eds.). *Husserl, Exposition and Appraisals*. Notre Dame; Londres: University of Notre Dame Press, 1977. p. 54-69.

---

#### **Sobre a autora**

##### **Rosemary R. P. de Lerner**

Profesora principal del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Consejo Editorial de Areté, revista de filosofía, Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER), así como de los consejos consultivos del Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) y de la Organization of Phenomenological Organizations (OPO). Doctora en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica. Es autora de *Husserl en diálogo, lecturas y debates* (Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores/Fondo Editorial

PUCP, 2012), *El exilio del sujeto, mitos modernos y posmodernos* y de *La agonía de la razón, reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015), además de numerosos trabajos sobre fenomenología y filosofía contemporánea. Es editora de *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993) y de *Tolerancia, Interpretando la experiencia de la tolerancia* (2006), y co-editora del *Acta fenomenológica latinoamericana* (desde 2002), de la revista *Estudios de filosofía* (desde 1991), *La razón y sus fines* y *Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer* (Georg Olms Verlag, 2013).

Recebido em: 22/08/2022  
Received in: 22/08/2022

Aprovado em: 24/09/2022  
Approved in: 24/09/2022

# The critical intertwining of historicity: historicity as phenomenological and existential crisis in Merleau-Ponty's works

O entrelaçamento crítico da história: a historicidade como crise fenomenológica e existencial nas obras de Merleau-Ponty

Duane H. Davis

<https://orcid.org/0000-0002-1942-4909> - E-mail: [duane.h.davis@gmail.com](mailto:duane.h.davis@gmail.com)

## ABSTRACT

Merleau-Ponty's account of historicity is significant both as a phenomenological account and as an existential account of our historical situation. Of course, these aspects of his work are not mutually exclusive, but intertwined. And each aspect contributes to the sense of crisis of human historicity. We will first consider the phenomenological crisis of historicity — which is to say, we will consider the crisis of historicity phenomenologically. This is the attempt to reveal the conditions of the possibility of history from within history or the structure of our historical situation — where Merleau-Ponty's position departs from Husserlian phenomenology. Next, we will consider the existential crisis of historicity — which is to say, we will consider the crisis of historicity existentially. This is the attempt to understand the imperative that things matter to us historically. Finally, we will briefly indicate the importance of these aspects of our historicity as a critical intertwining. This critical intertwining reveals the mutual encroachment of the "how" and the "why" of our historicity, which Merleau-Ponty describes at the end of his career as chiasmic existence within the flesh of the world. The critical intertwining as interrogation of our historical being provides the "who," "what," "when," and "where" of our historicity.

**Keywords:** Merleau-Ponty. Historicity. Existential Crisis.

## RESUMO

As considerações de Merleau-Ponty sobre a historicidade são significativas, tanto como um relato fenomenológico, quanto como um relato existencial de nossa situação histórica.

Naturalmente, estes aspectos de seu trabalho não se excluem mutuamente, mas se entrelaçam. E cada aspecto contribui para o sentido da crise da historicidade humana. Primeiro consideraremos a crise fenomenológica da historicidade – ou seja, consideraremos a crise da historicidade fenomenologicamente. Esta é a tentativa de revelar as condições da possibilidade da história a partir da história ou da estrutura de nossa situação histórica – onde a posição de Merleau-Ponty se afasta da fenomenologia husserliana. Em seguida, consideraremos a crise existencial de historicidade – ou seja, consideraremos a crise de historicidade existencialmente. Esta é a tentativa de compreender o imperativo de que as coisas são importantes para nós historicamente. Finalmente, vamos indicar brevemente a importância destes aspectos de nossa historicidade como um entrelaçamento crítico. Este entrelaçamento crítico revela a intrusão mútua do “como” e do “porquê” de nossa historicidade, que Merleau-Ponty descreve no final de sua carreira como uma existência chiasmática dentro da carne do mundo. O cruzamento crítico como interrogatório de nosso ser histórico fornece o “quem”, “o quê”, “quando” e “onde” de nossa historicidade.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Historicidade. Crise existencial.

Disclosure of a ‘sedimentation’ — disclosure of our ethnocentrism, our universalism as a naïve belief, as a projection of our history that we thought to be a law of the world.

(MERLEAU-PONTY, 1996, p. 41).

## The phenomenological crisis of historicity: the husserlian origin

Edmund Husserl described a crisis in modernity such that philosophy had abandoned its promising critical roots.<sup>1</sup> It is important to recognize the reflexivity at work in the words *crisis* and *critical*. The crisis was recognized through the potential for philosophical critique, though the crisis was that the “critical roots” had yet to sprout.

Husserl was addressing the crisis dawning in the malaise of the interwar years and the disillusionment with the promise of the enlightenment is experienced in the crises of everyday life. Over the course of his lifetime, he witnessed the horrors of the first world war and the economic depression that arguably was one of the leading causes of the second. Husserl had been banished from his research libraries and was subject to antisemitic censorship. These are not merely ancillary historical observations — they reflect a cultural crisis Husserl thought could only be remedied by the development of philosophy as a rigorous science, transcendental phenomenology.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Husserl formulates this crisis in his 1935 essay, *Philosophy and the Crisis of European Man* in a Eurocentric and, I think, a racist manner. It is not my intention to reiterate this aspect of his thought. [For an interesting account of this troubling essay as well as an original response to the problems identified by Husserl, cf. (GORDON, 1997).

<sup>2</sup> Again, I must sadly note that the promise of Husserl’s philosophy is sutured to a repugnant cultural imperialism. Thus, Husserl fails to recognize the connection between the crisis of the rise of national socialism and the incipient German nationalism he espoused. Cf. Husserl’s response to national socialism in 1933: “The future alone will judge which was the true Germany in 1933, and who were the true Germans — those who subscribe to the more or less materialistic-mythical racial prejudices of the day, or those Germans pure in heart and mind, heirs to the great Germans of the past whose tradition they revere and perpetuate” (EVANS, 2003, p. 421). History reveals now that the real problem is not who were the “true Germans,” but that fidelity itself.

Husserl associates the crisis of modernity with the lack of any doctrinal system in philosophy. Indeed, he portrays modernity as a series of failures which indirectly indicate the way toward the development of philosophy as a rigorous science.<sup>3</sup> Neither the natural sciences nor the human sciences can provide reliable knowledge until they are grounded on philosophy as a rigorous science, which he construes as transcendental phenomenology. Empirical science and history each suffer a naiveté when lacking their philosophical grounding. Husserl makes it abundantly clear that the crisis of our time is not that philosophy needs to sharpen or to perfect its status as a rigorous science; it currently lacks any scientific orientation whatsoever (HUSSERL, 1965, p. 73). The crisis is recognizable through a series of failures to account for lived experience, first by the natural sciences and then by the human sciences.

Husserl's articulations of his phenomenological philosophy were presented as antidotes to the relativism characteristic of two aspects of the crisis of modernity presented by *historicism* and *psychologism*. These two aspects are interrelated in important ways. Both were the first faltering steps toward genuine critique that grew out of what Husserl saw as the unrealized promise of modernity. Husserl associates each aspect with its specific traits: psychologism with its naturalism, and historicism with its rationalism.<sup>4</sup>

The separation of nature and spirit is at the heart of the modern condition; and the two corresponding models of science, the natural sciences and the human sciences, are defined as mutually exclusive no matter how "we may bemoan it" (HUSSERL, 1965, p. 135). This entails two parallel metaphysical assumptions that occasion the crisis of modernity as well as the means to recognize the crisis. These are the discovery of nature and the discovery of history.

The discovery of nature involves a metaphysical assumption, "the existential positing of physical nature" (HUSSERL, 1965, p. 87) whereby nature is reified. It is the discovery of nature as object for the natural sciences (HUSSERL, 1965, p. 79). It is important to see that Husserl sees the discovery of nature as "very critical in its own way" (HUSSERL, 1965, p. 87). It was, after all, the first to recognize, albeit in a confused form, the need for a scientific approach. However, its critical capabilities required transformation. Another way of seeing this is, in effect, the value of the liability presented by naturalism. The discovery of nature and the attempt to account for lived experience in empirical terms inevitably falls short of its mark. Psychologism emerged as the naturalization of the psyche in an attempt to address this shortcoming. Husserl saw psychologism as a failure insofar as it located ideals within nature, and hence entailed fundamental contradictions and a naïve relativism; yet psychologism was "a muddy form" of a philosophical science — a step in the right direction.

The recognition of the failure of naturalism is the occasion of the second metaphysical discovery, the discovery of history (HUSSERL, 1965, p. 79).<sup>5</sup> The discovery of history entails the existential positing of spirit as the object of study of the human sciences (HUSSERL, 1965, p. 89). The human sciences, through their naïve reductivism when ungrounded by a science of philosophy, entail a relativism of a different sort — historicism. Historicism is the attempt to account for lived experience essentially within history. For Husserl, the discovery of history that

<sup>3</sup> This is consistent with the way Husserl saw his own philosophical trajectory. Most every text seems to be long sought-after proper introduction to transcendental phenomenology, only to be succeeded by the next attempt. An aged Husserl famously described himself as "a miserable beginner."

<sup>4</sup> I use the term *rationalism* only out of desperation here, since *spiritism* or *intellectualism* are misleading in various ways. The trait is the reductivism of all things to *Geist*. Jack Reynolds suggested *culturalism* as an alternative; and while I think that it captures part of the meaning very well, it seems restricted to a certain form of objective spirit. So, I chose what I take to be the least onerous of these infelicitous alternatives, *rationalism*.

<sup>5</sup> As we shall see below, Merleau-Ponty appropriates this very locution in his own original account of historicism as crisis.

was occasioned by the recognition of the limitations of naturalism marks another important step in the unfolding of the crisis of modernity. He regards the historicism the human sciences as “more original and hence more fundamental research” than the natural sciences can accomplish (HUSSERL, 1965, p. 129). The most important accomplishment of the historicist human sciences is the thoroughgoing critique of naturalism. However, while the human sciences recognized and thematized for the first time the limitations of naturalism, this new critical attitude came with its own liability: it entailed a historical skepticism. Like naturalism, historicist human science marks a step in the right direction as a furtive attempt to develop a scientific account of lived experience. However, the discovery of history as spirit as the object of study for the human sciences results in a reductive account trapped with history. Its naiveté is manifest insofar as it provides a *rationale* for the understanding of phenomena whose value and ideality are limited by their historical situatedness. The human sciences bear the problem of historicism since “historical reasons can only produce historical consequences” (HUSSERL, 1965, p. 126). Historicism forsakes the resources of history’s transcendental structure for the immediacy of the historical situation. Hence, it lacks the rational doctrinal principles of a rigorous science, which Husserl thought could only be provided by transcendental phenomenology and is mired in historical skepticism. According to Husserl, only transcendental phenomenology could correct the errors of historicism and provide an accurate scientific account of our historicity.

The most important attempt to develop a scientific historicist account, according to Husserl, is Dilthey’s *Weltanschauungsphilosophie*. Husserl recognizes it as an improvement upon earlier historicist models of the human sciences and another important step in the recognition of the need for philosophy as a rigorous science. Husserl notes that Dilthey’s account of *Weltanschauungen* [worldviews] is a noble, even if moribund, attempt to account for trans-historical ideals through the development of an historicist hermeneutics. Dilthey sought a science of interpretation that allowed for the understanding of ideas across history, but which was historically situated. Hence, Husserl laments, *Weltanschauungsphilosophie* is a “child of historical skepticism” (HUSSERL, 1965, p. 130). Even though Dilthey’s improvements produced “significant and wonderful things” (HUSSERL, 1965, p. 123) in its attempt to remedy historical skepticism, it still lacks recourse to the transcendental structures of history yielding another naïve relativism.

Husserl saw the crisis of historicity in our time, in terms of naturalism and psychologism, as well as historicism and *Weltanschauungsphilosophie*, as a series of failures whose ultimate value lies in their recognized liability rather than their ability. He thought that only transcendental phenomenology could address the crisis of our time by laying bare the pure transcendental structure of history.

## **The phenomenological crisis of Historicity: Merleau-Ponty’s translation**

Merleau-Ponty’s phenomenological account of the crisis of historicity, following Husserl, also is a critique of psychologism and historicism. Merleau-Ponty follows Husserl by describing the phenomenological crisis in terms of sustained interrogations of nature and history. Yet his critique of historicism is quite original and differs markedly from Husserl’s. For Merleau-Ponty, recognizing the transcendental structure of history in no way extricates us from our historical situation. In fact, that inability is not something to overcome, our historical engagement is an essential aspect of the structure of our historicity. Merleau-Ponty foregrounds the reflexivity of

historicity as a phenomenological crisis. The discovery of history is an event within history. "This circle is the definition of history: a reality which is the cause and effect of the knowledge we have of it" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/205 - LPC). Merleau-Ponty's account of the crisis of historicity is not located in one text. It is spread across his work and articulated in a variety of ways. And as we shall see below, the phenomenological account of the crisis of our historicity is ineluctably intertwined with the existential account.

But let us begin this part of our analysis near the end of Merleau-Ponty's career. Merleau-Ponty begins his Preface to *Signes* by "going meta" as the kids say these days. He writes about the task of assembling the essays for the anthology, the editing process, and the difficulty of writing the Preface to such a volume that would establish the common domain of the included essays. However, these apparently incidental remarks radiate well beyond the self-indulgent musings of a famous philosophical author. They inaugurate an important discussion on historicity and ontology that will be the focus of this essay.

It is as if some cunning mechanism hid the event at the very moment it showed its face. As if history censored the dramas it is made up of, as if it loved to hide, and gave us a glimpse of truth only in brief moments of disarray. As if the rest of the time it contrived to thwart all our "surpassing," to restore the rules and formulas of its repertoire and persuade us in short that nothing is coming to pass. (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 9)<sup>6</sup>.

One recalls the final words of *l'Oeil et l'esprit*, which were written roughly at the same time. (In fact, these would be the final two works Merleau-Ponty would live to see published). There, Merleau-Ponty beautifully emphasizes the infinite horizon of possible meanings of a painting that complement and complicate our urgent need to fix its meaning thus and so. "But this deception [the purported goal of a comprehensive and determinate meaning] is that of the imagined fact, which demands a positivity which exactly fills its void" (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 92)<sup>7</sup>. But such a goal is not only unattainable, the quest for an apodictic meaning for these works of art is entirely the wrong goal. Instead, "they have almost their whole life ahead of them" (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 93) insofar as they could come to be meaningful in unforeseeable ways.

If we consider the assembled texts of *Signes* as artistic expressions, as works of art, we may draw upon these two contemporaneous reflections to understand the rich senses in which our historicity is a crisis when considered hermeneutically and phenomenologically. Just as no painting ever comes to be "the" painting, none of these texts could offer "the last word" their topics. Importantly, they are not even Merleau-Ponty's "final words" on the subject, except perhaps in the most morbid sense of the phrase. The essays of *Signes*, which originally appeared over a period from 1947 – 1958, are texts reborn in their new context in 1960.<sup>8</sup> They are reborn in the new context of the anthology and in the new context of that historical moment where new meanings (re)appear (Cf. DAVIS, 1990).

Please note that this is not an exceptional hermeneutic situation. Every text is an event that involves its writings and its readings, and hence its meanings must always manifest some degree of novelty. A unique invitation for interpretation is offered every time a text is read or re-read. This implies a critical hermeneutic insight that Merleau-Ponty explicitly stated about

<sup>6</sup> All translations of Merleau-Ponty are mine, though I will sometimes provide corresponding citations in the published English translations after the French pagination when there is something to observe there.

<sup>7</sup> I am reminded of the carnival barker who summons up victims by quickly assessing what they desire to proudly announce that that is exactly what they are selling.

<sup>8</sup> In fact, they are re-re-born even as we speak.

actions in his infamous letter ending his association with Jean-Paul Sartre, and which discloses an aspect of Merleau-Ponty's account of the phenomenological crisis of historicity. Every act, like every (other) work of art, enjoys a "right of rectification" (DAVIS, 2001). Certainly actors, like authors and readers, are "condemned to meaning [*sens*]." (MERLEAU-PONTY, 1960a, p. xiv). This includes a historical *sens* — both as meaning and direction. The imperative to fix meanings, rather than the fixing of any specific meanings, transcends historical moments. Every text and every act offer an invitation to meaningfulness that is neither reducible to nor irrelevant to the intention of its author or agent. Every act and every text offer an invitation to meaningfulness to its audience, including its author or its agent. In the specific case of the Preface to *Signes*, Merleau-Ponty avows that these texts, which he sees anew as reader, have changed meanings since he authored them. And there is no historical perspective where this invitation ceases, though a variety of forces might result in sedimented meanings that occlude and hold sway over other possible meanings, at least for that moment. "History never avows"<sup>9</sup> means that history never determines or intends specific meanings such that truth and justice prevail. This bespeaks the crisis of our historicity: while we are situated within history and attuned to the historical context of our actions, history does not offer some God's-eye view of our situation. Unlike Husserl's solution to the phenomenological crisis of historicity, Merleau-Ponty seeks no pure transcendental recourse. Instead, the phenomenological essences are situated within lived history — a philosophy born where history is being made rather than one that seeks it ready-made (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 9-10). The danger and the allure is that this historical contingency becomes meaningful as "dream or nightmare." (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 10). Surely Husserl would regard this contingency as an abandoning of phenomenology and step back into the relativism of *Weltanschauungsphilosophie*. We must consider the matter further.

In his Preface, Merleau-Ponty looks back to two specific dreams or nightmares from his past: his relationship with Marxism, and in this the context of his relationship with Sartre.<sup>10</sup> Here we will limit our remarks primarily to the former. In this text, Merleau-Ponty portrays Marxism as a dream-or-nightmare whose truth must be critically revisited, as he notes in the dramatic concluding lines. "History never avows, and not even its lost illusions, but it does not repeat [*recommence*] them." (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 61).<sup>11</sup> But this is clearly not the complete dismissal of Marxism that one might mistake it for taken out of context. Earlier in the Preface, Merleau-Ponty referred to Marxism as a "secondary truth," a "failed truth," and a "classic" idea worthy of its reprise (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 21-22; 24). He offered an analogy between

<sup>9</sup> The English translator renders this sentence, "History never confesses." [Signs (tr. R. McCleary), Northwestern University Press, 1964, p.4.] There is a sense in which *avouer* can mean *to confess*, but in the sense of making manifest something that was hidden, not in the religious sense of offering confession of sins to a priest. In English I think the religious or at least moral sense jumps out more than the original French. And, after all, there is a perfectly appropriate cognate available in English: *to avow*. Richard Simanke and Robert Vallier, in discussing this matter, disagree and affirm the translation into the English and Portuguese editions as "confesses." On the other hand, Jérôme Melançon agrees with me, but owing to the unpleasantness of the clunky-sounding word "avows" in this context, he would render the phrase "History admits nothing."

<sup>10</sup> In fact, regarding his relationship with Sartre, it is more complicated than this in this text. Merleau-Ponty offers his reprise indirectly, as a lengthy commentary on Sartre's 1960 introduction to Paul Nizan's *Aden Arabie*. At first this seems to be a strange deviation in the line of the text. He blames Sartre for needing to evaluate Nizan as he was long ago, when, had he lived, Nizan would have changed beyond the Nizan Sartre needed him to be. It would take us far beyond the limits of this discussion to give an adequate account of this part of the text; but let us only remark that there are some very interesting places where Merleau-Ponty inserts himself into the account of the Nizan-Sartre relationship and even indicates that one purpose of this preface is to offer readers an account of historicity and politics that differs from Sartre.

<sup>11</sup> I must note the misleading English translation by Richard McCleary of this sentence (op. cit., p. 35). McCleary renders it "History never confesses, not even her lost illusions, but neither does she dream of them again." This is a very speculative translation, to say the least. The French sentence reads, "*L'histoire n'avoue jamais, et pas même ses illusions perdues, mais elle ne les recommence pas.*" See note 24 above regarding the contentious "confesses for *avoue*; but the more egregious error here is the substitution of dream for *recommence*. One must admit that *repeat* is not a perfect rendering for *recommence*; but the literal *restart* is ungainly.

understanding the truth of Marxism today with understanding the truth of the Pythagorean theorem. (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 21). Since the discovery of alternate geometric spaces other than plane geometry, we recognize that the truth of the Pythagorean theorem is restricted to the specific frame of reference. But that does not mean it is false. It is a "failed truth" in the sense that one can no longer present it as a comprehensive account of all geometric possibilities, as it was for centuries. Likewise, with regard to Marxism, we are not living in the political domain of the nineteenth century. Marxism can no longer be presented, if it ever was, as a timeless truth. It is historically bound. If one maintains, as Merleau-Ponty seemed to do in *Humanisme et terreur*, that Marxism is not a philosophy of history but *the* philosophy of history, we must amend that bold claim with the provision that it must be subject to critique since the philosophy of history itself is a historical phenomenon.<sup>12</sup> If history does not repeat its lost illusions, it will be through critique that engages these secondary truths rather than dismissing them outright. We will return to Merleau-Ponty's late account of Marxism in the final section.

We might adapt this hermeneutical account to reveal its phenomenological orientation by recalling Merleau-Ponty's famous adage from *Phénoménologie de la perception* (where, after all, Merleau-Ponty was launching his own original direction in existential phenomenology): "the greatest teaching of the phenomenological reduction is that no complete reduction is possible." (MERLEAU-PONTY, 1960a, p. xiii). Likewise, the greatest lesson we can draw from our historicity is that no historical account is ever complete, objective, let alone absolute. Merleau-Ponty's transcendental reflection is always situated within lived experience and never pure. "There is in human existence no unconditional possession, and no fortuitous attribute. Human existence will force us to revise our usual notion of necessity and contingency, because it is the transformation of contingency to necessity by the act of reprise" (MERLEAU-PONTY, 1960a, p. 199). The demand for reprise is built-into our very existence. Far from a closing over on the past, history is an "open and singular" phenomenon, and "a series of events that not only have a sense, but still provide it themselves." "The historical subject does not create his role from scratch." History, then, is neither a perpetual novelty nor a perpetual repetition, but the unique movement that both creates stable forms and breaks them" (MERLEAU-PONTY, 1960a, p. 103-104; 90). The phenomenological crisis of historicity reveals this radical openness as the matrix of the *sens* of history.

However, Merleau-Ponty's account of the phenomenological crisis of historicity has a transcendental aspect (albeit in a new sense of transcendental) insofar as he seeks to reveal the structure of history and not be trapped within a naïve relativism. That is, we have recourse to what I have elsewhere called "historical depth" (Cf. DAVIS, 2016). Merleau-Ponty provides a detailed account of depth, especially in *Phénoménologie de la perception* and *L'Œil et l'esprit*. We see depth in a painting or in the world by virtue of the conditions for the possibility of our experience. Likewise, our actions are meaningful with a historical resonance. There is an historical depth to our actions that allows for the right to rectification. This involves both protention and retention. The possible meanings of an action are its latent presence, as are the meanings taken up through its provenance. Furthermore, these are intertwined such that new meanings of an action's provenance will continue to emerge, just as new future meanings of an action will take on further new meanings when recontextualized in terms of newly seen old meanings.<sup>13</sup> "There is in the flesh of contingency a virtue proper to the scenario, which does not

<sup>12</sup> We will return to this reflexivity below in the discussion of the discovery of history as a historical phenomenon.

<sup>13</sup> Cf. Davis (2021) for a discussion of Merleau-Ponty's attention of the future anterior meanings of political actions in the context of determining whether an action is revolutionary, especially in the context of his discussion of the show trials in Stalin's USSR.

encroach upon the plurality of interpretations, which even are its deep reason, which make of it a durable theme of historical life and which have right to a philosophical status" (MERLEAU-PONTY, 1964b, p. 61-62). Our historicity guarantees that our acts are phenomena — events that "have almost their whole life ahead of them" (MERLEAU-PONTY, 1964b, p. 93). The result is not, as Husserl might have suspected, an arbitrary or capricious relativism, nor a historicist account of historicity, but a realistic and concrete invitation to meaning. This invitation to historical meaning is fundamentally intertwined with the existential crisis of historicity. As we shall see in the next section, Merleau-Ponty's original phenomenological account offers a different critique of historicism by translating the structure of our historicity from a quest for apodicticity to an existential imperative.

## The existential crisis of historicity

In 1956, Merleau-Ponty and Ferdinand Alquié published an anthology organized around various themes in the history of philosophy titled *Les philosophes célèbres*.<sup>14</sup> Merleau-Ponty wrote several very short introductory essays for various sections. In 1960, while editing *Signes*, Merleau-Ponty published most of these short pieces ensemble as the essay "Everywhere and Nowhere" (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 203-258). However, he omitted two pieces, one of which, "The Discovery of History," is especially germane to our project.<sup>15</sup> It is an interesting little essay that foregrounds the existential crisis of historicity.

The discovery of history is an event within history. It is a life-changing event that forever alters the structure of our being. Having a history is not just an additional sphere of knowledge — knowledge of the past. "When [people] begin to live and think historically, this is not a new object that their knowledge annexes. It is a new structure of time (a new relation with others, a new idea of meaning and truth)" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/205 - LPC). This is the *sens* of history emerging within history, a reflexivity we have already seen in our discussion of the phenomenological crisis of historicity. But there is an existential imperative unique to our historicity: we must act. Our acts form and are informed by the *sens* of history. This is yet another important aspect of Merleau-Ponty's adage that we are "condemned to meaning." We are condemned to live and act meaningfully. The discovery of history involves the complication of our temporality. In history, "what we do opens a field, founds, institutes, recovers, and anticipates" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/206 - LPC).

Our actions bespeak "a secret consonance between that which has been, that which is, and that which will be" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/205 - LPC). It is important to note that these temporal dimensions encroach upon one another. The past, present and future are not separate phenomena in serial sequence. Our present actions carry forward the past and portend the future. Each act bears witness to its most ancient provenance and bears its weight even when not brought to consciousness. "And, as the body reassembles itself upon awakening around an object so as to become 'conduct' again, the most ancient time is summoned to witness that which it is about to become in us" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/205 - LPC). Likewise, our present actions bear the future in the sense of bearing a child. And this

---

Zinoviev, Kamenev, and others proclaimed heroes of the Bolshevik October revolution were held accountable for what their actions had come to mean twenty years later.

<sup>14</sup> (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956). I will cite this text hereafter as LPC and provide the French pagination before the English translation.

<sup>15</sup> I have translated this essay along with the other omitted essay, in (MERLEAU-PONTY, 1992).

temporal encroachment issues an imperative to act and live historically without any reassurance or warrant issued by its *sens*. "Even our present is an undertaking. But whatever we thought, our institutions, our plans encroach upon the future, they look forward to a new impetus, they function only as historical milieu, they are always, as one says, 'conditions' of history, - and set men in their ignorance within the atmosphere of history" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/205 - LPC). Merleau-Ponty uses the metaphor of atmosphere throughout his work. It works alongside other metaphors such as halo and horizon to connote an indistinct latent orienting presence.<sup>16</sup> This historical atmosphere is not always clear, yet just as we must breathe in the air, history affords and demands inspiration. Our historicity does not provide the reassurance of a causal nexus — like Asimov's psychohistory in his *Foundation* trilogy — such that we can understand our actions within a temporal causal chain. History is not a function formed of plotted points, nor should we aspire to this goal which would reduce us to functionaries. "[History] does not establish in substituting for causality or natural finality another order of causality or finality which annuls them; instead, it insinuates itself there, it makes them speak its language, it deceives them with their own diversion" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 251/207 - LPC). The past and future *colonize* our present (as is true of the other temporal dimensions, each of which colonizes the others imperiously), urging the urgency of our actions.

Earlier, Merleau-Ponty addressed the existential crisis of historicity in the preface to his 1948 anthology, *Sens et non-sens*. He compared ethical and political actions, and the judgments of their meaning, to artistic expressions. "Expression is like a step taken in the fog — no one can say where, if it will lead somewhere" (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 08). The same precarity obtains in aesthetic and political praxis. "In morality [or in politics] as in art, there is no solution for the person who will not make a move without being sure of step and who wants to be accurate and have absolute self-control at every moment. Our only resort is the spontaneous movement which binds us to others for good or ill, out of selfishness or generosity" (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 08). Cézanne is presented as an aesthetic hero by Merleau-Ponty for his resolve and dedication to his vision against the condemnation and ridicule offered by his contemporaries. Yet that resolve did not come with any secret historical assurance.

Just as Cézanne wondered whether what came from his hands had any meaning and would be understood, just as a person of good will comes to doubt that our lives are compatible with each other when one considers the conflicts within one's own particular life, so today's citizen is not sure whether the human world is possible.

But failure is not absolute. Cézanne won out against chance, and people, too, can win provided they will measure the dangers and the task. (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 9).

The existential crisis of historicity is the axiological aspect of the phenomenological crisis of historicity. History does not provide ultimate answers; it is an interrogation. Instead of the assurance of a destiny, history provides a latency of *sens* by which and for which we are responsible. "There is a discovery of history, but it is not that of a thing, a force, or of a destiny. It is a discovery of an interrogation, or, if one wishes, of anguish" (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 251/207 - LPC).

<sup>16</sup> We shall attend to the ontological significance of these metaphors in the final section of this essay.

## The critical intertwining of historicity as flesh

Though it would be impossible to defend either of them in this limited space, I propose two speculative assertions that will form the basis for the ontological account of historicity as critical intertwining adumbrated in this section. First, at his best, Merleau-Ponty can most productively be read as a philosopher of difference. Secondly, and in a related manner, his notion of the flesh of the world can best be conceived as a new sort of transcendental horizon of differentiation that is in no way pure.<sup>17</sup>

Merleau-Ponty's ontology is an interrogation of being situated within being — an “endo-ontology” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 283). Likewise, his ontological account of historicity is interrogative in style. In fact, we have seen above that he described the discovery of history as an interrogation that reveals the most pressing metaphysical questions. When we keep in mind that Merleau-Ponty's account of historicity is fraught with divergence [*écart*], we see that the interrogation into the *sens* of history brings to light an ontological reflexivity such that we matter historically through our “difference and rivalry,...the disorder of history” (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 251/207 - LPC).

As we have seen, the phenomenological crisis of historicity entails that we account for the structure of history nowhere else but within history. The existential crisis of historicity entails that, lacking any external access or any pure transcendental access to the meaning [*sens*] of history, we are condemned to make history meaningful through our actions. Thus, the phenomenological crisis concerns “how” the interrogation of our historicity occurs. And the existential crisis of historicity concerns “why” we frame the meaning of our actions historically. The remainder of this section will show how interrogation of being as the flesh of the world can be extended to reveal other aspects of the crisis of our historicity. More specifically, this ontological interrogation as a critical intertwining reveals the situatedness of history in the following forms, each of which describes a transformative rediscovery. The “who” of historicity is revealed as the collaborative agency of reversible subjectivity as a rediscovery of the self or subjectivity. The “what” of historicity is revealed as strategic hypostasis as a rediscovery of objective fact. The “when” of historicity is revealed as lived temporality rather than the serial schema of discrete moments of past, present, and future. And finally, the “where” of our historicity is revealed as emplacement — the place of lived space rather than the abstraction of Cartesian space. We will not explore each of these transformations individually here. Instead, let us attend to the interrogative ontology of Merleau-Ponty's late works to offer an account of each of these transformations collectively as they inform the situatedness of our historicity.

Earlier we noted Merleau-Ponty's enigmatic use of the metaphors of atmosphere, halo, and horizon in the context of understanding how our historicity involves an existential crisis by issuing an imperative to act while we lack the complete understanding of our actions. Let us explore the ontological significance of these and other metaphors. Indeed, one cannot help but note that the study of Merleau-Ponty's work is a rich study of metaphors. For example, let us add the complex of metaphors, text, context, and pretext. The use of such metaphors is not a shortcoming on the part of Merleau-Ponty to account for our historicity; rather these indirect and allusive tropes may be the most precise way to understand the phenomenon and bespeak Merleau-Ponty's indirect ontology. Like any text, history has a *sens* which has more meaning than any particular reading can account for literally. One aspect of this excess of meaning is the

<sup>17</sup> I explore these theses in some depth in a forthcoming project, *Reversibilities of the Flesh*.

latency expressed in these metaphors. Our historicity is like an atmosphere, a halo, a horizon, and a context insofar as we need it to live, it is all around us, and for the most part we are not conscious of it. For the most part, our historicity is present as a latency — an indirect yet necessary presence all around consciousness. This historical excess of meaning, this latency of meaning (*sens* as meaning and direction), is something that we carry along with us and which carries us along. In our everyday actions, we are aware of it as we might be aware of a particular spice in our food: one might notice its presence only if it were missing. Of course, we can foreground our historicity, as we are doing right now through a sort of transcendental reflection and as we saw above in our account of the phenomenological crisis of historicity. Indeed, our historicity can be hyperbolically foregrounded and fetishized as we have seen in the statues venerating Confederate soldiers from the United States civil war. These overdeterminations of the *sens* of history are historical ironies: history is full of irony as we sanguinely assure ourselves of some historical legacy. These furtive efforts deny the encroachment of the past's ability to give itself a future spontaneity within history — a future-anterior interior to every present (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 178-179).

This atmosphere, halo, horizon, context is present as “a scintillation of being, an uninterrupted upsurge which adds being to being” (MERLEAU-PONTY; ALQUIÉ, 1956, p. 250/206 -LPC). This upsurge of being disrupts itself and is the ontological ground of the phenomenological and existential crises of historicity. It is at once the condition of the possibility of historicity and its existential imperative. The upsurge of being, adding being to being, is manifest as divergence (*écart*) through differentiation and the emerging spread of divergent beings. This is the divergence of the flesh of the world Merleau-Ponty only began to explore in his work in the final few years of his life.

Merleau-Ponty began to articulate his vision for a new ontology in the posthumously published work we know as *Le visible et l'invisible*.

Once again, the flesh we are speaking of is not matter. It is the coiling over of the visible upon the seeing body, of the tangible upon the touching body, which is attested to in notably when the body sees itself, touches itself engaged in [en train de] seeing and touching the things, such that, simultaneously, as tangible it descends among them, as touching it dominates them all and draws this rapport and even this double rapport within itself, by dehiscence of fission of its own mass (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 191-192).

The flesh of the world is being-in-the-world. It is not matter, but it is always material, if one includes the latency of all material things. It is a transcendental horizon that figures in its own grounding. When we think of the flesh as a unity, we must be careful to see that unity as the difference of differences. Merleau-Ponty uses various metaphors to describe this grounding-difference: pivot, fold, coil, and dehiscence. He likens the unity of our bodies to the flesh of the world (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 186). Just as we should not think of each of our hands as little “subjectivities” somehow integrated into some synthetic unity like a bouquet comprised of individual flowers arranged in a vase. My hands participate in an organic unity which implicates them as different — my left and my right hands. Your left and right hands differ from one another and from mine as a difference of differences. Indeed, your orienting dimensions of left and right differ from mine as we face one another. That unity as the difference of differences is what Merleau-Ponty names the flesh of the world. And just as we would fail to understand our own embodiment if we approach it *partes extra partes* — or at least understand it only as an abstraction, likewise we would miss an important synergy of our lived experience if we reduce our shared lived experience to a game of “connect the dots”.

With all of this in mind, let us return to our metaphors regarding our historicity to understand the crisis of historicity ontologically. The flesh of the world as an upsurge of being disrupting itself, as fission, dehiscence, divergence, and difference is the atmosphere, halo, and horizon wherein we live historically.

When we *reify* ourselves as given fixed identities that need to be connected — when we form laws based upon independent private property or speak of individual human rights, for example — we overdetermine ourselves and deny the interdependence of our historicity. These metaphors express the fundamental ambiguity of our existence. We are neither and both agent and action. That is, we recognize our identities as divergent styles of being. An important aspect of that appearance or emergence — as differing differences.<sup>18</sup> The crisis of historicity as the flesh of the world shows that individual freedom, fetishized in some political models, is an illusion to be achieved only collectively through the instituting differentiation of historicity. Let us return to Merleau-Ponty's Preface to *Signes* and turn our attention more specifically to the political implications of this ontological account.

Surely the promise of dialectical history, and most especially of dialectical materialism, is the ability not only to understand our political judgments and actions in a historical context, but to provide a way to change the world for the better through our historically-grounded political choices. Marx famously distinguishes his thought from the philosophical *status quo* in his eleventh Thesis on Feuerbach: "Philosophers hitherto have only interpreted the world in various ways; the point is to change it" (MARX; ENGELS, 1953, p. 07)<sup>19</sup>. It is discouraging that Marx and Engels set their course for progress outside of philosophy; but there can be no question about this. Perhaps the most infamous expression of this is when they wrote: "Philosophy and the study of the real world are related like Onanism or masturbation and sex" (MARX; ENGELS, 1953, p. 218)<sup>20</sup> Merleau-Ponty and Sartre hoped to find a new path to transform philosophy such that it could play an active role in the proposed changes in the world. They wanted to reconcile Marxism with philosophy through existentialism. This is why they founded *Les temps modernes* as a non-orthodox leftist philosophical journal. As we know, Merleau-Ponty and Sartre parted ways in 1953, and Merleau-Ponty's political position changed over the remaining years of his life. In the Preface to *Signes*, he is looking back not only over his own political works and what they have come to mean, but over the development of contemporary Marxism in the ensuing years. And it is significant that this political account is fashioned as he was developing his nascent ontology of the flesh.

By 1960, Merleau-Ponty had become more acutely aware of the dogmatic danger of orthodox Marxism. Earlier, in *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty focused on the existential dilemma of a historical political agent. One is responsible not only for what an action means here and now, but for what it will have come to mean in the future. This future anterior meaning was at the heart of the dilemma he revealed in his analysis of the Moscow 1936-38 "show trials." The very actions that distinguished Bukharin, Rykov, Zelensky and others as heroes of the Bolshevik revolution twenty years prior now were presented by the prosecution as having taken on entirely new meanings which revealed them to be traitors. During the 1940's, Merleau-Ponty described this precarity as essential to the existential imperative to act while knowing full well

<sup>18</sup> This critique of adequation and identity must be seen to apply even to self-consciousness. In an unpublished working note from 1958, Merleau-Ponty points out the Cartesian cogito does not bespeak adequation or identity — it is an example of *écart*: the cogito is "an invariant term for an inductive *residue*." Cf. Vol. VI Projets de livre 1958-1960, p.209 notes on reserve at the Bibliothèque nationale de France.

<sup>19</sup> "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*."

<sup>20</sup> "Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe."

that the meaning of our actions might come to mean something different. While this existential imperative remained an important part of what we have described here as the existential crisis of historicity, by 1960, Merleau-Ponty thought that orthodox Marxists justified anything and everything with the assumption that the truth of Marxism *as it was considered to be true* would prevail. But now we must assume a new philosophical posture that reveals contemporary Marxists as abandoning the autocritical element that was the promise of Marxism.

It is this family of interrogations concerning Marxist ontology which is evaded [*escamoté*] if Marxism is validated straightaway as a truth for some later date. These interrogations have always constituted the pathos and profound life of Marxism: the trial or test of the creative negation, the realization-destruction. In forgetting them, one repudiates Marxism as revolution (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 18).

It is important to see what Merleau-Ponty is and is not rejecting concerning Marxism in 1960. He is *not* abandoning the existential crisis of historicity. According to Merleau-Ponty, contemporary Marxism has abnegated the existential imperative that once distinguished it from philosophical dogmatism. In so doing, contemporary Marxism has covered-over its historicity.

It is also significant that he framed the political problem in ontological terms. According to Merleau-Ponty, contemporary Marxism has abandoned an interrogative ontology. It can no longer situate us at the moments of decision. It can no longer ask after the who, what, when, or where of agency, which emerge through divergence in the flesh of the world. Instead, contemporary Marxism has adopted a declarative ontology that stipulates its unsituated truths. The hope Merleau-Ponty offers is that we can reclaim the critical promise of Marxism by recognizing its truths as secondary truths. We must honor them by subjecting them to reprise. We must recognize that they have come to mean something new in order to assume the interrogation of our historicity. Later in the same Preface, Merleau-Ponty makes the ontological grounding more explicit.

We take *others* as they appear in the flesh of the world.... Before others are or are submitted to my conditions of their possibility, they must be there is reliefs, divergences [*écarts*], variants of one sole Vision in which I also participate.... [They are] my twins or the flesh of my flesh (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 29).

While I believe that it is an unfortunate way to describe our collective and communal being-in-the-world as "one sole Vision,"<sup>21</sup> one might read this unity as a difference of differences as I have indicated above, situating my practical relations with others within the interrogative ontology. We must celebrate the ambiguity of the flesh of the world through our understanding of the crisis of historicity. History is neither reducible to a set of mechanical forces nor to human initiative. "There is no 'last analysis,' because there is a flesh of history in which, as in our body, everything counts and has a bearing..." (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 36). The ontology of the flesh of the world provides the critical intertwining of the phenomenological and existential crises of historicity by showing how we belong, and do not belong, together through our differentiation. Let us hope that in the present troubled times, this critical intertwining shows the possibility for liberation and the disruption of the oppression currently maintained by demagogues around the world. Even in our moments of despair, "the night of thought is inhabited by the glimmer of being" (MERLEAU-PONTY, 1960c, p. 28).

<sup>21</sup> I address this concern at length in a work in progress, *Reversibilities of the Flesh of the World*.

## Referências

- DAVIS, D. H. "Completing the Existential Recovery of Language". *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 21, n. 2, may./1990, p. 175-184.
- DAVIS, D. H. (Eds.). *Merleau-Ponty's Later Thought and its Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility*. St. Anthony: Humanity Books; Prometheus Press, 2001.
- DAVIS, D. H. "The Art of Revolutionary Praxis: Ghosting a History without Shadows". *International Sartre Studies*, v. 27, n. 1, jul./2021, p. 76-98.
- DAVIS, D. H. "The Philosopher of Modern Life: Baudelaire, Merleau-Ponty, and the Art of Phenomenological Critique". In: DAVIS, D. H.; HAMROCK, W. S. (Eds.). *Merleau-Ponty and the Art of Perception*. New York: State University of New York Press, 2016. p. 165-185.
- EVANS, R. *The Coming of the Third Reich*. New York: Penguin, 2003.
- GORDON, L. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. London; New York: Routledge, 1997.
- HUSSERL, E. "Philosophy as a Rigorous science". In: LAUER, Q. (Ed.). *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row, 1965. p. 71-148.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Karl Marx und Friedrich Engels: Werke, Band 3, Karl Marx und Friedrich Engels 1845-1846*. Berlin: Dietz Verlag, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible* [Ed. C. Lefort]. Paris: Gallimard, 1964a.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- MERLEAU-PONTY, M. "'Les Fondateurs' and 'La Découverte de l'Histoire': Two Short Pieces Excluded from 'Everywhere and Nowhere'". *Man and World*, v. 25, n. 2, apr./1992, p. 203-209.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964b.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1960a.
- MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1960b.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960c.
- MERLEAU-PONTY, M.; ALQUIÉ, F. *Les Philosophers Célèbres*. Paris: Mazenod, 1956.

---

### Sobre o autor

#### Duane H. Davis

Professor of Philosophy at the University of North Carolina at Asheville. He was Distinguished Scholar in Residence in Curitiba, Brazil in 2011, and the Ruth and Leon Feldman Research Scholar in 2013-14. He served as Assistant Director of the annual meeting of the International Merleau-Ponty Circle in 1990, and Director in 2001 and 2010, and, with Ivan Kolev, co-directed a conference commemorating the hundredth anniversary of Merleau-Ponty's birth in Sophia, Bulgaria in 2008. He has published numerous articles in recent French thought, is co-editor (with William Hamrick) of *Merleau-Ponty and the Art of Perception* (SUNY Press, 2016) and is editor of *Merleau-Ponty's Later Works and Their Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility* (Humanity Books, 2001). He is currently working on a book project, *Reversibilities of the Flesh*.

Recebido em: 23/09/2022.  
Received in: 23/09/2022.

Aprovado em: 11/10/2022.  
Approved in: 11/10/2022.

# Urstiftung und krisis: anmerkungen zu zwei grundbegriffen der phänomenologie

Fundação original e crise: notas sobre dois conceitos básicos de fenomenologia

Nicola Zambon

<https://orcid.org/0000-0002-1942-4909> - E-mail: nicola.zambon@fu-berlin.de

## RESUMO

Utilizando uma abordagem crítica, este artigo visa interpretar dois dos conceitos mais importantes do trabalho tardio de Husserl: crise (*Krisis*) e fundação original (*Urstiftung*). É dada especial atenção ao fundo metafórico, bem como às implicações não intencionais do uso de ambos os conceitos por Husserl.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Edmund Husserl. Martin Heidegger. Crise. Mundo da vida.

## ABSTRACT

Utilizing a critical approach, this article aims to interpret two of the most important concepts of Husserl's late work: crisis (*Krisis*) and original foundation (*Urstiftung*). Special attention is paid to the metaphorological background as well to the unintended implications of Husserl's use of both concepts.

**Keywords:** Phenomenology. Edmund Husserl. Martin Heidegger. Crisis. Life-World.

Den Gedanken der großen ‚Krisis‘ dachte Edmund Husserl im letzten Jahrzehnt seines schon emeritierten und alsbald darüber hinaus exmittierten Denkens, in der Vorbereitung seines letzten Werkes *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, dessen Niederschrift in den Jahren 1935/36 entstand und durch Husserls Tod

1938 unvollendet blieb.<sup>1</sup> Dies ist kein auf die Barbarei des Tages bezogenes Unterfangen, aber es schloss mit seinem diagnostischen und therapeutischen Anspruch und Angebot ein, was Husserl gerade noch am eigenen Leibe erfahren musste. In einer Formel, die Husserl wahrscheinlich befremdlich vorgekommen wäre, hätte man sie ihm als das Problem seines Spätwerkes angeboten, ließe sich dessen Absicht so zusammenfassen: Welche Aussicht und Möglichkeit hat das in Europa und von Europa intellektuell Geschaffene angesichts eines bevorstehenden Niederganges und der barbarischen Bedrohung, an deren Ursprung und Anwachsen Europa selbst in einem tieferen Verbund intellektueller Verantwortlichkeit beteiligt war? Das Paradox eines geschichtlichen Gegenspiels von Husserls eigenen bedrohten intellektuellen Leistungen – man darf nie vergessen, dass Husserl zum Exil verdammt wurde –, der tödlichen Krise, des Nihilismus eines auf Endgültigkeit gestellten wie gerichteten geschichtlichen Seins – dies war in seiner konstitutiven Unvereinbarkeit so zu bedenken, dass die gerade akute Krisis nicht auf eine äußere Erlösung angewiesen sein konnte.

Es war der Phänomenologie Husserls nicht an der Wiege gesungen worden, dass sie einer philosophischen Explikation dieser Art, einer ausgebildeten und noch auszubildenden Geschichtsphilosophie nämlich, jemals bedürfen würde. Das lag im Gegenteil quer zu allen Intentionen, die jemals mit dem Programmwort ‚Phänomenologie‘ hätten abgedeckt werden können. Indem jedoch Husserl den Begriff des Bewusstseins von der Vorherrschaft des Psychologismus, von seinem Naturalismus der Vorstellungsverbindungen, befreit hatte, übernahm er die Beweislast dafür, dass die Arbeit des Bewusstseins auf Intentionalität beruhte, und das hieß: durch die Sinnbildung von Gegenständen und gegenständlichen Horizonten bis zur Einheit des Welthorizonts hin gesteuert wurde. Dabei bedurfte es keiner argumentativen Akrobatik, um einen letzten Schritt zu tun und eine intentional beschaffene Geschichte anzunehmen: Wie schon das Bewusstsein, so darf auch die Geschichte kein bloßes Gewühl von Erscheinungen sein, kein Wirbel willkürlicher Ereignisse.

Die geschichtsphilosophische Wende aber gab es über drei Jahrzehnte hinweg; den letzten Schritt der Anwendung des Grundgedankens zu tun, entstammte nicht der endogenen Konsistenz dieser Philosophie, sondern ihrer exogenen Herausforderung, auch durch die konkurrierenden Systeme in der Philosophie, erst recht durch die der eigenen Schule entsprungene und mit dem eigenen Namen sich darstellende Daseinsanalytik mit ihrem programmatischen Begriff der Geschichtlichkeit. Husserl sah sich also durch die Konkurrenz anderer Philosophien dazu gezwungen – besonders durch die der eigenen Schule entsprungene Daseinsanalytik mitsamt ihren Begriffen der ‚Geschichtlichkeit‘ und ‚Faktizität‘: Der phänomenologischen Zentralfigur der ‚Konstitution‘ stellte sich im Rahmen der Fundamentalontologie die völlige ‚Destruktion‘ entgegen, und das ständig auf seine Ursprünge hin befragte Bewusstsein wurde vom Dasein, von dessen ‚Geworfenheit‘ und ‚Sein-zum-Tode‘ herausgefordert. Dass sich schon im sprachlichen Habitus solche Herausforderungen darstellen konnten, verwundert bei Kenntnis der philosophischen Geschichte nicht; dass die Zurückweisung des Naturalismus gescheitert sein könnte, machte sich mit dem Grauen eines neuen politischen Biologismus nur allzu erkennbar, ohne dass Husserl diesen Zusammenhang jemals benannt hätte. Dabei war die ‚Krisis‘ auch die Krise seines eigenen Lebens wie auch seines philosophischen Unterfangens, dem daseinsanalytische und seinsgeschichtliche Hyperbeln den Todesstoß zu versetzen drohten. Die anfängliche Intention zurückzugewinnen, den ‚Stiftungssinn‘ des

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana, Bd. VI)*, hg. v. Walter Biemel, Den Haag, 1976. Die ersten zwei Teile wurden 1937, wie man weiß, in der Belgrader Zeitschrift „Philosophia“ publiziert.

eigenen Werks erneut zur Klarheit und Deutlichkeit zu verhelfen – das war es, was der Griff nach der ‚Urstiftungs‘-Metapher gegen Heideggers „Verformung“ bzw. „Transformation“ der Phänomenologie nachholen musste.<sup>2</sup>

In den nächsten Seiten zeige und interpretiere ich den Fundierungszusammenhang zwischen zwei grundlegenden Begriffen von Husserls später Phänomenologie: Urstiftung und Krisis. Dabei wende ich mich nicht oder nicht hauptsächlich dem Wortlaut des Textes zu und versuche auch nicht, Husserls Argumente darzulegen; vielmehr erhellte ich durch eine metaphorologische Lektüre die Motive, die dem Gebrauch beider Begriffe eingeschrieben sind. Dabei greife ich auf einige Texte des deutschen Phänomenologen Hans Blumenberg (1920-1996) zurück, insbesondere auf *Lebenszeit und Weltzeit* wie auch auf *Theorie der Lebenswelt*.<sup>3</sup> Ich möchte zeigen, wie Denkfiguren unterschiedlicher Provenienz mit Husserls *Krisis*-Begriff verflochten sind, ja, wie dieser in einen kryptotheologischen Rahmen eingebettet ist, und wie dieser Rahmen Gehalt und Funktion dieser Begriffe maßgeblich gestaltet.

## I.

Von einer Welt zu sprechen, die nicht besser sein kann, als sie ist, war noch nie der Geschmack von Philosophen oder anderen Theoretikern, die etwas zu bieten haben wollten. Ausnahmen machen deutlich, wie wenig selbstverständlich das ist. Die antike Atomistik lässt Welten zwar aus minimalen Fehlern des Ursystems der einander niemals in den Weg kommenden, weil parallel den Raum durchlaufenden Atome entstehen: eine kleine Abweichung genügt, um einen Wirbel zu verursachen, und alles Übrige folgt von selbst, weil gar nichts anderes entstehen kann als ein Kosmos. Der Fehler, das *clinamen*, ist die Minimalbedingung dafür, dass es überhaupt etwas anderes als Atome gibt, also: überhaupt eine Welt. Gerade deshalb muss sie aber so genommen werden, wie sie ist. Sie hat keinen Fehler, weil der Fehler schon ihre Urbedingung ist. Das mag als unbefriedigend erscheinen, außer für den Philosophen selbst, der sich in die Beschaulichkeit seines Gartens zurückzieht und nach dem Vorbild der Götter, an die er nicht glaubt, der Sorglosigkeit hingibt. Die Ausnahme macht deutlich, dass so nur ausnahmsweise philosophiert werden kann – denn es gäbe sonst keine Geschichte der Philosophie. Diese Geschichte nämlich muss jederzeit zeigen können, weshalb die Welt nicht so ist, wie sie sein sollte; dazu aber muss dem Seinsollen eine solide und verbindliche Begründung gegeben werden können, und diese lässt sich drastisch und anschaulich am besten dort zeigen, wo gegen ihre Vorschrift verstoßen und das Unheil auf den Weg gebracht worden ist. Diese elementare Erfolgsbedingung erfüllt die Phänomenologie wider Erwarten, weit mit ihren deskriptiven Grundsätzen am wenigsten verträglich, zuallerletzt unter dem Namen der

<sup>2</sup> Zu Heideggers Verformung der Phänomenologie siehe Blumenberg (1987). Zur Thematik von ‚Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls‘ siehe die herausragende Dissertationsarbeit von Merker (1988), die am Lehrstuhl Blumenbergs verfasst wurde, ebenso wie Merker (1989).

<sup>3</sup> Blumenberg (1986, 2010). Dafür werde ich mich auf Blumenberg (2022). Wie ich im Nachwort (ebd., S. 349-376) gezeigt habe, kannte Blumenberg 1950 die *Krisis*-Abhandlung noch nicht, sondern nur den sogenannten Wiener Vortrag „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Phänomenologie“ von 1935 (gedruckt in Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie*, a.a.O., S. 314–347). Es sei hiermit betont, daß der Wiener Vortrag – wiewohl er die Keimzelle dessen darstellt, was Husserl 1936 (1937 ist das Erscheinungsdatum) als die ersten zwei Teile der „Krisis“ zur Publikation geben wird – nur einen Entwurf darstellt. Denn der Text umreißt den geschichtsphilosophischen Horizont zwar, in den Husserl die Krisis durch die Moderne eingebettet sieht: die Spaltung zwischen Leben und Geist, Alltags- bzw. Technikpraxis und Theorie, die Husserl durch eine Vergeistung des Lebens aufzuheben gedachte. Realisiert soll diese Aufhebung durch eine Wissenschaft der Lebenswelt, wobei der Begriff ›Lebenswelt‹ im Wiener Vortrag, selbst wenn thematisch im Hintergrund schwebend, noch nicht operativ eingeführt wurde. Es wäre also irreleitend, die *Ontologische Distanz* als Auseinandersetzung zu verstehen mit Husserls ›Krisis‹-Projekt, das, wie dieses *uns* vorliegt, Blumenberg 1950 nicht kennen konnte.

‚Urstiftung‘ und, um dem Rezept von Vorschrift und Verstoß zu genügen, unter dem komplementären Namen für die Missachtung der Urstiftung.

Die Konzeption der Urstiftung durch die vorsokratischen Griechen – bei denen, wie Heidegger exemplarisch zeigen wird, fast alles möglich, weil fast nichts nachweisbar oder widerlegbar ist – versteht sich nicht als historischer Befund, sie ist nicht einmal eine Konstruktion oder eine Hypothese, sondern eine Rückprojektion. Bereits Descartes schrieb dem eigenen Denken zu, einen radikalen Anfang gegen die Übermächtigkeit der Tradition und ihrer Vorurteile zu setzen und die Geschichte nicht zu übernehmen, sondern zu entwerfen, als sei er in der Lage, einen historischen Nullpunkt – in Analogie zu dem der christlichen Chronologie – zu setzen. Husserl übernahm den Gedanken einer epochalen Neustiftung, versetzte ihn aber in die historisch unerreichbare, weil in die Vorvergangenheit zurückgeschobene Verbindlichkeit einer geschichtsstiftenden Urintention.

Mit der ersten Konzeption von Ideen wird der Mensch allmählich zu einem neuen Menschen. Sein geistiges Sein tritt in die Bewegung einer fortschreitenden Neubildung. Diese Bewegung verläuft von Anfang an kommunikativ, erweckt einen neuen Stil personalen Daseins in seinem Lebenskreis, im Nachverstehen ein entsprechend neues Werden. Es verbreitet sich in ihr zunächst (und in weiterer Folge auch über sie hinaus) ein besonderes Menschentum, das, in der Endlichkeit lebend, auf Pole der Unendlichkeit hinlebt. Eben damit erwächst eine neue Weise der Vergemeinschaftung und eine neue Gestalt fortdauernder Gemeinschaft, deren geistiges, durch Ideenliebe, Ideenerzeugung und ideale Lebensnormierung vergemeinschaftetes Leben in sich den Zukunftshorizont der Unendlichkeit trägt: den einer Unendlichkeit sich erneuernder Generationen aus dem Ideengeiste. Das also vollzieht sich zunächst im geistigen Raum einer einzigen, der griechischen Nation, als Entwicklung der Philosophie und der philosophischen Gemeinschaften. In eins damit erwächst zunächst in dieser Nation ein allgemeiner Kulturgeist, das ganze Menschentum in seinen Bann ziehend, und ist so eine fortschreitende Verwandlung in Form einer neuen Historizität (HUSSERL, 1976, s. 322).

Die ‚Urstiftung‘ präsentiert ein emphatisches Geschichtsmuster schöpferischer Urheberschaft. Sie ist nicht zufällig ‚Stiftung‘ und nicht zufällig mit dem pathosbeladenen Präfix ‚Ur-‘ versehen: Gerade durch den voluntaristischen Stifterwillen ist die europäische Geschichte als eine Richtung des ‚Menschentums‘ eingesetzt und zum Ergebnis einer einheitlichen geschichtsgründenden Absicht homogenisiert worden. Die Urstiftung meint eben eine anfängliche, einmalige, einschneidende Entschlossenheit – die Wendung zur theoretischen Einstellung, durch die die Lebenswelt – den naiven, vortheorischen Zugang zur Welt, den Husserl als Ausgangszustand vor der Entstehung der Theorie durch die Griechen postuliert – aufgebrochen und preisgegeben wird. Als Metapher juristischer Herkunft verweist die Urstiftung auf die Idee eines Gründungsaktes – dessen Urkunde aber gleichsam verlorengegangen, dessen Stifter in Vergessenheit geraten ist. Denn Husserl hat sich gescheut, eine Stifterfigur zu benennen: „Die Urstiftung verliert sich im Namenlosen“ (BLUMENBERG, 1986, s. 319), wie Blumenberg merkt, sie bleibt unbenannt, undatiert, unlokalisiert – nur dass sie auf die Griechen zurückgeht, stellt er fest. Dadurch aber entzieht sich dieser anonyme Urentschluss jeder weiteren Begründung und Beschreibung und bleibt so ein „irrationales Urfaktum“ (Siehe BLUMENBERG, 2010, s. 65-77), das allerdings die innere Logik und verbindliche Identität jener Geschichte verbürgt, die von ihm ausgeht. Weshalb diese Intention genau so und nicht anders beschaffen war, bleibt unaufgeklärt: „Niemand hätte den Urstiftungswillen kodifizieren können, so wenig wie den Willen oder die Anspannung beim Heraustreten aus der Lebenswelt“ (BLUMENBERG, 1986, s. 351).

Auch die Möglichkeit einer Devianz von der Urstiftung, einer kriseneinleitenden Abweichung ist bereits im cartesianisch-voluntaristischen Handlungsmodell angelegt. Denn

wie der anfängliche Entschluss zum Cogito bei Descartes sich nicht dauerhaft von selbst erhält, sondern eine Erneuerung der Entscheidung, eine Art ‚Nachstiftung‘ verlangt, so lässt sich die ursprüngliche Selbstbesinnung auch bei Husserl nicht als stetige Entfaltung und konsequente Umsetzung eines einmal gefällten Entschlusses verstehen, sondern als immer neue Wiederaufnahme des originären Willens. Die Urstiftung ist hiermit nur „Teilstück einer komplexeren Gesamtstruktur“, die neben der „Konfiguration von Anfang und Fortschritt“ noch „ein iteratives Moment“ enthält (SOMMER, 1988, s. 228-229): Der Urwille, der den geschichtlichen Fortgang angestoßen hat, muss stets bestätigt werden. Daraus entstehen Kumulation, Perfektionierung und Annäherung an die Erfüllung – zugleich aber auch die Möglichkeiten der Perversion, der Abweichung, des Rückfalls, kurz: der Krise, wie Husserl sie diagnostiziert, nämlich als Fundamentalkrise des europäischen Menschentums, die in der Krisis des Fundaments der Wissenschaft symptomatisch zum Ausdruck gekommen ist.

Sofern diese Krise die späte Untreue gegen die Urabsicht meint, ist sie keine Ursünde, die zu einer Verfallsgeschichte verleitet; vielmehr ist der Sündenfall gleichsam ein nachträglicher und besteht gerade in der Vergessenheit der fundierenden Urintention. Der Sündenfall, dessen Husserl in seinem letzten Werk, auf der Suche nach den tiefsten Gründen der Krise des europäischen Menschentums, die Philosophen bezichtigt, ist ein später und ein zuinnerst philosophischer:

Wird die ganze Erde von Europa aus in den Strudel nihilistischen Sinnverlusts gerissen, so ist dies nach Husserl das Versagen der Philosophen [...]: sie verschulden die ‚Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaft als Glieder der philosophischen Universalität‘, die nunmehr die gesamte Sinnhaftigkeit der europäischen Kultur unterminiert (WELTER, 1986, s. 29).

Bereits 1943 hatte Eric Voegelin in einem Brief an Alfred Schütz hervorgehoben, dass sich Husserls Geschichtsbild aus kryptotheologischen Elementen speist:

Erinnern wir uns, daß die Entelechie ‚im griechischen Menschentum erstmalig zum Durchbruch gekommen ist‘, so daß die vor-griechische Geschichte eine Vor-Geschichte des echten Menschentums ist, so haben wir im ganzen drei Phasen, und die Husserlsche Geschichtsphilosophie erscheint als eine typische Drei-Stadien-Philosophie mit Altem Testament (vor-griechisch), Neuem Testament (seit der griechischen Urstiftung) und Evangelium Aeternum (beginnend mit der Husserlschen Urstiftung). Die Endphase, die unendliche Fortführung der phänomenologischen Philosophie im Horizont der apodiktischen Endstiftung, hat die gleiche geschichtsphilosophische Struktur wie das Marxsche Endreich (VOEGLIN, 2005, s. 29).

Allerdings mit dem Unterschied – so lässt sich Voegelin mit Blumenberg ergänzen und korrigieren –, dass Husserls Geschichtsverständnis „keine Vision der Zukunft“ bietet (BLUMENBERG, 2006, s. 429), sondern die nötige Erlösung für das Verfallen der Neuzeit bzw. für die Neuzeit als Verfall, was die „säkulare Mission“ der Phänomenologie, wie Blumenberg mit einem ironischen Touch sie nennt, einleitet und begründet (BLUMENBERG, 2010, s. 212). *Eigenschuld, Schuld, geschuldet, verschuldet, schuldiggeblieben, Restitution des Gesollten, Kompensation, Obligation*, gekoppelt mit der Rede von der Neuzeit als *Perversion, Abweichung, Verfall, Aberration* zum einen, von der Phänomenologie als *Sühnung, Heilmittel* zum anderen: Diese Reihe von Termini aus dem theologischen Repertoire rundum Schuld und Genugtuung, Sünde und Erlösung bildet die Leit- und Hintergrundmetaphorik, mit der Blumenberg Husserls Metaphysik der Geschichte porträtiert (BLUMENBERG, 1986, s. 351).

Husserls Geschichtsbild will vor allem zeigen, weshalb die moderne Welt nicht so ist, wie sie eigentlich sein sollte. Das lässt sich am besten dort nachweisen, wo gegen die ‚Urstiftung‘ und ihre begründende Vorschrift verstoßen und das Unheil auf den Weg gebracht worden ist.

Husserl befindet, dass Galileo Galilei einen großen schicksalhaften Fehltritt tat: er setzte sich, um es drastisch und knapp zu fassen, um der wissenschaftlichen Effektivität willen über seine philosophischen Begründungspflichten hinweg. Husserl zufolge verkörpert Galileis Methode die formale Beschleunigung des theoretischen Prozesses, jene Technisierung, die ihre exemplarische Materialisierung in den Mechanismen der neuzeitlichen Technik finden sollte. Wenn die Abweichung von der Urstiftung also unter dem Stichwort ‚Technik‘ bzw. ‚Technisierung‘ steht, so bedeutet das nur vordergründig ein Urteil über Mechanismen, Apparaturen und Automaten: gemeint ist nicht das Resultat, sondern vielmehr der Gang zu diesem hin. Blumenberg erinnert daran, dass Descartes die „Überstürzung (*précipitation*)“ zur Ursache aller Vorurteile (BLUMENBERG, 1986, s. 344), zur „Wurzel des Übels“ erklärt hatte (BLUMENBERG, 1986, s. 321). Descartes dachte dabei an die dogmatischen Schulen der Antike und des Mittelalters, die nicht gezögert hatten, die Welt für erkannt zu erklären und daraus umfassende und Endgültigkeit beanspruchende Schlüsse zu ziehen, wobei das überhebliche Ziel der Welterklärung die Ansprüche an Begründung und Methode hatte vergessen lassen. Husserl nimmt den Grundgedanken der Überstürzung auf, aber macht – anders als Descartes, der den Epochen des Vorurteils mit dem Cogito als absolutem Neubeginn ein Ende zu setzen gedachte – die Neuzeit selbst zum Inbegriff des größten aller Vorurteile, der riskantesten Überstürzung: der von ihren Begründungspflichten befreiten und eben durch die Technisierung, d.h. durch die Beschleunigungen erfolgsgesättigten Wissenschaft.

Die Neuzeit hat sich, so die Pointe, um ihres Eigennutzens willen der einheitlichen Sinngebung der europäischen Geschichte durch die griechische Begründung der Philosophie entzogen. Für diese Untat macht Husserl Galileo Galilei verantwortlich, denn eine Krise ohne einen Schuldigen – dies wäre das wahre Unheil: Eine Sünde, die auf keinen Untäter zurückzuführen wäre, entzöge sich der Erlösung, zumal und vor allem der Einsicht in die Heilsbedürftigkeit. So wird einer der Helden der Neuzeit zum *diabolos* erklärt, zum Verführer und Widersacher: Knapp drei Jahrhunderte nach seiner Verurteilung vor dem Inquisitionsgericht wird Galilei erneut zum Delinquenten gemacht. Das verhängnisvolle, epochale Versäumnis, das mit seinem Namen verbunden ist, muss nun in Gestalt der Phänomenologie selbst, ihrer Grundlegung der Begriffe vom physischen Körper, von Raum und Zeit, von Bewegung wettgemacht werden: Der nachträgliche Sündenfall – die „Aberration der Neuzeit“, die „die Neuzeit [zur] Aberration“ macht – bedarf der Sühne (BLUMENBERG, 1986, s. 328). Dabei versteht sich die Phänomenologie als „radikale[s] Heilmittel einer radikalen Krisis“ und verspricht (BLUMENBERG, 2006, s. 425), nachzuweisen und nachzuholen, was die Wissenschaft bis dahin vergessen und überspielt hat: die Frage nach dem Fundament und dem Urstiftungssinn und die daraus folgende Sinnexplikation. Nachweis und Nachholung meinen Eingeständnis und Korrektur der Devianz: Der Stiftungswillen muss erneut gefühlt und als Orientierung wieder aufgenommen werden um einen Verbund durchgängiger Rechtfertigungen und Begründungen zu schaffen, die keine Sprünge und Seitensprünge der Technisierung nicht unaufgeklärt lassen.

Nicht überwunden werden sollen also die positiven Wissenschaften selber, deren Leistungen Husserl alle Bewunderung zollt, und auch nicht ihre idealisierende Erkenntnismethoden. Lediglich deren zum ‚Naturalismus‘ gesteigerte ‚natürliche Naivität‘, die Unaufgeklärtheit über die Prämissen des eigenen Tuns, will Husserl transzendentalphilosophisch brechen, um der Krisis Herr zu werden (WELTER, 1986, s. 52).

Dabei sind die übersprungenen Begründungsleistungen nachzuholen, indem die Erkenntnisse wieder an ihre elementaren Voraussetzungen rückgebunden werden, das heißt an den ursprünglichen Boden der Anschaulichkeit, aus dem sie erwachsen sind: „Die Phänomenologie integriert die von ihrer Herkunft und Fundierung abgerissene Theorie wieder

ihrem ‚Urstiftungssinn‘, Erkenntnis durch Anschauung zu rechtfertigen“ (BLUMENBERG, 2006, s. 425). Indem der Phänomenologe seine Aufgabe begreift und ergreift, beginnt er, die Geschichte auf den Weg ihrer Zweckmäßigkeit zurückzubringen.

Das voluntaristische Moment der ‚Urstiftung‘, so lässt sich Blumenbergs Kritik an Husserl ausdeuten, begründet eine Entzeitlichung der Geschichte. Zum einen bewirkt sie eine eigentümliche Homogenisierung: Die Spezifität der einzelnen Epochen verschwindet, indem die Geschichte auf das schrumpft, was in der verbindlichen Logik der ursprünglichen Sinnggebung und ihrer anschließenden Entfaltung immer schon angelegt war: Die Phänomenologie erscheint als die geheime und seit den Griechen zur Verwirklichung drängende Entelechie der ganzen europäischen Geistesgeschichte. Es ist zudem gleichgültig, *wann* von der Urintention abgewichen wurde; stattdessen hängt alles davon ab, *dass* die Perversion begangen wird, die dann durch die Phänomenologie gesühnt zu werden vermag: Möglichkeit der Devianz und Fehltritt sind zeitindifferent.

Zum anderen wird nicht nur der Reichtum der Geschichte, mithin ihrer lebensweltlichen Formen preisgegeben; auch das Individuum entbehrt seiner Lebenszeit. Hält die Phänomenologie die Anschauung „für das fundierende Verhalten aller zureichend begründeten Theorie“, so gerät sie damit, in eine schwierige Lage hinsichtlich des Problems der Übertragbarkeit ihrer Einsicht, Funde und Befunde“ (BLUMENBERG, 2006, s. 440). „Anschauung erfordert Einübung“ und vor allem Selbstübung (BLUMENBERG, 2006, s. 440), denn Einsicht darf nicht delegiert werden: Jeder Phänomenologe muss von vorne neu beginnen, keiner darf unbegründet übernehmen, was andere im phänomenologischen Geschäft bereits erworben haben. Dass so nicht nur eine unendliche, sondern auch eine unendlich langsame Arbeit droht, scheint Husserl keine Schwierigkeit bereitet zu haben, da alles auf die Neubestimmung der Einstellung in Richtung der Urstiftung ankommt: Diese Unendlichkeitsimplikation sieht er nicht als Problem für die Individuen an, denen damit jedoch etwas zugemutet wird, was keinem von ihnen Erfüllung in einem endlichen Dasein zu bringen vermöchte. Denn Endlichkeit verfährt ökonomisch: Endliche Lebewesen streben nach Zeitgewinn und Kraftersparnis, weil ihre Lebenszeit begrenzt ist; nur ein unendliches Wesen kann sich den Luxus leisten, auf Beschleunigungsverfahren zu verzichten und mit der Zeit nicht sparsam umzugehen, da seine Zeit mit der Weltzeit zusammenfällt. Methodisch dürfen die Phänomenologen es nicht wagen, sich nach zeitökonomischen Bedingungen zu richten; indem sie die unendliche Arbeit aufnehmen, müssen sie vielmehr der Zeit gegenüber indifferent werden. Mit der Lebenszeit nicht haushalten zu dürfen, zugleich aber unendlich viel Zeit zu benötigen, um ihre Aufgabe zu erfüllen – vor dieses Paradox stellt die Phänomenologie die Phänomenologen, indem sie die „Ausschaltung der subjektiven Anteile“ und die „Neutralisierung der Perspektive“ verlangt und die „Ersetzung der organischen Maßstäbe mittels mechanisch-quantitativer“ kritisiert (BLUMENBERG, 2006, s. 13).

Der Phänomenologe darf sich davon nicht abschrecken lassen, so persifliert Blumenberg die Evangelien, „alles andere stehen und liegen zu lassen“ (BLUMENBERG, 2006, s. 426), um sich der Arbeit zuzuwenden, zu der er berufen ist. Wenn aber die Aufgabe erst im Unendlichen, im Laufe der Generationen Erfüllung finden soll – wer soll dann diese Art von Erkenntnis besitzen, wer von ihr profitieren? Wer ist für wen überhaupt phänomenologisch tätig? Ist das Leben, einmal frech gefragt, nicht zu kurz, „um sich auf unendliche Regresse und überhaupt auf eine unendliche Arbeit einzulassen, die für das Individuum niemals rechtzeitig ihren Ertrag bringt“? (BLUMENBERG, 2006, s. 437).

Wir sind [...] in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit. Die ganz persönliche Verantwortung für unser eigenes wahrhaftes Sein als Philosophen in unserer

innerpersönlichen Berufenheit trägt zugleich in sich die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit, das nur als Sein auf ein Telos hin ist und, wenn überhaupt, zur Verwirklichung nur kommen kann durch Philosophie. [...] Wir sind eben [...] Erben und Mitträger der durch sie *hindurchgehenden* Willensrichtung, und sind das aus einer Urstiftung, die aber zugleich Nachstiftung und Abwandlung der griechischen Urstiftung ist (HUSSERL, 1976, s. 15, 72).

Eine protestantische Verwobenheit von Arbeit und Mission, Beruf und Berufung mit ihren paradoxen Implikationen tritt zutage. In der „Professionalierung“ der Phänomenologie (BLUMENBERG, 2006, s. 437), die Husserl mit großem Pathos vorführt, steckt die Funktionalisierung des Individuums und seine kryptotheologische Aufopferung für die unendliche Aufgabe der stetigen Nachstiftung der voluntaristischen Ursinnsetzung durch die Griechen. Der Phänomenologe wird zwar „Funktionär einer durch Selbstlosigkeit definierten Anspannung, die Individuen und Generationen übergreift, die *der ins Unendliche sich forterneuernden Forschungsmenschheit*“ angehören (BLUMENBERG, 2006, s. 437); seine Verbeamtung und die konsequente Berufsmäßigkeit von Erkenntnis – und Wahrheitssuche bedeuten allerdings, dass der „Berufsdenkler“ wie jeder gute Beamte alle Glücksansprüche in und durch Arbeit preiszugeben hat (BLUMENBERG, 2006, s. 446). Denn wahres Glück kommt mit der Erkenntnis, die ihrerseits aber erst durch eine ins Unerreichbare verschobene Erfüllung seiner Aufgabe erreicht würde. Wie aber sollte das dem Einzelnen zugutekommen – vor allem dann, wenn jeder von Grund auf wieder anzufangen hat, was Generationen vor ihm bereits geleistet haben?

Das Gedankenexperiment lässt sich fortspinnen. Der Phänomenologe, der dazu beitragen muss, Wahrheit und Erkenntnis zu erlangen, kann selbst nicht von ihr nutzen: Nur der Auftraggeber kann vom Arbeitsertrag profitieren. Das große Telos des europäischen Menschentums ist für den Berufsdenkler arbeitsbestimmend – ist es für das Individuum aber lebenserfüllend und glücksbringend? Und weiter: Wenn der einzelne Mensch auf jeden Anspruch auf die Eudämonie zu verzichten hat, kann dann wenigstens die Menschheit Nutznießerin der Arbeit sein, der sich der Phänomenologe klaglos aufzuopfern hat? Auch diese Frage muss verneint werden, denn die Idealität der Aufgabe erfordert den Fortbestand unserer Gattung, der aber *in saecula saeculorum* gar nicht garantiert ist. Was aber, wenn die Arbeit unabgeschlossen, das Telos unerreicht bleibt? Ist es überhaupt vernünftig, eine solche Wette einzugehen? „Die ‚Urstiftung‘ ist Kriterium für die Geschichte, die darin intendiert ist; aber jene garantiert diese nicht, weder ihren Erfolg noch ihre Fortdauer“ (BLUMENBERG, 1986, s. 369).

Das der unendlichen Aufgabe gemäße Subjekt ist nicht der Mensch, nicht einmal die Menschheit, sondern der Verbund der Berufsdenkler, der „zum finalen Bestimmungsstück der absoluten Geschichte geworden“ ist (BLUMENBERG, 1986, s. 446). Husserls Geschichtssubjekt ist ein Konstrukt, „das die sonst rätselhafte Tatsache erklärt, daß Wissenschaft mehr ist als alle Leben, die sich an ihr beteiligen und deren Arbeitsertrag in sie eingeht“ (BLUMENBERG, 1986, s. 13). Dieser ‚verborgene Gott‘ der Phänomenologie ist die Implikation, der Fluchtpunkt von Husserls Geschichtsauffassung: Die voluntaristische Urentscheidung „ist wesensmäßig an die Funktion der Menschheit als Gattung der Vollstreckung der transzendentalen Intersubjektivität gebunden. Dadurch entsteht ein idealistischer Mythos“, der so aussieht „wie eine deduzierbare Geschichte, in der Europa die Menschengattung repräsentiert“ (BLUMENBERG, 2010, s. 76). Dies hat freilich „mit der Lebenswelt-Thematik nichts mehr zu tun, zumal dann nicht, wenn die Lebenswelt die Wendung zur theoretischen Einstellung nicht als ihre immanente Konsequenz aus sich heraus zutage bringt. Dies allerdings wäre die Lösung gewesen, die“, wie wir nun sehen werden, „Husserl auf Grund seiner genetischen Logik hätte finden können und müssen“ (BLUMENBERG, 2010, s. 77).

## II.

Fassen wir das zusammen: Die ‚Urstiftung‘, von der Husserl spricht und die er dem Anfang der europäischen Philosophie und Geschichte zuordnet, ist also in Wirklichkeit die Übertragung des Selbstbewusstseins der Neuzeit auf das Gesamtbewusstsein der europäischen Geschichte. Was neuzeitlich misslungen war, wurde für einen entscheidend erweiterten Zusammenhang in Kraft gesetzt. Dort war es der historischen Auflösung und Depotenzierung entzogen. Bei den Vorsokratikern war fast alles möglich und fast nichts widerlegbar. Es war das ideale Vorfeld für den Vollzug einer nur der Wesensschau erreichbaren Handlung übergroßen Stils. Zugleich mit dieser projektiven Rettung wurde dann der Platz geräumt und eingeebnet, auf dem das kulturkritisch längst gesicherte, theoretisch noch zu definierende Ungenügen und Misslingen der Neuzeit lokalisiert und denominiert werden konnte. An die Stelle einer Gründung trat der Akt einer zugunsten des Fortgangs hingenommenen Grundlosigkeit durch den Verzicht auf Begründungsleistungen. Man hatte längst gesehen, dass jene Urleistung am Anfang der Neuzeit vorwiegend darin bestand, zu wissen und zu fordern, worauf man zu verzichten hatte, um auf eine neue Weise Sicherheit über die Welt und dadurch in der Welt zu gewinnen. Das Neue der Neuzeit war nicht so sehr ein Anfang, wie er proklamiert worden war, als vielmehr die Folge, die sich aus dieser Zielsetzung unbestimmter Erreichbarkeiten ergab. Die Epoche trat ein für das Ganze, und diesem fiel ‚Absicht‘ in einem intensivierten Sinne dessen zu, was bis dahin nur eine Epoche begründet hatte: ein Wille noch mehr als eine Einsicht.

Das Muster der emphatischen Urheberschaft für Geschichte blieb. Aber Galilei war nicht mehr einer, der daran beteiligt war, sondern der, der sich dazu schon verhielt – und dies in einem nicht adäquaten, nicht konsistenten Sinne. Inkonsistenz konnte es nur geben im Verhältnis zur längst stattgefundenen, weit zurückgeschobenen ‚Urstiftung‘. Es war, was einen Verstoß bestimmbar und ahnungsfähig machte. Es war etwas entstanden oder gar entsprungen, was nicht nur faktisch durch Trägheit getan wurde und stattfand, was vielmehr ‚gesollt‘ wurde aufgrund jenes Willens, den zu benennen und zu erklären eine andere Sache war als die dieser Projektion. Die europäische Geschichte hatte nicht irgendwann ‚begonnen‘, sie war als eine Richtung des ‚Menschentums‘ eingesetzt, als Institution zur Identität gebrachter Wille zur Einheit einer Intention homogenisiert worden. Ihre ‚Krisis‘ war die Untreue gegen diese Intention. Aber die ‚Urstiftung‘ bot dagegen die Möglichkeit, sich in eben jenen Stiftungswillen erneut einzufühlen und ihn als Orientierung wieder aufzunehmen. Die Phänomenologie bot sich an, das zu tun: als ein Verbund ständiger Rechtfertigungen, der keine geschichtlichen Sprünge und Seitensprünge zuließ. Das heißt vor allem: Wir sind nicht frei, jederzeit eine neue Geschichte zu beginnen. Es zeigt sich nach dieser Projektion als Grundirrtum der Neuzeit, dass sie in ihrer Verfügung zu haben meinte, den Nullpunkt in Analogie zu dem der christlichen Chronologie zu setzen. Dies musste ihr, ohne jeden Bezug auf ‚Geschichtlichkeit‘, verwehrt werden.

## Referências

BLUMENBERG, H. *Beschreibung des Menschen*. Hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

BLUMENBERG, H. *Die ontologische Distanz*. Eine Untersuchung über die Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit. Hg. v. Nicola Zambon, Berlin, 2022.

BLUMENBERG, H. *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

BLUMENBERG, H. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BLUMENBERG, H. *Theorie der Lebenswelt*. Hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt: Suhrkamp, 2010.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana, Bd. VI), hg. v. Walter Biemel. Den Haag, 1976.

MERKER, B. „Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers“. In: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, hg. v. Forum für Philosophie. Bad Homburg, Frankfurt a.M., 1989, p. 215-243.

MERKER, B. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis: Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

SOMMER, M. *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

VOEGLIN, E. „Brief an Alfred Schütz über Edmund Husserl“. In: *Ders: Anamnesis*. Zur Theorie der Geschichte und Politik, Freiburg i.B./München 2005.

WELTER, R. *Der Begriff der Lebenswelt*. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt. München, 1986.

ZAMBON, N. „Nachwort“. In: BLUMENBERG, H. *Die ontologische Distanz*. Eine Untersuchung über die Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit. Hg. v. Nicola Zambon, Berlin, 2022. p. 349-376.

---

#### Sobre o autor

##### Nicola Zambon

Nicola Zambon studied philosophy in Bologna, Mainz, and at the Husserl Archive in Freiburg i.B. In 2014, he received his PhD from the Ludwig-Maximilians-Universität in Munich with the thesis *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, which was published in 2017. In 2015-2017, Nicola was a researcher at the Ecole Normale Supérieure in Paris. Since April 2017, he has been working at Freie Universität in Berlin, where he is completing his habilitation on Kant's moral anthropology. Currently, Nicola is a Fellow at the Research Institute for Philosophy in Hannover.

His research fields and interests include phenomenology (especially Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, and Blumenberg), modern philosophy (especially Vico, Spinoza, and Kant), philosophy of religion, and psychoanalysis. Nicola is editor of Hans Blumenberg's Nachlass.

Erhalten in: 24/09/2022.  
Received in: 24/09/2022.

Zugelassen in: 11/10/2022.  
Approved in: 11/10/2022.

# Odor, chamas e fumaça: a Covid e a incendiária crise da razão<sup>1</sup>

Odor, flames and smoke: Covid and the incendiary crisis of reason

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

<https://orcid.org/0000-0002-9321-5945> – E-mail: cafsilva@uol.com.br

## RESUMO

O texto parte de um diagnóstico fenomenológico: o de que toda emergência pandêmica (como a da covid, por exemplo) é o sintoma fatídico de um estado de crise motivado nas entranhas mesmas ontológicas da racionalidade tal qual toma forma em nossa cultura no Ocidente. A tarefa do pensamento não consiste em destruir a razão, mas salvaguardá-la ante o perigo, sempre iminente, do irracionalismo. Assim, toda forma de obscurantismo emerge como uma figura decadente tendo como pano de fundo sintomático a crise da própria razão; crise essa instalada pela distinção de princípio entre cultura e natureza tão bem prefigurada por Marx e aprofundada por Merleau-Ponty. O texto examina esse ponto nevrálgico e termina realçando o caráter essencial e, portanto, inalienavelmente político desse fenômeno.

**Palavras-chave:** Covid. Crise. Razão. Polis. Fenomenologia.

## ABSTRACT

The text starts from a phenomenological diagnosis: that every pandemic emergency (such as that of covid, for example) is the fatal symptom of a state of crisis motivated in the same onto-

<sup>1</sup> O presente texto é, originalmente, fruto de três momentos, em pleno avanço da pandemia no Brasil, apresentado e discutido junto ao Projeto “Katholou” no dia 07 de junho de 2020 coordenado pelo professor Manuel Moreira da Silva (UNICENTRO), junto também ao Programa “Filosofia Aberta” no dia 12 de junho de 2020 presidido pelo professor Wagner Dalla Costa Félix (UEM) e, por fim, como Aula Magna de Abertura do primeiro semestre de 2022 junto ao Departamento de Filosofia da UERN – Campus Avançado de Caicó, dirigido pelo professor doutor Marcos Érico de Araújo Silva, no dia 07 de junho de 2022. A eles, os meus sinceros agradecimentos pelo convite e, em especial, pelos debates propiciados que, em muito, enriqueceram consideravelmente as reflexões aqui, em curso.

logical entrails of rationality as it takes shape in our Western culture. The task of thought is not to destroy reason, but to safeguard it in the face of the ever-imminent danger of irrationalism. Thus, every form of obscurantism emerges as a decadent figure with a symptomatic backdrop to the crisis of reason itself; crisis that was installed by the distinction of principle between culture and nature so well prefigured by Marx and deepened by Merleau-Ponty. The text examines this neuralgic point and ends by highlighting the essential character and therefore political inalienably this phenomenon.

**Keywords:** Covid. Crisis. Reason. Polis. Phenomenology.

Se um doente vê o diabo, ele vê também seu odor, suas chamas e sua fumaça, porque a unidade significativa diabo é esta essência acre, sulfurosa e candente. Há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras

(MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 368).

## 1

Essa emblemática passagem alçada aqui a título de epígrafe não é um mero recurso cosmético, meramente retórico! Por meio de tal metáfora, Merleau-Ponty, seguramente, chama a atenção para o caráter simbólico presente no fenômeno alucinante vivido pelo enfermo, mas que pode permear também a própria situação humana em sua condição, digamos, “normal” no sentido reportado por Canguilhem (2009) quando desconstrói, por completo, a ortodoxa distinção entre normal e patológico. Isso permite, é claro, à luz de uma fenomenologia da linguagem, abrir outras linhas interpretativas possíveis. Assim, um filósofo analítico da escola de Oxford, por exemplo, bem poderia realocar essa figura de linguagem para além de sua função meramente “sintático-semântica”, ao acentuar, certa dimensão “pragmática”. Quer dizer: o diabo, como conceito, não se define, de modo ostensivo enunciando-se numa rede de significações cujas qualidades sensíveis se interligam simbolicamente, mas brota também, em sentido wittgensteiniano, desde uma forma de vida, num jogo de linguagem, atuando num contexto de ação, num campo de possibilidades tais que o conceito adquira outro peso, força ou composição. É o que Austin (1990), em sua teoria dos atos de fala, insiste sobre a ideia de uma pragmática da linguagem em que dizer é fazer ou, traduzindo mais literalmente, como fazer coisas com palavras! A esse modo, se, por um lado, a fenomenologia dá vazão a essa imagem ou percepção “patológica” do diabo em seu simbolismo conceitual, a filosofia analítica atenta para a atmosfera profundamente pragmática portada por esse último. Tudo se passa como se o diabo não apenas transparecesse significativamente por certas qualidades sensíveis, mas que também *agisse* efetivamente toda vez que é nomeado, citado, enfim, percebido!

É mediante essa tripla modulação (sintático-semântico-pragmática) que propomos pautar o tema central ora em curso de nossas reflexões: a crise sanitária à luz da crise da razão! Trata-se bem de demarcar, no que comporta à complexidade do problema, o quanto o fenômeno da crise da razão no Ocidente emerge como pano de fundo diagnóstico capaz de revelar, em carne e osso, a real figura do vírus descrito como essencialmente “demoníaca” percebida por uma sociedade “doente” seja pelas suas qualidades sensíveis, seja pelo seu campo de ação, na acepção mais pragmática do termo!

Eis, então, o sentido e alcance do título acima: afinal, que “diabo” é esse que, sem aviso prévio, de repente, com todo o seu “odor”, suas “chamas” e sua “fumaça”, incendiosamente, toma conta de uma polis já doente, passando a habitar, em seu interior, mais agonizante? Quais suas qualidades sensíveis; qual a sua forma de ação?

## 2

Uma boa entrada ao estado de questão que ora nos ocupa nos lança a uma interrogação sobre a história, ou seja, sobre o sentido do trabalho intelectual que exige, antes de tudo, que circunscrevamos certa *Lebenswelt*, certo mundo da vida como mundo circundante (*Umwelt*) de uma sociedade doente ou, se quiser, de uma formação cultural decadente. Trata-se do mundo da polis; espaço, por assim dizer, fenomenologicamente político que se torna o terreno ou o campo transcendental, por excelência, desde onde todo simbolismo assume um caráter mais real, carnal, visceralmente concreto.

Fato é que a relação da Filosofia com a polis é perpassada por um sentido muito próprio da ágora. Essa é, por excelência, o espaço seminal da reflexão. A praça, o mercado, a rua, se torna, em larga medida, o hábitat privilegiado desse exercício. É nele, por exemplo, que Sócrates toma corpo no instante em que interroga o seu tempo presente. Como inscreve Marx no memorável artigo na Gazeta Renana de 14 de julho de 1842:

Os filósofos não brotam da terra como os cogumelos, eles são frutos de sua época, de seu povo, cujos sumos os mais sutis, os mais preciosos, os menos visíveis, se exprimem nas ideias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos é o mesmo que constrói as estradas de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não habita fora do mundo. (MARX; ENGELS, 1980, p. 197).

Essa talvez seja uma das mais contundentes passagens que rememoram o caráter mundano da filosofia, a inscrição da tarefa mesma do pensamento, sobretudo, em momentos como o que hodiernamente se atravessa. O tema, em voga, interpela também aqueles que se dedicam a tal tarefa. É sob esse registro, tão bem marxianamente demarcado, que o nosso tema não avança se não trouxermos à baila o recorrente debate acerca da relação entre natureza e cultura. É Merleau-Ponty, mais uma vez, que, na contramão de certa concepção “darwinista”, passa a considerar que o “homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 199). O que se acentua, aqui, é o caráter humano, demasiadamente humano, no coração da contingência! Compreender, pois, essa inscrição histórica, radicalmente humana, é a chave hermenêutica para situar nossos problemas contemporâneos! O filósofo então prepara esse giro de discussão pondo-o nos seus devidos trilhos:

Estou lançado em uma natureza, e a natureza não aparece somente fora de mim, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade [...]. Assim como a natureza penetra até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 398; 399-400).

Pegando carona com o texto, podemos agora, à luz do tema-guia, ensaiar uma espécie de fenomenologia do vírus. Trata-se de examinar em que medida a covid não está lançada só na

natureza; mas nas entranhas mesmas da cultura! Ou melhor, de que forma a pandemia não é cria ou obra apenas da natureza, mas um artefato humano, genuinamente humano, histórico! Em outras palavras: não é mais a natureza física, estática, mas a natureza moldada humanamente, culturalmente! Cabe, pois, compreender aqui – e essa é a tese nevrálgica – de que o vírus não apenas possui uma natureza biológica, mas profundamente fenomenológica, isto é, ele aparece ou se revela, em sua raiz última, como um fenômeno político! Tudo se passa como se o patógeno viral assumisse certa função cidadã rente, agora, à ágora, à pólis! Ele assume forma humana, por mais “(des)umana” que até pareça, à medida que o homem, de certo modo, se “viraliza” e, vice-versa, o vírus se “humaniza”!

Pois bem, é esse entrelaçamento entre cultura e natureza que constitui o meio de campo de nossa análise! O vírus “traz implicitamente” – conforme os termos de Merleau-Ponty – “a marca da ação humana”! Ou como já avistara Marx (1937, p. 21-22), “o comportamento *natural* do homem tornou-se *humano* [...] e onde o ser humano tornou-se seu ser *natural*, sua *natureza humana* tornou-se sua natureza”. Por isso, reduzir, tão somente, a crise pandêmica sob uma perspectiva puramente físico-químico-sanitária é limitar, por demais, o sentido e alcance de tal fenômeno! Significa precisamente perder de vista o horizonte último pelo qual esse fenômeno se manifesta, isto é, tal qual ele próprio aparece! Como insiste Merleau-Ponty numa nota (1964, p. 306-307): “a distinção dos dois planos (natural e cultural) é, aliás, abstrata: tudo é cultural em nós [...] e tudo é natural em nós”.

Isso posto, o que o elo entre o natural e o cultural pode nos ensinar? Ele nos traz uma lição importante frente à escalada pandêmica. Ele põe, na ordem do dia, outro duplo aspecto do vírus: visível e invisível. Podemos então dizer do vírus o que Heidegger dissera acerca da técnica ao interrogar acerca da sua essência como algo que, embora esteja perto, bem perto, ao mesmo tempo, nos escapa, distanciando-se, sinistramente. É esse paradoxo constitutivo que revive no fenômeno-vírus como uma sinistra aparição que nos arrebatava de tão perto para, ao mesmo tempo, nos lançar para tão longe a ponto de ignorarmos a sua presença; a sua presença-ausência.

Se é assim, que mistério seria esse que parece encobrir, diante de nossos próprios olhos, o que mais fenomenicamente de “diabólico” nos escapa?

### 3

Um maior esclarecimento quanto a isso parte de uma suspeita: a de que só é possível compreender o que estamos vivendo se soubermos situar melhor a crise, uma crise mais geral: a crise da razão. Por razão, se compreende, em sentido amplo, tanto a filosofia quanto a ciência culturalmente instalada. Ora, foi Husserl quem primeiro diagnosticara, na esfera da ciência e do pensamento, uma aguda crise sem precedentes. Ele confere à noção de crise um sentido e alcance fenomenológico decisivo. Em *Les Sciences de l'Homme et la Phénoménologie*, Merleau-Ponty põe, em registro, três expressões concêntricas de *crise* assistidas por Husserl no saber ocidental: inicialmente, há uma “crise da ciência”, axiológica por definição, em que seu valor deixa de ser interrogado em virtude do dogmatismo quantitativo. Ao examinar essa crise, Husserl mostra que ela “não é científica no sentido artesanal do termo face aos seus resultados teóricos e práticos, mas profundamente abaladora no sentido de verdade da ciência em seu conjunto” (HUSSERL, 1976, p. 17). Em segundo lugar, há uma aguda “crise das ciências humanas” oriunda do desenvolvimento das pesquisas psicológicas, sociológicas e históricas. Descobre-se, então, que “o conhecimento não é a simples observação de um fato dado; tal saber implica sempre uma interpretação, obrigando-se a introduzir noções novas” (MERLEAU-PONTY, 2001,

p. 427). Em terceiro lugar, advém a “crise da filosofia” que se traduz na impossibilidade de “manter os enunciados do filósofo como resultado de um contato direto e interno do espírito com a verdade, uma vez que o espírito é condicionado” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 398). Trata-se, em última análise, de uma crise decorrente da incontornável condição do filósofo de abandonar a sua “situação de fato”, já que “a filosofia desce ao fluxo de nossa experiência” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 401).

Ao agenciar a noção de crise, é preciso ainda saber olhar para o sentido dessa crítica à ciência! O duro diagnóstico circunscrito por Merleau-Ponty na abertura de *L'Œil et l'Esprit* de que “a ciência manipula as coisas e recusa habitá-las” (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 9), assume, a bem da verdade, uma contestação não à ciência propriamente dita, mas a certo “cientificismo”<sup>2</sup> presente nela! Não é uma objeção ao caráter “artesanal” da ciência, mas à razão de princípio ontológico, que a anima! Tudo se passa como se a situação de conhecimento do cientista “[...] existisse ou existe para entrar tão somente no laboratório” (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 11). Ou, “[...] como se o saber ocidental afastasse de tal modo de si o Ser e o mundo que não mais está nele” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 160). O que leva também a proferir, em seu diagnóstico, Gabriel Marcel (1991, p. 35),

[...] nunca será demais afirmarmos, tão fortemente, que a crise que atravessa hoje o homem ocidental é uma crise metafísica. Não há provavelmente pior ilusão do que aquela que consiste em imaginar-se que este ou aquele planejamento social ou institucional poderia bastar para apaziguar uma inquietude que emerge das profundezas mesmas do ser.

Merleau-Ponty identifica no pensamento dito operatório, “uma espécie de artificialismo absoluto tal como se vê na ideologia cibernética, na qual as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, porém concebido, ele próprio, sobre o modelo das máquinas humanas” (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 11-12). Disso só pode resultar, como fizeram nos Estados Unidos, “numa psicanálise e um culturalismo decadentes [...] mergulhando num sono ou num pesadelo jamais capaz de despertar o homem na história (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 12). O nó do problema reside no fato de que “por mais que pareça surreal, a ciência parece aprofundar-se, cada vez mais, num processo de avassaladora crise” (SILVA, 2013, p. 87).

Eis porque a “crise jamais foi tão radical” – diagnostica Merleau-Ponty – “a despeito, sobretudo, de nosso estado de não filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 219). É que a crise da ciência como flagrante crise do cientificismo é congênita à crise mesma da filosofia. Trata-se, no fundo, de uma crise siamesa, embrionariamente ontológica, implícita, como acabamos de ver, no otimismo operatório epistêmico. É esse “estado de não filosofia” que produzira uma indigência que instalara “[...] a cultura numa situação de crise permanente” (MERLEAU-PONTY, 1960,

<sup>2</sup> O cientificismo é uma postura claramente ideológica que, por vezes, o cientista adota à medida em que ele se deixa suggestionar por certo sensacionalismo midiático ou orientado por algum interesse político-econômico. Um bom exemplo disso é o que ocorre com a indústria farmacêutica que, cada vez mais, tem se focado, exclusivamente, por certa lógica de mercado com o indiscreto assentimento de personalidades médico-científicas como Osmar Gasparini Terra, médico e deputado federal e Paolo Marinho de Andrade Zanotto, virologista da USP, para situarmos, apenas, o caso brasileiro. Tal indústria não opera sobre uma política profilática (preventiva), mas posológica (curativa)! Quer dizer, o nicho farmacêutico só atua à medida que a doença já se instalou, entranhou, aprofundou, visando angariar lucro! Assim, a ofensiva contra os institutos de pesquisa e à ciência buscando minar recursos e ferindo a autonomia da universidade visa mascarar, ideologicamente, uma ação governamental; uma plataforma política de poder. É assim que o discurso da “imunidade de rebanho” ressignifica, em termos nietzschianos, um novo *ethos*, como “moral de rebanho”! Há um instinto gregário aí fortemente insuflado em que a população é tratada como “gado”, “manada”. A defesa dessa imunidade, da necessidade de infecção, surge como um imperativo, uma palavra de ordem, um comando, uma ação política! Dessa feita, o elogio à cloroquina se insere, industrialmente, como postura cientificista, ideológica como projeto numa espécie de roleta russa. O vírus não age apenas como micro-organismo ou agente patogênico, mas como um novo figurante político do extrativismo neoliberal.

p. 123); crise, que desencadeia “consequências *obscurantistas* de um certo rigorismo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 125). Eis a razão pela qual o obscurantismo de regimes totalitários constitui uma nefasta amostra disso em que práticas como a da eugenia (Cf. DIWAN, 2007), tiveram seu *referendum* cientificista! O que, enfim, beira a uma espécie de rigorismo estéril que torna a pesquisa como se nada devesse à experiência.

É, pois, nessa cosmovisão, que toda sorte de obscurantismo ou irracionalismo<sup>3</sup> se torna, sintomaticamente, o signo da crise, ou, se quiser, a sua expressão, por vezes, mais bizarra! O ponto nevrálgico é que, nesse intercurso, a crise, de fato, se instala ou se alastra “pandemicamente”. Ora, o que são o cientificismo, o fundamentalismo, o misticismo, o fanatismo, o relativismo, o negacionismo, o racismo, o neofascismo senão formações gêmeas de um mesmo tronco comum: o irracionalismo?! O irracionalismo configura uma forma geral de “Medusa”: ele petrifica, sob o olhar, o real. Ele serpenteia, a bem prazer, a dose necessária de veneno a ponto de paralisar consciências. Seja em sua forma velada ou não uma espécie de genocídio intelectual aí se emoldura! Por isso, o seu olhar é sedutor: ele tenta, a qualquer custo, minar qualquer possibilidade de ação, qualquer gesto de resistência, inoculando a crise! É sob o rosto desfigurado desse Ser “mítico”, por definição, que a crise agita o que há de mais patológico, teratológico, macabro em nossa cultura! O vírus se torna, apenas, um agente nesse processo ganhando livre terreno, além, no caso brasileiro, de assentimento governamental!

Se é verdade que o vírus protagoniza esse cenário; se ele, próprio, é o ator principal nessa peça tétrica, é porque há, diferentemente do que se poderia supor, um roteiro! Sim, o irracionalismo tem uma plataforma; ele cria uma narrativa; segue um protocolo; possui uma agenda, um programa! Esse sinistro evento de nossa época, por mais irracional que seja, não é tão tresloucado assim quanto parece! Ele segue metas; é uma potência, um espetáculo à parte de uma peça bem dirigida, intencionada: há um agenciamento do caos! Ele faz uso de todo e qualquer artifício: ele arma a pantomima necessária para divertir seu “distinto público” oferecendo-lhe “pão e circo”; produzindo o entretenimento necessário pondo, em *mise-en-scène*, uma guerra civil. Suas acrobacias circenses não têm limites criando e ditando as suas próprias regras num jogo mortal sem dúvida, mas o suficiente para agir enquanto entretém sua plateia no interior de um “Coliseu” armado num enredo necropolítico! A política de armar a população se torna, pois, um expediente estratégico disso. A articulação miliciana com certo sacramentado apoio evangélico é a instrumentalização perfeita para arrefecer toda tomada de consciência. É uma guerra declarada; implacável!

A questão que não quer calar é justamente essa: haveria algum remédio a esse estado de crise instalada? Pois, se já temos o diagnóstico e, com ele, a adequada etiologia, se já identificamos o calcanhar de Aquiles que levava a razão a limites intransponíveis, resta, agora, para além de toda crítica ou autocrítica, encontrar o melhor antídoto, ou seja, prescrever a mais indicada posologia.

<sup>3</sup> É conhecida a fina ironia de Bento Prado (2004, p. 256): “*Irracionalismo* é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição da Razão?”. Faz todo sentido, em face dos detratores de Deleuze, e a tantos outros pensadores, a maneira como Bento agencia a questão. Empregaremos, todavia, o termo irracionalismo aqui num contexto tecnicamente diverso como pano de fundo geral em que há, sim, como bem nota o intérprete acima, uma “prévia definição da razão” cujo “conteúdo” possui uma força lógica, coerente e até programática! É o que, na sequência, o texto objetiva mostrar.

## 4

Há, sim, um “remédio” eficaz, prescreve Merleau-Ponty (1964, p. 293): “mas não o de regressar ao método norte-americano analítico-universitário – isso seria voltar a quem – mas passar além, recolocando-se em face das coisas”. Ora, “o remédio será então de confrontar a própria ciência com uma experiência integral e não lhe opor um saber filosófico vindo de lá de onde” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 128). Nessa perspectiva, “para *ver o mundo*, a ciência deve buscar nela mesma o segredo de nossa ligação perceptiva com ele: ela (a ciência) deve mergulhar no mundo ao invés de dominá-lo, deve descer em sua direção tal como ele é ao invés de ascender a uma possibilidade prévia de pensá-lo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 61).

Com isso, se a cultura científico-filosófica almeja, de fato, superar o regime de crise instalada, não pode mais resignar-se, dispensando essa experiência indivisível na qual “[...] a natureza está em nós, os outros em nós e nós neles” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 138). É sob esse princípio de indivisibilidade que “[...] o papel da filosofia como consciência da racionalidade na contingência não é um saldo insignificante. Apenas a consciência filosófica da intersubjetividade nos permite, em última análise, compreender o saber científico” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 140). Habitar as coisas, recolocar-se em face delas é, sem dúvida, a melhor terapêutica! A percepção estética nos mostra que é “[...] impossível separar as coisas de sua maneira de aparecer” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 54). Isso também significa que “[...] nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma delas fala ao nosso corpo e à nossa vida, elas estão revestidas de características humanas [...]. O homem está investido nas coisas e as coisas estão investidas nele” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 29).

É assim que, em certos momentos, mesmo que a duras penas, o cientista atual, a medicina, em tempos de pandemia, passa a se dar melhor conta desse preceito! São em tempos assim, extremamente cruciais, que o médico, o enfermeiro, o assistente social, etc., tomam a linha de frente, ou seja, assumem a trincheira. Não podem ficar apáticos, indiferentes, insensíveis! É sob esse contexto que a tese da neutralidade científica se desconstrói como razão de princípio (Cf. JAPIASSU, 1981)! Nunca o cientista-médico foi tão duramente coagido a desinstalar-se de certa zona de conforto, ou seja, de rever certa ética científicista no sentido de vir assumir, mais concretamente, o mundo da vida em sua realidade nua e crua tal qual ela aparece. Ele (cientista/profissional da saúde) não pode perder de vista esse fenômeno: habitar o mundo é habitar tudo o que o circunda, com suas mais viscerais mazelas, custe o que custar. O reinvestimento, como vimos acima, é mútuo. Até porque o sintoma não é puramente subjetivo, vivido tão somente pelo enfermo em transe, em surto, mas intersubjetivo. O corpo não é só “meu”, mas “teu”. O meu corpo não me pertence tão somente; há uma intercorporeidade que se reclama a todo tempo, para além dos marcos do “meu corpo, minhas regras”!

Observemos, pois, que se Merleau-Ponty faz crítica ao método norte-americano como modelo de enfrentamento a esse estado de coisas, imagine, então, hoje! Hoje, sobretudo, diante de uma crise galopante cuja escalada em território americano amarga a humilhante posição do *ranking* internacional ao lado do Brasil. Merleau-Ponty então volta a dar o tom desse debate:

O conhecimento nunca pode ultrapassar este limite da facticidade. Isso é verdade, mas não deve servir para justificar as construções arbitrárias. [...]. O que se busca não é uma coincidência quimérica de mim com outrem, do eu presente com seu passado, do médico com o doente; nós não podemos assumir a situação de outrem, reviver o passado em sua realidade, a doença tal como ela é vivida pelo doente. A consciência de outrem, o passado, a doença nunca se reduzem, em sua existência, àquilo que deles conheço. Mas minha própria consciência, enquanto ela existe e se engaja, também não se reduz àquilo que dela conheço (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 388-389).

O que Merleau-Ponty insiste é de que a situação de fato, a facticidade como condição humana, possui um limite intransponível. Esse limite é demarcado pelas relações com outrem, relações com a vida. Em regime de crise, sanitária, não se trata do médico abrir mão de ser quem ele é para se tornar paciente, ou simplesmente viver o que só o enfermo pode viver ou sentir. Isso, obviamente, é ilusório, nada mais que um alcance falso do problema. Trata-se, sim, de outra ordem de engajamento: de habitar o mundo, as coisas e, na medida do possível, descer do seu pedestal clínico em direção ao chão do real. O profissional da medicina deve atender a um apelo ético de empatia, de solidariedade real, de despojamento e, se preciso for, pôr a própria vida em risco! É a entrega total à facticidade, a outrem. Ao se colocar em face das coisas, não só o atendente clínico, mas todo ser humano cabe reconhecer o quanto deve, por princípio ético no sentido mais levinasiano, reestabelecer seu vínculo primordial com uma natureza banhada em cultura. Esse é o gesto responsável, o único capaz de romper com o irracionalismo! Há aí um processo de desmistificação do exercício médico-científico! Eis porque podemos acompanhar novamente Merleau-Ponty (1964, p. 286):

A sensibilidade dos outros é 'o outro lado' de seu corpo estesiológico. E esse outro lado [...] posso supô-lo, pela articulação do corpo do outro como o *meu sensível*; articulação que não me esvazia, que não é uma hemorragia da minha 'consciência', mas que, ao contrário, me desdobra de um *alter ego*. Outrem nasce no corpo (de outrem) por falsa base desse corpo [...]. O acasalamento dos corpos [...] está latente na consideração de um só mundo sensível, participável por todos, e dado a cada um.

Essa passagem implica ou, melhor, amplifica, evidentemente, uma teoria do corpo e da intersubjetividade que não comportaria, aqui, nos limites do texto, de maneira satisfatória, constituirmos; no entanto, para quem é familiarizado com a literatura fenomenológica e, de passagem, com a obra de Merleau-Ponty sabe bem o quanto esses dois temas são, particularmente, caros e, portanto, decisivos no sentido de alargar a discussão em pauta. A não-empatia pelo outro; a não alteridade; a negação/exclusão do outro enquanto outro; a desfiguração do corpo como corpo vivo, como eu do desejo, são temas recorrentes nessa perspectiva.

O que podemos, sumariamente, indicar, no âmbito da teoria acima, é o procedimento metodológico-fenomenológico geral pelo qual Merleau-Ponty assim compreende esse trabalho numa indiscreta inspiração hegeliana. O filósofo associa a superação da crise à tarefa de um "alargamento da razão"! Quer dizer: só é possível tratarmos a crise e, como vimos, ultrapassá-la junto às coisas mesmas, se avançarmos para além de certa "racionalidade estreita" hegemônica no Ocidente! Esse passo a mais deve atender uma exigência posta pela própria racionalidade: a de "*alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão*" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 154, grifo nosso). Merleau-Ponty faz a defesa da ideia de uma "razão alargada", isto é, a tese de que a racionalidade só será salvaguardada a toda crise se ela se reinventar numa colaboração mútua, portanto, multidisciplinar, em várias linhas de frente. Isso mostra, por exemplo, no tocante ao tema que nos toca, que o enfrentamento da crise, do coronavírus não é uma linha de combate que interessa tão só ao epidemiologista ou biólogo sanitário de plantão. Tal resistência é um gesto que reclama uma postura transversal, aberta, e, portanto, suficientemente ampla, radicalmente alargada. Trata-se de um problema que requer um trabalho em rede, múltiplos esforços em conjunto.

É nessa direção que uma razão mais abrangente é requisitada à medida que ela supere o limite de uma inteligibilidade estreita, fechada, rígida. É aqui que o ponto de vista do vírus

como crítica filosófica deve transcender o “ponto de vista de Sirius”<sup>4</sup> como posição unilateral, como “pensamento de sobrevoos”. Pois bem: transcender esse ideal totalitário é ultrapassar o irracionalismo como não-pensamento, ou seja, como ideal monocrático, angélico, desencarnado, sem peso e gravidade que renuncia o contato com o real, com as coisas, sobrevoando, pairando sobre elas.

O irracionalismo é a expressão mais sinistra do estreitamento da razão e, conseqüentemente, a figura mais cabal de sua crise! Ele é o obscurantismo que assola períodos da história anunciando a morte do pensamento a ponto de instaurar uma espécie, em escalada, de “apocalipse zumbi”! O irracionalismo é um “pensamento-cadáver” que produz toda forma genocida de lógica: ele é o elogio à eugenia, jogando em valas comuns a toda sorte, numa roleta russa, uma maioria esmagadora de vítimas! É um quadro de não-razão; quadro esse que, inclusive, se orgulha do que é, ou seja, faz apologia à própria crise, pois vive justamente dela! Se nutre dela. Trata-se de uma ideologia parasitária, sanguessuga à medida que se alimenta do ódio à diferença, ao contraditório. O artifício ideológico empreende, a qualquer custo, advogar a crise não para compreendê-la, mas para inflamá-la ainda mais, no intuito de aprofundá-la! A ideologia usa a crise como pretexto; manobra! O irracionalismo é incapaz de interrogar a crise porque ele-próprio é expressão famigerada da crise! Por isso que o seus porta-vozes ou atores, em meio ao espetáculo da crise, acabam se confundindo com ela! O porta-voz desse discurso não representa tão somente a crise; não anuncia o vírus; ele, mesmo, acaba também se tornando o vírus, *ipso facto*! É nesse sentido que a pandemia – como bem metaforiza Miguel Nicolelis (2020), conhecido cientista brasileiro – tem o seu próprio demônio ou “pandemônio”, como agente, protagonista.

## 5

É dessa maneira que, em *Einstein et la Crise de la Raison*, Merleau-Ponty observa que, na ciência moderna, principalmente, por meio de Einstein que, aliás, sempre se manteve como um espírito clássico, “tivemos uma física repleta de debates filosóficos e quase políticos” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 242)<sup>5</sup>. Ora, esse cenário não mudou substancialmente: na verdade, ele tem se consolidado, em especial, numa época em que se passa a compreender, cada vez mais, a importância do debate público, político em que toma parte o cientista, o intelectual. A ciência não é neutra, uma vez que, consciente ou inconscientemente, é uma construção social, histórica, logo, política! A ciência habita a polis; é de dentro da polis que ela é convocada, sobretudo, em

<sup>4</sup> *Sírius* é a estrela mais brilhante, com uma magnitude aparente de  $-1,46$ , localizada na constelação de Canis Major. Pode ser vista tendo por base qualquer ponto na Terra, sendo que, no Hemisfério Norte faz parte do Hexágono do Inverno. O termo deriva do latim *sírius* e do grego *σεῖριος* (*seirios*, “brilhante”). No contexto acima, a metáfora se reporta a uma posição que se tornou convencional na história da filosofia e da ciência, qual seja, a do teórico que julga “sobrevoar” e, portanto, tomar “distância” do mundo, assumindo um “ponto de vista superior”, certo ponto luminoso, radiante, cujo brilho característico é a luz natural do espírito.

<sup>5</sup> É assim que, no 43º Congresso da Sociedade Italiana para o Progresso da Ciência, em 1950, se pronuncia Einstein (1986, p. 14; 16; 17): “Qual é, pois, a posição do cientista de hoje como membro da sociedade? [...]. Ele sofre pelo fato de que os resultados do trabalho científico se tenham transformado numa ameaça à humanidade, por terem caído em mãos dos expoentes moralmente cegos do poder político. Ele tem consciência de que os métodos tecnológicos, que seu trabalho tornou possíveis, acarretaram uma concentração de poder econômico e também político nas mãos de pequenas minorias que passaram a dominar completamente a vida de grandes massas humanas, cada vez mais amorfas. E o que é pior: a concentração do poder econômico e político nas mãos de poucos não só tornou os cientistas economicamente dependentes, como também ameaça sua independência interior [...]. Assim o cientista, como podemos ver com nossos próprios olhos, padece um destino realmente trágico. Lutando com grande sinceridade pela clareza e pela independência interior, ele mesmo, através de esforços quase sobre-humanos, forjou os instrumentos que estão sendo usados para escravizá-lo e destruí-lo até interiormente. [...]. Se o cientista de nossos dias achar tempo e coragem para refletir de modo honesto e crítico acerca de sua situação [...], existem possibilidades de uma solução sensata e satisfatória para a perigosa situação internacional da atualidade”.

período cruciais, a dizer para que veio! Há, pois, uma união epidérmica entre ciência e política<sup>6</sup>! Compreender isso é compreender a ineficácia de todo discurso, muito em voga, de despolitizar a ciência, a medicina! Cabe compreender que a racionalidade do capitalismo (neo)liberal e, particularmente, financeiro, dita seus valores; valores esses que talvez os *coachs*, a literatura de autoajuda, o empreendedorismo empresarial possam nos instruir. Ou ainda os pastores evangélicos estejam mais à par do que os filósofos, ou quem sabe, talvez, o setor de RH de uma grande empresa.

Assim, por exemplo, a teologia da prosperidade, verdadeiro mantra do pentecostalismo evangélico, com os seus subprodutos que vão desde receitas miraculosas, completamente descoladas da realidade, projetam ainda mais o caso brasileiro como epicentro não só geopolítico, mas metafísico. O irracionalismo surfa aí nessa onda das massas em que a falta de tomada de consciência torna-se, de fato e de direito, uma virtude cívica! A vida útil do vírus e sua intrépida escalada é alimentada ideologicamente por crenças, charlatanices de todo tipo, mas sedimentada por uma narrativa, por uma lógica de mercado! O vírus é “classista”; ele tem um alvo privilegiado: o trabalhador formal ou não, sem direitos, cuja classe é historicamente apagada. É-lhe roubada sua narrativa; não tem lugar de fala; não tem voz, nem vez!

Em função disso, a lógica do capital parece ser mais um sintoma do irracionalismo como pano de fundo da crise. Como volta avistar Einstein (1994, p. 133- 134): “posso indicar brevemente o que constitui, a meu ver, a essência da crise de nosso tempo. Ela está ligada às relações do indivíduo com a sociedade [...]. A anarquia econômica da sociedade capitalista tal como ela existe hoje é, na minha opinião, a verdadeira fonte do mal”. Einstein novamente nos ensina, sem fazer qualquer proselitismo político, que o cientista não é insensível a essa cosmovisão econômica que, no Ocidente, estendeu seus tentáculos.

Essa é uma percepção, inclusive, que não escapara às lentes de *A Peste*. Ambientado na Segunda Grande Guerra, tendo Oran, pequena cidade ao norte da costa argelina como cenário, o atemporal romance de Camus é um gesto literário de resistência, um gesto de desespero a céu aberto ou encoberto em que “só é possível viver à sombra das persianas fechadas” (CAMUS, 2008, p. 9). O problema sanitário provocado pela praga de ratos em escala exponencial é a metáfora perfeita contra toda forma de obscurantismo totalitário e seus regimes congêneres, realidade essa, diga-se de passagem, brutalmente vivida pelo escritor bem no “olho do furacão”, em plena Ocupação alemã! Camus confronta suas personagens com um dilema ético: sair da cidade para escapar da peste ou enfrentar a epidemia? O que devo ou o que me resta fazer em face de uma França ocupada? Colaborar ou resistir? Ora, o escritor constrói a narrativa da verdadeira resistência que vai da apatia à ação já que o bacilo da peste ainda persiste não só nos organismos biológicos humanos, mas, principalmente, políticos. Assim pouco mais de 70 anos de sua primeira edição, em 1947, o livro projeta alguma luz, em nosso tempo, ao tocar em questões como a burocratização da informação e o sentido do coletivo! O flagelo da pandemia reúne a ficção (imaginário) e o real, fundindo-os! A obra camusiana se torna, portanto, um retrato peremptório disso!

Vê-se, então, que o irracionalismo se alimenta não só biológico, mas metafísico, politicamente. O bacilo da peste, figurado por Camus, antes mesmo de infectar organicamente, já infectara a consciência<sup>7</sup>! A região predileta do vírus, o seu foco último, a bem da verdade, é a

<sup>6</sup> Voltando a Einstein, salta aos olhos sua análise: “no que diz respeito a nós, físicos, não somos políticos e nunca foi nosso desejo nos envolvermos na política. Mas sabemos algumas coisas que os políticos não sabem. E sentimo-nos no dever de falar e lembrar aos responsáveis que não há fuga possível para as soluções fáceis” (EINSTEIN, 1994, p. 211).

<sup>7</sup> Como ainda nota o escritor: “Cada geração, sem dúvida, julga-se destinada a refazer o mundo. A minha, entretanto, sabe que não o reformará. Mas o seu papel talvez seja maior. Consiste em impedir que o mundo se desfaça. Herdeira de uma história corrompi-

mente, via lavagem cerebral! A agonia da consciência, em seu estágio terminal, em asfixia reumbante na UTI da racionalidade vem à tona como um sintoma em que parece não haver mais nenhum respiradouro, qualquer sopro de oxigênio. É também o que passa a exigir de cada um o espírito de luta, de resistência.

## 6

Por fim, é preciso temperar a esperança com alguns grãos de sal. Nos demos conta que não se pode circunscrever a crise da covid sem o pano de fundo dessa crise mais geral traçada em termos biopolíticos; crise, como vimos, da razão. Uma vez feito o diagnóstico, resta o tratamento! De nada adianta atirar “água benta” para exorcizar o “diabo”: a sua essência acre, sulfurosa e candente ainda se fará sentir. Não basta Xi Jinping (2020) dizer a Tedros Adhanom que “o coronavírus é um demônio”! Menos, ainda, Edir Macedo (2020) tipificar a praga como “obra de Satanás”<sup>8</sup>! O problema pode ser, psicanaliticamente falando, aí (e daí?), um problema de projeção! E projeção dupla! Dentro do quadro brasileiro, talvez, ninguém melhor que Nicolelis<sup>9</sup> soube, em sentido fenomenológico, aprofundar tanto o diagnóstico: “temos dois problemas num só” – identifica ele – “a pandemia e o pandemônio” como agentes gêmeos, nessa apocalíptica escalada. Pandemia e pandemônio se fundem, ou melhor, se confundem!

A presença do vírus (e seus atores coadjuvantes) poderá vir ser uma presença cada vez mais aderente a um estilo de vida cultural arraigado. Ela é subproduto da crise! É uma das expressões mais lúgubres e gritantes da crise; crise da razão da qual o irracionalismo flerta, junto às massas, uma intimidade devota. A ignorância só pode tornar-se uma virtude cívica se a vida na polis dar-lhe livre acesso, passe livre, conferindo-lhe plena cidadania! E isso não só a despeito de nossas famigeradas instituições republicanas, ao arrepio das leis, da constituição, mas pelo engessamento de uma tomada de consciência de nossa época que, como bem lembrava Marx em seu artigo, não se produz por geração espontânea.

Agora vemos, por incrível que pareça, que o vírus também não! Ele não surge como cogumelo! Ele toma forma política! Habita a polis! É seu agente número 1 para além da dogmática, arbitrária e superficial distinção entre cultura e natureza! Isso posto, toda tentativa em querer despolitizar esse debate ou esse tema surge, aliás, como um reflexo ortodoxo e, portanto, conservador dessa cisão, ou seja, como uma tentativa malograda, em nome de certa “neutralidade científica”. O discurso da imparcialidade, queira ou não, já é uma posição partidária no sentido de “tomar parte” em termos políticos, filosóficos, científicos, sanitários! É sob esse prisma que o discurso da neutralidade é uma narrativa mítica! E, por isso mesmo, expressão da crise a que assistimos!

Vimos, contudo, que há remédio. Como prescreve Canguilhem (2009, p. 12):

Ver em qualquer doente um homem aumentado ou diminuído em algo já é, em parte, tranquilizar-se. O que o homem perdeu pode lhe ser restituído; o que nele entrou, pode sair. Mesmo se a doença é sortilégio, encantamento, possessão demoníaca, pode-se ter

---

da onde se misturam as revoluções decaídas, as técnicas que enlouqueceram, os deuses mortos e as ideologias extenuadas, onde poderes medíocres podem, hoje, destruir tudo, mas não sabem mais vencer, onde a inteligência se abaixou ao ponto de se tornar a escrava do ódio e da opressão, esta geração foi obrigada a nela própria e em torno dela restaurar, a partir unicamente de suas negações, um pouco daquilo que faz a dignidade de viver e morrer”. (CAMUS, 1957).

<sup>8</sup> Como retrata a personagem de Shakespeare (2006, p. 28): “the devil can cite Scripture for his purpose / o diabo cita as Escrituras para o seu propósito”. Assim, se quando o diabo reza, ele quer enganar-te, é porque a sua “aparição” é também uma “ação”.

<sup>9</sup> Nicolelis (2020). Ver ainda: (Ghiraldelli Jr, 2020) para quem, “o vírus tomou a presidência da República”. O Bozo-vírus é isso: um palhaço triste, sem graça, mas capaz o suficiente pra produzir a pantomima necessária a fim de manter-se no poder.

a esperança de vencê-la. Basta pensar que a doença atinge o homem para que nem toda esperança esteja perdida.

Assim, pois, o vírus, tal qual o “diabo” descrito por Merleau-Ponty, como fenômeno, não é uma pura ficção! Agora sabemos o quanto ele é real. O seu simbolismo chega às vias de fato no sentido mais oxfordiano da escola de Austin e tão gestáltico quanto a Psicologia da Forma. O vírus não emerge apenas de fora, mas também de dentro. À primeira vista, ele aparece como um corpo estranho, externo a nós, mas que cada vez mais dá o ar de sua graça parecendo que veio pra ficar revelando-se, sinistramente, familiar, rondando-nos com o seu odor, suas chamas e sua fumaça, acalorando-nos, cozinhando, por assim dizer, nossos miolos em brasa retumbante. Ele coça como uma pulga atrás da orelha de nossa consciência, mas, é igualmente verdade que, em meio à crise, ainda dispomos de uma terapêutica, a fim de melhor enfrentá-la: a tomada de consciência junto às coisas!

## Referências

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

CAMUS, A. *A peste*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BeslBolso, 2008.

CAMUS, A. *Discours de réception du Prix Nobel de littérature in Stockholm, 10 décembre 1957*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uOdp7zxaPeQ>.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

DIWAN, P. *Raça humana: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

EINSTEIN, A. Einstein por ele mesmo. In: SIMÕES JÚNIOR, J. G. *O pensamento vivo de Einstein*. São Paulo: Tecnoprint/Martin Claret, 1986.

EINSTEIN, A. *Escritos da maturidade*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *Bozo: a fusão entre o homem e o vírus*. Youtube, 30 de março de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RChewZxlwyc>.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Tradução e prefácio de Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

JAPIASSU, H. *O mito da neutralidade científica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

JINPING, X. Presidente da China diz a diretor da OMS que coronavírus é um “demônio”. Uol, 28, 01, 2020, Acesso em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2020/01/28/presidente-da-china-diz-a-diretor-da-oms-que-coronavirus-e-um-demonio.htm>.

MACEDO, E. Edir Macedo atribui pandemia a ‘Satanás’ e fala em ‘interesses econômicos’. 15. mar.2020. Acesso em: <https://veja.abril.com.br/religiao/edir-macedo-dissemina-informacoes-falsas-e-atribui-coronavirus-a-satanas/>

- MARCEL, G. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.
- MARX, K. *Économie politique et philosophie*. In: *Œuvres philosophiques* (vol. 6). Tradução de J. Molitor. Paris: Costes, 1937.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Opere di Marx ed Engels: 1835-1843*, v. I. Roma: Riunite, 1980.
- MERLEAU-PONTY, M. *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- NICOLELIS, M. Entrevista com neurocientista Miguel Nicolelis. *Brasil de Fato*. São Paulo, 13 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/13/jornal-brasil-atual-edicao-da-tarde-13-de-abril-de-2020>.
- PRADO JÚNIOR, B. *Erro, ilusão e loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- SHAKESPEARE, W. *The merchant of Venice*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- SILVA, C. A. F. Manipular ou habitar? Merleau-Ponty e o paradoxo da ciência. *Filosofia Unisinos*, v. 14, p. 84-99, 2013.

---

#### Sobre o autor

##### **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**

Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e Tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*), na mesma área. Foi coordenador do PPGFIL - Programa de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE (2019-2021). Integra o Comitê de Assessores de Área da Fundação Araucária (2020-2024). Organiza dossiês temáticos (em periódicos). É autor de 2 livros, vários capítulos de livros, artigos, resenhas, traduções, entre outros trabalhos. Dentre as obras traduzidas, destacam-se os *Fragmentos Filosóficos (1909-1914)* (Edunioeste, 2018) e *Os Homens Contra o Humano* (Edunioeste, 2023) de Gabriel Marcel. É Editor-Fundador da Revista Diaphonía/UNIOESTE, Editor Associado da Revista Phenomenology, Humanities and Sciences e integrante do conselho científico de editoras e periódicos nacionais e internacionais. É membro da Association International 'Présence de Gabriel Marcel' de Paris, do CEMODECON/IFCH/UNICAMP, membro fundador do GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos (ANPEPP) e do GT Fenomenologia (ANPOF). É, desde 2018, o Coordenador Geral do GT Fenomenologia (ANPOF). Também é líder do Grupo de Pesquisa QUIASMA certificado pelo CNPq, via UNIOESTE. Ademais, tem participado tanto de programas midiáticos em plataformas digitais envolvendo palestras, mesas redondas e entrevistas quanto mantido vínculo com diversas redes de pesquisa a partir das seguintes correntes e autores: Tradição Fenomenológica (especialmente, Husserl, Gabriel Marcel, Sartre/Beauvoir, Merleau-Ponty, Levinas, Renaud Barbaras) e suas interfaces com a psicanálise, os trabalhos clínicos de Kurt Goldstein, F. J. J. Buytendijk, Eugène Minkowski, as obras de Bergson e Buber, e o vivo interesse pela cultura e o pensamento latino-americano. Focos temáticos: corpo, desejo, linguagem, ideologia, *ethos*, natureza e obra de arte.

Recebido em: 26/07/2022  
Received in: 26/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022  
Approved in: 10/08/2022

# A crise das ciências em Husserl: dos contrassensos naturalistas ao esquecimento do “solo originário” das idealizações científicas

The crisis of the sciences in Husserl: from naturalistic nonsense  
to forgetting of the “original soil” of scientific idealizations

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

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

## RESUMO

O presente artigo concentra-se em torno do tema da crise e, mais especificamente, da crise das ciências em Husserl. Dividido em duas partes, o artigo aborda, inicialmente, o tema em questão através da crítica de Husserl aos pressupostos da doutrina naturalista, solo sobre o qual se apoiam as ciências positivas da natureza. Num segundo momento, o artigo mostra que a crise das ciências seria decorrente de um deslizamento do sentido da Geometria e, mais particularmente, de um esquecimento fundamental do mundo pré-científico, por meio do qual as ciências perderiam de vista a sua relação originária com o mundo, deixando para trás o fundamento de sentido esquecido da ciência da natureza.

**Palavras-chaves:** Edmund Husserl. Crise das ciências. Naturalismo. Ideal da técnica. Mundo pré-científico.

## ABSTRACT

The present paper focuses on the theme of crisis and more specifically on the crisis of the science in Husserl. Divided into two parts, the paper initially approaches the subject in question through Husserl's critique of the presuppositions of the naturalist doctrine, the ground on which the positive sciences of nature are based. In a second moment, the paper shows that the

crisis of the sciences would result from a slippage in the meaning of Geometry and more particularly from a fundamental forgetfulness of the pre-scientific world, through which the sciences would lose sight of their original relationship with the world, leaving behind the forgotten foundation of meaning of the natural science.

**Keywords:** Edmund Husserl. Science crisis. Naturalism. Ideal of technique. Pre-scientific world.

## 1 Introdução

O presente artigo concentra-se em torno do tema da crise e, mais especificamente, da crise das ciências em Husserl. Dividido em duas partes principais, o artigo procura, inicialmente, apoiando-se no itinerário husserliano até o início dos anos 20, mostrar que o tema em questão passa, primeiramente, pela crítica de Husserl aos pressupostos da doutrina naturalista, solo sobre o qual se apoiam as ciências positivas da natureza. Tais pressupostos conteriam, segundo o autor, contrassensos teóricos que, por sua vez, teriam implicações na vida prática, representando, com isso, um perigo crescente para a cultura, conforme veremos nas reflexões husserlianas sobre a crise da Europa, intensificadas após a Primeira Guerra Mundial. A crise das ciências estaria, diretamente, ligada à aceitação dos referidos pressupostos naturalistas, cujos contrassensos se expandiriam, nos termos de Husserl (HUSSERL, [1906/1907] 1984, Apêndice A, VIII, § 33), como um “verme” (*Wurm*) para os diferentes ramos do saber científico, alcançando, inclusive, a própria Psicologia que, em sua versão naturalista, uma vez alçada ao lugar de “protótipo de ciência autêntica em geral” (*Prototyp echter Wissenschaft überhaupt*) (HUSSERL, [1923/1924] 1956, p. 101), serviria de base para a fundamentação da Lógica e da Matemática, o que implicaria, inevitavelmente, em um “psicologismo” e, por conseguinte, em problemas de fundamentação teórica. A segunda parte do artigo concentra-se sobre a crise das ciências nos anos 30 e, mais especificamente, nas considerações sobre o tema em questão em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*), cujas partes iniciais foram publicadas em 1936. O artigo mostra agora que, identificadas ao ideal de aprimoramento das técnicas de mensuração dos objetos, tais ciências naturais vestiriam a natureza com uma “roupagem de ideias” (*Ideenkleid*), substituindo-a, em uma reação tipicamente simbólica, por formulações numéricas. Tal “substrução” (*substruierende*) da natureza seria, aos olhos do autor, resultado de um deslizamento do sentido das puras formas geométricas para uma “geometria aplicada” e, mais particularmente, de um esquecimento fundamental do mundo pré-científico, espécie de “subsolo” (*Untergrund*) geométrico do qual partiriam as primeiras intuições no mundo circundante. Tudo isso fez, de acordo com o diagnóstico de Husserl, com que as ciências perdessem de vista a sua relação originária com o mundo, deixando para trás, nos termos do autor, este solo originário como “fundamento de sentido esquecido da ciência da natureza” (*vergessenes Sinnfundament der Naturwissenschaft*) (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “h”, p. 48). Passemos, então a um exame da crise das ciências em cada um dos períodos mencionados.

## 2 A crise das ciências e seus sentidos na crítica de Husserl ao Naturalismo

Um olhar panorâmico sobre a primeira metade do século XX e, mais particularmente, sobre o percurso traçado por Edmund Husserl ao longo de quase quatro décadas, nos permite

notar que o tema da crise e, mais particularmente, da crise das ciências, na fenomenologia husserliana assume, ao menos, dois sentidos indissociavelmente relacionados: o primeiro deles é, originariamente, teórico, ao passo que o segundo teria implicações na vida prática. Ambos os sentidos nos remetem, na maior parte das vezes, para a crítica de Husserl à doutrina do Naturalismo<sup>1</sup>. É bastante conhecida do grande público as críticas husserlianas aos pressupostos naturalistas assumidos pelas ciências da natureza em seu tempo, bem como a denúncia feita pelo autor às tentativas de fundamentação da Lógica e da Matemática na Psicologia, resultando no que se convencionou chamar, desde o final do século XIX, de “psicologismo”<sup>2</sup>. Tais críticas procuraram, como sabemos, denunciar, primeiramente, os contrassensos teóricos da doutrina naturalista – para a qual pensar o mundo consistiria em pensá-lo tão somente como uma realidade de fatos naturais – e, mais particularmente, buscaram alertar para os problemas de fundamentação das ciências naturais, ao adotarem a doutrina em questão como uma espécie de “solo”, sem que se apercebessem dos contrassensos que lhe eram inerentes<sup>3</sup>. A denúncia face aos perigos teóricos da aceitação dos pressupostos naturalistas nas ciências positivas tem como pano de fundo a ameaça de que a própria filosofia pudesse – em meio à promessa de uma *prosperity* anunciada por essas ciências desde o século XIX – se esvaír em uma “filosofia naturalística” (*naturalistische Philosophie*), cujas questões viessem a se reduzir meramente a um domínio de *matter of fact*. Afinal, qual lugar haveria para a filosofia em um mundo onde o pensar estivesse confinado tão somente à inferência de generalizações empíricas a partir da observação dos fatos? Como nos alerta Husserl, dado que tais generalizações são, por definição, contingentes, tal possibilidade abriria as portas para um relativismo cético, uma vez que, por princípio, como destaca o autor no § 36 de *Prolegômenos à Lógica Pura* (“Prolegomena zur reinen Logik”), em 1900, “de fatos só se pode derivar novamente fatos” (“*aus Tatsachen lassen sich immer wieder nur Tatsachen ableiten*”) (HUSSERL, [1900] 1913, § 36, p. 119)<sup>4</sup>. Eis porque não poderíamos, grosso modo, fundar as ciências formais (tais como a Lógica e a Matemática), cujos primeiros princípios possuem validade necessária e universal, em uma ciência empírica (tal como a Psicologia, ciência das chamadas “conexões psicofísicas”). Insistir em tal propósito implicaria, conforme Husserl nos mostra em *Prolegômenos*, em tornar homogêneos os domínios do

---

<sup>1</sup> Grosso modo, a doutrina do Naturalismo apoia-se na tese segundo a qual devemos pensar a Natureza como um todo unitário e indivisível, do qual fazem parte as matérias “orgânica” e “inorgânica”. Como nos diz Husserl em seu importante artigo de 1911, intitulado “A Filosofia como Ciência de Rigor” (“*Philosophie als strenge Wissenschaft*”), publicado no primeiro número da Revista *Logos*, as ciências da natureza tendem a considerar tudo como “natural” e o naturalista não se depara com outra coisa senão com a própria Natureza, a começar pela natureza física e, neste sentido, mantém-se preso à concepção segundo a qual tudo o que é, ou é, propriamente físico, ou, apesar de psíquico, é “mera variação dependente do físico” (*bloße abhängig Veränderlich von Physischen*) (HUSSERL, 1911, p. 294).

<sup>2</sup> Em seu projeto de fundamentação da Lógica na Psicologia, o psicologismo trata os princípios lógicos, as chamadas “leis do pensamento” (*Gesetze des Denkens*), em termos de leis naturais do pensamento, incorrendo em uma confusão de domínios entre o juízo como ato psicológico de pensar e o juízo como unidade ideal da lógica, tornando, enfim, homogêneos domínios de investigação que são, fundamentalmente, heterogêneos.

<sup>3</sup> Pode-se dizer que, no modo de consideração natural, por mais êxito que o pensamento obtenha, fica confinado a inferir, a partir da observação dos fatos, proposições que não são senão “generalizações empíricas” que, como tais, não perdem o seu cariz episódico. Tais proposições inferidas dos fatos nos levariam, inevitavelmente, a um domínio de contingências, permitindo a instalação do “verme da dúvida ou da obscuridade” (*der Wurm des Zweifels oder der Unklarheit*) (HUSSERL, [1906/1907] 1984, Apêndice A, VIII, § 33). Se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento consistem em generalizações da observação de fatos, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma “exceção” à regra. Do contrário, ela própria seria também o resultado de uma inferência de tal observação e, por conseguinte, não deixaria de ser contingente. Inviabiliza-se, com a referida tese naturalista, a apreensão intelectual de conteúdos de pensamento que tenham valor absoluto, mantendo, com isso, as portas abertas para um relativismo cético.

<sup>4</sup> Pouco tempo depois da publicação de *Prolegômenos*, nas lições de 1902/1903, Husserl afirma: “Nós não extraímos necessidades e universalidades da experiência, que o somatório de fatos individuais não pode nos dar” (“*wir gewinnen nicht Notwendigkeit und Allgemeinheit die Erfahrung, Summierung von Einzeltatsachen nicht geben kann*”) (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p. 84).

real e do ideal, confundindo, assim, o ato “psicológico” de pensar e o conteúdo “ideal” do pensamento, o que não deixaria de implicar, por fim, em problemas de fundamentação teórica.

A preocupação quanto à iminência de uma crise teórica sem precedentes deflagrada pela aceitação dos pressupostos naturalistas nas ciências naturais (bem como nas ciências formais) seria, aos olhos de Husserl, já a partir de 1911, em “A Filosofia como Ciência de Rigor” (“Philosophie als strenge Wissenschaft”), sucedida pela constatação de que o Naturalismo significaria – para além dos contrassensos teóricos que lhe são inerentes – “uma ameaça crescente para a nossa cultura” (“...eine wachsende Gefahr für unsere Kultur”) (HUSSERL, [1911], p. 293). Naquele ano, o autor deixava no ar um pressentimento trágico sobre um sentido da crise que, dessa vez, estaria relacionado não apenas aos problemas de fundamentação teórica das ciências, mas ao declínio da humanidade europeia que, àquela altura, caminhava para o que talvez fosse o primeiro grande golpe nas promessas feitas pelo ideário positivista de ciência junto a essa mesma humanidade: a ocorrência da Primeira Grande Guerra Mundial, entre julho de 1914 e novembro de 1918. Se tal constatação seria, em 1911, a visão antecipada de um cenário trágico para a humanidade europeia, a ocorrência da Primeira Guerra – cujos contornos foram dramáticos na própria vida pessoal de Husserl<sup>5</sup> – contribuiu, decisivamente, para que o autor colocasse, em seu horizonte, um conjunto de reflexões sobre a crise da Europa.

Além das cartas datadas desse período (nas quais o autor reafirma, junto a seus interlocutores, as críticas ao naturalismo, mencionando o fenômeno da guerra e suas implicações para a vida do homem europeu)<sup>6</sup>, destaca-se ainda, no período do pós-guerra, as célebres *Lições sobre Fichte* (*Fichtes Menschheitsideal/ Drei Vorlesungen 1917*) ministradas – em seu primeiro ciclo, para ex-combatentes que acabavam de chegar da guerra – em três ocasiões, na Universidade de Freiburg, entre 1917 e 1918. Na primeira dessas lições, Husserl deixa claro que, especificamente, o povo alemão sucumbiu, apoiando-se nas novas ciências exatas e dominados pela cultura da técnica, a uma espécie de “desvio” e, portanto, de afastamento, de toda uma tradição intelectual alemã (nas ciências, nas artes e na filosofia), da qual fazem parte Kepler, Goethe, Leibniz, Kant e seus sucessores. Aos olhos de Husserl, essa tradição caiu em declínio profundo no meio intelectual alemão a partir do final do século XIX. Com o intuito de revigorá-la, tais lições concentram-se sobre Fichte, a quem Husserl considera o porta-voz do espírito do Idealismo Alemão no século XIX, justamente, por fomentar, no povo alemão, após a invasão da Prússia por Napoleão, um “retorno interior a elevados ideais éticos e religiosos” (“...eine Innenwendung zu höchsten religiösen und ethischen Ideen”) (HUSSERL, [1917/1918] 1987, I, p. 268).

Tudo isso faz com que o início dos anos 20 deflagre, definitivamente, no pensamento husserliano, a exigência de um entrecruzamento de denúncias cuja repercussão seria, por um lado, teórica e, por outro, prática: a primeira seria referente aos contrassensos teóricos resultantes da aceitação dos pressupostos naturalistas na fundamentação das ciências e, mais particularmente, das ciências formais, ao passo que a última concentrar-se-ia sobre os perigos do naturalismo para a humanidade europeia, tendo, portanto, implicações na vida prática, cujos impactos logo se fariam notar com a ocorrência da Primeira Guerra e com a crise vivida por essa humanidade. No início da década de 20, Husserl assume a figura de um pensador não somente

---

<sup>5</sup> Além de assistir, por conta da guerra, o desmembramento do círculo de colaboradores do período de Göttingen, Husserl testemunha a perda do colaborador e amigo pessoal Adolph Reinach (falecido em 1917, aos 24 anos, nos campos de batalha), além do filho mais novo, Wolfgang, morto igualmente no front, um ano antes. Nas palavras do próprio autor: “O papel de espectador desinteressado é, demasiadamente, difícil de levar em conta nesta época por pessoas da nossa espécie” (*apud* KELKEL; SCHÉREER, 1964, p. 2).

<sup>6</sup> Destaca-se aqui um elenco de cartas e pequenos manuscritos – dirigidos a Rudolf Eucken (1846-1926), Georges Bernard Shaw (1856-1950) e Arnold Metzger (1892-1974) – redigidos entre 1916 e 1919. (Cf. McCORMICK; ELLISTON, 1981, p. 352-364).

preocupado com as questões relacionadas à fundamentação teórica da filosofia como uma “*strenge Wissenschaft*”, cujos fundamentos serviriam de referência para as demais ciências<sup>7</sup>, mas também voltado para os assuntos concernentes à vida política da Europa que, àquela altura, dava fortes sinais de um declínio acentuado, conforme destaca o autor no primeiro dos artigos publicados para a revista japonesa *Kaizo*, em 1923 (HUSSERL, [1923] 1989)<sup>8</sup>. Nesse mesmo período, Husserl constatava que essa Europa se encontrava, desde a Primeira Guerra, em um estado de enfermidade, poder-se-ia dizer “espiritual”. Mais do que nunca, a tarefa de diagnosticar a etiologia dessa enfermidade, bem como os caminhos para remediá-la tornava-se premente. Grosso modo, Husserl entende que, ao sucumbir a uma cultura fática (assumindo os pressupostos naturalistas tomados como base pelas ciências naturais), essa mesma humanidade tornara-se uma “humanidade de fatos”, afastando-se, assim, do caminho de uma “*humanitas autêntica*” (pautada por uma racionalidade efetiva e na excelência de aspirar o alcance de ideias e ideais absolutos, válidos incondicionalmente, independentemente de quaisquer contextualizações culturais e geográficas). O começo dos anos 20 deixava cada vez mais claro que, para Husserl, a crítica teórica aos pressupostos do naturalismo tornava-se indissociável das implicações dos perigos do pensamento naturalista para a cultura. Em outros termos, a crise da Europa se consolidava, aos olhos de Husserl, como uma crise vivida pela humanidade europeia, cuja mentalidade havia sido formada sob bases naturalistas (e, como veremos, identificada ao ideal da técnica), sobre as quais estariam apoiadas as ciências positivas da época, cujo ideário exerceria um papel importante na formação cultural e educacional do homem europeu.

Mas, se o tema da “crise” e, em particular, da crise das ciências, assume, na fenomenologia husserliana, dois sentidos – teórico e prático – indissociavelmente relacionados, especificamente, a partir dos anos 30, o tema em questão ganha uma nova rodada de considerações, figurando no título da última grande obra husserliana, cujas partes iniciais foram, em 1936, publicadas ainda em vida pelo autor. Daí muitos leitores de Husserl se referirem a esse período do itinerário husserliano como o período de “*Krisis*”. Mais precisamente, o tema da crise da humanidade europeia seria retomado, inicialmente, em maio de 1935, na famosa conferência de Viena, sendo novamente abordado em novembro do mesmo ano, em Praga. O conteúdo dessa última conferência serviria de base para que Husserl preparasse as primeiras duas partes de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936), último grande testemunho do autor sobre a etiologia da crise da humanidade europeia, tendo como sua expressão mais radical a crise das ciências europeias. Porém, em tal testemunho, a expressão em questão seria resultado de um certo esvaziamento de sentido da Geometria e, mais particularmente, de um esquecimento daquilo que, aos olhos de Husserl, seria o fundamento de sentido último das ciências da natureza: o mundo pré-científico, entendido como uma espécie de “solo originário”, anterior à – e condição de – toda idealidade científica. O segundo capítulo de *Krisis* e, mais especificamente, o seu famoso § 9 (das letras “a” a “l”) nos dá as pistas para a compreensão da perda de um sentido fundamental do qual resultaria, segundo o autor, a crise das ciências. Passemos, então, ao exame do parágrafo em questão.

---

<sup>7</sup> Segundo Alexandre Fradique Morujão, “Das *Investigações Lógicas* a *A Crise das Ciências Europeias* e a *Fenomenologia Transcendental*, uma intenção primária dá corpo e articula os sucessivos trabalhos de Husserl, inéditos ou não. Esse denominador comum, podemos defini-lo como a *exigência da filosofia como ciência rigorosa*” (MORUJÃO, 2002, p. 147).

<sup>8</sup> HUSSERL, E. “*Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* (1923)”. In: *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). Husserliana. Band XXVII. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, ([1923] 1989).

### 3 A aplicação da Geometria e o esquecimento do “solo originário” das idealizações científicas

Ao longo das letras do emblemático § 9 de *Krisis*, Husserl mostra, recorrendo à história do pensamento científico, como as ciências naturais incorreram, desde Galileu, ao abraçarem um projeto maior de matematização da natureza, em uma espécie de “substrução” (*substruierende*) da própria natureza, substituindo-a, em uma reação tipicamente simbólica, por formulações numéricas. Ao adotarem a aplicação da Geometria – convertida em uma aritmetização algébrica – como procedimento metodológico para ampliar a previsão dos fenômenos naturais em um sistema de conexões causais, transformando, sem que se apercebessem, tal procedimento em uma espécie de “roupagem de ideias” (*Ideenkleid*) da própria natureza (como se ela mesma fosse, originariamente, matemática), tais ciências naturais perderam de vista o mundo sensível pré-geométrico, espécie de “subsolo” (*Untergrund*) da própria Geometria, conforme denuncia Husserl na letra “b” do parágrafo em questão (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “b”, p. 26).

Na leitura do referido parágrafo, abre-se, inicialmente, uma polaridade que coloca, de um lado, como pano de fundo, a invenção das figuras geométricas (objetivas e ideais) e, de outro, o mundo circundante intuível. Entre os dois polos, encontramos o desafio de elaborar um método que, como uma construção sistemática, fosse capaz de prever, de modo cada vez mais aprimorado, as conexões causais entre os fenômenos da natureza. Na medida em que tomam para si o desafio em questão, as ciências naturais adotam, como procedimento metodológico, a “aplicação” da Geometria. Consolida-se, neste momento, a concepção da natureza como um sistema de lugares no qual habitam os corpos (extensão, figura e movimento), cujas relações uns com os outros abriria um horizonte de conexões causais. Nada subsistiria por si mesmo em tal sistema, de modo que a ocorrência de cada fenômeno apontaria sempre para além dela própria, não podendo haver ocorrências inteiramente dissociadas das demais no sistema de conexões em questão.

Sabemos que tal concepção da natureza seria acompanhada pela aspiração da Nova Ciência – cujos contornos mais nítidos começam a se consolidar a partir da segunda metade do século XVI e, mais precisamente, do século XVII – de dominar e controlar a chamada “ordem natural”, no qual o comportamento dos corpos seria regulado por leis do movimento. Quanto maior fosse a capacidade de explicação e de previsão dos fenômenos naturais, maior seria o controle sobre os mesmos e, por conseguinte, maior proveito se poderia tirar em favor da preservação da espécie humana<sup>9</sup>. Eis o que se tornou próprio de um ideal de cientificidade, cujos influxos se fizeram notar nos séculos subsequentes. Para que tal aspiração pudesse obter êxito, seria necessário um método eficaz o bastante para ampliar, cada vez mais, tal controle. A matemática e, em especial, a Geometria (na sua versão “aplicada”), assumiria um lugar decisivo na construção de um procedimento técnico para a mensuração dos objetos. Lembremo-nos, aqui, das palavras de Galileu, em *Il Saggiatore* (publicado em Roma, em 1623), segundo as quais o Universo seria como um grande “livro aberto”, cujos caracteres encontrar-se-iam inscritos em linguagem matemática (triângulos, círculos e outras figuras geométricas)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Aqui, entendemos melhor o famoso Aforismo III do *Novum Organum* (1726), no qual Francis Bacon nos diz: “Conhecimento e poder humano são sinônimos, pois, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito...” (*Knowledge and human power are synonymous, since the ignorance of the cause frustrates the effect...*). (BACON, [1726] 1971, p. 107).

<sup>10</sup> “A filosofia se encontra escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles, vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto” (*“La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo), ma non si può intendere se prima non s’impara a inten-*

Mas, em que consistiria, afinal, tal versão “aplicada” da Geometria? Husserl esclarece que a aplicação da Geometria seria o resultado de uma conversão das figuras geométricas (como objetividades ideais, determinadas de modo geral e unívoco) em uma “aritmética algébrica” (*algebraischen Arithmetik*), isto é, tais figuras receberiam, primeiramente, um tratamento numérico no qual os números empregados passariam, por sua vez, juntamente com letras, sinais de ligação e relação (+, x, =, etc.), a compor equações algébricas, por intermédio das quais a ciência poderia, então, elaborar “fórmulas numéricas” (*Zahlformeln*) (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “g”, p. 46). Através desse “sentido formular” (*Formelsinn*), seria possível prever, em longo alcance, a ocorrência de uma infinidade de fenômenos naturais, cuja relação de “copertencimento” (*Zusammengehörigkeit*) de uns aos outros se daria em um sistema de relações de causalidade.

Apoiada na evidência dos elementos mais fundamentais da Geometria, por intermédio dos quais são extraídas as figuras geométricas, a atitude do geômetra dá lugar – conforme avançam as ciências da natureza em seu pensamento formular – aos procedimentos técnicos de mensuração dos fenômenos. Husserl entende que as ciências da natureza estariam, continuamente, inclinadas ao aperfeiçoamento de tais procedimentos, visando o aumento da escala de previsibilidade dos fenômenos, bem como a exatidão dos mesmos, mantendo vivo o interesse pelo que é tecnicamente mais refinado. Ainda assim, por mais êxito que as ciências obtivessem no aprimoramento de suas técnicas de mensuração dos objetos, elas jamais esgotariam, plenamente, segundo Husserl, o intervalo que separa as objetividades ideais da Geometria e os objetos empíricos que habitam o mundo circundante intuitivo. Neste sentido, as ciências estariam, para o autor, destinadas a um processo infinito de incremento da técnica, aspirando sempre a passagem de um estágio de menor precisão para outro maior.

Na letra “e” do famoso § 9 de *Krisis*, Husserl nos diz que é da própria essência das ciências da natureza evoluir através da elaboração e continua confirmação de suas hipóteses. Enquanto uma dada conjectura, toda hipótese traz consigo uma explicação sobre um dado objeto. A explicação é, por sua vez, por definição, parcial, uma vez que explicar consiste em tratar uma coisa em termos de outra e, portanto, jamais em seus próprios termos. Na hipótese, a explicação aparece mediante a relação condicional entre juízos. Para Husserl, o modo de pensar da ciência é um modo “judicativo” (*urteilendes Denken*) (HUSSERL, [1929] 1981, § 5, p. 23), no qual as sentenças relacionam-se, em termos condicionais (e, portanto, causalmente), em uma dada conjectura. Assim, por exemplo, se estivermos tratando do fenômeno químico da solubilidade, diremos, hipoteticamente, que uma substância solúvel é toda substância que, uma vez colocada em água não saturada, venha a se dissolver. Enquanto uma dada conjectura, uma hipótese somente se torna uma “verdade científica” (*wissenschaftliche Wahrheit*) na medida em que o cientista obtém êxito em demonstrá-la experimentalmente. Mas, apesar dessa confirmação, toda hipótese permanece, como diz Husserl, uma “hipótese para sempre” (*denn die Hypothese bleibt trotz der Bewährung auch weiter und für immer Hypothese*) (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “e”, p. 41). Sabemos que o que conta, decisivamente, a favor da aceitação de uma teoria em ciência é o seu poder explicativo e preditivo. E o aumento gradativo desse poder somente se torna possível através dessa dupla operação de formular hipóteses sobre os objetos e confirmá-las experimentalmente. Daí Husserl dizer que é da essência das ciências da natureza “ser hipótese até o infinito e, até o infinito, confirmação” (*ins Unendliche Hypothese und ins Unendliche Bewährung zu sein*) (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “e”, p. 41).

---

*der la lingua, e conoscer i caratteri ne'quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, ei caratteri sono triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intendere umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.* (GALILEO GALILEI, [1623] 1966, vol. VI, p. 232).

Porém, as ciências não poderiam seguir, de realizações em realizações, tal marcha progressiva sem que os juízos sobre os objetos estivessem, de algum modo, fundados na evidência de um estado de coisas<sup>11</sup>. Nos termos de Husserl, conjecturas científicas não consistem em um conjunto de relações predicativas fortuitas, mas, antes sim, encontram-se fundadas na evidência de um “estado” do objeto investigado que, por sua vez, supõe a evidência da presença das próprias coisas e do seu pertencimento à estrutura do mundo, aqui entendido como um “solo” (*Boden*) originário de todas as coisas. Eis uma pista decisiva para compreender, no texto da *Krisis*, o que efetivamente se “perdeu” ao longo dessa marcha das ciências, a ponto de fazer com que elas próprias incorressem em crise.

Ao adotar a aplicação da Geometria – resultado de uma conversão das formas ideais geométricas em uma “aritmetização algébrica” – como procedimento técnico para a mensuração cada vez mais eficaz dos objetos, tais ciências incorreram, gradativamente, em um esvaziamento de sentido da própria Geometria, da intuição de suas formas puras, para reduzi-la a equações algébricas, em favor da elaboração de fórmulas numéricas capazes de ampliar, consideravelmente, a previsibilidade da ocorrência dos fenômenos naturais, em um mesmo sistema de conexões causais. Mas, o que era, inicialmente, apenas uma invenção para o aprimoramento técnico de mensuração e previsão dos fenômenos tornou-se, com o tempo, um fim em si mesmo, como se a Geometria fosse, ela própria, “aplicada” e a natureza fosse, em sua origem, ela mesma, “matemática”. Tal deslizamento do sentido da Geometria faria com que as ciências acabassem, sem que se aperceberem disso, por “substituir” o próprio mundo pré-científico do qual partiram as primeiras intuições das coisas, substituindo-o, em uma reação tipicamente simbólica, por fórmulas matemáticas, vestindo-o, portanto, nos termos de Husserl, com uma espécie de “roupagem de símbolos” (*Kleid der Symbole*) (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “h”, p. 52). Ao perderem de vista este “solo originário”, como se apenas pudessem considerá-lo numericamente, tais ciências – identificadas ao ideal de aprimoramento das técnicas de mensuração dos objetos – sucumbiram à perda de uma *prise de conscience* em relação à espacialidade em sentido fenomenológico, perdendo de vista este “onde” originário no qual os homens e, mais particularmente, os homens de ciência, começariam por construir suas aspirações e seus ideais. Deparamo-nos, portanto, na etiologia da crise das ciências, com um duplo movimento: um deslizamento de sentido e um esquecimento fundamental, ambos concernentes às origens da Geometria.

## Considerações finais

Pode-se dizer que a tematização da crítica de Husserl às ciências positivas de seu tempo nos coloca, inicialmente, face a um problema de fundamentação, inapercebido por essas mesmas ciências que, como tais, se mantiveram em um estado de “inconsciência” quanto aos contrassensos inerentes aos pressupostos naturalistas, assumidos, inadvertidamente, pelos diferentes ramos do saber científico (culminando, em seu nível mais radical, no anseio de fundar a Lógica e a Matemática na Psicologia e, por conseguinte, em um problema de fundamentação teórica decorrente de tal anseio). Mesmo antes dos anos 30, quando Husserl se refere à “cegueira naturalista” das ciências naturais, nos remete para o solo naturalista no qual estiveram apoiadas tais ciências, incorporadoras dos pressupostos em questão e de seus inerentes con-

---

<sup>11</sup> Husserl nos alerta que o cientista não quer apenas formular juízos sobre objetos. Antes sim, procura fundá-los na “evidência” de um estado de coisas. Trata-se aí do princípio husserliano de “somente julgar na evidência” (*nur in Evidenz zu urteilen*) (HUSSERL, [1923/1924] 1959, p. 18).

trassensos, cujas implicações conduziriam a um relativismo cético, colocando a razão em contradição consigo mesma. Daí o autor introduzir, já em um curso de 1905, a ideia de um “ceticismo inconsciente” (*unbewussten Skeptizismus*) que, de algum modo, tais ciências da natureza carregariam consigo, em uma espécie de “ingenuidade epistêmica”, sem que se apercebessem disso<sup>12</sup>. Tais pressupostos naturalistas – com os seus contrassensos teóricos e, subseqüentemente, práticos – não deixariam de “agir em silêncio”, tornando-se, na vida prática, uma ameaça crescente para a cultura. A etiologia da crise das ciências nos conduziria, portanto, de alguma maneira, a essa tal “percepção inapercebida” – “*perceptions dont on ne s’aperçoit pas*”, se quisermos tomar de empréstimo um termo adotado por Leibniz a propósito de sua polêmica com os cartesianos (LEIBNIZ, [1714] 1996, p. 245) – das ciências quanto à aceitação dos pressupostos naturalistas e de seus perigos teórico e prático.

Mas, não há dúvidas de que, nos anos 30, com o texto de *Krisis*, Husserl lança, definitivamente, as bases para o seu diagnóstico concernente à crise das ciências de seu tempo. E dessa vez, a “cegueira” das ciências naturais seria decorrente não apenas da aceitação dos pressupostos naturalistas, mas de uma identificação das mesmas ao ideal de aprimoramento das técnicas de mensuração dos objetos, tornando tal ideal um fim em si mesmo. A consolidação da identificação em questão se dá, por um lado, como vimos, por meio de um deslizamento de sentido em relação às formas puras geométricas (como se a própria Geometria fosse, originariamente, “aplicada”) e, por outro lado, por meio do esquecimento de um sentido fundamental que nos remeteria para o mundo pré-científico, solo de nossas primeiras intuições sensíveis. A tarefa de identificar a etiologia da crise das ciências passaria, fundamentalmente, por um exercício retrospectivo, capaz de denunciar tal deslizamento e esquecimento de sentidos operados por tais ciências que, por sua vez, terminam por tomar o referido ideal como retrato fiel da própria natureza, como se ela fosse matemática em seu “verdadeiro ser em si” (“*wahren Sein an sich*”) (HUSSERL, [1936] 1976, § 9, letra “i”, p. 54). A consolidação de um deslocamento do que fora, inicialmente, apenas concebido como uma “invenção” técnica para algo que passava a assumir o lugar da própria natureza seria o resultado de um esquecimento deste “solo originário” ao qual pertencem todos os corpos e para o qual somos remetidos como habitantes dessa “morada”, perdida na substrução operada pelas ciências da natureza. Tudo isso fez com que as ciências perdessem de vista a sua relação originária com o mundo pré-científico e, ao fazê-lo, não hesitaram em tratar tudo o mais em analogia com o número (reduzindo a humanidade a uma diferença meramente “numérica”), deixando, assim, para trás o solo no qual nos constituímos como “homens” e, como homens, começamos por constituir, através de vivências de mundo, nossas metas e aspirações. A tarefa de remediar a crise das ciências – como expressão mais radical da crise da humanidade europeia – passaria, primeiramente, por denunciar a quebra de uma unidade teleológica, decorrente da aceitação dos pressupostos naturalistas e da identificação ao ideal da técnica e da exatidão<sup>13</sup>. Afinal, se as ciências avançam, em sua marcha progressiva de hipóteses e confirmações ao infinito, aspirando, em uma espécie de “teleologia horizontal”, um estado de realização mais perfeito que o anterior, é na medida em que o modo de pensar judicativo das ciências encontra-se fundado em uma síntese progressiva de evidências de um “estado” do objeto investigado (afinal, a ciência não formula fortuitamente relações predicativas ao conjecturar uma hipótese). Tal evidência supõe, por sua vez, na experiência pré-predicativa, a evidência da presença das próprias coisas que, como tais, pertencem à

<sup>12</sup> No Apêndice A, VIII, do § 33 das lições de 1906/1907, Husserl chamará esse ceticismo não declarado de “inconsciente” (*unbewussten Skeptizismus*) (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 367).

<sup>13</sup> Como destaca Antônio Banfi: “...a desordem trágica da vida europeia é caracterizada por sua falta de unidade teleológica” (BANFI, 1959, p. 414).

estrutura do mundo. Sendo assim, as ciências não poderiam avançar, de um estágio menos perfeito (em termos de exatidão e precisão) para outro com maior perfeição, sem que seus juízos estivessem, de algum modo, fundados na evidência. A doação efetiva das coisas nos remeteria, em última instância – agora em uma “teleologia vertical” – para o mundo pré-científico, espécie de *telos* último para o qual tudo o mais se religaria. A crise das ciências seria o resultado de um esquecimento sistemático desse *telos* originário<sup>14</sup>. Tais ciências operaram, sem que se apercebessem, uma dissociação entre tais teleologias – horizontal e vertical – provocando, assim, uma quebra de tal unidade teleológica, cuja repercussão se faria rapidamente notar junto à humanidade europeia. Restituir tal unidade, sem deixar, contudo, de refletir sobre a relação entre tais teleologias: eis o grande desafio de Husserl face à crise das ciências europeias no século XX.

## Referências

BACON, F. *Novum Organum*. Aphorisms concerning the interpretation of nature and the kingdom of man. *Great Books of the Western world*. Francis Bacon. Chicago; London: Encyclopaedia Britannica, INS, ([1726] 1971).

BANFI, M. A. Husserl et la crise de la civilization européenne. *Cahiers de Royaumont, Husserl*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1959.

GALILEO GALILEI. Il Saggiatore. In: *Opere di Galileo Galilei*. Vol. VI. Edizione Nazionale a cura et labore di A. Favaro. Firenze: Giunti-Barbera, ([1623] 1966).

HUSSERL, E. *Allgemeine Erkenntnistheorie – Vorlesung 1902/03*. Husserliana: Materialien (Band III). Dordrecht: Springer-Science + Business Media, BV ([1902/1903] 2001).

HUSSERL, E. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1935] 1976).

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).

HUSSERL, E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906/07*. Husserliana (Band XXIV). Dordrecht: Martinus Nijhoff, ([1906/1907] 1984).

HUSSERL, E. Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode (1923). In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Band XXVII. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, ([1923] 1989).

HUSSERL, E. *Erste Philosophie (1923/1924)*. *Erster Teil*. The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1923/1924] 1956).

HUSSERL, E. Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917). In: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana. Band XXV. Dordrecht; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, ([1917/1918] 1987).

---

<sup>14</sup> Aurélio Rizzacasa destaca que: “Ao tratar da crise das ciências europeias, a reflexão de Husserl encontra no mundo da vida o *telos* que foi sistematicamente esquecido pelas ciências da natureza no progresso de sua gênese histórica” (RIZZACASA, 1979, p. 79).

HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981).

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, ([1900] 1913).

HUSSERL, E. Philosophie als strenge Wissenschaft. In: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie / Logos*, 1910-1911, 53 Seite (n), pp. 289-341.

KEKEL, L.; SCHÉRER, R. *Husserl, sa vie, son oeuvre* (avec un exposé de sa philosophie). Paris: Press Universitaire de France, 1964.

LEIBNIZ, G. *Monadologie*. In: *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie et autres textes* 1703-1716. Paris: GF-Flamarion, ([1714] 1996).

McCORMICK, P.; ELLISTON, F. Selected Letters. In: McCORMICK, P.; ELLISTON, F. *Husserl, shorter Works*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981, pp. 352-364.

MORUJÃO, A. F. Husserl e a filosofia como ciência rigorosa. In: MORUJÃO, A. F. *Estudos Filosóficos – Vol 1*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, pp. 147-156.

RIZZACASA, A. The Epistemology of the Sciences of Nature in Relation to the Teleology of Research in the Thought of the Later Husserl. In: *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*. Analecta Husserliana (Volume IX). Editor: TYMIENCKA, A.-T. Dordrecht/ Boston/ London: D. Reidel Publishing Company, 1979.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Carlos Diógenes Côrtes Tourinho**

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Associado III do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense – UFF (Niterói-RJ/ Brasil). Membro do Núcleo Estruturante do GT de Fenomenologia da ANPOF. Coordenador do Laboratório de Fenomenologia (LAFE: <http://laboratoriodefemenologia.uff.br>).

Recebido em: 08/08/2022  
Received in: 08/08/2022

Aprovado em: 10/10/2022  
Approved in: 10/10/2022

# Husserl e o reflexo da crise da Filosofia na crise da humanidade

Husserl and the reflection of the crisis of Philosophy in the crisis of humanity

Vanessa Furtado Fontana

<https://orcid.org/0000-0001-9027-9671> - E-mail: fontanessa@yahoo.com.br

## RESUMO

O presente artigo trata do problema da crise diagnosticado por Husserl como uma crise existencial do sentido da Filosofia e de sua tarefa perante as ciências em geral. A crise das ciências é resultado de uma crise mais profunda e existencial, a crise da Filosofia, que ao perder seu caráter universal e condutor, ao duvidar do seu poder reflexivo, questionador e racional (não pensado como na modernidade), tem por resultado ser deixada de lado. As ciências positivas e técnicas dominaram a contemporaneidade e assumiram as rédeas do conhecimento na condução da vida humana. As consequências do ceticismo da Filosofia para consigo mesma cria todo tipo de conhecimento, produz aberrações científicas e pseudociências. O distanciamento do caráter reflexivo, originário e universal da Filosofia para o conhecimento reflete e contribui para a recaída à barbárie, guerra e falta de orientação existencial da humanidade. Como solução Husserl propõe uma renovação na Filosofia, como será visto já no artigo da revista *Kaizo* de 1923, e posteriormente, propõe o renascimento da Filosofia na conferência *A crise da humanidade europeia e a Filosofia* de 1935 e também resgata a temática na obra que foi o seu testamento filosófico *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica* de 1936. A discussão da crise existencial da humanidade inicia-se antes dos textos mais conhecidos de Husserl sobre o tema, mostrar-se-á tais indicativos e algumas teses de comentadores com propósito de vincular os reflexos da crise da Filosofia num contexto maior de crise da humanidade.

**Palavras-chave:** Crise. Filosofia. Humanidade.

## ABSTRACT

The present article deals with the problem of the crisis diagnosed by Husserl as an existential crisis of the meaning of Philosophy and its task before the sciences in general. The crisis of the sciences is the result of a deeper and existential crisis, the crisis of Philosophy, which, by losing its universal and guiding character, by doubting its reflective, questioning and rational power (not thought of as in modernity), has the result of being set aside. The positive and technical sciences dominated contemporaneity and assumed the reins of knowledge in the conduct of human life. The consequences of philosophy's skepticism towards itself create all kinds of knowledge, produce scientific aberrations and pseudosciences. The distance from the reflexive, original and universal character of Philosophy to knowledge reflects and contributes to the relapse to barbarism, war and lack of existential orientation of humanity. As a solution, Husserl proposes a renewal in Philosophy, as will be seen in the article in the *Kaizo* magazine of 1923, and later, he proposes the rebirth of Philosophy in the conference *The Crisis of European Humanity and Philosophy* of 1935 and also rescues the theme in the work that was his philosophical testament *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. An introduction to the phenomenological philosophy of 1936. The discussion of the existential crisis of humanity begins before Husserl's best-known texts on the subject. Philosophy in a larger context of humanity's crisis.

**Keywords:** Crisis. Philosophy. Humanity.

## Introdução

O interesse em repensar o texto *Krisis* de Husserl apresenta indicativos que vão muito além da simples preocupação momentânea de um passado próximo ou de um diagnóstico específico do início da contemporaneidade. O texto da *Krisis*, e todo diagnóstico de incerteza e declínio apontado por Husserl em sua fenomenologia, se torna hoje um ponto de discussão atual. O tema da crise ultrapassa qualquer tempo histórico ao apontar um problema persistente na existência. Uma indagação que sobrepõe as dicotomias entre ocidente e oriente, entre ciência e Filosofia, entre subjetividade e mundo. Uma pergunta que está além, que intriga e cativa, que nutre e fortalece. Tal questão é: qual o sentido da humanidade? A crise das ciências e da Filosofia revela a crise da própria humanidade. A crise existencial do humano para consigo mesmo, não só no aspecto individual, mas principalmente no intersubjetivo. Qual o sentido das relações humanas? É factível superar o "abismo da subjetividade do outro" como diz Sartre (1943, p. 418) e pensar a própria existência como pertencente ao já falido 'eu' moderno? A crise da humanidade, o desequilíbrio da dúvida, da incerteza e da descrença na comunidade humana para consigo mesma revela por si um caminho de investigação, a saber, a interdependência entre os sujeitos na vida humana. Mesmo que em *crise* nos vemos num todo, seria esse um prisma da crise ou uma tentativa de resposta à crise? A indicação husserliana da crise da humanidade através das ciências positivas mostra uma crise que ocorre de dentro do âmago ocidental da Filosofia. Por isso a preocupação de Husserl em, repensar ou fazer renascer o intuito grego de episteme filosófica. A crise das ciências é causada por uma "[...] inversão da apreciação geral a respeito das ciências [...]" (HUSSERL, 2008, p. 21), ou seja, as ciências e a humanidade em geral se deixaram levar pelo progresso das ciências positivas, e como diz Husserl essa

inversão: “[...] significou um virar as costas indiferente às questões que são decisivas para uma humanidade genuína.” (2008, p. 21).

O termo *Krísis* originário da língua grega revela-se etimologicamente como ação ou facultade de distinguir, ação de separar, ação de decidir ou escolher. (BAYLLE, p. 512). A crise da Europa é a crise da humanidade diante do ideal de ciência estabelecido desde o nascimento do tólos grego da Filosofia. Diante da crise é preciso escolher qual o sentido da humanidade em relação ao ideal de ciência, ou mais profundamente, se é possível ao humano em seu momento histórico contemporâneo aderir ao ideal da razão filosófica e escolher conduzir a marcha histórica atual à uma solução legítima e que incluía todos os aspectos da existência. A escolha por uma humanidade filosófica para a fenomenologia husserliana passa pelo objetivo de resgatar o mundo da vida (*Lebenswelt*), o mundo em sua origem e fundamento, para que através desse renovar o sentido filosófico dado pelo ocidente a humanidade possa resgatar a motivação da busca da verdade através da razão.

Husserl angaria um trágico legado da origem filosófica grega, a saber, a escolha pela razão. Como ele mesmo diz, nós enquanto filósofos genuínos: “[...] vivemos da verdade [...]” (HUSSERL, 2008, p. 33). A crise fenomenológica husserliana é uma crise existencial do filósofo perante o ideal racional da busca da verdade na episteme, ou seja, no limite o fenomenólogo só pode decidir por seguir o tólos da razão e da ciência. Coloca-se como questão o que seria essa razão e verdade filosófica, como pensar num sentido autêntico da humanidade diante de conceitos tradicionais e ‘superados’ pelas ciências positivas e a técnica? Devemos perseguir a razão e a verdade na ciência através da fenomenologia? Como seria estabelecida essa ciência universal e transcendental sem repetir os erros da modernidade?

A crise das ciências e da Filosofia do período contemporâneo não é tema limitado ao discurso histórico de Husserl, mas perpassa já as elucubrações do filósofo Nietzsche, que já na obra *Ecce Homo* se autointitula a própria crise, ou melhor, o anunciador da crise existencial da cultura, das ciências e da filosofia. Diz: “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo — de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.” (NIETZSCHE, 1995). Esta mesma citação é feita por Eugen Fink no seu texto *A filosofia de Nietzsche*, o que mostra a forte ligação dele com os rumos da crise na contemporaneidade.

Evidentemente, a crise das ciências é um diagnóstico tanto de Nietzsche quando de Husserl, a crise que ultrapassa o meramente técnico e científico e alcança a Filosofia e o próprio ideal de humanidade. Nisso concordam como bem explica Angela Bello em seu artigo sobre o tema da crise em Husserl. Ela diz: “os dois pensadores têm em comum a denúncia da crise” (BELLO, 1974, p. 333). A autora afirma que apesar desse ponto em comum, a solução da crise para os dois filósofos é bem distinta.

O fenomenólogo Rudolf Boehm também faz a aproximação de Nietzsche e Husserl no tema da crise e diz: “Tanto para Husserl, quanto para Nietzsche, o que está afinal de contas em jogo nesta crise é o ideal de filosofia Socrática-Platônica e o conhecimento herdado e renovado da era moderna pelo ocidente.” (BOEHM, 2013, p. 14). Independente das aproximações e distanciamentos entre Husserl e outros pensadores, a importância do tema da crise mostra-se ir além dos tempos, ultrapassa os limites da mera posição temporal ao tornar-se um problema mais profundo acerca da crise existencial humana, que foi plantada na Grécia e que rodeia todo grande pensador de tempos em tempos. Husserl não fica indiferente aos acontecimentos históricos, ao rumo das ciências positivas e como eles conduzem o processo histórico, e ainda mais, como a Filosofia se posiciona para dar uma resposta a essa crise.

## Crise da humanidade e da Filosofia

O tema da crise na fenomenologia de Husserl é constantemente mais relacionado ao seu aspecto negativo por colocar em evidência a atuação das ciências positivas e tecnológicas na construção da cultura ocidental. A maioria dos comentadores acaba por centralizar a questão da crise no que as outras ciências (todas as ciências modernas) fizeram de errado quanto ao método e uso de suas tecnologias. Contudo, cabe resgatar o título original da conferência de Viena proferida em 1935, que diz: *A Filosofia na crise da humanidade europeia*, para enfatizar que a crise tem um caráter muito mais existencial, coletivo e filosófico do que somente discutir a cientificidade das ciências.

Conforme relato de Walter Biemel: "Husserl trabalhou sobre essa área de problema da crise entre 1934 até 1937"<sup>1</sup> (HUA VI, p. XIII). Em dezembro de 1953 Biemel escreve o prefácio para a husserliana VI intitulada *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transcendente phänomenologie* publicado com esse título em 1954, ou seja, a tradução que temos hoje para o tema da crise, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, título que oculta o conceito importante de filosofia da temática da crise das ciências, o que acarreta em uma desconexão e mesmo uma diminuição da importância dada por Husserl ao papel da Filosofia frente a formação das ciências no ocidente e sua tarefa fundacional.

Em carta à Ingarden citada por Walter Biemel, Husserl confessa que a experiência da conferência em Viena foi estranha, porque segundo ele estava com o texto inacabado diz: "Na verdade posso ir lá sem um manuscrito finalizado porque a decisão foi tomada tarde demais [...]" (HUA VI, 1976, p. XIII) e ainda comenta o sucesso da palestra em Viena mesmo com esse imprevisto. Detalhes a parte, deve-se enfatizar o conceito de Filosofia também como central no título da conferência de Viena: *A Filosofia e a crise da humanidade europeia*.

É importante ressaltar que a edição de Walter Biemel contém 4 partes, as partes I e II vão até o parágrafo 27, a parte III (§§ 28-72) é a mais questionada, pois conforme explica Pedro Alves na tradução portuguesa, não foi encontrado o original redigido em estenografia por Husserl, o texto que temos é cópia passada a limpo de Eugen Fink com acrescentos de Husserl (ALVES in HUSSERL, 2008, p. 9-10). Contudo, afirmar a veracidade e colaboração de Husserl na parte III é intuito de um artigo antigo de Bosset com título: *A common misunderstanding concerning Husserl's crisis text* de 1974, que destaca também o erro do inacabamento do texto *Krisis* tão destacado pelos comentadores. Diz: "É minha opinião que este é um equívoco e que a Parte III de *Krisis*, assim como as Partes I e II, foram concluídas por Husserl antes sua morte." (BOSSET, 1974, p. 21).

A relevância em citar este problema da originalidade do texto vem à tona justamente porque está entre os parágrafos da terceira parte temas de enorme relevância ao pensamento que compõe o tema da crise, além dos conceitos de *Lebenswelt*, ciências, *epoché* transcendental, eu originário, intersubjetividade, destaca-se a superioridade do conceito de Filosofia perante a história da ciência, o *Lebenswelt* não é apenas o mundo da vida em sua origem fenomenológica, mas também um problema filosófico universal e que remonta ao início da Filosofia ocidental. Diz Husserl: "Na procura por clareza, de repente nos tornamos conscientes da falta de fundamento de todo o nosso filosofar anterior em vista dos paradoxos emergentes. Como podemos realmente nos tornar filósofos agora?" (HUA VI, 1976, p. 134).

Esta citação representa a busca de sentido filosófico à questão do mundo, mundo esse que é cingido enigmaticamente e ingenuamente entre mundo objetivo *verdadeiro ou autên-*

<sup>1</sup> Hua VI, p. XIII. "Am problembereich der K R I S I S arbeitete Husserl von 1934 bis 1937".

*tico*<sup>2</sup> (*objektiv wahren*) e *Lebenswelt* (HUA VI, 1976, p. 134). Logo, cabe a Filosofia mostrar o fundamento do mundo num sentido completo, sem duplicar mundos, sem cindir e apresentar a fundamentação filosófica necessária que falta ao fazer científico, ou melhor, cabe a Filosofia e ao pensar, o intuito de responder ao que a ciência moderna, desmembrada de sua ciência mãe, não pode pensar, apontando e descrevendo que o mundo não é um enigma e sim, uma intuição de sentido da vida, do humano e do fazer em todas as duas dimensões.

A grande crítica de Husserl às ciências modernas, ao período histórico moderno, é antes uma crítica a falta de orientação filosófica da humanidade a partir do distanciamento com a Filosofia em sua raiz. O sujeito moderno científico e tecnológico deixou de lado a face humana de sua vida, deixou de lado o que lhe é próprio como ser humano, seu caráter existencial, pensativo e inovador. Por esse caminho analisa-se qual a solução dada por Husserl à crise do sujeito moderno ocidental, dessa subjetividade que se tornou “[...] alienada de si mesma.” (GURWITSCH, 1956, p. 382). A resposta está na filosofia e não na ciência, para entender como a humanidade se conduziu ao pensamento objetivo, positivista e acrítico de sua existencial como um todo, deve-se pensar como essa humanidade se desvinculou do ideal filosófico originário.

Husserl diz ser o dilema do sujeito moderno a crença em demasia na especialização das ciências, perdendo o caráter ético, reflexivo e existencial da vida. A humanidade se afastou da ideia original de Filosofia, ou seja, da ideia de si mesma:

Essa ideia não é outra senão a ideia da própria filosofia: a ideia de um conhecimento universal sobre a totalidade do ser, um saber que contém em si tudo o que as ciências especiais podem acrescentar a partir dela como suas ramificações, que repousa sobre fundamentos últimos, e prossegue por toda parte de uma forma completamente evidente e autojustificativa e em plena consciência de si mesma. (GURWITSCH, 1956, p. 382).

A interpretação da filosofia na fenomenologia husserliana aparece tanto no texto geral da *Krisis*, quanto em outro momento de sua obra, como se pode ver em *Erste Philosophie*, curso do inverno de 1923 e 1924 publicado na husserliana VII e VIII. Tal curso *Filosofia primeira* desenvolve pela primeira vez os temas que aparecerão no texto *Krisis* de 1936, em sua primeira parte apresenta uma *História crítica das ideias* e já em sua primeira lição enfatiza o papel da Filosofia como filosofia primeira inspirada na metafísica de Aristóteles, e mais, Husserl pretende mostrar que a fenomenologia tem a mesma tarefa e sentido da filosofia primeira. Diz Husserl:

Por outro lado, estou convencido de que há um avanço da nova fenomenologia transcendental primeiro avanço já realizado de uma Filosofia primeira, verdadeira e genuína; mas por assim dizer apenas numa primeira aproximação ainda imperfeita.<sup>3</sup> (HUSSERL, HUA VII, 1956, p. 6).

Interessante mencionar tais escritos para apontar o tema da crise e a ambição de husserliana por uma Filosofia como ciência fundadora de todas as ciências, que no caso é a

<sup>2</sup> Optou-se por acrescentar a tradução de autêntico para *wahrer* porque para Husserl o termo verdadeiro seria atribuído ao sentido fenomenológico de mundo, portanto ao conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*). Na verdade o termo *objektiv wahren* aparece entre parênteses, o que poderia indicar uma verdade irônica já que verdade em Filosofia e em fenomenologia é um conceito carregado de tradição, ainda mais para Husserl que persegue o ideal filosófico da razão. Por isso, indica-se a possibilidade do autêntico, no sentido de um mundo mais válido, como se o mundo objetivo fosse mais autêntico que um mundo ‘ideal ou metafísico’, isso na leitura das ciências positivas que desvalorizam a Filosofia como um todo. O tema da metafísica é destacado por Husserl em *Krisis* com críticas, porém a ideia de uma ciência transcendental com sua idealidade permanece presente, contudo, a idealidade é nada mais que (*Sinn*), ou seja, sentido que Husserl faz aparecer como lógica do sentido das *Investigações Lógicas* de 1900 e que aqui toma a amplitude de uma ciência transcendental, a fenomenologia fundada no ego transcendental ou como ele diz no § 72 de *Krisis*: “auto-consciência transcendental”.

<sup>3</sup> “Andererseits bin ich der Überzeugung, daß sich im Durchbruch der neuen transzendentalen Phänomenologie schon ein erster Durchbruch einer wahren und echten Ersten Philosophie vollzogen hat; aber sozusagen nur in einer ersten, noch unvollkommenen Approximation.”

própria fenomenologia. A crise das ciências está conectada à crise na filosofia, questão presente no cerne de toda filosofia de Husserl. Superar a crise da Filosofia e lhe designar um caráter científico e fundacional é a tarefa desde as *Investigações Lógicas*, como é possível averiguar quando ele diz: “Eis aqui uma esfera de descobertas *atingíveis* e fundamentais para a possibilidade de uma Filosofia científica<sup>4</sup>.” (HUSSERL, 2007, p. 37).

O intuito de sobrelevar a crise da filosofia como responsável pela crise da humanidade e das ciências não tem o objetivo de retirar a responsabilidade das ciências objetivas perante a crise ocidental, mas de assumir de certa forma, que o nascimento das ciências teve como princípio original a filosofia, logo a técnica é um desdobramento da filosofia. Em seu artigo *Culture and Utopia in the phenomenological perspective*, a autora Angela Ales Bello, ao discutir sobre o tema da crise e a responsabilidade da filosofia coloca importante questionamento ao afirmar: “[...] o risco idealista de conseguir uma identificação entre cultura e civilização em nome da filosofia [...]” (1976, p. 308). Contudo, tal preocupação sobre uma ideia idealista de Husserl ao interpretar a Filosofia como base da cultura ocidental, parece ser confundida pela comentadora como forma fechada e tradicional de ver a filosofia, o que não parece ser o propósito de Husserl ao mostrar os erros da filosofia e reforçar a responsabilidade da mesma diante da crise geral da humanidade.

O que Husserl quer dizer é que se tudo está como está, é porque a filosofia surge assumindo um papel, um sentido orientador e depois abandona esse sentido do seu próprio fazer e existir, afetando as outras ciências e a humanidade em geral, não só a civilização ocidental, mas o oriente também, este último por utilizar também o ideal de ciência ocidental. Pensar no idealismo defendido por Husserl como uma autoafirmação do sujeito ocidental como faz Bello, dentro de um contexto que o filósofo critica a própria filosofia e pretende reformula-la, parece um argumento falacioso.

Bello entra numa discussão na qual a fenomenologia como método pode ser tanto positivismo quanto idealismo: “Neste ponto a fenomenologia pode ser apresentada como metodologia, como positivismo ou como idealismo” (BELLO, 1976, p. 308) e na sequência ela completa: “Positivismo e idealismo, mesmo em sua diversidade, podem no extremo ser considerados coincidentes, em primeiro lugar pela mutilação de um aspecto da realidade [...]” (BELLO, 1976, p. 308). Contudo, é justamente aqui que Husserl faz o maior esforço para afastar qualquer “mutilação” da realidade por uma ciência ou cultura específica.

Aproximar positivismo e fenomenologia certamente é um despropósito mesmo que seja para criticar o idealismo que Husserl associa à Fenomenologia. Na verdade deve-se entender o que é o idealismo fenomenológico defendido por Husserl antes de enquadrá-lo como um erro da fenomenologia husserliana, ou pior, acreditar que o idealismo caracterizado por ele é resquício do pensamento moderno. O positivismo, ou melhor, o método das ciências positivas, tão criticado por Husserl na *Krisis* e em outras obras sobre o tema é a maior consequência da crise contemporânea, este tema também é tema das *Ideias I*, por exemplo, quando Husserl inclui as ciências positivas às chamadas ciências dos fatos.

O problema da crítica ao idealismo de Husserl é restringir o conceito de razão a uma leitura tradicional e ultrapassada de racionalismo, assim como faz Bello (1976, p. 308) quando diz ser o idealismo: “[...] uma justificação puramente racional [...]”. Ora, limitar a fenomenologia ao racionalismo é simplesmente desconsiderar a amplitude da filosofia fenomenológica, com suas instâncias de mundo, corpo, sentidos e intencionalidades. Não se trata de negar o conceito de

<sup>4</sup> Na tradução de Pedro Alves aparece a versão A das *Investigações Lógicas* de 1900, antes da revisão de 1913, na qual a palavra no lugar de científica é teórica.

razão defendido por Husserl, mas de olhar o projeto fenomenológico de forma mais original, abrangente e influente.

Bello ainda fala do idealismo como a eliminação das experiências dos fatos, ela diz: “[...] igualmente e ambigualmente o idealismo fala da explanação racional que não é explanação do fato, mas a eliminação dele.” (BELLO, 1976, p. 308). O que contradiz o princípio husserliano da *epoché* que é a neutralidade para com os fatos, ou seja, não negar e nem afirmar, mas suspender o juízo. Em outra passagem do seu artigo ela admite sobre a *epoché*: “[...] outro aspecto de sua posição extremamente fértil.” (BELLO, 1976, p. 310) Este aspecto seria a neutralização, porém Bello reitera o caráter negativo da *epoché* ao dizer que *epoché* quer superar a atitude natural, acrítica e ingênua, é evidente que Husserl enfatiza o aspecto de superação da atitude natural da *epoché*, mas tal superação não significa diminuição do mundo dos fatos, significa antes uma liberdade de desvendar as estruturas ou sentidos dos fatos, ou fenômenos.

## Ciências, *Lebenswelt* e intersubjetividade

Ao retornar ao problema da crise e a relação com as ciências necessita-se aclarar quais são as ciências de que Husserl fala, ele é bem enfático ao afirmar a crise das ciências em geral, das ciências positivas, ciências exatas (matemática e física), ciências concretas do espírito, e acaba por incluir também a psicologia como ciência que fundamenta as ciências do espírito. O questionamento acerca do papel das ciências já está em questão desde as *Investigações Lógicas* quando Husserl busca fundamentar a lógica da fenomenologia não sob argumentos psicologistas. Sobre a psicologia diz na *Krisis*:

[...] a questionabilidade de que a psicologia padece, não só nos nossos dias, mas desde há séculos – a crise que lhe é própria – tem um significado central para o aparecimento de incompreensibilidades enigmáticas e insolúveis nas ciências modernas, até mesmo das ciências matemáticas e, em ligação com isso, para o surgimento de um tipo de enigmas do mundo que eram estranhos às épocas anteriores. Todos eles remetem para o enigma da subjetividade e estão, assim, inseparavelmente relacionados com o enigma da temática e do método psicológicos. (HUSSERL, 2008, p. 21).

O projeto das ciências modernas está apoiado na concepção moderna de subjetividade, e por isso o destaque da psicologia, mas não só desta ciência, a própria filosofia moderna está fundada sobre um conceito de sujeito solipsista, cingido e racionalista. A subjetividade moderna enfrenta a duplicação do mundo, a distância com a realidade, a divisão entre razão e emoção, a divisão entre corpo e alma e a dificuldade de pensar o outro. Como exemplo do pensamento moderno Husserl analisa a filosofia cartesiana e conclui: “Ora, ele põe fora de circuito o corpo somático – juntamente com o mundo sensível em geral, também este é entregue à *epoché* – e assim se determina, para Descartes, o ego como *mens sive animus sive intellectus*”<sup>5</sup> (HUSSERL, 2008, p. 94).

Mostra-se ser o problema das ciências uma crise incrustada nas entranhas da formação da humanidade ocidental, crise que perpassa todos os níveis de formação humana. Crise que Husserl diagnostica e luta por resolver bem antes do texto oficial da *Krisis*, mas que certamente, em tal texto ganha destaque ao que tange a possibilidade de uma resposta efetiva e praticável.

<sup>5</sup> Mente ou alma ou intelecto.

Outros comentadores também concordam com a crise que atinge a filosofia e as ciências ter origem no ceticismo, positivismo e irracionalismo.

A filosofia de Husserl concebida já em 1906 como “uma crítica da razão”, “da razão lógica e da razão prática e avaliativa em geral” vinha se preocupando a décadas com os problemas filosóficos da vida prática, por exemplo, com a necessidade de posições sobre os valores, bem como com as incapacidades do positivismo e do historicismo, como formas de naturalismo e ceticismo e, portanto, como forças negativas e destrutivas em ciência e filosofia, para resolver (ou propor) problemas axiológicos. (HEFFERNAN, 2017, n./p.).

As ciências positivas ou ciências dos fatos carregam o ideal das ciências objetivas, o ideal de progresso, da técnica e da realidade objetiva, por isso, Husserl no final da *Krisis* dirá:

A fenomenologia liberta-nos do velho ideal objetivista do sistema científico, da forma teórica da ciência da matemática da natureza, e liberta-nos, nestes termos, da ideia de uma ontologia da mente que pudesse ser um *analogon* da física. (HUSSERL, 2008, p. 274).

Sabe-se que no limite a preocupação com desenvolvimento da ciência é uma preocupação com a própria filosofia. A crise das ciências é antes fundada na crise da filosofia. Diz Husserl:

Assim, a crise da filosofia significa a crise de todas as ciências modernas enquanto elas da universalidade filosófica, uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais à luz do dia, crise da própria humanidade europeia em todo sentido da sua vida cultural, em toda a sua “existência”. (HUSSERL, 2008, p. 28).

A resposta à crise está concentrada no conceito de *Lebenswelt* ou mundo da vida, Husserl pretende mostrar que as ciências objetivas são apenas uma parte do mundo, ou seja, o conceito de mundo vai muito além do mundo apresentado pelas ciências objetivas e positivas, o mundo pensado fenomenologicamente é muito mais amplo e fundante. Husserl explica na *Krisis*: “O mundo da vida é um domínio de evidências originárias.” (HUSSERL, 2008, p. 142). A ideia do *Lebenswelt* ser originário significa que trás a tona a originariedade do campo eidético de sentido doador, um campo pré-científico.

Em outra passagem emblemática de *Krisis*, Husserl afirma a relação entre ciências e *Lebenswelt* ao dizer: “O saber do mundo científico-objetivo ‘funda-se’ na evidência do mundo da vida.” (HUSSERL, 2008, p. 145). A passagem fenomenológica do mundo objetivo ao mundo da vida requer a *epoché* transcendental, esta *epoché* significa uma suspensão do juízo de existência do mundo objetivo para dar liberdade ao mundo originário da *Lebenswelt*. No polêmico § 72 tem-se a retomada da ideia de mundo da vida após a aplicação do método da *epoché* como retomada ao âmbito do ego transcendental. Segundo Husserl:

No tempo que sou fenomenólogo puro ou transcendental, estou exclusivamente na autoconsciência transcendental, e sou o meu tema exclusivamente como ego transcendental, segundo tudo o que nisso está intencionalmente implicado. Nada há aqui de objetividade simplesmente, mas objetividade, coisas, mundo e ciências do mundo (incluindo todas as ciências positivas e filosofias) como fenômenos meus, como fenômenos do ego transcendental. (HUSSERL, 2008, p. 269).

As ciências positivas devem retornar ao campo originário de sentido, o campo pré-científico que designa um campo de conhecimento universal e primordial, capaz de dar fundamento ao mundo seja ele pensado objetivamente, ou em outros modos. Por isso a importância em marcar o contexto histórico da crise como distanciamento do mundo da vida. Logo: “Convém

também notar que, neste período, o filósofo tendia a acentuar que as ciências modernas perderam o significado para a humanidade, justamente por se terem distanciado do seu *Lebenswelt* (mundo da vida)” (ALMEIDA, 2015, p. 64).

Apesar do conceito de *Lebenswelt* fazer uma retomada ao ego transcendental, Husserl com certeza avança do ego transcendental criticado por ser uma subjetividade moderna, à vida intersubjetiva transcendental. Ele não pensa mais apenas como ego, mas como intersubjetividade como fica evidente na passagem:

“Todavia, a correlação transcendental entre o mundo, na vida transcendental constituinte da subjetividade, e o próprio mundo em constante delineamento e verificação como ideia-pólo na comunidade da vida da **intersubjetividade transcendental**, não é a correlação enigmática que decorre no próprio mundo. Na concreção da intersubjetividade transcendental, no seu vínculo universal da vida, reside o pólo e o sistema dos pólos singulares a que se chama mundo, incluído, como objetividade intencional, do mesmo modo como numa qualquer intenção se encontra incluída a sua objectualidade, como simplesmente inseparável de sua concreção relativa. (HUSSERL, 2008, p. 273, grifo nosso).

Para além das críticas, Husserl consegue apontar um conceito de ego que ultrapassa o solipsismo, ao invocar uma subjetividade comunitária, ou seja, uma subjetividade que ultrapassa os limites do ego e alcança os outros eus, a comunidade e em resumo, a humanidade como um todo. Segundo Husserl: “a humanidade é subjetividade” (HUSSERL, 2008, p. 273). Pode-se dizer de modo mais abrangente que humanidade é intersubjetividade, e que tudo está alicerçado no mundo da vida, mundo originário de sentido.

## Renovação e existencialismo fenomenológico

Os cinco artigos sobre renovação, artigo para a revista *Kaizo* escrito por Husserl em 1923, apresentam já o tema da renovação da cultura e da filosofia a partir da renovação, ou seja, da reabilitação da filosofia como ciência universal e fundante. Diz ele nesses textos:

“Não destituídas de utilidade, antes de tudo, porque nos mostraram, sob a perspectiva metódica, que só um tipo de consideração, que se pode apresentar como consideração de essência, pode ser efetivamente frutuoso, e que apenas *ele* pode abrir o caminho para uma ciência racional não somente da humanidade em geral, mas também da sua ‘renovação’. Mas ao se tornar claro que uma renovação pertence ainda, por uma necessidade de essência, ao desenvolvimento do homem e da humanidade em direção a uma humanidade verdadeira, resulta que a fundamentação desta ciência seria o pressuposto necessário para uma efetiva renovação, e mesmo um primeiro começo da sua entrada em cena. (HUSSERL, 2014, p. 14).

A filosofia como ciência, ou seja, como fenomenologia, ciência das essências ou do sentido dos fenômenos renova a tarefa da filosofia em sua origem como ciência mãe, mas se as dicotomias herdadas pela modernidade, o que a transforma em: “[...] puras configurações de interesses técnicos intersubjetivos posto em comunidade [...]” (HUSSERL, 2014, p. 102). Assim, desde o texto da revista *Kaizo* o ideal de Filosofia como universal, abrangendo as instâncias do teórico e do prático. Ele menciona a questão da renovação da filosofia e a tentativa da modernidade de construir um método universal através da metafísica na modernidade. (HUSSERL, 2008, p. 25). Contudo, é no final da conferência *A crise da humanidade europeia e a Filosofia* que Husserl dá uma solução ao problema da crise:

A crise da existência europeia tem apenas duas saídas: a decadência da Europa no afastamento perante o seu próprio sentido racional de vida, a queda na fobia ao espírito e na barbárie, ou então o **renascimento** da Europa a partir do espírito da Filosofia, por meio de um heroísmo da razão que supere definitivamente o naturalismo. (HUSSERL, 2008, p. 349, grifo nosso).

A renovação (1923) ou renascimento da filosofia (1936) é o resultado para a crise das ciências, crise essa existencial, o que convoca a fenomenologia husserliana a responder à crise existencial da humanidade. Logo, quando ele diz que *epoché* é uma *transformação existencial* (HUSSERL, 2008, p. 152) e que a crise das ciências e da filosofia é uma crise existencial. Husserl avança ao plano do mundo da vida e mostra sua face 'mundana' ao contemplar um existencialismo fenomenológico como preocupação verdadeira da vida humana. Para deixar clara a intenção husserliana segue o trecho que fecha toda argumentação desse artigo.

Assim, a crise da filosofia significa a crise de todas as ciências modernas enquanto elas da universalidade filosófica, uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais à luz do dia, crise da própria humanidade europeia em todo sentido da sua vida cultural, em toda sua 'existência'. (HUSSERL, 2008, p. 28).

Como seria plausível assumir um Husserl idealista, como se esse idealismo fosse simplesmente não se ocupar da existência e dos problemas históricos de seu tempo? Vê-se por aqui que Husserl vai muito além de um subjetivismo, ou de uma negação do mundo, ele é um filósofo existencialista, propositivo e criador de uma filosofia efetiva e verdadeira.

## Conclusão

Como conclusão acredita-se que o artigo elenca questões fundamentais ao problema da crise na contemporaneidade através de Husserl, crise essa que se instaura com as ciências positivas, mas que tem como fundo a crise na própria da filosofia que repercute numa crise da humanidade, crise existencial, teórica e fundacional. A solução é renovar o ideal de uma filosofia afirmativa, através da releitura da filosofia grega e do ideal de razão, mas sem limitar-se ao racionalismo moderno. No fim, importa destacar que a filosofia, apesar do êxito e progresso aparente da ciência, ainda é necessária e se faz viva para pensar o mundo em sua universalidade.

## Referências

- ALMEIDA, Rogério Miranda de; LETENSKI, Irineu. Husserl: a crise das ciências o esquecimento do *Lebenswelt*. *Dissertatio*, Pelotas, v. 42, 2015, p. 63-80.
- BELLO, Angela Ales. Culture and Utopia in the phenomenological perspective. *Em*: Tymieniecka, Anna Teresa. *Analecta Husserliana: The crisis of culture: steps to reopen the phenomenological investigation of man*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- BOEHM, Rudolf. Husserl and Nietzsche. *Em*: BOUBLIL, Élodie; DAIGLE, Christine. *Nietzsche and phenomenology: power, life, subjectivity*. Indiana: Indiana University Press, 2013.
- BOSSET, Philip J. A Common Misunderstanding Concerning Husserl's Crisis Text. *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 35, n. 1, 1974, p. 20-33.

- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.
- GURWITSCH, Aron. The Last Work of Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 16, 1956, p. 380–399.
- HEFFERNAN, George. The Concept of Krisis in Husserl's The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. *Springer*, 2017.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Braga: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936). Husserliana VI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923-24)*. Husserliana VII. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação: artigos para a revista Kaizo – a crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, parte 1: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Lisboa: Phainomenon, 2007.
- KRÍISIS. In: BAILLY, Anatole. *Abregé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'êtr e le neant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

---

#### Sobre a autora

##### **Vanessa Furtado Fontana**

Doutora em Filosofia, na área de Ontologia, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com período de estágio na Universidade de Lisboa/Portugal sob orientação do professor Dr. Pedro M. S. Alves. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Docente da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Atua principalmente nos temas: Husserl, Sartre, filosofia moderna, filosofia contemporânea, fenomenologia e existencialismo.

Recebido em: 25/08/2022  
Received in: 25/08/2022

Aprovado em: 29/09/2022  
Approved in: 29/09/2022

# Franz Brentano e as crises filosóficas nas quatro fases da sua história

Franz Brentano and the philosophical crises in the four phases of its history

Evandro Oliveira de Brito

<http://orcid.org/0000-0003-4121-1106> - E-mail: [evandro@unicentro.br](mailto:evandro@unicentro.br)

## RESUMO

Este trabalho analisa a polêmica “teoria das quatro fases da filosofia”, tal como foi publicada por Franz Brentano em 1895, com o propósito de apresentar o papel das crises filosóficas no interior do movimento histórico-filosófico ocidental. Descrevemos, primeiramente, o modo como Brentano assume a clássica divisão da história em três períodos (antigo, medieval e moderno), para subdividir cada um desses períodos em quatro movimentos filosóficos distintos (movimento filosófico de interesse puro, movimento filosófico de interesse prático, movimento filosófico cético e movimento filosófico místico). Nossa análise explicitará que, segundo a tese principal ali defendida por Brentano, (a) os movimentos filosóficos se sucedem no interior de cada período histórico em função de uma crise intrínseca ao próprio processo histórico da filosofia e (b) o que define a crise filosófica é o modo como cada um dos movimentos filosóficos, constituintes da segunda, terceira e quarta fases, diferem do movimento filosófico constituinte da primeira fase. Como conclusão da nossa análise, defenderemos que os pressupostos históricos filosóficos brentanianos da sua “4ª tese de Habilitação” são os critérios fundamentais da filosofia ascendente encontrados nos métodos de Aristóteles, Tomas de Aquino, Bacon e Descartes. Em outras palavras, sustentaremos que se tratava, para Brentano, de reconhecer em tais métodos filosóficos o seu poder de sustentar aquele tipo de percepção capaz de garantir evidência ao conhecimento, pois esse seria o modo de evitar que a filosofia (i) substituísse seu interesse teórico pelo interesse prático, (ii) se entregasse ao ceticismo, ou ainda, (iii) sucumbisse ao misticismo.

**Palavras-chave:** Franz Brentano. História da filosofia. Crise.

## ABSTRACT

This paper analyzes the controversial “theory of the four phases of philosophy,” as published by Franz Brentano in 1895, in order to present the role of philosophical crises within the Western historical-philosophical movement. We first describe how Brentano takes the classical division of history into three periods (ancient, medieval, and modern) in order to subdivide each of these periods into four distinct philosophical movements (pure interest philosophical movement, practical interest philosophical movement, skeptical philosophical movement, and mystical philosophical movement). Our analysis will make explicit that, according to the main thesis defended there by Brentano, (a) philosophical movements succeed each other within each historical period as a function of a crisis intrinsic to the historical process of philosophy itself and (b) what defines the philosophical crisis is the way in which each of the philosophical movements, constituent of the second, third, and fourth phases, differ from the philosophical movement constituent of the first phase. As a conclusion to our analysis, we will argue that the Brentanian philosophical historical presuppositions of his “4th habilitation thesis” are the fundamental criteria of ascending philosophy found in the methods of Aristotle, Thomas Aquinas, Bacon, and Descartes. In other words, we maintain that it was a matter, for Brentano, of recognizing in such philosophical methods their power to sustain that kind of perception capable of guaranteeing evidence to knowledge, for this would be the way to prevent philosophy from (i) replacing its theoretical interest with practical interest, (ii) giving itself over to skepticism, or even, (iii) succumbing to mysticism.

**Keywords:** Franz Brentano. History of philosophy. Crisis.

## 1 Introdução

Em uma palestra ministrada em 28 de novembro de 1894 na *Sociedade Literária de Viena*, e publicada em 18 de janeiro de 1895 com o título “*As quatro fases da filosofia e seu estado atual*”, Franz Brentano (1838-1917) apresentou uma interessante teoria acerca da história da filosofia, a qual não apenas assumia a clássica divisão da história em três períodos (antigo, medieval e moderno), mas subdividia cada um desses períodos em quatro movimentos filosóficos distintos (movimento filosófico de interesse puro, movimento filosófico de interesse prático, movimento filosófico cético e movimento filosófico místico), os quais se apresentavam em fases subsequentes e recorrentes. Nosso propósito aqui é analisar o referido texto brentaniano e explicitar que, segundo a tese principal ali defendida por Brentano:

- a) os movimentos filosóficos se sucedem no interior de cada período histórico em função de uma crise intrínseca ao próprio processo histórico da filosofia;
- b) o que define a crise filosófica é o modo como cada um dos movimentos filosóficos, constituintes da segunda, terceira e quarta fases, diferem do movimento filosófico constituinte da primeira fase.

A exposição que faremos dos argumentos brentanianos para elucidação dos pontos (a) e (b), acima definidos, exporá a tese que sustentaremos, a saber:

- i) o expor o modo como Brentano definiu positivamente aqueles que seriam os critérios do legítimo movimento filosófico da primeira fase da filosofia, sustentaremos que sub-

sequentemente ele estabeleceu um critério meramente negativo para a justaposição dos demais movimentos filosóficos, organizando-os como segunda, terceira e quarta fases da filosofia.

Assim, o corpo da nossa argumentação, inferida a partir da exposição que faremos dos argumentos brentanianos, bem como a conclusão que resultará de tal exposição, pode ser delineada do seguinte modo:

- a. Ao assumir que a primeira fase estava caracterizada como o movimento filosófico por excelência, em função do seu tipo de aspiração filosófica e da sua orientação metodológica, Brentano definiu cada uma das outras três fases em função do modo como elas careciam dessas características fundamentais da filosofia constituintes da primeira fase.
- b. Como conclusão, defenderemos que se tratava, efetivamente, de uma sustentação dos pressupostos histórico-filosóficos vigente na sua própria concepção de filosofia, tal como fora anunciada na defesa da sua *4ª Tese de Habilitação - O verdadeiro método da filosofia não é outro senão aquele das ciências naturais* (BRENTANO, 2017, p. 161) - e desenvolvida na sua teorização da *psicologia descritiva*, desde a publicação da sua obra magna *Psicologia desde um ponto de vista empírico* (1874).

No horizonte desta interpretação está a dissolução de uma aparente contradição. Sob os pressupostos de sua *psicologia descritiva*, tal como anunciada desde a defesa da sua *4ª Tese de Habilitação*, Brentano assumiu que “a história da filosofia é uma história de esforço científico e, portanto, em certos aspectos, tem semelhanças com a história de outras ciências. Em outros aspectos, porém, é diferente e mais análoga à história das artes plásticas.” (BRENTANO, 2019, p. 204). Esse duplo aspecto característico da história da filosofia a distanciava, por um lado, do modo de realização progressivo das outras ciências, pois o desenvolvimento dessas seria progressivo e comportaria apenas interrupções temporárias. Por outro lado, no entanto, tal como a história das artes plásticas, o segundo aspecto da história mostrava que a filosofia possuía duas etapas inversas em seu desenvolvimento.

Segundo Mezei e Smith (1998, p.10), Brentano inspirava-se em uma interpretação vigente entre seus contemporâneos e adotara, sobretudo, as teses do artista alemão e fundador da disciplina de história da arte, Johann Joachim Winckelmann (1717-1768). Winckelmann desenvolveu uma compreensão científica da história das artes na qual a etapa clássica foi apresentada como sendo a primeira fase, pois explicitava a qualidade e o estilo inalcançáveis para as fases subsequentes. Nessa concepção, portanto, a história das artes plásticas seria um processo em perpétuo declínio.

Sob a influência da tese de Winckelmann, portanto, Brentano assumiu que além da etapa de desenvolvimento ascendentes, a história da filosofia também possui etapas de decadências, as quais muitas vezes são até mais ricas em fenômenos que marcam época, do que as etapas saudáveis e produtivas. Ainda segundo ele, não se tratava de um processo aleatório, mas de uma regularidade. Assim, tal como as diferentes etapas no desenvolvimento e decadência das artes plásticas têm suas características comuns e análogas, também prossegue de forma essencialmente análoga a história dos três grandes períodos que a pesquisa filosófica ocidental distingue (BRENTANO, 2019, p. 204-205).

## 2 Ascensão e decadência: traços das crises na filosofia

Brentano assumiu a tese da divisão da história da filosofia em três períodos, são eles: período da filosofia antiga; período da filosofia medieval; período da filosofia moderna. Além disso, quatro etapas ou fases podem ser distinguidos em cada um dos períodos históricos. “Estas etapas ou fases são em muitos aspectos diferentes umas das outras, mas ao mesmo tempo estão relacionadas internamente na medida em que sua semelhança, uma vez reconhecida, é inconfundível” (BRENTANO, 2019, p. 205). Vejamos.

### *a. Traços gerais da etapa de ascensão filosófica*

1ª Fase: Brentano definiu como período de desenvolvimento ascendente a primeira fase existente em cada um dos três períodos históricos da filosofia (antigo, medieval e moderno). Havia duas características principais que marcavam o início dessa fase em cada um dos referidos períodos.

- i. A primeira característica estava no que Brentano chamou de interesse teórico vivo e puro. Tratava-se, efetivamente, do modo como ele concebeu o “*pathos*” grego que marcou a própria origem da filosofia. Por isso, disse ele, “como já observaram Platão e Aristóteles com razão, foi por espanto que a humanidade foi motivada para investigações filosóficas” (BRENTANO, 2019, p. 205).
- ii. A segunda característica estava no método por meio do qual se filosofa. O fundamental era que o método fosse apropriado à natureza do seu objeto (mesmo que em suas formas iniciais ainda fosse bastante primitivo). Segundo ele, “foi com a ajuda deste método que a ciência se desenvolveu, em parte através do aperfeiçoamento de hipóteses, em parte através de uma ampliação do escopo da investigação e em parte através do enfrentamento de novas questões” (BRENTANO, 2019, p. 205).

### *b. Traços gerais das etapas das crises filosóficas*

2ª Fase: Brentano definiu o início do período de desenvolvimento descendente, ou de declínio, como a segunda fase existente em cada um dos três períodos históricos. Tratava-se de uma crise iniciada em cada um dos casos pelo enfraquecimento ou distorção do interesse científico, a qual instaurava o primeiro momento de declínio do desenvolvimento filosófico.

- i. A característica fundamental desse momento estava no fato de que não mais o interesse teórico vivo e puro guiava a investigação, mas seriam agora os motivos práticos que se tornavam os determinantes principais.
- ii. Ainda que o interesse teórico continuasse efetivo, ele agora seria perseguido de forma menos rigorosa e menos consciente.
- iii. Nesta fase, a profundidade filosófica teria sido substituída pelo aumento da sua difusão e amplitude. Para Brentano, o fato de círculos mais amplos terem se interessado pelas doutrinas popularizadas e terem constituído certas seitas filosóficas indicava que isso não poderia ser um verdadeiro substituto para a atividade científica genuína.

3ª Fase: Brentano definiu o segundo estágio de declínio como a terceira fase de cada período. Em função das circunstâncias deterioradas pelo agravamento da crise, surgia uma espécie de “revolução espiritual” que instaurava e fazia predominar o ceticismo.

- i. Como resultado do agravamento da crise, a ciência tornava-se cada vez menos científica e isso fazia com que ela fosse cada vez menos digna de confiança.
- ii. Em consequência do aprofundamento da crise, passava-se a negar amplamente que a razão tivesse a capacidade de garantir o conhecimento seguro ou, ao menos, “era sustentado que tal capacidade ficaria restrita aos restos mais miseráveis” (BRENTANO, 2019, p. 205).

4ª Fase: Brentano definiu o terceiro estágio do declínio como a quarta fase de cada período. O agravamento da crise nessa fase decorria da incapacidade do ceticismo em satisfazer os anseios da humanidade para com o conhecimento. Relembrando a famosa frase inicial da *Metafísica* de Aristóteles (“todos os homens por natureza desejam conhecer”), Brentano enfatizou que o anseio natural propriamente humano pela verdade seria despertado sempre que desafiado pelo ceticismo. No entanto, as tensões intrínsecas a esta fase da crise faziam com que um entusiasmo patologicamente intensificado nas pessoas as levasse a construir dogmas filosóficos.

- i. Além dos métodos naturais empregados na primeira fase, no entanto, os filósofos teriam inventado métodos totalmente antinaturais para adquirir conhecimento com base em “princípios” que careceriam de toda a percepção. Segundo Brentano, o principal problema, nas tentativas de superação da crise no interior dessa fase, teria sido que suas soluções não passavam de poderes engenhosos “diretamente intuitivos” ou intensificações místicas da vida mental. Isso levava ao erro de se supor a posse das verdades mais elevadas, inclusive daquelas que estão além de todos os poderes humanos (BRENTANO, 2019, p. 206).
- ii. O período de declínio atingia assim seu ponto extremo.

A exposição da estrutura das quatro fases que acabamos de realizar seguiu o próprio modo brentaniano de apresentá-la. Seu propósito consistia em tornar evidente o contraste com as condições que levaram ao primeiro florescimento da pesquisa filosófica. Por isso, concluiu Brentano acerca do ponto extremo da decadência atingido pelos filósofos nessa última fase, “se diz saber tudo, mas na verdade não se sabe nada. Pois não se sabe mais nem mesmo a única verdade que se sabia com angústia e sofrimento no início do primeiro período: isto é, que não se sabe nada” (BRENTANO, 2019, p. 206).

Ao menos um ponto discutível, o qual não será discutido aqui, merece ser mencionado. Brentano considerava que a superação da crise que chegava ao seu extremo na terceira fase da decadência e, portanto, como quarta fase de cada um dos períodos históricos da filosofia, ocorreria por meio de um retorno direto ao modo filosófico caracterizado nas primeiras fases. Como isso se justifica?

Mezei e Smith (1998, p. 11-12) argumentam que a chegada de uma nova fase de renovação radical está caracterizada como um retorno à forma original de atividade filosófica, onde o espanto e a pureza da investigação vigoram, e justamente por isso o ciclo se repete. Por isso, a totalidade do processo não é um processo de declínio, mas sim o de um ciclo periódico. Há efetivamente períodos de desenvolvimento interrompidos por períodos de declínio. Ainda segundo eles, Brentano buscava um equilíbrio entre a visão da história da filosofia como um processo em declínio - do tipo defendido pelos filósofos românticos - e uma visão da história da filosofia como um desenvolvimento perpétuo do tipo favorecido pelos pensadores do Iluminismo. No entanto, é preciso ressaltar que Brentano não pretendia apresentar uma descrição abrangente e completa da história da filosofia. Sua intenção era, ao contrário, oferecer

um tipo de abordagem da história da filosofia de forma convincente que fosse útil na avaliação de certos aspectos filosóficos e reivindicações históricas. Em outras palavras, Brentano propunha, acima de tudo, uma estrutura para a compreensão adequada do processo pelo qual se reúne o conhecimento filosófico na primeira fase, a fase de abertura às evidências científicas na qual ele mesmo se coloca como expoente vivo. Vejamos como ela se aplica na seleção de exemplos que ele mesmo apresentou, “para ver se sua história corresponde de fato ao nosso esquema” (BRENTANO, 2019, p. 206).

### 3 As quatro fases e seus exemplos na história da filosofia

Uma excelente esquematização da estrutura do processo histórico filosófico, a qual distingue os períodos históricos de ascensão e suas respectivas fases de crise e decadência, foi apresentada do seguinte modo por Twardowski (1999, p. 249), um dos discípulos mais próximos de Brentano.

Filosofia Antiga	a) Ascensão	{ Fase 1: De Tales à Aristóteles Fase 2: Estoicos e Epicuristas Fase 3: Nova Academia, Pirronismo e Ecleticismo Fase 4: Neopitagóricos e Neoplatônicos
	b) Crise/Declínio	
Filosofia Medieval	a) Ascensão	
	b) Crise/Declínio	
Filosofia Moderna	a) Ascensão	{ Fase 1: Francis Bacon, Descartes, Locke e Leibniz Fase 2: Racionalismo francês e alemão Fase 3: David Hume Fase 4: Escola escocesa, Kant, Fichte, Schelling e Hegel
	b) Crise/Declínio	

A utilização do modelo estrutural esquematizado acima, na modelagem da história da filosofia, permitiu a Brentano estabelecer uma distinção entre aqueles que deveriam ser considerados os filósofos dos movimentos filosoficamente mais relevantes e aqueles que deveriam ser considerados os menos relevantes. Assim, não apenas os trabalhos mais relevantes exemplificariam a excelência das atividades filosóficas por excelência, presentes na primeira fase de cada período histórico, mas também os trabalhos menos relevantes exemplificariam o modo como as crises instauravam a decadência filosófica na história.

Esporemos a seguir uma sumarização dos exemplos brentanianos que constituem esse duplo movimento.

#### 3.1 Filosofia antiga

1ª Fase: Brentano assumiu a tese clássica da origem da filosofia como “milagre” ao afirmar que “a filosofia grega começou com a filosofia jônica da natureza”. Nesse sentido, a clássica *pedra de toque* da tradição filosófica foi também para ele o “espanto” para com os enigmas do mundo, o qual acendeu o instinto mais ativo para o conhecimento (2019, p. 206). Tal como destacou Twardowski (1999, p. 249), ainda que a fase de ascensão da filosofia antiga tenha tido início com Tales e fim com Aristóteles, o exemplo de filósofo tomado para destacar as especificidades desta fase foi Anaxágoras.

Segundo Brentano, o exemplo de vida de Anaxágoras o colocou como um dos maiores filósofos da Jônia, pois “ele negligenciou a administração de seus bens e, como seus parentes o repreenderam por isso, renunciou com um coração leve a toda sua fortuna para dedicar-se livremente à pesquisa” (2019, p. 206). Assim, o critério fundamental da filosofia, o qual consistiria no interesse puro e vivo pelo conhecimento, estaria explícito no fato de um aristocrata como Anaxágoras não ter feito uso de sua posição política privilegiada e ter recusado veementemente a assumir a administração da cidade de seu pai. Por isso, para Brentano, a máxima de Anaxágoras exemplificava perfeitamente o interesse puro e vivo da filosofia, pois “o céu, dizia ele, é minha pátria e a contemplação das estrelas é meu destino” (BRENTANO, 2019, p. 206).

Além do interesse teórico vivo e puro, tal como destacado, Brentano ressaltou o fato de que os gregos mais antigos também possuíam um método natural.<sup>1</sup> Neste sentido, a ascendência da filosofia grega decorria do fato de trabalhar tanto com o interesse puro, como com o método adequado. Teria sido tal método que teria permitido: (1) que as hipóteses fossem aprofundadas; (2) que as questões fossem multiplicadas e entrelaçadas; e finalmente (3) que fossem construídos sistemas doutrinários de longo alcance. Em função da convergência de tais critérios, “após trezentos anos, um trabalho tão importante cientificamente quanto a filosofia de Aristóteles já havia se tornado possível” (BRENTANO, 2019, p. 207).

Caracterizada desse modo, a fase de ascendência encontrava em Aristóteles o seu ponto de máxima e, por isso mesmo, ele teria sido o último grande fenômeno do estágio ascendente da filosofia antiga. Imediatamente após Aristóteles, instaurou-se a primeira crise. Assim, aquilo que foi reconhecido por Brentano como início da segunda fase caracterizou-se também como o primeiro estágio de decadência. Para Brentano, o motor da crise não foi outro senão o fato do interesse teórico ter dado lugar ao interesse prático.

2ª Fase: A especificidade da crise que instaurou a segunda fase estava na mudança do interesse teórico para o prático. Ainda que este ponto não tenha sido desenvolvido em profundidade por Brentano, ele não deixou de destacar três características da crise sociocultural que influenciaram diretamente a mudança do interesse filosófico: (1) toda a vida grega estava em um estado de desintegração; (2) a fé na religião popular havia desaparecido; (3) a autoridade das antigas instituições tradicionais do Estado também fora quebrada. Assim, e em função da confluência dessas três características da crise sociocultural grega, “a filosofia teria sido invocada como auxiliar de emergência, não apenas por necessidade teórica, mas, sobretudo, em sentido prático” (BRENTANO, 2019, p. 207).

Brentano encontrou no caráter prático e unilateral das escolas de Zenão de Cício e Epicuro os principais exemplos do primeiro estágio de declínio na antiguidade. Em outras palavras, dado que o Estoicismo e o Epicurismo foram ambos sistemas que distinguiram suas doutrinas em três partes (ética, lógica e física), mas atribuíram à lógica e à física a função de auxiliar da ética, Brentano considerou que a própria ética degenerou em seu significado filosófico científico. Segundo ele, essa teria sido uma consequência natural dos sistemas propostos, pois “sem um estudo mais profundo da natureza humana nem sua tarefa nem os caminhos para sua realização puderam ser esclarecidos” (2019, p. 208). De qualquer modo, ressaltou ainda Brentano, que seria preciso reconhecer que “se a escola perdeu profundidade, ela ganhou amplitude”

<sup>1</sup> Merece destaque o fato de que a tese de Brentano, em que pese sua influência comtiana, se mostra frontalmente contrária à *lei dos três estágios*. Certamente influenciada pelos trabalhos de Lavoisier, a posição de Brentano na seguinte citação é enfática sobre esse ponto. “Pode parecer surpreendente que muitas pessoas hoje - e Comte também tem incentivado este preconceito - sejam da opinião de que a humanidade a princípio procedeu de maneira bastante contrária aos fatos e à natureza, e só muito tarde caiu numa forma mais apropriada de pesquisa. Mas a infância da humanidade foi semelhante à infância de cada indivíduo” (BRENTANO, 2019, p. 206). Cf. Brentano (1896; 2022) e Brito (2015).

(2019, p. 208), mas aqui a amplitude filosófica seria uma característica da decadência, pois ela aumentava na medida em que a profundidade filosófica diminuía.

3ª Fase: A especificidade da crise que instaurou a terceira fase estava na difusão e aceitação de que ao interesse teórico da filosofia não caberia a busca da verdade. Nesse sentido, Brentano exemplificou a difusão dessa a partir das três vertentes de ceticismo que floresceram no período da filosofia antiga: (1) a forma mais branda foi a da Nova Academia de Carnéades, a qual limitava o conhecimento à probabilidade e não reconhecia nenhum objetivo em relação ao qual fosse alcançável aquele tipo de certeza que exclui definitivamente a possibilidade de erro; (2) a forma mais estrita foi o renomado pírronismo; (3) havia ainda um ecletismo, que podia ser considerado uma forma de ceticismo, o qual se instaurou cada vez mais nas escolas filosóficas no período posterior ao Epicurismo e ao Estoicismo. Segundo Brentano (2019, p. 209), tais ecléticos, como Cícero que se considerava vinculado aos cétricos da Nova Academia, viviam o dilema de aceitar e rejeitar o que lhes apetecia nas várias escolas, mas sucumbiam filosoficamente por não chegar a nenhuma posição definitiva.

4ª Fase: A crise que instaurou a quarta fase se caracterizava como a reação mais violenta possível, pois o interesse filosófico puro e orientado para a regularidade da natureza do seu objeto foi substituído por concepções místicas. Brentano separou os filósofos pertencentes a essa fase em dois grupos: (a) os filósofos associados ao platonismo judaico e ao neopitagorismo, cujos trabalhos desencadearam a última crise do momento de declínio da filosofia antiga; (b) os filósofos neoplatônicos, os quais divulgavam o mundo das entidades inteligíveis. Ainda segundo Brentano, "Amônio Sacas, Plotino, Porfírio, Proclo e muitos líderes de suas respectivas escolas não foram apenas celebrados, mas também temidos como deuses. No lugar do ausente conhecimento das leis das ciências naturais, Proclo e outros empregavam a legalidade artificial de um sistema triádico" (2019, p. 209).

Essa é, portanto, a sumarização do modo utilizado por Brentano para estabelecer aquela que ele denominou *lei das quatro fases em relação à história da filosofia antiga* (2019, p. 209). Vejamos como ele propõe a modelagem dos outros dois períodos históricos.

### 3.2 Filosofia medieval

1ª Fase: "O mesmo drama se desenrola neste período"! Esta é a frase com que Brentano iniciou a exposição dos movimentos filosóficos que constituíram a fase de ascendência do período medieval. De fato, sua exposição foi bem simplificada, pois ele não apenas assumiu os critérios mencionados na fase de ascendência grega, mas assumiu, sobretudo, que o trabalho filosófico de Aristóteles permanecia sendo o modelo filosófico por excelência. Assim, foram quatro as características principais que permitiram definir o trabalho verdadeiramente filosófico medieval, bem como sua rota de Aristóteles até Tomas de Aquino: (i) os povos parcialmente germanizados do Ocidente mostraram muito cedo ter sido, como os árabes, afetados pelo impulso mais intenso para o conhecimento; (ii) muito cedo eles haviam estabelecido quem entre os antigos pensadores era o verdadeiro mestre do conhecimento; (iii) ainda que a ignorância da língua grega tornasse sua tarefa ainda mais difícil, os pensadores escolásticos concordaram em relativamente pouco tempo sobre uma compreensão comum e surpreendentemente correta das obras de Aristóteles; (iv) nem Alexandre de Afrodísia e nem Simplicio haviam compreendido Aristóteles tão perfeitamente, e ainda que em menor grau, como o fez Tomás de Aquino, o grande professor do século XIII. Segundo Brentano, "isto teria sido impossível sem uma certa simpatia de espírito, algo a que Tomas de Aquino se agarrou, não apenas em outros escritos, mas também e especialmente em seu *De regime principum*" (2019 p. 210).

2ª Fase: A especificidade da crise que instaurou a segunda fase no período medieval, ou seja, a primeira etapa da decadência, foi descrita por Brentano como um evidente enfraquecimento e a explícita distorção do puro interesse científico, pois o amor à verdade e à sabedoria havia se degenerado em pura opinião e disputas verbais. Para Brentano, Duns Scotus foi o grande representante desse movimento de degeneração. Um exemplo retirado do seu trabalho filosófico estaria no fato de que, além dos dois tipos tradicionais de distinção, real e conceitual, Scotus inventou um terceiro tipo, o qual chamou de formal. “Este deveria ser ‘menor’ que o real, e ‘maior’ que a distinção conceitual, e como não fora dada uma definição clara, este terceiro tipo de distinção seria ainda mais facilmente capaz de servir como o assunto de brigas verbais vazias” (BRENTANO, 2019, p. 211). A obsessão com a disputa tornou-se cada vez mais absurda e acirrou a crise que levou à fase do ceticismo medieval.

3ª Fase: O nominalismo de Guilherme de Ockham foi o exemplo que ilustrou a especificidade da crise que instaurou a terceira fase no período medieval, ou seja, a segunda etapa da decadência. Brentano ressaltou que Ockham não apenas rejeitou a realidade dos universais, mas também sustentou que todas as nossas ideias são apenas sinais e não têm semelhança com seus objetos. Além disso, o ceticismo nominalista estaria explícito nas tentativas de escapar ao controle da igreja. Para exemplificar o modo como o nominalismo havia destruído a própria essência da verdade, afirmando propostas que pudessem ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, Brentano ressaltou que “eles argumentavam que os ensinamentos da Igreja eram teologicamente verdadeiros; mas, por outro lado, consideraram necessário ressaltar que, filosoficamente, os mesmos ensinamentos eram tão decididamente falsos” (2019, p. 211).

4ª Fase: Assim como no período antigo, a crise que instaurou a quarta fase da idade média se caracterizou como uma forte reação ao ceticismo, mas ainda mais degenerada, pois o interesse filosófico puro e orientado para a regularidade da natureza do seu objeto foi substituído por concepções místicas. Brentano também separou os movimentos filosóficos pertencentes a essa fase em dois grupos: (a) as tendências filosóficas dos grandes pensadores místicos (Meister Eckhardt, John Tauler, Henry Suso, John Ruysbroek, chanceler Gerson); e (b) as especulações filosóficas dos seguidores de Raymundus Lullus e de Nicholas de Cusa, pois “elas buscavam, através de um método novo e antinatural, nunca antes ouvido, elevar-se em um vôo ascendente para os picos mais altos da verdade” (BRENTANO, 2019, p. 212). Nesse sentido, portanto, também a busca por meio de métodos antinaturais teria levado ao misticismo.

### **3.3 Filosofia moderna**

1ª Fase: A fase de ascensão que iniciou o período moderno teve como expoentes Francis Bacon e René Descartes. Embora não se tratasse mais de uma retomada dos trabalhos de Aristóteles, como ocorrera no período medieval, Brentano foi enfático em pontuar os critérios que a filosofia moderna, a partir de Bacon e Descartes, compartilhavam com a filosofia do estagirita: (a) o poderoso e puro desejo de conhecer; (b) a velha reivindicação de um método natural retornou de forma óbvia; (c) a experiência foi celebrada como o grande mestre do conhecimento; (d) o modo indutivo de investigação permaneceu desde então firmemente ligado ao nome de Bacon; (e) Da mesma forma, Descartes também se voltou para a observação dos fatos. A fase de ascendência se consolidou, portanto, uma vez que “os seguidores de Bacon e Descartes permaneceram fiéis ao método da experiência. Com a ajuda deste método, Locke alcançou resultados genuínos que têm sido considerados como válidos desde então. Leibniz também chegou a uma variedade de insights psicológicos importantes” (BRENTANO, 2019, 214).

2ª Fase: A especificidade da crise que iniciou o declínio da filosofia moderna, e instaurou a segunda fase de sua filosofia, também estava na mudança do interesse teórico para o prático, tal como na antiguidade. Por isso mesmo, Brentano ressaltou que “o cenário foi, em muitos aspectos, semelhante ao início do período de decadência na Grécia” (2019, p. 214): (a) a religião popular não tinha mais o mesmo impacto sobre as pessoas que tinha tido anteriormente; (b) tudo o que era tradicional começou a vacilar na política; (c) a Filosofia, mais uma vez, foi chamada a prestar sua assistência, de modo que o puro interesse teórico foi substituído por um prático; (d) a filosofia tornou-se superficial e, apesar do crescente número de pessoas interessadas em filosofia, seu significado científico começou a diminuir. Ainda segundo a análise de Brentano, tanto o Iluminismo francês quanto o Iluminismo alemão seriam provas dessa decadência, uma vez que o primeiro poderia ser caracterizado como uma espécie de simplificação da filosofia de Locke, o segundo como uma simplificação do pensamento de Leibniz. Brentano enfatizou ainda que o próprio Hume havia chamado a atenção para o fato de que, “a partir de um certo momento, ninguém leu os escritos de Locke, e a opinião pública foi moldada por escritores filosóficos superficiais” (BRENTANO, 2019, p. 215).

3ª Fase: David Hume foi representante da crise que instaurou a segunda etapa de decadência e, portanto, a terceira fase da filosofia moderna. Brentano reconheceu que a força e a inserção do pensamento de Hume dispensavam maiores detalhes acerca de seus pontos de vista. No entanto, não deixou de mencionar que “o aguilhão de seu ceticismo causou dor não apenas na Inglaterra, mas também na Alemanha que, nesse meio tempo, se tornou, ao lado da Inglaterra, a terra mais fértil para o cultivo de ideias filosóficas. Como Kant disse, foi Hume quem o despertou do seu sono dogmático” (BRENTANO, 2019, p. 215). Esta menção não foi mera contestação da análise de Brentano. Pelo contrário, seu propósito estava em mostrar que a próxima fase, que com Kant almejava sair do dogmatismo, caíra também no misticismo.

4ª Fase: A crise que instaurou a terceira etapa de declínio e, portanto, a quarta fase da filosofia moderna, estava diretamente vinculada à poderosa resposta levantada contra o ceticismo de Hume. Mas, segundo Brentano em uma extensa análise impossível de ser aqui apresentada, ela não passou de uma reação que procurou resgatar e avançar o conhecimento por meios inauditos e antinaturais. A impossibilidade de demonstração dos princípios tomados como evidentes, decorrente do distanciamento cada vez maior dos métodos orientados para a natureza do seu objeto, fez germinar o misticismo nos sistemas especulativo e o fez florescer nas suas reformulações idealistas. Brentano distinguiu essa trajetória de influência decadente a partir de Reid, na Inglaterra, e Kant, na Alemanha. Segundo Brentano, embora esses dois filósofos tivessem em comum a responsabilidade pela introdução do “*a priori cego*” na filosofia, o qual prescindiria da demonstração de sua evidência, teria sido Kant o mais influente, pois a força de seu misticismo alcançara Fichte, Schelling, Hegel, bem como todos os subsequentes participantes do movimento *Zürück zu Kant*.<sup>2</sup> O que teria faltado a Kant, segundo Brentano, não fora abandonar sua tese de que a “*Ding an sich* é incognoscível e que o conhecimento sintético a priori é inaplicável às questões transcendentais” (2019, p. 220), pois a cerca desse ponto seria preciso reconhecer que o conhecimento humano tem certos limites. No entanto, teria faltado a Kant perceber que “esta ideia já havia sido ensinada pela velha escola empírica, que também fez

<sup>2</sup> A análise que Brentano oferece acerca do trabalho desses dois filósofos antecipa a discussão que ele apresentou anos mais tarde na obra publicada após sua morte, *Versuch über die Erkenntnis* (“Investigações sobre o conhecimento”) (1970). O subtítulo apontava diretamente o espírito da obra, “Abaixo os preconceitos: aviso dirigido ao presente para que se livre de todo a priori cego, conforme o espírito de Bacon e Descartes”, a qual criticava não apenas Kant e Reid, mas sobretudo sua influência destes no movimento *Zürück zu Kant*. Cf. Brentano (1970).

uma série de descobertas detalhadas sobre ela, com base em considerações psicológicas” (BRENTANO, 2019, p. 220).

## Considerações finais

Tal como propusemos no início desse trabalho, entendemos que nossa argumentação permitiu a sustentação de duas teses interpretativas:

- a. Ao assumir que a primeira fase estava caracterizada como o movimento filosófico por excelência, em função do seu tipo de aspiração filosófica e da sua orientação metodológica, Brentano definiu cada uma das outras três fases em função do modo como elas careciam dessas características fundamentais da filosofia constituintes da primeira fase.

Essa tese (a) apresenta sua plausibilidade, a partir da nossa exposição, nos três modos específicos de classificação das crises, as quais caracterizaram o movimento de declínio da filosofia, bem como o seu agravamento.

- b. *A teoria brentaniana das 4 fases da filosofia fundamenta-se, efetivamente, nos pressupostos histórico-filosóficos vigentes na sua própria concepção de filosofia, tal como fora anunciada na defesa da sua 4ª Tese de Habilitação e desenvolvida na sua teorização da sua psicologia descritiva, desde a publicação da sua obra magna Psicologia desde um ponto de vista empírico (1874).*

Essa tese (b) apresenta sua plausibilidade, a partir da nossa exposição, pelo fato de que os pressupostos históricos filosóficos brentanianos da sua 4ª tese de Habilitação – “O verdadeiro método da filosofia não é outro senão aquele das ciências naturais” (2017, p. 161), são os critérios fundamentais da filosofia ascendente encontrados nos métodos de Aristóteles, Tomas de Aquino, Bacon e Descartes. Em outras palavras, tratava-se, para Brentano, de reconhecer em tais métodos filosóficos<sup>3</sup> o seu poder de sustentar aquele tipo de percepção capaz de garantir evidência ao conhecimento, pois esse seria o modo de evitar que a filosofia (i) substituísse seu interesse teórico pelo interesse prático, (ii) se entregasse ao ceticismo, ou ainda, (iii) sucumbisse ao misticismo. É certo que há, aqui pressuposta, uma relação direta entre a *psicologia descritiva* de Brentano e o conceito central daquilo que Brentano afirma ser o ponto arquimediano, não apenas de Aristóteles, mas também de Descartes, a saber, o conceito de *relação intencional*.

Certamente uma compreensão completa da *teoria brentaniana das 4 fases* exige uma análise conceitual, a qual vá além da indicação das relações históricas, e exponha o lugar de Aristóteles e Descartes no próprio método brentaniano de investigação. Mas tal tarefa foge ao escopo desse trabalho e poderá ser desenvolvida em outra oportunidade.

## Referências

BRENTANO, F. *As teses de habilitação*. Tradução de Evandro O. Brito, Ernesto M. Giusti, Camila B. Moreira. *Revista Guairacá de Filosofia*, Guarapuava, v. 33, n. 2, p. 160-168, 2017.

<sup>3</sup> Cf. Porta (2018) para um estudo rigoroso sobre o problema e a história do método.

BRENTANO, F. *Auguste Comte und die positive Philosophie*. Erster Artikel. In: CHILIANEUM: Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben. Neue Folge, II, 1869.

BRENTANO, F. Comte e a filosofia positiva. Tradução de Flavio Cuvello. Primeiro Artigo. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, (No Prelo), 2022.

BRENTANO, F. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. In: A. Chrudzimski & T. Binder (Ed.). Abteilung IV/Band 9 Vermischte Schriften. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. p. 199-226.

BRENTANO, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Tradução de Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Ediciones Sígme, 2020.

BRENTANO, F. The Four Phases of Philosophy and its Current State. In: *The Four Phases of Philosophy*. Trad. Barry Smith and Balázs M. Mezei. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1998.

BRENTANO, F. *Versuch über die Erkenntnis*. Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1970.

BRITO, E. O. Franz Brentano e a psicologia empírica: um projeto de filosofia científica com Comte, contra Comte. *Revista Guairacá de Filosofia*, Guarapuava, v. 31, n. 1, p. 40-54, 2015.

MEZEI, B. M.; SMITH, B. *The Four Phases of Philosophy*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1998. p. 81-112.

PORTA, M. A. Brentano y el método psicológico. *Síntese Revista de filosofia*, v. 45, 2018.

TWARDOWSKI, K. Franz Brentano and the History of Philosophy. In: *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*. Amsterdam: Rodopi, 1999. p. 243-253.

---

#### Sobre o autor

##### Evandro Oliveira de Brito

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia (DEFIL) e do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Bacharel e Licenciado em Filosofia e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Como pesquisador, investiga o desenvolvimento da ética nas obras de Franz Brentano, coordena o grupo de pesquisa Ética Política e Cidadania (UNICENTRO) e está vinculado aos grupos de pesquisa Origens da filosofia contemporânea (PUC-SP), Filosofia, arte e educação (UFSC) e Estudos do Idealismo (UNESP). Atua como docente nos cursos de graduação em Filosofia e Pedagogia indígena e no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da UNICENTRO.

Recebido em: 31/07/2022  
Received in: 31/07/2022

Aprovado em: 08/10/2022  
Approved in: 08/10/2022

# Lotze, Husserl y la crisis de la ciencia europea

Lotze, Husserl and the crisis of european science

Mario Porta

<https://orcid.org/0000-0001-8220-1540> - E-mail: mariopor@pucsp.br

## RESUMO

A crise nas ciências europeias é um tema presente na filosofia alemã após o fracasso do idealismo. Essa crise encontra uma expressão decisiva na filosofia de Hermann Lotze, autor extremamente influente na segunda metade do século XIX, que atua como referência e inspiração para as reflexões husserlianas na década de 1930.

**Palavras-chave:** Lotze. Husserl. Crise. Objetivismo. Sentido. Valor.

## ABSTRACT

The crisis of European science is a theme present in German philosophy after the failure of idealism. It finds a decisive expression in the philosophy of Hermann Lotze, an extremely influential author in the second half of the 19th century, who acts as a reference and inspiration in the Husserlian reflection of the 1930s.

**Keywords:** Lotze. Husserl. Crisis. Objectivism. Meaning. Value.

## Introducción

Los estudios de antecedentes de *La Crisis de la ciencia europea* de Edmund Husserl se han concentrado en subrayar tres elementos:

- a. una situación personal muy concreta, a saber, el abandono forzado de la actividad académica, que, por su vez, se encuentra en estrecha relación con los fenómenos sociales y políticos que estallan de modo irrefrenable en Alemania a partir de 1933;
- b. el nuevo clima cultural europeo pos-primera guerra mundial, signado por pesimismo e irracionalismos (Spengler, Klages, Simmel, etc.);
- c. a profundización y aceleración del proceso de apartamiento de la ciencia de la intuición en las tres primeras décadas del siglo XX que coloca como urgente su reaproximación al mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Ciertamente, está fuera de dudas que los tres factores mencionados juegan un rol decisivo como desencadenantes inmediatos de la concentración de la reflexión husserliana en la temática de "Crisis". Sin embargo, el acento unilateral en cuestiones de orden biográfica, sociológica e histórica, no pueden hacer perder de vista las raíces propiamente filosóficas de tal temática, raíces que remontan a la situación de la filosofía en el siglo XIX luego del fracaso del idealismo alemán. Esto nos remite a la relación Lotze-Husserl.

## 2 Consideraciones generales sobre la relación Lotze – Husserl

Que Lotze ejerce una importante influencia en el pensamiento de Husserl, es algo que no sólo está bien documentado en los propios textos husserlianos, sino que, además, ya ha sido estudiado. Una consideración de los aportes de la crítica, evidencian que el estudio de la relación Lotze-Husserl se concentra en la "Lógica" lotzeana y más específicamente en temas tales como anti-psicologismo, platonismo y noción de validez (*Geltung*)<sup>1</sup>. En los últimos años, inclusive, esta perspectiva se ha visto significativamente enriquecida por el descubrimiento de un manuscrito inédito<sup>2</sup>, escrito por Husserl entre 1895 y 1897, y al cual ya se le ha dedicado un estudio detallado<sup>3</sup>. Hay un aspecto de este manuscrito, sin embargo, que no parece haber llamado la atención, a saber, su propio título. El manuscrito no fue titulado por Husserl, como podría esperarse, "*Lotzes Logik*" o algo en esa dirección, lo que reflejaría adecuadamente su contenido principal, sino: "*Mikrokosmos*". Ahora bien, este es el título de una obra de Lotze en la cual él expone una presentación de conjunto dirigida a un público no técnico de su antropología y visión del mundo. Aun cuando Husserl probablemente tuvo conocimiento de esta obra, pues ella fue inmensamente popular hacia el fin del siglo XIX, no me ha sido posible probar que efectivamente la leyó<sup>4</sup>. Mas el hecho de que Husserl tuviese o no leído esta obra, no es una cuestión menor, sino que puede ser decisiva para repensar el tema de la influencia de Lotze sobre Husserl, aportando una perspectiva nueva, que va mucho más allá del ámbito restringido ya consagrado e, inclusive, colabora a redimensionar este en un horizonte más amplio. Como intentaré de mostrar, el tema fundamental de *Mikrokosmos* y, en general, de la filosofía de Lotze como un todo, no es otro que ofrecer una respuesta a la "crisis de la ciencia europea". ¿Debe entonces considerarse la posibilidad de una influencia decisiva de Lotze sobre la temática husserliana de *Krise*? Contra esta sugerencia, se impone un hecho absolutamente innegable, a saber, a través de todo el texto de *Krise* Husserl no hace una única referencia a Lotze. ¿Porque entonces, intentar ver aquí algo de relevante?

<sup>1</sup> Entre muchos otros, véase por ejemplo los trabajos de Hauser (2003), Vigo (2007), loco (2015), Dewalque (2015) e Geymonat (2015).

<sup>2</sup> K I 59, Husserl Archive de Leuven.

<sup>3</sup> Fissette (2021).

<sup>4</sup> Ninguno de los especialistas consultados, a los cuales agradezco, me pudieron confirmar este dato.

### 3 Sobre la relación Lotze-Husserl con respecto a la crisis de la ciencia europea

La noción de una “crisis de la ciencia europea” ha quedado indisociablemente vinculada al título de la obra decisiva de Husserl al respecto, en la cual trabaja entre 1934 y 1937. Sin embargo, aun cuando no totalmente ignorado por los especialistas que han tratado del tema de la génesis de esta obra, es poco sabido que tanto la preocupación general, cuanto algunas de las ideas básicas allí expuestas por Husserl, ya están explícitamente presentes en la *Filosofía como ciencia estricta* publicada en 1911.

Observar este hecho es decisivo para establecer una relación de la temática husserliana de *Krise* a Lotze. En efecto, debe observarse que en el texto de *Filosofía como ciencia estricta* aparece una importante mención a este autor, a saber: “Mit Lotze zu sprechen: Den Weltlauf berechnen heisst nicht, ihn verstehen” (HUSSERL, Hua XXV, (1911) 1987, p. 56).

Vamos a profundizar el sentido de este texto mediante un análisis en una doble dirección, primero, explicitando el contexto en el cual Lotze efectúa la afirmación referida por Husserl y, segundo, explicitando el contexto en el cual Husserl hace la referencia.

La citación que Husserl hace en *Filosofía como ciencia estricta* de la *Lógica* se encuentra en el párrafo final del libro en donde, luego de haberse ocupado de problemas y verdades parciales, Lotze termina con una consideración sobre la aspiración eventual a ofrecer el sistema de las mismas. Es en este contexto que observa que este interés ya estaba presente en Platón y más recientemente en Hegel. Refiriéndose directamente a Hegel y el idealismo alemán, nos dice:

Über diese Versuche, welche Deutschland einst begeisterten, ist die Gegenwart sehr nüchtern zur Tagesordnung übergegangen, zu der unablässige empirischen Forschung, deren Unvollkommenheit den gewagten Flug dieses Idealismus lähmte... Aber im Angesicht der allgemeinen Vergötterung, die man jetzt der Erfahrung um so wohlfeiler und sicherer erweist, je weniger es noch Jemanden gibt, der ihre Wichtigkeit und Ununterbehrlichkeit nicht begriffe, im Angesicht dieser Tatsache will ich wenigstens mit dem Bekenntnis, dass ich eben jene vielgeschmähte Form der spekulativen Anschauung für das höchste und nicht schlechthin unerreichbare Ziel der Wissenschaft halte, und mit der Hoffnung schliessen, dass mit mehr Mass und Zurückhaltung, aber mit gleicher Begeisterung sich doch die deutsche Philosophie zu dem Versuche immer wiederheben werde, den Weltlauf zu verstehen, und nicht bloss zu berechnen. (LOTZE, (1876) 1912, p. 608).

Aquí está explícito que la afirmación que Husserl cita se efectúa en el marco de una contraposición entre el proyecto filosófico del idealismo alemán y el desenvolvimiento efectivo de la ciencia que, sabidamente, en torno a 1850 son consensualmente reconocidos como incompatibles. Lotze toma distancia crítica con respecto al programa del idealismo alemán de colocar la filosofía en una posición de superioridad con respecto a la ciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, y esto es lo esencial, confiesa que, pese a su fracaso, el idealismo alemán sitúa en primer plano una cuestión esencial con respecto a la relación entre filosofía y ciencia. Frente a la ciencia, que se limita a calcular el mundo, la filosofía eleva una aspiración legítima, que reconoce como su tarea específica, a saber, comprenderlo. Si se atiende a lo anterior, se observa que la cita de Husserl no es circunstancial, sino que subraya un aspecto que en el propio texto de Lotze es central y que remite en línea recta a la temática central de *Krise*.

Esta impresión se confirma si ampliamos la perspectiva del contexto en el cual el pasaje de Lotze está situado, al contexto en el cual Husserl realiza su citación. La cita que hemos efectuado de la *Filosofía como ciencia estricta* se encuentra en la parte final de la obra. En ella, Husserl exige una estricta separación de filosofía como mera *Weltanschauung* y filosofía como

ciencia estricta, defendiendo la tesis de que la verdadera destinación de esta disciplina sólo puede ser alcanzada en la segunda. Pero, al mismo tiempo en que Husserl subraya en forma radical el carácter de ciencia de la filosofía, no deja de establecer una comparación que la distancia de la idea de ciencia de la ciencia natural. Si la línea principal del texto husserliano que consideramos es oponer *Weltanschauung* a *Wissenschaft*, y sobre esa base delimitar dos concepciones de filosofía, al mismo tiempo es parte esencial del objetivo del ensayo, contraponer *Wissenschaft* en el sentido de la *Naturwissenschaft*, a *Wissenschaft* en el sentido de la filosofía en base a la idea de que únicamente esta última, y no aquella, realiza la idea de una ciencia absolutamente estricta. En suma, el verdadero sentido de la filosofía solo puede ser encontrado si, al mismo tiempo, se la distancia, por un lado, de la mera *Weltanschauung*, por otro, también de la idea de ciencia presente en la ciencia natural.

Este doble momento es inequívocamente constatable en algunos textos que, de no atenderse al doble sentido de la “cientificidad”, tendrían que parecer paradójicos, pues ellos apuntan a la ciencia al mismo tiempo como origen y como solución de la crisis (HUSSERL, (1911) 1987, p. 57)<sup>5</sup>. Entender esta idea, supone, sin embargo, atender al modo en que Husserl entiende la ciencia natural y su científicidad específica. Al respecto es importante considerar pasajes en que Husserl observa que, pese a todos los innegables avances de la ciencia natural, no cabe dudas que ella, al fin de cuentas, no es capaz de descifrar en ningún punto la realidad en la cual somos y vivimos (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56)<sup>6</sup>. Más aún,

...der allgemeine Glaube, dass dies zu leisten ihre Funktion und sie nur noch nicht genug weit seien, die Meinung, dass sie dies... prinzipiell leisten können, hat sich Tieferblickenden als ein Aberglaube enthüllt. (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56).

Pues bien, lo que se espera de la filosofía es justamente aquello que no se puede esperar de la *Naturwissenschaft*, a saber, que nos descifre el mundo y los misterios de la existencia (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56)<sup>7</sup>.

Esta tarea es tanto mas urgente, cuando se atiende a que “Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden.” (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56), lo cual, claro está, tiene que ver con el hecho de que empirismo e historicismo cuestionan y destruyen toda pretensión normativa radical. Esto, por su vez, tiene una causa más profunda, a saber, que naturalistas e historicistas por igual, pero de diferentes formas características,

... sind beide von verschiedenen Seiten am Werk, Ideen in Tatsachen umzuendeuten und alle Wirklichkeit, alles Leben in eine unverständliches ideenloses Gemenge von Tatsachen zu verwandeln. Der Aberglaube der Tatsache ist ihnen allen gemein. (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56).

Con este “Aberglaube der Tatsachen”, se pierde obviamente toda “...Lebenswirklichkeit, die für uns Bedeutung hat, in der wir Bedeutung haben sollen.” (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56).

Con las breves referencias introducidas hemos establecido una plausibilidad, pero ciertamente estamos muy lejos de haber probado algo de modo definitivo. Dos cuestiones centrales exigen una profundización que, aun cuando no agoten el tema colocado, contribuyan de modo decisivo a formularlo. ¿Podemos decir que el tema de la crisis de la ciencia europea es

<sup>5</sup> “Die Not stammt hier von der Wissenschaft. Aber nur Wissenschaft kann die Not, die von Wissenschaft stammt, endgültig überwinden.” (HUSSERL, (1911) 1987, p. 57).

<sup>6</sup> “... (enträseln) an keinem einzigen Punkt” “die Wirklichkeit, in der wir leben, weben und sind.” (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56).

<sup>7</sup> “... das uns die Welt- und Lebensrätseln enthüllen soll.” (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56).

propriadamente un tema presente en Lotze e, inclusive, afirmar con derecho que él es central en este autor? ¿Podemos, por otra parte, y siempre y cuando la primera pregunta permita una respuesta afirmativa, efectuar la ulterior afirmación, de que Lotze ejerció algún tipo de influencia sobre Husserl en este punto, más allá de eventuales similitudes circunstanciales o casuales?

## 4 Lotze y la crisis de la ciencia europea

### 4.1 Ubicando a Lotze en el contexto del pensamiento alemán del siglo XIX

Para comprender de modo adecuado lo que sigue, quizás sea útil comenzar con una breve biografía intelectual de Lotze que deje claro el papel subordinado que juega su “Lógica” dentro de su pensamiento, por un lado, no menos que el papel central que juega en su evolución intelectual el conflicto entre mecanicismo y teleología, por otro.

La formación inicial de Lotze es humanística y se concentra en las artes y en la literatura, en particular, en la poesía. Es en un segundo momento, que su desenvolvimiento intelectual sufre una importante virada, pues relegando sus intereses iniciales, se dedica durante largos años al estudio de la medicina. Estos estudios lo obligan a tomar contacto con el último estado de biología y fisiología y a profundizarse en las polémicas de la época. Dos cuestiones concentrarán su atención: el fenómeno de la vida como tal y la relación alma- cuerpo. Con respecto al primero, el horizonte en que Lotze inicia su estudio está impregnado por el idealismo y la *Naturphilosophie*, en particular Schelling. Una consecuencia de esta fuerte presencia es el vitalismo imperante, o sea, la idea de que, en última instancia, fenómenos vivos no son explicables físico-químicamente, sino que exigen un principio especial o fuerza vital (*Lebenskraft*). Lotze va a oponerse a toda forma de vitalismo y teleología biológica, defendiendo la tesis de que todos los fenómenos de la naturaleza tienen que ser explicados “mecánicamente” sin apelo ninguno a un principio extra-mecánico<sup>8</sup>.

El papel de Lotze en la crítica y superación del vitalismo es tan decisivo, que Lotze comienza a ser conocido en el ambiente cultural alemán principalmente por ella, de forma tal que es considerado por los materialistas como su aliado. Este uso de su autoridad intelectual como fuente de argumentos a favor del materialismo, lo lleva a tomar posición y terminar jugando un rol esencial en el *Materialismusstreit*, de forma tal que esta participación lo va a obligar a desenvolver el otro lado de su pensamiento, en el cual, la idea de finalidad, aun cuando ya no es considerada como instrumento de explicación científica, ocupará un lugar central.

Con estos dos lados de su pensamiento, tenemos los dos aspectos de su relación con el idealismo alemán. Lo que Lotze propone no es abandonar el idealismo, sino ofrecer una re-fundamentación del mismo que no lo coloque en conflicto con la ciencia. Su posición sobre la polémica entre teleología y mecanismo es meramente un aspecto de este programa mucho más general que, en última instancia, procura conciliar la ciencia con el idealismo. Se trata, por un lado, de reconocer la autonomía de la ciencia frente a la filosofía, insistiendo en que sus resultados son un punto de partida ineludible y, esto, contra toda pretensión de saber especulativo. Se trata, por otro, no obstante, de reconocer en el idealismo alemán una motivación

---

<sup>8</sup> Es importante observar que el mecanicismo de Lotze, no significa estrictamente una reducción de todo fenómeno de la naturaleza a las leyes de la mecánica newtoniana, sino simplemente a un sistema de leyes naturales estrictamente universales.

legítima en el sentido de un saber que va más allá de la ciencia positiva. Es este el propósito que está en la base de su obra clásica, *Microkosmos*.

## 4.2 La filosofía de Lotze como respuesta a la crisis de la ciencia europea

La frase con la cual se abre "*Microcosmos*" reza: "Zwischen den Bedürfnissen des Gemüthes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter nie geschlichteter Zwist.,, (LOTZE, 1884, p. V); y un poco más adelante se nos dice que la ciencia parece destruir la imagen de mundo (*Weltbild*) "... in welchem das menschliche Gemüth die Befriedigung seiner Sehnsucht fand." (LOTZE, 1884, p. X).

Para explicitar el sentido de esta tesis, tenemos que movernos en dos direcciones, clarificando, por un lado, la idea de ánimo (*Gemüth*)<sup>9</sup>, por otro, la idea de ciencia de Lotze. Contra Herbart, quien, en el horizonte de su crítica a la psicología de las facultades, reduce el psiquismo a la representación (*Vorstellung*), derivando ulteriormente de ella el sentimiento (*Gefühl*) y la voluntad (*Wille*), Lotze mantiene una posición francamente anti-intelectualista e insiste en la originalidad e irreductibilidad recíproca de estas tres funciones anímicas, concediendo al sentimiento un lugar de destaque. El sentimiento es elemento básico de nuestro psiquismo porque nuestra relación primaria con el mundo no es puramente contemplativa y representativa, sino evaluadora. Ahora bien, esto podría en principio simplemente nos inclinar al naturalismo y promover el subjetivismo más absoluto. Mas, si bien el sentimiento más simple es de placer y dolor, y existen muchos sentimientos que no expresan otra cosa que una función animal de adaptación, el sentimiento es también el camino de la captación de valores y, en definitiva, de todo aquello que fundamenta sentido y significación en el mundo. Las necesidades del *Gemüt* a las cuales se refiere Lotze, pues, no son otras que aquellas necesidades del ser humano que podríamos calificar como propiamente existenciales. El punto es pues que hay un conflicto entre la ciencia y nuestras exigencias existenciales.

¿Qué decir ahora con respecto a la ciencia? En una primera aproximación podría subrayarse que el saber positivo que es capaz de proporcionar la ciencia es neutro con respecto a cuestiones referentes al sentido y valor de la existencia. El problema real es, sin embargo, no meramente que la ciencia no colabora en nada a responder este tipo de cuestiones, sino que, más bien, establece una dificultad de principio para hacerlo. ¿Porqué? Porque es condición esencial de la ciencia en cuanto saber de lo absolutamente real, dejar de lado toda consideración de sentido y valor en el dato que estudia. La ciencia exige "objetivar" la realidad, esto es, abordarla en absoluta desconsideración de toda perspectiva subjetiva. Pero, "desubjetivizar" la realidad es al mismo tiempo deshumanizarla. El precio de la obtención del mundo del conocimiento objetivo es tornar este mundo inhabitable para el hombre. En resumen, en tanto la ciencia exige un mundo desprovisto de todo sentido y valor, es solo en ese mundo que nuestras necesidades existenciales pueden ser satisfechas.

Admitido que estamos efectivamente frente a un conflicto inevitable y necesario entre las exigencias del ánimo (*Gemüt*) y aquellas de la ciencia, la cuestión es qué hacer con éste. En principio, tres alternativas parecen lógicamente posibles, a saber, o intentar privilegiar una de las perspectivas en perjuicio de la otra, o intentar vivir con la contradicción, o intentar una

---

<sup>9</sup> Opto por traducir *Gemüth* por ánimo, por ser una traducción lingüísticamente correcta, aun cuando, si se atiende a Pascal, podría ser traducido por "corazón".

verdadera síntesis armoniosa de ambas (LOTZE, 1884, p. IX). Lotze rechazará las dos primeras e intentará la tercera.

- a. La ciencia es una empresa legítima y el programa de conocimiento objetivo tiene un valor por sí mismo que no puede ser negado. En consecuencia, no se puede simplemente ignorar la ciencia y optar por satisfacer las exigencias del ánimo. Se puede, claro está, aceptar la imposibilidad de una prueba científica de la inmortalidad o libertad del alma y, no obstante, encontrar otro tipo de fundamentos para creer en ellas, pero no tiene sentido colocarse abiertamente contra la ciencia y sus resultados, intentando por ejemplo defender inmortalidad y libertad aun cuando tales ideas contradijesen abiertamente los resultados científicos (LOTZE, 1852, p. 37)<sup>10</sup>. Esta es la herencia ineludible del fracaso del idealismo alemán.
- b. El conflicto no debe conducir a mantener simplemente inconexas las dos exigencias antagónicas, o efectuar lo que se dio en llamar metafóricamente una “doble contabilidad” (*doppelte Buchführung*), una posibilidad que expresamente se plantearon como viable algunos contemporáneos de Lotze durante el *Materialismusstreit*, pero a la cual Lotze se opuso expresamente (LOTZE, 1846, p. 165).
- c. Si hay una contraposición real de intereses del saber y del *Gemüt*, no obstante, esta contradicción puede disolverse, contemplándose en medida adecuada ambas exigencias (LOTZE, 1884, p. IX)<sup>11</sup>. ¿En qué consiste esta síntesis? Podemos considerar la misma en diferentes niveles de generalidad, atendiendo a sus expresiones más concretas y más abstractas. En el nivel más concreto, la forma que asume la síntesis lotzeana es la de la reconciliación de mecanismo y finalidad; en el nivel más abstracto, de facticidad y sentido. Consideremos la situación en estos dos niveles y prestemos particular atención al segundo, ya que con el primero nos hemos ocupado.

Mecanismo y finalidad no son incompatibles. La antigua teoría atómica ciertamente ha sido superada por la ciencia contemporánea, mas ella contiene una verdad esencial que continua vigente, a saber, que todo surgimiento, conservación y modificación de las cosas de la naturaleza (*Naturdinge*) solo puede ser explicada a través de procedimientos mecánicos. La explicación de un fenómeno solo es alcanzada cuanto su existencia es comprendida como una realización de reglas generales de un mecanismo eficiente<sup>12</sup>. Lo anterior implica, negativamente considerado, que jamás un fenómeno natural puede ser explicado a partir de puras “Ideas” (*Ideen*) que le otorguen un sentido y una función significativamente relevante, remitiendo así a una cierta finalidad. El considerar unilateralmente o el mecanismo, o la “Idea”, es el doble error correlativo y complementario del materialismo y del idealismo alemán. La posición correcta es integrar ambos y admitir que, aun cuando todo fenómeno remite a un mecanismo, no por eso

<sup>10</sup> „Man kann die Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für die Unsterblichkeit einsehen und dennoch an sie glauben, aber vorzugeben, man sei von der Unmöglichkeit der Unsterblichkeit oder der Freiheit wissenschaftlich überzeugt und dennoch zu verlangen, dass man an sie glaube, dies ist ein widersinniges Spiel. Was sollte uns alle Wissenschaft helfen, wenn sie für unsere ganzes geistiges Leben das Resultat hätte, dass einzelne grosse Gedankenrichtungen in uns ohne Vermittlung und Einheit nebeneinander arbeiten.“ (LOTZE, 1852, p. 37).

<sup>11</sup> „Immer von neuem müssen wir vielmehr den ausdrücklichen Versuch wiederholen, beide ihre Rechte zu wahren und zu zeigen, wie wenig unauflöslich der Widerspruch ist, in welche sie unentwirrbar verwickel erscheinen.“ (LOTZE, 1884, p. IX).

<sup>12</sup> „Die antike Lehre von den Atomen und dem Lehren ist heute überholt, nicht jedoch ihr methodischer Grundgedanke, dem zufolge Entstehung, Erhaltung, Veränderung und Zerstörung der Naturdinge, zunächst nicht aus Ideen erklärt werden dürfen, als reichte ein bedeutungsvoller Sinn eines Ereignisses schon hin, um aus einem Postulat in Wirklichkeit zu verwandeln.“ „Erklärbar wird alles Geschehen nur dann, wenn anerkannt wird, dass es „in seiner Verwirklichung an die allgemeinen Regeln einen überall gleichmässig wirkenden Mechanismus gebunden ist.“ (LOTZE, 1888, p. 224).

deja de ser posible que el realice una finalidad y, por tanto, cargue en si un sentido y un valor (LOTZE, 1888, p. 224).

Mas mecanismo y finalidad no son meramente conciliables, sino que existe entre ellos una clara relación de subordinación y prioridad. Si en la colocación del problema parecería que la verdad y las exigencias del corazón tienen igual valor y están en un pie de igualdad, un análisis más detenido muestra que esto no es así, y que tenemos una plena subordinación de una a otra (LOTZE, 1884, p. XV)<sup>13</sup>.

La justificación de la prioridad absoluta del finalismo frente al mecanismo nos remonta a los principios más abstractos de la metafísica lotzeana, a saber, a que la única razón y por tanto justificación posible de una existencia, jamás puede estar dada por el mero hecho de otra existencia, sino que remite a un plano totalmente diferente de los hechos y de toda facticidad. Toda ley natural solo puede tener carácter condicional, esto es, establecer que, si se cumplen tales condiciones, acontecerán tales fenómenos, más la comprensión legal del universo propia de la ciencia, presupone un algo dado del cual no se puede dar cuenta por esa legalidad. Una relación causal puede muy bien explicar una transformación en lo existente, pero no propiamente el pasaje de lo no existente a lo existente. La ciencia no puede responder a la pregunta por el derecho a la existencia, a la pregunta radical de porque hay algo y no más bien nada. La pura facticidad de la existencia exige un fundamento que, si evita el círculo vicioso y el error categorial, jamás puede estar en otra facticidad, sino que remite a un sentido, a una significación, a un valor. El porqué ultimo solo puede estar en un plano diferente al de los meros hechos y, en última instancia, reposa en a la identificación de *esse* e *bonum*, sacrificada por la visión científica del mundo, mas, necesariamente retomada por una reflexión que piense el problema de la ciencia hasta el final<sup>14</sup>.

Ciertamente, podría aun objetarse: ¿es ésta pregunta por el por qué ultimo una pregunta propiamente "racional" y, en consecuencia, filosóficamente legítima? La respuesta a esta cuestión, nos reconduce a nuestro punto de partida. El espíritu (*Geist*), no es meramente capacidad teórica de proporcionar una representación del mundo. La pregunta por el fundamento radical de la existencia es una pregunta que, si bien no es propiamente una pregunta racional en el sentido estrecho, es si una pregunta racional en un sentido amplio, como una exigencia no caprichosa colocada por el propio espíritu, el cual no es ajeno a todo sentimiento y afectividad, sino que las contiene de modo esencial. El restablecimiento de la identidad *esse-bonum* implica e exige una reconciliación de la afectividad y del saber, que supera la visión unilateralmente intelectualista del espíritu como pura representación neutra y la estrecha noción de racionalidad que ella implica.

## 5 ¿Influencia de Lotze en Husserl en el tema de crisis?

Habiendo mostrado que el tema de la crisis de la ciencia europea es central en el pensamiento de Lotze, pasemos ahora, como prometido, a considerar con mayor detalle su posible influencia en Husserl. Es claro, ya por lo expuesto, que es posible establecer paralelos sistemáticos entre Lotze y Husserl. ¿Pero podemos hablar propiamente de influencias? Ciertamente, un único texto como el citado más arriba, no es prueba alguna, pero veamos otros.

<sup>13</sup> „...wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Bau der Welt zu erfüllen hat!“ (LOTZE, 1884, p. XV).

<sup>14</sup> „Dass der Streit zwischen diesen beiden eine unnötige Qual ist, die wir durch zu frühes Abbrechen der Untersuchung selbst zufügen, dies ist die Überzeugung, die wir befestigen möchten.“ (LOTZE, 1884, p. X).

## 5.1 Intelekt y Gemüth

En *La filosofía como ciencia estricta*, y en el contexto al cual ya nos hemos referido, Husserl reafirma que la filosofía debe asumir su vocación de ciencia estricta y separarse conscientemente de toda *Weltanschauung* y, en tal sentido, debe negarse la posibilidad de mediación entre ambas. Sin embargo, Husserl no deja de considerar la posibilidad de un "*richtiger Weltanschauungsphilosoph*", el cual atendería no sólo a los resultados de la ciencia, sino también a su método. Ahora bien, tarea de este sería

... im Gegensatz zur methaphysischen Zaghafitigkeit und Skepsis der vorgangegangenen Epoche, mit kühne Wagemut auch den höchsten metaphysischen Problemen nachgehen, Intelekt und Gemüt harmonisch befriedigende Weltanschauung. (HUSSERL, (1911) 1987, p. 58).

Si se atienden a los elementos que hemos aportado, no se precisan análisis particularmente refinados para ver aquí una referencia implícita de Husserl a Lotze. En efecto, Husserl insiste, por un lado, en que cuestiones de *Weltanschauung* no pueden ser tratadas ignorando los resultados científicos, o sea, continuando en el camino de una metafísica especulativa en el estilo del idealismo alemán, por otro, que los más profundos problemas metafísicos no pueden ser simplemente dejados de lado. De lo que se trata, en suma, es de buscar una integración harmónica del intelecto y el ánimo (*Gemüt*). Tanto los elementos de la oposición, como la propuesta de su integración harmónica, remiten claramente a Lotze.

## 5.2 El comprender (*Verstehen*) en Lotze y Husserl

En el pasaje citado en un comienzo, Husserl usa la noción de comprender (*verstehen*) para caracterizar el objetivo propio y específico de la filosofía frente a la ciencia natural. Sin embargo, no es menos cierto que un poco más adelante, también niega que el comprender (*verstehen*), en el sentido de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) sea algo esencialmente diferente del establecimiento de meros hechos en el sentido de la ciencia positiva en general (HUSSERL, (1911) 1987, p. 56). O sea que claramente hay en Husserl dos usos diferenciables de la expresión "comprender" (*verstehen*), uno que remite a Dilthey y su idea dualista de ciencia, aun cuando tal vez con una consideración unilateral de la misma, más que de todas formas considera *Geisteswissenschaften* como momentos de la ciencia positiva, y otro que toma el término en un sentido más general.

Esta distinción necesaria para la comprensión de Husserl, no es menos necesaria para la comprensión de Lotze y, eventualmente, del sentido de la referencia del primero al segundo. Lotze distingue expresamente entre dos tipos de conocimiento, la *cognitio rei* y la *cognitio circa rem*, siendo que la primera se caracteriza por ser una intuición inmediata que implica un acceso no puramente intelectual, sino también afectivo, y que permite captar la naturaleza esencial del objeto, en tanto que la segunda se caracteriza por ser un proceso discursivo, puramente intelectual, que capta el objeto únicamente en la multiplicidad de sus relaciones externas<sup>15</sup>. El auténtico objeto de la *cognitio rei* es el espíritu, el de la *cognitio circa rem* es la materia (LOTZE,

---

<sup>15</sup> "Wir nehmen ihre eigentümliche Natur in unser Gefühl, wie in unsere Vorstellungen auf, vermögen uns in sie hineinzusetzen und nachzuempfinden versuchen." (LOTZE, 1852, p. 58).

1852, p. 55-67, 148)<sup>16</sup>. Si nos atenemos a lo expuesto hasta aquí, y tomando en cuenta la importante influencia del pensamiento de Lotze sobre Dilthey, habría razones para considerar la distinción lotzeana como un claro antecedente de la distinción diltheniana y, con ello, resulta inevitable la tentación de asimilar una a otra. Sin embargo, existen diferencias y ellas no son de poca importancia, siendo una decisiva: Lotze no se está oponiendo, como Dilthey, al monismo metodológico-epistemológico de la ciencia natural e intentando distinguir, dentro del ámbito del saber positivo, dos tipos de ciencia, sino que, a través de esa distinción abre el campo para establecer una distinción radical entre ciencia y filosofía.

Para convencernos de la corrección de nuestra última afirmación, conviene no pasar por alto algunos hechos. Es cierto, Lotze afirma que la *cognitio rei* es el modo adecuado de acceso al espíritu. Mas, si atendemos a su teoría de la psicología, vemos que Lotze atribuye a esta disciplina un conjunto de tareas que claramente están en la esfera de la *cognitio circa rem* (LOTZE, 1846, p. 203-204). Si hay pues en la psicología, tareas que van más allá de esta esfera, ello no se debe sino a que la psicología posee un aspecto propiamente científico y uno específicamente filosófico. Un segundo hecho relevante, y complementario del anterior, es que expresamente Lotze considera el arte y la fe religiosa, como modos paradigmáticos de conocimiento *circa rei*, o sea, nuevamente, que contra lo que se podría pensar en un primer momento, la distinción de dos tipos de *cognitio* no es la distinción de dos tipos de ciencia. Este hecho, así mismo, está vinculado al carácter no puramente intelectual, cognitivo y teórico de la *cognitio rei*, el cual es esencial en posibilitar que esta *cognitio* posibilite el acceso a un ámbito de sentido, significación y valor. En suma, ciertamente la esfera de la *cognitio rei* no es exclusiva de la filosofía, pero es distintiva de la filosofía frente a la ciencia. Y es este el punto que se encuentra en el centro de interés de Husserl.

### 5.3 La crisis de la ciencia, sus etapas y el problema de la psicología

En líneas anteriores consideramos la dificultad que la ciencia coloca al *Gemüt* de un modo genérico. Podemos comprender mejor dicha dificultad, si pasamos a niveles de consideración más concretos y, para ello, consideramos la cuestión en una perspectiva histórica más diferenciada.

Lotze distingue tres momentos en el proceso de constitución de la ciencia y su apartamiento de las necesidades del *Gemüth*. El surgimiento de la ciencia en Grecia implicó un triunfo del Logos sobre el mito y, con este triunfo, una desacralización de la naturaleza, una verdadera "*Entgötterung des gesamten Weltbaues*" (LOTZE, 1884, p. XIV). La época moderna radicaliza en forma peculiar este proceso en la medida que introduce el programa de una matematización del universo que termina conduciendo a una concepción mecánica del mismo. Mas, por su vez, este proceso tiene un significativo nuevo grado de desarrollo en el siglo XIX en la medida en que la matematización y mecanización del Universo comienza a extenderse del mundo externo al interno, de la materia a la vida y el psiquismo, del cosmos al microcosmo (LOTZE, 1884, p. XIV)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> "Eine positive und unmittelbare Anschauung besitzen wir nur von dem Lebendigen und Tätigen. Dies allein verstehen wir und können sein Wesen durchringend mitempfinden..."; la materia, por el contrario, permanece „...in allen unseren Anschauungen ein vollkommen dunkler Kern, der in einem hellen Netz von Relationen sich hin und her bewegt, nach Gesetzen, die wir allerdings gróstenteils kennen." (LOTZE, 1852, p. 58).

<sup>17</sup> "Aber wie die wachsende Fernsicht der Astronomie,... so gewinnt das weitere Vordringen der mechanische Wissenschaft auch die kleinere Welt, den Mirkokosmos des menschlichen Wesens, mit gleicher Zersetzung zu bedrohen." „Aber auch innerhalb der Grenzen, in denen die sich mit besserem Rechte bewegt, ist die zersetzende und zerstörende Tätigkeit dieser Forschung sich bar

No resulta difícil establecer un paralelo entre Lotze y Husserl respecto de la distinción de tres momentos decisivos en el proceso de la crisis de la ciencia europea. En efecto, Husserl, como Lotze, remite el surgimiento de la ciencia a la superación griega del mito, no menos que atribuye al programa galileano un rol decisivo (HUSSERL, (1937) 1976, p. 5s., 20ss.). Sin desconsideración de lo anterior, una atención muy especial merece el tercer movimiento.

Un antecedente inmediato del texto de *Krise*, es la conferencia que Husserl dicta en Praga en 1934 (HUSSERL, (1934) 1992). En esta decisiva conferencia, Husserl dice clara y expresamente que la crisis de la ciencia europea encuentra una expresión principal en la psicología (Cfe. HUSSERL, (1937) 1976, p. 68ss. Véase PORTA, 2013, p. 113ss). ¿Porque en la psicología? ¿A que está apuntando Husserl? Obviamente, al hecho de que el proceso de objetificación operado por la ciencia, se traslada de modo irreversible de la naturaleza al psiquismo, del objeto a la subjetividad del sujeto, y que es justamente sobre esta segunda forma, que pone en evidencia sus consecuencias más nefastas. Ahora bien, ¿no es este justamente el punto que hemos visto claramente expresado en Lotze al denunciar la extensión del proceso de matematización del universo del macrocosmos al microcosmos?

## 6 Diferentes perspectivas posibles para una conclusión

¿Qué debemos considerar como el resultado esencial de toda nuestra exposición anterior? ¿Acaso tan sólo agregar más un dato a la ya casi infinita filología husserliana, contribuyendo eventualmente al llamado “estudio de influencias”? Esto ciertamente no carecería de todo valor, pues no solo complementaria la idea de una unilateral recepción lógica, focalizada en el concepto de *Geltung*, sino que re-dimensionaría la misma al ubicarla en un contexto más amplio. De todas formas, si esto tal vez sea suficiente del punto de vista de un entusiasta Husserl-*Forscher*, esta perspectiva haría perder de vista algo que consideramos más importante.

Ciertamente hay en Lotze una explícita reflexión sobre la crisis de la ciencia europea. Esta reflexión, no obstante, no es una excepción en la segunda mitad del siglo XIX, sino expresión de un amplio movimiento que posee otras numerosas manifestaciones. Muchas de las ideas que hemos considerado en Lotze, no son exclusivas de él, sino que están en circulación en otros pensadores. Para dar solo un ejemplo, la tensión entre el mundo ofrecido por la ciencia y aquel que responde a nuestras necesidades existenciales y, con ella, el anticipo de la contraposición entre *Lebenswelt* y visión científica del mundo, encuentra una manifestación influyente y paradigmática en Fechner con su contraposición del punto de vista “diurno” y “nocturno” (FECHNER, 1879). Ahora bien, es sabido que Lotze tuvo en Leipzig un intenso contacto con Fechner, con quien compartía largas tertulias filosóficas.

Pero, con este movimiento, aparentemente, volvemos a adoptar el punto de vista del *scholar* y de la historia de influencias. Sin embargo, esto es tan solo aparente. Evitar la limitación de abordaje a la temática husserliana de “Crisis” al contexto biográfico, sociológico y político de los años treinta, y situarla en un horizonte histórico-filosófico más amplio, es importante para, al mismo tiempo, profundizar en su significación propiamente filosófica. El hecho de que ella remite de modo decisivo al fracaso del idealismo alemán y al contexto de búsqueda de alternativas, es algo no meramente relevante del punto de vista histórico-filosófico, sino

---

genug, und beginnt alle jene durchdringende Einheit des Körpers und der Seele zu bestreiten, auf der jede Schönheit und Lebendigkeit der Gestalten, jede Bedeutsamkeit und jeder Wert ihre Wechselverkehrs mit der äusseren Welt zu beruhen scheint.“ (LOTZE, 1884, p. XIV).

esencial del punto de vista sistemático. El tema de crisis no es una cuestión de coyuntura, sino parte esencial de la construcción histórica del problema al cual la fenomenología trascendental intenta aportar una solución.

## Referências

DEWALQUE, A. Le monde du représentable: de Lotze à la Phénoménologie. In: BOCACCINI, F. (Dir.). *Lotze et son héritage: Son influence et son impact sur la philosophie du XXe siècle*. Bern: Peter Lang, 2015.

FECHNER, G. T. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1879.

FISSETE, D. Hermann Lotze and the Genesis of Husserl's early philosophy (1886-1901). In: PARKER, R. (Ed.). *The Idealism-Realism Debate in the Early Phenomenological Movement*. Berlin: Springer, 2021.

GYEMONAT, M. Sur ce que l'antipsychologisme husserlien doit à Lotze. In: BOCACCINI, F. (Dir.). *Lotze et son héritage: Son influence et son impact sur la philosophie du XXe siècle*. Bern: Peter Lang, 2015.

HAUSER, K. Lotze and Husserl. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, v. 85 (2), 2003, p. 152-178.

HEIDELBERGER, M. *Nature From Within: Gustav Theodor Fechner And His Psychophysical Worldview*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018.

HUSSERL, E. (1937) *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI (Hua VI). 2a. Auf. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. (1911). Philosophie als strenge Wissenschaft. In: NENON, T.; SEPP, H.R. (Eds.). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana XXV (Hua XXV). Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.

HUSSERL, E. (1934). Prager Konferenz. In: SMID, R.N. (Ed.). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Husserliana XXIX (Hua XXIX). The Hague: Kluwer, 1992.

IOCO, G. Das Schreckbild des Psychologismus: Husserl, Lotze e „linesauribile scigno“ del mondo delle idee. *Rivista di filosofia neoscolastica*. Milano, n. 3, 2015, p. 623-644.

LOTZE, H. (1876). *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig: Meiner, 1912.

LOTZE, H. *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852.

LOTZE, H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Band I. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1884.

LOTZE, H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Band II. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1885.

LOTZE, H. *Mikrokosmos*. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Band III. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1888.

LOTZE, H. Seele und Seelenleben. In: WAGNER, R. (Ed.). *Handwörterbuch der Physiologie*. Band. III. Braunschweig: Vieweg und Sohn, 1846.

PORTA, M. *Edmund Husserl: Psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2013.

VIGO, A. Juicio, contenido judicativo y verdad según Lotze: La *Geltungslogik* y su influencia sobre la teoría del juicio en la tradición anti-psicologista de la filosofía de la lógica alemana. *Manuscrito*. Navarra, v. 30 (1), 2007, p. 65-99.

---

#### Sobre o autor

##### Mario Porta

Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. Graduado em Filosofia pela Universidade Maior da República de Montevideú (1980) e Doutor em Filosofia pela Universität Münster (Westfälische-Wilhelms) (1989). Possui experiência em Filosofia, com foco em Epistemologia. Seus principais temas de interesse são: Kant, Fenomenologia, Psicologismo, Neokantismo e as origens da filosofia contemporânea.

Recebido em: 20/07/2022  
Received in: 20/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022  
Approved in: 10/08/2022

# Sovereignty under trial: crisis in Augustine of Hippo's political theology, between Carl Schmitt and Erik Peterson

Soberania sob julgamento: crise na teologia política de Agostinho de Hipona, entre Carl Schmitt e Erik Peterson

**Martín Grassi**

<https://orcid.org/0000-0002-9378-6254> - E-mail: martingrassi83@gmail.com

## ABSTRACT

In this paper I will argue that the concept of *crisis* is at the heart of Political Theology by focusing on the major work of Augustine of Hippo, *The City of God*. Augustine's strategy is to gather both medical and theological meanings of *crisis* to argue for the unique sovereignty of the One God, the only one that decides and judges over the critical course of history and the One that will bring everything to an end by His Final Judgement. The focus on Augustine's treatise will also show how the Political Theology quarrel between Carl Schmitt and Erik Peterson should be examined once again, mainly to redefine the concept of sovereignty by the concept of crisis, for to be considered a sovereign is in itself something to be decided on.

**Keywords:** Crisis. Sovereignty. Political Theology. City of God. Schmitt. Peterson.

## RESUMO

Neste artigo argumento que o conceito de crise está no coração da Teologia Política, focalizando o trabalho principal de Agostinho de Hipona, A Cidade de Deus. A estratégia de Agostinho é reunir os significados médicos e teológicos da crise para defender a soberania única do Único Deus, o único que decide e julga ao longo do curso crítico da história e o Único que porá fim a tudo com Seu Juízo Final. O foco no tratado de Agostinho também mostrará como a disputa teológica política entre Carl Schmitt e Erik Peterson deve ser examinada mais

uma vez, principalmente para redefinir o conceito de soberania pelo conceito de crise, pois ser considerado um soberano é em si algo a ser decidido.

**Palavras-chave:** Crise. Soberania. Teologia Política. Cidade de Deus. Schmitt. Peterson.

## Political theology: Carl Schmitt and Erik Peterson

*Crisis* is a word that we have been constantly using and hearing in the last years, due mainly to the global pandemic of COVID-19. This word, however, is so often used that almost covers all aspects of life. Reinhart Koselleck refers to the “inflationary usage” (2002, p. 236) of this concept in modernity. Derived from the Greek verb *krinein*, that means *to cut, to select, to decide, to judge*; and, by extension, *to measure, to quarrel, to fight*; “crisis aimed at a definite, irrevocable decision” (KOSELLECK, 2002, p. 237), and, as such, implied strict alternatives that permitted no further revision (success/failure; right/wrong; life/death). In the medical Hippocratic School, the concept referred to the critical phase of a sickness in which the decision between life and death was due. In the case of the theological use, taken up from legal language, *crisis* and its Latin translation as *judicium* is especially important in Christianity, meaning the judgment before God. Coming from different discourses, *crisis* referred to *the pressure of time* “in order to prevent disaster or to search for salvation” (KOSELLECK, 2002, p. 238). Hence, this medical and theological use moved toward a historico-philosophical dimension that entailed that “the entire course of history can be interpreted out of its diagnosis of time” (KOSELLECK, 2002, p. 239), which started to be especially important in Modernity. In this paper, I will show how this concept of crisis is at the heart of Political Theology<sup>1</sup> focusing on the major work of Augustine of Hippo, *The City of God*. Augustine’s strategy is to gather both medical and theological meanings of *crisis* to argue for the unique sovereignty of the One God, the only one that decides and judges over the course of history and the One that will bring everything to an end by His Final Judgement, the only One that decides over and has the power to give life or death, happiness or misery, redemption or damnation.

“Political Theology” is a very broad term to include reflections on how politics and theology are intertwined in history. The Christian Political Theology stems from three “roots”: Judeo-Christian Scriptures, Augustine’s *De Civitate Dei*,<sup>2</sup> and the emergence of the *Political Theology* as a distinct specific discipline in the XXth century (PHILLIPS, 2012, p. 11-30). The ground-breaking work in XXth century’s Political Theology was Carl Schmitt’s *Politische Theologie* (1922), focused on the concept of sovereignty. “Sovereign is he who decides on the state of exception” (SCHMITT, 2009, p. 13). This definition is paramount, if one is to understand the meaning of both sovereignty and juridical system, and their mutual relationship. For, although a sovereign is the one who decides in all cases, only in the limit-case of an exceptional situation can the concept of sovereignty be clarified: “for the decision on the exception is a decision in the ultimate sense” (SCHMITT, 2009, p. 13). Since the exception is, by definition, impossible to

<sup>1</sup> One must notice that, although Koselleck regards his own work as heavily influenced by Carl Schmitt, his “history of the concepts” (*Begriffsgeschichte*) is antithetic to the Political Theology, and this contraposition enabled him to emancipate his vision of history from any direct political connotation (MEHRING, 2013, p. 169).

<sup>2</sup> Augustinism is still important in Political Theology controversies today, mainly concerning the question of liberalism and Christianity (as one could see in the works of Reinhold Niebuhr, John Milbank, Stanley Hauerwas, Eric Porter, John Bethke Elshain, Oliver O’Donovan). As Eric Porter would argue, “the continuing debate over modern liberalism has to a large extent consisted in variations on Augustinian themes and antiphonal responses to them” (quoted in: PHILLIPS, 2012, p. 121).

delimitate by a current juridical order, the only one who can decide/define (*entscheiden*) what is to be done is the sovereign himself. The "state of exception" (*Ausnahmezustand*), thus, plays a central role in the understanding of what sovereignty really and deeply means, for it shows that a juridical order depends ultimately on a sovereign decision. By grounding law on a sovereign decision, Schmitt is attacking the *naïve* understanding of the juridical system as being self-sufficient, and the understanding of legitimate political decisions as depending on the existing and prevailing norms (as it is the case of Hans Kelsen's theory of law). Against this liberal illusion, the main question of sovereignty is "who decides on the power of authority when it is not regulated constitutionally, that is, who is competent (*wer zuständig ist*) when the juridical order (*Rechtsordnung*) does not resolve the problem of competence (*Zuständigkeit*)" (SCHMITT, 2009, p. 16-17). This decision is made by the sovereign, despite the existing juridical norms, showing the nature of sovereign authority, which *does not need a right to create rights* (SCHMITT, 2019, p. 19). In defining the concept of sovereignty, Schmitt finds in theology the epistemological place to understand it. Schmitt calls this theological grounding of politics, "Political Theology", and offers a definition of it:

All of the key concepts of the Modern theory of the State are secularized theological concepts. Not only because of their historical evolution, for they were transferred from theology to the Theory of the State, as it is the case from the Almighty God (*allmächtige Gott*) to the omnipotent legislator (*omnipotenten Gesetzgeber*), but also because of a systematic structure, which knowledge is indispensable to the sociological consideration of these concepts. The *state of exception* (*Ausnahmezustand*) has for jurisprudence an analogous meaning as it has the miracle (*Wunder*) for theology. Only understanding this analogy can one acknowledge the evolution of the philosophical and political ideas of the last centuries. The Modern idea of the "rule of law" was coined along Deism, a theology and a metaphysics that relegate Miracles and do not admit any exceptional violation of natural laws that is implicit in the concept of miracle and produced by a direct intervention, as they do not admit also any direct intervention of the sovereign in the ruling juridical order. The Enlightenment's rationalism does not admit exceptional cases (*Ausnahmefall*) in any of its forms (SCHMITT, 2009, p. 43).

Also focusing on this shared semantical ground between theology and politics, Erik Peterson wrote his essay, *Monotheism as a political problem* (1935). Peterson was concerned with neutralizing the universal presupposition that entailed Schmitt's understanding of Political Theology, by excluding Christianity from this epistemological scheme that mirrors monotheism with monarchism by arguing that both Trinity and Eschatology. His essay was a direct attack against the raising of German Nazi movement, by rejecting any possibility of identifying the *Kingdom of God* with a historical human reign (URÍBARRI, 1999, p. 30-32). According to Peterson, one of these identifications can be found in the historical-eschatological connection drawn by Eusebius of Caesarea between the Emperor Augustus and the Gospels. In Eusebius' view, there is a providential connection between the end of the Jewish Nation and Augustus monarchy, whose Empire will dissolve pluralistic polyarchies and polytheism, and will bring a definite peace under the One God and the One Ruler, mirroring the political and the theological. On the contrary, argues Peterson, Augustin of Hippo suspended any possible connection between the Emperor and Christ, and between the *Kingdom of God* and the worldly empires: Christian peace cannot be associated with the *pax romana*, but only with the eschatological *Second Coming* of Christ. Peterson, therefore, ends his essay dilapidating any attempt to build a *Christian Political Theology*, in the name of both the Trinity and of Eschatology: "the peace that the Christian seeks is won by no emperor, but is solely a gift (*Geschenk*) of him who is higher than all understanding" (PETERSON, 2011, p. 104-105). However, one should give

this contraposition between Eusebius and Augustine further examination, by reading *De Civitate Dei* within the Political Theology discussion.

### ***De Civitate Dei: the judgment of God over history***

If Christianity is about the way that God redeems us, then this economy of redemption must take place in history, and Christian faith is but the narratives of this redemptory work of God, and the tension between the historical, the eschatological and the Church as messianic are intermingled. Augustine's *De civitate Dei* is a claim on God's unique and absolute sovereignty, exercised even over the political realm of human history. Written amid the breaking down of the Roman Empire, Augustine argues against the accusation that Christians are to blame for Rome's ruin. Because Rome has abandoned the cult to their gods, it has lost their protection; because Rome started to praise a foreign God (the Jewish-Christian God), it was left unprotected. The old and stark bond between the religion and the state (defined by Cicero as *civil religion*) entailed that national unity was a correlate of religious unity, and a religious dissension causes a political division. Augustine must, therefore, face a double task: on the one hand, to work for the unity of the Roman Empire, an Empire that offer Christianity a territory of peace and expansion, and, on the other hand, to argue for a Sovereign God that could ground a universal unity of humankind. However, the geniality of Augustine is to bring these two tasks into a dialectical logic pierced by the eschatological dimension of Christianity. For, on the one hand, although the Roman Empire must be considered in a positive way as a historical mean to achieve human peace and happiness, this Empire must not be identified with the Kingdom of God. On the other hand, the kind of sovereignty that the Christian God performs is developed through His Trinitarian activity, and its intrinsic political power is not bound to a particular nation or to a particular time in history, but it aims at the universality both of humankind and of history. Both claims, grounded on the eschatological nature of the *Kingdom of God*, entail a dialectical relationship between human and divine dominion: one cannot be separated from the other. This is the everlasting originality of Augustine's perspective which will define Christian Political Theology until today.

In the first of the two parts of the *City of God*, Augustine will engage with the history of the Roman Empire, and how this history can be interpreted from the perspective of God's *providence (providentia)*, turning the Roman Empire at the same time as something strange to the Kingdom of God, but also as a mean to God's will. At the very start of his work, Augustine argues that one should distinguish between two kinds of *dominion (dominatio)* through history, translated into political terms by the confrontation between the *City of God* and the *City of Men (De civitate Dei, I, 1)*. To discern the very nature of God's dominion or sovereignty, Augustine engages with a long debate with the Roman theology, whose gods are themselves in a constant struggle between themselves and cannot offer any protection or peace at all: "to worship 'vanquished' gods as protectors -he claims- is to rely not on divinities but on defaulters" (I, 3). However, in the midst of history, where good and evil are mingled and God's power cannot be clearly detected, the whole theological problem is how to discern a defaulter divinity from the true sovereign God, and this is the problem of *providence*, the very divine work of distributing the good and bad fortune (I, 8). As Christian, the believer is a good servant of God if he is to regard God's will as his great resource, albeit the sufferings that he must endure during his lifetime (I, 10), for the justice of God will be clearly seen in the End of times and, in the meantime, "the providence of the Creator and Governor of the universe is a profound mystery" (I, 28). The

holy men that are subjected to God's rule, the saints, will play, thus, a key role in this argument for God's providence, for the saints are the witness (martyrs) of His sovereign power on this earth (I, 13). These holy men, instruments of God's will, witness His power albeit the terrible fortune they had to endure. The way in which the saints witness the power of God is not by their present good fortune, but by their hope in the ultimate victory of God over history and the ultimate gift of an eternal lifetime of bliss after death. Conversely, saints are not subjected to earthly rules or laws, but only to God's command, for if He is the sole Creator and Sovereign of the world, only His commands are absolute, so when His orders are clearly heard, saints should not be accused as unlawful people but as obedient to the True Sovereign (I, 26). Those, instead, that are not subjected to God's rule are enslaved to "the oppressive domination of demonic powers" (I, 31). But, if God is then the true source of justice and good, the fall of the Roman Empire should not be ascribed to Christians, but to Romans themselves, who praise their pagan gods, those who are a source of depravation (I, 32), and Romans themselves, whose vicious lives are to blame for their ruin (I, 33). However, far from destructing the Empire as a whole, it is thanks to God that Romans are still alive, and in sparing them He is warning them to amend their erratic ways by means of penitence (I, 34). God's *decision* over history, the discernment between God's allies and God's enemies is, thus, not clear at all: why would He spare the life of the Roman Empire? Why He condemns the truthful to a life of misery? The mystery of God's providence can only be understood by the correlative mysterious alignments of people on this earth, for there is no possible way to discern between the truly faithful to God's City and the adversaries to His power, those belonging to the City of Men. "In truth, those two cities are interwoven and intermixed (*permixtae*) in this era, and await separation at the last judgement" (*donec ultimo iudicio dirimantur*) (I, 35). The whole work of Augustine aims, thus, at showing this providence of "the true God, in whose power are all kingdoms" (*in cuius potestate sunt regna omnia*) (*De civitate Dei*, I, 36).

The City of God is characterized by Augustine as "the Heavenly Commonwealth, whose law is the will of God" (*caelestis re publica, ubi Dei voluntas lex est*) (*De civitate Dei*, II, 19). In this commonwealth, God is not just the lawgiver, but His will is the very essence of law, that is, there is no intermediaries and no possible misunderstanding or lacking of strength in the "force of the law". The force of the law is here identified with the power of God's will, the will/law of the ultimate sovereign of the whole world. Building upon Cicero's political philosophy, Augustine claims that a commonwealth is defined by the harmonic disposition of its different elements by the virtue of justice performed by the law, being concord and security the outcome of a well-ordered community. If this is so, a commonwealth is only real where a sound and just government organizes this political body, and that is, for Augustine, not to be found within the sphere of human politics, but "true justice is found only in that commonwealth whose founder and ruler is Christ" (II, 21). Not even pagan theology can offer an exemplary commonwealth, argues Augustine, for the struggles between divinities that characterize Greek-Roman cosmogonies, "gives excuse for civil wars between men – and one may notice the malice or misery of gods like these" (II, 25). Only the "true religion", now reachable for the Roman citizens thanks to the grace of God by the Incarnation of the Son and the power of the Spirit, can achieve the promised "empire without end" that Virgil prophesized as the gift of Augustus: the Heavenly City outshines Rome, beyond comparison, for it is in this City that truth -and not arbitrary victory- is to be found; instead of high rank, holiness; instead of peace, felicity; instead of life, eternity (II, 29). Hence, only the one and true God is to be praised as "the giver of happiness" (IV, 25). And this God that gives happiness is not to be identified with Fortune: "He is himself in control, as the master of events, and arranges the order of things as a governor" (IV, 33), giving power to rulers

and kingdoms not for the sake of themselves, but because a providential plan only known by Him. Even the greatness of the Roman Empire is not due neither to chance nor to destiny, but to the providence of God, that rules over stars and men (V, 1). God is, therefore, the only Being that is not subjected to anything, but to whom everything is subjected to. That God is *Almighty* (*omnipotens*) means that "he does what he wills and does not suffer what he does not will" (*faciendo quod vult, non patiendo quod non vult*) (*De Civitate Dei*, V, 10). But it also means that He is the supreme reality, ruling with His Word and the Holy Spirit the entire world, every single existent being.<sup>3</sup> And "it is beyond anything incredible that he should have willed the kingdoms of men, their dominations and their servitudes, to be outside the range of the laws of his providence (*a suae providentiae legibus alienas esse voluisse*)" (V, 11).

The peace that will be the outcome of this perfect subjection of man to God is only to be achieved in the *Eschaton*, in the *End of Times*. In the meantime, as *pilgrims*, the citizens of the Heavenly City must face the anxiety, misery, and illness due to sin. History is but the narratives of this "in between", and as there is a personal and individual story of this restoration of health by the grace of God (which was the red thread of Augustine's *Confessions*), there is also the history of the people of God, the history of how God elected and redeemed not singular persons, but a people as such (and this structures the work *The City of God*). In the second part of *The City of God*, Augustine examines the history of this people as it is revealed to us in the Scriptures. It seems that this history is a kind of counterpart of the history of the Roman Empire that was at the heart of the first part of this work. Somehow, although the history of the people of God is dramatic, and one finds terrible events and sufferings, the constancy and the faithfulness by which God keeps His promise reveals His absolute sovereignty over history. *History* is written in capital letters as being just one, and the multitude of peoples on earth does not limit God's sovereignty: the History is one, because the Lord of history is one. Hence, even pagan history is subjected to the one and true God, according to His providence. Moreover, the rise of the most powerful empires, the Assyrian and the Roman, were under the providence of God (*De civitate Dei*, XVIII, 2). And this is not just random examples in Augustine's argument, for it is within these two empires that the history of the chosen people takes place, as if it were the earthly scenery for God's activity: the people of Israel is constituted as such with the giving of the Laws to Moses as the consequence of their emancipation from Egypt, and the crucifixion of Jesus and the development of the Christian Church takes place under the political rule of the Roman empire.

The *chosen people of God* is a key topic in Political Theology, evidently. But the question on the nature of this people is not just as simple. The people of Israel is not the same in nature than the Church of Jesus, and their kind of political structure and universality is by no means the same. Thus, to examine a Christian Political Theology, one should focus more on the Church than on Israel. The historical turning point in this "interruption" of the theologico-political meaning of the chosen people should be found in the figure of Paul of Tarsus. Despite this transformation from Israel to the Church, the chosen people of God is still the descendants of Abraham. The political structure of this chosen people is not a physical or territorial one, for its meaning is ultimately spiritual. As Augustine claims, the house of God is not made of stones, but of men; God's house is made up by all those who are faithful believers of Jesus Christ (XVII, 8). This community of believers, that will constitute the spiritual body of which Christ is the

<sup>3</sup> Batut argues that Augustine makes a difference between *omnipotens* and *omnitenens*: whereas *omnipotens* declares God to be Almighty and refer to his capacity to create from nothing, *omnitenens* refers to his Lordship upon the creation and His creatures. And, in the same line of thought, Augustine differentiates *potentia* and *potestas* (that already appeared in Tertullian): *potestas* is God's *potentia* when it is exercised according to justice regarding creation. (BATUT, 2009, p. 502).

head, is somehow anticipated in the figure of Noah's ark, for "this is a symbol of the City of God on pilgrimage on this world, of the Church which is saved through the wood on which was suspended 'the mediator between God and men, the man Christ Jesus' (1 Tim. 2, 5)" (XV, 26). In fact, the measurements of this ark symbolize the human body, the reality in which God came in Jesus. Hence, the glory of God's house, which was prophesized by Haggai in the Old Testament, finds its fulfilment in the Church of Christ, and the restoration of the Temple is not physical, but is to be found in the Second Covenant, when the temple is made of "living stones", that is, of those men who believe and who themselves have been created anew (XVIII, 48). However, this fulfilment is not yet complete, for in the Church itself there is a *mixture* of elect and reprobate: the Church, thus, rejoice only in expectation, itself being a pilgrim, and through its present humiliations is preparing for future exaltation, when God will be all in all in the good (XVIII, 49). Until the Final Judgement comes, the miseries and sufferings of the faithful empowers God's sovereignty, and the persecution of Christians and the testimony of the martyrs serve God to eradicate the false worship of pagans and bring them to the veneration of the one God made visible in Christ (XVII, 8). This pilgrimage goes on till the end of history, and in the meantime, everything is mingled and confused:

In this book we have brought our discussion to this point, and we have shown sufficiently, as it seemed to me, what is the development in this mortal condition of the two cities, the earthly and the Heavenly, which are mingled together from the beginning to the end of their history (*ab initio usque finem permixtarum*). One of them, the earthly city, has created for herself such false gods (*falsos deos*) as she wanted, from any source she chose -even creating them out of men - in order to worship them with sacrifices. The other city, the Heavenly City on pilgrimage in this world (*quae caelestis peregrinator in terra*), does not create false gods. She herself is the creation of the true God, and she herself is to be his true sacrifice (*a vero Deo ipsa fit, cuius verum sacrificium sit*). Nevertheless, both cities alike enjoy the good things, or are afflicted with the adversities of this temporal state, but with a different faith, a different expectation, a different love, until they are separated by the final judgement (*donec ultimo iudicio separentur*), and each receives her own end, of which there is no end" (*De civitate Dei*, XVIII, 54).

But now, for how long must the people of God suffer from the persecutions of the earthly city? The *End of Times* will come when the people of God suffer the final persecution, which "will be inflicted by the Antichrist (*Antichristo*), and that will be only extinguished by Jesus himself, present in person" (XVIII, 53). The salvation that God promised is but the achievement of eternal bliss and the end of this internal war in ourselves between the forces of evil and the forces of good (XIX, 4). And this is also true concerning the cities, for peace is always doubtful within social life: although we can distinguish between friends and foes,<sup>4</sup> and live in peace with the former and in war with the latter, one never really knows who the enemy is, for we don't really know the hearts of our friends. The real enemies are not outsiders; "a man's enemies are those of his own household" (*et inimici hominis domestici eius*) (XIX, 5). Hence, if not even our home is secure, cities are intrinsically dangerous, and peace is just a temporary state, always threatened. This internal war is the worst kind of war, and even between good men, friendship and loyalty cannot be taken for granted: everyone, even our most dear friend, can betray us, and the betrayal of our most loyal friends is the worst danger from which we should take care (XIX, 8). Accordingly, the reward for a lifetime of struggle against evil and of endurance is the everlasting peace which no adversary can disturb (XIX, 10). This bliss of everlasting peace is the very

<sup>4</sup> The opposition *friend/foe* is what defines the concept of the political, according to Schmitt (1987).

fulfilment of the saints (XIX, 11). Everything that exists, argues Augustine, aim ultimately at peace, and war itself is made in order to achieve future peace (XIX, 12). Even peace should be achieved concerning the relationship between the two cities, the earthly and the heavenly, for both *men of spirit* and *men of flesh* pertaining to these two kinds of households need and make use of earthly and temporal things. Even the citizens of the City of God make use of these worldly things as a pilgrim in a foreign land, who uses these things as supports in his journey. Among the earthly things that the citizen of the City of God must make use is the political peace, which creates a harmonious agreement concerning what is needed in this mortal life. Hence, these pilgrims live a life of captivity in this earthly city as in a foreign land and obey the laws of this city by which the needs for the mortal life are regulated: "since this mortal condition is shared by both cities, a harmony (*concordia*) may be preserved between them in things that are relevant to this condition" (XIX, 17). What the heavenly city cannot share with the earthly is the law concerning religion, for Christian can only worship the true God of Jesus Christ, and there is no possibility of an arrangement or compromise on this matter. Hence, the citizens of this City of God had to endure the anger and hatred of the citizens of the city of men. On this account, the believer will never be subjected by the law of the earthly city, for the Heavenly City does not care about the ways in which the earthly peace is achieved, such as customs, laws, or constitution. However, this Holy City does not annul nor abolish these earthly laws but maintains them and follows them as long as they don't go against the true Christian religion. Hence, regarding the political realm (a nation, a culture, a territory, a sovereign), "the Heavenly City is on pilgrimage in this world and calls out citizens from all nations and so collects a society of aliens, speaking all languages" (XIX, 17). Even more, the Heavenly City does not only make use of the earthly peace, but in fact relate this peace to the heavenly peace, the only true peace, "for this peace is the perfectly ordered and completely harmonious fellowship in the enjoyment of God, and of each other in God (*ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo*)" (XIX, 17).

One could easily discern here the key move of Augustine, not only regarding the duties that Christians have to the earthly cities where they live, but also how the notion of peace is performing a normative task concerning the idea of a city. In contrast to the peace of the empire, which is built by the force of domination and by the usurpation of differences, the peace of the heavenly city knows no end because it is not a peace gained by a fragile and arbitrary or contingent power. The peace of the Heavenly City is a perfect one because every citizen lives happily under the same Ruler, from whom they obtain true and eternal happiness. And this Heavenly City is not one among others, and it is not limited in its extension as the empire is; this City of God is absolutely universal, and calls everyone to it, regardless of their cultural, linguistic, national, historic belonging. In this universality, thus, peace is such that it cannot be shaken from the outside. Consequently, the peace of the Heavenly City cannot be disturbed neither from within nor from the outside, for the only outside of this City is the powerless mob of the fallen angels and fallen men. The City of God is, therefore, the paradigmatic city to which every human association should aim at. Taking Cicero's *De Republica* and his definition of the state as the "wealth of the people", and people meaning "a multitude united in association by a common sense of right and a community of interest", Augustine argues that Rome was never truly a state (XIX, 21). Instead, Augustine claims that a commonwealth or people should be defined as an association of rational beings united by a common object of love, and therefore, its health depends on the object they love. Consequently, only a people that is bound together by the love of God and is subjected to His rules is truly virtuous, for true virtues are impossible without religion (XIX, 24-25). Hence, only the City of

God is to be truly called a city, for peace is only to be found by those who serve God, and it will not be found on this earth, but in the *Kingdom of God* (XIX, 27).

The subject of the XXth book of the *City of God* is the *Last Judgement*, the eschatological time of the return of Jesus Christ and the coming of the Kingdom of God. Although the second coming of Jesus is called the "Last Day", or the "Day of divine judgement", Augustine clarifies that the reference to the "day" must not be taking explicitly, for nobody knows how long this final judgment will take. This *inter-regnum* is an interesting figure. In any case, the name of the *eschaton* or End of times, makes clear that, although God is judging everyone (men and angels) and their particular actions from the very beginning of history, that day is called the *Day of Judgment* in a special sense. In effect, "it will then be made clear that true and complete happiness belongs to all good, and only to them, while all the wicked, and only the wicked, are destined for deserved and supreme unhappiness" (XX, 1). Although God's judgements are untraceable in this life, for fortunes and virtues do not always go together, in this "Day of the Lord" He will make clear His Justice. In this Day, our scepticism on God's justice will be ruled out, for in the present time we don't know why He allows evil things to happen, but then His Justice will be manifest. In that Day all His actions and judgements within history will be justified (XX, 2). The plans of God and His justice are a secret for every of His creatures, just as the intentions of the sovereign are not to be known by his subjects: one thing though is certain for the devout, and that is "that what is hidden is just" (*iustum esse quod latet*) (XX, 2). In this Day of the Lord, Augustine, taking the *Apocalypse* of John, argues that there will be a time before the End when the saints will rule the Earth, after Christ emancipates the good from the captivity of the Devil. What is clear for him is that, after this period of peace the Devil will be unleashed again to show his malice in all its strength, but also to show how the City of God will overcome such a powerful enemy and those who belong to this faction, and praise "the immense glory of its Redeemer, its Helper, its Deliverer" (*cum ingenti gloria sui redemptoris, adiutoris, liberatoris aspiciat*) (XX, 8). It is interesting that this last assault of the Devil also shows the essential difference between the "kingdom of the saints" and the "eternal kingdom": whereas the kingdom of the saints does *not* know an absolute peace, for there is still a struggle against sin and vices, in the eternal Kingdom where God the King rules indisputably, absolute and perfect peace will be enjoyed (XX, 9). Again, the idea that grounds this claim is that peace is only to be found where only one ruler governs without any danger of a competing sovereign, where no factions can overthrow the king or damage his power. This perfect peace cannot be enjoyed, thus, before the Day of the Lord, and the reference to Gog and Magog, whose "universal city of the Devil" damages and attacks the "universal City of Christ" through the whole earth (*De civitate Dei*, XX, 11), makes clear that the only possibility of achieving peace is by the absolute affirmation of a single power.

The question remains, however: why did not the Kingdom of God arrived already? This question would also imply another one: why did not the Antichrist attacked with all his fierce yet? Since the coming of the Kingdom of God is inseparable of the ultimate battle between the City of Jesus and the City of the Devil, then the question on the delay of the *eschaton* is connected to the question on the element that *restrains* the Antichrist to make its final move. This exciting question is raised around the concept of *katechon* used by Paul of Tarsus (*Thess. 2, 1-12*). Augustine himself interprets this Pauline fragment (*De civitate Dei*, XX, 19), where he depicts the Antichrist as the "apostate", the who stands against God. This apostate would "take his seat as the temple of God", meaning that he would purport to be himself God's Church. Thus, the ultimate danger of the Antichrist is that he will appear to be the true messenger or representative of God, and even pretend to be God Himself. Hence, the fight is not with an external enemy, but with the internal enemy within the Church. Because the City of God and the City of man are

mingled together, the Church is *permixta*, both made of good and evil people. The coming of the Kingdom, thus, will depend on the fight inside the Church itself, and only the victory of Jesus at the End will separate the good from the bad, and clean the Church so that it becomes the true house of God. However, although Paul referred explicitly to the figure of the Antichrist, he did not clarify to what does this mysterious "power that restrains" (*katéchon*) the manifestation of the Devil's ultimate power refers. The meaning of this passage is even beyond the understanding of Augustine, and does not take a position regarding the meaning of the *katéchon* (XX, 19).<sup>5</sup> In any case, when the Day of Judgement arrives, God will show His absolute power. God is called the Almighty (*omnipotens*) because He has the power to do whatever He wills, and it is this power that grounds the Christian believes in marvels and miracles (XXI, 7). But it is also His omnipotence, His absolute power as an absolute sovereign, the reason of His mercy. In effect, the justice of God's punishment to men for their disobedience meets God's merciful grace, given to the people (lesser in number) that stand up from the rest of humanity and are not condemned to eternal punishment (XXI, 12). In His sovereign capacity, He can both retribute in justice and give pardon as a graceful Lord. The redeeming work of God takes man from his natural belonging to the heritage of Man and adopts him as His son by grace, turning him into the heir of His Kingdom (XXI, 15). For this reason, the citizens of the pilgrim City of God on earth should find peace with themselves in believing that they will inherit the Kingdom and make war against the demonic powers during their lives: "better war with the hope of everlasting peace, than slavery without any thought of liberation" (XXI, 15).

Absolute liberation and peace will be achieved only in the *Eschaton*. The City of God is an eternal city that knows no end, where all the citizens will be immortal, and men will obtain this immortality that is proper to the angels by the grace of God, who promised this life of eternal bliss for those who are obedient to Him; every spirit -angelic and human- will be bound in one fellowship in which God Himself is their means of life and their felicity (XXII, 1). In His eternal and unchangeable will, God turns everything that seem to oppose His will towards those good and just ends that He have planned. "God's activity in the heart of those who obey his commandments is also called God's will" (*dicitur etiam voluntas Dei, quam facit in cordibus oboedientium mandatis eius*). It is due to the faith in God and in Christ that the saints do not doubt of God's omnipotence, and, as Augustine argues, the belief in God does not grow out of the power of His City. In contrast to the Roman political theology, where the earthly powers are worshipped as gods, the Christian political theology worship God not because of this earthly political power. In Christ, this eternal and true good of eternal life and bliss is fulfilled. And the belief in Christ was not due to human persuasion, but to the power of God (XXII, 7). Even after the First coming of Christ, the miracles performed by God's power so that men believe in Him did not cease to happen (XXII, 8). The miracles that the martyrs performed in Christ's name bear witness to their faith (XXII, 8), and show their superiority over the demons (XXII, 9). And all of these miracles show that God's power is infinite, and that His promise of eternal bliss will be fulfil. In this eternal City we will see God and partake of God's peace: peace in ourselves, among ourselves, and peace with God (XXII, 29). In this Day of the Lord, as if it were an Eight day that knows no end and will last forever, "we shall be still and see, we shall see

<sup>5</sup> The concept of the *katéchon* and its Theo-political interpretations is paramount to understand the dialectics between the earthly and the heavenly, between time and eternity, from an eschatological perspective. The tension between the End of times and history is expressed in this idea of "something that holds", for holding is both a kind of expectation and a kind of rejection. This ambiguity gives way to different interpretation of what is holding what, or what it is holding to what. And this ambivalence is also referring to the role that both the earthly powers and the demonic powers play in the history of redemption. For an essay discussing this enigmatic figure of the *katéchon* and its possible political and theological derivations, see Cacciari (2013).

and we shall love, we shall love and we shall praise" (*ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus*) (*De civitate Dei*, XXII, 30).

## 2 Crisis as a theological-political concept

Peterson's final thesis on the *liquidation* of Christian Political Theology was absolutely influential within Christian theology. Certainly, on the one hand the little treatise could be read as a piece of resistance against the Nazi regime; on the other hand, Political Theology was too bounded with Carl Schmitt, who participated in the Nazi movement and, therefore, was then stigmatized as a totalitarian thinker. From 1960 onwards, Christian Political Theology will be transformed into the question on how Christians should engage with the political situation in the light of the Gospels (as in Johannes Metz, Jürgen Moltmann, and Liberational theology). But the question on the conceptual correspondences between theology and politics was for many years left aside, and Carl Schmitt's response to Peterson's thesis appeared thirty-five years after the publication of *Monotheismus als Politische Problem*. According to Schmitt (1970, p. 9), the *closure* of any Political Theology turned to be a "scientific myth" (*wissenschaftlichen Legende*). Schmitt attends to the strategic position that Eusebius of Caesarea plays in Peterson's argument. Schmitt stresses that Peterson does not discard Eusebius' theology because of its Trinitarian ideas, but because of its posture regarding salvation and eschatology, especially concerning the link between Roman Empire and History of Redemption. Schmitt argues against Peterson in this exemplary use of Eusebius, seen in his treatise as an ideologist, and claims that it is always possible for a Christian to read his historical and political situation from a theological standpoint; in fact, there cannot be any "pure, apolitical" theology. The exemplary case of Augustine of Hippo is also quite illustrative of this political dimension of theology. Amid the falling of Roman Empire, Augustine claims an absolute difference between the Kingdom of God and the politics of men, giving an eschatological interpretation to his actual historical situation. In the case of Eusebius, who suffered Roman persecution in the times of Diocletian, it is not surprising that his eschatological reading linked the Emperor Constantin with the History of Redemption. Eusebius should only be discarded if he identified the Emperor with God or Christ, which he certainly did not. Schmitt claims, thus, that "Peterson's argument moves within the separation between the purely theological and the impurely political, in an abstract and absolute disjunction that makes it possible to overlook the concrete historical events, where the sacred and the mundane are combined (*in deren Auswirkung er an jeder konkreten, Geistlich-Weltlich gemischten Wirklichkeit des konkreten geschichtlichen*)" (1970, p. 82). In a way, Schmitt is using Augustine's concept of *permixta* when referring to this mixing (*gemischten*) between the spiritual and the mundane to stress the need for a judgement: history is a permanent crisis, and the Christians judge the passing of time as theologically significant. God is judging and separating the faithful from the unfaithful, friends from enemies, and is acting upon history, intervening on history with sovereign power. Is hard not to see how Schmitt's concepts of sovereignty are not working theologically in Augustine's *City of God*.

The very formula, "political monotheism is ended theologically" -argues Schmitt- has a scientific precise meaning if one understands it within the *theological-juridical* frame. If theology and politics are two different spheres separated by its content, a *political* question could only be ended *politically*. If theology gives a theological answer to a political question, the theologian is either renouncing to the world and the political sphere, or he is trying to influence this political sphere. Thus, he is either renouncing to any theological competence concerning the political

(theology is pure, apolitical) or he is starting a conflict of competences. Therefore, the formula "political monotheism is ended theologically" entails the theologian's ambition to decide on the political sphere, a desire that becomes even more political as it claims that the theological authority is above the political power. If the theologian insists in his theological decision, then he has decided theologically over a political question and take a political stance. In the end, argues Schmitt, Peterson's verdict is pretentious and apparently triumphal, for it is a sharp declaration, but abstract and absolute, about the question of *competence*. A conflict is always a dispute between organizations and institutions, "a fight (*Streit*) between *instances* (*Instanzen*) and not between *substances* (*Substanzen*)" (SCHMITT, 1970, p. 106). The *conflict of competences* should end with the question *quis iudicabit?*, or with a territorial and regional delimitation. The Augustinian doctrine of the Two Cities will face the question "*Quis iudicabit? Quis interpretabitur?*" time over time, till the End of History.<sup>6</sup>

Who decides *in concreto*, for men who act with a creaturely independence, the question: what is sacred and what is mundane, and how to behave in front of the *res mixtae*, those which characterize (*ausmachen*) the whole of the earthly existence of this dual-nature (*Doppel-wesens*) (religious and mundane, spiritual and temporal) *men*, within the *interim* between the arrival (*Ankunft*) and the Second Coming (*Wiederkunft*) of the Lord? (SCHMITT, 1970, p. 107).

But, now, the Political Theology of Schmitt, focused mainly on the concept of sovereignty, finds in *crisis* (*iudicium*) even a more fundamental concept: for sovereign is he who decides over a *state of exception*, that is, is he who decides/discerns when an exception is such and demands his intervention. It should be noticed that in 1922, the second edition of one of the most important theologians of the XXth century was published: Karl Barth's *Epistle to the Romans*. In this work, the concept of *crisis* played a paramount role in understanding the dialectics between the Judgement of God and the judgment of the Church upon history (Korsch, 2013): in a way, history itself is a "state of exception" that needs the sovereign intervention of God as sovereign.

However, the concept of *crisis* seems to be even more fundamental than the one of sovereign, for the question of a competent sovereign is also a matter of a decision: who is deciding who the sovereign *really* is? In short, the sovereign is also *under trial*. The whole *De Civitate Dei* is but an apologetics of God as the true sovereign, an argument to discern the true sovereignty of the Christian God over the Pagan gods (hence, the subtitle of his treatise: *contra paganos*). Therefore, the very problem of Political Theology to be solve is how two competing communities (the religious and the political) struggle to decide on who has the ultimate sovereign competence over the pressing times of history, over the permanent crisis we are living in, one that is waiting for an ultimate decision, whether that be a final annihilation, or an eschatological consummation. If *crisis* is not just the verb "to discern", but the very process of discernment, then sovereignty is itself under this evaluation: the true sovereign is he who transcends this process and shows beyond any possible doubt his power. In the meantime, the so-deemed sovereign rules in-between competing adversaries. Even the sovereign God will show to be such when this competition is over, when the process of crisis ends in His Judgment... and this is something that He cannot show yet, if ever.

<sup>6</sup> The use of Augustine by Schmitt and Peterson is examined by Gontier (2019), mainly by their interpretation of the *katechon* concerning the State and the Church.

## References

- AUGUSTINE OF HIPPO. *The City of God*. Translated by Henry Bettenson. London: Penguin Books, 2003.
- BATUT, J.-P. *Pantocrator: "Dieu le Père tout-puissant" dans la théologie prénicéenne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes. 2009.
- GONTIER, T. Les métamorphoses de la cité terrestre: L'augustinisme politique de Carl Schmitt et d'Erik Peterson. In: BÜTTGEN, P.; RAUWEL, A. (Eds.). *Théologie politique et sciences sociales*. Paris: EHESS, 2009. p. 127-146.
- KORSCH, D. Theology as Language of Crisis: Karl Barth's Commentary on the Epistle to the Romans. In: BRUUN, L. K.; LAMMERS, K. C.; SORENSEN, G. (Eds.). *European Self-Reflection between Politics and Religion*. Palgrave London: Macmillan, 2013.
- KOSELLECK, R. Some Questions Regarding the Conceptual History of "Crisis". In: *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. 236-247.
- MEHRING, R. Koselleck y Schmitt en torno a una teoría política de los conceptos. In: *Sentido y repetición en la historia. Koselleck, Reinhart*. Buenos Aires: Hydra, 2013.
- PETERSON, E. *Theological Tractates*. English translation by Michael J. Hollerich Stanford: Stanford University Press, 2011. (*Theologische Traktate*. München: Im Kösel Verlag zu München, 1950).
- PHILIPS, E. *Political Theology. A guide for the perplexed*. London: Continuum, 2012.
- RESTREPO RAMOS, J. La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen. *Revista Derecho del Estado*, n. 13, p. 259-296, 2013.
- SCHMITT, C. *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1970.
- SCHMITT, C. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot Neunte Auflage, 2009.
- SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 1987.
- URIBARRI, G. Erik Peterson: Teología y escatología. In: PETERSON, R. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, p. 9-46, 1999.

---

### Sobre o autor

#### Martín Grassi

Licenciado en Filosofía pela Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de Los Buenos Aires (2007). Doctor en Filosofía pela Universidad de Buenos Aires (2014). Pós-doutorado pela University of Oxford (2016). Atualmente é Investigador asistente del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica e Profesor da Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de Los Buenos Aires.

Recebido em: 31/07/2022  
Received in: 31/07/2022

Aprovado em: 08/10/2022  
Approved in: 08/10/2022

# ¿Crisis o barbarie? La enfermedad de la vida y la crítica de la cultura en Michel Henry

Crise ou barbárie?  
A doença da vida e a crítica da cultura em Michel Henry

Carlos Belvedere

<https://orcid.org/0000-0002-6750-0005> – E-mail: [kindle882@gmail.com](mailto:kindle882@gmail.com)

## RESUMEN

En este artículo paso revista a la noción de barbarie en Michel Henry entendida como enfermedad de la vida. Argumento que ella se contrapone a la cultura, la cual consiste en el auto acrecentamiento de la vida. En este marco, comparo la crítica de la cultura y el diagnóstico de la crisis en la fenomenología histórica y en la fenomenología de la vida, haciendo foco en el contraste entre la reivindicación del mundo de la vida y la defensa de la vida acósmica. Luego profundizo en el diagnóstico henriano de la barbarie abordando tres de sus manifestaciones principales, a saber, la economía política, el arte, y la ciencia. Finalmente, cotejo brevemente la posición de Henry con trabajos contemporáneos sobre los “mundos-de-la-muerte” y la ética del *care*, llamando a elaborar una ética de la vida con miras a su liberación.

**Palabras-clave:** Michel Henry. Crisis. Barbarie. Vida. Cultura.

## ABSTRACT

In this article I review Michel Henry's notion of barbarism understood as a disease of life. I argue that it is opposed to culture, which consists in the self-aggrandizement of life. In this framework, I compare the critique of culture and the diagnosis of the crisis in historical phenomenology and in the phenomenology of life, focusing on the contrast between the vindication of the world of life and the defense of acosmic life. I then delve into Henri's diagnosis of barbarism by

addressing three of its main manifestations, namely, political economy, art, and science. Finally, I briefly compare Henry's position with contemporary works on the "worlds-of-death" and the ethics of care, calling for the elaboration of an ethics of life with a view to its liberation.

**Keywords:** Michel Henry. Crisis. Barbarism. Life. Culture.

La filosofía de Michel Henry es, como se sabe, una fenomenología de la vida. A diferencia de otras perspectivas, que encuentran en la muerte el sentido de la existencia, la suya se orienta más bien hacia el fenómeno del nacimiento. La vida, en tanto autoafección, siempre está legando a así, es decir, de algún modo, naciendo. Tal como acertadamente observa Lipsitz (2004, p. 56): "Dado que el ego llega a sí -'nace'— sobre el fondo del autoengendramiento de la vida absoluta, la fenomenología del nacimiento es una tarea subsidiaria respecto de la fenomenología de la vida." La noción de nacimiento, entonces, resulta decisiva para la filosofía de M. Henry" (véase también SEBBAH, 2001, p. 189).

Ahora bien, ¿puede una fenomenología de la vida concebir su contrario? ¿O acaso encuentra su límite inmanente en la imposibilidad de pensar la negación de la vida? Es decir, ¿tiene algo para decir sobre los modos en que la vida es negada, afectada, quitada incluso? Esta inquietud se hace coextensiva a la fenomenología en su conjunto, y con especial énfasis a la fenomenología genética. ¿Puede ella esclarecer los aspectos tanáticos de nuestra cultura?

Raras y excepcionales publicaciones darían la impresión de que es así, por ejemplo, la extensa investigación global sobre los "mundos de la muerte" (*Deathworlds*) conducida por Malhotra Bentz y Marlatt (2021) desde la perspectiva de la fenomenología transformativa, con la intención de contribuir a tomar conciencia de los mundos letales que nos circundan y hacer un llamamiento al cambio social.

Sin embargo, este tipo de análisis distan mucho de ser la constante, y menos aún lo eran en tiempos de Henry, cuando ni siquiera habían sido concebidos. No obstante, la cuestión había ocupado ya a la fenomenología histórica, y es ese el contexto inmediato de la crítica henriana sobre el particular, así como el más indicado para su presentación y cotejo.

Son bien conocidas las tesis de Husserl (2008) sobre la crisis, según las cuales la ciencia galileana recubre el mundo de la vida con un ropaje de ideas, produciendo una desvalorización de la experiencia humana. La filosofía de Henry guarda una aparente convergencia con el planteo husserliano, en la medida en que también cuestiona la desvalorización de la vida. Ahora bien, la oposición fundante no es aquí entre la doxa subjetiva-relativa del mundo de la vida y la objetividad ideal de la ciencia galileana sino entre la cultura, entendida como acrecentamiento de la vida, y la barbarie, concebida como un retroceso de la vida respecto de sus poderes. Además, Henry acusa a la misma filosofía de Husserl y, más ampliamente, a la fenomenología histórica, de contribuir a este detrimento de la vida. Bien valdría la pena prestarle una atención especial a este cuestionamiento, que encuentra uno de sus desarrollos magistrales en la publicación, en 1987, de *La Barbarie*.

## Los desvaríos mundanos de la fenomenología intencional

En su distanciamiento de las conocidas tesis de Husserl sobre el vaciamiento de sentido que produce la ciencia galileana, Henry muestra la insuficiencia del camino clásico de la fenomenología, que concibe la cualidad sensible en términos de una objetivación y, por lo

tanto, de una re-presentación de una impresión cuyo ser impresional es la auto impresión; a saber, la subjetividad absoluta en tanto que vida. Así, al oponerse a la ciencia galileana, la fenomenología clásica vuelve del mundo-de-la-ciencia al mundo-de-la-vida, y de éste a la consciencia del mundo, siendo que la consciencia del mundo – en tanto que se despliega “consciencia de”, intencionalidad o, en última instancia, en tanto ek-stasis del Ser – ya no permite reunir en sí la sensación y su venida al ser. Por el contrario, en la eclosión del ek-satsis, la sensación es expulsada fuera de sí, “dis-puesta y dis-persada como ‘sensación representativa’ y como el humus de este mundo que es el mundo de la vida” (HENRY, 2004a, p. 74). De modo que “esta sensación representativa no es más que la representación irreal de la sensación real que encuentra su realidad en su auto sensación, no en la consciencia del mundo, sino en la vida.” (HENRY, 2004a, p. 74).

Por lo tanto, lejos de recuperar la realidad que busca, la fenomenología clásica la pierde porque subsume el fenómeno original en una representación irreal, dejando escapar las esencias originales, que son las modalidades de la praxis – es decir, de la vida misma. He aquí la aporía propia de la fenomenología intencional, que pierde la realidad en el mismo momento en que cree salvarla. En este sentido, entonces, las tesis de Husserl sobre el encubrimiento del mundo de la vida en la ciencia galileana no harían más que volver de una irrealidad (la abstracción matematizante) a otra irrealidad (la del mundo de la vida concebido a partir de la conciencia intencional). En ambos casos (tanto en el ideal de una matematización del mundo cuanto en la concepción de un mundo dado a la intencionalidad) hemos sustituido la única realidad (el *pathos* de la vida) por la irrealidad de la representación – cuestión a la cual bien haríamos en dedicarle un párrafo aparte.

La representación no nos da acceso al “ser real y viviente de la vida” sino sólo “a algo que vale por ella, que la significa” (HENRY, 2004a, p. 138). La representación de la vida consiste en “una objetivación, la auto objetivación de la vida, no en el sentido de una objetivación real como si fuera la vida misma la que entrase en la objetividad y se pusiera a sí misma delante de sí, dándose a sí en esta objetividad y por ella.” (HENRY, 2004a, p. 138). La auto objetivación de la vida es irreal en el sentido de que lo que es puesto y llevado delante no es jamás la vida misma, la que se afecta solamente en sí, sino su representación vacía, una significación, la significación de ser la vida o de ser de la vida.

## Esencias originales y valores fundamentales

Una de las huecas abstracciones en las que la fenomenología intencional se pierde es su concepción de la esencia. Henry cuestiona la idea de que las esencias son correlatos de una intuición eidética que tienen la capacidad de hacerlas manifiestas y de ponerlas inicialmente en el ser. En cambio, presenta la noción de “esencias originales”, no ideales ni trascendentes.

Las esencias originales no son nada ideal, nada trascendente. Son las determinaciones prácticas primitivas de la vida y a este título no son los datos, el objeto de un ver, el correlato de una *theoria*, sino las potencialidades, justamente, eso donde el ser se esencia en una praxis y bajo esta forma solamente, como una determinación de ella (HENRY, 2004a, p. 108).

Las esencias originales son, entonces, modalidades de la praxis y de la vida misma; ella puede desplegarlas, tenerlas “constantemente a su disposición, como sus propias posibilidades” (HENRY, 2004a, p. 108). Si la vida puede efectuar las operaciones constitutivas del saber científico (concebir, idealizar, abstraer, contemplar, tematizar, etc.), es porque se identifica con estas

operaciones en la medida en que son actualizaciones de esencias cuyo ser real define la autoafección, de manera tal de coincidir con esas “capacidades fundamentales de la inteligencia y del poder de ponerlas en obra” (HENRY, 2004a, p. 108).

También los valores fundamentales tienen como contenido lo implicado en las experiencias primeras que la vida hace de sí misma: son el contenido propio de esta vida. La posición explícita de estos valores por ellos mismos no es más que la auto afirmación de la vida bajo la forma de su auto representación. Pero esta auto afirmación como auto objetivación permanece segunda en relación a una auto afirmación más antigua, que se confunde con el movimiento mismo de la vida en su esfuerzo continuo por perseverar en su ser y acrecentarse.

Este movimiento constituye la teleología inmanente de la vida en la que se arraiga toda ética posible. No la ética teórica o normativa que se representa fines o valores, sino la ética original, o más bien el *ethos* mismo; es decir, el ensamble de procesos indefinidamente recomenzados en los que la vida realiza su esencia. Cuando ese *ethos* se deteriora, se enferma la vida. En esto, no otra cosa, consiste la barbarie.

## La barbarie como enfermedad de la vida

En efecto, Henry concibe a la barbarie como la ruina de la cultura, a la cual entonces presupone. Esta última designa la autotransformación de la vida en dirección a su realización y cumplimiento. La vida – dice Henry – es la cultura misma. La barbarie, en tanto ruina de la cultura, es la “enfermedad de la vida” y significa, en consecuencia, un retroceso de ella respecto de sus propios poderes. En este sentido, entonces, la barbarie es también un olvido de sí (véase LLORENTE CARDO, 2018).

Esta crítica se despliega orientada hacia tres ámbitos principales: la economía política (tomada por Henry en un sentido particular, como veremos pronto), el arte, y la ciencia. A continuación, reseñaremos los principales argumentos esgrimidos al respecto.

### ***Una crítica de la “economía política”***

El acto proto fundador de la economía política radica en la sustitución de la vida por representantes que se toman por sus equivalentes. Así, por ejemplo, “la organización social con su estructuración en apariencia objetiva no es más que la representación exterior en el ver teórico de lo que es en sí praxis y que encuentra en la vida de la subjetividad absoluta y solo en ella el lugar de su realidad” (HENRY, 2004a, p. 108).

La representación de la praxis suscita una ideología que, en la ciencia moderna, “interpreta la técnica como la transformación instrumental de la naturaleza por el hombre en vista a fines fijados por él.” (HENRY, 2004a, p. 84). Tal concepción de la técnica es impropia no sólo porque desplaza la praxis desde el ámbito de su cumplimiento y realización real “al de su representación falsificadora por un entendimiento que fija causas y fines”, sino también porque produce, en el lugar mismo de su cumplimiento real, en la subjetividad de la vida, “una inversión, que amenaza al Ser y sus fundamentos.” (HENRY, 2004a, p. 84).

Esta inversión puede ilustrarse hablando del trabajo viviente, que determina el valor de los bienes y permite su intercambio. Su representación sólo produce significaciones irreales y vacías: la significación “trabajo”. Esta representación es el trabajo objetivo que, en tanto que representación del trabajo viviente real que ha producido el objeto, mide el valor de aquél. Esta

determinación cualitativa del trabajo objetivo no es más que la representación de los caracteres reales del trabajo viviente, representación aproximada y azarosa, convencional, contingente, que sobrevuela el abismo que separa la realidad y la irrealidad (HENRY, 2004a, p. 155).

Ciertamente, no es el trabajo vivo y real lo que se mide al producir una expresión ideal rigurosa, es solamente “su doble representativo irreal”; es decir: el trabajo objetivo. No es el trabajo real, sino solo el tiempo durante el cual dura: “No es el tiempo real de la *durée* real del trabajo real, *durée* que se identifica con él, sino una representación del tiempo real, es decir el tiempo objetivo del universo, el tiempo del mundo y de los relojes – tal como el trabajo objetivo no era más que la representación del trabajo real en este mismo mundo.” (HENRY, 2004a, p. 155-156). Y es precisamente esto – el trabajo viviente, en el que tiene lugar la acción real del trabajador — lo que la economía política, “con su mirada exterior”, no puede ver (LIPSITZ, 2012, p. 137).

### **La crítica del arte**

Henry se refiere a la realidad de la obra de arte como “una realidad de otro orden” (HENRY, 2004a, p. 56), distinto del orden mundano. En ella, la visión estética “es ‘neutralizada’, no siendo ya percibida ni puesta como objeto del mundo sino como una entidad” cuya única función es la de configurar la realidad representada en el cuadro, la cual también es neutralizada, no perteneciendo al mundo real más que “los elementos que la representan, constituyendo con ellos una sola y nueva dimensión de ser al interior de la cual son unidos por relaciones de semejanza” (HENRY, 2004a, p. 56). Todo esto conforma la “realidad estética”.

Sin embargo, el arte no es la vida sino su representación. Ella “no se expone ni se dispone jamás en el Dimensional extático de la fenomenalidad”, ni puede exhibir en el mundo su realidad sino solamente representarse bajo la forma de la irrealidad (HENRY, 2004a, p. 56). Por eso es que “el arte apela a la imaginación, que es la facultad de representarse una cosa en su ausencia”: porque la representación sólo puede dar la vida “como ausencia, como el *ens imaginarium* en el que ella se proyecta, que vale por ella, que parece como si fuera de la vida pero que no lo es jamás” (HENRY, 2004a, p. 66). La vida, en cambio, se nos ofrece en “su autorevelación en la esfera de interioridad radical de la subjetividad absoluta.” (HENRY, 2004a, p. 66).

### **La crítica de la ciencia**

También las idealidades y abstracciones de la ciencia producen representaciones irreales “que no cesan de acompañar el curso de nuestra vida real” (HENRY, 2004a, p. 20). Por ende, el mundo científico es abstracto, y proviene de no tomar en consideración los elementos sensibles que pertenecen a priori a la naturaleza y así a toda cosa natural.

En efecto, las construcciones de la ciencia no toman como punto de partida el fenómeno original sino una representación irreal de la vida: los caracteres subjetivos involuntariamente retenidos no son asidos según el orden esencial de su fundación trascendental ni tematizados por ellos mismos, sino que su conocimiento es reducido a una enumeración exterior y a la puesta en evidencia de relaciones exteriores.

La desconstrucción de estas ciencias es entonces su crítica, y consiste en mostrar cómo en ellas su ganancia de la objetividad es ilusoria y, por lo tanto, la operación de continua objetivación, representación, abstracción, ideación y numeración, no permite una aproximación a lo esencial, sino que determina su alejamiento progresivo y, finalmente, su pérdida.

La ciencia galileana, entonces, se edifica mediante una serie de abstracciones a partir de la vida, sustituyéndola por equivalentes objetivos ideales cuantificables y matematizables; de manera que éstos, que constituyen los objetos de la ciencia, sólo cobran sentido en su referencia primordial a la vida pues no son más que una duplicación teórica destinada a hacer posible, bajo la apariencia de un conocimiento objetivo, una medida ilusoria.

En el terreno particular de las ciencias del hombre, el cientificismo y el positivismo son ideologías que se mueven bajo la creencia de que la ciencia galileana de la naturaleza constituye el único valor posible, la única verdad, la única realidad; de modo que el hombre mismo sólo sería real bajo este título, y que el saber concerniente a él sólo existiría bajo el modo o la forma de esta ciencia única.

Pareciera, entonces, que Henry hace suya la crítica de Husserl, en *Crisis...*, al modo en que la ciencia galileana sustituye el mundo de la vida por un conjunto de idealidades. Podría alentar esta lectura el hecho de que retoma, entre otros, el argumento de que este tipo de ciencia, mediante operaciones de objetivación, abstracción, ideación y numeración produce un alejamiento progresivo y una ulterior pérdida de lo esencial. Sin embargo, no se trata en Henry de recuperar el mundo de la vida, como en Husserl, sino la vida misma. En este sentido, también la crítica husserliana permanece presa de la representación, dejando escapar la experiencia originaria, que no es la del hombre en el mundo sino la autoafirmación de la vida.

## Por una ética de la vida (Conclusiones)

Hemos visto que la cultura en su conjunto se ve afectada por la enfermedad de la vida, que es la barbarie. Hemos profundizado en la crítica de la economía política, del arte, y de la ciencia, consideradas modos preeminentes de este deterioro. Bien puede vincularse semejante diagnóstico con un cuestionamiento de la crisis de la humanidad. De hecho, hemos insinuado la posibilidad de un cotejo entre la caracterización husserliana y la henriana de la crisis propia de sus respectivas épocas. Pues bien, así como los diagnósticos difieren, también lo hacen las indicaciones de cómo cabría superar el estado de penuria descrito. Bien vale la pena, entonces, dedicarles algunas líneas a estas consideraciones.

A diferencia de la tesis husserliana, según la cual la salida de la crisis ha de encontrarse en el regreso al mundo de la vida, desde la perspectiva de la fenomenología material, el mundo de la vida es *per se* un “mundo de la muerte” pues, al consistir en un conjunto de evidencias intencionales (es decir, para Henry, de representaciones), no nos da la vida (que es auto afectiva, ciega y acósmica) sino que la sustituye por algo que no es ella sino que vale por ella (a saber, la representación). En este sentido, trabajos valiosos como el ya mencionado de Malhotra Bentz y Marlatt (2021), que tienen el mérito de poner el foco en el modo en que nuestra cultura (heredera, sin dudas, de la ciencia galileana y del predominio de la técnica que la fenomenología y la hermenéutica históricamente han puesto en cuestión) no son un fenómeno adyacente ni una consecuencia peculiar de los mundos vitales sino su esencia misma, están aún demasiado cerca de Husserl y sus heredero (especialmente, de Alfred Schütz). Henry, por el contrario, pone en cuestión a la fenomenología histórica y su llamado a recuperar el mundo de la vida como suelo originario, para mostrar, en cambio, que la concepción intencional del mundo de la vida conlleva el germen de la barbarie ya que concibe a la vida desde la oposición sujeto – objeto, es decir, desde lo que (según Henry) es propio de la filosofía de la conciencia, a saber, de la representación.

Desde este punto de vista, se produce aquí (tanto en la cultura contemporánea, cuanto en la fenomenología histórica) una sustitución de la realidad efectiva, del *pathos* concreto de

la vida, por su representación (política, científica, artística, o del tipo que fuere), la cual no produce otra cosa que barbarie, esto es, un retroceso de la vida respecto de sus propios poderes, es decir, su enfermedad.

Pensar precisamente ese proceso por el cual la vida va contra sí misma es otra de las singulares y exquisitas contribuciones de Michel Henry. Ella pone de relieve su inculdicable compromiso con la vida, con su defensa, y nos deja pendiente la inquietud por desarrollar una ética de la vida.

Aunque el filósofo no nos ha legado desarrollos extensos al respecto, los términos con que denuncia la enfermedad de la vida, caracterizándola nada menos que como barbarie, y el modo en que califica a la cultura, en tanto acrecentamiento de la vida, son elementos indispensable para el desarrollo de una ética de la vida, que – en línea con desarrollos más recientes (ZIELINSKI, 2010, TRONTO, 2009, GILLIGAN, 2008) — bien podría ser pensada como una ética del cuidado; aunque, también en divergencia con aquellos, no se trata de cuidar el cuerpo objetivo mediante acciones que ocurren en el marco de la intencionalidad mundana sino, más en profundidad, de cuidar la dimensión trascendental, inmanente, auto afectiva, y absoluta de la vida, que busca liberarse a sí misma y crecer.

No obstante, la falta de una propuesta ética desarrollada en su obra, Henry no nos ha dejado en ayunas. Ante todo, contamos con su expresa palabra de que “la vida es buena” (HENRY, 2000, p. 320) y que, al no tener un por qué, ella no requiere justificación alguna; por el contrario, su auto revelación, que es – en este sentido – una auto justificación, nos dice que es por el hecho de experimentarse a sí misma, por la felicidad de esta experiencia y de este goce de sí, que decimos de ella que es buena.

Además, si bien Henry no ha proporcionado una ética filosófica propositiva (quizás por lo mismo que observamos recién: porque la vida no requiere justificación, lo cual vuelve absurda la idea de una ética proposicional), su teoría del arte como liberación de la vida (HENRY, 2004b, p. 313-314, 320, 323), dimensión sin duda vinculada a la cultura, nos brinda invaluable indicaciones de cómo evitar la barbarie. Se trata, ni más ni menos, que de una forma de liberación.

En efecto, Henry encuentra en la creación estética una felicidad capaz de cambiar la vida mediante su auto modificación interior, haciendo que el *pathos* de sufrimiento devenga *pathos* de gozo (HENRY, 2004b, p. 314). En este sentido, el arte cuenta la historia de la vida porque puede ser un arte de felicidad aun cuando cuente atrocidades, ya que la vida es siempre ese esfuerzo que atraviesa el sufrimiento, el malestar, hacia cierta liberación (HENRY, 2004b, p. 323). Una cosa al menos es cierta: que la vida siempre retiene un poder de auto transformación y liberación que, en tanto acrecentamiento de sus propios poderes, genera cultura y no barbarie.

## Referências

GILLIGAN, C. *Une voix différente*. Paris: Flammarion, 2008.

HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Du Seuil, 2000.

HENRY, M. *La barbarie*. Reimpresión de la segunda edición. Paris: Quadrige/PUF, 2004a.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. Tome III. De l'art et du politique. Paris: Presses Universitaires de France, 2004b.

HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

LIPSITZ, M. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires; Los Polvorines: Prometeo; Universidad Nacional de General Sarmiento, 2004.

LIPSITZ, M. "Fenomenología de la irrealidad económica: el Marx de Michel Henry". In: BELVEDERE, C. (Comp.). *La constitución de lo social*: Aportes para el diálogo entre sociología y fenomenología. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.

LLORENTE CARDO, J. En los confines del olvido de sí: Ciencia y técnica en la crítica cultural de Michel Henry al mundo contemporáneo. *Argumentos de Razón Técnica*, n. 21, p. 25-45, 2018.

MALHOTRA BENTZ, V; MARLATT, J. *Deathworlds to Lifeworlds*: Collaboration with Strangers for Personal, Social and Ecological Transformation. Berlín: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2021.

SEBBAH, F.-D. *L'épreuve de la limite*: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. París: Presses Universitaires de France, 2001.

TRONTO, J. *Un monde vulnérable, pour une éthique du care*. Paris: La Découverte, 2009.

ZIELINSKI, A. L'éthique du care: Une nouvelle façon de prendre soin. *Études*, n. 413, p. 631-641, 2010.

---

#### Sobre o autor

##### Carlos Belvedere

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires (Argentina). Docente e pesquisador da Universidade Nacional General Sarmiento (IDES) e pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet) e do Instituto de Investigações Gino Germani da Universidade de Buenos Aires. Publicou diversos artigos e um livro sobre discriminação social, além de outras obras de Sociologia da Cultura, Teoria Social e Fenomenologia.

Recebido em: 20/07/2022

Received in: 20/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022

Approved in: 10/08/2022

# O enigma da palavra: Levinas e a afasia do mundo contemporâneo

The riddle of the word: Levinas and the aphasia of the contemporary world

Marcelo Fabri

<https://orcid.org/0000-0003-4712-8207> - E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

## RESUMO

A crise do mundo contemporâneo pode ser interpretada em grande medida como uma crise da palavra. Levinas afirma que fazemos parte de uma civilização de afásicos, dominada por um silêncio desconcertante e desumanizante. Para ele, sem a palavra que vem de uma alteridade radical, o pensamento seria apenas um acúmulo de informações, sem nenhuma orientação. Tampouco conseguiríamos manter viva a busca da verdade, que é animada pelo desejo do *outro*. Argumentamos no sentido de mostrar que a palavra tem uma dupla função: a) ensinar-nos o significado da orientação a objetos (luta para evitar mal-entendidos e obscuridades, ou, simplesmente, entrada no espaço das razões); b) significar por contraste ao fenômeno, ou seja, a palavra é um enigma, ela vai além da objetivação. Eis o sentido que nos permite pensar “mais” do que somos capazes de visar. Eis a condição para uma permanente e imprevisível renovação da vida cultural.

**Palavras-chave:** Palavra. Fenômeno. Enigma. Alteridade. Crise.

## ABSTRACT

The crisis of the contemporary world can be interpreted to a large extent as a crisis of the word. Levinas thinks that we are part of a civilization of aphasics, dominated by a disconcerting and dehumanizing silence. For him, without the word that comes from a radical otherness, thinking would just be an accumulation of information, without any orientation. Nor would we be able to keep alive the search for truth, which is animated by the desire of the

other. We argue in the sense of showing that the word has a double function: a) to teach us the meaning of object orientation (fighting to avoid misunderstandings and obscurities, or, simply, entering the space of reasons); b) signify by contrast to the phenomenon, that is, the word is an enigma, it goes beyond objectification. The word is the meaning that allows us to think “more” than we are capable of aiming at. The word is the condition for a permanent and unpredictable renewal of cultural life.

**Keywords:** Word. Phenomenon. Riddle. Otherness. Crisis.

A palavra é o que faz de nós humanos. O “eu” aspira a uma orientação, mas o mundo contemporâneo é um mundo desorientado, isto é, um mundo que experimenta a ruína da palavra. Como encontrar um sentido (orientação) num contexto de múltiplas significações? Quem responde pelos signos em plena abundância de modos de pensar e de viver? Quem é responsável por tantas mensagens emitidas diariamente? Quem fala? Ao propor a situação ética como origem de toda orientação, Levinas ajuda a pensar sobre uma grave crise: a essência crítica do saber encontra-se ameaçada por um modelo de pensamento que se encanta com os recursos da informação. A linguagem se compreende muito mais como manipulação de dados e de informações do que como interlocução real. Em nossas práticas teóricas, as perguntas que fazemos evitam a inquietude humana diante do sentido. Fazemos parte de um mundo silencioso. A conversa (debates, argumentação, questionamento, etc.) parece ser uma atitude dialógica, mas isso é mera ilusão. O exercício do pensamento corre o risco de desaparecer. Por quê? Porque o sujeito falante se tornou o porta-voz de significações que prescindem da subjetividade e da intersubjetividade. Com a sua fenomenologia da palavra, Levinas nos faz pensar sobre a crise que ameaça nossa civilização, mostrando que na relação com outrem está a orientação primeira, capaz de manter viva a luta contra a afasia que domina a sociedade contemporânea.

Nossa reflexão se desdobra em três momentos. Primeiramente, vamos explicar por que a palavra é a condição da fenomenalidade e da objetivação. O “mestre”, que é a condição da palavra, não é aquele que nos transmite informações, mas uma presença paradoxal. Presença como radical distância, alteridade não objetivável que nos ensina a orientação ao objeto. Em seguida, explanamos a crise da palavra no contexto da contemporaneidade, a partir das teses de Levinas. Na parte final de nossa exposição, relacionamos a fenomenologia levinasiana da palavra ao termo enigma, significação que escapa a todo conhecimento objetivo, qualificando-se fenomenologicamente pelo contraste com o conceito de fenômeno. Nossa tese é esta: a palavra articula, de modo criativo e criador, objetivação e ultrapassagem da objetivação, fazendo do pensamento uma espécie de ruptura do silêncio produzido inevitavelmente por uma civilização de afásicos.

## 1 Palavra e rosto

Na perspectiva levinasiana, a palavra nos remete ao fenômeno da invocação e do apelo. Diferentemente do que se passa com o *logos* grego, a palavra remonta à fonte bíblica, para a qual o que importa não é apenas o *que* se pergunta, mas a *quem* se o faz. A questão supõe uma espécie de *presença* que torna o perguntar possível. O ser se presentifica como identidade graças à palavra de um interlocutor com o qual só podemos falar, mas nunca conhecer objetivamente. Ou seja, não conhecemos aquele que ensina: nós nos relacionamos com ele (cf.

LEVINAS, 2009a, p. 217). Ao rosto só se pode falar (cf. LEVINAS, 2009a, p. 218). Diante de um rosto, podemos entender o que seja a maestria. Por quê? Porque, na medida em que fala, o docente, que não se separa de seu pensamento, é também a condição para que o “objeto” possa finalmente *aparecer*. O docente não é tal por causa de sua magia, de sua oratória, de seu charme, mas sim pela retidão (*droiture*) de seu olhar (cf. LEVINAS, 2009a, p. 221).

Acompanhar, como docente<sup>1</sup>, a experiência de jovens que chegam à universidade, é algo desafiador. Vemos nesses jovens o desejo de decifrar os signos de sua cultura, a ânsia por respostas para tantas inquietações, o fascínio por textos que mudaram a vida deles. Mas textos sempre remetem a outros textos. Obras podem ser interpretadas. Somos intérpretes quando procuramos compreender um escrito a partir de um contexto, de um horizonte. Quando reduzimos uma obra a signos, nós nos colocamos acima dela. É impressionante observar como os estudantes, desejosos de saber, sentem-se aptos a defender suas ideias. Alguns leram muito. Julgam os livros que leram. Fazem, com isso, o papel do mestre. No entanto, eles descobrem que um escrito nunca se esgota, uma vez que possui diversos horizontes, oferecendo-se a nós de modo sempre perfilado. Eis que o desejo de saber não se satisfaz com a simples leitura, com as informações, nem com as interpretações. Por quê? Desejamos “mais” do que informações e saberes. Queremos dirigir a pergunta *a alguém*. Queremos sair das várias possibilidades de leitura e interpretação. Aspiramos sair de nós mesmos, encontrar o *outro*.

Na relação com outrem, não estamos diante de uma escrita a ser decifrada, não devemos buscar o que fica subentendido. Ao surgir como aquele que ensina, outrem realiza a notável suspensão da dependência que a verdade mantém com um horizonte particular. Certo, ideias e pensamentos possuem sempre referências contextuais, ligam-se a certos horizontes, mas sem a presença de outrem como mestre, afirma Levinas, nada poderia ganhar o status de *coisa que está em si mesma*, enquanto verdade. Na palavra do mestre (da alteridade) somos chamados a prestar atenção, a ver algo de uma perspectiva objetiva, ou ainda, compreendemos o que seja a *intenção de objetivação*. “A generalidade do Objeto é correlativa da generosidade do sujeito indo para Outrem, para além da fruição egoísta e solitária, e fazendo eclodir desde então, na propriedade exclusiva da fruição, a comunidade dos bens deste mundo” (LEVINAS, 1974, p. 48).

Na origem da objetivação e da generalização está o partilhar, o oferecer, o ato de doação. É graças a esta doação do que é próprio ao outro que há instauração de um mundo partilhado, o olhar de um ponto de vista de lugar nenhum. Pode-se, assim, falar do sentido ético da busca do universal, presente nas práticas da ciência e da filosofia. É nesta orientação para outrem, ou nesta relação com a palavra, que podemos entrar na atividade crítica do saber. Quando sentimos vergonha do arbitrário da espontaneidade de nossos atos, estamos prontos para entrar no domínio da razão.

O modo como a palavra está em si mesma é rosto. Diante de um rosto que ensina, não estamos diante de coisas, mas de ideias. Eis, com efeito, o sentido da razão segundo Levinas. Toda dedução possível, e também toda atividade teórica, já supõem o dado, isto é, implicam a recepção dos objetos a partir da fala docente<sup>2</sup>. Eis por que as ideias, mesmo as mais abstratas,

<sup>1</sup> Falamos, aqui, a partir de nossa experiência docente de mais de trinta anos, inicialmente em escolas de nível médio, depois (desde 1989) em universidades. Os argumentos apresentados, no entanto, se devem a uma longa frequentação aos escritos de Levinas. Para o presente artigo, seguimos de perto duas conferências do filósofo, uma de 1950, outra de 1952. Os títulos são, respectivamente “Les Enseignements” e “L’Écrit et l’Oral”, ambas pronunciadas no famoso *Collège Philosophique*, fundado por Jean Wahl. Essas conferências inéditas vieram à luz muito tempo depois da morte de Levinas (cf. LEVINAS, 2009a).

<sup>2</sup> Fala docente: situação humana ou inter-humana por excelência, origem de toda orientação no mundo a partir do encontro do rosto do outro ser humano. Na nossa perspectiva, não se trata da fala que se realiza apenas em instituições de ensino, pois são essas instituições que aspiram, conscientemente ou não, reproduzir a situação originária, constituinte do humano. Eis por que essas instituições podem também se desviar do sentido que justifica a sua existência.

podem tornar-se concretas, ou seja, podem encarnar-se (cf. LEVINAS, 1974, p. 65). A relação com a palavra traz a possibilidade de um encontro com algo substancial, impedindo desta sorte que o fenômeno se degrade em simples aparência (cf. LEVINAS, 1974, p. 63).

Maestria: palavra que presta auxílio à sua própria manifestação. Graças à maestria, um signo pode se tornar uma expressão. Ou seja, pode-se vencer o perigo de que os signos permaneçam mudos, verbo de ninguém, inteligibilidade anônima e inumana. O conhecimento mais sofisticado nunca seria possível sem o ensinamento que vem pela palavra. Só a palavra nos faz encontrar a verdade *face a face* (cf. LEVINAS, 2009a, p. 226). Que consequências extrair disso para o âmbito da vida universitária ou escolar? Que nem toda palavra é Palavra. A atividade docente pode transformar-se em escrita ou texto, distanciando-se da palavra viva. A tese de Levinas é notável: "A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência" (LEVINAS, 1974, p. 73). Graças à relação mestre e discípulo (entre o *outro* e o *mesmo*) constitui-se uma instituição cuja tarefa é decisiva para pensarmos o que seja a atividade da ciência. Que entender por escola? Uma instituição que nos permite colocar a questão das relações entre oralidade e escrita. Pela escrita, relacionamo-nos com um passado que não foi o nosso. É pelo passado que um escrito nos pode falar. O escrito é coisa morta, uma espécie de testamento, pois a linguagem escrita é o emblema de um discurso que se tornou última palavra. Assim:

(...) o escrito me abre um passado que não foi jamais vivido por mim, que não encontra lugar no íntimo de minha memória. Um passado absoluto. Na memória, aquele que se lembra faz parte do lembrar, do mesmo modo como o sonhador aparece no sonho (LEVINAS, 2009a, p. 211).

O escrito permite, portanto, a tomada de consciência de nossa condição histórica, ele faz de nós indivíduos que podem sair de sua própria história pessoal e abrir-se ao passado de toda a humanidade ou, pelo menos, a um passado que nunca foi o nosso. Não somos dependentes da história como se ela fosse um destino a ser assumido, mas sim enquanto seres que estão em interlocução com o passado<sup>3</sup>. A tese é belamente sintetizada: "A fenomenalidade inevitável do mundo visível encontra um apoio para si mesma num passado para sempre invisível, mas absoluto, que fala no escrito" (LEVINAS, 2009a, p. 212).

A situação inter-humana chamada ensino clama por uma instituição que nos faz saltar para fora do processo que tornou possível tudo aquilo que vivemos em sentido histórico. A escola é uma instituição mais forte que a história (cf. LEVINAS, 2009b, p. 295). Enquanto leitores, enquanto indivíduos marcados pela escrita, nós somos aqueles que criaram a sociedade da escrita ou sociedade da palavra (cf. LEVINAS, 2009b, p. 316). Graças à escola, podemos alcançar as assim chamadas condições transcendentais do pensamento. Por quê? Porque toda filosofia pressupõe condições para relacionar-se com a realidade (cf. LEVINAS, 2009b, p. 296). Ideias, sínteses a partir de categorias, processo histórico, compreensão do ser, eis tantas formulações decisivas para o pensamento filosófico. Elas são exemplos notáveis das referidas condições transcendentais.

A escola realiza as condições transcendentais sem as quais não há vida universitária, nem instituições de ensino. Trata-se da instituição em que "se aprende a ler os escritos e em que a

<sup>3</sup> A oposição a Heidegger é clara, aqui. Levinas não fala em história como desvelamento, não propõe que o ser se revela a partir do existir histórico do existente humano, pois nossa condição histórica repousa sobre os escritos. Não é a ideia de destino que fascina Levinas. O que há é a recusa de pensar o ser humano a partir do heroísmo da decisão, da ideia de pertencimento a um povo. Para Heidegger, com efeito, o acontecer originário do *Dasein* reside na decisão em que se encontra livre para assumir a finitude, sobretudo a partir da herança histórica que recebe. Herança que, ao ser assumida, é também escolhida (cf. HEIDEGGER, 2002, § 74, p. 190).

relação oral aparece como a condição dos escritos” (LEVINAS, 2009b, p. 316). Dito de outra maneira, a escola é capaz de suspender o mundo da história no *logos*, realizando desta sorte a condição transcendental da própria história. Graças a essa luz, a luz ela mesma será vista. Mediante a palavra do mestre dirigida ao discípulo, cada um de nós pode compreender o que significa colocar-se na condição de aprendiz, realizando uma intencionalidade de escuta.

A tese de Levinas é esta: nenhum pensamento se explicita sem a situação de ensino. Que significa ensinar? Passagem do implícito ao explícito, acontecimento que consiste em fazer esta passagem de modo interminável. As questões nunca se esgotam. O questionamento do discípulo emerge do encontro com as afirmações do mestre. Assim, só há problema ou situação problemática na medida em que o *dado* que foi ensinado é a origem mesma do problema. A palavra docente torna possível a exterioridade do *dado*. Relacionar-se com o mundo a partir do rosto significa, para Levinas, uma relação com o mundo sob a forma de problema, e não como uma propriedade nossa (cf. LEVINAS, 2009b, p. 359). A questão do aluno mostra que a palavra escrita não basta. Todo pensamento que estacionou é insuficiente. No problema ou na questão de um aluno já se encontra o apelo a outrem, a pergunta entendida como solicitação ou pedido de ajuda. (cf. LEVINAS, 2009b, p. 366). Pedido que, no mundo social, a escola tem a tarefa de acolher<sup>4</sup>. Eis nossa luta infundável pela universidade, pela educação, pela vida dedicada ao conhecimento, pela obra do *logos*.

## 2 O avesso da palavra

Chegamos a um ponto nevrálgico em nossa reflexão. Se não há palavra a ser ouvida, o mundo se desorienta. O pensamento não encontra nada de substancial em que se apoiar. Talvez possamos dizer que o mundo contemporâneo seja um mundo em que o aparecer se degrada em aparência. As coisas podem assumir o status de imagens e de véus. O mundo se apresenta como puro espetáculo. O fenômeno está sempre em vias de cumprir seu aparecer, mas nunca está imune ao equívoco que se renova sem cessar (cf. LEVINAS, 1974, p. 63). Algo enganoso e zombeteiro entra em cena. A palavra se esvai, dando lugar ao riso escarecedor. Não seria isso o que ocorre, em grande medida, na política e nas redes sociais de hoje? Fala-se de “notícias falsas”, mas é preciso perguntar se podemos mesmo falar em falsidade. Se não há ninguém para assumir a responsabilidade pelos sinais emitidos, não há como se falar em mentira! Tudo se desorienta, se desvanece, se faz pura aparência. “O espetáculo do mundo silencioso está enfeitado. Todo fenômeno mascara, mistifica ao infinito, tornando a atualidade impossível” (LEVINAS, 1974, p. 64).

Levinas fala em avesso da linguagem, isto é, sente-se perplexo diante da indiferenciação e da indiferença que tomaram conta do mundo contemporâneo. Ora, como algo poderá ganhar o status de coisa em si mesma, quando tudo se torna indiferenciado ou indiferente? Um dos grandes problemas filosóficos enfrentado por Levinas, sobretudo no contexto de sua obra *Totalidade e Infinito* (1961), é este: em que medida podemos superar a ambivalência de todo aparecer? Os fenômenos podem manifestar mistificação e mascaramento na medida em que a

<sup>4</sup> Eis, mais uma vez, a crítica a Heidegger, para quem o “problemático” remete à uma situação cotidiana em que o *ser-aí* vê que o manuseio foi comprometido por uma falha na normalidade, por uma ruptura do que funcionava bem, no conjunto das atividades e afazeres de seu mundo circundante. A entrada na situação problemática não é algo teórico, não surge a partir da palavra ou da alteridade, mas pela surpresa de um mal funcionamento dos utensílios que manejamos espontaneamente (cf. HEIDEGGER, 2002, § 16, p. 117).

palavra se transforma em zombaria ou troça. Há sempre, para a linguagem, um avesso possível, um riso escarnecedor sempre pronto a destruí-la.

Como e quando podemos falar? Ao que tudo indica, em momento algum, uma vez que o sujeito se tornou aprisionado pelas estruturas inteligíveis que ele próprio ajudou a constituir. O resultado paradoxal da crise da palavra é a dissolução ou desaparecimento do sujeito. É assim que, hoje, as sociedades supostamente democráticas se tornaram uma ordem de pura funcionalidade. Ordem que prescinde e absorve completamente as subjetividades humanas. Ordem que se fragmenta em várias ordens, em vários mundos da vida e em inumeráveis formas de vida<sup>5</sup>. Não apenas as subjetividades concretas são absorvidas pelo sistema que elas mesmas servem, mas também a palavra como condição da prática teórica, prática essa que fora tão valorizada pela civilização ocidental. A tese de Byung-Chul Han nos parece, a esse respeito, oportuna:

A massa de dados e de informações que hoje cresce de forma desmedida, desvia imensamente a ciência da teoria, do pensamento. Em si mesmas as informações são positivas. A ciência positiva baseada em dados (a ciência Google), que se esgota no nivelamento e comparação de dados, põe fim à teoria em sentido enfático (HAN, 2019, p. 89).

A teoria corre risco de desaparecer porque, justamente, a relação de indivíduo para indivíduo não tem mais importância na massa das informações. O simbolismo que se transmite e é veiculado não tem origem, não pressupõe nenhuma alteridade. Não há ninguém para doar o signo. Não há rosto que torne possível o movimento crítico e erótico do saber. O saber, simplesmente, desaparece como vida teórica, porquanto a relação de ensino deu lugar ao silêncio de um mundo desorientado, sem começo, sem princípio. O *outro* como alteridade não-sintetizável deixou de interpelar, de motivar o pensamento e a reflexão. “A resistência do outro atópico está totalmente ausente do pensamento calculativo, impulsionado por dados” (HAN, 2019, p. 84). O pensamento se tornou repetitivo e aditivo. Deixou de ser reflexivo, relacional, erótico, dialógico<sup>6</sup>. Mas isso significa dizer também que a crise mencionada pressupõe a palavra. “O silêncio pressupõe a Palavra, o rosto, a presença que presta auxílio à sua própria manifestação” (LEVINAS, 1974, p. 64).

Nós nos tornamos seduzidos ou enfeitiçados por um pensamento repetitivo, que se compraz em se apresentar por slides, que se expande pelas redes de comunicação. O sujeito pensante, que surge na modernidade como condição fundamental da vida de pensamento e da ciência, tornou-se dispensável, supérfluo, sem função transcendental específica. Há quarenta anos, Levinas escrevia:

A nova teoria do conhecimento não confere mais nenhuma função transcendental à subjetividade humana. A atividade científica do sujeito interpreta-se como desvio pelo

<sup>5</sup> Levinas parece ter previsto, com vigor profético, o cenário político do mundo atual. A palavra não tem nenhuma importância para o agir e o fazer políticos, dando lugar a um riso escarnecedor, em que se dizem os maiores contrassensos sem maiores consequências. No fundo, os jogos que se jogam são realizados sem a necessidade de jogadores, situação na qual as subjetividades só contam como veículos de uma lógica que não reconhece nada que esteja fora de seu funcionamento totalizador.

<sup>6</sup> É curioso que Byung-Chul Han, no livro que ora citamos, inicie sua reflexão sobre a crise da teoria a partir de Heidegger, e não de Levinas, autor que é, de fato, a inspiração maior de sua crítica. Ora, os argumentos de Han são todos de fundo levinasiano e platônico. Ele fala de Eros e de alteridade como móveis fundamentais da atividade teórica. Quando o filósofo coreano afirma que a sociedade atual caiu na imanência, que nela não há relação com a alteridade de modo autêntico, ele se refere ao predomínio da linguagem do *igual*, do *mesmo*, pois tudo se tornou comparável e suscetível de nivelamento. Na medida em que o desejo do outro desaparece, tudo se torna igual. O consumismo é o exemplo mais forte desse predomínio do desejo imediato dissolvendo a relação erótica com a alteridade (cf. HAN, 2019, p. 84 e ss.).

qual se arrimam em sistema e se mostram as diversas estruturas às quais a realidade se reduz (LEVINAS, 2002, p. 24).

Levinas está se referindo ao estruturalismo, à filosofia de tendência analítica, e mesmo às teses ousadas da filosofia do século XX sobre o crepúsculo dos ídolos metafísicos (crítica às ideias de causa, de substância, de finalidade, de Deus, etc.). O problema está nisto: o acontecimento do inteligível se tornou puramente objetivo, determinado por encadeamentos de informações, sem a necessidade de um sujeito autônomo para dar início e realizar o processo. Não é o ser humano concreto que pode possuir a verdade que está procurando. É a verdade que o possui, que o absorve, sem se importar com ele. O “eu” se dissolve na totalidade que ele mesmo ajudou a constituir (cf. LEVINAS, 1993, p. 111).

Mas, aqui, é preciso atenção. A crise de que falamos não é uma apenas uma deriva ocorrida na contemporaneidade, que se deixou fascinar por um modelo de conhecimento apoiado na linguagem matemática, que valorizou de modo cada vez maior o predomínio de um saber técnico, desejoso de controle e de medida. Na perspectiva levinasiana, a crise remonta à aventura do Ocidente desde o seu início. A inteligibilidade aspirada pelo pensamento foi sempre relativa ao ser em sua consistência inabalável, em sua intemporalidade, em seu poder de resistir a tudo o que envolve o tempo, o devir, o acontecimento, a alteridade. O ser seria um neutro impessoal, que ninguém estaria em condições de julgar. Sendo assim, tudo o que se fala só tem importância quando submetido à ordem eterna do inteligível. “Itinerário ao fim do qual o homem que fala se sente fazendo parte de um discurso que se fala” (LEVINAS, 1995, p. 267).

Portanto, o mundo contemporâneo prolonga uma inteligibilidade que atravessou toda a nossa história. Mas ele o faz de modo ainda mais desastroso. Por quê? Porque, nos dias de hoje, a inquietação trazida pela alteridade corre o risco de desaparecer por completo. Nós nos tornamos uma civilização de afásicos. As palavras se tornaram signos mudos de realidades que não aparecem explicitamente no que dizemos. “A palavra perdeu a palavra”, afirma o filósofo, para dizer que perdemos a crença em poder anunciar pelo discurso o fim de uma crise ou degradação que se expande sem cessar (cf. LEVINAS, 1995, p. 268). Nenhum valor que intencionamos estaria em condições de questionar os formalismos, as linguagens que só funcionam por padrões de medida objetiva e matemática. A universidade, como afirmou Michel Henry, encontra-se dominada pela barbárie, isto é, está atravessada pelos mesmos pressupostos do universo técnico-científico (cf. HENRY, 2012, p. 185).

Civilização de afásicos, isto é, mundo em que a racionalidade se compreende como encadeamento puramente lógico, sem sujeito autônomo, sem presença humana. Civilização dos algoritmos, que nos pode deixar indiferentes ao sentido que condiciona a vida teórica. Sem a palavra, não apenas a ideia de ciência (e, conseqüentemente, de universidade) se vê comprometida, mas também as próprias significações não-científicas, isto é, as ações e criações humanas em geral. A palavra quebra o encantamento que nos faz pensar que ninguém pode dar início ao próprio discurso, que ninguém pode de fato começar a falar. Vivemos num mundo em que tudo o que se diz deve ser posto sob suspeita. Nossa consciência ocidental já não está certa de poder se manter na vigilância contra os jogos enfeitadores que fariam dela uma ilusão, uma consciência aprisionada em ficções. “O sentido da linguagem não depende mais das intenções que o homem coloca nela, mas do Discurso coerente ao qual o falante apenas empresta sua língua e seus lábios” (LEVINAS, 1995, p. 267).

### 3 Palavra e enigma

Retomemos a tese levinasiana: o mundo só pode ser silencioso porque nos vem da palavra. Pressentir ou constatar a crise contemporânea supõe já ter se deparado com a força da palavra. O silêncio é modalidade da palavra. O sujeito que duvida, que pressente que pode estar sendo enganado<sup>7</sup>, é aquele que se descobriu entre o ilusório e o sério. Vive num mundo em que se torou possível ultrapassar o âmbito do falso e do verdadeiro, em que se pode estar além da mentira (cf. LEVINAS, 1974, p. 64). Pois, quando mentimos, não deixamos de estar na palavra. Podemos ser confrontados e refutados. Mas o que se vive, sobretudo nos dias de hoje, é diferente. É a ruína da palavra, é a indiferenciação que impera num universo de informações desencontradas. Reafirmar a confiança no humano significa, portanto, compreender que

não há palavra confiável senão aquela que se desprende de seu contexto eterno para retornar aos lábios humanos que a proferem, para voar de homem a homem, para julgar a história, em vez de permanecer o sintoma ou o efeito ou a astúcia. Palavra de um discurso que começa absolutamente naquele que a sustenta e que vai para um outro absolutamente separado. Palavra de mestre que a Europa que a Europa não sabe mais ouvir. Palavra que corta (...). Palavra profética (LEVINAS, 1995, p. 268).

Eis o paradoxo a que chegamos: a palavra que ensina e orienta é aquela que corta, desestabiliza e inquieta. Por um lado, a palavra é condição para superar equívocos e obscuridades do discurso. Ela é a origem de toda objetivação. Por outro lado, o rosto nos põe diante de um enigma. Como assim? É que a objetivação se mantém no modelo tradicional da correlação, de redução de tudo o que é *outro* à imanência do *mesmo*. O modelo da correlação dissolve a “transcendência”, impede de falarmos de uma realidade que não se define pelo poder de ver, isto é, pela objetivação. A filosofia de Levinas será, assim, um modo ousado de fenomenologia: ela descreve justamente o que se recusa a *mostrar-se*. Isso se dá porque podemos de algum modo visar algo que ultrapassa a intenção na própria intenção. Tudo se passa como se, em minha própria consciência, falasse um “mais” que eu mesmo<sup>8</sup>. “Mais” falando através do enigma.

Etimologicamente, enigma é uma palavra obscura ou equívoca, que apenas dá a entender, ou se deixa ouvir. Somos frequentemente interpelados por enigmas: a lei moral, o universo com suas galáxias, o sentimento de estranheza ou não-sentido. Há, também, encontros e acontecimentos que nos abrem um novo caminho para a vida, que mudam tudo o que parecia “normal” e habitual para nós. Ou seja, os enigmas são realidades que se “mostram” de modo fluido, ambíguo, sem garantia nenhuma. Eles nos fazem tomar consciência daquilo que ultrapassa a relação sujeito-objeto. Não podem ser reduzidos a significações objetivas. Um

<sup>7</sup> É toda uma leitura do *cogito* cartesiano que se encontra em questão, aqui. O exercício da dúvida culmina com uma angustiante descida num abismo. Abismo vertiginoso, resultante da própria negação que o sujeito realiza em seu ato de duvidar. Após a primeira negação, o sujeito chega a uma nova negação, que é um nível muito mais profundo do que a dúvida de onde se partiu. O *cogito* não é nem raciocínio nem intuição, ele é o emblema de uma solidão filosófica (uma separação e relação ao ser) que arrasta o sujeito para uma negação sem fim, a menos que haja uma “exterioridade”, uma alteridade fora do próprio *cogito*, capaz de suspender a vertigem. Na nossa perspectiva, Levinas interpreta o gênio maligno como possibilidade de uma perda de sentido, ou como situação na qual o sujeito se encontra incapaz de afirmar e de negar (cf. LEVINAS, 1974, p. 66).

<sup>8</sup> É o que Descartes chamou de ideia de infinito em nós, interpretada por Levinas como consciência que pensar mais do que é capas de conter, de abarcar, de colocar à sua própria medida. O que se mostra, então? Consciência de meu “não poder”, fenomenalidade que, paradoxalmente, consiste em “se esconder”, em escapar à posse. Situação humana por excelência, entendida por Levinas como consciência moral, desejo de uma terra em que nunca estivemos. Situação pela qual tomo consciência de minha “imperfeição” (a ideia de infinito é a ideia do perfeito), podendo extrair de mim mesmo o que não acreditava possuir (cf. LEVINAS, 1974, p. 18 e ss.).

enigma *significa* sem, no entanto, significar algo específico. Para Karl Jaspers<sup>9</sup>, os enigmas são a linguagem mesma da transcendência, levando os seres humanos a criar, a imaginar e a pensar. “Os fatos são incontestáveis. Os enigmas iluminam os caminhos de nossa liberdade” (JASPERS, 1988, p. 114).

A grande dificuldade é saber como ouvir esses enigmas, uma vez que eles “mostram” aquilo que não pode ser visto objetivamente no mundo. Na nossa perspectiva, tudo, ao final das contas, pode surgir como enigma: a história, acontecimentos que marcam nossa vida, encontros humanos e -- por que não dizer? - a própria palavra. O que importa é reconhecer que “não há sistema racional capaz de apreender os enigmas, nem ordem dialética em condições de lhes dominar os conflitos” (JASPERS, 1988, p. 115). Para Jaspers a atividade filosófica é a matriz dos enigmas. Ela pode, de algum modo, expressar a relação que mantemos com eles. Desvendamos os enigmas existencialmente.

Levinas, por sua vez, se pergunta se há algo no mundo que possa se recusar à ordem sincrônica do aparecer, que resista ao poder e à soberania da consciência que doa sentido. Mais ainda: caso esta realidade exista, como pode *significar*, fazer sentido para nós? O termo diacronia é usado para falar desse modo enigmático de significar (cf. LEVINAS, s.d., p. 250). Trata-se de uma significação que se traduz por uma desordem irreduzível, vale dizer, que ultrapassa a ordem da fenomenalidade, da *mostração*, do aparecer e, conseqüentemente, da objetivação. Diante do enigma, não estamos numa relação que cria simultaneidade entre os termos da relação. Estamos apenas referidos a um passado irrecuperável, a um vazio ou ausência que não pode ser preenchida. A situação paradigmática em que isso ocorre é o encontro com o outro ser humano. Talvez o verdadeiro enigma seja a própria Palavra. Algo que se *presenta* já se retirando é palavra, é “rosto”. Mas, com isso, temos uma situação que perturba a ordem, que traz mais um abalo do que uma harmonia (cf. LEVINAS, s.d., p. 253). Do ponto de vista da comunicação, o que temos é a constatação dos equívocos que moram na própria linguagem. A duplicidade do oráculo nos faz compreender a extra-vagância que mora nas palavras.

Segundo Levinas, tomamos consciência dessa desordem com a vinda do rosto de outrem. Na palavra, temos o encontro de um imprevisível. Como “sabemos” o que significa o enigma? Ora, “sabemos” o que é a vida e o amor, sem que para tanto seja preciso ter uma apreensão conceitual dessas realidades. Do mesmo modo, pode-se ter consciência de um enigma quando “Deus nos vem à ideia”, na audição de uma língua estrangeira ou pela consciência moral. Como quer que seja, é preciso reconhecer o seguinte. Queremos conhecer, compreender, dominar o que é “outro”, mas o enigma se mantém *desconhecido*, isto é, manifesta-se sem se manifestar. Se o fenômeno (no sentido de Husserl) é sempre ligado a um aparecer dependente de uma doação de sentido, o enigma é a própria oposição ao fenômeno, uma forma de verdade não determinada pelo poder e pela indiscrição. Enigma é uma intervenção que perturba o fenômeno.

Por um lado, o encontro do rosto ensina o sentido de se buscar a compreensão mútua, a universalidade, a objetividade e o fim dos equívocos, mas, por outro, a “transcendência” que o rosto (a palavra) traz nos interpela e desestabiliza. Ele oferece uma mensagem que não se traduz em linguagem objetiva, que está para além do encadeamento lógico das significações. O enigma é uma situação que perturba o fenômeno. Se não o ouvirmos, ele logo se afasta ou se retira. O enigma nos coloca numa relação embaraçosa. A palavra é o emblema de nossa relação

9 Apesar da distância inegável entre um filósofo da existência, como Jaspers, e um “fenomenólogo rebelde”, como Levinas, cremos ser possível dizer que há pontos de proximidade que valeriam toda uma pesquisa. O fundo ético do pensamento de ambos, assim como a importância que os dois filósofos conferem à relação com o outro para se pensar o sentido do humano não deixa dúvidas sobre isso.

com o enigma. Na mais banal conversa, somos surpreendidos por “abalos” que nos conduzem a *novas significações*<sup>10</sup>. Desta sublime banalidade a vida cultural extrai sua permanente possibilidade de “renovação”.

Somos subjetividades perturbadas, inquietas, interpeladas pela palavra que nos *põe em questão*. Mais ainda: a palavra põe a própria ideia de ser em questão. “O ser do ente é o dia em que todas as coisas estão em relação” (LEVINAS, s.d., p. 260), mas não há aí alteridade real, enigmática, irreduzível ao aparecer. Sem a palavra e seu enigma, sem o rosto e sua radical alteridade, o que temos é o obscuro trabalho da totalidade, é o martelar surdo da noite, um devir em que tudo é gerado, mas que arrasta e destrói tudo o que gerou.

A palavra contrasta com essa neutralidade sufocante. Ela não é a manifestação do ser ou do universal. A palavra como rosto não é tampouco um valor. O que ela é? Doação originária da alteridade. Graças a essa doação, os valores podem ser fundados e a objetividade, por sua vez, realizada. No entanto, a palavra nos ensina porque, antes de mais, ela nos faz sair da solidão das significações em que estamos aprisionados. A vida cultural e científica se renova e se recria graças a certas perturbações da linguagem. Por via de consequência, a palavra é condição e questionamento da objetivação a uma só vez. Ela mantém possível e necessária a distinção entre verdade e mentira, entre sinceridade e dissimulação. Mesmo enquanto enigma, é o rosto que mantém viva a relação de franqueza absoluta sem a qual não teria sentido falar em busca da verdade (cf. LEVINAS, 1974, p. 38).

Por que as palavras são signos? Porque há significações que não são imagens ou representações das coisas. Como podemos ver e questionar uma estrutura de significação? Isso é o mesmo que perguntar por que há ensino. Mais do que compreensão ou apreensão do que é *outro*, a palavra possibilita uma saída da imanência das significações, rompe com a afasia de um mundo sem rosto. Daí poder-se dizer que aprender é muito mais do que receber ou acumular informações. O ensinamento vem da palavra como uma “revelação”, isto é, como uma significação que jamais poderíamos extrair de nós mesmos, ou ainda: como Desejo de um “outro” condicionando a busca da verdade.

## Referências

- HAN, B-C. *Agonia de Eros*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (I e II). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HENRY, M. *A barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.
- JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1988.
- LEVINAS, E. *Carnets de captivité et autres inédits (Oeuvres I)*. Bernard Grasset/IMEC, 2009b.
- LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

<sup>10</sup> Levinas manifestou diversas vezes seu interesse pelo sentido metafórico da linguagem e sua importância para o pensamento. Numa conferência de 1962, o filósofo procurou mostrar o problema filosófico da metáfora a partir da possibilidade que a linguagem possui de dizer e exprimir e o que ultrapassa a medida do pensamento, ou da intencionalidade. A metáfora é uma intencionalidade original. Graças a ela, o pensamento pode sair de si mesmo de modo eminente. Mais do que privilégio da correlação noese-noema, trata-se da produção de um “além” (*au-delà*), de uma transcendência. Ao ser fixado, o pensado (ou o visado) já foi ultrapassado de algum modo. É assim que se passa do que pode ser expresso ou dito para uma outra ordem de significância (cf. LEVINAS, 2009a, p. 324 e ss.).

LEVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

LEVINAS, E. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1995.

LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

LEVINAS, E. *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres II)*. Bernard Grasset/IMEC, 2009a.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Marcelo Fabri**

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1985), mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1989) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1995). Realizou estágio pós-doutoral na Università di Catania (Itália), de outubro de 2004 a julho de 2005. Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Fenomenológica, atuando principalmente nos seguintes temas: subjetividade, ipseidade, alteridade, Husserl, Levinas, fenomenologia francesa.

Recebido em: 20/07/2022  
Received in: 20/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022  
Approved in: 10/08/2022

# Existência em crise: as situações-limite em Karl Jaspers

Existence in crisis: limit situations in Karl Jaspers

**Gerson Brea**

<https://orcid.org/0000-0002-5550-8739> - E-mail: gersonbrea1@gmail.com

**Hiroshi Kabashima**

<https://orcid.org/0000-0001-5315-6330> - E-mail: kabashima.hiro@gmail.com

## RESUMO

Querer investigar, num curto ensaio, as diversas facetas das situações-limite, bem como suas consequências para a existência humana, revelaria uma pretensão descabida. O que intencionamos aqui é simplesmente explorar, a partir de indicações fornecidas por Karl Jaspers, alguns momentos que as constituem. Optamos por nos aproximar do tema a partir de cinco perspectivas: o limite, o sentido, o nada, o sofrimento e a finitude. Em *o sofrimento*, empreenderemos uma breve crítica textual de passagens de duas obras centrais de Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, de 1919, e *Philosophie*, de 1932. Perceberemos aí uma modificação no modo como o sofrimento é apresentado. Embora sutil, essa alteração leva-nos não somente a precisar o papel das situações-limite na filosofia da existência jaspersiana, mas também a vislumbrar uma tensão entre situações-limite e *experiências* com situações-limite.

**Palavras-chave:** Jaspers. Existência. Crise. Situações-limite.

## ABSTRACT

To try to reveal, in a short essay, the various facets of limit-situations and their consequences for human existence is a misplaced idea. Instead, we intend to explore, based on some indications provided by Karl Jaspers, some moments that constitute them. We chose to approach the theme from five perspectives: the limit, the meaning, the nothingness, the suffering and the finitude. In suffering, we will undertake a brief textual critique of passages from two central

works by Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, from 1919, and *Philosophie*, from 1932. In doing this, we will be able to notice a change in the way suffering is presented. Although subtle, this change leads us not only to specify the role of limit-situations in the Jaspersian philosophy of existence, but also to uncover a tension between limit-situations and experiences linked with them.

**Keywords:** Jaspers. Existence. Crisis. Limit-situations.

“Situações-limite” [*Grenzsituationen*]<sup>1</sup> não são apenas um entre outros temas relevantes, mas representam o centro em torno do qual gravita toda filosofia da existência de Karl Jaspers. Mas não somente isso. Embora apresentem-se de modos distintos, não é difícil encontrar o conceito de situações-limite nos existencialismos das mais diversas matizes. Basta lembrar-nos da ideia de “absurdo” em Albert Camus, da “náusea” em Jean-Paul Sartre ou de “existenciais” em Martin Heidegger<sup>2</sup>.

Assim, não compreender o conceito de situações-limite, pode gerar um grande mal-entendido e desvirtuar a compreensão de qualquer esforço de pensar a existência humana e suas aporias. Ademais, vê-las como produto de um “subjetivismo parasitário” (Lukács) ou como reflexo de uma época decadente que ficou para trás é tão descabível como arrancá-las de seu escopo genuinamente filosófico, seja definindo-as como objeto de uma determinada ciência, seja pervertendo-as por meio de análises vazias, preocupadas exclusivamente com a linguagem e a clareza conceitual. Mas afinal: o que são situações-limite?

## O limite

É importante frisar logo de início: estar em um momento difícil da vida, encontrar-se em uma situação que não pode ser facilmente decifrada e cujo desdobramento se revela obscuro e incerto, não caracteriza a essência das situações-limite. Uma passagem da *Psicologia das Visões de Mundo* (1919), de Karl Jaspers, coloca-nos diante do problema:

Essas situações-limite como tais são insuportáveis para a vida, e assim quase nunca se apresentam em toda sua clareza à nossa experiência viva; efetivamente quase sempre possuímos um apoio diante das situações-limite. Sem ele a vida cessaria.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> As *aspas duplas* serão utilizadas em citações, bem como em termos utilizados por Karl Jaspers e, quando não indicado, traduzidos por nós. Ao lado do termo traduzido – procuraremos indicar em colchetes ou em notas de rodapé – a palavra ou passagem no original alemão. As *aspas simples* serão introduzidas para assinalar o uso de uma expressão mais coloquial. Por fim, faremos uso do *itálico* para sublinhar ou diferenciar conceitos. Em citações, todavia, o emprego do *itálico* reproduz o destaque dado pelo autor no original alemão.

<sup>2</sup> Heidegger captou muito cedo a relevância filosófica da ideia de situações-limite. Em suas *Notas sobre a “psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers*, “uma recensão crítica, que surgiu no ano de 1919-1921”, mas que só foi publicada em 1973, Heidegger identifica as situações-limite como “o núcleo que consolida o todo do trabalho” de Karl Jaspers (HEIDEGGER, 2008, p. 21). Também em *Ser e Tempo* (1927) encontramos uma referência a situações-limite. Em uma nota, Heidegger destaca que, nas *Psicologias das Visões de Mundo*, “se questiona ‘o que é o homem’ e se o determina a partir do que ele essencialmente pode ser [...]”. Com isso, pode-se esclarecer, em princípio, o significado ontológico-existencial das ‘situações-limite’. A tendência filosófica da ‘Psicologia das concepções de mundo’ fica inteiramente descaracterizada quando dela ‘se faz uso’ como uma obra de consulta e referência dos ‘tipos de concepções de mundo’ (HEIDEGGER, 2002, p. 91).

<sup>3</sup> „Diese Grenzsituationen als solche sind für das Leben unerträglich, sie treten daher in restloser Klarheit fast nie in unsere lebendige Erfahrung ein, sondern wir haben faktisch fast immer angesichts der Grenzsituationen einen Halt.“ (JASPERS, 1960, p. 229).

O foco volta-se para um profundo conflito entre vida, situações-limite e a ocorrência de situações-limites. Não se trata de meras dissonâncias que de alguma forma possam ser eliminadas, mas, antes, de uma tensão que o homem tem que suportar enquanto “efetivamente” vive. Não ser confrontado com situações-limite não significa que elas não estejam aí. Por isso, não podem ser simplesmente reduzidas a crises momentâneas, nem mesmo àquilo que, na esfera comum, se denomina ‘crises existenciais’. Poderíamos imaginar, nesse contexto, algo como um estado de espírito originário, ou até mesmo uma “disposição fundamental” [*Grundbefindlichkeit*], para usar uma expressão de Heidegger (2002, I, p. 247). Se insistirmos, todavia, em usar a expressão ‘crise existencial’, precisaríamos pensar em uma crise para a qual não há soluções, uma crise que determina e sustenta o próprio existir humano – uma ‘crise-limite’.

Há um outro momento, na citada passagem, que precisa ser sublinhado: a ocorrência das situações-limite não depende, a princípio, de nós. Elas apresentam-se a mim, não eu a elas. Não derivam de meu comportamento, não resultam do fato de ter agido de forma inadequada, ter cometido erros ou não ter entendido suficientemente a complexidade de um acontecimento. Frequentemente me envolvo em problemas e em situações embaraçosas simplesmente por não ter tido uma conduta condizente com as exigências do momento ou por ter ignorado certas normas. Mesmo assim, eu sei, ou pelo menos posso imaginar, que poderia tê-las evitado se tivesse me comportado de maneira diferente, talvez de maneira mais refletida e cautelosa.

Com as situações-limite a ‘história é outra’. Não consigo administrá-las, controlar sua ocorrência em minha “experiência viva”. E quando elas se apresentam “com total clareza”, deparo-me com algo insuportável que ameaça destruir minha vida – “a vida cessaria”.

Finalmente, há uma indicação na afirmação de Jaspers que nos chama a atenção: uma conexão entre ter um “apoio” [*Halt*] e a ocultação das situações-limite. Nas situações cotidianas, essas situações-limite raramente podem ser vislumbradas. Estou de algum modo amparado e escorado em algo que me oferece abrigo e proteção. Um “apoio” funciona aqui como um véu atrás do qual se esconde a realidade das situações-limite. Enquanto permanecem ocultas, sinto-me de alguma forma seguro e a vida torna-se suportável, apesar de todas dificuldades e conflitos. Vivo como se tudo estivesse, de certa forma, ‘em ordem’, como se minha vida não tivesse nada a ver com situações-limite, como se não me encontrasse em uma posição de permanente insegurança e instabilidade.

É preciso ter clareza sobre o que está em jogo aqui. Situações-limite são fatos, melhor dizendo, “dados” [*Gegebenheiten*] sobre os quais o homem não tem, absolutamente, influência alguma. Justamente aí reside a diferença entre *situações* e *situações-limite*. Em uma *situação*, sempre posso intervir ou pelo menos imaginar que a situação pudesse ser diferente. Se conheço fatores que determinam uma situação concreta, “então posso agir, de maneira calculada, com alguma segurança”.<sup>4</sup> Muitas vezes percebo que não tenho controle sobre certas situações, sinto que não sou capaz de lidar com elas ou que, por mais que me esforce, não consigo entender suas razões. No entanto, há a possibilidade de resignar-me ou, como se diz com frequência, ‘de aceitar as coisas como elas são’.

Tenho, na verdade, que suportar as situações como um dado, todavia não de modo absoluto; permanece nelas uma possibilidade de transformação, também no sentido de que posso, através do cálculo, *produzir* situações, para então agir nelas como se fossem dadas.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> “[...] so kann ich berechnend mit einiger Sicherheit handeln.” (JASPERS, 1994, II, p. 203).

<sup>5</sup> “Ich muß Situationen zwar erleiden als Gegebenheit, doch nicht schlechthin; es bleibt in ihnen eine Möglichkeit der Verwandlung auch in dem Sinne, daß ich berechnend Situationen herbeiführen kann, um in ihnen dann als nunmehr gegebenen zu handeln.” (JASPERS, 1994, II, p. 202).

Com as *situações-limite* é diferente. Aqui reside o limite por excelência, não há possibilidade de intervenção, não há espaço para desvios ou para fantasias. As situações-limite “são como um muro contra o qual colidimos e no qual fracassamos.”<sup>6</sup> Os limites das situações-limite são *limites absolutos*, não há como ultrapassá-los. Para além deles não se pode vislumbrar nada, absolutamente nada.

Se as situações-limite são, inicialmente, como sugere Karl Jaspers, algo essencialmente diferente das experiências cruciantes que temos ao longo da vida, resta-nos perguntar: O que realmente se vivencia nessa experiência tão extraordinária? O que acontece nesse *limite absoluto* e intransponível?

## O sentido

Situações-limite são situações. Essa afirmação, aparentemente banal, é essencial para esclarecer o que ocorre nas situações-limite. Já mencionamos: situações podem ser influenciadas, dominadas, controladas e até mesmo criadas. No entanto, seria um erro supor que o homem pode abstrair-se, por completo, de situações. Colocar-se acima de uma situação ou simplesmente ignorá-la configura uma situação; ‘sair’ de uma determinada situação implica, sempre, entrar em outra situação. Existir “é estar em situações, nunca posso sair de uma situação *sem entrar em outra*.”<sup>7</sup> Não há como negar essa premissa: encontramos-nos constantemente em situações. Enquanto, para Heidegger, o homem<sup>8</sup>, antes mesmo de ser homem, é *ser-no-mundo*, *ser-aí*, *ser-com* e assim por diante, com Jaspers podemos afirmar que ser homem significa “ser-em-situação”.<sup>9</sup>

A filosofia, desde seus primórdios, recorre frequentemente a conceitos relativos a espaço a fim de esclarecer a condição humana: *ethos*, *apeiron*, *haecceitas*, *Sphären*, *indexicais*, etc. O conceito de situação também brota de uma “concepção perspectivospacial”<sup>10</sup> do que significa ser humano. Só que em Jaspers a palavra situação não remete apenas à ideia de espaço ou de localização. Ela indica, também, “conexão”, vinculação, relação. E, portanto, se insistirmos em entender o homem como um “ser-em-situação”, não podemos perder de vista o fato dele sempre se encontrar em uma relação. Jaspers designa o objeto dessa relação: “Situação significa [...] uma *realidade relacionada a sentido*, que não é nem psicológica nem física, mas ambas, ao mesmo tempo, enquanto a realidade concreta”.<sup>11</sup>

Estamos aqui diante de mais um elemento central para caracterizar a ideia de situação: situação é uma realidade que está vinculada a um *sentido*. Isso não é novidade para nós. Já introduzimos o termo “apoio” como algo que, para Jaspers, não apenas impede, mas também protege o homem de encarar as situações-limite. Agora, nos deparamos com o conceito de “sentido”. Não obstante, a ideia é semelhante e expressa uma característica essencial de uma situação e, portanto, do modo como o ser humano encontra-se no mundo ou, na linguagem

<sup>6</sup> “Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern.” (JASPERS, 1994, II, p. 203)

<sup>7</sup> “[Weil Dasein] ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne *in eine andere einzutreten*.” (JASPERS, 1994, II, p. 202).

<sup>8</sup> Optamos, em nosso ensaio, pelo uso do termo o *homem*, tradução mais corriqueira e também mais precisa da palavra alemã *der Mensch*.

<sup>9</sup> “In-Situation-sein” (JASPERS, 1994, II, p. 203).

<sup>10</sup> “[...] räumlich-perspektivischen Vorstellung” (JASPERS, 1994, II, p. 201).

<sup>11</sup> “Situation heißt [...] eine sinnbezogene Wirklichkeit, die weder psychisch noch physisch, sondern beides zugleich als die konkrete Wirklichkeit ist.” (JASPERS, 1994, II, p. 202).

de Jaspers, do homem enquanto “ser empírico” [Dasein]. *Ser-em-situação* significa *ser referido a um sentido*.

Essa determinação é importante para compreendermos com mais clareza a ideia de situações-limite:

Comum a elas é o fato de que – sempre, no mundo objetivo-concreto, cindido em sujeito-objeto – não há *nada sólido*, nenhum absoluto indubitável, nenhum apoio que oferecesse firmeza e estabilidade a cada experiência e a cada pensamento. Tudo flui, está no constante movimento de ser-colocado-em-questão, tudo é relativo, finito, fragmentado em contradições, nunca o todo, o absoluto, o essencial.<sup>12</sup>

“Sem chão” [*Bodenlosigkeit*], “ausência de apoio” [*Haltlosigkeit*], “abismo” [*Abgrund*], “inessencialidade” [*Wesenlosigkeit*] são termos que Jaspers (1960, p. 290-292) utiliza para caracterizar aquilo que o homem experimenta em situações-limite: a radical questionabilidade da vida como um todo. Não apenas certos aspectos, certos hábitos, certas concepções ou visões de mundo: tudo se esfaca na experiência de situações-limite. Não é mais possível explicar, encontrar uma saída, enxergar um sentido. Todo sentido desaparece, tudo se torna absolutamente duvidoso, não há mais onde se firmar.

O ser empírico parece sem chão. Tudo é nada; alguém pode suportá-lo enquanto mentir para si mesmo. Mas uma vez que se torna evidente que nada é, que o ser empírico é simplesmente desperdiçado por um instante, a vida se torna insuportável: eu não quero estar aí como nada.<sup>13</sup>

Situações-limite são situações que afetam a realidade: não existe mais a “realidade relacionada a sentido”. Tudo o que se apresentava como real torna-se pura ilusão, mero engano, uma grande ficção. Cenários desabam, como diria Camus (2004, p. 27). Não consigo imaginar sequer um único ponto, por ínfimo que seja, que possa servir-me de orientação. Superar as situações-limite não está ao meu alcance; toda competência, todo conhecimento, toda ‘força de vontade’ que acreditava possuir desaparecem de uma só vez. Encontro-me, agora, totalmente impotente, completamente indefeso, sem recursos, sem habilidades, sem fantasias.

Não apenas a ameaça, mas a impotência do ser empírico como um todo torna-se evidente nas situações-limite. A comoção não é indiferente, pois questiona: o que você é? o que você quer? para que você está aí? e mostra-me meu abandono e minha destruição final. Tudo aquilo que parecia real não é nada, pois se torna nada.<sup>14</sup>

Em vista disso, não causa surpresa o fato de Jaspers, em sua *Psicologia das Visões de Mundo*, abordar o problema do *niilismo* na esteira da análise que faz das situações-limite. Nessa discussão – de certo modo carente de certo rigor conceitual – dois fenômenos diferentes mes-

<sup>12</sup> „Deren Gemeinsames ist, daß – immer in der Subjekt-Objekt-gespaltenen, der gegenständlichen Welt – *nichts Festes* da ist, kein unbezweifelbares Absolutes, kein Halt, der jeder Erfahrung und jedem Denken standhielte. Alles fließt, ist in ruheloser Bewegung des in Fragegestelltwerdens, alles ist relativ, endlich, in Gegensätze zerspaltten, nie das Ganze, das Absolute, das Wesentliche.“ (JASPERS, 1960, p. 229).

<sup>13</sup> “Das Dasein scheint bodenlos. Es ist alles nichts; solange man sich etwas vorlügt, kann man es aushalten. Wird aber offenbar, daß nichts eigentlich ist, man sein Dasein nur eine Weile fristet, so ist das Leben unerträglich: ich will nicht als nichts da sein.” (JASPERS, 1994, III, p. 71).

<sup>14</sup> “Nicht nur die Gefährdung, sondern die Ohnmacht des Daseins im Ganzen wird in den Grenzsituationen offenbar. Das Überwältigtsein ist nicht gleichgültig, denn es stellt in Frage: was bist du? was willst du? wozu bist du da? und es zeigt mein Preisgebensein und mein endgültiges Zerstörtwerden. Was alles wirklich schien, ist nichts, denn es wird zu nichts.” (JASPERS, 1991, S. 186).

clam-se de tal forma que quase obliteram uma pista importante para a compreensão das situações-limite. Por um lado, o niilismo é apresentado como uma ideologia, ou na linguagem de Jaspers, como uma “clausura”<sup>15</sup> na qual o homem, diante das situações-limite, pode refugiar-se, ou seja, logra esconder-se de algo insuportável para sua vida. Nesse “niilismo enclausurante”, tudo o que tem a ver com sentido, propósito e valor é simplesmente negado. Não há nada pelo qual valha a pena lutar, nada que seja de alguma forma essencial. O que se apresenta agora como capaz de oferecer “apoio” é “o mero sentimento de *inabalabilidade*”, esvaziado de conteúdo, uma “ataraxia”<sup>16</sup>, bem como uma distância e indiferença com relação aos outros e às suas situações. Nada mais é capaz de perturbar o eu.

Por outro lado – e isso é importante para a compreensão das situações limites –, Jaspers utiliza o termo niilismo para insinuar um “processo” [*Prozess*] que se inicia na vivência de situações-limites e que flerta constantemente com um “nada absoluto” [*absolutes Nichts*].

## O nada

Na verdade, não se trata aqui de um simples “processo”, mas antes de uma “força impulsiva”, de “tendências ao niilismo”<sup>17</sup> que têm suas raízes no confronto com situações-limite. Diante delas quase sempre temos um “apoio”, mesmo que não esteja cristalizado em ideologias, em dogmatismos ou outras “clausuras solidificadas” [*erstarrte Gehäuse*]. Afinal, como nos ensina Jaspers, simplesmente não é possível viver sem alguma espécie de “apoio”.

Esse “apoio” não necessita, contudo, ser entendido apenas como doutrinas, princípios, valores, ou seja, como algo bem elaborado e de alguma forma explicitado. O próprio meio em que vivemos e com o qual estamos familiarizados já propicia certa segurança e proteção. Os diversos costumes e regras da comunidade que seguimos, na maioria das vezes de modo irrefletido, as crenças religiosas e, de maneira especial, a própria língua materna, que nos determina e, também, permite articular nossos pensamentos, desejos e angústias – tudo isso nos oferece certo “apoio”. Também as explicações científicas influenciam nossa compreensão das coisas, balizam nossas ações e reações e contribuem decisivamente para nossa “orientação no mundo” [*Weltorientierung*]. No entanto, na experiência de situações-limite, tudo o que é de certa forma ‘natural’, evidente e, ao mesmo tempo, crucial para a “condução de vida”, começa a se dissolver.

A experiência consciente das situações-limite, que antes estavam cobertas pela clausura sólida das formas de vida, das imagens de mundo, das representações de fé, objetivamente evidentes, [...] desencadeia um processo que leva à dissolução da clausura natural, irrefletida.<sup>18</sup>

Esse processo de dissolução radical do que antes era considerado certo, seguro e sólido pode levar-nos à “destruição” [*Vernichtung*]. No momento que nos sentimos capazes ou que vislumbramos meios de impedir ou conter essa dissolução destruidora, não nos encontramos

<sup>15</sup> A ideia de “clausura” [*Gehäuse*] já havia sido utilizado por Max Weber, por exemplo, em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Optamos por traduzir “Gehäuse” como “clausura”, por julgarmos expressar relativamente bem a ideia de enclausuramento, discutida por Jaspers em sua *Psicologia das Visões de Mundo*.

<sup>16</sup> „[...] das bloße Gefühl der *Unerschütterlichkeit* [...] Ataraxie“ (JASPERS, 1960, p. 296).

<sup>17</sup> “Triebkraft zum Nihilismus” e “Tendenzen zum Nihilismus” (JASPERS, 1960, p. 289s).

<sup>18</sup> „Die bewußte Erfahrung der Grenzsituationen, die vorher durch das feste Gehäuse der objektiv selbstverständlichen Lebensformen, Weltbilder, Glaubensvorstellungen verdeckt waren, [...] lassen einen Prozeß beginnen, der das vorher selbstverständliche Gehäuse zur Auflösung bringt.“ (JASPERS, 1960, p. 281).

mais nesse “processo”, nem diante das situação-limites “em toda sua clareza”. Experimentar situações-limite significa justamente isso: não haver nenhuma contramedida. Não estaríamos aqui metidos numa situação em que experienciamos o *nada*? Não seria essa uma conclusão necessária se levarmos a sério o significado das situações-limite?

Em muitas passagens, Jaspers parece sugerir que sim, permanece, todavia, um tanto vago e impreciso. Talvez a razão dessa hesitação e imprecisão resida na tentativa de evitar interpretações equivocadas segundo as quais o nada, como dissemos acima, ‘funciona’ como um “apoio”. Seja como for, a dúvida permanece: Seria possível imaginar algo como *nada*, melhor dizendo, *nada* como algo? Jaspers tende a reservar essa palavra, tão carregada negativamente e com tamanho poder destrutivo, para indicar certas posturas que insistem em simplesmente negar ou duvidar de tudo. Não é à toa que o niilismo e o ceticismo são discutidos num mesmo capítulo da *Psicologia das Visões de Mundo*.<sup>19</sup>

O *nada* manifestado nas experiências com as situações-limite – e que Jaspers, apesar de toda cautela, nunca deixa desaparecer completamente de seu pensamento – não é algo que se dá de alguma forma, talvez extraordinária, e que, enquanto dado, oferece ao ser humano uma possibilidade de proteção e sentido. Em situações-limite, o nada é, simplesmente, nada, isto é, manifesta-se em sua completa *nadidade*. Se insistirmos, nesse contexto, em imaginar um “apoio”, então não nos resta outra opção que não imaginar um *apoio no nada*.

Jaspers recusa essa inferência, deixa, não obstante, algumas marcas em seu caminho filosófico que poderiam conduzir a tal afirmação. Por exemplo, quando ele, de um lado, nos remete à ideia de “apoio no infinito” [*Halt im Unendlichen*] e, de outro, o identifica como “a fonte originária” tanto do “apoio em clausuras limitadas” quanto do “movimento niilista”<sup>20</sup>, ameaçador da vida; ou quando nos explica a concepção segundo a qual os “motivos das visões de mundo” estão relacionados com as constantes tentativas humanas de “escapar do nada e, ao mesmo tempo da inquietação, do sofrimento”.<sup>21</sup>

Diante de tais considerações, poderíamos pensar que, finalmente, encontramos uma causa originária que determina todo comportamento e atitudes humanas. No *nada*, que se revela na experiência das situações-limite, residiria a razão última de um profundo estranhamento do ser humano, isto é, o porquê do fato do homem – enquanto “ser empírico” – estar sempre buscando escapar de si mesmo, de sua ‘essência’ e, portanto, de seu modo próprio de ser. Assim, *ser* e *nada* estariam tão ligados que um não poderia ser pensado sem o outro.

Jaspers, no entanto, opta por uma abordagem um pouco diferente. Certamente as situações-limites podem ser compreendidas como uma experiência com o *nada*. Ao mesmo tempo, porém, representam um confronto com aquilo que *sou eu mesmo*. Em sua filosofia das situações-limite, Jaspers não pretende apenas chamar a atenção para o nada, mas procura enfatizar o ser [*Sein*] e o ser mesmo [*Selbstsein*].

Que na experiência de situações-limite sou colocado diante de algo que permanece oculto de mim na vida fática, isso está claro. O que permanece ainda obscuro é a ideia de, em situações-limite, eu ser colocado diante de minha “situação fundamental” enquanto ser humano, ser posto diante de mim *mesmo*, de mim enquanto *existência*. O que isto quer dizer?

<sup>19</sup> “Skeptizismus und Nihilismus” (JASPERS, 1960, p. 285-304).

<sup>20</sup> “[...] nihilistische Bewegung” (JASPERS, 1960, p. 30).

<sup>21</sup> “[...] dem Nichts und zugleich der Unruhe, dem Leiden [...] entgegen” (JASPERS, 1960, p. 283).

## O sofrimento

Antes de adentrarmos essa questão capital, é necessário, mais uma vez, examinar um aspecto decisivo concernente às situações-limite. Discutimos algumas de suas características mais significativas: o *limite* absoluto, a crise de *sentido*, o apoio no *nada*. No entanto, ainda não sabemos quais situações-limites são especificamente elencadas por Jaspers.

A questão não parece, a princípio, oferecer dificuldades. Se conferirmos o índice do segundo volume de sua obra *Filosofia* (1932), intitulado “Esclarecimento da existência” [*Existenzerhellung*], logo constataremos: “morte”, “sofrimento”, “luta”, “culpa” e, num capítulo extra, “a situação-limite da determinação histórica da existência”, bem como, no contexto desta, o “acaso” e o “início”.<sup>22</sup> No entanto, se considerarmos outras obras de Jaspers, perceberemos certas nuances que expressam não somente um momento importante de seu pensamento, mas, de certo modo, uma ideia central de toda reflexão existencial-filosófica.

Na *Psicologia das Visões de Mundo* – a obra que apresenta o tema pela primeira vez –, Jaspers destaca quatro “situações-limites especiais”: “luta”, “morte”, “acaso”, “culpa”.<sup>23</sup> Nesse livro que, vale lembrar, oscila entre psicologia compreensiva e filosofia, o sofrimento não é visto como uma situação-limite, mas, sim, como uma “característica geral” de *qualquer* situação-limite. Em outras palavras: o sofrimento é uma condição necessária de toda e qualquer situação-limite: “O comum a todas as situações limite é que elas implicam sofrimento”.<sup>24</sup>

Doze anos mais tarde, em sua obra *Filosofia* (1932), Jaspers empreende duas alterações significativas. Primeiramente, o sofrimento surge não mais como uma característica geral, mas como uma situação-limite entre outras; em segundo lugar, introduz a “situação-limite da determinação histórica da existência”, à qual é dada uma ênfase especial e, vinculada a ela, a “situação limite do início” na qual “eu sou determinado pela minha *origem*”.<sup>25</sup> Qual o motivo para essa correção?

Não é possível dar uma resposta definitiva a essa questão. Fato é que, se pensarmos bem, ao menos duas situações-limites discutidas por Jaspers não implicam necessariamente o sofrimento: a luta e o acaso. Experimentar a luta como situação-limite significa, a princípio, confrontar-se com sua inevitabilidade: “A luta é uma forma básica de toda existência”<sup>26</sup>, seja ela no plano biológico ou causada por conflitos espirituais, seja ela travada contra a natureza ou até mesmo contra os meus semelhantes a fim de obter “as bases materiais” para minha vida.

Uma possível ausência de sofrimento aplica-se sobretudo à situação-limite do “acaso”. Aqui pode ocorrer até o contrário. Pode ser que uma confrontação com o acaso provoque um sentimento forte de alegria e felicidade – por exemplo, quando me dou conta de que, por ‘puro acaso’, não estive envolvido em uma situação trágica. “Quer os eventos sejam benéficos ou destrutivos, o homem se encontra preso a tais acasos que não estão em seu poder.”<sup>27</sup>

Há, basicamente, duas possibilidades de eliminar essa dissonância: ou o acaso e a luta abandonam a esfera das situações-limite, ou o sofrimento deixa de ser uma característica comum a todas as situações-limite. Não é difícil perceber as consequências dessas opções para a compreensão das situações-limite. No primeiro caso, elas estariam de tal forma ligadas ao

<sup>22</sup> No original alemão, pela ordem: “Tod”, “Leiden”, “Kampf”, “Schuld”; “die Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz”, “Zufall” e “Anfang” (JASPERS, 1994, II, p. 210ss.).

<sup>23</sup> No original alemão, pela ordem: “Kampf”, “Tod”, “Zufall” und “Schuld” (JASPERS, 1960, p. 229-248).

<sup>24</sup> “Das Gemeinsame aller Grenzsituationen ist, daß sie Leiden bedingen” (JASPERS, 1960, p. 247).

<sup>25</sup> “[...] ich bin bestimmt in meiner Herkunft” (JASPERS, 1994, II, p. 215).

<sup>26</sup> “Der Kampf ist eine Grundform aller Existenz.” (JASPERS, 1960, p. 257).

<sup>27</sup> “Ob die Ereignisse fördernd oder zerstörend sind, der Mensch sieht sich gefesselt an solche Zufälle, die nicht in seiner Macht stehen [...]” (JASPERS, 1960, p. 271).

sofrimento que até poderiam ser confundidas com ele. A experiência de situações-limite poderia então ser interpretada como experiências difíceis, perturbantes, trágicas, ou seja, como situações em que, inevitavelmente, sofremos mental ou fisicamente. Já no segundo caso, as situações-limite não estariam mais necessariamente atreladas ao sofrimento.

Jaspers decide pela segunda opção. O sofrimento perde sua função de “caracterização geral” e surge, na *Filosofia* (1932), como uma situação-limite entre outras. A partir de agora, nas reflexões de Jaspers, existem situações que não são acompanhadas de sofrimento, mas que, ainda assim, devem ser classificadas como situações-limite. Com esse discreto, mas decisivo ajuste, o sofrimento liberta-se do seu papel anterior – papel difuso, demasiado geral, quase abstrato.<sup>28</sup> Ademais, os esforços para refletir e determinar as situações-limite tomam um outro rumo: as situações-limites passam a ser compreendidas como situações em que o homem se confronta com aquilo que ele, originariamente, é: finitude e existência.

## A finitude

Há uma transição qualitativa da *situação* para a *situação-limite*. Morte, sofrimento, culpa, luta são situações que podem confrontar o homem com sua constituição finita – *podem*, mas não precisam. Em uma vida conduzida, por exemplo, por uma genuína visão de mundo religiosa, situações como a morte ou o sofrimento não somente não aparecem como situações-limite, como são até capazes de se apresentar como um evento libertador que inaugura uma vida melhor e incomparavelmente mais rica. Este é um, se não o momento, que marca, por exemplo, o martírio. Para o mártir, o sofrimento e a morte não representam um *limite absoluto*, uma manifestação do *nada* ou algo *sem* qualquer referência a *sentido*. Não são vistos como algo insuportável do qual tem-se de escapar ‘custe o que custar’. Pelo contrário. O martírio ilustra bem o fato de que a experiência da morte e do sofrimento não implicam, necessariamente, uma *experiência* de situações-limite.

Do que vimos até aqui, é possível identificar dois significados de situações-limite. De acordo com o primeiro, elas dizem respeito a momentos inevitáveis, ou, para usar uma expressão de Heidegger, a “fenômenos existenciais fundamentais” que escapam ao controle e ao domínio do ser humano enquanto “ser empírico”. São situações que, nas palavras do próprio Jaspers: “se mantem essencialmente idênticas, mesmo quando a sua aparência momentânea se modifica e se oculta a sua força avassaladora: tenho que morrer, tenho que sofrer, tenho que lutar, estou sujeito ao acaso e incorro inelutavelmente em culpa.” (JASPERS, 1998, p. 25-26).

O segundo significado refere-se, por sua vez, à experiência com situações-limite, bem como com essa “força avassaladora” que as caracteriza. Enquanto no primeiro sentido, a ênfase recai sobre o *caráter subsistente* das situações-limite, no segundo, se destaca a *experiência* de situações-limite. No primeiro caso, situação-limite não passa de um título para *determinantes* da condição humana; no segundo, situação-limite denomina a *experiência com esses determinantes* – a experiência que o ser humano tem *com* e *em* situações-limite.

Na verdade, porém, essas duas variantes estão intimamente vinculadas. Não há situações-limite sem a experiência de situações-limite. Experimentar a morte, o sofrimento, a luta ou outras situações *como* situações-limite, pressupõem um ‘estado de espírito’ que vislumbra –

<sup>28</sup> A partir desse momento, Jaspers utilizará o conceito de sofrimento expressamente e exclusivamente para designar algo desagradável, insuportável, aflitivo, ou seja, algo que realmente ‘machuca’, provoca dores – as “dores físicas”, as “enfermidades”, a “senilidade patológica”, a “aniquiação pelo poder dos outros e as consequências da dependência em toda forma de escravidão” etc. (JASPERS, 1994, II, p. 230).

seja na morte, seja no sofrimento, seja na luta ou seja em outras situações – o *limite absoluto*, a *ausência de sentido*, o *nada em sua nada*; pressupõe, sim, um sentimento, melhor dizendo, uma disposição, caracterizada por um profundo “desamparo”, por um “vazio aniquilador”<sup>29</sup>, por uma incapacidade de encontrar “apoios” e se refugiar em “clausuras”.

Novamente, a situação limite do acaso torna evidente essa relação. O acaso apresenta-se como situação-limite quando ‘me dou conta’ da completa inexplicabilidade de eventos em minha vida fática e da impossibilidade de considerar esses eventos como necessários, prováveis ou compreensíveis. “O indivíduo vivencia esse acaso em sua vida como uma estranha realidade por toda parte, na medida em que medita sobre ele e busca encontrar seu sentido [...]”<sup>30</sup>

A experiência de “meditar sobre” e “buscar encontrar sentido” não deve ser reduzida a apenas uma atividade intelectual ou apreensão racional, em cujo desfecho emergiria uma situação identificada como “realidade estranha”, interpretada, por sua vez, como uma situação-limite. As ideias de *meditação* e de *busca por sentido* pressupõem que o homem já se encontra em situações-limite. São elementos constitutivos de uma situação-limite *determinante* no sentido de que trazem à tona, com mais clareza, a impotência, a finitude em que o homem se encontra.

De fato, Jaspers esclarece como, em situações-limite, a finitude é experienciada de maneira singular. Entretanto, ele não pretende, como Heidegger o faz explicitamente, por exemplo, em sua discussão sobre *Kant e o problema da metafísica* (1929), perscrutar em que consiste a essência dessa finitude. Em um ponto, todavia, Jaspers e Heidegger parecem concordar. Para esclarecer a finitude que determina o ser humano não basta, simplesmente, “enumerar a soma de todas as imperfeições humanas e ‘abstrair’ aquilo que entre elas é comum” (HEIDEGGER, 2019, p. 221).

Através do pensamento racional e calculador ou, nas palavras de Jaspers, como “consciência em geral” [*Bewußtsein überhaupt*], o homem não é capaz de compreender a dimensão das situações-limite, muito menos a finitude que nelas se revela. Como posso, então, ‘acessar’ essa finitude? Como é possível conscientizar-me das situações-limite enquanto determinantes de minha condição humana?

Não há uma resposta definitiva para essas questões tão fundamentais. Não existe um método, uma ‘receita’ para acessar “a finitude *no* homem”<sup>31</sup> ou uma técnica para experienciar as situações-limite *como* situações-limite. Não há como criar uma disposição de desamparo e vazio. Se isso ocorre ou não, não depende exclusivamente do homem. Até mesmo o filosofar não parece poder contribuir para essa experiência, afinal ele mesmo já é uma consequência, uma reação, ou seja, tem sua origem nas experiências de situações-limite.<sup>32</sup>

Fato é que quando situações-limite se apresentam a minha “experiência viva”, sou conduzido para um modo de ser muito peculiar, percebo que não sou somente um “ser empírico”, mas também algo indefinível, inexpressável, indeterminado – sou “existência”.

“Experimentar situações-limite e existir são a mesma coisa.”<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Expressões utilizadas por Karl Jaspers, por exemplo, em sua *Iniciação Filosófica* (JASPERS, 1998, p. 56, 120).

<sup>30</sup> “Diesen Zufall erlebt der Einzelmensch in seinem Leben, sofern er darüber nachdenkt und den Sinn finden möchte, als unheimliche Tatsächlichkeit überall [...]” (JASPERS, 1960, p. 271).

<sup>31</sup> “[Die] Endlichkeit *im* Menschen” HEIDEGGER, 2019, p. 220. Destaque nosso).

<sup>32</sup> “A tomada de consciência destas situações-limite é, após o espanto e a dúvida, a origem mais profunda da filosofia.” (JASPERS, 1998, p. 26).

<sup>33</sup> “Grenzsituationen erfahren und existieren ist dasselbe.” (JASPERS, 1994, II, p. 204).

## Referências

- CAMUS, A. *O Mito de Sísifo*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução de Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- HEIDEGGER, M. Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers. In: *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio P. Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 11-55.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (Parte II). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, vol. 9. In: HERMANN, F. W. von (Org.). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996.
- JASPERS, K. *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
- JASPERS, K. *Nachlaß zur Philosophischen Logik*. In: SANER, H.; HÄNGGI, M (Orgs.) München: Pieper Verlag, 1991.
- JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer-Verlag, 1960.
- JASPERS, K. *Philosophie*. Vol. I: *Philosophische Weltorientierung*; vol. II: *Existenzerhellung*; vol. III: *Metaphysik*. München, Zürich: Piper Verlag, 1994.
- JASPERS, K. *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Bd. 1. 4ª edição. München, Zürich: Piper Verlag, 1991.

---

### Sobre os autores

#### Gerson Brea

Possui graduação (2000) em Filosofia (Magister Artium em Filosofia, Teologia Evangélica e Literatura Alemã Moderna e Contemporânea) e doutorado em Filosofia (2004) pela Universität Augsburg. Desde 2004 é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Atua principalmente nas seguintes áreas: fenomenologia, filosofia existência, ética, política, hermenêutica filosófica. Entre os autores com quem tem trabalhado atualmente destacam-se Karl Jaspers, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Wilhelm Dilthey, Albert Camus, Herbert Marcuse.

#### Hiroshi Kabashima

Professor da Escola de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Tohoku (Japão). Área de especialidade: Jurisprudência, que cobre principalmente três campos: a teoria do direito, a teoria da justiça e a metodologia jurídica. Pesquisa atual se concentra em três tópicos: questões em litígios de direito público, especialmente em casos ambientais e de desastres; a idéia de justiça na história intelectual do século 20; e técnicas de análise jurídica e redação jurídica sob a influência do método jurídico alemão.

Recebido em: 07/08/2022  
Received in: 07/08/2022

Aprovado em: 08/09/2022  
Approved in: 08/09/2022

# Afetividade e valores segundo Edith Stein

## Affectivity and values according to Edith Stein

Martina Korelc

<https://orcid.org/0000-0002-7381-3438> – E-mail: [martina.ufg@gmail.com](mailto:martina.ufg@gmail.com)

### RESUMO

O artigo apresenta a explicação fenomenológica da dimensão afetiva da pessoa humana e da sua relação com os valores, no pensamento da Edith Stein. O que diferencia a abordagem deste tema segundo a autora é precisamente a orientação para a explicação da pessoa humana: os diferentes tipos de vivências afetivas, conforme a sua origem em diferentes estratos da alma, constituem a pessoa, que se faz conhecer pela sua abertura aos valores que nas vivências de sentimentos são apreendidos.

**Palavras-chave:** Edith Stein. Afetividade. Valores.

### ABSTRACT

The article presents the phenomenological explanation of the affective dimension of the human person and its relationship with values, in the thought of Edith Stein. What distinguishes the approach to this theme according to the author is precisely the orientation toward the explanation of the human person: the different types of affective experiences, according to their origin in different strata of the soul, constitute the person, who makes herself known by her openness to the values that in the experiences of feelings are apprehended.

**Keywords:** Edith Stein. Affectivity. Values.

A vida afetiva é um vasto campo de vivências subjetivas, de emoções, sentimentos, afetos, estados de humor..., enquanto uma das modalidades da nossa relação com o mundo e com outras pessoas no mundo, entrelaçada com as demais modalidades desta relação. Analisando

as modalidades da relação com o mundo, Husserl, seguindo a tradição, distinguiu entre atos teóricos, avaliativos e de vontade ou práticos; todos eles, na sua raiz comum, pressupõem um ser afetado pelo mundo e a capacidade de reagir, responder às afecções. A afetividade pressupõe a abertura da subjetividade ou da pessoa ao mundo, e esta abertura é um sinal da espiritualidade da pessoa. Edith Stein a analisa no contexto do seu estudo da pessoa humana, isto é, enquanto iluminadora da constituição da pessoa humana. Nisto se distingue de Husserl, a quem interessam os sentimentos enquanto um tipo particular de atos da consciência intencional. Ambos destacam a relação entre sentimentos e valores, mas em Edith Stein também o mundo dos valores é analisado enquanto ilumina a compreensão da pessoa humana. A pessoa é, por assim dizer, um centro de valores que se mostra na sua personalidade precisamente através dos valores para os quais se abre e se engaja. No presente texto apresento em traços gerais a concepção dos sentimentos e a sua relação com os valores no pensamento da Edith Stein, sobretudo enquanto proporcionam a compreensão da pessoa humana.

## Sentimentos e a constituição da pessoa

Já Husserl sublinhou que é próprio dos sentimentos serem vivências que fazem parte da estrutura da própria subjetividade; eles não são doadores apenas de alguma propriedade do mundo, como todas as vivências intencionais, mas me fazem apreender algo de mim mesmo, sujeito que sente. Também as sensações, enquanto doadoras da matéria para a percepção, por exemplo, podem ser interpretadas como algo no sujeito e algo objetivo, indicando uma propriedade do objeto; contudo, por causa da intencionalidade que é a orientação do nosso espírito para os objetos, o aspecto subjetivo das sensações parece ser mais claramente evidenciado somente pela reflexão. Nos sentimentos, esta referência ao sujeito é essencial, segundo Husserl, a sua 'localização' no sujeito faz parte da estrutura interna do sentimento. (SMITH, 1976, p. 97). É impossível ter um sentimento e não o apreender como algo meu.

Edith Stein segue esta indicação de Husserl. Nos atos teóricos, de percepção, representação, ou de pensamento inferencial, diz a autora, o sujeito está dirigido ao objeto ou a um estado de coisas de tal maneira que o eu e seus atos permanecem inteiramente em segundo plano e pode acontecer que o sujeito esteja totalmente absorvido na consideração do objeto. Certamente sempre existe a possibilidade de dirigir um olhar reflexivo sobre si mesmo, mas isto pode não acontecer, sem que por isso falte algo à apreensão do objeto. Nas vivências dos sentimentos, porém, isto não é possível. O sujeito dos sentimentos vivencia a si mesmo. A partir desta característica dos sentimentos, Edith Stein sublinha que os sentimentos por isso revelam algo da subjetividade: revelam a sua profundidade. O sujeito "vivencia os sentimentos como provenientes do 'fundo do seu eu'" (STEIN, 2008, p.116). Isto introduz uma diferença na consideração do sujeito em Edith Stein, em relação a Husserl. Não se pode falar mais do eu puro, que faz parte da estrutura transcendental da consciência, pois este não tem profundidade. "Com isto está ao mesmo tempo dito que este eu que 'se' vivencia não é o eu puro, pois o eu puro não tem nenhuma profundidade. O eu, porém, que é vivenciado no sentimento, tem estratos de diferente profundidade, que se desvelam enquanto deles surgem sentimentos" (STEIN, 2008, p. 116).

Com isso, a autora orienta a análise da afetividade para a descrição da constituição e da estrutura da pessoa humana, na qual o conceito da alma vem a ter um significado peculiar<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Segundo Bénédicte Bouillot, esta orientação da Edith Stein é um afastamento em relação ao idealismo transcendental de Husserl, que se pode reconhecer já nas primeiras obras do período fenomenológico da autora, como precisamente se vê no seu trabalho sobre a empatia. A análise da esfera imanente da consciência conduz ao reconhecimento de uma transcendência, não

diferentemente de Husserl, portanto, que analisa os diferentes atos e vivências intencionais da consciência transcendental. A pessoa humana é uma unidade de diferentes dimensões, nomeadamente corpo, alma e espírito. As diferentes modalidades da vida afetiva dizem respeito aos diferentes estratos da alma humana, da qual provêm e na qual se enraízam. Os sentimentos revelam não apenas estratos de diferentes profundidades, mas também as características pessoais, o caráter, enquanto este se relaciona com a abertura aos valores. “Nos sentimentos não nos vivenciamos apenas como existentes, mas também enquanto feitos de um modo determinado, eles nos manifestam características pessoais” (STEIN, 2008, p. 117). Numa alegria transbordante, ou numa dor exacerbada, por exemplo, vivencio a minha passionalidade e o seu lugar em mim, no mesmo ato em que elas se dão, sem necessitar de um novo ato de percepção ou objetivação.

Nalgumas obras Edith Stein caracteriza a afetividade como provindo de uma faculdade ou potência específica da interioridade ou da alma, chamada ânimo [*Gemüt*]. No texto *Indivíduo e comunidade* fala dos sentimentos como atos do ânimo [*Gemütsakte*], seguindo nesta terminologia Husserl; no texto *Estrutura da pessoa humana*, o ânimo é definido como o centro da alma, a “alma da alma”, como o seu ‘lugar’ interior e mais profundo, de capital importância para a compreensão de si da pessoa humana e para a vida pessoal conforme a própria essência; no *Ser finito e Ser eterno*, a autora o chama de “coração”. É nesse centro e nessa profundidade que a pessoa recebe o sentido e o valor do que encontra no mundo e é a partir desse centro que toma posição e responde.

Este interior não pode ser desvinculado do todo que percebe, pensa e quer e que faz do corpo material um corpo humano vivo e dotado de configuração pessoal. A língua alemã usa para isso o termo *Gemüt*. Quando se refere a ele como alma, trata-se da ‘alma da alma’, o ponto onde a alma está consigo mesma, onde se encontra e se encontra tal como é e em estado em que em cada momento está, é também o ponto onde acolhe interiormente o que apreende pelos sentidos e pelo entendimento, o capta no seu significado e o confronta consigo, o conserva e disso haure forças, ou será daí atacada (STEIN, ESGA 14, p. 105/ 707).<sup>2</sup>

O ânimo pode ser compreendido como a capacidade da pessoa de sentir-se afetada e interpelada pessoalmente pelo que lhe vem ao encontro; a resposta pessoal é primeiramente afetiva, mas esta motiva e exige também ação de inteligência e da vontade, que se encontram relacionados com o ânimo. “A alma que conhece, que sai de si pelo querer e que no ânimo está em si mesma e se confronta interiormente com o que recebe, é sempre uma e a mesma” (STEIN, ESGA 14, p. 105; 707-708).

---

a transcendência do mundo, cujo sentido foi o objeto de debates dos discípulos de Husserl, mas a da alma. Cfr. (BUILLOT, 2015, p. 27). Segundo Jean-François Lavigne, a alma no pensamento de Edith Stein é “transcendência pré-imanente”, “o substrato que possui de modo duradouro a potencialidade do pensar e do agir. [...] Esta substância não é nem objetivada, nem constituída pela subjetividade. Não se trata de um correlato intencional – e sim, do fundamento ontológico pré-transcendental da *afetividade*, que é, por sua vez, a condição de possibilidade de cada intencionalidade e ato intencional” (LAVIGNE, 2015, p. 229).

<sup>2</sup> As referências a algumas obras da autora, das quais não tive acesso à edição impressa da obra completa em original, são da edição digital, seguidas pela página da tradução espanhola da obra completa, ou da tradução portuguesa, no caso em que está publicada.

A respeito do ânimo no pensamento da Edith Stein temos na literatura diferentes interpretações. Nicoletta Ghigi o define como uma particular sensibilidade da alma, que manifesta a sua parte mais profunda e se exprime como reação afetiva e consciente aos estímulos sensíveis ou espirituais que provém do exterior; é o que possibilita uma recepção e uma resposta pessoais, pois cada indivíduo sente ou recebe de maneira própria e pessoal o mundo que habitamos em comum. (Cfr. GHIGI, 2011, p. 105). Para esta autora, o ânimo enquanto consciência individual do ser afetado é próprio também dos animais, não apenas das pessoas humanas. Garcia Rojo o elenca entre os tipos de sentimentos, como um tipo especial de vivências, os sentimentos pessoais. Segundo Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, o ânimo seria “a força fundamental para se entusiasmar por tudo o que é humano” (ROJO, 2020, p. 24).

Nos movimentos e nas disposições do ânimo, a alma toma consciência do seu próprio ser e daquilo que ela é e como é, e assim ela reconhece também a importância do outro ser para si própria bem como a qualidade específica e o valor inerente das coisas fora dela, de outras pessoas e de objetos não pessoais. O órgão da identificação do ser, em sua totalidade e em sua peculiaridade, está inserido no centro de seu ser [...]. Atribuímos ao ânimo um papel de grande importância no organismo global da alma. Ele exerce uma função cognitiva essencial, é o centro de controle em que a constatação do ser é comutada em posicionamento pessoal e ação. Mas, para estar à altura de sua tarefa, precisa da colaboração da razão e da vontade (STEIN, ESGA 13, p. 69/115-116).

O significado ulterior desta sensibilidade implicada nos sentimentos será esclarecido mais adiante ao falarmos sobre os valores.

## Diferentes tipos de vivências afetivas

As vivências afetivas se diversificam, enquanto se enraízam e revelam diferentes níveis da estrutura humana.

Já Husserl distinguia entre quatro dimensões ou estratos de vida afetiva, sem, contudo, os relacionar aos estratos da subjetividade: o sentimento sensível [*Sinnliche Gefühlesmpfindungen*], sentimentos intencionais enquanto atos de apreensão de valores, reação emotiva a valores e estado de ânimo [*Stimmung*] como efeito ou repercussão de um estado emotivo em todas as vivências subjetivas (MELLE, 2012, p. 88).

De modo semelhante, Edith Stein distingue entre diversos tipos de vivências afetivas, relacionando-as aos estratos da pessoa. Por meio destas vivências, ao tocarem e afetarem a profundidade da pessoa em diferentes níveis, a pessoa é constituída, pois toma consciência de si mesma, segundo a autora. Sobretudo os estratos mais profundos só se manifestam e são despertados ao serem vivenciados desse modo. Se numa pessoa essas profundidades não são tocadas, elas permanecem encobertas, latentes e a pessoa vive como fora de si, alheia a si mesma.

Em primeiro lugar, há as vivências relacionadas ao corpo e à sensibilidade: sentimentos sensíveis ou sensações de sentimento [*sinnlichen Gefühle, Gefühlsempfindungen*], como o prazer numa impressão sensível, ou a dor sensível, impressão agradável ou desagradável. Estas vivências afetivas partem de um dado sensível particular, localizável no corpo, como o sabor doce de algum alimento, o toque macio de algum tecido, ou o som de um instrumento; porém, diferentemente da mera sensação, esses dados tocam a esfera do eu, contudo apenas na superfície, no estrato mais externo ou superficial, no qual se vivencia a sensibilidade. São o modo como uma determinada situação da minha corporeidade me afeta e me faz perceber o meu ser.

Outra modalidade de sentimentos são os sentimentos comuns [*Gemeingefühle*], ou sentimentos vitais, ligados à corporeidade, como o cansaço e o vigor, bem-estar ou mal-estar, vivacidade ou torpor. Distintos desses, mas, contudo, com características semelhantes, são os estados de ânimo ou humor [*Stimmung*], não ligados ao corpo e sim a todas as vivências subjetivas, como o modo de se sentir da subjetividade, como melancolia, ansiedade, angústia, ou paz, serenidade... O que lhes é comum é que não se trata de atos doadores ou intencionais, mas colorações de atos; não são vivenciados nalgum estrato do eu, nem na profundidade, nem na superfície, segundo a autora; preenchem todos os estratos, difusamente, e coloram com a sua luz todas as vivências atuais. Se estou angustiado, todas as vivências ressentem deste humor, são por ele 'coloridas'. O humor tem um aspecto totalizador na pessoa e uma relação estreita com os sentimentos intencionais e demais vivências, que pode ser precisamente expressada por esta metáfora de luz e cor.

A modalidade específica da afetividade são sentimentos propriamente ditos, sentimentos também chamados de espirituais, que são atos intencionais, os atos do ânimo [*Gemütsakte*]. Neles distinguimos o ato de sentir e o sentimento, ou o conteúdo do sentir; enquanto vivências intencionais, são sentimentos de algo, orientados para um objeto, do qual revelam ou doam algum aspecto. Husserl distinguiu diferentes intencionalidades desta orientação para o objeto, enquanto provinda do eu e constituindo o objeto, ou enquanto reação subjetiva a certas dimensões do objeto. Sem desconsiderar estas diferenças, Edith Stein as integra na descrição da totalidade desse fenômeno afetivo, nos quais os diferentes aspectos e intencionalidades da mesma vivência se interpenetram.

Distinguiu-se entre 'sentir' [*Fühlen*] e 'sentimento' [*Gefühl*].<sup>3</sup> Não creio que essas designações digam respeito a modos de vivência diferentes, mas apenas às diferentes orientações da mesma vivência. O sentir é a vivência enquanto nos dá um objeto ou algo no objeto. O sentimento é o mesmo ato, enquanto aparece como provindo do eu ou descobrindo um estrato do eu. Com isso é necessário ainda uma especial orientação do olhar, para tomar como objeto os sentimentos, o seu brotar do eu e esse próprio eu. Essa orientação do olhar é especificamente diferente da reflexão [...]. Por outro lado, é especificamente diferente da passagem da vivência de segundo plano [...] para um *cogito* específico [...]; pois, dirigir-se para o sentimento não é a passagem de um dado do objeto ao outro, mas a objetivação de algo subjetivo (STEIN, 2008, p. 117).

Os diferentes aspectos da mesma vivência afetiva podem, portanto, ser tomados em consideração e objetivados por uma específica atitude ou orientação do olhar. Isto não se desvela apenas na análise e descrição fenomenológicas, mas pode também apontar para as diferentes características das pessoas: algumas são mais orientadas para o aspecto subjetivo do sentimento, para o ressoar em si mesmo de algo do mundo, enquanto outras pessoas estão prevalentemente orientadas para a dimensão do mundo que nos sentimentos vem à doação. Pois, pelos sentimentos intencionais nos são dados valores. Falaremos desta importante propriedade dos sentimentos mais abaixo.

O último tipo de vivências afetivas são sentimentos ou atitudes [*Gesinnung*] dirigidos às pessoas e ao valor das pessoas ou valores pessoais, como amor, ódio, gratidão, admiração. Estas vivências se situam nos estratos mais profundos da pessoa; entre eles há diferenças de profundidade, pois o amor se situa no estrato mais profundo que o mero afeto, segundo a autora (STEIN, 2008, p. 120/185); os estratos mais profundos não podem ser acessados por outro tipo de vivências, o que evidencia a sua importância para as relações intersubjetivas e a especial importância dessas para a constituição da pessoa e das comunidades, enquanto a pessoa é essencialmente em relação com outras pessoas.

## Sentimentos enquanto atos fundados e o papel da sensibilidade

Os sentimentos são por essência atos fundados, isto é, pressupõem como condição outros atos. Nomeadamente, são fundados sobre os atos teóricos de sensibilidade e de entendimento, que são atos doadores de objetos. Pois para ser afetado por um objeto ou uma particular propriedade do objeto, esse objeto deve me ser dado. Para me alegrar com a beleza de uma pai-

<sup>3</sup> A distinção referida aqui não é de Husserl, mas de Scheler, na sua obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. (Cfr. CRESPO, p. 12).

sagem, por exemplo, a paisagem deve me ser dada num ato de percepção ou recordação; para sentir admiração pela bondade de uma ação de uma pessoa, devo saber sobre essa ação.

Os sentimentos podem ser caracterizados, conforme dito antes, como atitudes ou reações perante um conteúdo objetivo do qual se toma conhecimento, como se a doação de um objeto faça surgir no sujeito a reação afetiva. Ao analisar esta característica, a autora destaca neles o papel da sensibilidade, pressuposta como vivência fundante em todos os atos fundados; nos sentimentos, contudo, ela desempenha um papel distinto, se comparados com outros atos, porque a vivência emotiva requer um material sensível próprio. Por exemplo, observo uma paisagem e isto me enche de prazer: os dados sensíveis referentes à paisagem me são dados; contudo, há nesta observação, no sentir prazer, elementos hiléticos próprios, que autora chama de “conteúdos egóicos” [*ichliche Gehalte*], referentes ao estado do eu: um sentimento de prazer, de bem-estar. Os sentimentos intencionais evidentemente não são explicáveis meramente pelos dados sensíveis, mesmo se tratando de “conteúdos egóicos”: segundo a autora, na base deles surge uma “apreensão espiritual” [*geistige Auffassung*] que os converte em portadores de uma doação de sentido, de um novo mundo de objetos: o mundo dos valores (STEIN, ESGA 6, p. 113; 370), que são definidos por Stein como o que é para si valioso e importante para um determinado sujeito.

## Sentimentos e valores

Dediquemo-nos agora à relação peculiar entre sentimentos e valores, estreitamente relacionada ao tema da intencionalidade dos sentimentos. Esta relação foi estudada por Dilthey e Brentano, assim como a seguir por Husserl e contemporaneamente a ele por Max Scheler; Edith Stein certamente recebeu desses últimos dois autores alguma inspiração que orientou a sua própria pesquisa pessoal, e essa encontrou expressão já nas primeiras obras de cunho fenomenológico, como mencionado.

Nos textos Introdução à Filosofia [*Einführung in die Philosophie*] e Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia [*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*], encontramos explicitadas algumas reflexões a esse respeito, ao expor o tema do caráter individual e do núcleo da pessoa.

Assim como a percepção sensível é doadora dos objetos de natureza, o sentir afetivo, por ser intencional, é a consciência doadora do mundo dos valores. Sentir o valor significa apreender algo como importante, desejável, atraente, ou o oposto disso. Essas propriedades dos objetos são precisamente a sua relação com um eu ou valência para um eu, por isso os dados sensíveis nas vivências dos sentimentos são dados ou “conteúdos egóicos”, nos quais uma dimensão da subjetividade é afetada e vivenciada. Pois, os valores não se dão originariamente numa consciência teórica, mas afetiva; as faculdades cognitivas do sujeito podem ser atualizadas e postas em ação por algo meramente externo ao sujeito e sem lhe dizer respeito e o envolver pessoalmente; os valores, por sua vez, são o que toca o sujeito na sua integralidade, enquanto pessoa (COSTA, 2015, p. 240-241). Os sentimentos são a moção interior despertada pelo que tem valência para a pessoa, isso é, pelas propriedades valorosas dos objetos.

Tal como sentimentos intencionais são atos fundados, de modo paralelo também os valores, na concepção da Edith Stein, não têm uma existência independente no mundo, mas fundada sobre o ser dos objetos, aparecendo como qualidades dos seres que são seus portadores. Como alerta Husserl nas *Ideias*, deve se distinguir entre a mera coisa e o seu caráter de valor, a sua valência, que numa orientação apropriada vem à consciência como o próprio valor na sua

objetividade. “A objetividade-valor implica a sua coisa, ela introduz, como nova camada objetiva, a valência”, diz Husserl (2006, p. 219). Edith Stein reitera que as qualidades de valor constituem um novo estado ôntico nas coisas, distinto das qualidades coisais ou materiais, fazem com que as ‘meras coisas’ se tornem ‘bens’ [*Gütern*]. Os valores pressupõem, portanto, o ser das coisas, sem as quais não podem existir. (ESGA 6, p. 98; 804).

Em relação à objetividade do valor enquanto objeto do sentir, Edith Stein esclarece que com cada sentir e ato de valorar está relacionado um determinado sentimento, um estado do eu que agita a corrente das suas vivências e com sua descarga provoca uma mudança. (ESGA 6 p. 97; 803) A intensidade e a profundidade desta intervenção dependem da elevação do valor, ou seja, da sua ordenação em relação aos demais valores. Os valores se ordenam, pois, segundo seu âmbito em ordem hierárquica. Às diferenças entre os valores correspondem as diferenças da consciência, na qual eles vêm à doação. À diferença principal entre os valores positivos e negativos corresponde a diferença entre ser atraído ou ser repelido; à elevação dos valores na hierarquia corresponde a profundidade com a qual intervêm na vida afetiva da pessoa. Deste modo, a vida afetiva não é essencialmente desordenada ou caótica; na vida interior, os sentimentos se integram, conforme sua relação com os valores e juntamente com outras potências da alma, numa unidade ordenada. Pois há uma lei racional regulando esta relação, que torna possível aplicar o critério de certo ou errado numa valoração, como faz possível avaliar o caráter.

A cada valor corresponde um ato de sentir, no qual esse valor vem à doação adequada. É próprio de cada ato causar uma impressão de uma determinada força sobre a pessoa, agitar o seu ânimo numa determinada profundidade e exercer um efeito correspondentemente duradouro sobre o fluxo do seu vivenciar. E se o valor é um valor a ser ainda realizado e se esta realização está ao alcance da pessoa que sente o valor, ele exige que ao sentimento corresponda um ato de vontade orientado para a sua realização e uma ação (STEIN, ESGA 6, p. 97-98).

Se o sentimento não atua de acordo com esta legalidade, ele é irracional, afirma a autora, assim como a vontade e o agir que não correspondem à motivação do valor; ao mesmo tempo, em correspondência à compreensão da pessoa e sua abertura aos valores, na pessoa nesse caso se manifesta uma falta de caráter.

Aquele que fica profundamente impressionado, isto é, afetado no ponto nuclear do seu eu, ao perder propriedade, sente ‘irracionalmente’, inverte a ordem dos valores ou lhe falta em geral o entendimento afetivo [*fühlende Einsicht*] dos valores superiores e lhe faltam os estratos pessoais correlativos (STEIN, 2008, p. 120; 184).

À correta e adequada apreensão de todos os valores corresponde em teoria uma pessoa ideal; em comparação com esse ideal, todas as pessoas empíricas possuem faltas de caráter, que podem ser corrigidas pela formação, pelo sempre melhor conhecimento de si mesmo e empenho em melhorar o próprio caráter.

## O sentir e a tomada de posição em relação aos valores

No sentir [*Fühlen*] originário, assim como em outros atos fundados, além da apreensão de uma propriedade valorosa do objeto, devemos distinguir ainda um outro tipo possível de atitude ou resposta da parte do sujeito, analisada já por Husserl: tomada de posição [*Stellungnahme*]. Trata-se de uma atitude muito importante para a constituição do caráter da pessoa, pois as to-

madras de posição pessoais nos marcam e moldam, tendem a sedimentar-se em determinadas características mais duradouras.

Segundo Husserl, nas vivências fundadas sobre outras vivências, como nos juízos, sobre os simples atos de apreensão de algum objeto se fundam atos dóxicos, que põem o ser do objeto, ou o não ser, a incerteza de ser, etc. Nos atos de valorar e de querer, esses atos dóxicos têm a forma análoga, de tomada de posição, pois neles algo é posto – precisamente o valor, ou o objeto da vontade, o querido (Cfr. HUSSERL, 1976, par. 116-117, p. 266ss/260ss). Ao efetuar tal posição, há um posicionar-se do sujeito em relação ao ser ou não ser, ou ser assim, desse objeto, como uma decisão ou uma crença a respeito do objeto.

Para Edith Stein, sentir e sentimento também implicam esses dois aspectos: os atos pelos quais os objetos se apresentam a nós como carregados de valor, como bens, e atitudes ou tomadas de posição [*Stellungnahme*] que os valores desencadeiam em nós. Esta duplicidade no fenômeno afetivo-valorativo, o aspecto de apreciar afetivamente o valor e a emoção como resposta ao valor, foi objeto de muitas análises de Husserl, que a tentou explicar distinguindo dois tipos de intencionalidade nas vivências afetivas. Para Edith Stein, não se pode separar os dois atos. Há uma relação de fundamentação entre os dois atos, que é difícil de penetrar e esclarecer; nessa relação é também possível uma diversificação de orientações do olhar nos quais aspectos diferentes da vivência afetiva são ressaltados. Esta questão é abordada pela autora no escrito *Indivíduo e comunidade*, analisando o papel dos dados sensíveis e a intencionalidade que opera a partir deles.

Já ressaltamos que numa vivência de sentimento há dois tipos de afecção: pelos dados do objeto e pelos “conteúdos egóicos”, que são o ressoar dos primeiros na interioridade da pessoa. Os dois tipos de ‘conteúdo’ são ‘matéria’ para o ato fundamentado de sentir o valor. O exemplo da autora é a observação de uma paisagem e a apreensão da sua beleza. O valor da beleza de uma paisagem sentido por mim é o motivo da alegria, que é a resposta à beleza. O sentir alegria é desse modo uma resposta afetiva à apreensão da beleza. Se emoção é uma resposta, a apreensão do valor da beleza deve ser caracterizada como em si priva de afetividade? Posso, sim, ver a beleza e não obstante permanecer ‘frio’ perante ela, não sentir emoção. Trata-se ainda, nesse caso, da apreensão da beleza, pergunta a autora? Em que sentido a beleza é sentida? O que é próprio da apreensão dos valores, o que distingue sentir o valor de uma simples percepção sensível no caso da observação da paisagem e da sua beleza, por exemplo, para Stein, é que valores significam um apelo ao sujeito e pressupõem uma “competência” do sujeito de se abrir aos valores e ser afetado por eles.

Parece primeiramente como se sobre o fundamento do ‘conhecimento da coisa’ (a observação da paisagem) acontece apenas o conhecimento do valor e depois a tomada de posição do ânimo [*Gemütsstellungnahme*] (a alegria). [...] Com que razão designamos a própria apreensão do valor como sentir? [...] Mas a beleza não é como as qualidades sensoriais do objeto, às quais ela adere; essas não me impõem pretensão alguma; posso as perceber, mas não preciso me ocupar com elas a seguir, não me dizem respeito. A beleza, por sua vez, exige que eu me abra interiormente a ela, que deixe determinar o meu interior por ela, e enquanto este contato não é estabelecido, enquanto eu lhe permaneço devedor da resposta que ela requer, ela não se desvela plenamente para mim, e a intenção que habita o mero conhecimento permanece não preenchida. O valorar plenamente preenchido é, portanto, sempre um sentir, no qual a intenção para o valor e a reação de resposta são unidas, e onde falta a viva participação do eu, esta está substituída por uma intenção não preenchida (STEIN, ESGA 6, p. 113-114/370-371).

Ser capaz de se abrir e apreender o apelo dos valores é, portanto, constitutivo do sentimento do valor e, por outro lado, constitutivo do sujeito enquanto ‘sujeito do valorar’, enquanto

apreciador dos valores. O apreciar os valores é um sentir, porque implica conteúdos egóicos que são 'sensíveis', na medida em que são afecções da alma. Eles podem dar-se independentemente de o objeto portador do valor ser sensível ou não. Os conteúdos objetivos das meras coisas, por sua vez, não são por si mesmos constitutivos da apreensão do valor.

Para argumentar contra a plena correspondência entre os dados objetivos apreendidos no objeto e os valores, Edith Stein aponta que o mesmo mundo objetivo, o mesmo estado de coisas, pode despertar sentir diferente ou diversificada captação de valor nos indivíduos diferentes; pode haver, por outro lado, a apreensão do valor sem que haja conteúdos objetivos, apenas dados egóicos. A autora cita o exemplo de apreciação da elegância dos argumentos, ou quando sentimos o ato de perdoar como prazeroso ou alegre, ou quando sentimos com um desprazer a própria inveja. O fato que as qualidades de valor aparecem nas qualidades dos objetos sensíveis como inseparáveis deles dá-nos a compreender que os dados não egóicos, isto é, os que são referidos ao mundo externo, sejam eles sensíveis ou não, nunca são privados do acompanhamento dos dados egóicos. Toda a constituição dos objetos está acompanhada pela constituição de um valor. O mundo de meras coisas isentas de valor é uma abstração, diz a autora, possível pelo fato de não nos entregarmos igualmente a todas as intenções que podem elevar-se sobre o que nos é dado. Compreender o sentido pleno e total do mundo implica para a pessoa uma aproximação 'abrangente', não redutora – que fenomenologicamente pode ser diferenciada em diversas atitudes. Se adotamos uma atitude teórica, vemos meras coisas, quando adotamos atitude axiológica, vemos valores... (ESGA 6, p. 114; 372).

Restam, contudo, ainda a esclarecer os dois atos de resposta ao valor, a distinção entre a apreensão do valor e a tomada de posição da pessoa diante dele. A esse respeito a autora argumenta que os conteúdos egóicos têm uma dupla função constitutiva: por um lado, são o material para a constituição da percepção do valor, por outro lado, o material para a resposta, a tomada de posição, do sentimento.

O sentir o prazer, que enquanto 'matéria' funda a minha apreensão da beleza de uma cor, funda ao mesmo tempo a minha alegria com esse valor. O mal-estar, em virtude do qual se me revela o valor negativo da inveja, é ao mesmo tempo constitutivo para a minha vergonha ou arrependimento (STEIN, ESGA 6, p. 114-115; 372).

Sentir como apreensão do valor e a reação afetiva ao valor percebido, portanto, não são vivências essencialmente diferentes, mas duas atitudes perante o mesmo dado, que entretanto se relacionam e se completam, contribuindo para a plena apreensão do valor. Também a respeito da distinção entre apreensão e a tomada de posição é possível distinguir entre orientações diferentes, orientar-se mais para um ou outro aspecto e assim ressaltar por um lado o valor como objeto ou a resposta e a tomada de posição subjetiva; se me entrego inteiramente à beleza enquanto valor, a alegria estética fica no segundo plano; se, por outro lado, me entrego à alegria, a percepção do valor fica em segundo plano. Um ou outro aspecto, portanto, exigem uma atitude do eu e dela dependem. Para a captação do valor, é necessária a competência interna [*Zuständigkeit*] do sujeito, o de ser afetado ou tocado internamente, no próprio ser. Pode haver casos de pessoas que sejam cegas para algum tipo de valores ou inclusive para todos os valores.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Segundo Ingrid Vendrell Ferran, esta posição da Edith Stein que considera o ato de sentir e o sentimento como dois lados do mesmo fenômeno, que a aproxima de Husserl e distingue de Scheler, é relevante por a aproximar também das posições atuais que definem sentimentos como percepção dos valores. Por outro lado, o seu modelo mantém a distinção aberta entre o ato e o estado do sentir, o que é importante para explicação dos casos da apreensão do valor sem a reação emotiva e para os casos da cegueira perante os valores. Conferir Vendrell Ferran (2017, p. 77).

Quanto aos dados egóicos que são presentes como o 'material' para a captação de valor e para as tomadas de posição afetivas, Edith Stein lista algumas diferenças entre eles, enquanto importantes para a constituição de diferentes domínios de valores, em correspondência aos estratos da pessoa já mencionados e aos tipos de vivência afetiva. Dor ou prazer sensíveis são conteúdos que tocam o sujeito periféricamente, mesmo quando são intensos, não penetram na profundidade da alma; podem entrar na constituição das vivências intencionais de sofrimento ou gozo, e dos valores correspondentes: agradável e apazível e os seus respectivos contrários. Outro tipo de conteúdos são aqueles, que só podem ser dados 'encarnados' nas vivências intencionais dirigidas a algo objetivo, por exemplo, gratidão, confiança, admiração; nestes casos, o objetivo a que são dirigidas as vivências são pessoas, qualidades e formas de conduta pessoais ou valores específicos da esfera pessoal. O sujeito vivencia em si uma impressão provinda de outra pessoa, que é o fundamento para a apreensão de um valor pessoal. Em outras vivências a pessoa experimenta a si mesma e apreende o seu próprio valor.

A tomada de posição perante um valor é importante sobretudo no caso da experiência intersubjetiva, por isso a autora dedica mais reflexão às tomadas de posição perante as outras pessoas. As pessoas, como suas qualidades ou ações, são portadoras de valores. As tomadas de posição em relação a outra pessoa se dirigem a essa pessoa na sua qualidade individual, radicada no núcleo da pessoa: por exemplo, amor, confiança, gratidão, fé na pessoa, ou as atitudes opostas, tais como ódio, desconfiança. Em tais atitudes se afirma ou nega, reconhece ou rejeita, o valor da própria pessoa.

No ato de amor há um alcançar ou intencionar o valor pessoal, que não é valor por causa de algum outro valor; não amamos uma pessoa porque faz o bem, o seu valor não consiste em fazer o bem (ainda que nisso se manifeste), mas ela mesma é valorosa e a amamos por causa dela mesma (STEIN, 2008, p. 120; 185).

A apreciação do valor e a atitude adotada diante dele se exigem e fomentam reciprocamente: enquanto não se vivencia a tomada de posição requerida, o valor não é apreendido plenamente. Por isso, o amor pela pessoa se fundamenta no reconhecimento do valor da pessoa amada; por outro lado, somente quem ama, apreende plenamente o valor de uma pessoa (ESGA 6, p. 149/422). Os valores, também o valor das pessoas, pode por isso ser captado com intensidade e plenitude variadas, conforme a atitude que a pessoa toma perante os valores e as pessoas.

## Objetividade dos valores

A objetividade dos valores defendida pela Edith Stein situa a sua teoria dos valores numa corrente fenomenológica chamada realismo axiológico.<sup>5</sup>

Embora a autora fale do material fundante da apreensão dos valores como "conteúdo egóico", os valores não são meramente correlatos subjetivos, como afirmado acima. Aliás, nem esses conteúdos, nem os valores são meramente subjetivos. Os valores possuem uma objetividade própria a cuja apreensão corresponde um determinado modo de sentir e que pode também se tornar o objeto de um ato próprio de valorar, dirigido, portanto, não mais ao por-

<sup>5</sup> Segundo Vendrell Ferran, a esta corrente se opõem teorias a respeito dos sentimentos que consideram os valores como criações subjetivas, cujos representantes seriam Sartre e Merleau-Ponty. O exemplo de um realismo estrito dos valores seria a teoria de Scheler; a posição de Edith Stein na corrente realista seria uma posição original, contudo mais próxima de Husserl, por considerar a importância da constituição subjetiva, da correlação entre atos constitutivos e os valores. (Cfr. VENDRELL FERRAN, 2017, p. 79-84).

tador do valor, mas ao próprio valor. Podem ser assim objetivados nas vivências, porque possuem um sentido objetivo que os faz aptos a serem encarnados em diferentes objetos ou serem apreendidos em vivências supraindividuais, coletivas ou comunitárias.

No fundo, os dados egóicos e os objetos que eles constituem não são mais subjetivos que os dados alheios ao eu [*ichfremden Daten*] e o mundo exterior. Ambos têm sua própria absoluta individualidade, que não é indiferente para a constituição, mas estabelece um vínculo para com o indivíduo e seu mundo circundante (tanto o mundo de coisas como de valores). Ambos, porém, têm também um núcleo de sentido destacável da coloração individual das vivências, que os torna aptos para a constituição dos objetos supraindividuais (STEIN, ESGA 6, p. 117; 376).

O núcleo de sentido que dá objetividade aos valores faz com que estes não podem ser reduzidos a uma construção ou interpretação arbitrária do sujeito. Pertencem ao domínio ou região de ser essencial, atemporal.

Os 'bens' nascem e desaparecem. Mas o que dá a um ente a significação de um bem, o que chamamos 'valor', pertence ao domínio do ser essencial. Não somente o que o ente considerado em si é, mas também sua significação na totalidade dos entes – ou seja, o valor – está pré-designado desde toda a eternidade (STEIN, 2006, p. 273; 339).<sup>6</sup>

É este sentido espiritual, o ser essencial, que penetra na alma e esta pode receber em si, receber dele força e orientação para o seu agir. Todo ser possui sentido e com isso valor: seja enquanto "espírito objetivo" (STEIN, ESGA 14, p. 95ss; 693-695), pelo qual está penetrado todo ser, inclusive o ser material, pois "cada elaboração material está cheia de espírito" (STEIN, 2006, p. 321; 400), seja enquanto espírito subjetivo, vivo, isto é, a pessoa: as pessoas humanas são portadoras de sentido e de valor por excelência, e por causa delas também suas obras.

A pessoa, correspondentemente a sua abertura, pode reconhecer os valores, acolhê-los em si, assumi-los como fins da vontade, motivos para a ação. Os valores possuem uma força apelativa, eles me apresentam certas exigências ou pretensões [*Anforderung*], algo que é desejável que seja, algo que a minha vontade, conforme suas possibilidades, deve querer realizar.

O que penetra no interior constitui sempre uma chamada [*Aufruf*] à pessoa. Uma chamada à sua *razão* enquanto força para que se "perceba" espiritualmente, ou seja, para *compreender* o que acontece. Trata-se aqui de uma chamada à *reflexão*, ou seja, à busca do *sentido* do que se lhe apresenta. Uma chamada à *sua liberdade*: já a busca intelectual do sentido é um ato livre. Mas além disso, a alma exige um comportamento conforme com esse sentido [...]: cada sentido compreendido exige um comportamento correspondente e possui, ao mesmo tempo, uma força motora para impulsionar a alma à ação exigida. [...] É evidente que não se trata [...] de um acontecimento natural, mas de *chamada e resposta*. A pessoa [...] deve "tomar posição" livremente (STEIN, 2006, p. 369-370; 455-456).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Pode parecer que nessa distinção entre valores e bens, a autora tome em consideração apenas valores positivos, os que de fato agregam ao objeto alguma propriedade pela qual este pode ser considerado um bem. Considerados mais amplamente, os valores podem ter também 'valência' negativa. Contudo, a designação de objetos portadores de valores como bens é metafísica, como é evidenciado na obra *Ser finito e Ser eterno*, onde a autora esclarece a relação transcendental entre ser e bem: "Na medida em que um ente está determinado a dar uma perfeição a outro ente, chamamo-lo 'um bem'. O que lhe dá a qualidade de bem: o significado para os demais, fundado em seu Quid, recebeu na filosofia moderna o nome de 'valor'". (Cfr Stein, 2006, p. 272; 338, tradução modificada por mim).

<sup>7</sup> Segundo a Bénédicte Bouillot, "a acolhida dos valores é vivida pelo sujeito como uma *convocação*, que convida a uma tomada de posição e incita a tornar efetivos os valores positivos através das situações dadas, ou a afastar aquilo que é portador de valores negativos" (BOUILLLOT, 2015, p. 171).

Muito interessante para a compreensão as vivências afetivas e dos valores é também o que a autora escreve sobre a ordenação da sua relação com a esfera vital, com a força ou energia vital implicada na vida da alma. Como todas as vivências psíquicas, também sentimentos e a apreciação dos valores exigem e consomem certa quantidade de força vital. Porém, eles também são fonte dessa força, enquanto são motivadores e impulsionam o querer e o agir da pessoa. Os valores, além de orientar a minha ação, são vivificantes (ESGA 6, p. 149; 422).<sup>8</sup> As tomadas de posição, desencadeadas pelos valores, dão à alma força impulsiva. Esta força, ou a sua diminuição, pode ser comunicada, nas tomadas de posição de afirmação ou negação do valor das pessoas: o amor, por exemplo, vivifica o amante e o amado, o ódio destrói intersubjetivamente as forças. Entre os sentimentos e a esfera vital também existem relações essenciais, a propriedade dos sentimentos de conferir ou destruir forças da alma. Estes efeitos dos sentimentos são relacionados com as qualidades dos sentimentos, cada sentimento possui o seu efeito específico: a tristeza atua paralisando, o prazer animando etc. (ESGA 6, p. 153; 427).

A valoração subjetiva, embora constitutiva da possibilidade da apreensão dos valores, é ela mesma submetida à apreciação como correta ou não, apreciação realizada pela razão e conforme à racionalidade própria da estrutura hierárquica dos valores. Edith Stein não se demora na explicitação desta estrutura, enquanto o seu interesse em relação aos valores é voltado para a compreensão da sua importância para a pessoa humana e para a formação da pessoa, para a educação da afetividade, em direção à abertura sempre mais autêntica e pessoal aos valores mais elevados.

Como um último aspecto desta caracterização da objetividade dos valores quero lembrar o que a autora escreve em diversas obras sobre a essência do espírito: é próprio do espírito abrir-se, sair de si, em direção ao outro de si (ESGA 14, p. 65; 648). A pessoa, enquanto ser espiritual, é aberta ao mundo transcendente, a outras pessoas, aos valores que a transcendem. Todo ser dotado de valor é apreendido adequadamente somente quando a alma se lhe abre; o apreender pleno significa o acolher em si o que transcende a alma e ao mesmo tempo sair de si mesma da alma, em direção ao que a transcende, operando e criando valores. (ESGA 6, p. 162; 440).

## Sentimentos, valores e caráter da pessoa

No fim desta apresentação quero voltar brevemente a atenção para a relação entre as vivências emotivas, abertura aos valores e a manifestação e formação do caráter pessoal. Segundo a autora, cada pessoa possui potencialidades e propriedades habituais que a caracterizam na sua individualidade, e que se enraízam e desenvolvem a partir do que ela chama de núcleo pessoal, a essência absolutamente individual, não constituída, de cada pessoa, que determina as possibilidades do seu desenvolvimento e do amadurecimento. É neste núcleo que se fundamenta também a abertura ou o acesso ao mundo dos valores. No núcleo pessoal se funda o caráter de cada pessoa, no seu sentido específico (ESGA 6, p. 167; 448). O que é individualizado como caráter não são todos os tipos de características da pessoa, mas especificamente aquelas disposições originárias, nas quais se manifesta a disponibilidade para os valores. Para a autora, a abertura para os valores, a capacidade de estimar os valores de natureza diferente, é uma característica essencial da pessoa, a que lhe pertence mais propriamente, e mais intimamente e a caracteriza. Pois nas vivências do ânimo, dos sentimentos e da vontade, a

<sup>8</sup> "O que cai sob os sentidos é a expressão do espiritual que exige ser recebido na alma para adquirir a vida. Mas, enquanto se recebe essa vida na alma, desenvolve-se uma força dispensadora da vida" (STEIN, 2006, p. 367; 452).

pessoa desperta no seu íntimo, porque a toca o que é mais próprio do seu íntimo, algo que não acontece nas vivências intelectuais, por exemplo. Quando tocada no íntimo, a pessoa se abre ao mundo dos valores. Por isso as qualidades do caráter refletem o que alma é em si mesma – não a sua inteligência, ou a capacidade de pensamento, mas o que a motiva, como acolhe os valores e se comporta em relação a eles, como se alegra, sofre ou se entristece. Compreendemos quem é determinada pessoa pelo mundo dos valores no qual ela vive, pelos valores aos quais é acessível e que os cria, diz a autora (ESGA 6, p. 160; 437-438).

A interpelação dos valores, por sua vez, enquanto afetam a pessoa, motivando-a a se expressar, a sair de si, a agir em direção da realização dos valores, situa-se em profundidades diferentes na alma. Quanto mais elevado é um valor, mais profundamente está situada a fonte de vivência desse valor e o comportamento que ele motiva. Em cada pessoa há um fundo ou centro no qual ela é mais propriamente si mesma, e as ações que brotam desse centro são as mais unificadas e integradas. Quando a pessoa é capaz de abrir-se nessa profundidade e viver a partir dela, apreende autenticamente o significado e o valor de tudo.

O eu pessoal se encontra inteiramente como em casa no mais interior da alma. Se vive nessa interioridade, dispõe da força completa da alma e pode utilizá-la livremente. Além disso está, então, o mais próximo possível do sentido de tudo o que acontece, e está aberto às exigências que se lhe apresentam, muito bem preparado para medir seu significado e sua transcendência (STEIN, 2006, p. 370; 456).

Cada pessoa, pelas suas vivências afetivas, pelo seu sentir-se afetada pelos valores, descobre-se a si mesma, suas profundidades ou sua capacidade de ser tocada intimamente em profundidade, ao mesmo tempo em que descobre valores<sup>9</sup>; como também pode empaticamente conhecer uma outra pessoa a partir das suas expressões, reações e ações.

Ao responder ao apelo dos valores e agir conforme a eles, realizando o que se lhe oferece como bem e diminuindo ou reprimindo a influência do que é reconhecido como valor negativo, a pessoa forma o seu caráter e como que expande o seu ser<sup>10</sup>, aprofunda a sua receptividade e amadurece as capacidades dadas a partir do núcleo pessoal. Os estratos da pessoa não podem propriamente se desenvolver, mas podem ser descobertos, atualizados, ao serem tocados pelo que possui valor. “A pessoa humana recebe o seu ser dos valores, que lhe dão consistência”, segundo a bela expressão da Bénédicte Bouillot (2015, p. 173). Esta possibilidade de formação de si a partir da ação livre é fundamento para toda educação, como também é essencial para a constituição e crescimento das comunidades, pela contribuição pessoal dos indivíduos, da sua abertura e engajamento pessoal na realização dos valores mais elevados.

As relações com outras pessoas, como já salientado, são também fundamentais para a constituição da pessoa e para a descoberta de si mesmo e do sentido do mundo. Pois encontrar o mundo de valores de outra pessoa pode também proporcionar-me, pela empatia, um acesso

<sup>9</sup> Conhecer-se exige penetrar na profundidade, até o centro do próprio ser. Este conhecer-se é um sentir-se, como um “conhecimento espiritual”. “Dissemos que a alma ‘sente’[*spürt*], porque se trata, sem dúvida, de um conhecimento espiritual, mas de nenhuma maneira de um conhecimento racional claro que se deixasse captar conceitualmente e traduzir em palavras. [...] Em sua interioridade, a alma sente o que ela é e como é de uma maneira obscura e inefável que lhe apresenta o mistério se seu ser *enquanto* mistério, sem descobri-lo. Por outro lado, ela leva em seu *quid* a determinação do que deve *chegar a ser*: por meio do que recebe e do que faz. Sente se isso que acolhe em si com seu ser próprio, se lhe é proveitoso ou não, se suas ações vão ou não no sentido do seu ser. A isso corresponde o estado em que ela se ‘encontra’ depois de todo contato e confrontação com o mundo” (STEIN, 2006, p. 372; 458).

<sup>10</sup> “Aquele que quer, quer apropriar-se de um bem para conseguir prazer e, com isso, assegurar-se um certo [...] aumento do seu ser” (STEIN, ESGA 16, p.109; 220).

aos valores que não possuo, aos quais ainda não estou aberto, e abrir-me as dimensões e estratos do meu ser ainda não despertados. “Ao empatizar posso vivenciar valores e descobrir estratos correlativos da minha pessoa para cujo desvelamento a minha vivência originária não me ofereceu a ocasião” (STEIN, 2008, p. 133/199). Como exemplo, Edith Stein cita valores religiosos, que um não-crente pode descobrir ao encontrar uma pessoa religiosa e apreender o valor religioso como motivo do seu agir. Este exemplo do início do seu percurso filosófico, resultante provavelmente da sua experiência pessoal, parece-me curioso, se lembrarmos que a sua vida e a reflexão filosófica se orientaram a penetrar sempre mais profundamente, nas obras de maturidade, precisamente na direção desta dimensão da existência humana, a dimensão da abertura à transcendência divina, como fonte de sentido e de valor de tudo o mais, e talvez como motivo para continuar escrevendo, a fim de proporcionar a abertura deste valor a outras pessoas.

## Conclusão

Ao analisar os fenômenos da afetividade, Edith Stein traz importante contribuição para a compreensão da pessoa humana, do significado da abertura aos valores e do engajamento pelo que é valoroso para a formação da pessoa e para a compreensão do sentido do mundo que se desvela nesta abertura. O próprio valor de ser pessoa e de ser pessoalmente tocado pelo que encontramos no mundo, especialmente outras pessoas, como que resplandece através da sua reflexão, mostrando-se como porta de abertura do sentido do mundo. Pelo seu penetrar nas profundidades da sua pessoa e da sua compreensão do sentido, capaz de iluminar também quem lê os seus escritos, confirma o valor da reflexão filosófica e da partilha desta reflexão. Faz nascer o sentimento de gratidão pela sua vida e pelo que que a sua vida e a sua reflexão nos ensinam.

## Referências

- BOUILLLOT, B. *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'épochè phénoménologique à la nuit obscure*. Paris: Hermann Éditours, 2015.
- COSTA, V. Volontà e persona. A partire da Edmund Husserl e Edith Stein. In: ALLES BELO, A; ALFIERI, F. *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2015. p. 233-251.
- CRESPO SESMERO, M. Sobre el Sentimiento de Valor en Edith Stein. *Steiniana: Revista De Estudios Interdisciplinarios*, v. 2, n. 1, 2018, p. 9–31.
- GHIGI, N. *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*. Milano: Mimesis, 2011.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (Hrsg.). The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. (Husserliana III).
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- LAVIGNE, J.-F. Anima e soggettività. La prospettiva fenomenologica di Edmund Husserl e confronto con l'antropologia di Edith Stein. In: ALES BELLO, A.; ALFIERI, F. *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2015. p. 215-232.

MELLE, U. Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse. In: BREUER, R.; MELLE, U. (Eds.). *Life, Subjectivity and Art. Essays in honor of Rudolf Bernet*. Springer, 2012.

NUNES, E. P. L. Constituição do outro e do si mesmo. A partir da *Einfühlung* em Edith Stein. *Ideas y Valores* 68, n. 171, 2019, p. 105-121.

ROJO, E. G. El mundo de los sentimientos em Edith Stein. *Revista de Espiritualidad* n. 79, 2020, p. 443-475.

RUS, E. *La personne humaine em question. Pour une anthropologie de l'intériorité*. Paris: Ad Solem, Cerf, Éditions du Carmel, 2011.

SMITH, Q. Husserl and the Inner Structure of Feeling-Acts. *Research in Phenomenology* v. 6, n. 1, 1976, p. 84-104.

STEIN, E. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Individuum und Gemeinschaft*. Disponível em: ESGA 6 (edith-stein-gesellschaft.org). STEIN, E. *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Individuo y comunidad. Em: Obras Completas, II. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Trad. Esp. C. R. Garrido, J. L. Caballero Bono. Madrid: Editorial de Espiritualidad/Vitoria: Ediciones El Carmen/Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 341-520.

STEIN, E. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Psychische Kausalität*. Disponível em: ESGA 6 (edith-stein-gesellschaft.org). STEIN, E. *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Causalidade psíquica*. Trad. C. R. Garrido, J. L. Caballero Bono. Em: *Obras Completas, II. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Trad. Esp. C. R. Garrido, J. L. Caballero Bono. Madrid: Editorial de Espiritualidad/Vitoria: Ediciones El Carmen/Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 215-339.

STEIN, E. Christliches Frauenleben. Em: *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, p. 63-90. Disponível em: ESGA 13 (edith-stein-gesellschaft.org). STEIN, E. "Vida cristã da mulher". Em: *A mulher. Sua missão segundo a natureza e a graça*. Trad. Port. A. J. Keller. Bauru: EDUSC, 1999. p. 105-133.

STEIN, E. *Einführung in der Philosophie*. Disponível em: ESGA 8 (edith-stein-gesellschaft.org). STEIN, E. *Introducción a la Filosofía*. Em: *Obras Completas, II. Escritos filosóficos*. Trad. Esp. C. R. Garrido, J. L. Caballero Bono. Madrid: Editorial de Espiritualidad/Vitoria: Ediciones El Carmen/Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 671-912.

STEIN, E. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg: Herder, 2006. STEIN, E. *Ser finito e ser eterno*. Trad. Port. Z. C. Crepaldi. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

STEIN, E. *Der Aufbau der menschlichen Person*. Disponível em: ESGA 14 (edith-stein-gesellschaft.org). STEIN, E. *La estructura de la persona humana. Em: Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Trad. Esp. F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Dias, A. Perez, G. F. Aginaga. Madrid: Editorial de Espiritualidad/Vitoria: Ediciones El Carmen/Burgos: Monte Carmelo, 2003, p. 590-591.

STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg: Verlag Herder, 2008. STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía. Em: Obras Completas, II. Escritos filosóficos*. Trad. Esp. C. R. Garrido, J. L. Caballero Bono. Madrid: Editorial de Espiritualidad/Vitoria: Ediciones El Carmen/Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 79-203.

STEIN, E. Der Intellekt und die Intellektuellen. In: *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*. Disponível em: ESGA 16 (edith-stein-gesellschaft.org). STEIN, E. "El intelecto y los intelectuales". Em: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Trad. Esp. F. J. Sancho et. al. Madrid: Editorial de Espiritualidad; Vitoria: Ediciones El Carmen; Burgos: Monte Carmelo, 2003. p. 215-229.

VENDRELL FERRAN, I. Intentionality, Value Disclosure, and Constitution: Stein's Model. In: MAGRÌ, E.; MORAN, D. (Eds.). *Empathy, Sociality, and Personhood. Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*. Springer International Publishing, 2017. p. 65-85.

---

#### Sobre a autora

##### **Martina Korelc**

Possui graduação em Pedagogia Especial Para Portadores de Deficiência - Univerza v Ljubljani (1991). Bacharelado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (1996), licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1999), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2001) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Fez o estudo pós-doutoral no Husserl-Archiv Freiburg da Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (2010-2011). Atualmente é professora associada da Universidade Federal de Goiás, atuando principalmente nos temas de fenomenologia, metafísica e ética.

Recebido em: 10/08/2022

Received in: 10/08/2022

Aprovado em: 20/09/2022

Approved in: 20/09/2022

# Em torno da inversão do Ethos em nosso tempo, ou das ilusões axiológicas

On the inversion of the Ethos in our time, or axiological illusions

Daniel Rodrigues Ramos

<https://orcid.org/0000-0001-6059-4400> - E-mail: dr.ramos@outlook.com.br

## RESUMO

Analisa-se a crise da ética a partir da discussão de questões centrais na fenomenologia de Scheler. Não se trata de recolocar o tema acima e recompor os seus argumentos enquanto elementos já presentes na ética material e fenomenológica do pensador, mas sim de pôr essa fenomenologia a serviço da elucidação e compreensão do sentido radical da crise. Nesse sentido, remete-se para a radicalidade da crise atual, considerando-a como um movimento histórico da modernidade, pelo qual se inverte, em base da estrutura vivencial do homem moderno, a hierarquia axiológica e deformam-se as relações originárias entre os valores, promovendo uma subversão do *ethos*. Para tanto, destacam-se as ilusões na percepção afetiva dos valores como sinais que reenviam para o núcleo do *ethos* vigente e sua atual dissolução.

**Palavras-chave:** Crise. Ética. Valores. Ilusão. Percepção afetiva.

## ABSTRACT

This paper analyzes the crisis of ethics based on the discussion of central questions in Scheler's phenomenology. It is not a matter of replacing the theme above and recomposing its arguments as elements already present in the thinker's material and phenomenological ethics, but of putting this phenomenology at the service of the elucidation and understanding of the radical meaning of the crisis. In this sense, we refer to the radicality of the current crisis, considering it as a historical movement of modernity, through which the axiological hierarchy is inverted, based on the living structure of modern man, and the original relations between values are deformed, promoting a subversion of the *ethos*. To this end, the illusions in the affective

perception of values are highlighted as signs that refer back to the core of the prevailing ethos and its current dissolution.

**Keywords:** Crisis. Ethics. Values. Illusion. Affective perception.

“Querer o bem com demais força, de incerto jeito,  
pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar.”

Guimarães Rosa, *Grandesertão: veredas*

De acordo com os padrões metódico-científicos, o título acima necessitaria ser traduzido em termos usuais e objetivos, receber uma formulação mais adequada aos usos acadêmicos. Exigir-se-ia, conforme o uso e a norma, ser antecipado por outro mais claro e explicativo que, formulado na generalidade do nada-dizer, soaria: “A crise da ética”. Uma expressão em voga, por certo! Contudo, visto que essa exigência supõe ainda algo de correto e útil, partimos daí. Observemos a expressão: “Crise da ética”. Toda crise é sempre crise de algo, cujas condições de ser e permanecer se agravaram, impossibilitaram-se. Por isso, a expressão possui o seu complemento; dito com a sintaxe das línguas clássicas, o seu genitivo. Restaria saber se estamos diante de um genitivo objetivo ou subjetivo. Contentando-nos com a objetividade dos padrões em questão, a ética é conjunto de argumentos, um objeto de conhecimento com o qual agora nos atemos e procuramos saber as razões de sua crise. Nessa direção, com rigor, investigamos as falhas de fundamentação da ética e propomos outros fundamentos, inovações ou simplesmente atualizações. Nesse sentido de genitivo objetivo, entretanto, a crise não nos impele, não convida à transformação do sentido de realização de nossa existência, aliás, premendo-nos com o saber de um dissabor que abala não só certezas teóricas, mas notadamente as estruturas existenciais antes sólidas por meio uma necessidade constringente. A crise não nos fala própria e existencialmente como um estado de incertezas, tensão e conflito. Com efeito, metodologicamente, é um contrassenso que na expressão “crise da ética”, a questão da ética hoje em dia nos interpelasse e clamasse por transformação de nós mesmos com o nosso *ethos*, pondo xeque nossas falsificações valorativas, nossas ilusões sobre a valência dos valores, enfim, as nossas regras de preferência dos valores e bens com os quais escolhemos viver e construir o âmbito de convivência desde que nos reinventamos como sujeitos de conhecimento. Nesse sentido, somos apenas debatedores propositores, em termos de moral, de novos modelos e paradigmas de convivência. Falamos e produzimos um gama importante de saberes sobre a ética e inclusão de sujeitos no mundo comum, mas o fazemos como técnicos e funcionários do saber acadêmico (SASSI, 2008, p. 12-13). *Sobre a crise*, travamos e produzimos conhecimento, sem com ela implicar a nossa existência individual e histórica e, com isso, decidir o destino de nossa época. Temos, assim, uma crise do esquecimento do sentido da própria crise da ética.

Contudo, independentemente do conteúdo do complemento que as especificam, as crises sempre são um convite impelente para ir fundo às bases, densas e obscuras, daquilo que se mostra em abalos ou derrocada. São elas ocasiões que nos pedem, inspirando-se em uma pergunta Nietzsche (1999, p. 61) a respeito da condição existencial do filósofo, a disposição de sucumbir sob o peso de um fardo que não se pode suportar e também não se livrar. Crises, nesse sentido, são acontecimentos “trágicos” na existência humana, que forçosamente conduzem de volta para a base, ao fundamento do que de tempos em tempos costuma se esvaír ao longo da marcha dos desdobramentos históricos. É certo que medidas várias e inúmeros

subterfúgios são produzidos para desviar desse curso e evitar cair no fundo escuro das bases que (ilusoriamente) vigoraram como certas por longos tempos, reestabelecendo a (suposta) firmeza e equilíbrio de outrora. Se com essas eficiências se remedia e ameniza com certa eficácia os sintomas da crise, por outro lado, escondendo as suas raízes, agrava-a. Parece ser essa a situação atual da ética, enquanto conjunto de asserções e normativas jurídicas sobre os valores e acerca da relação humana com eles, com a hierarquia axiológica pré-estabelecida, supostamente por cada um desses sistemas, dos quais emergem numerosos paradigmas de comportamento moral. Pois no borbulhar efervescente dessas múltiplas propostas, ideologias e teorias acerca dos valores e *regras* de preferência raramente se coloca em questão que, no início de cada época, uma ética surge conjuntamente com a dissolução do *ethos* que estava em vigor. Historicamente, o surgimento de uma nova ética é intimamente entrelaçado com o processo de decomposição de um determinado *ethos* (SCHELER, 2000, p. 212). Desse modo, a crise da ética necessita ser, para que se cumpra e, assim, se mostre como tempo fecundo de criação e libertação para os seres humanos, uma passagem trágica que vai a pique em direção da verdade dessa dissolução. Nessa direção, crise da ética seria a oportunidade favorável de fazer a experiência de que, para o nosso tempo “não apenas as normas, mas a própria possibilidade de impor normas e normatizar, perdeu todo o sentido e desapareceu o vigor de sua força convincente” (LEÃO, 2013, p. 80). De outro modo, o crítico da situação é perceber que não já estamos em casa no nosso *ethos*, que caiu por terra a estrutura que lhe demos desde o início da modernidade ao priorizar certos valores em favor da preterição de outros. No aguçamento dessa percepção, a crise da ética nos interpelaria como questão *decisiva*. Portanto, ela mesma se manifesta como uma questão, no significado primeiro, ética! Agora no sentido de genitivo subjetivo, a ética, já não mais como neutro objeto de conhecimento, apresenta-se como o que tem algo de grave para nos dizer, revelando a si mesma com um fardo difícil de aguentar: viver eticamente a crise que nos envolve em toda parte e se instalou em todas as estruturas. Mas não podemos jogá-lo fora se quisermos darmos conta do papel que nos cabe nos tempos atuais. O que a crise da ética nos pede é coragem para sucumbir!

Deixando de lado a normatividade metódico-científica da produção acadêmica, algo análogo ocorre na reflexão filosófica a respeito das crises. No caso da crise em questão, ela impõe-nos pensar não somente as normas explícitas e a fundamentação teórico-científica dos paradigmas da ação humana, bem como as usanças, as regras habituais e os padrões tácitos de comportamento. Porém, discursar tal crise, para que seja esse mesmo seja ético e não só uma contribuição a mais para o debate em torno da multidão das proposições e propostas éticas que atualmente nos atropelam, na verdade, é necessário inserirmo-nos no seio dela, dizer algo a partir do que ele mesma nos fala, isto é, desde as raízes de constituição e dissolução históricas de nosso *ethos* e, fundamentalmente, como se estrutura epocalmente cada *ethos*. Filosófica é a reflexão que desce ao *ethos*, afundando-se na estrutura e ordem de preferência dos valores de cada época a partir das superfícies das éticas, das morais em voga. Desse modo, pensar a crise significa ir além, mas isso requer senão um passo para trás, isto é, ir a fundo na radicalidade das éticas e da crise da ética. Tal movimento significa romper com um discurso que, não obstante relevante, permanece inócuo: aquele que contenta em avaliar a crise como sendo simplesmente a expressão da deficiência ou de uma perturbação quase doentia nos usos, desusos e execução das predeterminações morais ou juízos consolidados em forma de regras de conduta por parte dos sujeitos morais (a ética prática na sua aplicação), como também criticar a carência de fundamentação desses juízos ou do conteúdo dos móveis e compreensões implícitas dos atos de avaliação, hierarquização de valores e normatização por meio de rigorosos procedimentos lógico-metodológicos (a ética teórica com seus métodos específicos e procedimentos

lógicos). Pois realinhar e fazer consonante a ética e/ou as morais com os princípios de um *ethos* dissoluto ou já a caminho em longo curso de arruinamento é a mais silenciosa crise. Ao contrário, retroagir à radicalidade da crise da ética é antes avaliar se a crise não é primeiramente a perda da evidência e do sentido dos princípios do *ethos* do qual elas surgem e, com isso, dar-mo-nos conta não só dos erros e errâncias morais, mas sobretudo de nossas ilusões a respeito do preferencialmente amamos, e correlativamente, odiamos<sup>1</sup>.

Ao longo da presente reflexão, deverá se tornar mais claro que esse retroagir, pela via que escolhermos trilhar – a fenomenologia e a ética material dos valores de Scheler –, significa demonstrar que o sentido da crise repousa no modo pelo qual estamos acostumados a avaliar os valores e ordená-los. E isso quer dizer: investigar se perdemos em poder e capacidade de percebê-los acuradamente mediante uma intuição afetivo-eidética e, assim, habituamo-nos a preferi-los sem muita distinção, amando em primeiro lugar o que é axiologicamente inferior e odiando é que nobilíssimo. Tratam-se de ilusões, pelas quais há muito estamos a dimensionar a nossa existência na amplidão de um *ethos* invertido em sua estruturação axiológica. Para cumprir esta tarefa de esclarecimento acerca de nossas ilusões e subversão da hierarquia dos valores, a qual nosso *modus vivendi* foi responsável por prodigamente realizar, começamos discernindo alguns sinais de deslocamentos e modificações na moral moderna<sup>2</sup> provenientes das ilusões que residem na base da crise hodierna da ética. Essas alterações, implicitamente, manifestam que a humanidade atual possui como plano de fundo de suas ações um *ethos* que é o da ordem da desordem, isto é, que o inteiro reino dos valores, na sua interrelação hierárquica *a priori*, ontologicamente determinada por necessidade ontológica (SCHELER, 2000, p. 105), é constantemente subvertido pela avaliação e discernimento enganoso acerca da superioridade/inferioridade manifestante entre eles, estruturando-o de ponta-cabeça. Como tais, aqueles sinais pressupõem um modo de estrutura vivencial da existência humana que predominou nos dois últimos séculos. Por isso, antes, deixemos acenado a inversão do *ethos* moderno a partir da descrição da imagem genérica de um tipo de homem caracterizado por Scheler (2000b, p. 28-29; 2017, p. 36-37) como “homem moderno europeu ocidental”:

Este tipo, que, desde o final do século XVIII, lentamente domina pelo seu trabalho e acede, gradualmente, ao capitalismo primitivo, é, apesar das suas variantes nacionais um tipo único, rigorosamente circunscrito: e circunscrito pela “estrutura de sua experiência”. Dessa estrutura vivencial do homem moderno, retiro apenas um elemento: o *trabalho* e o *lucro* que, para os tipos mais antigos, eram atividades voluntárias, mais ou menos ditadas pelas necessidades da vida, tornam-se para ele, de caráter impulsivo e, por isso mesmo, ilimitadas. O que este tipo, em média, intui e pensa acerca das coisas e o modo como o faz tornaram-se uma consequência do que vê nelas e do modo como as maneja. Na totalidade histórica dominada por este tipo, o poder resulta cada vez mais da riqueza, e não mais a riqueza, como acontecia no auge do domínio senhorial, do domínio do poder político. A unidade de casta perde a sua primazia diante da “unidade de classe” e as formas

<sup>1</sup> Como se fará evidente a seguir, não se deve identificar as ilusões com os erros. Em certo sentido, ambos são enganos, mas as esferas em que acontecem são radicalmente distintas. Erros são “enganos” decorrentes dos atos lógico-predicativos, pelos quais se chega a falsas conclusões ou inferências. Também essas podem ocorrer na passagem da esfera do conhecimento intuitivo para o lógico-predicativo. As ilusões, ao contrário, são os enganos de fato. Pois eles nascem da datidade dos fenômenos e captação dos dados fenomênicos e permanecem na esfera em que se dão a doação e o ato que lhe aprende, a saber, conhecimento imediato e intuitivo. Para uma distinção detalhada, confira Scheler (2007b, p. 222-226). Por ora, basta o alerta para não os tomar como fenômenos idênticos.

<sup>2</sup> Na verdade, apenas uma das modificações será ressaltada e somente será dada uma breve descrição dos sinais que para ela apontam, justamente por causa da atenção dada por Scheler, no trecho citado logo a seguir, ao valor do trabalho lucrativo e, correlativamente, dos frutos adquiridos pelo esforço próprio. Outras importantes modificações, porém, são descritas pelo fenomenólogo, por exemplo, na sua obra *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (SCHELER, 2007a), a saber, o subjetivismo dos valores e a subordinação dos valores da vida aos valores da utilidade.

de organização político-jurídica começam a transformar-se em função das estruturas econômicas, e não o inverso como nos períodos anteriores [...] Entre Deus e o mundo, entre o rei e o povo, entre a alma e as sensações (Descartes), destroem-se as forças e poderes intermédios e, acima de tudo, as transições harmoniosas: hierarquias, estado social, estruturas da alma. As antigas relações de lealdade e de crença dissolvem-se em contratos arbitrários e todas as comunidades imediatas de vida se dissolvem em sociedades em que os interessados tudo sujeitam ao cálculo. Para o tipo moderno, “pensar” torna-se “calcular” e o corpo vivo torna-se um corpo entre os outros, uma parte do mecanismo universal do mundo dos corpos. Para ele, a vida é um caso limite de complicações da matéria morta e todos os valores vitais têm a tendência a ser subordinados ao útil e mecânico, no domínio da moral e do direito. Pelo facto de não se poderem calcular qualidades, formas e valores e porque a estrutura vital deste tipo humano contém a orientação de que o que é real o que é calculável, o que pode oferecer “segurança” e a garantia, tal tipo afirma que as qualidades, formas e valores “não são reais”, são subjetivos e arbitrários. O mundo é agora objeto de eterna *angústia* e não mais aquele “acaso” agarrado de modo ousado e alegre. A angústia encerra a possibilidade de calcular o curso da vida e constitui o *a priori* essencial do orgulho “cogito ergo sum”. A vida corajosa, outrora o traço essencial dos dominadores, torna-se uma característica do aventureiro. Para este tipo e para o seu sentimento vital, o mundo já não mais a “terra natal” acolhedora e orgânica, mas torna-se um frio objeto de cálculo e de agressão pelo trabalho; o mundo não é amado e contemplado, mas aquilo que deve ser avaliado e trabalhado. A mercadoria é um meio de troca para fazer dinheiro, já não é o dinheiro que serve de meio para obter mercadorias de qualidade [...].

Do ponto de vista da hierarquia dos valores e das regras da preferência/preterição deles, a modernidade principiou de novo a história, nobre pretensão peculiar a essa época, de mal jeito. Pois a recomeçou e realizou o seu destino histórico sob o predomínio dos valores econômicos e utilitários, o qual se desdobra numa longa inversão do nosso *ethos*. A eles, ficam subjugados não só a modalidade axiológica que possui a primazia para as sociedades baseadas nos vínculos sanguíneos e na hereditariedade, a dos valores vitais. A manifestação desses valores é ligada condicionalmente à datidade do corpo-próprio (*Leib*) e, correlativamente, a particular tipo de percepção afetiva pela qual o “eu” vive a unidade fenomênica de seu próprio corpo ou, mais precisamente, aos variados modos de sentir a robustez em crescimento da vida ou seu desvigorar (SCHELER, 2000a, p. 124). Para esse crescimento da vida, segundo a primazia dos valores vitais, busca-se realizar os valores úteis, por exemplo, produzindo os bens necessários à sobrevivência e garantindo os meios para a produção. A coisa se inverte: vincula-se o útil ao agradável, superestima-se os valores do agradável e, em caso de perversões, do desagradável. Assim, corpo e a vida são valorosos se são úteis, produzem algo, isto é, enquanto estão em função de gozar de algo agradável e, *ilusoriamente*, como se ela estivesse em alta posição na fila dos valores vitais e o viver pudesse dominar livremente as coisas valoradas como agradáveis ou desagradáveis, úteis ou inúteis (SCHELER, 2007a, p. 126-128; 2012, p. 157-158). Arrogante pretensão, enganosa por natureza, uma vez que o corpo e o sentir da vida no corpo já não mais pertencem ao *Leib*, ao corporificar da vida, porque fora reduzido a um organismo cujo modelo é a mecânica das realidades físicas; o sentir a vida crescendo ou diminuindo também se tornou mecânica das reações químicas e das relações fisiológicas entre os órgãos. A subordinação dos valores vitais aos agradáveis, por conseguinte, reclama o domínio das ciências, o ideal de uma cientificidade rigorosa, matematicamente objetiva, que assenhoreia o corpo vivido, para explicá-lo, saná-lo, determinar como comporta e dizer a última palavra acerca de que e como consiste no seu ser, sua ideia. Além do mais, essa mentalidade não aniquila “uma regra preferencial da moral moderna: o trabalho útil é melhor que o desfrute do agradável” (SCHELER, 2007a, p. 129; 2012, p. 160). Apenas a confirma. Uma vida útil seria melhor que uma vida que goza. Disso dá testemunho o modo pelo qual o homem moderno compreende o lúdico, o jogo, a festa, as expressões simbólico-ar-

tísticas, enfim, tudo que é originariamente inútil por ser livre e criativo. Tudo isso e muito mais se torna entretenimento ruidoso com coisas coloridas, atividades divertidas e estimulantes em dia de descanso, úteis para esquecer por poucas horas a dor e a luta pelo pão cotidiano, planejadas para serem eficazes em preparar o trabalhador para a fadiga do dia seguinte, para a produção lucrativa de amanhã. De fato, todas as atividades puras e gratuitas do espírito devem ser colocadas sob o jugo da rentabilidade imposto pela economia e pela indústria cultural e/ou do entretenimento. Assim, a vida deve produzir divertimento e lucro, também quando goza.

Mas também são posicionados em posição de menor importância os valores espirituais e, por fim, os de máxima grau de valência e que se doam unicamente na esfera do absoluto, os valores do sagrado/profano. Digo de nota que entre os valores espirituais estão, conjuntamente com os estéticos, do conhecimento da verdade (filosóficos e científicos), simbólico-artísticos e técnicos (genericamente, os valores culturais), encontra-se os valores do justo e injusto, assim como a ideia de um ordenamento jurídico ou do direito (SCHELER, 2000, p. 124) que permite o legítima ordenamento das “coisas” justas e injustas (não equivalentes às “coisas” e atos retos e incorretos) e, quiçá, a determinação da prioridade existente entre os bens justos. Tal ideia é independente das ideias de estado e de suas leis positivas, assim como de suas políticas. Por outro lado, o *ethos* do homem moderno, tal como se indica na descrição acima, é ditado pela ditadura da ética econômica. Não obstante a independência dessa ideia em termos de *a priori*, observa-se a olhos vistos que, factualmente, *a posteriori* a moral do mercado insere no tropel dos valores os direitos protetores da dignidade humana. Mas ousa também nele inserir a ideia mesma da ordem possibilitadora desses direitos, a estrutura ontológica das interrelações axiológicas, fundada na essência dos valores, com os níveis de escalada e passagem harmônica de um valor a outro, de um direito a outro. Tudo sujeita às metas e aos meios que visam o lucro já ele mesmo destinado, em consonância com as leis internas do poder, para o mais lucrar. Uma completa inversão! Pois tal ética leva consigo para o seio da (des)ordem vivencial-axiológica ou *ethos*, da qual ela também vive e a partir qual se expressa, todas as formas fundamentais de manifestação do espírito, como o criar, o pensar, o crer, o fundar o âmbito público da convivência (a dimensão política da existência humana), assim como as condições e suportes materiais que o espírito necessita para se elevar, como o corpo humano. Nada de humano e de inter-humano (das relações vividas-espirituais das comunidades humanas) escapa à ética do poder econômico. Nem a estrutura psicofísica dos indivíduos. Nem mesmo a vida (intra) pessoal do espírito (individual ou comum). Enfim, em virtude da estrutura vivencial do homem moderno, pode-se aplicar o seguinte diagnóstico da crise:

Por toda parte se esborrou a força do direito e só restou mesmo o direito da força, tanto na tecnologia como na ideologia. No lugar da ética entrou a economia, ocupando todos os postos e funções e substituindo qualquer valor. E não apenas a ética foi tragada pela economia. A política também, a religião também, a filosofia também o foram. Os valores humanos e o homem, como fim e princípio de toda ordem, foram afundando e se rendendo aos poderes do mercado. Só há sensores para o lucro, só se busca globalizar os investimentos, só preocupam os rendimentos em expansão. [...] Não é difícil perceber que nenhuma ética poderá sobreviver a esta atropelada do valor econômico, entronizado, como supremo tribunal de julgamento de todo valor (LEÃO, 2013, p. 81-82).

## 1 A crise da ética e a percepção de valores

Pondo-nos a caminho em direção à radicalidade da crise, indicamos acima algumas avaliações ou propensões do viver do homem moderno ao se pôr na relação intencional com os valores. São fenômenos que se apresentam tão costumeiramente no cotidiano que passam

despercebidos como o que de fato são: avaliações ilusórias. Por isso, as suas funestas consequências mal são percebidas. Ao contrário, não é incomum que sejam louvadas, isto é, concebidas como avanços e ganhos oriundos do desenvolvimento espiritual da humanidade, os quais não teriam sido conquistados se não fosse o advento do autêntico espírito da modernidade. Em objeção a essa mentalidade, é preciso lembrar que grande desenvolvimento técnico-científico e a subsistência de uma superabundância de bens econômicos dele resultante não reflete uma existência que afundou para a profundidade do mundo espiritual. Pelo contrário, perícia no cálculo, isto é, no exame das coisas em vista da contínua produção e transformação dos bens pode ser antes sinal de que todas as coisas deslizaram para a superficialidade, portanto, apontam para a “despotenciação do espírito, para a sua dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação” (HEIDEGGER, 1999, p. 71). Em termos antropológicos, significa que nos tornamos uma espécie de animal, apenas de grau superior em relação às demais espécies por causa do privilégio da dotação da “inteligência técnica”, adquirida ao longo de um processo de evolução e adaptações. Isto é, cumprimos nosso destino de sermos aquele animal cuja essência – a razão, o espírito transformado em inteligência e essa concebida como processo psíquico correlacionado com as funções de um sistema nervoso altamente complexo e especializado - é a de um ser vivo bem desenvolvido, restando apenas no nome o vestígio e a lembrança de nossa humanidade de outrora: *homo faber*. No mesmo movimento histórico da tomada de consciência de si do homem, há alguns séculos dominado pelos ideais pragmático-científicos, significa ainda:

O chamado espírito pensante, a faculdade – aparentemente distinta do instinto – de querer e de propor-se objetivos, a compreensão de valores, o amor espiritual – e portanto, também os atos agentes (a cultura) -, são somente epifenômenos posteriores e reflexos inativos da consciência de agentes que atuam no mundo animal, infra-humano (SCHELER, 2008, p.129; 1986, p. 83-84).

Por essas razões, em termos éticos, as transformações do espírito nos últimos séculos não coincidem necessariamente com largueza e profundidade da consciência axiológica. A infinita riqueza do reino valores pode ainda permanecer oculta ao homem hodierno. À medida que um número infinito de valores não foi ainda percebido e colhido, o reino dos valores do homem moderno se encurtou em vastidão e profundidade. Assiste-se, com efeito, a uma restrição e empobrecimento do sentir humano, enquanto ato intencional-afetivo, que capta o sentido de ser de dados objetivos muito particulares, com suas específicas leis *a priori*, que se doam a nós, antes de qualquer representação, conceitos (SCHELER, 2000, p. 263). Esses dados objetivos são os valores. Sua objetividade, propriamente dita, consiste em ser fenômenos claramente perceptíveis, em nada obscuros, porque reluzem como sendo elementos originários que nos atingem e afetam em todas as coisas e todas pessoas com que(m) encontramos, ou seja, em cada elemento do mundo de bens, na sua inteireza e na sua diversidade infinda. Por graça desses fenômenos, cada bem se mostra a nós com o seu poder-ser-mais-excelente que sempre traz consigo como “algo” possível ou já realizado, aliás, como a nuance particular de um bem singular, incomparável. Os valores, portanto, são o *medium* ou os mensageiros pelos quais chegamos ao cerne das coisas e pessoas, isto é, dos bem em geral e, tardiamente, ao conceito deles (SCHELER, 2000, p. 39-40). O que nos afeta com tanta evidência, no entanto, solicita-nos a contrapartida de uma visão de caráter afetivo-emocional, isto é, uma faculdade espiritual de intuir que lhe seja correspondente: o sentir originário e intencional, a percepção afetiva de valores (*Fühlen von Werten*)<sup>3</sup>. Perdemos-nos, então, de nós mesmos ao debi-

<sup>3</sup> Na impossibilidade de aqui discutir em detalhes esse fenômeno, remetemos para o nosso estudo (RAMOS, 2019), intitulado “*Omnia habemus nihil possidentes*”. Percepção afetiva e valores na fenomenologia de Max Scheler.

litar gravemente tal sentir, justamente aquele que nos abre os olhos para o valor (assim como para o desvalor) de cada ente e, assim, impulsiona a conhecê-los e amá-los e, igualmente, a querer que sejam mais fortes no seu poder-ser, ainda mais valentes no seu valor mais próprio.

Por outro lado, o ódio e o ressentimento - esse último, o sentimento que é a raiz da moderna ética burguesa, sobretudo, a partir do século XVIII (SCHELER, 2007, p. 70) -, maculam a acuidade dessa visão, de tal modo que nosso desejo é querer que as coisas e as pessoas manifestem, a cada vez, menos valência no poder-ser particular a cada uma. Na base de um sentir movido por esse ódio raivoso e ressentido, nega-se que alguém revele um poder-ser-mais-excelente ou possua algo que, gratuitamente ou por natureza, manifeste uma elevação superior e distância axiológica de um bem inferior. Para evitar esse desnível axiológico, tudo é ressentidamente rebaixado para um plano de grandeza única e igual. Aliás, nivela-se tendo base do valor inferior. Essa planificação do ódio ressentido tem, porém, a sua meta: que todo bem se torne o fruto do trabalho pessoal e da aquisição própria. Não se admite que os bens sejam de outra natureza, senão essa: tudo é uma questão da visão própria, do esforço, iniciativa e méritos próprios, da força e do querer dos mais dispostos e sagazes para criá-los. Numa expressão em voga, do empreendedorismo de sucesso. Assim,

Em lugar do direcionamento da visão para as *qualidades* valorativas que se manifestam, agora se direciona a vista para o "trabalho" subjetivo, abandonando-se o axioma que afirmava: "todo valor ético" comporta apenas o que *cada um* - também os mais precariamente fixados - pode e torna possível (SCHELER, 2007, p. 117; 2018, p. 146).

Desse modo, a bem nenhum é dado se apresentar como o que nos impacta a partir de sua doação gratuita de seu valor. Nenhum deles nos vem mais ao encontro como algo que, por si mesmo, pode ser mais excelente. Os bens mesmos são produtos do fazer e suor humanos. Os seus valores, por sua vez, são cifras, graduações numéricas e/ou simbólicas arbitrariamente colocadas pelos sujeitos nas coisas e nas pessoas, em especial, pela força produtiva do trabalho humano. Correspondentemente, nada mais inadequado que caracterizar o sentido de nossa vida afetiva como sendo também uma visão intencional, tão fundamental quanto a visão intelectual, ademais que só capta o valor do bem, que não o cria nem impõe, mas simplesmente se caracteriza por colher e receber a doação do que se é a partir de um anúncio da valia que cada coisa já é e algum dia poderá plenamente ser, isto é, do dar mostras de quanto se é digno e poderá ser mais ainda. O ideal do sujeito como princípio, razão de todo ser e agir, protagonista absoluto da história e dos acontecimentos terrenos, não admite tanta passividade, melhor, não concebe atos ou atividades que, conquanto sejam traços essenciais do espírito, possam ser caracterizados pela receptividade do que se doa. Eis uma grande ilusão: viver exclusivamente a partir de um projeto matemático calculador do real, do *esprit géométrique* da modernidade. Dizendo com Scheler (2000a, p. 260-261; 2000c, p. 350), ao se colocar no fluxo da tradição que passa por Agostinho e Pascal, depauperamos nossa existência de potências essenciais na medida que vivemos de uma pobreza do coração e de um radical desconhecimento de suas razões, da lógica própria de seus amores.

Em resumo, a perturbação do justo *ordo amoris* é o traço distintivo do *ethos* moderno. Nas fontes dessa debilitação e patologia espiritual de nosso tempo, encontra-se "a tendência de um determinado tipo *moderno* de experiência vivida", como já dito, cega e obcecada pelo lucro e trabalho, "que se apoia, em suas últimas raízes, ao mesmo tempo, em uma avaliação de tudo hedonística-mundana e uma repressão ascética do prazer" (SCHELER, 2000a, p. 257-258, tradução minha). Por isso, os valores e as diferenças axiológicas não são mais que os resultados da fadiga humana, das convenções e simbolizações fundadas no sujeito, nas suas perspectivas de

utilidade e prazer. A fenomenologia de Scheler, então, diagnostica uma pauperização da experiência vivida, evidenciando que essa é baseada na estrutura vivencial-experiencial da percepção de valores e descoberta dos bens que os suportam. Historicamente bem determinada, essa patologia do *ethos* corresponde plenamente ao tipo de humanidade inserida no sistema de concorrência capitalista e que o assume como *standart of live*, isto é, enquanto comportamento para o ser, precisamente, como modo nivelado e igualado de pôr-se em relação com a manifestação dos bens e dos valores (SCHELER, 2000a, p. 274).

Em termos ontológico-axiológicos, a patologia – que tomou nosso tempo, nosso *ethos* e nos encaminha para a crise da percepção da radicalidade dessa crise mesma – não se deve, portanto, a uma lei natural do espírito humano. A crise ética nos recorda que nos encontramos doentes no espírito, mas isso nada diz que a genuína vida espiritual vive dessas distorções, dissolução, desvigorar. Decorre muito mais da “culpa acumulada pelo homem histórico” (SCHELER, 2000a, p. 274). Como tal, o homem moderno estabelece por ele mesmo uma ordem ou *ethos* invertido mediante o “uso” de visão afetiva, então, desde suas avaliações e percepções dos valores, na base daquela estrutura de componentes vividos. Correspondem a tal estrutura particulares regras históricas de preferência axiológica. Em termos gerais, na modernidade essa inversão foi caracterizada como uma preferência dos valores úteis e econômicos, priorizando-os ante aos vitais e aos superiores a esses últimos. Na justa ordem, os mais excelentes são os valores espirituais e sagrados. À medida que os vitais existem em relação com os espirituais e os sagrados, também se tornam, dentro da estrutura vivencial do homem moderno europeu ocidental, valores de segunda ou terceira ordem, quando não são esquecidos no horizonte das suas avaliações hedonístico-mundanas.

Digno de ser evidenciado, porém, é que a consolidação de valores de primeira linha, por mais que sejam estes independentes dos que são de menos valia, necessitam da realização daqueles mais basais ou de segunda linha. Desde o momento em que os úteis e os econômicos são transformados em valores de primeira linha, portanto, não está essencialmente alterada tão só essa justa ordem de consolidação dos valores, necessária em relação a nós, ao aperfeiçoamento das faculdades e potências do espírito (não em relação à natureza mesma dos valores, visto que quanto mais superiores, mais independentes são os valores nobres dos inferiores e basais). Há uma inteira deturpação das relações apriorísticas que surgem da natureza dos valores. Mas há também, correspondentemente, uma perturbação do *ethos*. Isso quer dizer decaem as potências espirituais para o nível inferior da percepção e visão que só reconhece como valoroso o que é assinalado como o signo da utilidade para a produção de bens e riqueza econômica. Estabelecem-se regras de preferência dos valores que, na correlação eidética-fenomenológica às relações axiológicas a priori, são ilusórias. Frente a essa constatação, para torná-la mais evidente, é preciso ainda apontar o movimento dessa decadência espiritual-humana e inversão do *ethos*, descrevendo, de modo não exaustivo, a natureza das ilusões. Para não perder o fio condutor da crise da ética, assinalaremos tais fenômenos como sinais da radicalidade dessa crise. Um pouco mais detalhado, será discutido apenas um dos elementos da experiência vivencial da percepção afetiva das relações hierárquicas entre os valores, ainda dominante no nosso tempo, que conduz às ilusões na avaliação axiológicas e no reconhecimento da reta ordem preexistente entre eles, a saber, a concepção do preferir e das preferências restringida a regras e atos subjetivos de escolha. Portanto, uma confusão típica da estrutura vivencial do homem moderno, responsável por fazer que as avaliações éticas sejam percepções não mais guiadas de antemão pelo reluzir dos valores nos bens.

## 2 Sinais da radicalidade da crise da ética: as ilusões na percepção e avaliação dos valores

A humanidade de cada época possui seus valores; em cada tempo novos são (re)descobertos e outros encobertos. Desse modo, alguns valores, novos ou de outrora, que já figuravam no mundo espiritual de antigas civilizações, ganham prioridade em relação aos demais, reestruturando o seu *ethos* e conferindo-lhe inaudito conteúdo. Então, de um modo ou outro, percebemos os valores; ligamos e escalonamo-nos em uma ordem que é o *ethos*. Constituímos epocalmente, portanto, um mundo de valores que é só nosso. Por conseguinte, o *ethos* que está de fato aí a se apresentar em cada tempo e lugar, passível de ser verificado como pertencente unicamente a *certo* povo ou nação ou outra comunidade menos extensa de indivíduos ou ainda a um só indivíduo, revela “as regras da sua preferência e preterição axiológicas, determina [...], além disso, a sua vontade de entrega ou de dominação nas e sobre as coisas” (SCHELER, 2000c, p. 357; 2012, p. 15). Da acuidade dessas regras e da intensidade e direcionamento dessa vontade, isto é, do quão elas são capazes de penetrar na inteira riqueza e profundidade do reino de valores e acolhê-la sem desejo de controle e domínio, depende como e quanto apreendemos com clareza as suas próprias leis. Nem sempre, pois, trazemos à tona desde a essência dos valores mesmos as originárias relações de “superioridade” e “inferioridade” que a partir dela se erigem. Não os deixamos ser, portanto, tais como eles se manifestam na sua valência, nas suas interrelações *a priori*.

Tais desvios são ilusões. A título de aviso, evitando uma má compreensão delas, necessita-se caracterizá-las, delimitando-as de outros desvios possíveis, que também definem o conteúdo do *ethos*. Porém, esses afastamentos e mudança de direção da avaliação dos valores são de outra categoria. Portanto, não pertencem ao plano das regras de apreço, estima e despreço dos bens, não se inserem no seio da estrutura vivencial e afetiva do caráter axiológico do mundo das coisas e pessoas. Em síntese, não pertencem ao solo da percepção afetiva da essência dos valores, a qual também pode se enganar no acolhimento dos dados axiológicos. Ao lado das ilusões, então, no inteiro plano ético com suas diversas estratificações ou camadas, encontram-se os erros e as errâncias morais ou perturbações de natureza prática:

Essas eventuais “perturbações” éticas (na ética prática da “avaliação”) e os “erros” (na ética científica), porém, devem ser rigorosamente distinguidos das “ilusões” emocionais, que repousam elas mesmas *no interior do ethos* de um tempo ou grupo; ilusões que conduzem ao predomínio de um falso *ethos* e aos seus “pseudovalores”, no qual a absoluta ordem dos valores aparece “subvertida”. Diante de tais ilusões imanentes no *ethos* e os seus correlatos, os “pseudovalores”, todos os erros éticos são coisas inofensivas. Por outro lado, também a “verdade” ética suprema - a qual é simplesmente a concordância entre ética e *ethos* (à diferença do conflito) - não é jamais capaz de garantir a ausência dessas ilusões no *ethos* mesmo (SCHELER, 2000a, p. 312-313, tradução minha).

Pseudovalores são valores aparentes (*Scheinwerte*), isto é, captados segundo uma apresentação deles mesmos, que de certo modo “dissimula”, esconde a essência deles. No entanto, esse escondimento, de natureza totalmente fenomênica, é tomada por quem os apreende como se fosse o estrato mais profundo da doação do ser dos valores. É uma captação que não responde ao dar mostras da essência axiológica. Desse modo, os pseudovalores nos indicam elementos fenomenológicos muito importantes para a distinção das ilusões das demais distorções na apreensão da essência dos valores. Ora, aparecer e aparências pertencem a uma dimensão bem específica, a saber, a dos fenômenos com o seu mostrar-se. Em primeiro lugar, então, o plano das ilusões é o mais fundamental; elas pertencem, pois, à doação dos valores nos

bens e, em geral, ao âmbito do conhecer imediato e não extravasam os limites da esfera do intuitivo (SCHELER, 2007b, p. 222; 225). Diferentemente, as perturbações morais – que se situam no plano da comportamento humano e, como tais, da adequação do agir às normas que guardam um conjunto de valores e preferências pertinentes exclusivamente a determinado *ethos* – e os erros éticos – esses situados no plano lógico-teorético da formulação de juízos e das regras de avaliação dos atos humanos – ambos pressupõem uma inevitável mediação. Essa pode ser tanto aquela pela qual os procedimentos lógicos operam uma universalização dos fatos, então, pertinente às regras de asserção e de julgamento dos dados axiológicos intuídos; como também aquela mediação, também pertencente ao estrato da ética teórica, representada pelas deduções inferidas a partir de um juízo moral prévio. No campo da prática da(s) moralidade(s), a mediação cabe às normas previamente admitidas e/ou justificadas para a conduta. Nas ilusões, ao contrário, o ser humano se encontra, sem interpostos, ante a doação dos valores. Por isso, elas são, enquanto atos (desviados) de percepção afetiva correlativos ao dar-se mesmo dos fenômenos axiológicos, como que respostas da estrutura vivencial-afetiva de cada grupo ou época ao permanente reino de valores. Como tais, elas se encontram no núcleo do acontecimento de instituição de determinado *ethos*, de sua caracterização ou, em tempos graves, de sua derrocada, quando vem à luz do dia a deturpação da ordem dos valores e as consequências dela resultantes. Diante delas, por falta dessa imediatez na visão e percepção dos valores, os erros dos juízos da ética são quase inócuos, de certa maneira, facilmente corrigíveis, por meio da readequação das normas à justa “realidade” dos dados axiológicos ou pela retificação da argumentação que constitui certa sistemática linguística e assertiva sobre os valores e as suas interrelações (ética teórica ou científica). Ao contrário, respostas ao dar-se dos valores somente se “corrigem”, transformam-se em captações mais genuínas senão com a elevação e reconstrução de outro *ethos*. Isso implica o surgimento de outra humanidade em relação àquela vigente, mais “sensível” à essência dos valores e às suas interrelações que decorrem da natureza deles. De outro modo, impõe-se a possibilidade de “retificar” as ilusões de determinado *ethos*, quando a crise é global, em tempos que a inauguração de outra época histórica se aventa como necessária e até inevitável. A dissolução de um *ethos* por meio de acúmulo histórico de ilusões, portanto, é sempre drástico. Em todo caso, para quem tem olhos para a visão imediata e emocional dos valores, elas são sinais que apontam para radicalidade da crise.

Se as ilusões não se instalam em razão das mediações configuradoras de juízos éticos e, passando por esses, conduzem aos comportamentos morais, elas e os pseudovalores delas advindos não são simplesmente distorções ou obnubilações nessa visão imediata provocadas pelo acréscimo de elementos posteriores e exteriores, provenientes de outros planos. O iludir-se, portanto, não está na passagem para a esfera do julgamento ou do plano prático, recorrendo a instrumentos lógico-teoréticos inadequados, compreensões obtusas ou conclusões falsificadoras acerca da essência dos valores. O engano que delas resulta também não está em não ver o fenômeno puro, na clareza em que valores se doam, encobrindo-o com concepções morais teóricas ou práticas. A aparência dos valores continua límpida e nela não há nada de engano, tal como é o fenômeno de um bastão que se mostra aparentemente quebrado quando imerso na água. Ao contrário, o iludir-se acontece à medida que a resposta intencional da percepção afetiva transporta o estado de coisas visto para uma esfera mais densa dos valores, a do ser deles mesmos, tomando o que é epocal ou circunstancialmente visto como se fosse a ordem absoluta. A ilusão deve-se ao nosso perceber mesmo, conquanto na visão desse ato opera, de maneira imediata (não pela mediação de argumentação e discursos), certa autopersuasão tida por segura, uma ideação admitida como precha de evidência, mas na verdade, respectivamente, enganosa e vazia a respeito do seguinte fato: aquilo visto de fato seria o que é a coisa

*mesma*. Ora, um estado de coisa visto traz em si uma multiplicidade de estratos de ser, que exigem um criterioso discernimento para verificar se o dado visto se encontra na superfície do dar-se do fenômeno, da sua aparição, ou se certo dado fenomênico já é suficiente para apreender a profundidade daquilo que se mostra. Note-se que, de um lado, o aparecer não é mera apresentação dissimuladora do que verdadeiramente é, já que detrás do aparecer da aparência não haveria outro fenômeno ou uma realidade numênica (a do ser); fenomenologicamente, ser e aparecer são o mesmo. De outro, porém, ser e aparecer não são iguais, pois o ser como tal é o que se mostra às claras na aparência do ente, porém, desde um recolhimento que lhe é essencial, como ensina Heidegger (2016). Sinteticamente, as aparências não são meras manifestações de algo que não se mostra em si mesmo, por exemplo, as manifestações sintomáticas de determinada doença causada por um agente patológico entranhado no corpo. Ao contrário, nas aparências o que vem à luz meridiana é o encobrimento do ser. Daí, iludir-se com a aparência, portanto, não é crer que elas revelariam algo daquilo que não poderia se manifestar senão parcialmente ou não se manifestar de modo algum, o ser. Também as ilusões não coincidem com o supor com muita convicção que as aparências simplesmente falsificam o ser das coisas, à medida que dissimulam o mostrar-se da coisa mesma e a partir dela mesma. Nem ainda elas se devem ao fato que, na percepção, os sentidos são fontes de erro – uma afirmação já falsificadora do próprio sentido da percepção sensível. Tudo isto são pré-compreensões por demais lógico-teoréticas e, portanto, têm mais a ver mais com erros que com iludir-se. Assim, a ilusão é independente de todo crer, afirmar e supor, no sentido preciso que adquirem na esfera lógica. Antes, consiste em dar ao estado de coisa vista um estrato de ser, também esse colhido intuitivamente de maneira imediata, isto é, algo que de fato não lhe pertence, precisamente, remeter o “conteúdo fático [do fenômeno] a um estrato de ser diferente daquele em que ele é, no qual ele se encontra [...]. A ilusão toca apenas o ‘como, da permanência, não a permanência mesma” (SCHELER, 2007b, p. 225, tradução minha).

Desse engano, surgem os pseudovalores. Passam os tempos, mas os valores permanecem na sua verdade, na sua essência. Como eles permanecem *para nós* é, porém, a questão nuclear para determinar o sentido radical da crise. Enganamos, pois, no modo como historicamente os colhemos. Essa explicação formal, para que tenha maior evidência para nós e para o nosso tempo, necessita ser preenchida. Para tanto, exemplificamos apenas uma atitude nossa em relação aos valores que favorece as ilusões e o nascimento de pseudovalores no *ethos* em crise. Trata-se daquela disposição pela qual lidamos, na ordem do coração, do conhecimento afetivo imediato, de modo não tão vigoroso com certos bens e valores, atendo-nos prioritariamente aos inferiores em detrimento da atenção a outros mais nobres. Uma disposição, portanto, que disturba as regras de preferência e preterição que seriam de pleno acordo com as interrelações axiológicas permanentemente vigentes e pré-determinada pela essência dos valores. Entre as demais atitudes, talvez seja a disposição mais decisiva, já que no *ethos* de cada época, fundamentalmente, entregamo-nos a certas coisas, aventuramo-nos nosso destino e pomos nossa existência em risco, justamente ao jogar com as *nossas* regras da preferência e preterição axiológicas. Cumprimos essa breve discussão na forma de palavras finais.

### 3 Palavras finais: o aprisionamento na liberdade das múltiplas escolhas

Preferir é ato pelo qual os valores são apreendidos intencionalmente segundo a sua ordem hierárquica (SCHELER, 2000a, p. 105). Prefere-se (*a priori*) um valor ou (empiricamente) um bem como superior tão somente à medida que é afetivamente percebido na sua superioridade.

dade. Portanto, prefere-se quando se dá conta intuitivamente do alto valor presente em um bem, vendo que é digno de se entregar às coisas que o suportam. Quem prefere, portanto, conhece com evidência o que é de maior valor e, ao mesmo tempo, pospõe o que é de menor. Mas a preferência não implica comparação e, por conseguinte, nenhuma escolha. Pois para preferir é necessário já ter uma relação direta e imediata com o “material axiológico afetivamente percebido” (SCHELER, 2000a, p. 265), o que implica que o valor mesmo já tenha se dado, a partir dele mesmo, como o mais alto, o mais digno e, correlativamente, sua posição superior ter sido captada no preferir mesmo. Graças a essa imediatez, a essa “intimidade” do ato com os valores, o preferir não pressupõe que se dê empiricamente múltiplas concreções de determinado bem, que apresentem qualidades específicas, cujas grandezas seriam medidas pela confrontação dos similares. Igualmente, não está preso a escopos predefinidos, nem a idealizações de metas; prefere-se, pois, um bem em vista de si mesmo, do seu inerente valor, não em como meio para uma conquista ou aquisição posterior. Tudo isso pertence ao escolher. Assim, no ato de preferir, o homem goza de uma independência de suas tendências e das estreitas metas que delas nascem.

Contra toda escolha, é reto afirmar: a preferência é uma relação *a priori*, fundada no amor, com o valor (SCHELER, 2009, p. 159). Do dito acima, já é possível entrever que escolhas são atos *a posteriori* conquanto se baseiam na presença empírica do(s) bem(s) a ser escolhido e na comparação entre eles. Mas acrescenta-se, na afirmação acima, a expressão “fundada no amor”. Por que o amor necessariamente deve entrar em cena no ato de preferir? Porque graças ao amor o valor mais alto brilha e, num instante fugaz, refulge a plenitude de sua essência. Sob o papel descobridor do amor, que vê claramente os valores e, sobretudo, o poder-ainda-mais-valer, preferir é fazer atenção, trazer e colocar em primeiro plano o preferido, “sem olhar para os lados”. A preferência já se justifica, em si mesma, com a doação da riqueza, nobreza e superioridade da coisa ou pessoa preferida. Não carece de outros bens, porque ama o que descobriu e, assim, pode preferi-lo a tudo mais. Quem prefere, portanto, não titubeia nas comparações, avaliações subjetivas intermináveis sobre o que seria de maior monta para o sujeito das escolhas nas suas empíricas e possíveis circunstâncias de vida. Ademais, para preferir não é necessário que valores correlatos e inferiores sejam dados de fato; eles podem apenas ser vagamente intuídos, permanecerem apenas como indefinidos pontos de referência (SCHELER, 2000a, p. 105), não obstante esse ato sempre se dirija a uma pluralidade de valores enquanto os seus objetos intencionais percebidos. O amor, porém, mira cada vez apenas um só valor. Para a clarividência do amor, é dado apenas um só valor como algo de singularíssimo (SCHELER, 2000a, p. 266). Por isso, vinculada com o amor, a preferência vive da “certeza”, da evidência que o valor que se doou é o (sumamente) preferível.

Essa é uma confusão do homem moderno, cujas consequências são drásticas para a constituição de seu *ethos*: crer que se ama e prefere-se somente aquilo que ele escolheu depois de discernir o que para ele é de maior importância, adequado ou útil. Ele iguala o preferir com o ato de querer escolher, aliás, de acordo com suas metas e propósitos e interesses. Mas as coisas, no preferir, estão bem ao contrário. É que o preferir é um interesse *fundamental* em um bem ou valor, para o qual toda escolha já chegou muito tarde. Assim, nossas regras de preferência e preterição falam de como somos em meio aos bens e o quanto somos capazes de perceber a riqueza e multiplicidade os valores. De outro modo, dizem junto a quais bens estamos, a quais valores está dirigida nosso perceber e existência, bem como quais são passíveis de serem descobertos segundo a possibilidade desse fático como-ser, como-estar. Por exemplo, interessamo-nos factual e subjetivamente em certas coisas, escolhemos estar com algumas delas ou certas pessoas, porque já anteriormente amamos e preferimos os valores que elas nos

apresentaram e captaram. Por isso, elas captam nossos interesses, mais precisamente, tornam-se apelos que nos apanham em nossas volições, querereres. Enfim, as atuais regras de preferência e preterição medem a largueza e riqueza do nosso mundo axiológico enquanto homens modernos; acusam a imensidão e o transbordamento de nosso coração, determinados por meio das suas puras relações cognoscitivo-afetivas com os valores de tudo que nos rodeia.

Noutra dimensão menos fundamental da existência humana, então, reside o escolher. Por sua vez, esse ato é muito mais ligado ao querer fazer, agir de um sujeito, portanto, às suas tendências e volições, nem tanto ao valor mesmo que se relampeja como superior. A aparição dos valores superiores é independente de todas essas determinações subjetivo-empíricas e elas são decisivas apenas para as nossas eleições. Por isso, a escolha necessita que já seja factualmente dada a série de coisas passíveis de ser elegidas, que elas se apresentem meramente como probabilidades; necessita-se dos bens como coisas objetivamente já consumados, como algo despido de um poder-ser-valoroso, então, como coisas prontas, em si inertes, para a eleição. Portanto, bens elegíveis não mais se apresentam como descobertos ou por se descobrir em seus valores. Eles deixam de ser o suporte da doação de materialidades axiológicas singulares que compõe o reino de valores em sua riqueza desconhecida. Por outro lado, para preferir necessita-se antes perceber afetivamente essa materialidade, essa diversidade infinda do reino dos valores, por meio de um conhecimento emocional originário e imediato do valor dos bens. Pois somente nessa modalidade de conhecer a superioridade/inferioridade do valor, esse se apresenta efetivamente para nós. Definitivamente, as regras do preferir não são as mesmas das escolhas.

Na substituição das regras do preferir/preterir pelas leis subjetivas de escolha, revela-se uma atitude perniciosa, produtora de pseudovalores, fonte de ilusões e, inevitavelmente, de inversão da justa ordem dos valores. Ora, o homem moderno se sente rico em ter múltiplas escolhas por fazer, sente-se senhor da eleição do que é senão probabilidades já dadas. Assim, sabe-se livre; no senhorio das suas avaliações, determinações a partir de si mesmo o que é bom ou mau, justo ou injusto, pretende afirmar a sua liberdade. No entanto, o poder de múltiplas escolhas, porém, não se confunde com liberdade mais originária, difícil de ser compreendida como tal, porque se mescla com a entrega da existência humana às coisas superiores, aos valores mais altos e nobres. Liberdade é, nesse sentido, dizer sim ao que nos doa como o mais valoroso, mais digno de ser amado. Por isso, a afirmação da liberdade pressupõe um grande amor, justamente porque esse dizer sim comporta uma entrega, uma oferta de si. Quem inverte a ordem dos valores – e é isso o que acontece quando a liberdade se entende como senhorio nas escolhas –, amando e preferindo o útil e o agradável ao vital e, seguindo os níveis da hierarquia axiológica, ao espiritual e ao sagrado, já perdeu esse grande amor. O homem moderno não deixa de amar. Porém, ama as “coisas pequenas”. A pobreza não está, contudo, na pequena das coisas amadas, mas sim no seu modo apequenado de amar, na sua decisão de transformar o amor/entrega às coisas em artimanha e esperteza na arte de escolher o melhor entre multidão de bens úteis, prazerosos e eficazes. Assim, projeta sua existência e mira todos os seus escopos a partir de valores inferiores. Essa é a sua primeira fonte das ilusões que não o faz somente preso ao que já é dado, aos objetos de suas escolhas e aos fins de suas metas, maior parte das vezes já ditadas pela ética da economia com seus interesses mercadológicos. Também o faz miseravelmente pobre. Seu *ethos* e sua existência, pois, são carentes de um saber fundamental, aquele que é capaz de descobrir mediante o amor a inesgotável riqueza do mundo dos valores desde a doação de sua estratificação – apresentação doadora da riqueza e essência dos valores que se cumpre a partir deles mesmos, não das históricas tendências e volições humanas. Então, ele é pobre em saber reconhecer o valoroso e o seu poder se manifestar ainda mais como

tal. Vive, portanto, de uma indignação instalada na sua capacidade de perceber afetivamente, profundamente arraigada na primeira esfera da abertura de nossa existência junto e em meio a tudo que nos rodeia. Mas isto porque falta a ele e, certamente ainda a nós, os hodiernos, um grande amor às coisas valorosas. Essa imaturidade em saber amar e preferir (o valor superior por ele mesmo) explica os limites estreitos da cultura moderna, apesar de seus amplos avanços do conhecimento tecnocientífico. Mas, sobretudo, elucida algo sobre a radicalidade da crise atual da ética. Essa elucidação, porém, é uma convocação à transformação de nosso modo de ser meio às coisas e juntos com outros na via do amor.

## Referências

- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 9ª edição. Tübingen: Max Niemeyer, 2016.
- LEÃO, E. C. A crise da ética hoje em dia. In: LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. KSA 6. 2ª edição. München: de Gruyter, 1999.
- RAMOS, D. R. Omnia habemus nihil possidentes. Percepção afetiva e valores na fenomenologia de Max Scheler. In: KAHLMEYER-MERTENS, R. S.; WEYH, K. M.; KISSE, E. H. S.; SILVA, M. R.; DIAS, J. (Orgs.). *STUDIUM. Max Scheler: novas recepções*. V. II. Vivens: Toledo, 2019. Disponível em: <https://institutoquerosaber.org/acervovivens>. Acesso em: 06.jul.2022.
- SASSI, V. A ética em questão na pós-modernidade. *Revista filosófica São Boaventura*. Curitiba, v. 5, n. 1, jan./jun. 2012, p. 11-28.
- SCHELER, M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In: SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte*. 6ª edição. Bonn: Bouvier, 2007a. p. 33-147.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 7ª edição. Bonn: Bouvier, 2000.
- SCHELER, M. Die Idole der Selbsterkenntnis. In: SCHELER, M. *Vom Umsturz der Werte*. 6ª edição. Bonn: Bouvier, 2007b. p. 213-292.
- SCHELER, M. *Morte e sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- SCHELER, M. *Ordo amoris*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2012. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler\\_ordo\\_amoris.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20120726-scheler_ordo_amoris.pdf). Acesso em: 06.jul.2002.
- SCHELER, M. Ordo amoris. In: SCHELER, M. *Schriften aus dem Nachlaß*. 4ª edição. Bonn: Bouvier, 2000c. p. 345-376.
- SCHELER, M. O ressentimento na construção das morais. In: *Da reviravolta dos valores*. 2ª edição. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 43-182.
- SCHELER, M. Philosophische Weltanschauung. In: SCHELER, M. *Späte Schriften*. 3ª edição. Bonn: Bouvier, 2008. p. 73-182.
- SCHELER, M. Tod und Fortleben. In: SCHELER, M. *Schriften aus dem Nachlaß*. 4ª edição. Bonn: Bouvier, 2000b. p. 9-64.

SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. Perspectiva: São Paulo, 1986.

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. 6ª edição. Bonn: Bouvier, 2009.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Daniel Rodrigues Ramos**

Possui graduação em Odontologia pela Universidade Federal de Uberlândia (1994), graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2009) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Università Antonianum (2013). Atualmente, é professor efetivo no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e desenvolve pesquisas na área de fenomenologia, em especial, em Husserl, Scheler e Heidegger. Publicou *A questão do Ereignis em Heidegger*, obra que divulga os resultados da pesquisa doutoral no pensamento tardio de Heidegger, um dos primeiros estudos publicados no Brasil em torno dos *Beiträge zur Philosophie* e de outras obras correlatas pertencentes ao ciclo de obras heideggerianas em que se expõe o pensamento da história do ser.

Recebido em: 27/07/2022  
Received in: 27/07/2022

Aprovado em: 10/08/2022  
Approved in: 10/08/2022

VARIA

# Complexidades do uso atributivo de descrições definidas

Complexities of the attributive use of definite descriptions

Rodrigo Jungmann de Castro

<https://orcid.org/0000-0002-0619-9693> - E-mail: [rjungmann9@gmail.com](mailto:rjungmann9@gmail.com)

## RESUMO

O artigo de Keith S. Donnellan "Reference and Definite Descriptions" (1966) foi escrito com a intenção de mostrar que as teorias de Bertrand Russell e Peter F. Strawson falham por igual em capturar o uso linguístico efetivo das descrições. Para tanto, Donnellan se ocupa da distinção entre os usos atributivo e referencial. Contudo, a situação se complica para Donnellan à luz do fato de que muitos usos concebíveis de descrições definidas não parecem caber em nenhuma das duas categorias. Há usos que devem ser entendidos antes como motivados pela deferência do que como atributivos, assim como há usos em que variadas falências referenciais cometidas pelos falantes têm como consequência situações em que a descrição simplesmente não dá conta da variedade de possibilidades, vale dizer, casos em que não cabe falar nem em uso referencial nem em uso atributivo. A razão para tanto parece ser a de que dificilmente há um uso atributivo "puro". As descrições usadas nos exemplos corriqueiros contêm normalmente elementos referenciais, como nomes e indexicais. Quando estes são mal empregados, a insuficiência da distinção de Donnellan é exposta. A segunda tese aqui apresentada é a de que os usos atributivos previstos no artigo clássico de Donnellan se caracterizam por sua natureza inferencial distintiva, com a consequência de que o seu uso atributivo é em geral menos natural e plausível do que o uso referencial

**Palavras-chave:** Teoria da referência. Distinção atributivo/referencial. Semântica.

## ABSTRACT

Keith S. Donnellan's article "Reference and Definite Descriptions" (1966) was written with the intention of showing that the theories of Bertrand Russell and Peter F. Strawson equally fail to capture the actual linguistic use of definite descriptions. With this end, Donnellan dwells on the distinction between the attributive and referential uses. However, the situation is complicated for Donnellan in light of the fact that many conceivable uses of definite descriptions do not seem to fit into either category. There are uses that should be understood as deferential rather than attributive, just as there are uses in which various possibilities of referential failure committed by speakers result in situations in which the description simply does not account for the variety of possibilities, that is, cases in which one cannot speak of either a referential or an attributive use. The reason for this seems to be that there is hardly a "pure" attributive use. The descriptions used in common examples usually contain referential elements, such as nouns and indexicals. When these are misused, the inadequacy of Donnellan's distinction is exposed. The second thesis presented here is that the attributive uses envisaged in Donnellan's classic paper are characterized by their distinctive inferential nature, with the consequence that the attributive use is generally less natural and plausible than the referential use.

**Keywords:** Theory of reference. Attributive/referential distinction. Semantics.

Em "Reference and Definite Descriptions" (1966), Keith S. Donnellan apresenta uma distinção entre o que considera como usos referenciais e atributivos de descrições definidas. O argumento consiste em apresentar situações distintas em que emissões do mesmo enunciado parecem trazer a mesma descrição com funções nitidamente diversas. Que Donnellan se deparou com um fenômeno perfeitamente real é testemunhado pela multidão de artigos voltados para o esclarecimento da distinção em tela.

Em linhas gerais, há divergências na obra dos comentadores quanto a uma questão que reputam crucial: a distinção atributivo/referencial indicaria uma genuína diferença de cunho semântico ou poderia ser satisfatoriamente tratada como um fenômeno puramente pragmático? A segunda interpretação parece prevalecer e foi habilmente defendida por John Searle, Saul Kripke e Stephen Neale, ao passo que François Recanati e outros insistem na existência de uma distinção semântica.

A nossa preocupação principal, no entanto, é questionar a distinção como tal, visto que, a nosso juízo, ela não exaure a gama de possibilidades. O nosso procedimento abaixo consistirá em apresentar a distinção inicialmente nos termos mais favoráveis possíveis ao entendimento de Donnellan para, só depois de tê-lo feito, apresentar contraexemplos que põem em dúvida a sua suficiência, ocupando-nos especificamente de usos à primeira vista atributivos e sustentando que não podem de fato sê-lo nos termos do próprio Donnellan. As próximas seções, à exceção da última, seguem de maneira aproximada I. Inan (2006).

A seção final versa sobre aspectos inferenciais do uso atributivo que nunca vimos discutidos na literatura relevante sobre a temática.

## A distinção

Em contraste com o uso referencial, no uso atributivo a perfeita adequação da descrição efetivamente usada é crucial. No uso referencial, o uso é incidental no sentido de que estão disponíveis vários outros mecanismos referenciais para identificar o objeto ou pessoa que se pretenda denotar.

Que a ideia de satisfação do conteúdo descritivo é crucial ao uso atributivo é algo articulado por Donnellan no seguinte parágrafo do seu artigo.

Vou chamar os dois usos de descrições definidas que tenho em mente de uso atributivo e uso referencial. Um falante que usa uma descrição definida de forma atributiva numa asserção afirma alguma coisa qualquer sobre quem ou o que quer que seja o isso e aquilo. Um orador que utiliza uma descrição definida referencialmente numa asserção, por outro lado, utiliza a descrição para permitir ao seu público individuar quem ou do que está tratando e dizer algo sobre essa pessoa ou coisa. No primeiro caso, pode dizer-se que a descrição definida ocorre essencialmente, pois o orador deseja afirmar algo sobre o que quer que seja ou sobre quem se encaixa nessa descrição; mas no uso referencial, a descrição definida é apenas uma ferramenta para fazer um certo trabalho - chamar a atenção para uma pessoa ou coisa - e, em geral, qualquer outro dispositivo apto a fazer o mesmo trabalho, outra descrição ou um nome, também o faria. No uso atributivo, o atributo de ser o isso e aquilo é de importância crucial, enquanto não o é no uso referencial. (DONNELLAN, 1966, p. 285).

Pouco adiante, Donnellan coloca a distinção em termos formais:

Generalizando a partir deste caso, podemos dizer, penso eu, que há dois usos de frases da forma, "O  $\phi$  é  $\psi$ ". No primeiro, se nada é o  $\phi$ , então não se disse de nada que seja o  $\psi$ . No segundo, o fato de que nada é o  $\phi$  não tem essa consequência". (DONNELLAN, 1966, p. 287).

A distinção se apresenta com maior clareza por meio de certos exemplos que se tornaram pequenos clássicos recentes da filosofia analítica da linguagem.

Imagine-se, num primeiro momento, que seja encontrado no meio da rua o corpo já sem vida e desfigurado de um homem chamado Smith. Ao que tudo indica, ocorreu um crime brutal. Com base na aparente natureza do ato, um investigador de polícia afirma que "O assassino de Smith é insano". Admitamos ainda, embora Donnellan afiance no corpo do artigo que isso não é essencial, que se desconheça a identidade do assassino. Tem-se aqui, na terminologia de Donnellan, um uso atributivo da descrição definida "o assassino de Smith".

Suponha-se agora que um certo Jones esteja sendo julgado pelo assassinato de Smith. Jones comporta-se no banco dos réus como um rematado lunático. Diante desse quadro, um dos presentes, convencido da culpabilidade de Jones, afirma que "O assassino de Smith é insano", pretendendo referir-se a Jones por meio da descrição definida "o assassino de Smith". Nos termos de Donnellan, a descrição definida exemplifica neste último caso o que chama de uso referencial.

No caso do cadáver descoberto no meio da rua, afirma-se que "O assassino de Smith é insano", mas não se tem ninguém em mente, ou ao menos a afirmação não é baseada em qualquer pessoa que se tenha em mente. Antes, o que se pretende sustentar é que qualquer pessoa, seja lá quem for, capaz de um semelhante ato, é insana. Já com referência a Jones no segundo caso, o falante tem em mente um indivíduo específico, que poderia nomear ou apontar. Acerca deste indivíduo, o falante faz uma idêntica afirmação, substituindo "Jones" por "O assassino de Smith".

O outro exemplo de Donnellan é semelhante. Uma mulher é vista por alguém e parece irradiar felicidade. Um observador – um tanto machista pelos padrões atuais – crê que uma tal irrução se explica prontamente com a suposição de que ela seja muito bem casada e assevera que “O marido dela é gentil com ela”. Trata-se do uso atributivo da descrição. O que se pretende dizer é que quem quer que seja casado com a mulher em questão é um homem gentil. Uma alternativa a esta situação seria ver a mesma mulher ostentando idênticos sinais de satisfação na companhia de um homem que a trata de maneira ostensivamente amável e afirmar que “O marido dela é gentil com ela”.

Em ambas as situações, o caso atributivo teria uma peculiaridade interessante. Se, a despeito de todas as aparências, Smith não foi assassinado e a mulher vista não é casada, as afirmações em cada caso, são consoante uma análise russeliana, pura e simplesmente falsas, visto que a cláusula existencial não é satisfeita.

O caso referencial é mais complexo. Para compreender o ponto, notemos que o indivíduo que se tem em mente, Jones, pode muito bem ser insano, mesmo que ele não seja o assassino de Smith. Por seu turno, o homem tido como gentil em razão do seu comportamento em companhia da mulher do segundo exemplo de fato é gentil, mesmo que seja o seu amante e não o seu marido, ou ainda no caso de a mulher não ser casada. Nestes termos, havendo um certo sentido em que algo de verdadeiro parece ser dito mediante um uso referencial mesmo com uma descrição definida incorretamente empregada, é que pareceu a alguns intérpretes que o uso referencial possui uma semântica não-russeliana, ao passo que outros insistem numa leitura russeliana e põem a proposição verdadeira comunicada sobre Jones ou sobre o homem gentil no campo da pragmática. Neste sentido, Kripke (1979) estabelece uma distinção entre a referência semântica e a referência do falante – o seu referente pretendido. Por seu turno, Neale (1990) distingue as proposições literalmente afirmadas em cada caso das proposições adicionais transmitidas num nível puramente pragmático atinente às implicações conversacionais.

Com as devidas vênias a Kripke, a teoria de Neale se afigura mais econômica. E tal se dá porque Neale não apela de modo central para uma distinção a rigor puramente derivativa neste contexto, mas simplesmente faz uso da teoria pré-existente de Grice, sem acrescentar-lhe novas categorias semânticas ou pragmáticas.

Por meio de uma assertiva como “O assassino de Smith é insano”, se está, no entender de Neale, asserindo literalmente uma proposição russeliana composta da junção de certas assertivas que são bem conhecidas de quem tiver um dia se debruçado sobre a Teoria das Descrições de Bertrand Russell. Vêm a ser: há um e somente um  $x$  que assassinou Smith e  $x$  é insano. Em todos os casos, é esse o conteúdo semântico propriamente dito. O fato de que se possa transmitir de modo colateral uma proposição adicional do tipo “Jones é insano” ou “Aquele homem é insano” não pertence propriamente ao domínio da semântica, mas antes ao da pragmática. Proposições como “Jones é insano” ou “Aquele homem é insano” não integram o conteúdo do que é literalmente afirmado, mas apenas daquilo é comunicado de modo suplementar por via dos mecanismos de implicatura conversacional apresentados por Grice (1989).

Note-se, a bem da clareza, que este artigo não se ocupa primordialmente da semântica das proposições expressas por enunciações de orações que contêm descrições definidas. Um tratamento russeliano padrão nos parece satisfatório para esta questão.

Mas ocorre que mesmo que se dê esse ponto por pacificado, disso não se segue de modo algum que a distinção atributivo/referencial não possa ser de grande interesse a outros títulos. Independente da semântica das proposições expressas, a distinção de Donnellan faz justiça à variedade de usos das descrições definidas. É verdade que ou se tem uma afirmação de que um

$\phi$ , seja lá o que for, é também  $\psi$  ou que sem tem em mente uma pessoa ou coisa a que se atribui a propriedade de ser  $\psi$ ?

Visto que a noção de “ter algo ou alguém em mente” pode se afigurar um tanto vaga, parece-me útil adotar o *insight* de Neale na obra já citada pelo grau de precisão que traz à discussão. Podem-se conceber duas variantes do uso referencial estrito. Numa delas, “o  $\phi$ ” poderia ser substituído por algum nome próprio do qual o falante tenha ciência. Uma alternativa que não exclui a primeira se dá quando o objeto ou pessoa individuado por “o  $\phi$ ” poderia ser objeto de uma demonstração ostensiva, como em “aquele homem”, “aquela mulher”, “aquele carro” e mecanismos assemelhados.

## A insuficiência da distinção atributivo/referencial

Uma preocupação central de Donnellan parece ter sido a de mostrar que um uso equivocado de uma descrição definida pode ser perfeitamente apto a individuar perante uma audiência um referente pretendido. Mais ainda: há casos em que não cabe nem falar em equívoco. Todos podem saber que a descrição é falsa no que concerne ao ente que se pretende referir, não só o falante, mas também os seus ouvintes.

Ora, considere-se o fascinante exemplo fornecido por Donnellan do usurpador que passa por um rei legítimo. Do fato de que sua ilegitimidade é reconhecida por todos, tanto o falante quanto os seus ouvintes, não se segue que a descrição “o rei” falhe em individuar uma certa pessoa. O surpreendente é que Donnellan não parece ter se dado conta de que o seu próprio exemplo não se harmoniza confortavelmente em nenhuma das duas categorias.

Suponhamos que no país em que se deu esta desdita um defensor da honra da monarquia deseje ser trazido à presença do falso rei, cuja identidade desconhece e que tampouco saberia individuar de modo ostensivo. Ele bem poderia dizer: “Desejo falar com o rei”.

Não cabe falar em uso referencial pelo critério de “ter alguém em mente”. O defensor da monarquia legítima não tem ninguém em mente. Não é capaz nem de nomear nem de apontar para alguém. Apenas teve ciência de que o trono foi usurpado.

Seria então um uso atributivo? Se o fosse, “Desejo falar com o rei” carregaria o mesmo valor semântico de “Desejo falar o indivíduo, seja quem for, que de fato reina legitimamente”. Ora, o rei legítimo foi expulso pelo usurpador. No momento, não há nenhum  $x$  naquela monarquia em particular tal que realmente  $x$  seja rei. O que parece que realmente temos aqui é uma espécie de uso “por deferência”. O que efetivamente se diz, a toda evidência, é “Desejo falar com quem quer que seja que estas pessoas vêm chamando de rei”, o que certamente não parece ser o uso atributivo propriamente dito.

A isso talvez se pudesse obstar que o usurpador se torna rei *de facto* em virtude da usurpação. Seria essa a razão pela qual Donnellan não enxergou aí uma mostra da insuficiência da sua descrição?

Isso na verdade não importa. O exemplo pode ser melhorado. Podemos concluir ver uma situação na qual mesmo a adequação *de facto* da descrição estaria fora de questão. Talvez exista uma localidade afastada em que um pretensu curandeiro espiritual autor de incisões ineficazes nos corpos de pacientes de câncer seja conhecido na sua terra como “o cirurgião”. Revoltado ante um tão flagrante abuso da boa-fé popular, um médico verdadeiro se apresenta na porta do estabelecimento mantido pelo farsante e seus comparsas e diz “Desejo falar com o cirurgião”. Uma vez mais, podemos excluir o uso referencial com a suposição de que o médico não conhece o nome do indivíduo em questão nem é capaz de o individuar de modo ostensivo.

Estaríamos às voltas com o uso atributivo? É evidente que não. Não há como fornecer uma reescrita do que foi dito como “Desejo falar com o indivíduo, seja lá quem for, que efetua cirurgias aqui” ou coisa do gênero. O farsante nem chega a ser um cirurgião *de facto*. É apenas um farsante. Estamos às voltas com um uso da descrição “por deferência”. Em deferência ao hábito da localidade e sem desejar levantar suspeitas, o verdadeiro médico usa a descrição “o cirurgião” como os demais o fazem. Ele não deseja falar com quem quer que seja o cirurgião, mas com quem quer que venha sendo *chamado* de cirurgião.

Mesmo deixando de lado o uso “por deferência”, a simples falência referencial pode redundar em casos em que as descrições definidas não são usadas nem num sentido referencial nem num sentido atributivo.

Admitamos que esteja acontecendo uma onda de assassinatos na mesma cidade em que foi encontrado o corpo barbaramente mutilado de Smith. Pode nos valer aqui uma sugestão de Nathan Salmon:

[...] suponhamos que o detetive encarregado esteja completamente convencido de que Johnson foi morto pelo mesmo indivíduo, até o presente ainda não identificado, que cometeu o assassinato recente e muito semelhante de Smith. O departamento de homicídios não tem suspeitos, não tem testemunhos, não tem pistas em qualquer dos casos; a crença convicta do detetive está baseada inteiramente no *modus operandi* partilhado. Quando o detetive usa a expressão “o assassino de Smith” na cena do segundo crime, ele tem em mente de modo fundamental: “o cara, seja lá quem for, que assassinou Johnson”. O detetive não chega realmente a ter o assassino em mente, no sentido relevante; do contrário, ele poderia usar a expressão de modo referencial. Em vez disso, ele pensa no assassino de Johnson por meio de uma descrição (SALMON, 2004, p. 255).

A ideia de Salmon parece ser a de que se trata de um “uso por deferência”, no sentido de que por mais que a morte de Johnson seja mais premente no momento, a referência é ao assassino de Smith, em virtude do fato de que a primeira investigação recebeu na polícia uma espécie de primazia. É nos termos da semelhança ou ausência de semelhança com o caso de Smith que os outros casos são examinados. O caso de Smith ainda é suficientemente saliente na investigação para que a descrição “o assassino de Smith” seja usada diante do cadáver de Johnson.

Há, todavia, um contraste fundamental entre este exemplo e os precedentes. Os homens que queriam ver o falso rei e o falso cirurgião, ao chamá-los de “rei” e de “cirurgião”, estão praticando uma forma de deferência a um certo séquito de indivíduos que estavam em posição de usar estas descrições falsas no modo referencial, tendo em mente indivíduos nomeáveis e passíveis de ostensão. Não é o que ocorre no exemplo de Salmon. Nele, tem-se um tipo de deferência em que o possível uso atributivo de “o assassino de Johnson” cede ao uso atributivo de “o assassino de Smith”, que toma o seu lugar.

No caso padrão fornecido por Donnellan, se, no final das contas, Smith não foi assassinado, a afirmação de que “O assassino de Smith é insano” é simplesmente falsa, e não há qualquer gênero de afirmação concomitante que possa ser verdadeira, à diferença do que ocorre no uso referencial. Afinal, no exemplo de Donnellan, Jones bem pode ser insano.

Algo de inteiramente diferente ocorre no exemplo de Salmon. Ainda que Smith não tenha sido assassinado ou que não seja insano, bem pode ser que “quem quer que tenha assassinado Johnson” seja outro homem e seja insano. Há um sentido mitigado, ainda que não referencial, em que o detetive “tem em mente” o assassino de Johnson, quem quer que o tenha assassinado, ainda que tenha se valido da descrição “o assassino de Smith”.

Não parece correto dizer que o uso de “o assassino de Smith” por parte do detetive seja nem referencial nem atributivo, se por “atributivo” tivermos em mente as especificações de Donnellan.

Uma situação ainda mais complexa pode ser imaginada. Admitamos que o Jones do exemplo de Donnellan é inocente do assassinato de Smith. Enquanto Jones está a caminho para o tribunal, alguém lhe desfere um tiro na cabeça do alto de um edifício e o mata. A identidade do criminoso é desconhecida.

Alguém poderia afirmar que “O assassino de Jones é um ótimo atirador”. Temos nas nossas mãos um nítido exemplo de uso atributivo. E a proposição expressa pode ser verdadeira. Mas a substituição de Jones por “o homem que deu cabo de Smith” nos põe às voltas uma vez mais com problemas. Considere-se uma emissão feita neste contexto pelo detetive do caso de “O assassino do homem que deu cabo de Smith é um ótimo atirador”. Ora, uma análise atributiva completa não parece fazer justiça aos termos do caso. O detetive enfaticamente não está dizendo que “O assassino, seja lá quem for, que tiver dado cabo do assassino de Smith, seja lá quem for, é um ótimo atirador”. Ele está dizendo que o assassino de Jones, seja lá quem for, é um ótimo atirador. A incrustação de uma sentença no interior de outra parece colocar limites ao que conta como uso atributivo no interior da construção.

Uma outra complicação decorre dos casos de identificação errônea. Suponha-se que houve um erro e que, no exemplo de Donnellan, o homem morto não foi Smith. Foi Brown. Mesmo que um detetive afirme que “O assassino de Smith é insano”, o que ele claramente pretende dizer é que é insano quem quer que seja responsável pelo assassinato do homem cujo corpo está diante de si. Não importa o que tenha acontecido a Smith. Não se trata de um uso referencial porque o investigador não tem ninguém em mente ao pensar no assassino. Não é capaz de o nomear ou mostrar. Tampouco há um caso atributivo nos termos de Donnellan. Ou seja, o uso da descrição “o assassino de Smith” neste caso não é referencial, mas também é certo que o falante não pretendeu falar de qualquer pessoa que satisfaça a descrição “o assassino de Smith”. O uso tem um *quê* de atributivo, mas não o é no sentido de Donnellan.

Um outro exemplo interessante de uso que não é nem referencial nem propriamente atributivo em sentido estrito poderia resultar de uma enunciação de uma sentença como “O primeiro-ministro deste país é um rematado incompetente” pronunciada por um americano de fortes convicções presidencialistas que tenha se escandalizado numa viagem à Europa com o mau estado da infraestrutura do local. Suponha-se que sem que este turista o saiba, ele está conhecendo uma república presidencialista. Não há ninguém que o falante tenha em mente, mas ainda assim se entenderá que a incompetência está sendo atribuída ao presidente do país em questão, quem quer que seja, pouco importando que não haja um primeiro-ministro. Se recordarmos a definição de Donnellan, bem poderemos dizer que embora não se tenha um uso referencial de “o  $\phi$ ”, há definitivamente alguém a quem se atribuiu incompetência, a saber, o presidente, e não o primeiro-ministro.

Assim como o uso errôneo de elementos puramente referenciais como nomes próprios no interior de descrições definidas complexas pode redundar em complexidades que afetam a plausibilidade da análise fornecida por Donnellan para o uso atributivo de descrições definidas, o mesmo pode se dizer de usos errôneos de termos demonstrativos ou indexicais.

Adaptemos o exemplo de Donnellan.

Havendo perdido uma noção clara do tempo, o detetive encarregado do caso afirma “O homem que matou Smith mês passado já pode estar do outro lado do país”. Smith na verdade foi assassinado há dois meses, de modo que nem há um uso referencial em razão da falta de um suspeito, nem há um indivíduo qualquer que se enquadre na descrição. No entanto, é certamente verdadeiro que o homem que matou Smith algum tempo atrás e ao qual, seja ele quem for, o detetive obviamente tenciona referir-se, bem pode estar do outro lado do país.

A inadequação descritiva surgiu aqui do emprego errôneo da expressão indexical “mês passado”. Mas é evidente que o ponto pode ser generalizado. Erros semelhantes poderiam ser cometidos no contexto do emprego de indexicais ou demonstrativos usados erroneamente quando incrustados numa descrição definida complexa.

O outro exemplo clássico de Donnellan apresenta um problema de todo análogo.

Considere-se, com efeito, uma emissão de “O marido dela é gentil com ela”. Imagine-se que não se conheça a identidade do marido nem se possa apontá-lo. Resta excluído o uso referencial. Segue-se disso que o uso é forçosamente atributivo nos termos de Donnellan? Não, de forma alguma. Afinal, há presente na construção um pronome pessoal que aqui serve como elemento ostensivo. “Dela” vale naturalmente por “desta mulher” ou “daquela mulher”.

Ora, é de todo possível que a pessoa a cujo marido o falante atribui um comportamento gentil de fato seja muito gentil, dando-se todavia o caso de que o falante cometeu um erro descritivo de boa-fé. Há um marido. Mas não é dela. É dele. De um homossexual de traços bastante femininos apenas entrevistados à distância. Há um erro fundamental de *fit*, de ajuste ou adequação. Uma vez mais, o uso tem um certo sabor atributivo, mas não o é nos estritos termos de Donnellan.

Quando se considera a realidade de que uma qualquer descrição como “o  $\phi$ ” é normalmente uma expressão composta em cujo interior podem existir termos referenciais como nomes, indexicais ou demonstrativos, não é nada difícil supor que grande parte das descrições é, neste sentido, impura. Em o sendo, carrega consigo o potencial para não ser nem referencial nem atributiva nos estritos termos de Donnellan. É difícil fazer conjecturas sobre como Donnellan teria recebido tais exemplos como os que aqui vimos quando nos lembramos que a sua motivação última foi a de mostrar as inadequações das teorias referenciais de Russell e Strawson, e que talvez as menções aos usos referencial e atributivo de descrições definidas não tenham sido mais do que meios aptos a servir esse fim.

É possível, em todo caso, como o nota Inan (2006) que existam ao menos algumas descrições definidas que se prestem a um uso “puro”, não perpassado por expressões referenciais em sua composição. Possíveis exemplos seriam “o espião mais baixo” ou “o planeta com anéis vistosos” ou ainda “o número primo que é par”. Mas até mesmo as duas primeiras descrições poderiam ser postas em dúvida. Afinal, poderiam ser tidas como formas incompletas de algo como “o espião mais baixo deste mundo” ou “o planeta com anéis vistosos neste sistema solar”. O caso que se apresenta é o da provável raridade das descrições puras.

Perceba-se que não se pretende sugerir aqui que todos os casos aparentemente atributivos na verdade não o são, mas tão somente que a partir de um exemplo de um uso atributivo não parece ser nada difícil encontrar por meio de ligeiras modificações casos que não se classificam com facilidade nem na categoria de uso referencial, nem na categoria de uso atributivo, nos termos expressamente propostos por Donnellan.

## A natureza inferencial do uso atributivo

Em seu artigo clássico, Keith Donnellan não atribui importância a uma questão que me parece vital: a maior ou menor probabilidade, ou talvez se possa dizer, naturalidade, com a qual uma descrição definitiva pode ser utilizada de modo referencial ou atributivo quando se enuncia uma sentença da forma “O  $\phi$  é  $\psi$ ”.

Considere uma afirmação de “O assassino de Smith é um glutão”. Não é difícil conceber uma situação em que se possa fazer uso referencial com a enunciação de tal sentença. Tal uso

referencial poderia facilmente ocorrer a algum orador que estivesse na presença do homem que se sabe ou se acredita ter assassinado Smith. Por outro lado, é fácil ver que um uso atributivo da descrição definitiva numa enunciação da mesma sentença seria muito menos natural e plausível. Afinal, com base em que inferências do mundo real um falante seria levado a acreditar que o assassino de Smith, seja ele quem for, é um glutão? Se isso não parecer suficientemente convincente, considere-se uma enunciação de "O assassino de Smith tem um nariz adunco". Um uso atributivo de tal sentença seria enormemente improvável.

Tendo feito estes comentários informais, já podemos ver o que é talvez o ponto mais importante sobre a distinção atributivo/referencial, mesmo desconsiderando as reservas das seções precedentes. Se nos limitarmos ao caso mais simples - e mais estudado - de frases da forma "O  $\phi$  é  $\psi$ ", podemos ver que existe uma relação completamente diferente entre a predicação e a entidade apresentada pela descrição definitiva, uma relação que depende de estarmos perante um uso referencial ou atributivo da descrição.

Dito isto, não é difícil compreender por que o uso referencial de descrições definitivas se revela muito mais plausível e natural num bom número de casos de emissões da forma "O  $\phi$  é  $\psi$ ". No uso referencial, temos, por assim dizer, todo o objeto à nossa disposição. O nosso acesso epistêmico à coisa ou pessoa descrita pela descrição definitiva "o  $\phi$ " permite-nos atribuir todo o tipo de predicados a tais entidades, sem termos de imaginar circunstâncias especiais que autorizariam uma enunciação de "O  $\phi$  é  $\psi$ ". Suspeitamos, além disso, que o mesmo se deve aplicar aos casos em que a descrição "o  $\phi$ " não ocorre na posição de sujeito gramatical. Claro que isto não significa que qualquer enunciação de "O  $\phi$  é  $\psi$ " expressará necessariamente uma proposição verdadeira. Significa apenas que no caso referencial a predicação tem uma base muito mais ampla.

Em contraste com o que ocorre no uso referencial, o uso atributivo de descrições definitivas apresenta-nos afirmações da forma "O  $\phi$  é  $\psi$ " que constituem um tipo especial de inferência baseada numa situação, e já não uma inferência baseada no acesso ao próprio objeto, como ocorre nesse primeiro caso. Assim, no exemplo clássico de Donnellan, o que está por detrás da afirmação de que "o assassino de Smith é insano", no caso atributivo, é uma afirmação de natureza inferencial e determinada pelas circunstâncias que cercam a emissão, de que uma pessoa, quem quer que seja, capaz de assassinar Smith dessa forma particularmente brutal, deve ser insana.

Em geral, o que fazemos por meio de um uso atributivo da descrição definitiva contida em "O  $\phi$  é  $\psi$ " é atribuir a "o  $\phi$ " predicados que derivam de uma situação, e não da possibilidade de acesso ao "o  $\phi$ ". Pode ocorrer, como no exemplo clássico de Donnellan, que a predicação tenha uma relação previsível com o conteúdo descritivo de "o  $\phi$ ". Afinal, é certamente razoável atribuir insanidade ao perpetrador de um crime horripilante. Mas, em geral, a predicação pode basear-se em quaisquer circunstâncias relevantes para a situação de enunciação, mesmo que não tenha qualquer relação probabilística com o conteúdo da descrição definitiva utilizada. Este seria o caso, por exemplo, se um médico legista dissesse que "o assassino de Smith é canhoto", ou se algum falante dissesse que "o assassino de Smith é louro", porque foram encontrados fios de cabelo louro no corpo da vítima.

Outro fato digno de nota relativamente ao uso atributivo de descrições definitivas é que a inferência feita pode ter um maior ou menor grau de complexidade. Considere-se uma emissão de "O presidente deste país é incompetente", feita por um turista que visita uma terra distante. Admitamos que o nosso turista sabe que o país por onde viaja é uma república presidencialista, mas que não sabe o nome do presidente e não consegue identificar numa imagem o presidente que, seja ele quem for, julga incompetente. A incompetência é aqui atri-

buída ao presidente, seja ele quem for, porque existem alguns indícios de que o país é mal gerido. É fácil ver como este caso difere daquele em que se afirma, no modo atributivo, que “O assassino de Smith é louco”. Neste último caso, a existência de um assassino é também inferida a partir da situação.

A isso se poderia obstar que as considerações precedentes nada tiram do mérito da distinção atributivo/referencial de Donnellan no que concerne aos seus objetivos, quais sejam o de julgar a suficiência da Teoria das Descrições de Russell no que concerne notadamente ao uso referencial. Serei o primeiro a colocar-me de acordo com a observação, mas é de se notar que este artigo tem por objetivo as especificidades do uso atributivo não antevistas ou consideradas por Donnellan. O que se está a dizer não é que os usos inferenciais apontados acima invalidez as propostas de Donnellan, mas apenas que não parecem ter sido percebidas por ele e que merecem atenção por direito próprio.

É minha firme convicção que esta dimensão da distinção atributiva/referencial tem sido indevidamente negligenciada na literatura sobre a distinção.

A título de sumário, o que este artigo se propõe é reconhecer a força intuitiva das considerações de Donnellan mas com a ressalva de que não parece certo dizer que 1) o uso atributivo de uma descrição necessariamente se caracterize pela estrita adequação do objeto nomeado à descrição empregada – exemplos do “rei” e do “cirurgião” acima; 2) que há algo assemelhado a um uso atributivo por deferência e 3) que de modo geral não é difícil imaginar usos de descrições definidas que, embora longe de serem referenciais, não atendem os rigores do uso atributivo nos termos estritos de Donnellan, por mais que a eles se assemelhem. Por fim, parece-nos digno de nota o fato de que usos atributivos por vezes só sejam licenciados por inferências bastante particulares presas à situação de emissão das sentenças que trazem embutidas as descrições que os instanciam. Se está última circunstância clama por algum tratamento diferenciado pelo que respeita à “divisão de trabalho” entre a semântica e a pragmática é um objeto de análise que deixamos de lado pelo momento, para quem sabe, retomá-lo numa contribuição futura.

## Referências

DONNELLAN, K. “Reference and Definite Descriptions”. *Philosophical Review*, n. 75, 1966, p. 281-304.

GRICE, H. P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

INAN, I. Are “Attributive” Uses of Definite Descriptions Really Attributive?”. *Kriterion*. n. 20, 2006, p. 7-13.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Harvard: Harvard University Press, 1972.

KRIPKE, S. “Speaker’s Reference and Semantic Reference”. In: FRENCH, P. A.; UEHLING, T. E.; WETTSEIN, H. (Eds.). *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979.

NEALE, S. *Descriptions*. Cambridge: MIT Press, 1990.

RECANATI, F. *Direct Reference*. Oxford: Blackwell, 1993.

SALMON, N. “The Good, the Bad, and the Ugly”. In: REIMER, M.; BEZUIDENHUIT, A. (Eds.). *Descriptions and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 230-260.

---

### **Sobre o autor**

#### **Rodrigo Jungmann de Castro**

Possui graduação e mestrado em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco e doutorado em Filosofia pela University of California, Riverside, onde também desempenhou atividades de ensino. Atualmente é Professor Adjunto II na Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em filosofia da linguagem, além de interesses substanciais nos campos da ética normativa, da filosofia da religião e da filosofia política.

Recebido em: 03/05/2022  
Received in: 03/05/2022

Aprovado em: 07/07/2022  
Approved in: 07/07/2022

# Jacques Rancière e o sujeito dos direitos do homem

Jacques Rancière and the subject of the rights of man

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

<https://orcid.org/0000-0001-8940-1545> - E-mail: felipesahd@yahoo.com.br

## RESUMO

Neste artigo discuto a proposta de definição do sujeito dos direitos do homem no pensamento de Jacques Rancière. Inicialmente, examino a crítica de Rancière de que Arendt despolitiza os direitos humanos em função de seus pressupostos aristotélicos. Depois, explico como Rancière reconceitualiza a relação entre o humano e o político para entender a política de direitos humanos em termos estratégicos e não existenciais. Argumento que fornece uma base mais adequada para a compreensão da política de direitos humanos do que a concepção de política de Arendt. Desta maneira, Rancière nos permite ver as disputas pelos direitos humanos como parte integrante das lutas sociais que são o cerne da vida política, uma vez que envolvem a promulgação da igualdade em condições de desigualdade.

**Palavras-chave:** Política. Dissenso. Igualdade. Direitos do Homem.

## ABSTRACT

In this article I discuss the proposal to define the subject of human rights in Jacques Rancière's thought. Initially, I examine Rancière's criticism that Arendt depoliticizes human rights due to her Aristotelian presuppositions. Then I explain how Rancière reconceptualizes the relation between the human and the political to understand the politics of human rights in strategic rather than existential terms. I argue that it provides a more adequate basis for understanding human rights politics than is afforded by Arendt's conception of the political. In this way, Rancière enables us to see contests over human rights as part and parcel of social struggles that are the core of political life since they entail the enactment of equality within conditions of inequality.

**Keywords:** Politics. Dissensus. Equality. Rights of Man.

Partindo da constatação de que “não há política pura”, Jacques Rancière delimita os contornos da análise do que significa “política” com o intuito de desafiar e derrubar uma determinada ideia de pureza, uma resposta ao chamado retorno do político ou retorno à política que “quase nos esmagou na década de 1980 na França” (RANCIÈRE, 2011, p. 2). Duas personagens são responsabilizadas como as principais influências deste quase aniquilamento: Leo Strauss e Hannah Arendt. Nas palavras de Rancière:

Naquela época ouvia-se por toda parte este lema: rompemos agora com a sujeição do político ao social, aos interesses sociais, aos conflitos sociais e às utopias sociais. Voltamos assim ao verdadeiro sentido da política como a ação no palco público, a manifestação de um “estar junto”, a busca do bem comum etc. O fundamento filosófico para esse retorno foi tirado principalmente de dois filósofos, Leo Strauss e Hannah Arendt, que – de alguma forma – trouxeram o legado da filosofia grega para a prática governamental moderna. Ambos os teóricos haviam enfatizado a oposição entre a esfera política da ação e do discurso público e a esfera da necessidade econômica e social (RANCIÈRE, 2011, p. 3).

Nas “Dez Teses sobre a Política” predomina a crítica à ideia arendtiana de uma esfera política específica e um modo de vida político, pois Rancière demonstra que sua definição de política era um “círculo vicioso”: identifica a política com um modo de vida específico. Trata-se do círculo do *arkhé*, a antecipação do exercício do poder no “poder de começar”, na disposição ou direito de exercê-lo (RANCIÈRE, 1998, p. 231). Em suma, o cerne do problema estava justamente na ideia de “disposição” ou “destino”. Estava na ideia da oposição entre uma vida política e uma não-política ou uma “vida nua” (RANCIÈRE, 1998, p. 224).

À vista disso, a proposta aqui concentra-se na definição do sujeito dos direitos do homem.<sup>1</sup> Inicialmente, examino a crítica de Rancière de que Arendt despolitiza os direitos humanos em função de seus pressupostos aristotélicos. Embora Arendt invoque explicitamente Aristóteles para caracterizar a privação dos apátridas tanto da fala quanto da política, mostro que sua apropriação de Aristóteles não é tão direta quanto sugere Rancière. No entanto, a oposição que Arendt estabelece entre refugiados pobres do mundo e cidadãos formadores de mundo reproduz as mesmas dificuldades que cercam as abordagens aristotélicas mais familiares. Pois, embora ela evite qualquer noção de natureza humana, Arendt, no entanto, presume uma concepção particular de florescimento humano que está associada à realização existencial da aparência pública. Após esse passo, explico como Rancière reconceitualiza a relação entre o humano e o político para entender a política de direitos humanos em termos estratégicos e não existenciais. Argumento que fornece uma base mais adequada para a compreensão da política de direitos humanos (como a dos *sans papiers*) do que a concepção de política de Arendt. De uma perspectiva arendtiana, a luta pela reivindicação do direito a ter direitos deve ser entendida como uma luta pela libertação. Tal luta visa a conquista dos direitos civis como condição de possibilidade para uma política autêntica orientada para a efetivação da liberdade. No entanto, não poderia por si só equivaler a uma ação política propriamente dita. Em contraste, Rancière nos permite ver as disputas pelos direitos humanos como parte integrante das lutas sociais que são o cerne da vida política, uma vez que envolvem a promulgação da igualdade em condições de desigualdade.

Em uma passagem comovente e muito citada de *As origens do totalitarismo*, Hannah Arendt observa que os “direitos do homem” se mostraram ilusórios quando, no período entre

<sup>1</sup> Neste sentido, Rancière define o objeto do texto que servirá de base ao meu artigo: “Se quisermos sair desta armadilha ontológica, nós temos que redefinir a questão dos Direitos do Homem – mais precisamente a questão de seu sujeito – que também é o sujeito da política” (RANCIÈRE, 2004, p. 302).

guerras, os estados europeus foram obrigados a lidar com refugiados que haviam sido privados de sua cidadania em massa. A ideia de direitos humanos, que “assumia a existência de um ser humano como tal”, desmoronou-se precisamente quando o mundo foi confrontado por “pessoas que haviam perdido todas as outras qualidades e relações específicas, exceto que ainda eram humanas” (ARENDRT, 1958, p. 299). Arendt argumenta que a situação dos apátridas revelou que a concepção moderna da dignidade humana é uma mera abstração. De fato, viver como um ser humano fora da comunidade política equivalia a uma forma de existência privada na qual os indivíduos eram lançados de volta ao dado de sua condição natural. Nessa situação excepcional em que os apátridas não tinham mais nada para apelar a não ser seus direitos como seres humanos, eles mal eram reconhecíveis como humanos. Como consequência dessa experiência, diz Arendt, tomamos consciência de um direito humano primordial, um direito mais fundamental que os direitos de justiça e liberdade: o direito de pertencer a uma comunidade política, o direito à própria política.

A análise de Arendt sobre as perplexidades dos direitos do homem é convincente e provocou um amplo debate na teoria política contemporânea. No entanto, a problemática que ela estabelece tem sido rigorosamente criticada por Jacques Rancière. Ele argumenta que Arendt despolitiza os direitos humanos ao identificar o humano com a mera vida e o cidadão com a boa vida. Fora da política, o sujeito dos direitos humanos é, por definição, sem política. Privada dos direitos de cidadania, ela não tem meios de reparação, nenhuma base sobre a qual possa reivindicar o “direito a ter direitos”. Para Rancière, no entanto, a aporia dos direitos humanos que Arendt diagnostica é mais um produto dos pressupostos ontológicos em que sua análise se baseia do que um aspecto definidor da experiência do apátrida. Contra Aristóteles (e a apropriação dele por Arendt), Rancière insiste que é um erro político deduzir uma concepção do que significa levar uma vida plenamente humana a partir de uma compreensão do humano como um animal falante. Pois o que conta como discurso (humano) articulando uma injustiça e o que conta como voz (animal) expressando dor é uma questão política desde o início.

Isso leva Rancière a rejeitar a concepção de Arendt do político como uma ação pública reveladora do mundo por meio da qual os indivíduos revelam sua humanidade (como singularidade) na presença de iguais. Em vez disso, ele concebe o político em termos da encenação de um dissenso em que aqueles que são considerados carentes de fala se fazem ouvir como animais políticos. Consequentemente, para Rancière, o humano nos direitos humanos não corresponde necessariamente a uma forma de vida, nua ou não. Em vez disso, o humano é um nome litigioso que pode ser invocado para afirmar uma igualdade fundamental. Arendt entende os direitos (ordinários) como pré-condição à política, pois institucionalizam uma igualdade artificial constitutiva da esfera pública. É por isso que o direito a ter direitos equivale ao direito à política. Para Rancière, em contraste, a política é contestar a exclusão política por meio da *promulgação* da igualdade. Assim, enquanto Arendt vê “o humano” nos direitos humanos ontologicamente como uma vida privada de política, Rancière vê “o humano” polemicamente como a rejeição de qualquer diferença entre aqueles que são qualificados para participar da política e aqueles que não são.

Segundo Rancière, Arendt constrói uma armadilha ontológica ao insistir que os direitos humanos devem se vincular tanto ao humano como tal (interpretado como mera vida) quanto ao cidadão (interpretado em termos do *bios politikos*). Pois, se os direitos humanos são redutíveis aos direitos de cidadania, são redundantes: são direitos de quem já tem direitos. Por outro lado, se eles se ligam ao humano como tal, independentemente de sua pertença a uma comunidade política, não valem nada: são o “mero escárnio do direito”, os “direitos de quem não tem direitos”, o “direitos paradoxais do indivíduo privado, pobre e não politizado” (RANCIÈRE, 2004,

p. 298). Rancière reconhece a ressonância contemporânea da crítica de Arendt. No entanto, ele aponta para o resultado politicamente nocivo de conceituar os direitos humanos dessa maneira. Pois, como ele diz, “os direitos do homem não se tornam nulos tornando-se os direitos daqueles que não podem realizá-los” (RANCIÈRE, 2004, p. 357). Em vez disso, eles se tornam os direitos dos outros, o direito humanitário de intervir em nome de humanos abjetos. Como tal, a armadilha ontológica de Arendt leva, na melhor das hipóteses, a um relato despolitizado dos direitos humanos e, na pior, à justificativa de uma política humanitária antipolítica.

A despolitização dos direitos humanos por Arendt é consequência do que Rancière chama de “círculo vicioso” de seu conceito de política, segundo o qual um modo de vida próprio da política é deduzido da concepção do humano como um animal falante (RANCIÈRE, 1998, p. 229-31). Tal dedução é impossível, argumenta Rancière, pois a aparente “capacidade comum” da fala que distingue os seres humanos é “dividida desde o início” (RANCIÈRE, 2011, p. 2). Isso fica evidente quando, tendo definido os humanos como animais falantes, Aristóteles passa a distinguir entre aqueles cidadãos humanos que possuem linguagem e aqueles escravos menos que humanos que, embora capazes de entender a linguagem de seus senhores, não possuem linguagem. O que significa ser um animal falante e reconhecido como tal é, portanto, contestável desde o início. Embora a capacidade de falar possa ser naturalmente dada, o reconhecimento dessa capacidade é socialmente contingente. Pois para reconhecer o sinal do *logos* que separa os animais humanos dos não humanos, é necessário outro sinal. Em outras palavras, a posse da linguagem é uma condição necessária para distinguir, em primeiro lugar, entre aqueles que possuem linguagem e aqueles que não a possuem. A cisão que Rancière discerne na aparentemente “capacidade comum” da fala se abre assim entre a fala e a conta que se faz da fala: “a conta pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como ruído que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 36). Aponta que a exclusão política normalmente acarreta o não reconhecimento de determinadas categorias de pessoas como sujeitos qualificados para falar, a incapacidade de entender as reivindicações dos subordinados sociais como discurso. Por outro lado, a política normalmente envolve uma luta de grupos subalternos para serem vistos e ouvidos como sujeitos falantes dentro de uma ordem social que nega que eles estejam qualificados para participar da política.

Porque essa qualidade sensorial “comum” de falar “já é palco de um dissenso”, Rancière argumenta que é impossível deduzir um modo de vida próprio da política a partir de uma concepção do humano como um animal falante. Ao afirmar isso, a definição de política de Arendt constitui um círculo vicioso. Pois ela postula a distinção entre linguagem e voz como o princípio subjacente a partir do qual gerar sua concepção do político quando essa distinção é, de fato, o objeto fundamental da política. Ao conceber o político em termos da revelação de um mundo comum através da luta pela distinção dos animais falantes, entende a política como a atividade pela qual os indivíduos percebem o que é ser humano. Surge um círculo vicioso porque, como diz Rancière, Arendt identifica assim a política com a forma de vida daqueles que já estão destinados a ela, ou seja, o homem público (que geralmente acaba sendo um homem proprietário) que é tomado como mundo-constituindo. Por outro lado, o modo de vida daqueles sujeitos a necessidades econômicas (trabalhadores, mulheres etc.) é por definição apolítico; é uma forma de existência privada, uma vez que são pobres do mundo. Aqueles que não se libertam da luta pela manutenção da vida aparecem como uma ameaça à esfera pública, pois se apropriariam do reino da liberdade para satisfazer suas necessidades naturais, reduzindo a política ao lar coletivo.

Em alguns aspectos, a apropriação de Aristóteles por Arendt é mais sutil do que Rancière reconhece. Por exemplo, sua crítica aos direitos humanos parece se voltar precisamente à cons-

ciência da contingência social de ser reconhecido como humano. De fato, ela observa que o “direito a ter direitos” teria sido anteriormente “pensado como uma característica geral da condição humana que nenhum tirano poderia tirar” porque a perda desse direito corresponde às duas características em termos das quais Aristóteles distingue o humano (ARENDR, 1958, p. 297). Arendt, então, não deduz sua concepção do político de uma antropologia política do humano como um animal falante de maneira direta. De fato, em uma passagem de *A condição humana*, ela parece inverter a fórmula de Aristóteles, deduzindo o impulso de falar de nossa natureza de animais políticos. “Se os homens não fossem distintos”, ela argumenta, “eles não precisariam nem de fala nem de ação para se fazer entender. Sinais e sons para comunicar necessidades imediatas e idênticas seriam suficientes” (ARENDR, 1998, p. 175-6). Arendt, sem dúvida, concordaria com a declaração de Rancière de que “a política não pode ser declarada com base em qualquer assunto preexistente” (RANCIÈRE, 1998, p. 225) por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, seguindo Nietzsche, Arendt se apoia em uma concepção *expressivista* do sujeito, segundo a qual a identidade de um agente não precede suas ações, mas se revela em seu ato. Em outras palavras, o sujeito (seja singular ou plural) é uma propriedade emergente e não antecedente da ação. Em segundo lugar, a natureza humana é politicamente relevante apenas na medida em que é conhecida historicamente (ARENDR, 1994, p. 408; 440). Os seres humanos não têm uma essência no sentido que as outras coisas têm, pois, “sua ‘natureza’ não pode ser separada das condições de suas vidas e da maneira como elas aparecem umas para as outras” (HINCHMANN; HINCHMANN, 1984, p. 184). Como escreve, a “natureza” do homem é apenas “humana” na medida em que “abre ao homem a possibilidade de se tornar algo altamente antinatural, isto é, um homem” (ARENDR, 1958, p. 455). Embora Arendt desmascare a ideia da natureza humana, ela insiste, no entanto, que existem certas condições universais que moldam a experiência humana. Ao fazê-lo, ela estabelece fundamentos ontológicos para sua distinção entre modos de atividade política e não política. Em particular, enquanto a atividade do trabalho corresponde à condição de *vida* e à necessidade de sustentá-la e reproduzi-la, a atividade da política corresponde à condição de *pluralidade* e ao impulso de nos distinguirmos. Isso permite a Arendt distinguir entre formas de luta política, apolítica e antipolítica. Na luta política, os indivíduos se esforçam para se distinguir e, assim, realizar sua humanidade em uma esfera pública constituída por uma comunidade de pessoas iguais e distintas. Mas para participar desta forma superior de luta é preciso primeiro libertar-se da necessidade, da luta para sustentar e reproduzir a mera vida na obscuridade da esfera privada. Ao fundamentar essas duas formas de luta nas condições ontológicas da vida e da pluralidade, Arendt é capaz de insistir que elas devem ser mantidas separadas. Com esse movimento, o político torna-se um conceito avaliativo, de modo que pode caracterizar a mistura desses dois tipos de luta como antipolítica. Quando as preocupações decorrentes da condição ontológica da vida e a luta para sustentá-la entram na luta pela qual a pluralidade humana se revela, ela degenera em uma luta antipolítica entre aqueles que são pobres (não apenas de riqueza, mas de mundo) e aqueles dos cidadãos formadores do mundo que compartilhem a atitude adequada de cuidado com a *polis* (ARENDR, 1990, p. 60-1). O político é eclipsado pelo social; a pluralidade é achatada pela preocupação com a gratificação pública de necessidades e desejos idênticos; a vida coletiva está ameaçada de futilidade e falta de sentido.

É em virtude de sua fundamentação ontológica que a concepção de Arendt do político constitui um círculo vicioso, segundo Rancière. É circular, pois para participar da política é preciso primeiro ser reconhecido como um animal falante, alguém que se liberta das necessidades da vida para que sua ação não seja mais determinada pela natureza. No entanto, para ser reconhecido como um ser falante é preciso ser participante da política, agindo e falando dentro de

uma comunidade de iguais. Essa circularidade é viciosa, pois tende a naturalizar uma divisão social entre os que são qualificados para a vida política e os que não são, os que têm tempo para a política e os que não têm (RANCIÈRE, 1983). Por exemplo, parece destinar as mulheres e os trabalhadores a uma vida de mera existência, relegando quase todas as suas atividades à esfera privada do lar ou da economia. Embora todos tenham a capacidade de ação e fala, nem todos fazem algo dessa capacidade. Além disso, quando agem politicamente, aqueles preocupados em sustentar a vida tendem a agir de maneira errada, abordando a política com a mentalidade do labor (*labour*) ou do trabalho (*work*).

Consequentemente, a concepção pura de política de Arendt serve para reificar as distinções entre o político e o social, público e privado, liberdade e necessidade que a ação política tipicamente contesta (PITKIN, 1981, p. 327-52). Pois ela pressupõe a “partição” entre modos de ser político e não-político que é precisamente o que está sempre em jogo na política. Como diz Rancière:

a dedução da política a partir de um mundo específico de iguais ou livres, em oposição a um outro mundo vivido por necessidade, toma como fundamento precisamente o objeto de seu litígio. Torna, assim, obrigatória a cegueira para aqueles que ‘não veem’ e não têm um lugar de onde possam ser vistos (RANCIÈRE, 1998, p. 246).

Rancière detecta essa cegueira na discussão de Arendt sobre os pobres e os apátridas. Em sua polêmica discussão da questão social em *On Revolution*, Arendt refere-se com aprovação à visão de John Adam de que o mal sofrido pelos pobres é principalmente sua privação política (invisibilidade social) em vez de sua privação econômica (necessidade não atendida). Nesse contexto, ela comenta:

Obviamente, foi a ausência de miséria que permitiu a John Adams descobrir a situação política dos pobres, mas sua visão sobre as consequências incapacitantes da obscuridade, em contraste com a ruína mais óbvia que a necessidade trouxe à vida humana, dificilmente poderia ser compartilhada por os próprios pobres (ARENDR, 1990, p. 69).

Apontando que as lutas dos pobres sempre se preocuparam com seu modo de visibilidade, Rancière sugere que a rejeição de Arendt da capacidade dos pobres de reconhecer sua própria situação política é a consequência direta da circularidade viciosa de sua concepção de política. Na visão de Arendt, os pobres podem ter apenas uma vaga consciência da alegria da política da qual foram privados; somente aqueles que já estão qualificados para a política podem apreciar o que os pobres estão perdendo. No entanto, é precisamente essa falta de compreensão que desqualifica os pobres da vida política em primeiro lugar.<sup>2</sup>

Rancière arrisca uma observação semelhante sobre a incapacidade de Arendt de reconhecer a agência política dos apátridas. De acordo com Arendt, a situação dos apátridas “não é que eles não sejam iguais perante a lei, mas que nenhuma lei existe para eles; não que sejam oprimidos, mas que ninguém os queira oprimir” (ARENDR, 1958, p. 293). Rancière discorda do “tom claramente desdenhoso” da declaração de Arendt, que sugere que essas pessoas “nem eram dignas de serem oprimidas” (RANCIÈRE, 2004, p. 299).<sup>3</sup> A objeção ao “tom” de Arendt nesta

<sup>2</sup> Quaisquer “contra públicos” que os pobres pudessem constituir não contariam como propriamente políticos na análise de Arendt, pois estariam preocupados com a libertação e não com a liberdade. Como tal, a forma de união que poderia ser realizada ali seria baseada na fraternidade e não na relação propriamente política de amizade.

<sup>3</sup> De fato, Arendt sugere que mesmo aqueles escravos nos tempos antigos que Aristóteles não considerava humanos estavam, de fato, em uma situação relativamente melhor do que os apátridas, uma vez que não se tornaram inteiramente supérfluos. Pois “mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e

passagem tem uma notável semelhança com as críticas levantadas contra o relato de Arendt sobre o julgamento de Eichmann durante sua própria vida. Como esses críticos anteriores, interpreta-se mal o tom de Arendt, que é de amarga ironia ao invés de desprezo.<sup>4</sup> No entanto, Rancière é astuto em sua observação de que a caracterização de apátrida de Arendt como uma situação excepcional na qual os indivíduos se encontram “além da opressão” equivale a um estado “além de qualquer consideração em termos de conflito e repressão, ou lei e violência” (RANCIÈRE, 2004, p. 299). O círculo vicioso do conceito de política ressurgue aqui. Pois a fundamentação ontológica da distinção entre *zoe* e *bios politikos* na análise dos direitos humanos de Arendt (exemplificada na oposição entre o refugiado pobre do mundo e o cidadão que forma o mundo) mina a possibilidade de tematizar a luta dos apátridas por seus direitos humanos (como o dos *sans papiers*) como política. Se o apátrida corresponde não apenas a uma situação de não-direito, mas também a uma vida privada de aparência pública, como os excluídos da política poderiam reivindicar publicamente o direito a ter direitos, o direito à política?

Em *Sobre a Questão Judaica*, Karl Marx contrasta a realidade social do humano na sociedade civil como detentor de propriedade à ilusão política do cidadão como membro livre e igual do Estado (MARX, 2010). Como cidadão do Estado, “o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (MARX, 2010, 40-1). Em contraste, “o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*” (MARX, 2010, p. 50). Consequentemente, os direitos do homem “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010, p. 48). Em termos do que Rancière descreve da perspectiva *metapolítica* do marxismo, “a política é a mentira sobre uma verdade que se chama a sociedade” (RANCIÈRE, 1996, p. 97).<sup>5</sup> O ideal do cidadão como membro livre e igual da associação política mostra-se ideológico, uma igualdade política ilusória que mascara a realidade da desigualdade social. Rancière apresenta a crítica *arquipolítica* de Arendt aos direitos humanos como a inversão da crítica *metapolítica* de Marx.<sup>6</sup> Para Arendt, não é o cidadão, mas o humano como tal que é ilusório, uma mera abstração. Pois é somente em virtude da participação na política que uma realidade compartilhada se constitui. Quando privado do espaço das aparências, confinado à mera existência social, perde-se o sentido da realidade tanto da própria existência

---

isso os mantinha dentro dos limites da humanidade. Ser escravo era afinal ter um caráter distintivo, um lugar na sociedade – mais do que a nudez abstrata de ser humano, nada mais que humano” (ARENDR, 1958, p. 297). Beltrán faz uma observação semelhante sobre a situação dos trabalhadores migrantes indocumentados nos EUA (BELTRÁN, 2009, p. 603-4).

<sup>4</sup> A resposta de Arendt a Rancière neste ponto provavelmente seria a mesma que ela deu quando essa crítica foi feita a ela por Günther Gaus em uma entrevista para a televisão alemã: “That the tone of voice is predominantly ironic is completely true. The tone of voice in this case is really the person. When people reproach me with accusing the Jewish people, that is a malignant lie and propaganda and nothing else. The tone of voice, however, is an objection against me personally. And I cannot do anything about that” (ARENDR, 1994).

<sup>5</sup> Rancière distingue entre três formas de filosofia política, resumidas desta maneira: a *arquipolítica* (Platão; a tentativa de vincular a política a um regime comunitário, ou seja, de subsumir a política sob a lógica de uma distribuição estrita e fechada das partes, um espaço social que é homogeneamente estruturado e, portanto, não deixa espaço para a política emergir); *parapolítica* (Aristóteles; a tentativa de reduzir o antagonismo político à mera competição, negociação, exercício de um procedimento agônico, isto é, atrair “a parte dos que não têm parte”, que é o sujeito da política, para a ordem policial como apenas uma das muitas partes); e *metapolítica* (Marx; a compreensão do antagonismo político como uma manifestação deslocada do antagonismo “verdadeiro”, que é socioeconômico, ou seja, uma política que só pode acontecer com a promessa de sua auto-abolição, a destruição do teatro político que é necessária à administração direta da esfera socioeconômica).

<sup>6</sup> Dada a apropriação de Aristóteles por Arendt e sua hostilidade a Platão, a caracterização de Rancière da posição de Arendt como *arquipolítica* é surpreendente. Por que ele não vê a filosofia política dela como *parapolítica*? Desconfio que Rancière vê Arendt como *arquipolítica* devido à concepção “pura” do político e sua insistência em fundamentar a separação entre o social e o político em uma distinção ontológica, em vez de reconhecer essa distinção como inerentemente política. Consequentemente, tanto para Arendt quanto para Platão, o que ameaça o político é a mistura de funções das quais o social é emblemático (tornar público o que deveria ser um interesse privado). É com esse movimento que a filosofia política de Arendt se torna cúmplice da lógica da polícia.

quanto do mundo comum. Por presumir que os direitos devem “pertencer a sujeitos definitivos ou permanentes”, Arendt é levada a afirmar que os únicos direitos “reais” são aqueles usufruídos pelo cidadão e garantidos pelo Estado e a negar “a realidade das lutas conduzidas fora do quadro do Estado Constitucional Nacional” (RANCIÈRE, 2004, p. 306).

O que une a crítica recíproca de Marx e Arendt aos direitos humanos é sua suposição compartilhada de que o político deve “ter um e apenas um princípio” (RANCIÈRE, 2006, p. 301). À vista disso, cada um deles procura resolver a dualidade do homem e do cidadão opondo ilusão e realidade, a abstração do homem à realidade do cidadão e vice-versa. Por um lado, para Marx, o verdadeiro sujeito de direitos é o homem burguês, enquanto os direitos de cidadania servem apenas para mascarar a realidade da dominação social. Por outro lado, para Arendt, o verdadeiro sujeito dos direitos é o cidadão, enquanto o discurso dos direitos humanos ofusca o fato de que é somente em virtude de sermos membros de uma comunidade política que temos quaisquer direitos. Para Rancière, ao contrário, o sujeito dos direitos do homem não coincide com nenhum sujeito determinado. Em vez disso, os sujeitos políticos são “sempre definidos por um intervalo entre identidades, sejam essas identidades determinadas por relações sociais ou categorias jurídicas” (RANCIÈRE, 2006, p. 301). O sujeito que reivindica seus direitos humanos surge no intervalo entre as identidades de cidadão e humano, que são proporcionadas por uma ordem sociojurídica.

Rancière descreve esse processo de “subjetivação” por meio do qual o sujeito dos direitos humanos emerge em uma formulação engenhosa. De acordo com a análise de Arendt, os Direitos do Homem devem pertencer tanto a “aqueles que não têm direitos” (o humano como tal) ou a “aqueles que têm direitos” (os cidadãos). Em vez disso, sugere que “os direitos do homem são os direitos daqueles que não têm os direitos que eles têm e têm os direitos que eles não têm” (RANCIÈRE, 2004, p. 302). Por isso, o tema dos direitos humanos emerge por meio da ação e do discurso político que busca verificar a existência daqueles direitos que se inscrevem na autocompreensão da comunidade política. Ao fazê-lo, os sujeitos políticos demonstram a *realidade* tanto de sua *igualdade* como animais falantes quanto de sua *desigualdade* dentro da ordem social.

A partir de uma “perspectiva de Rancière”, a luta dos *sans papiers* é devidamente compreendida em termos desse processo de subjetivação. Por um lado, os *sans papiers* demonstram que não têm os direitos que têm. Eles não gozam dos direitos que deveriam ter de acordo com os vários tratados de direitos humanos dos quais a França é signatária. Ao divulgar sua exclusão política, os *sans papiers* chamam a atenção para sua situação e as maneiras pelas quais lhes são negados os mesmos direitos humanos universais dos quais o Estado francês afirma obter sua legitimidade. Por outro lado, demonstram que têm os direitos que não têm. Eles demonstram sua igualdade como seres falantes apesar de serem privados de personalidade jurídica. Os *sans papiers* decretam o direito de ter direitos quando falam como se tivessem os mesmos direitos que os cidadãos franceses aos quais se dirigem. Eles ocupam uma igreja para chamar a atenção para sua participação econômica na sociedade francesa, em vez de permanecerem invisíveis e inaudíveis sob ameaça de deportação. Em vez de se esconder da polícia, eles aparecem na sede da polícia e dizem “nós somos os *sans papiers* de Saint-Bernard e temos negócios neste prédio”.<sup>7</sup>

Embora a concepção de *praxis* de Rancière se assemelhe à de Arendt em aspectos significativos, ela difere fundamentalmente em termos de seus pressupostos subjacentes sobre a relação entre o humano e o político e da igualdade como condição de possibilidade para a política. Como vimos, a análise aporética dos direitos humanos de Arendt torna difícil explicar

<sup>7</sup> Madjiguène Cissé citado em Monika Krause (2008, p. 343).

como os apátridas podem reivindicar o direito a ter direitos. Para Arendt, a política só é possível dentro de uma esfera pública na qual os indivíduos já se reconhecem como iguais e distintos e é justamente disso que os apátridas são privados. A igualdade que é condição de possibilidade para a política é a conquista da organização, seja ela institucionalizada nos direitos dos cidadãos ou reconhecida espontaneamente nos conselhos revolucionários. Onde prevalecem as condições de desigualdade, só pode haver uma luta pela libertação (na qual a ação é subordinada ao propósito de se libertar da dominação) em vez de uma política autêntica (na qual a ação é um fim em si mesma) (ARENDR, 1990, p. 29).

Rancière, ao contrário, não compreende o político em termos da revelação de um mundo comum a partir de uma luta pela distinção entre co-iguais. O reconhecimento recíproco da igualdade não é uma pré-condição para a política como em Arendt (nem é um fim a ser perseguido pela política). Em vez disso, a igualdade é o axioma da política: o que dá origem à política é a suposição de uma igualdade de qualquer um com todos. Conseqüentemente, a política implica paradigmaticamente a promulgação da igualdade em uma situação de desigualdade. O político se constitui quando aqueles que não estão habilitados a participar da política presumem agir e falar como se participassem; trata-se do encontro entre a política e a polícia no manejo de um mal. A *polícia* está preocupada com a distribuição do sensível; é a conta que se faz da fala dentro de uma ordem social. Como tal, envolve um parcelamento dos termos do discurso político, a distribuição dos papéis e posições de fala em termos dos quais se pode participar do discurso público. Em contrapartida, a política sempre desarranja a polícia ao “perturbar esse arranjo complementando-o com uma parte dos sem parte, identificados com o todo da comunidade” (RANCIÈRE, 1998, p. 241). Se a polícia se preocupa com a regulação das populações atribuindo aos sujeitos seu devido lugar na ordem social, a política envolve sempre a subjetivação de um agente que reivindica participar de uma ordem na qual não faz parte.

O mal que é encenado no encontro entre política e polícia é, portanto, a distinção originária entre o discurso e a explicação do que é feito do discurso que funda a ordem social. Como tal, o político não se refere à divulgação de comunalidade de uma pluralidade agindo em conjunto. Em vez disso, o político refere-se à manifestação de comunalidade por meio da encenação de um dissenso. A política acontece quando um sujeito emerge do encontro da lógica da polícia e da lógica da igualdade. Uma política de direitos humanos não acontece, por exemplo, quando uma determinada coletividade de humanos reivindica ser incluída como cidadã de um determinado estado democrático. Em vez disso, acontece quando uma nação de cidadãos faz com que os *sans papiers* existam como uma entidade. Como observa Monika Krause, a reivindicação dos *sans papiers* não é formulada em termos de uma identidade que existe independentemente do erro que eles buscam trazer ao reconhecimento:

eles se definem não por terem fugido como ‘refugiados’, não por terem entrado como ‘imigrantes’, nem mesmo por se mudarem como ‘migrantes’, mas pelo simples fato de estarem na França sem os documentos necessários para residência e trabalho... Menos talvez do que qualquer outro grupo, eles podem ser incorporados por meio de um modelo de política de identidade. Seu status é puramente imposto pelo Estado. Eles pedem não o reconhecimento de seu status, mas o fim de sua identidade (KRAUSE, 2008, p. 342).

Nos termos de Rancière, a entidade dos *sans papiers* é a parte que não faz parte da comunidade política. *Não têm parte* porque, na falta de documentos, não têm direito a residir no país; eles fazem parte, pois sua designação como migrantes indocumentados estabelece os termos pelos quais eles estão sujeitos à regulamentação como população dentro do estado. Mas, mais do que isso, a parte que não tem parte é o ator político por excelência, pois é através de sua luta

pela aparência que surge como uma entidade que não pode ser acomodada na ordem social vigente e ainda assim exige ser. Como tal, desafia fundamentalmente os termos da associação política. Por meio da promulgação de seus direitos humanos, os *sans papiers* “que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

Enquanto Rancière rejeita o movimento aristotélico de deduzir um modo de vida próprio da política a partir de uma concepção do humano como um animal falante, ele desenvolve sua concepção de política a partir de uma compreensão do humano como uma criatura que fala. Mais precisamente, ele afirma que “os humanos são animais políticos porque são animais literários: não apenas no sentido aristotélico de usar a linguagem para discutir questões de justiça, mas também porque somos confundidos pelo excesso de palavras em relação às coisas” (RANCIÈRE; PANAGIA, 2000, p. 115). O que distingue a concepção de Rancière dos humanos como animais literários daquela do humano como animal falante é a sua crítica subjacente ao antropocentrismo (CHAMBERS, 2005). Como animais literários, somos políticos não porque possuímos linguagem, mas porque há sempre um excesso de palavras. Devido a esse excesso de palavras é possível contestar a distinção entre a fala e a conta que se faz da fala sobre a qual repousa toda ordem social. Como o autor escreve, “O animal político moderno é antes de tudo um animal literário, preso no circuito de uma literariedade que desfaz as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos que determinavam o lugar de cada um” (RANCIÈRE, 1996, p. 50-1).

Como animais literários, os humanos são “capazes de assumir uma distância entre as palavras e as coisas que não é desapontamento ou engano, mas humanidade; um ser capaz de assumir a irrealidade da representação” (RANCIÈRE, 1998, p. 95).<sup>8</sup> Essa irrealidade da representação é uma condição de possibilidade à política. O ponto de Rancière, aqui, parece ser contrastar a racionalidade da ação política com a da filosofia política. Enquanto Arendt e Marx pressupõem que os direitos do homem devem corresponder a um sujeito determinado, os seres humanos engajados na ação política (como os *sans papiers*) contam com o excesso de palavras para contestar os termos de pertencimento dentro de uma determinada ordem social. É precisamente a distância entre os nomes litigiosos do humano e do cidadão e o das populações às quais eles deveriam corresponder que possibilita uma política de direitos humanos. É por esta razão que Rancière concorda com Arendt que “não há homem dos Direitos do Homem” (RANCIÈRE, 2004, p. 305). No entanto, enquanto Arendt ainda requer alguma noção do humano como animal falante do qual derivar sua concepção do político, Rancière pode concluir que “não há necessidade de tal homem” (RANCIÈRE, 2004, p. 305). Pois o humano dos direitos humanos precisa existir apenas como uma representação ou nome, segundo o qual “tem um conteúdo positivo que é a exclusão de qualquer diferença entre aqueles que ‘vivem’ em tal ou qual esfera de existência, entre aqueles que são ou não são qualificados para a vida política” (RANCIÈRE, 2004, p. 304).

A importância das referências de Rancière às inscrições da igualdade não apenas estimula uma leitura mais matizada de sua obra. Os conflitos políticos que ele cita como exemplo são simplesmente incompreensíveis se permanecermos no terreno da oposição político-policial e se confundirmos essa oposição com uma oposição democracia-instituição. Para concluir, as figuras oferecidas como exemplos por Rancière também se apropriam de referências oficiais à igualdade. Este é particularmente o caso de um uso subversivo da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 por Jeanne Deroin e Olympe de Gouges. As lutas democráticas

<sup>8</sup> Esta interpretação é fiel ao espírito, mas não à letra do texto de Rancière, no qual ele se refere não a humanos, mas ao homem democrático e não como um animal literário, mas como um ser poético.

descritas não se limitam à marginalidade, mas se baseiam, ao contrário, na apropriação polêmica de uma referência igualitária institucionalizada e muitas vezes até controlada pelo Estado. Acima de tudo, essas lutas não correspondem ao puro poder igualitário, porque são desencarnadas. Ao contrário, Rancière aborda esses exemplos para mostrar como a oposição entre polícia e política toma forma para além da pureza dos conceitos. Interessa-lhe, então, a relação polêmica que os sujeitos democráticos estabelecem entre iguais e desiguais e entre a linguagem universal da referência igualitária (por exemplo, a *Declaração dos Direitos*) e sua aplicação restritiva e sempre desigual. Se é verdade que o autor opõe a polícia e a política de forma antitética, a tensão que ele sublinha entre democracia e instituição é muito mais ambivalente.

Longe de rejeitar a instituição igualitária como forma de mistificação ou usurpação, Rancière permanece constante em sua crítica à oposição marxista entre igualdade formal e igualdade real: “A frase igualitária não é nada. Uma frase tem o poder que lhe é dado. Esse poder é, antes de tudo, criar um lugar onde a igualdade possa reivindicar a si mesma: há igualdade em algum lugar; está dito, está escrito. Portanto, isso deve poder ser verificado” (RANCIÈRE, 1998, p. 65). Ele vai mais longe ao reconhecer o valor positivamente democrático das instituições igualitárias. Em *O desentendimento*, ele afirma que as inscrições da igualdade não devem ser concebidas como meras aparências que são contrariadas pela realidade da desigualdade ou que a escondem. Ao contrário, essas inscrições “são um modo efetivo de aparecimento do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum” (RANCIÈRE, 1996, p. 101). Ao invés de considerar o caráter virtual da igualdade consagrada na *Declaração dos Direitos* como uma falta ou uma ausência, os *sans papiers*, ao contrário, pressupõem a verdade da igualdade que ela atesta e tentam maximizar seu poder e extensão (RANCIÈRE, 1998, p. 66). Concebida neste espírito, a distância entre as palavras e as coisas torna-se uma fonte de esperança e uma marca de liberdade, em vez de uma fonte de cinismo e desespero.

Segundo Rancière, a ação democrática deve presumir a existência da igualdade e a verdade de seus signos, e não lamentar seu déficit ou persegui-lo como uma lacuna a ser preenchida. Concretamente, isso pressupõe que qualquer signo e símbolo igualitário (incluindo referências institucionais e estatais) deve ser abordado com espírito afirmativo; não como substituto reformista, mas como inscrição de uma verdade que deve ser maximizada e levada para além de si mesma. A passagem a seguir merece ser citada na íntegra apesar de sua extensão, pois ilustra claramente a posição afirmativa defendida por Rancière:

Logo, do ponto de vista político, as inscrições de igualdade que figuram nas Declarações dos Direitos do Homem ou nos preâmbulos dos Códigos e das Constituições, as que materializam tal ou qual instituição ou que estão gravadas no frontão de seus edifícios, não são “formas” desmentidas por seu conteúdo ou “aparências” feitas para esconder a realidade. São um modo efetivo do aparecer do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum. O problema não é acusar a diferença entre essa igualdade existente a tudo que a desmente. Não se trata de desmentir a aparência, mas ao contrário de confirmá-la. Lá onde está inscreve a parte do sem partes, por mais frágeis e fugazes que sejam essas inscrita a parte dos sem-partes, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições, é criada uma esfera do aparecer do *demos*, existe um elemento do *kratos*, da potência do povo. O problema está em ampliar a esfera desse aparecer, em aumentar essa potência (RANCIÈRE, 1996, p. 101-2).

Essa posição afirmativa (ou mais simplesmente antiniilista) ganha todo o seu sentido nos exemplos de emancipação oferecidos por Rancière. Os sujeitos democráticos que ele cita como exemplo não apresentam gestos de pura ruptura. Sua ação, ao contrário, se baseia em uma referência oficial à igualdade e, tomando essa referência literalmente, a transforma em elemento

subversivo. Se a referência igualitária é usada para contestar um malfeito à igualdade, é crucial para Rancière que ela mesma seja percebida como uma manifestação real, uma prova tangível da existência da igualdade. A igualdade não é, portanto, um objetivo a ser alcançado ou uma lacuna a ser preenchida. O único caminho à emancipação é positivo: a igualdade deve ser adotada como um axioma, uma verdade primária, e então confrontada com a experiência da desigualdade. A questão não é se há igualdade ou desigualdade, mas sim que relação deve ser traçada entre esses mundos.

## Referências

- ARENDRT, H. *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Harcourt Brace, 1958.
- ARENDRT, H. *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1990.
- ARENDRT, H. What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus. Em: *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 1994.
- ARENDRT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- BELTRÁN, C. Going Public: Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance. *Political Theory*, v. 37, n. 5, 2009, p. 595-622.
- CHAMBERS, S. The Politics of Literarity. *Theory and Event*, v. 8, n. 3, 2005.
- HINCHMANN, L. P.; HINCHMANN, S. K. Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, v. 46, n. 2, 1984, p. 183-211.
- KRAUSE, M. Undocumented Migrants: An Arendtian Perspective. *European Journal of Political Theory*, v. 7, n. 3, 2008, p. 331-348.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- PITKIN, H. Justice: On Relating Public and Private, *Political Theory*, v. 9, n. 3, 1981, p. 327-352.
- RANCIÈRE, J. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Fayard, 1983.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento. Política e Filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANCIÈRE, J. *Aux bords du politique*. Paris: La fabrique éditions, 1998.
- RANCIÈRE, J.; PANAGIA, D. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière, *Diacritics*, v. 30, n. 2, 2000, p. 113-126.
- RANCIÈRE, J. Who is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly* v. 103, n. 2/3, 2004, p. 297-310.
- RANCIÈRE, J. Democracy, Republic, Representation, *Constellations* v. 13, n. 3, 2006, p. 297-307.
- RANCIÈRE, J. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics. Em: BOWMAN, P.; STAMP, R. (Eds.). *Reading Rancière*. London; New York: Bloomsbury, 2011.

---

**Sobre o autor**

**Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald**

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Coordenador da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 24/08/2022  
Received in: 24/08/2022

Aprovado em: 24/09/2022  
Approved in: 24/09/2022

# Narrativas socioconstrutivistas e seus problemas

## Social constructivists stories and their problems

Marcos Rodrigues da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-3388-6381> – E-mail: [mrs.marcos@uel.br](mailto:mrs.marcos@uel.br)

### RESUMO

De modo a explicar o sucesso das realizações científicas, as abordagens tradicionais em filosofia da ciência empregam critérios epistemológicos; abordagens socioconstrutivistas, a) também utilizam critérios epistemológicos, porém o fazem sem o rigor das abordagens tradicionais, b) quando empregam conceitos socioconstrutivistas, eles não são tão bem definidos quanto os critérios epistemológicos, e c) investem muito mais em *narrativas* do que propriamente em reconstruções conceituais. Temos assim portanto uma diferença metodológica entre as abordagens tradicionais e o socioconstrutivismo., diferença essa que será o objeto central deste artigo. O conceito central que perpassa o artigo é o de que, embora as narrativas socioconstrutivistas sejam formas legítimas de se explicar o sucesso da ciência, elas possuem algumas limitações.

**Palavras-chave:** Socioconstrutivismo. Estabilização. Câmara de bolhas de hidrogênio. Andrew Pickering.

### ABSTRACT

In order to explain the success of scientific achievements, traditional approaches in philosophy of science employ epistemological criteria; social constructivist approaches, a) also use epistemological criteria, but they do so without the well-known accuracy of traditional approaches, b) when they employ their own social constructivist concepts, lack them the exactness which we find at epistemological criteria, and c) spend a lot more in stories than in conceptual reconstructions. Therefore, we have a methodological difference between traditional approaches and social constructivism. This difference will be the key subject matter of this paper. The core concept that runs through the paper is that, although social constructivist stories sound ways of explaining the success of science, they have some thresholds.

**Keywords:** Social constructivism. Stabilization. Hydrogen bubble chamber. Andrew Pickering.

## Introdução

A concepção socioconstrutivista se caracteriza i) pela ideia de que o sucesso científico deve ser filosoficamente explicado empregando critérios epistemológicos e fatores sociocomunitários e ii) pela ideia de que o conhecimento científico é uma construção e não uma representação da realidade. Concepções tradicionais em filosofia da ciência costumam (i) rejeitar a inserção de fatores sociocomunitários para explicar o sucesso científico e (ii) rejeitar a ideia de que o conhecimento científico é uma construção. Assim, em uma primeira visualização, já estamos diante de um conflito filosófico.

O conflito assume várias dimensões na literatura filosófica, e um deles interessa especialmente a este artigo: a dimensão *metodológica*. Abordagens tradicionais em filosofia da ciência empregam critérios epistemológicos (como “verdade”, “coerência”, “analogia”, “adequação empírica”, entre outros). Abordagens socioconstrutivistas, ainda que também empreguem alguns conceitos (socioconstrutivistas), a) não empregam conceitos socioconstrutivistas tão bem definidos quanto os critérios epistemológicos (apesar de empregarem também critérios epistemológicos), e b) investem muito mais em *narrativas* do que propriamente em reconstruções conceituais. Tomando-se apenas a questão (b) temos aqui uma diferença metodológica entre as abordagens tradicionais e o socioconstrutivismo.

A primeira seção do artigo apresenta a diferença metodológica mencionada, enfatizando a estruturação dos conceitos epistemológicos tradicionais e fornecendo um esboço do modo como as narrativas socioconstrutivistas são elaboradas. Na segunda seção é apresentada uma narrativa socioconstrutivista, do filósofo Andrew Pickering sobre a construção da câmara de bolhas de hidrogênio. Na terceira seção é fornecida, a partir do estudo de caso da seção 2, a estrutura metodológica das narrativas socioconstrutivistas. Por fim, na conclusão, sugere-se uma crítica à estrutura metodológica das narrativas socioconstrutivistas.

O conceito central que perpassa o artigo é o de que, embora as narrativas socioconstrutivistas sejam formas legítimas de se explicar o sucesso da ciência, elas possuem algumas limitações.

## Critérios epistemológicos e fatores sociocomunitários

Explicações epistemológicas tradicionais em filosofia da ciência são bem conhecidas por parte dos especialistas. Dado um certo episódio histórico, um filósofo aciona uma (ou mais de uma) categoria epistemológica e, por meio dela, explica a realização científica do episódio.

Uma noção central a todos os usos de critérios epistemológicos é a noção de racionalidade<sup>1</sup>; assim, quando um filósofo da ciência emprega, por exemplo, o conceito de coerência para explicar uma realização científica, ele o faz pressupondo que, naquele caso específico, obter coerência entre as afirmações disponíveis era um procedimento racional dado o problema no qual o cientista estava envolvido (e o mesmo vale, é claro, para outros critérios epistemológicos). Além disso, tais pressupostos assumidos pelos filósofos da ciência são fundamentais para nossa compreensão de ciência. Vejamos um caso específico.

De acordo com o filósofo Paul Thagard a noção de coerência é fundamental para entender vários episódios científicos (THAGARD, 1992). Assim, por meio deste critério, Thagard, ao

<sup>1</sup> “Racionalidade”, aqui, está sendo entendida em um sentido muito simples e com pouca complexidade filosófica: adequação entre meios e fins, por assim dizer.

analisar um episódio da história da ciência, reúne diversas afirmações teóricas e experimentações as quais, sem relação entre si, não nos auxiliariam a entender o produto científico final. Para Thagard, quando os cientistas articulam afirmações teóricas e experimentações o fazem por meio da coerência entre as afirmações teóricas e experimentações – e é por isso, argumenta Thagard, que o produto final se revela uma realização científica exemplar.

Evidentemente há debates e controvérsias filosóficas a respeito de qual critério seria o mais adequado para um certo episódio; seja como for, o contendor, em uma abordagem tradicional, operará filosoficamente do mesmo que Thagard operou: apresentando um critério epistemológico e articulando afirmações teóricas e experimentações por meio deste critério.

Uma outra noção importante das abordagens tradicionais é a da separação entre a produção e o produto científico final; alguns filósofos que trabalham a partir dessas abordagens até admitem que o modo como a produção é feita pode influenciar o produto final, mas isto deve ser deixado de lado pela filosofia da ciência (LAUDAN, 1977, p. 198; LAUDAN, 1981, p. 173; THAGARD, 2017, p. 159; VAN FRASSEN, 1980, p. 100; CHALMERS, 1994, p. 118). Ou, em uma versão mais branda da separação, um filósofo da ciência poderia *reconhecer* a importância dos mecanismos geradores das teorias, mas *enfatizar* a estrutura interna de uma realização científica, como fez Paul Feyerabend (no livro *Contra o Método*) em sua análise das realizações de Galileu.

Podemos, portanto, como uma breve síntese, apresentar a ideia central das abordagens tradicionais: um produto científico possui uma estrutura que é captada (em maior ou menor grau) pelas categorias epistemológicas familiares.

Socioconstrutivistas adotam uma abordagem diferente. Não que eles não tenham sua própria conceitografia, e nem que eles não empreguem os critérios epistemológicos da abordagem tradicional; contudo, o enfoque é abertamente *narrativo*. Assim, um socioconstrutivista emprega um recurso socioconstrutivista próprio e um critério epistemológico, mas eles ocupam um papel inferior à narrativa como um todo.

Uma das razões para isso é que, ao não separar a produção do produto científico (KNORR-CETINA, 1981, p. 5-7), os socioconstrutivistas não se comprometem com critérios epistemológicos durante todo o desenvolvimento de suas narrativas; deste modo, socioconstrutivistas mostram que um cientista monta uma estrutura coerente devido, por exemplo, ao fato de que aquela estrutura atende aos interesses de um outro cientista e assim ambos interesses científicos são atendidos. No exemplo dado por Karin Knorr-Cetina: uma pesquisa sobre redução da poluição possivelmente seria coerente em relação a outra sobre o uso de gasolina (KNORR-CETINA, 1981, p. 5).

O resultado filosófico disso não pode ser subestimado: evidentemente o critério epistemológico se torna, por assim dizer, “enfraquecido”, uma vez que ele precisa se combinar com fatores sociocomunitários para que a narrativa faça sentido. O critério epistemológico, mesmo que ainda presente, não ocupa mais o papel central.

Já no que diz respeito aos conceitos dos próprios socioconstrutivistas a situação é similar. Ao passo que o critério epistemológico de coerência de fato reflete (para além de debates epistemológicos internos) o modo como uma realização científica está estabelecida, um conceito socioconstrutivista como o de “estabilização” possui um peso menor em uma explicação (socioconstrutivista). (A próxima seção empregará este conceito no estudo de caso que será apresentado.) É possível, para um coerentista em filosofia da ciência, afirmar que a realização científica que ele mapeou por meio do conceito de coerência é de fato coerente. Mas o mesmo não se dá com o conceito de estabilização, dada sua vagueza intrínseca.

Onde, exatamente, em uma realização científica, está a estabilidade defendida pelo socioconstrutivista? Ela ocorre no momento da decisão do cientista de seguir um rumo de pesquisa e

não outro? Ela ocorre apenas quando o rumo escolhido foi acolhido pelo resto da comunidade interessada? Outras perguntas poderiam ser formuladas, mas estas duas já bastam para visualizarmos algumas limitações da metodologia socioconstrutivista. Evidentemente, que fique claro que “limitação” não significa “impossibilidade”, senão que apenas, de fato, limitação.

Seja como for, este é o estilo explicativista do socioconstrutivista. E, de modo a deixar este estilo ainda mais claro apresento, na próxima seção, um estudo de caso de Andrew Pickering que exhibe uma narrativa socioconstrutivista padrão: a construção da câmara de bolhas de hidrogênio, do físico americano Luis Alvarez (1911-1988).

Antes, porém, de passarmos ao estudo de caso de Pickering, uma observação é fundamental. Há uma certa uniformidade nas narrativas socioconstrutivistas de modo que podemos usar com total tranquilidade a expressão “narrativas socioconstrutivistas”. Conforme já explicado, tais narrativas fazem uso de critérios epistemológicos e fatores sociais, interligando-os narrativamente, e, também como já afirmado, sem um desenvolvimento e aprofundamento dos critérios epistemológicos (o que não significa, em nenhum momento, uma desconsideração de tais critérios). Isto não significa necessariamente uma uniformidade conceitual entre autores socioconstrutivistas, senão uma uniformidade do ponto de vista de suas narrativas.

## Uma narrativa socioconstrutivista: a construção da câmara de bolhas de hidrogênio

Começamos apresentando a história contada por Pickering (o cerne desta história se encontra em Pickering (1990, p. 218-229).

Luis Alvarez começou sua carreira como um físico (doutorando-se em 1936) que lidava com física de altas energias (HEP, na abreviatura em inglês). Porém, em seguida mudou seu enfoque inicial para pesquisas relacionando física e engenharia, por meio de sua entrada em 1936 no Laboratório de Radiação da Universidade de Berkeley e em 1940 no MIT (sem deixar de trabalhar no Laboratório de Radiação de Berkeley); tais projetos estavam vinculados a projetos militares, com claras contribuições para os aliados na Segunda Guerra Mundial. Em 1952 colaborou com outro projeto militar, desta vez no Laboratório Nacional Lawrence Livermore (um laboratório com finalidades militares). Seu projeto em Livermore não prosperou e assim decidiu retornar a pesquisas em HEP. Porém, ele estava deslocado da pesquisa de ponta em HEP e, como resalta Pickering, estava sem um “objetivo” definido de pesquisa.

Em 1953, durante um congresso, conheceu o físico Donald Glaser, que havia inventado um detector de partículas elementares – uma câmara de bolhas. Tal detector, ao contrário dos existentes, utilizava líquidos e não gases para detectar partículas, o que significava uma vantagem técnica; no entanto, a câmara de bolhas de Glaser, embora promissora, não tinha uma contrapartida tecnológica: ela era mais uma promessa do que uma realidade.

Após ter conversado com Glaser, Alvarez determinou um objetivo de pesquisa: levar adiante o projeto de Glaser e efetivar do ponto de vista tecnológico a potencialidade da câmara de bolhas de Glaser. Para isso ele usaria um gás – o hidrogênio – mas em sua forma líquida; e isto seria usado no Bevatron, um acelerador de partículas que estava sendo construído em Berkeley.

Pickering alerta para o *tipo* de efetivação que Alvarez empreendeu. Glaser trabalhava com uma engenharia de caracterização de materiais (líquidos pesados) que não era a mesma da tradição da HEP e por isso Alvarez, *inserido em HEP*, teve de alterar o material e começou a usar hidrogênio líquido de dimensões menores. Ou seja: Glaser colocava um problema para a

tradição HEP, problema esse que era visto pelas pessoas que trabalhavam em HEP como um “conflito desestabilizador” (PICKERING, 1990, p. 224). Alvarez, no entanto, optou por tentar *estabilizar* a situação gerada pela câmara de bolhas de Glaser.

Este processo de estabilização se iniciou pela definição de um estilo de trabalho. Lembremo-nos de que, após concluir seu doutorado em 1936, neste mesmo ano Alvarez ingressou no Laboratório de Radiação da Universidade de Berkeley; seu mentor era um físico chamado Ernest Lawrence (1901-1958), o qual exerceu forte influência sobre Alvarez. Lawrence era partidário da *Big Science*, um dos estilos da prática da física na época; o outro estilo era o dos pequenos experimentos. Alvarez optou pelo estilo de Lawrence, que era exatamente o estilo dos físicos e técnicos em Berkeley, os quais, a propósito, procuravam exatamente o que Alvarez estava tentando oferecer (uma câmara de bolhas para detecção de partículas). O laboratório capitalizou quase 2,5 milhões de dólares para o projeto Alvarez/Laboratório de Radiação devido à confiabilidade da proposta bem estabelecida por Alvarez. E também devido à outra razão. Os 2,5 milhões de dólares haviam fluído da Comissão de Energia Atômica dos Estados Unidos (AEC, na abreviatura em inglês). A AEC financiava um laboratório em Boulder (estado do Colorado), o qual se especializava exatamente em hidrogênio líquido, o material escolhido por Alvarez.

Mas logo surgiu uma dificuldade: Glaser havia estabelecido que a câmara, que era de vidro, deveria estar completamente limpa para que rastros de partículas pudessem ser detectados. Isto já era uma dificuldade para Glaser – no caso da câmara bem maior de Alvarez isto era um problema ainda maior. Maior a ponto de, a esta altura, Alvarez poder ter simplesmente abandonado o projeto. No entanto, um técnico do laboratório teve a ideia de construir a câmara com metal (ao invés de vidro), sendo o vidro usado apenas para a visualização dos rastros das partículas, e outro técnico conseguiu de fato visualizar, na nova câmara de metal, rastros de partículas. Em 1968 Alvarez obtém o Prêmio Nobel de Física por suas realizações com a câmara de bolhas de hidrogênio.

Vejamos agora, na próxima seção, a estrutura metodológica desta narrativa apresentada.

## A estrutura metodológica do modelo de narrativas socioconstrutivistas

Antes de mais nada é importante perceber, na narrativa de Picckering, a interrelação entre critérios epistemológicos e fatores sociocomunitários.

Dentre os critérios epistemológicos podemos elencar: i) a noção de conhecimento anterior: o modelo apresentado a Alvarez por Glaser; ii) o conceito de programa de pesquisa (I): Glaser, no congresso em que conheceu Alvarez, não apresentou uma câmara de bolhas mas uma concepção de uma câmara de bolhas – ou seja: ele não estava propriamente oferecendo um conhecimento à comunidade científica, mas uma diretriz programática; iii) o conceito de programa de pesquisa (II): Alvarez modifica seu rumo de pesquisa e utiliza o hidrogênio líquido; iv) a noção de confiabilismo: o projeto de Alvarez foi levado adiante não tanto pelos resultados iniciais mas devido à confiabilidade de seus procedimentos.

Dentre os fatores sociocomunitários podemos identificar: v) a convergência de interesses (I): Alvarez volta ao laboratório de Berkeley pois sabia que os físicos do laboratório também desejavam um instrumento de detecção de partículas; vi) a convergência de interesses (II): a agência de financiamento que patrocinou Alvarez era a mesma que patrocinava outro laboratório, o qual estudava de modo aprofundado exatamente o material usado por Alvarez em sua câmara de bolhas; vii) a estabilização: Alvarez, desde o congresso no qual conheceu Glaser,

procurou estabilizar (sociomunitariamente) seu objetivo científico; viii) senso de oportunidade: sendo seu antigo mentor, Ernest Lawrence, um dos líderes do laboratório em Berkeley, e praticante de um estilo *Big Science*, Alvarez percebeu que seu objetivo poderia ser mais facilmente atingível se trilhasse o mesmo caminho.

Vemos então que uma narrativa socioconstrutivista mescla critérios epistemológicos e fatores sociocomunitários, fornecendo assim uma explicação aparentemente plausível de uma realização científica.

Analisemos agora a estrutura da narrativa de Pickering. Quanto aos fatores sociomunitários não há nada a reparar; Pickering simplesmente segue o padrão da tradição socioconstrutivista.

É necessário, porém, tornar claro o modo de apresentação dos aportes epistemológicos fornecidos por Pickering. Quanto aos critérios epistemológicos (ii) e (iii) Pickering segue o protocolo das abordagens tradicionais em filosofia da ciência. Porém, quanto ao critério (i), o de conhecimento anterior (o modelo apresentado a Alvarez por Glaser), em nenhum momento Pickering deixa clara a situação científica na qual Glaser se encontrava para servir (como de fato serviu) de referência científica para Alvarez. Quanto ao critério (iv), o confiabilismo, trata-se de uma importante doutrina epistemológica, cujo significado é simplesmente ignorado por Pickering (e que, se levada em consideração em seu artigo, ofereceria uma excelente contribuição ao seu estudo de caso).

Não se trata, portanto, de se criticar o estilo narrativo dos socioconstrutivistas, mas de apontar alguns limites conceituais, como por exemplo o uso (por vezes, nem sempre) inadequado de critérios epistemológicos para a explicação de uma realização científica.

Este estilo socioconstrutivista – o qual deixa lacunas epistemológicas para a explicação de uma realização científica – é um padrão das narrativas socioconstrutivistas. Um caso famoso, abordado por Bruno Latour (2001, p. 140), sobre a construção do conceito de fermento por parte de Louis Pasteur, deixa isto muito claro. A narrativa de Latour sobre os procedimentos experimentais de Pasteur não está nem um pouco distante dos preceitos há muito tempo estabelecidos por ninguém menos que Francis Bacon, especialmente o bem conhecido preceito das variações das condições experimentais. Latour, no entanto, valorizará a narrativa como um todo: a experimentação, o relatório de Pasteur sobre o fermento, a importância para a agricultura etc. Ou seja: o critério epistemológico está presente (no caso – o critério baconiano da variação das condições iniciais), mas ele se torna parte de um todo literário maior: a narrativa.

Há, no entanto, um limite conceitual ainda mais significativo das narrativas socioconstrutivistas, que será apontado na conclusão do artigo.

## Considerações finais

Onde começa e onde termina uma narrativa histórica? Evidentemente narrativas históricas precisam de uma seleção – uma seleção do que é relevante e do que não é relevante, do que é fundamental e do que é secundário etc. Assim, narrar a construção de uma realização científica inevitavelmente exigirá seleção de fatos.

Um dos critérios fundamentais para esta seleção é a *capacidade explicativa* da narrativa. O que se deseja explicar é um acontecimento científico – uma descoberta, um grande experimento, a emergência de uma teoria, a emergência de uma tradição de pesquisa etc. Assim, uma narrativa precisa reunir elementos históricos que de fato conduzem ao acontecimento.

Tecnicamente, o verbo “conduzir” acima empregado está inserido no conceito *socioconstrutivista* de “causalidade”, introduzido por David Bloor em 1976. Uma explicação da emergência de

um acontecimento científico precisa ser *causal* – ou seja: os elementos elencados para a explicação não podem ser retirados da explicação, pois do contrário não haveria explicação. Em outros termos: os elementos históricos são causas da emergência de um acontecimento científico.

Ocorre, no entanto, que a pergunta permanece: onde começa e onde termina uma narrativa histórica? Para tentar tratar da pergunta empregaremos aqui um preceito metodológico estabelecido pelo filósofo socioconstrutivista Bruno Latour.

Este preceito metodológico emerge num amplo contexto filosófico colocado por Latour – contexto esse que é impossível de ser reproduzido aqui. Mesmo assim é possível abstrair o contexto e nos fixarmos no preceito metodológico, que é assim apresentado: *explicar filosoficamente uma realização científica significa refazer os passos de todos os atores<sup>2</sup> envolvidos na produção (e que foram identificados como atores pelos historiadores)* (LATOURE, 1997, p. 289).

No estudo de caso apresentado os atores seriam ao menos os seguintes: Alvarez, Lawrence, os técnicos do laboratório de Berkeley, o laboratório de Boulder, a agência de financiamento, Glaser, a câmara de bolhas de Glaser, a câmara de bolhas de Alvarez, seu Prêmio Nobel. A partir desta lista podemos fazer ao menos duas perguntas: a) a narrativa sobre Glaser é realmente causal, *do modo como foi descrita?* ou seja: não precisaríamos de mais elementos a respeito de Glaser para considerá-lo de fato um ator causal?; b) não deveria haver mais um ator nesta lista? O que sabemos sobre a tradição de pesquisa de HEP pelo artigo de Pickering, exceto detalhes gerais?

Latour nos recomenda seguir todos os atores. Ocorre que esta tarefa não é simples de ser realizada, pois apresentar uma narrativa não é apenas “contar uma história”; evidentemente, artigos (como o de Pickering) possuem limites, estabelecem seleções etc. Sendo assim, em nenhum momento este artigo sugere alguma forma de leviandade filosófico-literária de Pickering (e demais socioconstrutivistas). Porém, não podemos aceitar que Pickering tenha “seguido todos os atores”.

O ponto conceitual colocado por Latour, no entanto, não diz respeito apenas a Pickering, mas a qualquer socioconstrutivista. É que talvez a regra latouriana de “seguir todos os atores” seja simplesmente inaplicável. Bem, mas podemos pensar que a regra de Latour não está sendo pensada para um único historiador socioconstrutivista, mas para todos aqueles que atuam em um domínio historiográfico, senão vejamos.

Se um leitor se deparar, por exemplo, com a história da genética clássica em uma abordagem socioconstrutivista, ele fatalmente encontrará duas referências clássicas: *The Mendelian Revolution*, de Peter Bowler, e *The Molecular Vision of Life*, de Lily Kay (estas obras não serão citadas nas referências pois estão servindo apenas de exemplos para o ponto aqui em questão). As duas obras seguem abordagens socioconstrutivistas; porém, embora às vezes seus conteúdos se sobreponham, elas trazem “atores” diferentes. Portanto, a regra de Latour talvez esteja sendo pensada não para um único historiador, mas para um grupo de historiadores que trabalham no mesmo domínio historiográfico. Se for assim, caberia a Latour ter deixado isto claro, o que aparentemente não ocorreu.

Da parte do autor deste artigo há uma satisfação com a narrativa de Pickering. Ela faz sentido, ela é coerente, ela é plausível, ela é explicativa. Mas, de um ponto de vista doutrinário, e de um ponto de vista de um debate interno na filosofia da ciência acerca de qual modelo é mais efetivo para se explicar o sucesso de uma realização científica, o artigo de Pickering (e outras narrativas socioconstrutivistas) não oferece um critério de decisão a respeito de qual modelo seria o mais efetivo.

<sup>2</sup> Por “atores” Latour denota tanto atores humanos (cientistas) quanto não humanos (instrumentos, instituições, laboratórios).

Ou, talvez, isto não seja um problema. Talvez o melhor caminho para os filósofos da ciência que não tomaram partido na contenda “abordagens tradicionais x abordagens socioconstrutivistas” seja extrair o que há de melhor em cada uma delas.

## Referências

- CHALMERS, A. *A Fabricação da Ciência*. São Paulo: Unesp, 1994.
- KNORR-CETINA, K. *The Manufacture of Knowledge*. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- LATOUR, B. *A Esperança de Pandora*. Bauru: Edusc, 2001.
- LATOUR, B. *Ciência em Ação*. São Paulo: Unesp, 1997.
- LAUDAN, L. *Progress and its Problems*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- LAUDAN, L. The Pseudo-Science of Science? *Philosophy of the Social Sciences*, Thousand Oaks, v. 11, n. 2, 1981, p. 173-198.
- PICKERING, A. Openness and Closure: On the Goals of Scientific Practice. *Em: LE GRAND, H. Experimental Inquiries*. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- THAGARD, P. A Melhor Explicação: Critérios para a Escolha de Teorias. *Cognitio*, São Paulo, v. 18, n. 1, jan./jun. 2017, p. 145-160.
- THAGARD, P. *Conceptual Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- VAN FRAASSEN, B. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

---

### Sobre o autor

#### Marcos Rodrigues da Silva

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1996) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2003). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual de Londrina e Bolsista Pesquisador da Fundação Araucária. Atua em Filosofia da Ciência, especialmente nos seguintes temas: realismo científico, história da biologia e ensino de biologia.

Recebido em: 14/07/2022  
Received in: 14/07/2022

Aprovado em: 06/09/2022  
Approved in: 06/09/2022

# Deleuze e duas apropriações do dionisíaco nietzschiano para um pensamento sem sujeito

Deleuze and two appropriations of the nietzschean dionysian for a thought without a subject

Leandro Lelis Matos

<https://orcid.org/0000-0002-7661-6683> - E-mail: leandrolelism@gmail.com

## RESUMO

O objetivo deste artigo é destacar e discutir dois momentos nos quais Deleuze se apropria da noção nietzschiana de *dionisíaco*, para compor o programa de um pensamento sem imagem em oposição ao pensamento da representação. A primeira apropriação diz respeito à questão de um novo discurso filosófico em prol de individuações e singularidades anteriores à “forma sujeito”. A segunda apropriação corresponde à defesa de um pensamento imanente, que ocorre na superfície e não recorre a modelos bem centrados. Trata-se de verificar em quais pontos a influência de Nietzsche foi decisiva para Deleuze compor um novo pensamento em *Diferença e repetição*, conferindo destaque a noções de individuação, singularidade, diferença e arte.

**Palavras-chave:** Deleuze. Nietzsche. Dionisíaco. Pensamento.

## ABSTRACT

The objective of this article is to highlight and discuss two moments in which Deleuze appropriates the Nietzschean notion of Dionysian, to compose the program of a thought without image in opposition to the thought of representation. The first appropriation concerns the question of a new philosophical discourse in favor of individuations and singularities prior to the “subject form”. The second appropriation corresponds to the defense of an immanent thought, which occurs on the surface and does not resort to well-centered models. It is about verifying at which points Nietzsche’s influence was decisive for Deleuze to compose a new thought in *Difference and Repetition*, highlighting the notions of individuation, singularity, difference and art.

**Keywords:** Deleuze. Nietzsche. Dionysian. Thought.

## Um pouco de embriaguez para tirar o pensamento dos seus círculos bem centrados

Deleuze constata que o “mundo da representação” erigido sobre o primado da identidade pretendeu compreender o pensamento em geral. Dessa maneira, a diferença se perdeu de vista por ser grande demais ou pequena demais. Evitando que isso ocorresse, as condições impostas pela representação situaram a diferença entre dois polos desfavoráveis. Se não for pensada, ela se recolhe ao não-ser, por um lado, mas se for pensada limita-se à sua condição de objeto da representação, por outro lado. Deleuze contesta essa situação suspeitando se realmente a diferença “sempre” foi submetida às exigências da representação. Diante de tal hipótese, ele indaga: quais as razões da submissão da diferença às quatro raízes da representação? (DELEUZE, 2018, p. 350). A questão remete Deleuze ao problema do fundamento em Filosofia.

O fundamento inaugura a representação e torna possíveis as suas condições, nesse sentido, “fundar é sempre fundar a representação” (DELEUZE, 2018, p. 363). O fundamento atua em três momentos progressivos. No primeiro momento, inaugura e torna possível a representação, no âmbito metafísico, com Platão, e no âmbito transcendental, com Kant; no segundo momento, na modernidade com Leibniz e Hegel, faz a representação alcançar o infinito; no terceiro momento, como uma síntese dos outros dois, na figura de uma Memória imemorial, ou de um Passado puro, “faz o presente advir e passar à representação (finita e infinita)” (DELEUZE, 2018, p. 363). Nas três etapas, a diferença foi fundada (representada), movimentou-se em círculos.

Deleuze suspeita que o objetivo maior da Filosofia tenha sido atingido na modernidade: tornar a representação infinita. Isso significa expandir a representação ao “grande demais e ao pequeno demais da diferença”, podendo então criar “técnicas teológicas, científicas, estéticas que lhe permitam integrar a profundidade da diferença em si” (DELEUZE, 2018, p. 350). Essa ambição foi realizada com êxito por Hegel através da “técnica da contradição”, que introduz o inessencial na essência e toma posse do infinito através da “identidade sintética infinita”, para que a representação atinja o infinitamente grande e leve a diferença até esse estágio; e por Leibniz, que fez a representação atingir o infinitamente pequeno da diferença por meio da “técnica da vicedição”, que significa “construir a diferença a partir do inessencial e conquistar o finito pela identidade analítica infinita” (DELEUZE, 2018, p. 350). As duas filosofias procedem sem distinções ao garantirem um mundo monocêntrico. A intenção é prover o reinado da representação de uma dimensão do obscuro, estendendo-se a toda diferença e consolidando de vez o que desde o início do mundo da representação era tentado: “fazer um pouco de sangue de Dioniso correr nas veias orgânicas de Apolo” (DELEUZE, 2018, p. 350). A razão suficiente assegura o domínio do idêntico sobre o infinito consolidando, portanto, a submissão da diferença aos jugos da representação.

A representação pretende alcançar o infinito para corrigir uma insuficiência no seu momento inaugural, situado no platonismo. Enquanto o fundamento era a Ideia, a diferença não era abarcada em sua completude, então a representação infinita se esforçou para que a diferença deixasse de ser a identidade para tornar-se “o meio de subordinar ao idêntico e às outras exigências da representação o que lhes escapava da diferença no primeiro sentido” (DELEUZE, 2018, p. 362). Mesmo após estendida ao infinito e tendo composto um mundo monocentrado, a representação “*não adquire o poder de afirmar a divergência e o descentramento*”. Esse mundo até pode apresentar-se embriagado, excessivo, mas é somente uma ilusão: “(...) a razão se faz de bêbada e canta uma ária dionísíaca, mas trata-se ainda da razão ‘pura’” (DELEUZE, 2018, p. 351).

Como introduzir esse excesso dionisíaco na razão para que o pensamento atue fora dos limites da razão sem se perder no puro caos? Para tanto, é preciso colocar em questão a posição do sujeito. Deleuze levanta uma questão decisiva: quem é o “sujeito” do discurso filosófico?

A metafísica estaria disposta a negar a existência de um discurso filosófico fora da pessoa e do indivíduo, resultando no sem-fundo como uma imagem esvaziada de diferenças. Se a metafísica tentasse resolver a questão, afirmando que “quem fala” é o fundo sem forma ou o indiferenciado, a resposta suprimiria essa tentativa logo em seu primeiro passo, visto que a possível fala do sem-fundo implicaria na indistinção de todas as expressões, como a noite escura em que nada se distingue, sendo essa a ilusão máxima. A representação até chega a expor um mundo embriagado, mas só ilusoriamente, já que a razão não se contamina e permanece pura. Assim, ainda permanecemos na “alternativa imposta pela filosofia transcendental tanto quanto pela metafísica: fora da pessoa e do indivíduo, não distinguireis nada...” (DELEUZE, 2007, p.110). No entanto, Deleuze encontra um novo discurso filosófico justamente na periferia dessas filosofias. Para tanto, a noção de dionisíaco, apropriada de Nietzsche, será a fonte de inspiração que queremos destacar nesse recorte da filosofia deleuziana que abordará uma crítica da unidade do sujeito e o modo como a diferença atua de forma autônoma em um pensamento que privilegia a superfície.

## O discurso do “SE (ON/IL)”, ou o “Ante-eu”

A tradição metafísica iniciada com o platonismo legou a essência como destino da Ideia impingindo-a para o lado da abstração. Platão lançou mão da forma problemática da Ideia, atrelando-a à questão da essência exposta na pergunta “O que é?”. Ao tentar assumir o protagonismo da busca pelo ser da coisa, essa pergunta avilta outras questões por remeterem apenas a exemplos: pergunta-se “O que é o Justo?”, ao invés de: “quem é justo?”, “onde está a justiça?”, “quando, ou em qual caso, a justiça ocorre?” (DELEUZE, 2006, p. 130). Embora se ponha de acordo com a estratégia de Platão que se valeu da questão “o que é?” para demarcar a oposição entre essência e aparência e contradizer quem se satisfazia apenas com exemplos, Deleuze encara a atitude do filósofo grego como uma ambição equivocada por ter tomado a dialética pela propedêutica (DELEUZE, 2018, p. 252). Consequentemente, a dialética abriu mão da posição de ciência dos problemas e se tornou indistinta do “simples movimento do negativo e da contradição” (DELEUZE, 2018, p. 252).

Deleuze reconfigura o sentido da Dialética como o de uma “ciência” que distribui os pontos notáveis, que são sempre “singularidades repartidas na Ideia”. A Ideia passa a ser capaz de responder às questões “quanto?”, “como?”, e o campo pré-individual, capaz de colocar a questão “Quem?” de modo inteiramente novo. No limite, a resposta para a pergunta “o que é?” acabava encontrando a figura de Deus como a convergência de predicados abstratos. Depois da morte de Deus para o pensamento, Deleuze considera a originalidade da filosofia nietzschiana a de ter introduzido a questão “quem é que?”, no lugar de “o que é?”, a pergunta metafísica por excelência. Quando se analisa uma proposição, a questão importante é saber “quem é capaz de enunciá-la?” (DELEUZE, 2016, p. 214). A partir desse desvio e se voltando ao campo pré-individual, a pergunta metafísica “o que é?” e a pergunta pelo sujeito “quem?” só tem razão na intenção de dar um nome. Mas nessa altura, o “quem” já não se refere a uma pessoa, mas a um acontecimento. O “quem” enuncia a proposição não possui mais uma identidade, mas é uma máscara sobre outra máscara etc. a recobrir o sem-fundo: “Quem? é sempre uma intensidade...” (DELEUZE, 2016, p. 237).

O discurso não é de uma *forma*, ou seja, de um sujeito, seja ele Deus, o homem, ou o homem ocupando o lugar de Deus. A filosofia deleuziana faz com que as figuras do sem-fundo existam por si mesmas rivalizando com as formas (no sentido acima mencionado), pois ela cria o campo intensivo como o sem-fundo indiferenciado. Isso ocorre no “mundo dionisíaco da vontade de potência” que Deleuze ressalta como o mundo da “energia livre e não ligada” (DELEUZE, 2016, p. 237), um mundo dionisíaco, onde existem as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais. Deleuze o caracterizará como “Máquina dionisíaca”, o informal puro, que produz o discurso da “singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade” (DELEUZE, 2016, p. 237). Trata-se do discurso do “super-homem”, aquele que é como superior a tudo o que é. Superior no sentido de possuir uma capacidade de realizar transformações, metamorfoses, produzido pelo eterno retorno e que faz revir como correspondente à vontade de potência. Deleuze pensa o super-homem não só reportando-se a Nietzsche, e sim tomando de empréstimo e associando ao modo como Rimbaud caracteriza o poeta como um “ladrão de fogo”, “encarregado da humanidade, mesmo dos animais”<sup>1</sup>. O super-homem é encarregado dos animais, também dos vegetais, minerais etc., pois ele realiza novas combinações, as mais estranhas possíveis, capaz de liberar o pensamento, ou mesmo a linguagem, daquilo que os aprisionam. Ele afirma o que é superior, querer, máscaras, potências, em seu mais alto grau. É preciso, portanto, que o pensador na arte e/ou na filosofia alcance esse nível de sobriedade.

Para sair da *doxa* e produzir um novo pensamento que aja fora dos esquemas conceituais, é preciso reunir sensação e ideia paradoxalmente e sem mediações, além de aproximar esse novo composto da disputa por modos de existência. Quando Deleuze insiste na ideia de um campo transcendental, ele não é vazio. O que há sobre ele são singularidades impessoais, individuações, que são possíveis a partir da instauração do campo. Não é demais ressaltar que o campo se dá na imanência, em nada recorre ao transcendente. O que está em questão é em que medida o que será criado irá aumentar ou diminuir a intensidade. Uma obra filosófica, literária, um conceito, um filme, um corpo biológico, podem assumir inúmeras maneiras de ser, mas o que precisa ser analisado é o grau de intensificação de cada um de acordo com regras imanentes. Sou mau, pleno ou incompleto, nobre ou vil, isso será de acordo com o que ele conseguirá intensificar a vida. Se esse novo pensamento disputa modos de existência é porque ele trava um combate contra o pensamento da representação, cujas regras para justificar os seres estão fora deles. Então há uma tipificação de algo que existe, se existe de maneira forte ou fraca. O pensamento sem imagem se desenrola em realidades mundanas, situacionais e corpóreas, que não reproduzem a estrutura da *doxa*. Por outro lado, esse pensamento parte de uma dimensão pré-subjetiva, que oferece ao sensível uma nova razão, justamente sensível, que sai do mundo ideal, onde ela costumava habitar. É preciso sempre lembrar que, em Deleuze, todas as noções “comuns” são viradas de ponta-cabeça: a sensibilidade, a razão, a dialética e também o pensador, o filósofo e o artista. Por exemplo, apenas mais um: o pensador, seja o filósofo, seja o artista, ao erigir a sua obra, em vez de reproduzir formas, como se costumava dizer, ele capta forças exteriores e lida com um regime de signos, que precisa decifrar.

Reunir sensação e pensamento corresponde a colocar em curto-circuito as mediações possíveis entre uma dialética, enquanto teoria das ideias, e uma estética, enquanto teoria da

<sup>1</sup> Rimbaud apud. Deleuze (2006, p. 165, 179; Cf. DELEUZE, 2005, p. 141). Segue o texto de Rimbaud: o poeta “deverá fazer sentir, apalpar, escutar suas invenções; se o que ele traz de lá possui forma, ele dá forma; se é disforme (informe) ele dá a não-forma (informe). Achar uma língua; – De resto, toda palavra sendo ideia, o tempo de uma linguagem universal virá! É preciso ser acadêmico, – mais morto que um fóssil, – para criar um dicionário, qualquer que seja. Fracos se poriam a pensar sobre a primeira letra do alfabeto, que logo poderiam escoicear na loucura!” (RIMBAUD, 1972, p. 252).

sensação, ou como preferimos, uma teoria das intensidades. O que Deleuze chama de “Estética das intensidades” depende dessa Teoria da individuação, pois a individuação é o “processo essencial das quantidades intensivas. [...] A intensidade é individuante, as quantidades intensivas são fatores individuanes. O nosso filósofo confere atenção aos fatores individuanes, que não trata de indivíduos compostos pela experiência. Os fatores individuanes correspondem àquilo que age nos indivíduos como “princípio transcendental”. A individuação deleuziana “precede de direito” tanto à forma quanto à matéria de qualquer indivíduo já constituído, a “diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais” (DELEUZE, 2018, p. 65). A individuação, enquanto princípio transcendental, ocupa o campo pre-existente às relações entre gênero e espécie. Ela não recorre a uma substância ou a um sujeito, ao contrário, ela individua por relações de afetos, como no caso da individuação por hecceidade, em *Mil platôs*, que é mais complexa do que a individuação elaborada em *Diferença e repetição*. Seu caráter de devir importa mais do que o do ser, portanto, é possível defender o pensamento deleuziano mais como uma teoria da individuação do que uma “ontologia”.

A Estética das intensidades ecoa a Dialética das Ideias, mas, diferentemente desta última, a Estética recorre ao indivíduo, ela é a arte do humor, que se vale daqueles fatores individuanes, das quantidades intensivas e das implicações. Mesmo levando em conta que desagradaríamos profundamente Deleuze, ao apelar para uma espécie de “lógica de oposição”, sentimos necessidade de, às vezes, organizar didaticamente os elementos, isto é, classificá-los. Então, recorrendo a uma divisão didática, consideramos que é legítimo colocar do lado da Estética: o indivíduo, as intensidades, o humor, as soluções parciais, enquanto do lado da Dialética: a ironia, a arte dos problemas e das questões, a qual “se exprime na manipulação das relações diferenciais e nas distribuições do ordinário e do singular” (DELEUZE, 2018, p. 325). Como vemos, na Dialética, apresentam-se o “ordinário e o singular”, mas não o indivíduo. Um pouco mais adiante, Deleuze nos fornece mais elementos para essa frutífera distinção entre Estética e Dialética: “O humor dá testemunho das utilizações do indivíduo como caso de solução em relação às *diferenças* [*différenciation*] que ele determina, ao passo que a ironia procede às diferenciações necessárias no cálculo dos problemas ou na determinação de suas condições” (DELEUZE, 2018, p. 327, grifo nosso).

A estética das intensidades é a arte física dos sinais e dos signos, é a arte de decifrar os signos sobretudo no que diz respeito ao signo linguístico. A “linguística” deleuziana leva em conta estranhamente a semiologia nietzschiana, daí que não trata a proposição como uma mera composição de elementos gramaticais, semânticos ou verbais, mas presente nela “sintomas” os quais expressam modos de existência. O modo de existência é um “estado de forças enquanto [...] forma um tipo exprimível por signos ou sintomas” (DELEUZE, 2016, p. 213). A proposição se reporta assim a um “tipo”, e a questão é saber qual modo de existência é necessário para sustentar a proposição. Por exemplo, se forças reativas compõem um tipo de homem, o seu discurso não será outro senão o do escravo. Os regimes totalitários são regimes de escravos, “não apenas pelo povo que sujeitam, sobretudo pelo tipo de ‘senhores’ que erigem” (DELEUZE, 2016, p. 213). Deleuze se apropria da investigação de Nietzsche na *Genealogia da moral*, a qual desnuda a origem do sujeito como critério valorativo a partir da vontade de barrar o fluxo do devir como uma luta entre elementos primários e pulsionais. Ao substituir a unidade do sujeito metafísico por um “si corporal”, esse “soberano poderoso”, segundo Blaise Benoit, torna-se possível afirmar um processo de vida, em detrimento daqueles valores supremos que tinham servido à metafísica como critérios não só morais como epistemológicos e até ontológicos.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> De acordo com Benoit, “No mais alto ponto da desvalorização dos valores supremos, Deus, o sujeito, o Bem o Verdadeiro, o Belo, etc. tombam em ruínas. Nesse contexto, o sujeito não está tanto a refundar quanto a reinterpretar e, portanto, a incorporar sob a

Deleuze endossa essa proposta nietzschiana e a conduz para novas rotas com a sua lógica do acontecimento, decorrente da morte de deus, a qual arrastou a forma sujeito para o mesmo abismo. Trata-se da vitória da imanência, do “SE ou do ‘eles’” (DELEUZE, 2018, p. 366) (*On, Il*), ou ainda da “quarta pessoa do singular”, fórmula da qual Deleuze não abrirá mão, pois é ela que “fala” sem reivindicar a posição de indivíduo ou de pessoa. Deleuze retoma essa fórmula do poeta *beat* Lawrence Ferlinghetti (1919-2021). A “quarta pessoa” corresponde às singularidades como “acontecimentos transcendentais”, anteriores à

(...) gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetivado. É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência. Não podemos aceitar a alternativa que compromete, ao mesmo tempo, a psicologia, a cosmologia e a teologia: ou singularidades já tomadas em indivíduos e pessoas ou o abismo indiferenciado. Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, enfim, no campo do transcendental (DELEUZE, 1969, p. 105-106).

A diferença faz a individuação existir como um “ante-Eu”, assim como a singularidade se dá o direito de existir como pré-individual num mundo irreduzível à banalidade cotidiana. As potências da diferença como princípio e da repetição como prova vital arruinaram o “consolo metafísico”. Justamente esse conformismo que, segundo Nietzsche, extraiu-nos de modo provisório da “engrenagem das figuras mutantes”<sup>3</sup>. A vida e o pensamento não são mais apartados do caráter monstruoso da existência trágica e da decomposição da forma determinada. Uma vez corrompida a ordem das participações, surge “o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas” (DELEUZE, 2018, p. 353), no qual as identidades são subvertidas e o fundamento é abismado.

## A diferença demoníaca sobe à superfície

Deleuze traz à superfície a *potência do falso* e destitui a relação da imagem com o Modelo em defesa de uma imagem sem semelhança que engole o fundamento. Enquanto o platonismo classifica o ídolo a partir de um modelo ao qual deve prestar contas sob pena de rebaiamento ontológico e exclusão da participação, as imagens “falsas” possuem uma indepen-

---

ótica do corpo como ‘grande razão [*grosse Vernunft*]’, isso que incita a substituir o ‘si’ (*Selbst*) pelo ‘eu’ (*Ich*): Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio (*Selbst*). Mora no teu corpo, é [*ist*]o teu corpo” (BENOIT, 2001, p. 458). Acerca da crítica de Nietzsche da metafísica como subjetividade, e não somente da subjetividade, Patrick Wotling afirma que o ponto focal de Nietzsche é o elo interno que liga o sujeito à substância. Confrontando-o, Nietzsche desarticula o ego em sua fonte e, assim, traz às claras como o sujeito não passa de uma crença mal fundada. “Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade” (WOTLING, 2001, p. 510; 523).

<sup>3</sup> Continua Nietzsche: “Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos? o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a plethora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo; nós somos trespassados pelos espinho raivosos desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos” (NIETZSCHE, 2007, p. 100).

dência com relação às cópias fiéis (Cf. SILVA, 2017, p. 20-21)<sup>4</sup>. O problema do registro da imagem verdadeira é deslocado para a potência de vida presente na arte. Segundo Silva, as imagens aqui podem ser consideradas como “atualizações visíveis das forças virtuais” (SILVA, 2011, p. 82), não estão submetidas ao julgamento da verdade, elas são criativas, produzem o novo e interessam mais pelos efeitos gerados (Cf. SILVA, 2017, p. 20-21). Mesmo se o nosso foco não é a ciência, pelo menos, relativas à arte e à filosofia, as imagens afirmam uma embriaguez dionisíaca em oposição até ao mundo onírico apolíneo, o qual também é definido como o mundo do juízo.

No mundo onírico, os juízos irrompem sem o questionamento do conhecimento e da experiência. O deus Apolo é juiz do sonho, ele julga e limita a forma orgânica, o mesmo sonho que “encerra a vida nessas formas em nome das quais a julgamos” (DELEUZE, 2008, p. 147), revelando uma circularidade com relação ao que é julgado e os seus critérios. Por outro lado, no mundo dionisíaco, desviamos do sono em direção a uma nova justiça, que nos reporta à insônia, a um sono sem sonho. Mas ao abandonarmos o sonho, deixando de lado “as margens do juízo”, entramos num estado de êxtase<sup>5</sup>. Adequado à noite é “o estado de embriaguez dionisíaca, sua maneira de escapar ao juízo” (DELEUZE, 2008, p. 148). Enquanto o sono é estatizante e governante, a insônia resplandece no sono e estabelece uma diferença no indiferenciado, como um relâmpago no céu escuro.

Quando Deleuze defende o gesto de “estabelecer a diferença” isso significa fazer subir à superfície a matéria intensiva, proporcionando uma relação recíproca entre o determinado e a indeterminação. Essa matéria desfaz as formas erigidas sobre ela. Como isso ocorre? O mundo apolíneo abriga o pensamento que produz e representa formas a partir das ações da determinação, além de revelar a exigência da *medida* e do autoconhecimento para contemplá-la, ratificando o status de Apolo como divindade ética. Já no mundo das forças que pulsam sob as belas formas, em vez de autoconhecimento e do meio termo, encontram-se a autoexaltação e a desmesura. Como afirma Nietzsche, a autoexaltação e o desmedido era levados em conta como “(...) os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros” (NIETZSCHE, 2007, p. 37-38). O mundo da energia livre explora uma lacuna na atividade da determinação, a saber: a tentativa de determinar o indeterminado pretende organizar as matérias. As matérias aparecem no solo criado pelo fundamento sob a condição de serem representadas, no entanto a determinação não abarca tudo, e no campo pré-individual essas matérias se mantêm em seu estado puro. O que sobe à superfície sem assumir formas, confundindo-se sutilmente entre elas, compõe uma existência autônoma e informe. Quando as forças saem do sem-fundo, a imagem modelar é desfeita, como nas figuras do pintor contemporâneo Francis Bacon, os rostos se deformam, aparecem os *monstros*, sem contornos definidos e a imagem não reproduz e não imita mais nada.

Enquanto determinação pura, o pensamento precisou lidar com o indeterminado, o sem-fundo que Deleuze definiu como a “animalidade própria ao pensamento, a genitalidade do pensamento (...)” (DELEUZE, 2018, p. 364). Nesse pensamento, o Eu não se identifica consigo mesmo, ele é sempre *um outro*, e seu rosto se transformou numa linha abstrata, sem um ponto de referência. Como era a ambição deleuziana, vem à tona o caráter monstruoso da existência,

<sup>4</sup> Comentando o aspecto dinâmico do processo pictural em *Francis Bacon: lógica da sensação*, cf. (BUYDENS, 1990, p. 154-155). A análise de Buydens ressalta a permanência da crítica ao modelo de *Diferença e repetição* em *Lógica da sensação* deixando de lado o tema do simulacro, embora não haja perda conceitual em sua interpretação. Para uma melhor abordagem da relação entre simulacro e a questão da pintura (cf. SILVA, 2011).

<sup>5</sup> Seguindo a fórmula de Blanchot, Deleuze define esse estado como um “sono sem sonho, em que não se dorme, é insônia, pois só a insônia é adequada à noite e pode preenchê-la e povoá-la” (Cf. BLANCHOT, 2011, p. 281).

excluído das formas oníricas. No domínio da estética, captamos a Diferença como diferença de intensidade; no domínio da dialética, a Diferença é compreendida como o não-sentido ou o paradoxo. Insubmisso ao domínio das formas, o pensamento é composto por uma matéria intensiva que resiste à representação. O novo pensamento combate aquela imagem da representação, que se distancia da potência da vida. A nova concepção deleuziana do pensar consiste em não fechar os nossos olhos para “os horrores da existência individual”. Trazer o indeterminado e decompor a forma determinada é a capacidade de o pensamento instaurar a diferença e encontrar o seu aspecto trágico.

Se as singularidades e as individuações não foram tragadas pelo silêncio do Eu (*moi*), isso se deveu ao fato de o eu passivo ter sido caracterizado como um acontecimento situado no campo pré-individual e o Eu é um Eu rachado, por onde passam as Ideias. Assim, deu-se a ver o que a representação não capta: o formigamento das Ideias na rachadura do *Eu (Je)*. Enquanto campos individuais problemáticos, as ideias estão em toda parte do mesmo modo que os corpos buscam resolver esses problemas segundo as singularidades que os sensibilizam. Com a afetação dos corpos, os encontros podem redistribuir as potências de acordo com espaços-tempos distintos, como a ideia na obra de arte.

De acordo com a afirmação da diferença, a arte trágica procede por dois princípios, quais sejam: 1) A arte “é produto de um pensamento que supõe uma vida ativa como condição e seu concomitante” (DELEUZE, 2018a, p. 132), as forças ativas, isso quer dizer que Deleuze, junto com Nietzsche, privilegia o ponto de vista do criador (artista ou pensador); além disso, 2) a arte cumpre o “mais alto poder do falso”, dá significado ao “mundo enquanto erro”, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior (Cf. DELEUZE, 2018a, p. 132), deixando claro que o mundo é encarado como um “erro” – Deleuze adota a expressão “mundo enquanto erro”, que é de Nietzsche –, e não como um vazio, onde proliferam significações. A vontade de ilusão, que rege a vida, opõe-se ao conhecimento, defendido pelo ideal ascético. Ainda de mãos dadas com Nietzsche, Deleuze afirma que a “atividade da vida é como um poder do falso, enganar, dissimular, ofuscar, seduzir” (DELEUZE, 2018a, p. 132). Contudo, esse poder só se realiza por meio de uma seleção. Elevar o poder do falso a uma vontade de enganar implica no poder afirmativo das criações artísticas. A aparência para o artista se torna a “seleção, correção, reduplicação, formação” (DELEUZE, 2018a, p. 132). A verdade é, portanto, aparência, ou seja, “efetuação do poder, elevação ao mais alto poder”, que investe em “novas possibilidades de vida” (DELEUZE, 2018a, p. 132). Essa vida é afirmativa e existe liberada das regras do juízo, que instituíam e moralizavam a verdade. Mas essa vida “sem juízo” não está protegida contra as catástrofes ou os movimentos forçados, e ela caminha frágil numa linha tênue entre a criação e a aniquilação, apesar de afirmar a sua mais alta potência.

Deleuze avança e convoca Zaratustra. Se Nietzsche afirmou que o abismo do mundo da vontade de potência traga tudo, ele também disse que há uma *terra* do super-homem: “Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). Com essas palavras, Zaratustra almeja liberar a terra dos seus “envenenadores”, aqueles que, após a morte de Deus, injuriaram a terra: “Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). A terra é povoada de múltiplas maneiras, por criadores ou destruidores. Abdicar da terra em nome das alturas ou da profundidade, aviltá-la, é negar o super-homem e toda a potência dele. De maneira oposta, cantar a terra é afirmar o super-homem em sua inteireza e se livrar da vontade de substituir o Deus morto pelos valores do homem: “Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro.

Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo” (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

## Considerações finais

À guisa de conclusão, o programa deleuziano de um pensamento sem imagem consistirá em reunir sensação e pensamento recusando as antigas e tradicionais coordenadas sujeito-objeto. O programa consiste, além disso, em tomar o caminho das individuações impessoais e das singularidades pré-individuais da ideia, e escapar da questão “O que é?”. O indivíduo deixará de reconhecer-se numa imagem psíquica, numa organização ou numa distinção do *Eu*. Pelo contrário, para encontrarmos esse estranho “indivíduo”, é preciso remontar à “correlação entre o *Eu* rachado e o *eu* dissolvido”, pois é nessa zona fronteira que a individuação se firmará como algo inultrapassável: “Para além do *eu* e do *Eu* não há o impessoal, mas o indivíduo e seus fatores, a individuação e seus campos, a individualidade e suas singularidades pré-individuais” (DELEUZE, 2018, p. 241).

De modo peculiar, Deleuze acreditou no super-homem, que não está em um além, e sim no próprio homem; desejou que ele não malograsse. A abolição da transcendência, a fidelidade à Terra e o surgimento do além-do-homem parecem ter sido a flecha lançada por Nietzsche e apanhada por Deleuze e Guattari na busca de um pensar engendrado pela relação entre “o território e a terra”, em vez de uma relação entre sujeito e objeto. Como os autores afirmam em *O que é a filosofia?*: “O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz na relação entre o território e a terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 113). A filosofia de Deleuze e Guattari se dirigiu a essa “nova terra” e a ela chegou por meio de uma experimentação radical da desterritorialização<sup>6</sup>. Essa foi a empreitada dos autores em *Mil platôs*, o livro telúrico, que define a Terra como coletivo das multiplicidades de corpos e repertoria os modos práticos de povoá-la. Nessa obra, estão as explorações positivas da individuação, ampliando o alcance desse conceito, assim como os movimentos necessários para uma nova “crítica do juízo”. Contudo, as apropriações de Deleuze de momentos pontuais do pensamento nietzschiano apontam um caminho para pensarmos em que medida as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais alcançam o domínio do coletivo ao nível dos corpos. Essa relação pode oferecer uma nova reflexão para a relação da estética como um novo modo de existência intensivo ao nível dos corpos individuais e coletivos.

## Referências

BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a metafísica do sujeito: por um “si corporal?”. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BUYDENS, Myreille. *Sahara; L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrins, 1990.

<sup>6</sup> Segundo Santos, “(...) talvez fosse preciso aproximar a ideia de fim da transcendência à de plano de imanência, a ideia de fidelidade à Terra à de uma nova terra, e a ideia de advento do além-do-homem à de um povo por vir” (SANTOS, 2013, p. 44).

- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Luiz Orlandi et. al. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997 (3ª reimpressão - 2008).
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra; Graal, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant'Anna Martins. Revisão da tradução de Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense: 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 Edições, 2018a.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* 2ª ed. Tr. Bento Prado Jr.; Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- MATOS, Leandro Lélis. *Estética e dessubjetivação em Deleuze*. 2021. 360f. Tese (Doutorado em Estética e Filosofia da arte). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1972. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- SANTOS, Laymert Garcia dos. "Rumo a uma nova terra". *Revista Ecológica*. São Paulo, n. 5, jan./abr., 2013.
- SILVA, Cintia Vieira da. *Corpo e pensamento – alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: UNICAMP, 2013.
- SILVA, Cíntia Vieira da. Pintura e cinema em Deleuze: do pensamento sem imagem às imagens não representativas. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 10, abr./2011, p. 81-88.
- WOTLING, Patrick. "Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade". In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luis César (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Leandro Lelis Matos**

Doutor em Filosofia pela UFMG. Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013) e graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2009). Atua nas áreas de Estética e Filosofia da arte, Filosofia francesa contemporânea, em especial no pensamento de Gilles Deleuze. É membro do GT Deleuze-ANPOF. Possui interesses pelos seguintes temas: Filosofia e tecnologia, Filosofia do Brasil, Filosofia política e Existencialismo.

Recebido em: 03/05/2022  
Received in: 03/05/2022

Aprovado em: 17/08/2022  
Approved in: 17/08/2022

# Neoliberalismo como máquina de guerra (ou sobre a crise da Biopolítica): Lazzarato contra Foucault

Neoliberalism as a war machine (or on the crisis  
of Biopolitics): Lazzarato against Foucault

**Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro**

<https://orcid.org/0000-0003-4174-3735> – E-mail: [felipefdcr@gmail.com](mailto:felipefdcr@gmail.com)

**Bruna Martins Coelho**

<http://orcid.org/0000-0002-1699-1211> – E-mail: [brunacoelho@gmail.com](mailto:brunacoelho@gmail.com)

## RESUMO

O objetivo deste ensaio é passar em revista a crítica que vem sendo elaborada por Lazzarato à concepção “positiva” de poder de Foucault, cuja síntese está no conceito de *biopolítica*. Isto, tomando como marco balizador o modelo *neoliberal* de governamentalidade, caro a ambos os autores. O pensamento de Lazzarato acolhe apenas parcialmente a noção foucaultiana – segundo ele demasiadamente ampla e pouco atenta às factuais históricas (atinentes à financeirização, às relações coloniais centro-periferia, às “guerras totais”, às crises e revoluções ininterruptas) – de “arte liberal de governar”. As ideias de “ação sobre a ação” – de um “governo sobre os comportamentos” cujas técnicas consistiriam em incluir, incitar e produzir – seriam úteis à compreensão apenas de uma das duas faces da governamentalidade neoliberal. Ocultando a outra – a da máquina de guerra que estaria constantemente explorando (pelo trabalho), ocultando e matando – o conceito foucaultiano de biopolítica teria prestado uma espécie de desserviço ao que o Lazzarato chama de teorias críticas contemporâneas: teria induzido estas a um diagnóstico inverossímil e estéril sobre o funcionamento do poder nas sociedades ocidentais liberais e neoliberais contemporâneas. Pois tal conceito teria abdicado categorias imprescindíveis como *classes sociais*, *fascismo*, *guerra*, *revolução*, *financeirização* e *capital*.

**Palavras-chave:** Neoliberalismo. Biopolítica. Guerra. M. Foucault. M. Lazzarato.

## ABSTRACT

The objective of this essay is to review Lazzarato's criticism of Foucault's «positive» conception of power, synthesized in the concept of biopolitics. Taking as a frame of reference the neoliberal model of governmentality, dear to both authors, we show how Lazzarato's thought only partially embraces the Foucauldian notion of the «liberal art of governing». According to him, they are too broad and not attentive to historical facts such as financialization, center-periphery colonial relations, «total wars», uninterrupted crises, and revolutions. The Foucauldian ideas of «action upon action» and a «government over behavior», whose techniques would consist of including, inciting, and producing, would be useful for understanding only one of the faces of neoliberal governmentality, hiding the other. The Foucauldian concept of biopolitics would have done a kind of disservice to what Lazzarato calls contemporary critical theories, not taking into account the war machine that would be constantly exploiting through labor, hiding, and killing. Such a concept would have led the french philosopher to an unrealistic and sterile diagnosis of how power works in contemporary Western liberal and neoliberal societies, only understandable through indispensable categories such as social classes, fascism, war, revolution, financialization, and capital.

**Keywords:** Neoliberalism. Biopolitics. War. M. Foucault. M. Lazzarato.

## 1 “Deixar morrer”: liberalismo, biopolítica e segurança

Na Seção 2 (*Método*) do Capítulo IV (*O dispositivo da sexualidade*) do primeiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault apresentou de forma mais acabada, como um pressuposto metodológico amadurecido, uma certa maneira inovadora (que se distanciava provocativamente da do “marxismo acadêmico”) de se conceber as relações de poder. Estas não mais entendidas “como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessariam o corpo social por inteiro” (FOUCAULT, 1994, p. 121). Conviria procurar o poder não mais “na existência primeira de um ponto central, em uma fonte única de soberania de onde irradiaram formas derivadas e descendentes” (FOUCAULT, 1994, p. 122). Aquele, doravante, visto como algo onipresente, “não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro” (FOUCAULT, 1994, p. 122). No sentido de que:

as relações de poder não estão em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais), mas lhes são imanentes. O poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre dominadores e dominados. (...) Deve-se, ao contrário, supor que as correlações de força múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social (FOUCAULT, 1994, p. 121;124).

Além de “vir de baixo” e de circular anonimamente em toda parte, se infiltrando nos sujeitos por todos os lados (na medida em que não está mais em posição de exterioridade com respeito a relações econômicas, de conhecimento, sexuais, etc.), este poder - e aqui já fazemos

referência ao célebre Capítulo V (*Direito de morte e poder sobre a vida*) – estaria dotado de um sentido sobretudo *positivo*: entrementes aos séculos XVII e XVIII:

o confisco [*prélèvement*; poder de matar que detinha o Soberano em termos absolutos] tendeu a não ser mais sua forma maior, mas somente uma peça entre outras que tem a função de incitação, reforçamento, controle, vigilância, majoração e organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, fazê-las crescer e ordená-las, mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. A partir de então o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de suas exigências (FOUCAULT, 1994, p. 121).

Foucault oferece uma maneira de pensar que grassa hoje, que indubitavelmente colonizou as mais diversas formas de teoria crítica contemporâneas: pensar um poder 1) que é anônimo (que vem, não de cima para baixo, mas por todos os lados; que portanto é estranho à idéia de classe, que é portador de uma espécie de autonomia, passível de ser operado por quem quer que seja, sem relação com interesses específicos); e 2) que “gere a vida”: que, ao invés de matar, incita e faz viver - faz agir em um certo sentido (normalizador). *Biopolítica* é o conceito no qual este modo específico de se conceber as relações de poder – necessário à compreensão de “uma sociedade como a nossa”, segundo o diagnóstico foucaultiano – foi sintetizado<sup>1</sup>.

“Este biopoder”, isto não deixa de ser pontuado, “foi um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1994, p. 185). Portanto, métodos de poder capazes de maximizar as forças e aptidões, de ajustar estas a certos interesses. Interesses despersonalizados e intangíveis, no entanto, os quais Foucault se recusou a indexar a qualquer *a priori* ordenador do real, doador de inteligibilidade à totalidade da realidade histórico-social - função que o “econômico” (dimensão ontológica do trabalho), a “infraestrutura”, ou simplesmente o “capital” sempre cumpriram nas análises provenientes do horizonte teórico marxiano.

Não obstante à tal recusa, curiosamente, será precisamente no âmbito da racionalidade econômica, na “arte liberal de governar”, que Foucault encontrará a chave para compreender historicamente o nascimento da biopolítica. No final da primeira aula de 10 de janeiro de 1979 do curso no *Collège de France*, Foucault declara:

Eu tinha pensado poder vos fazer este ano um curso sobre biopolítica. Tentarei lhes mostrar como todos os problemas que tento precisar atualmente tem como núcleo central, claro, algo que se pode chamar população (...). Mas parece-me que a análise da biopolítica só pode ser feita na medida em que se compreendeu o regime geral dessa razão governamental de que vos falo, desse regime geral que se pode chamar a questão da verdade, primeiramente, da verdade econômica no interior da razão governamental (...) uma vez estabelecido o que era este regime governamental chamado liberalismo, então se poderá apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT, 2004, p. 24).

<sup>1</sup> “(...) esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais. (...) Um dos polos (...) centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos - tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam *as disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta de metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte de processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: *uma biopolítica da população*” (FOUCAULT, 1994, p. 183).

Liberalismo e biopolítica são plasmados, postos como dois aspectos de um mesmo movimento ou tendência histórica. Só se pode apreender o ser da biopolítica em se estabelecendo “o que era esse regime governamental chamado liberalismo”.

Isto sublinhado, convém destacar alguns aspectos deste curso. Primeiro: o sentido de tudo o que vinha sendo trabalhado no âmbito das pesquisas foucaultianas precedentes passará a ser decifrado à luz da razão econômica do liberalismo e do utilitarismo emergentes entre os séculos XVII e XVIII<sup>2</sup>. Segundo: as aulas vão se encadear no sentido de demonstrar como a arte liberal e utilitarista de governar foi colonizando a razão de Estado na Europa, no sentido de fazer esta ir progressivamente obedecendo ao princípio ordenador que diz “não governar em demasia”, que quer “limitar do interior [do Estado] o exercício do poder de governar”. Isto, em terceiro lugar (e este ponto é o que justifica o anterior), na proporção em que o mercado foi sendo concebido como uma entidade dotada de “mecanismos naturais, revelador de qualquer coisa como uma verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 33). Os primeiros fisiocratas do liberalismo clássico estabeleceram as relações de trocas entre os indivíduos em termos *veridiccionais*: deslocamento *jurisdição - veridicção* em se tratando da entidade do *mercado* (este como fenômeno espontâneo e natural e não mais jurídico, instituído contratualmente)<sup>3</sup>. Quarto: uma vez estabelecido neste lugar de “verdade” e não mais de Direito, tudo, dentro do Estado ou fora dele, passa a se mover obedecendo a uma nova lógica, que consiste em garantir a todo custo e a cada instante o “livre curso natural” dessa entidade veridiccional que passará a ser o mercado.

Quando os fisiocratas “descobrem” que haveria mecanismos espontâneos da economia, os quais caberia respeitar, as consequências práticas disso não teriam em absoluto sido a concessão dada aos homens, pelo Estado, de agir como eles quiserem, sem sofrer intervenções quaisquer que fossem do governo, mas, ao contrário, que este último deve conhecer a natureza íntima e complexa desses mecanismos econômicos e, conhecendo-as, tratar de, mais do que respeitá-las, *produzi-las*. E produzi-las não significa necessariamente respeitar as liberdades individuais e os direitos fundamentais, mas, antes, promover “um conhecimento preciso, contínuo, claro e distinto do que se passa na sociedade, (...) no mercado, (...) nos circuitos econômicos” (FOUCAULT, 2004, p. 63); gerir, enfim, a liberdade. A nova arte liberal de governar dirá, portanto: “Vou determinar em que serás livre. Farei de tal modo que estejas livre de ser livre”. Ela não é tanto o “imperativo da liberdade quanto a gestão e a organização das condições nas quais se pode ser livre” (FOUCAULT, 2004, p. 65). As liberdades de comportamento devem ser constantemente produzidas: “A liberdade é qualquer coisa que se fabrica a cada instante” (FOUCAULT, 2004, p. 66). O princípio de cálculo e de custo dessa fabricação é a *segurança*: “(...) o jogo liberdade e segurança, eis o que está no coração mesmo dessa nova razão governamental (...) O liberalismo se engaja em um mecanismo no qual ele terá de arbitrar a cada instante a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno desta noção de perigo” (FOUCAULT, 2004, p. 67). Eis o ponto em que a biopolítica – síntese de um conjunto de dispositivos que asseguram, por um lado, o adestramento, a ampliação das aptidões, a extorsão máxima das forças do corpo para o trabalho e, por outro, o controle das proliferações, dos nascimentos e mortali-

<sup>2</sup> Para tomarmos o conhecido deslocamento *suplício - disciplina* como exemplo: a partir do século XVIII a única coisa sobre a qual a razão governamental passa a dever deter-se para aplicar uma pena será “a fina película fenomenal dos interesses (...) É interessante punir? Que interesse isso tem, que forma de punição ela deve ter para que seja interessante à sociedade? É interessante supliciar ou não seria melhor reeducar, e reeducar como e até que ponto, etc.; e quanto isso vai custar? (...) Questão fundamental do liberalismo: qual o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo em uma sociedade onde são as trocas que determinam o verdadeiro valor das coisas?” (FOUCAULT, 2004, p. 48). O princípio de inteligibilidade de uma pena (ou de qualquer outro dispositivo, como o de sexualidade, etc.), em última instância, passa a ser visto sempre como econômico.

<sup>3</sup> “O mercado, de lugar de jurisdição em que estava ainda até o início do século XVIII, está em vias de tornar-se, através de todas essas técnicas (...), um lugar que eu chamaria de veridicção” (FOUCAULT, 2004, p. 34).

dades, dos níveis de saúde, da duração das vidas, entre outros – aparecerá como não sendo outra coisa que o próprio paradigma da governamentalidade liberal, na medida em que garantidora incessante e onipresente da segurança e gestora dos perigos. Dos perigos que ameaçam o que? Justamente o mercado, tudo o que possa vir a perturbar o funcionamento deste. E por de trás do mercado, o que há? Um grupo poderoso, uma classe, uma elite? Não, não há nada. Por de trás do mercado há o próprio mercado enquanto uma máquina que, em algum momento, passou a funcionar no piloto automático; uma máquina solitária que não pertence a ninguém, mas graças a qual tudo funciona; que organiza o sentido em que a “liberdade” de todos caminha, que atravessa e ordena as ações e as vidas de todos. É neste sentido que o panóptico concebido por Bentham entre 1792 e 1795, na medida em que era o “procedimento pelo qual se poderia, no interior de instituições determinadas como as escolas, os ateliês, as prisões, vigiar a conduta dos indivíduos aumentando a rentabilidade e a produtividade mesma de suas atividades”, seria “a fórmula mesma do governo liberal” (FOUCAULT, 2004, p. 68-69). Pois um governo deve

(...) dar lugar a tudo o que é da mecânica natural dos comportamentos e da produção. Deve dar lugar a esses mecanismos e não deve ter sobre eles nenhuma outra forma de intervenção (...) senão a da vigilância. E é unicamente quando o governo, limitado à sua função de vigilância, vê que qualquer coisa não se passa conforme a mecânica geral dos comportamentos, das trocas, da vida econômica, é que ele deverá intervir (FOUCAULT, 2004, p. 69).

Da aula de 31 de janeiro em diante Foucault avançará para as grandes reformulações que o liberalismo clássico viria a sofrer no período já totalmente diverso que era o da primeira metade do século XX. Período posterior à crise de superprodução de 1929, à Primeira Guerra, à emergência do mundo soviético; em que o capitalismo entrará em colapso nos países centrais e precisará ser reelaborado em seus fundamentos econômicos e políticos, especialmente no que concerne às relações entre Estado e mercado (keynesianismo, New Deal, *beveradgismo*, *welfarismo*, etc.)<sup>4</sup>. O objeto privilegiado da análise passará a ser um conjunto de documentos deixados por alguns dos mais influentes mentores intelectuais e interventores políticos do ordoliberalismo austro-germânico e do neoliberalismo norte-americano – textos teóricos, políticos (como, por exemplo, as atas do Colóquio Lippmann). Novos aspectos importantes serão levantados – o retorno de uma certa jurisdicionalidade do mercado (a reconhecimento deste, por parte dos próprios intelectuais do neoliberalismo, não mais como entidade espontânea ou natural, mas construída), o advento da teoria do capital humano no neoliberalismo norte americano, etc. – porém o diagnóstico geral concernente às relações entre liberalismo e biopolítica se manterá o mesmo até o final do curso.

A percepção foucaultiana sobre o funcionamento do poder na história moderna do Ocidente – postulada assim em termos tão amplos quanto indeterminados geográfica, histórica e politicamente – seria o da governamentalidade liberal. Para que a máquina do mercado

---

<sup>4</sup> “Como se apresenta a programação liberal ou, como se diz, neoliberal na nossa época? (...) A abordamos sob duas formas principais, com um ponto de ancoragem e um ponto histórico diferentes, digamos: a ancoragem alemã, que remete à República de Weimar, à crise de 29, ao desenvolvimento do nazismo, à crítica do nazismo e, enfim, à reconstrução do pós-guerra. O outro ponto de ancoragem é o americano, que se refere à política no New Deal, à crítica da política Roosevelt e que vai se desenvolver e se organizar, sobretudo depois da guerra, contra o intervencionismo federal e depois aos programas de assistência e outros programas que foram levados a cabo pelas administrações, sobretudo democratas, Truman, Kennedy, Johnson, etc. Entre essas duas formas de neoliberalismo. (FOUCAULT, 2004, p. 80). Foucault optará por analisar essas duas ancoragens que, na verdade, foram derrotadas na disputa doutrinária para seu “inimigo comum” e “adversário doutrinário maior” que era Keynes, cujo modelo de política macroeconômica prevaleceu como paradigma (ao menos temporário) nos países centrais em reconstrução e recuperação econômica.

jamais pare de girar diuturnamente suas engrenagens, tanto os olhos vigilantes quanto os braços estendidos da biopolítica estariam presentes nos mais recônditos espaços sociais para garantir a segurança e o “livre fluxo” (que deve ser *produzido*). Para isso, os indivíduos têm de ser postos em movimento, têm de estar constantemente incluídos e investidos. Algo (indeterminado) quer primeiro extrair-lhes toda força para, somente ao cabo desse processo, exaurido o corpo que produz, “deixar morrer”.

## 2 “Fazer morrer”: neoliberalismo, capital e guerra

De uma ponta à outra da produção intelectual de Lazzarato dos últimos quinze anos, o nome de Foucault, juntamente às suas noções de biopolítica e de liberalismo/neoliberalismo, tem aparecido e reaparecido como um bordão. De *Revoluções do capitalismo* (2004) a *Fascismo ou revolução*<sup>5</sup> (2019) o papel desta presença é quase sempre negativo: o de estimular a crítica, figurar como modelo quase perfeito daquilo que é mister recusar (“quase” na medida em que, nesta recusa, certos conceitos, ou ao menos terminologias, sejam preservadas e incorporadas). *Os conceitos de vida e de vivo nas sociedades de controle* figura como um capítulo da supramencionada obra de 2004. *Alguns apontamentos sobre os limites das análises foucaultianas do neoliberalismo*, o título de três capítulos de *O governo das desigualdades* (2008)<sup>6</sup>. *Foucault e o “nascimento” do neoliberalismo* e *A reconfiguração do poder soberano, disciplinar e biopolítico pela dívida*, subcapítulos de *A fábrica do homem endividado* (2011); *Biopolíticas da guerra civil permanente* e *Os limites do liberalismo de Foucault*, capítulos de *Guerras e capital* (2016); *Biopolítica e capital: de que vida estamos falando?*, enfim, um capítulo de *Fascismo ou revolução* (2019).

Sem pretender, naturalmente, abarcar sistemática e detalhadamente o encadeamento argumentativo de cada obra do filósofo italiano, restringir-nos-emos a comentar, de modo pontual (procurando dar conta minimamente de sua evolução ou, ao menos, as diferentes temáticas para as quais vai avançando), alguns aspectos de seu pensamento, bem como em que medida este foi se construindo em oposição à noção foucaultiana de biopolítica e, automaticamente associada a esta, de governamentalidade liberal.

### 2.1 Primeiro aspecto: ecletismo metodológico

Desde *Revoluções do capitalismo* é notável um certo tensionamento ou oscilação entre a perspectiva marxiana e foucaultiana para uma interpretação das relações de poder e dominação sociais. Por um lado, Lazzarato faz uma lúcida reconstituição (que parece ganhar sua anuência) de como Foucault – mas também Deleuze e Guattari, que são igualmente resgatados nesta direção, embora de modo mais lateral – erigiu uma concepção condizente com certo aspecto da dinâmica das sociedades capitalistas liberais ocidentais. Concepção que expressa o poder não mais nos termos binários (dualismo dialético) da contradição entre capital e trabalho ou entre burguesia e proletariado, mas com a ideia de uma multiplicidade de dispositivos espalhados por todo o tecido social e, no limite, calcados em *enunciações*<sup>7</sup>. Por outro lado, insiste em

<sup>5</sup> *Le capital déteste tout le monde: fascisme ou révolution* (2019) – título original – foi traduzido no Brasil, pelas Edições n-1, como *Fascismo e revolução: neoliberalismo em chave estratégica* (2019).

<sup>6</sup> *Alguns apontamentos sobre os limites das análises foucaultianas do neoliberalismo (I): riscos, proteção, financeirização; Alguns apontamentos sobre os limites das análises foucaultianas do neoliberalismo (II): propriedade privada; Alguns apontamentos sobre os limites das análises foucaultianas do neoliberalismo (III): a revolução silenciosa dos fundos de pensão.*

<sup>7</sup> “A relação capital/trabalho não é a relação social fundamental sobre a qual se alinha o conjunto das outras relações sociais. A escola, a prisão, o hospital (e ainda o direito, a ciência, o saber: tudo o que Foucault define como “enunciável”) não tem mais com

que não faz sentido se pensar a biopolítica, como modalidade de governo sobre a vida surgido e reproduzido a partir de determinado momento histórico, sem relação com uma outra coisa, que teria sido negligenciada por longo tempo pelas gerações intelectuais pós-68: os processos de “acumulação capitalista” (LAZZARATO, 2004, p. 79).

A atitude que parece saltar deste tensionamento/oscilação é a de um certo ecletismo teórico-metodológico: a aceitação de uma certa coetaneidade de diferentes dispositivos de poder operando juntos sem se anular uns aos outros. O advento da sociedade disciplinar e biopolítica (Foucault) não anularia a de classe (Marx), não faria esta perder seu sentido. Seria apenas um olhar sobre um aspecto específico da dinâmica de funcionamento das sociedades capitalistas. O mesmo valeria para a sociedade *noo-política* [*noo-politique*]<sup>8</sup> em relação à disciplinar e biopolítica. Tais modalidades teriam surgido sucessivamente, cada qual como expressão de uma situação histórica particular, porém conviria concebê-las como superpostas:

A classe trabalhadora (...), as populações, os públicos. (...) Esses três diferentes dispositivos de poder, nascidos em épocas diferentes e com finalidades heterogêneas, não se substituem uma à outra, mas se agenciam umas às outras. O conjunto, e não apenas o último desses dispositivos, constitui a sociedade de controle. (...) As técnicas de assujeitamento das sociedades de controle [referência à noo-política] não tomaram o lugar das sociedades disciplinares, elas antes se superpõem e tornam-se cada vez mais invasoras, até tornarem-se hoje (...) um pressuposto indispensável da acumulação capitalista (LAZZARATO, 2004, p. 79).

Note-se, em primeiro lugar, que os processos de *exploração* e de *acumulação* capitalistas voltam para cima do tabuleiro, depois de longo tempo minimizados pela abordagem foucaultiana. Porém, sem rejeitar de todo esta, a ideia aqui é a de que aqueles não funcionariam sem o apoio das novas técnicas microfísicas e biopolíticas de poder que governam as populações por toda parte, produzindo-as, ao invés de aniquilando-as. Técnicas que, para além das fábricas, engendrariam o poder nas relações, circulando do “lado de fora”, fazendo-o acontecer mesmo à distância. O poder se entranharia nos cérebros pela via das telas dos smartphones nos tempos da noo-política.

## 2.2 Segundo aspecto: a descoberta da moeda como fator gerador de mais-valia e de governamentalidade

Um *insight* de Lazzarato foi o de associar a eficácia e a utilidade de tais novas técnicas no contexto de um capitalismo tardio no âmbito do qual “o trabalho industrial já não é mais o centro da valorização capitalista, nem um modelo de subjetivação político e social válido para o conjunto das forças sociais, nem a força exclusiva capaz de produzir instituições e uma politização

---

a produção uma relação de tipo estrutura/infraestrutura. A teoria marxista concentra-se exclusivamente na exploração. As outras relações de poder (homens/mulheres, médicos/doentes, professores/alunos, etc.) e as outras modalidades de exercício do poder (dominação, assujeitamento, submissão) são negligenciados, por razões ligadas à ontologia mesma da categoria de trabalho. (...) há que se “despolarizar” a dialética com a noção de multiplicidade (...) Não se trata de negar a pertinência da análise marxiana da relação capital/trabalho, mas antes sua pretensão de reduzir a sociedade e a multiplicidade das relações de poder que a constituem tão somente à (...) relação econômica. Esta última, ao contrário, é que deve ser integrada em um quadro mais largo das disciplinas e biopoder” (LAZZARATO, 2004, p. 60-62)

<sup>8</sup> Noo-política (extraído do grego *noos* [ou *noús*], termo utilizado por Aristóteles para designar a parte mais alta da alma, do intelecto) é um conceito cunhado pelo autor - a partir de uma atualização da noção tardeana de *público*, que queria compreender a formação (microsociológica) da opinião da imitação à distância - para designar uma modalidade de poder posterior à disciplinar/biopolítica no ocidente, que consistiria em “um conjunto de técnicas de controle”, que se exerceria “sobre o cérebro” a partir dos meios (remotos) de comunicação de massa como a televisão, a internet, etc.; técnicas que modulam não mais o corpo e os hábitos da memória corporal, mas, sobretudo, os cérebros e “os hábitos da memória espiritual” (LAZZARATO, 2004, p. 85).

nas sociedades de controle” (LAZZARATO, 2004, p. 87). No novo contexto (contemporâneo) de dispersão assalariada (ou não) e atomizada, em que o trabalho “explodiu em uma multiplicidade de atividades e estatutos exprimindo subjetividades e expectativas que não podem ser remediadas ao conceito tradicional de classe” (LAZZARATO, 2004, p. 87)<sup>9</sup>, eis então o desafio a que Lazzarato se impõe: apreender a mecânica desses novos dispositivos por meio dos quais os indivíduos são governados (biopolítica/noopolítica), são postos em movimento, de modo a trabalharem “autonomamente” e produzirem, sem que percebam, excedentes geradores de acumulação alhures, fora do espaço físico em que trabalham, na outra ponta do globo talvez.

Neste sentido, qual é o grande dado ou realidade desmaterializada capaz de, com dois clicks, ir e voltar de uma ponta a outra do globo em frações de segundos e, neste fluxo, governar milhares de indivíduos? A moeda, que circula no mercado financeiro. A distribuição desta é o que determinará, no limite, a quantidade de tempo que aqueles trabalharão, os bens e serviços cujo o acesso terão ou não direito, o modo como viverão, etc. A moeda é o *dispositivo* por excelência, o dispositivo dos dispositivos, que não aparece nas análises de Foucault sobre o neoliberalismo:

*Mesmo se Nascimento da biopolítica constitui um dos trabalhos mais completos e articulados sobre o neoliberalismo que temos à disposição, há na reconstrução dos dispositivos de governo das condutas proposta por esse livro lacunas e falhas que concernem, no entanto, um aspecto essencial, senão a chave mestra, das práticas neoliberais que se desenvolvem hoje. Michel Foucault negligencia completamente a função da moeda na mudança do “regime de acumulação” (LAZZARATO, 2008, p. 36).*

A arte (neo)liberal de governar por excelência, sobretudo em tempos de financeirização globalizada, se dá pela moeda (pelas políticas monetárias, sistemas de endividamento públicos e privados, políticas de crédito e juros praticadas por investidores e bancos contra devedores, etc.). Lazzarato percebe que duas problemáticas (uma fazendo jus a Marx, a outra a Foucault) podem ser atacadas com um só golpe se olharmos para os fluxos e movimentos da moeda. Por meio do estudo dos mecanismos de circulação, distribuição, contenção e multiplicação desta será possível perceber, a um só tempo: 1) os processos pelos quais se dá a expropriação do trabalho pelo capital dentro dos complexos mecanismos financeiros e contábeis do capitalismo contemporâneo (desde a desregulamentação neoliberal do mercado financeiro e do modo como esta última passou a interagir com as políticas de Estado); e 2) as mais recentes técnicas e estratégias pelas quais o capital – e note-se que quando nomeamos “o capital”, os “donos do capital”, os “investidores” ou “credores”, a biopolítica já não é uma máquina que gira sozinha, como se não existissem operadores – governa (ou tenta governar!) as populações.

A propósito desta segunda problemática, “foucaultiana”, Lazzarato identificará o endividamento como sendo o principal dispositivo de governamentalidade. O mercado financeiro desregulamentado seria uma fábrica, proposital e mais ou menos calculada, de endividamento das famílias e das empresas. Pelas dívidas, em montantes que são mais ou menos irrisórios para o grande capital, massas de homens entram nos registros dos bancos e da finança. Com isso, inseridos nesta virtualidade noo-política (mais eficaz do que em qualquer outro ambiente físico, disciplinador dos corpos, como a escola, a prisão ou mesmo a família), poderão ser monitorados “à distância”. Poderão ser previamente controlados os níveis de liberdade que terão, por

---

<sup>9</sup> Neste ponto o diagnóstico passa pela mesma descoberta que o clássico trabalho de Laclau e Mouffe (2001, p. 13) já havia feito pioneiramente nos anos 80: a de que “a construção tem pouco a ver com as estritas fronteiras de classe [antiessencialismo de classe]”.

exemplo, para ter um cartão de crédito (acesso a bens e serviços), se deslocar para países, financiar os estudos, etc. O homem contemporâneo, portanto, como, a um só tempo, *explorado* e *subjetivado* pela finança.

### **2.3 Terceiro aspecto: analisar as prevalências dos dispositivos sempre à luz da história efetiva das fases do capitalismo**

Uma crítica que Lazzarato vai opondo cada vez mais acintosa e impacientemente às análises de Foucault sobre o liberalismo é a das generalizações inapropriadas (e inverossímeis, portanto), conseqüentes de falhas grosseiras de interpretação histórica. Este último ater-se-ia (e concederia demasiada importância) a certos documentos que, no limite, não seriam representativos do modo como as políticas liberais e neoliberais foram efetivamente implementadas na geopolítica mundial e no interior dos países. Sobretudo as análises feitas no curso de 1978-1979 incorreriam no erro de se ater ao mero nível discursivo de justificação: aos textos teóricos e de proposições políticas deixados pelos pensadores do liberalismo clássico, do ordoliberalismo e dos neoliberalismos. Ou seja, esquecendo de olhar para a *realpolitik*. Saltemos para 2019 para percebermos o auge de sua irritação:

A governamentalidade, o empreendedor de si mesmo, a concorrência, a liberdade, a “racionalidade” do mercado, etc., todos esses belos conceitos que Foucault encontrou nos livros e que nunca confrontou com processos políticos reais (escolha metodológica assumida!)<sup>10</sup> têm um pressuposto que, longe de ser explicado, é sempre cuidadosamente apagado. A subjetividade do “governado” só pode se construir à condição de uma derrota, mais ou menos sanguinária, que lhe faz passar do estatuto de adversário político ao de “vencido” (LAZZARATO, 2019, p. 20-21).

Rejeitando expressões vagas como “novas formações discursivas”, “nova forma de racionalidade planetária”, “aparição de um novo cálculo a dimensões mundiais”, “nova forma de reflexão, de análise e de cálculo” (FOUCAULT, 2004, p. 58; 60), Lazzarato fará questão de jogar luz na história efetiva do neoliberalismo. Cuidará de caracterizar o modo como, desde o fim dos anos de 1970, o modelo neoliberal de economia política foi concretamente implementado por potências nacionais bem específicas (Regan e Thatcher), e imposto goela abaixo - via corrupção, pressões comerciais, financiamentos de ditaduras militares, complôs midiáticos, etc. - por estas ao (terceiro) mundo. Demonstrará como os neoliberalismos - no plural porquanto locais: nas múltiplas formas que tomaram em cada realidade nacional particular - foram geralmente implementados, não em suposta oposição aos regimes fascistas e “ditatoriais” (tal como aparece nos textos celestes dos primeiros neoliberais dos anos de 1930, da Escola de Freiburg, etc.), tampouco favorecendo equilíbrios concorrenciais nos mercados ou a quebra de monopólios; mas, ao contrário, favorecendo o aumento vertiginoso destes últimos, apoiando abertamente (e governando com) ditaduras implantadas na América Latina (sob a cínica prerrogativa auto arrogada de estarem protegendo esses países “menos desenvolvidos” - ainda que a soberania

---

<sup>10</sup> Já quase ao final da aula (7 de fevereiro) na qual vinha expondo certas doutrinas dos neoliberais austríacos e ordoliberais da escola de Freiburg - que formulavam e formalizavam mecanismos de política econômica destinados a prevenir de forma constante e permanente a formação de monopólios, bem como produzir equilíbrios concorrenciais permanentes no mercado - Foucault chega a ponderar: “Mas o que se passa realmente nas sociedades que conhecemos não pode jamais ser analisado a partir a partir dessa teoria da concorrência. Só se pode fazê-lo tomando-se em consideração os sistemas históricos reais no interior dos quais esses processos econômicos formais jogam, são formados e deformados. Conseqüentemente, há a necessidade de uma análise histórica dos sistemas que cruza como uma linha horizontal uma outra linha vertical que seria a análise formal dos processos econômicos” (FOUCAULT, 2004, p. 124).

popular tenha eleito democraticamente líderes socialistas, talvez como crianças que ainda não sabem o que fazer - da ameaça “comunista”) e, sobretudo, desregulamentando o mercado financeiro e, com isso, produzindo concentração de renda insuflando a bolha especulativa que viria finalmente a estourar na maior crise da história do capitalismo, em 2008.

Se houve algum período nesta história que poderia, sem tantas objeções, ser lido com as lentes foucaultianas; se houve um período no qual quicá terá havido uma sociedade biopolítica em funcionamento quase perfeito (no interior da qual os indivíduos terão estado de fato “incluídos” e “investidos” para serem melhor controlados); este período teria sido um altamente circunscrito geograficamente, provisório, e condicionado a acordos tênues entre classes trabalhadoras e elites financeiras: o dos anos imediatamente posteriores à 2ª Grande Guerra nos países centrais, marcados pelo crescimento econômico e por uma relativa distribuição da renda e dos direitos sociais (os “30 gloriosos” na Europa ocidental e o modelo fordista produzido pelo New Deal nos Estados Unidos).

Se seguimos as descrições de Foucault podemos facilmente identificar essas tecnologias às políticas de Estado-providência (Welfare State). (...) As técnicas disciplinares, como as técnicas biopolíticas conheceram seu maior desenvolvimento depois da Segunda Guerra mundial, com o taylorismo e o Estado Providência. Esse apogeu corresponde ao remanejamento dos dispositivos de reclusão e gestão da vida, sob o impulso das novas forças e das novas relações de poder. Depois do fim do século XIX novas técnicas de gestão estão em gestação [refere-se à sua noo-política] e não se assemelham nem às disciplinas, nem ao biopoder (LAZZARATO, 2004, p. 73-74).

Lazzarato rejeita expressões como “uma sociedade como a nossa”, “ocidente moderno”, bem como o estabelecimento de períodos históricos muito amplos (“desde meados do século XVIII”, etc.) e generalizações vazias de acurácia geopolítica e de análise da divisão trabalho mundial. Pensar o liberalismo com a chave da biopolítica não faz sentido senão em um tempo-espaço bastante determinado: no das sociedades da Europa ocidental, ali onde se estabeleceu um certo “compromisso social e político entre sindicatos, patrões e Estado” (LAZZARATO, 2004, p. 90). Ocorre, no entanto, que houve uma mudança drástica de paradigma:

É a partir da financeirização que se determina uma nova concepção dos riscos e das proteções, que tem repercussões diretas e imediatas sobre o mercado de trabalho e o Estado-providência. Desde o fim dos anos de 1970 assistimos, sem nenhuma dúvida, a uma nova distribuição do risco, bem como a da proteção que se lhe contrapõe. No pacto fordista entre patrões, sindicatos e Estado, assim como no código do trabalho e da Seguridade Social francesa ainda em vigor, o direito à proteção social era legitimado pela assimetria de poder entre empregador e empregado implicado em todo contrato de trabalho. A proteção social era (e é) concebida, inclusive juridicamente, como uma compensação à subordinação salarial. Agora, esta concepção foi completamente subvertida pela financeirização da economia, que introduziu toda uma outra concepção do risco e de proteção, que desdenha completamente desses códigos e dessas leis, e que rompe de maneira radical com o pacto e com os compromissos provenientes da Segunda Guerra mundial. Parece então difícil ignorar a questão monetária (LAZZARATO, 2008, p. 36-37).

O advento do neoliberalismo enquanto período específico da história recente do capitalismo, com suas características *reais* de economia e de geopolítica, é o que estimula Lazzarato a descobrir na moeda o principal dispositivo da governamentalidade contemporânea. A entrada em declínio do Estado-providência na relação inversamente proporcional à incrementação da desregulamentação do mercado financeiro produziu a mão e a luva: milhões de pessoas forçadas a financiarem individualmente um custo de vida que não foi acom-

panhado por um incremento no poder real de compra da massa salarial se veem diante de uma maior possibilidade de acesso ao crédito. Descobertos dos direitos sociais de que gozavam (saúde, educação, sistema de previdência, etc.), massas precarizadas são obrigadas a financiar por si próprias tais custos<sup>11</sup>.

Em um contexto em que os encargos do trabalho são reduzidos ao mínimo, grandes majorias passam a deter uma renda aquém da que dispunham no período welfarista. Isto, por não verem mais os ganhos de produtividade das empresas sendo repassados para os salários (reajustes) a níveis reais (acima da inflação) ou para direitos sociais universalmente acessíveis. Em passando a haver crédito propositalmente disponível (empréstimos, financiamentos, etc.), o conjunto dos não credores - todos os que não detém acumulação de capital para especular nas taxas de juros - são silenciosamente coagidos ao destino inescapável do endividamento.

Por aí os homens passam a ser *expropriados* (Marx) e *governados* (Foucault). *Expropriados* através das taxas de juros (criminosamente abusivas em certos países)<sup>12</sup>. E recuperar a noção de propriedade privada é imprescindível à compreensão desta expropriação pelo trabalho, advertindo-se que esta deve agora ser visada na sua forma “desmaterializada” (financeira)<sup>13</sup>. Conquanto Marx (2017) a tenha abordado no livro III de *O Capital*, Lazzarato (2008) dá acento ao fato de que é no estágio neoliberal do capitalismo que a propriedade privada, definitivamente, já não está mais quase nunca lastreada no patrimônio fundiário e imobiliário (o que a tornaria muito mais facilmente visível) e sim na moeda em circulação (capital)<sup>14</sup>. *Governados*, por um processo de subjetivação que se daria em dois tempos. A governamentalidade neoliberal primeiro coloniza as mentes e corações com a ideia da individuação meritocrática do êxito (inflacionando, aos níveis quase delirantes dos livros de auto-ajuda, a sina da genialidade inovadora, da criatividade competitiva, da autodeterminação, do autoempenho, da crença prolixa em si mesmo, do capital humano, etc.<sup>15</sup>); e, segundo, produz, na sequência, a auto culpabilização e a baixa-estima desta massa de endividados redundantes disso - massa não atenta ao fato de que, por razões de ordem sistêmica e estrutural (não individuais), a condição de homem endividado lhes era praticamente um destino social pré-traçado<sup>16</sup>.

Enredando os indivíduos nesta condição subjetiva da dívida (agora no sentido moral)<sup>17</sup>, a estratégia neoliberal consistiria em fazê-los permanecer trabalhando *ad infinitum* no afã de dar liquidez contábil àquilo pelo que se sentem individualmente responsáveis<sup>18</sup>. Estratégia,

---

<sup>11</sup> “A população deve se encarregar de todo o que o Estado-providência promovia à sociedade, em primeiro lugar, através da dívida” (LAZZARATO, 2011, p. 12).

<sup>12</sup> “Através do simples mecanismo dos juros, somas colossais são transferidas da população, das empresas e do Estado-providência para os credores” (LAZZARATO, 2011, p. 20).

<sup>13</sup> “O que as mídias chamam de “especulação” constitui uma máquina de captura ou de predação da mais-valia nas condições de acumulação capitalista atual, na qual não é possível distinguir renda de lucro (...) é impossível separar a finança da produção, porque aquela é parte integrante de todo o setor de atividade. A finança, a indústria e os serviços trabalham em simbiose”. (LAZZARATO, 2011, p. 21-22).

<sup>14</sup> “(...) a relação credor-devedor exprime uma relação de força entre proprietários (do capital) e não proprietários (do capital)” (LAZZARATO, 2011, p. 11).

<sup>15</sup> Fenômeno já bastante estudado sociologicamente por trabalhos pioneiros como os de Sennett (2006) e o de Boltanski e Chiapello (2011).

<sup>16</sup> “As realizações subjetivas que o neoliberalismo tinha prometido (todos acionistas, todos proprietários, todos empreendedores) nos precipitam na direção da condição existencial desse homem endividado, responsável e culpado de seu próprio destino. O presente trabalho propõe uma genealogia e uma exploração da fábrica econômica e subjetiva do homem endividado” (LAZZARATO, 2011, p. 12).

<sup>17</sup> “Dentre os efeitos de poder da moeda sobre a subjetividade, os mais importantes são os exercidos pela dívida. A origem e o fundamento da moeda não é a troca das mercadorias (Marx), mas a contração de uma dívida (Nietzsche). O sistema da dívida (financeira e moral, segundo Nietzsche suas origens são idênticas) faz circular, a um só tempo, a culpabilidade e a ‘responsabilidade’ no interior dos governados” (LAZZARATO, 2008, p. 52-53).

<sup>18</sup> “Essa obrigação de contratar crédito e essa obrigação de fazer sacrifícios para reduzir o excesso de despesas sociais não são contraditórias, pois trata-se de instalar os governados em um sistema de ‘dívida infinita’: nunca se acabou com a dívida no capi-

contudo, não necessariamente fadada ao sucesso, na medida em que este mesmo macrossistema de endividamento é precisamente o que pode vir a se revelar como o fio de novelo a desencadear potencialmente a luta de classe contemporânea:

Na Europa, além de outras regiões do mundo, a luta de classes se desenvolve e se concentra hoje em torno da dívida (...). A relação credor-devedor (...) intensifica os mecanismos de exploração e da dominação de maneira transversal, porque ela não faz nenhuma distinção entre trabalhadores e desempregados, consumidores e produtores, ativos e inativos, aposentados e locatários do RSA. (LAZZARATO, 2011, p. 11).

É a marca social de endividado, e não mais a aglomeração física dentro das fábricas, o fio comum que enlaça à mesma identidade todos os explorados - pelo trabalho, como nunca deixou de ser, já que finança (economia especulativa), indústria e serviços (economia real), no limite, “trabalham em simbiose”, já que a relação credor-devedor exprime “uma relação de força fundada na propriedade” (LAZZARATO, 2011, p. 22).

#### **2.4 Quarto aspecto: capitalismo como máquina de guerra (a dupla face do neoliberalismo)**

Em *A fábrica do homem endividado* (2011) a análise minuciosa, a partir do vocabulário interno ao mundo da finança, da governamentalidade neoliberal via credor-devedor vai sendo feita ao mesmo tempo em que a temática da *guerra* - contrabalanceando e relativizando a concepção “soft” de poder foucaultiana - vai se aparecendo e ganhando espaço.

Em primeiro lugar: o sistema da dívida (das empresas, das famílias e, fundamentalmente, dos Estados, que ficam, eles também, reféns do capital, funcionando para gerar intermináveis excedentes e este último), sendo “a relação de poder mais desterritorializada e mais geral através do qual o bloco de poder neoliberal organiza sua luta de classe”, sendo uma “relação de poder transversal que não conhece fronteiras de Estado, nem dualismos de produção (ativo/inativo, empregado/desempregado, produtivo/não produtivo)” (LAZZARATO, 2011, p. 71), é o que produz sem falta ao redor do mundo movimentos de massa que protestam contra os processos de precarização e a pauperização – de Ocupar Wall Street à Primavera Árabe, das jornadas brasileiras de 2013 aos Coletes Amarelo. A reação do capital, via braços do Estado (polícia), a tais movimentos que explodem a intervalos de tempo cada vez menores vêm sendo sempre a da repressão certa, a da violência frontal e aberta. Trata-se do retorno do *Soberano*, em seu “direito de matar” (em defesa da propriedade), diante da crescente ineficácia das técnicas “positivas” de subjetivação e docilização biopolíticas.

Em segundo lugar, se olharmos de um ponto de vista histórico mais amplo, o sistema da dívida não passou a vigor – conduzindo os comportamentos de forma mais ou menos estável, planejada e controlada – senão através de vitórias bélicas e militares previamente conquistadas (as do capital sobre as resistências de trabalhadores, de povos indígenas nativos, das mulheres, etc. ao longo dos séculos). A extração da mais-valia através da imposição da moeda, espécie de síntese contemporânea daquelas vitórias, foi algo imposto e não consensado. O paradigma das

---

talismo financeiro, simplesmente porque ela não é liquidável. Mais do que o dispositivo econômico, essa dívida infinita é uma técnica securitária para reduzir a incerteza do tempo e dos comportamentos dos governados. Coagindo estes a prometer (a honrar suas dívidas), o capitalismo dispõe de antemão do futuro, porque as obrigações impostas pela dívida permitem a previsão, o cálculo, a mensuração, o estabelecimento de equivalências entre os comportamentos presentes e futuros. São os efeitos de poder da dívida sobre a subjetividade (culpabilidade e responsabilidade) que permitem ao capitalismo estabelecer um ponto entre o presente e o futuro” (LAZZARATO, 2008, p. 53-54).

relações entre governantes e governados pela dívida não é senão a *pax* que sucedeu os confrontos que anteriormente opuseram adversários que um dia chegaram a lutar em certa relação de igualdade (e aqui a referência é o mundo bipolar da guerra fria, no qual tal vitória ainda não estava dada). Mais recentemente, Lazzarato vem tentando recontar a história (geopolítica, colonial, escravocrata, patriarcal, etc.) de como o capital, cuja racionalização ideológica está expressa nas teorias liberais, impôs e impõe pela *guerra* a “governamentalidade” que passou a lhe caracterizar o funcionamento durante curtos períodos de relativa paz. Recontar a história do liberalismo como *máquina de guerra* é a empreitada que passa a caracterizar de maneira central as suas pesquisas a partir de *Guerras e capital* (2015).

Foucault é novamente o ingrediente estimulante do pensamento. A inversão por ele operada da máxima de Clausewitz – “a guerra é a política continuada por outros meios” – no primeiro volume de *História da sexualidade* e no curso *Segurança, território e população*, nos quais analisou as condições nas quais foi a política que passou a ser tomada como sendo a continuação da guerra por outros meios, seria uma maneira de problematizar a guerra “estritamente dependente das mutações do capitalismo e das lutas que lhe são opostas no contexto do pós-guerra” (LAZZARATO, 2015, p. 26). Isto, na medida em que Foucault, projetando o paradigma vigente em seu limitado tempo-espaço, analisa os processos gerais de modernização enfiando excessivo foco nas suas dimensões subjetivantes (colonização da subjetividade), como se tais processos tivessem sido engendrados sem qualquer vinculação com a desterritorialização forçada e, sobretudo, com a acumulação primitiva<sup>19</sup>.

Com isso, ele “enterra a guerra como ‘cifra’ das relações de poder, com a hipótese disciplinar à qual ele substitui o desenvolvimento de uma teoria dos limites que a economia política imporia à governamentalidade” (LAZZARATO, 2015, p. 156). É necessário, ao contrário, fazer uma genealogia das guerras – “internas” (contra os trabalhadores, as mulheres, os pobres) e “externas” (colonial) – subjacentes às disciplinas e à biopolítica. A sociedade do pós-Segunda Guerra norte-americano e europeu é

radicalmente diferente da ‘sociedade civil’ do século XIX, porque esta é fruto de um duplo processo que Foucault não reconstrói. Ele é, antes de tudo, o resultado da luta dos escravos, dos trabalhadores, dos pobres e das mulheres para destruir a “liberdade” dos proprietários, que se realiza como “liberdade” de os explorar e os dominar subtraindo-lhes os direitos civis e políticos (LAZZARATO, 2015, p. 167).

No contexto das guerras totais do século XX e de todas as guerras civis desencadeadas por aquelas – todas intimamente ligadas às múltiplas lutas nacionais que opuseram as forças do capital aos processos revolucionários que se lhes foram oposta – conviria se fazer igualmente uma genealogia de como

(...) as elites, os capitalistas industriais e financeiros retiraram pouco a pouco todo o crédito dos partidos liberais-democráticos no poder e optaram largamente, depois da Primeira Guerra mundial, pelo fascismo, ao constatarem a impotência da democracia parlamentar

---

<sup>19</sup> “(...) se fazemos remontar a genealogia das técnicas disciplinares e do biopoder à ‘empreitada’ da acumulação primitiva, então a história, o funcionamento e as transformações sucessivas desses dispositivos de poder não poderão ser separadas da guerra, sob todas as formas que as fez nascer (...). Não se pode sustentar que Foucault não se interessa pela época correspondente à da acumulação primitiva. Por outro lado, é certamente verdadeiro que ele a analisa do ponto de vista da constituição ‘epocal’ dos Estados no capitalismo nascente (a ‘governamentalização do Estado’) e na perspectiva das guerras da subjetividade que caracterizaram a transição do feudalismo ao capitalismo. Tocamos aqui no obstáculo no qual o insuperável trabalho de Michel Foucault sofre de uma limitação maior. O ponto de vista eurocêntrico que é o seu (...) é em si mesmo problemático e reduz a abordagem da análise da constituição das relações de poder do capitalismo emergentes, que se tecem transversalmente, dois dois lados do Atlântico” (LAZZARATO, 2008, p. 73-74).

face ao perigo “bolchevique”, que tomou pé na Alemanha após as greves de 1918 e a cisão espartaquista com o SPD (LAZZARATO, 2015, p. 224-225).

Necessário seria fazer a genealogia de como tais elites viriam “favorecer a guinada das máquinas de guerra fascistas”, as quais lhes pareceram “responder melhor do que as democracias liberais ao duplo desafio da crise política (Revolução Russa) e da crise econômica que culminou em 1929”. Isto, ainda que a partir de determinado momento o monstro (fascismo) que fora financiado tenha tomado vida própria e acabado se autonomizando na direção “irracional” da destruição, seguindo “objetivos em contradição com os próprios interesses do capital”. Em todo caso, é “no quadro da *guerra civil europeia* que há que se analisar as transformações de técnicas disciplinares/securitárias (ou biopolíticas) e a generalização do ‘direito de matar’, que respondem aos interesses estratégicos da luta de classes *no plano mundial que lhe impõe o Capital*” (LAZZARATO, 2015, p. 225).

O trabalho mais recente de Lazzarato (2019), mais do que qualquer outro precedente, parece urdir um apelo militante e desassossegado à ação e à radicalidade. Sobretudo porque há uma peça nova (ou renovada) no tabuleiro geopolítico mundial do capital, que se impôs neste e que dele já não pode mais ser facilmente removida; peça que não parece senão confirmar o sentido em que o autor, desde o início deste século, vem interpretando o nosso tempo. A cada ano temos assistido desconcertados a reemergência vertiginosa e assustadoramente bem sucedida – na Europa, nos Estados Unidos, na América Latina, no Oriente Médio – de um fenômeno já conhecido, se bem que sob novas roupagens: o fascismo. Isto, em geral, vis-à-vis à paralisia aparvalhada dos grandes partidos e organizações de esquerda nacionais. Estes quase sempre apegados aos “centros políticos”, no pior sentido: o das democracias em paralisia ou da “pós-democracia”, para utilizarmos os termos de Crouch retomados por Mouffe (2019, p. 130)<sup>20</sup>, cujas argumentações também apontam para a “impossibilidade de uma posição de centro no atual cenário”. Estes centros aos quais as esquerdas tradicionais seguem apegadas são justamente aquelas forças políticas conservadoras que se blindaram em um dogmatismo econômico que, curiosamente, já está “relativizado” até mesmo pelo FMI desde 2016 (Cf. OSTRY; LOUNGANI; FURCERI, 2016). Isto, para não falar em seu desmascaramento completo, diante do “novo New Deal” neste exato momento levado a cabo à pleno vapor pelo governo J. Biden para “returbinar” a economia americana no pós-pandemia<sup>21</sup>. Apegadas ao centro, as esquerdas tradicionais têm medo de voltar a falar naquilo que poderia vir a se conectar diretamente com (e levantar as) massas no momento contemporâneo de crise aguda: *revolução*.

Uma peça parece estar constantemente faltando no tabuleiro da “arte liberal de governar” proposto pela chave de leitura foucaultiana. Pois, no fundo, a guerra sempre foi a regra, a biopolítica, a exceção (ou, pelo menos, um suplemento auxiliar utilizado pelos vencedores em tempos de *pax* imposta). Isso é verdadeiro na história mais ampla do processo global de expansão do ocidente pelo do capital e, em particular, no paradigma neoliberal que vigeu nos últimos 40 anos e que agora parece agonizar e morrer, exceto nos neurônios do ministro das finanças de Bolsonaro.

---

<sup>20</sup> “Estas transformações [ocorridas durante os anos de hegemonia neoliberal, ao longo dos quais decisões sensíveis de política econômica, como endividamento e orçamento público, por exemplo, passaram a ser matreiramente restritos à tecnocracia] têm levado à uma situação que poderíamos chamar de ‘pós-democracia’, para indicar a perda de dois pilares do ideal democrático: igualdade e soberania popular. ‘Pós-democracia’, termo proposto primeiramente por Colin Crouch, assinala o declínio do papel dos parlamentos e da perda da soberania como consequência da globalização neoliberal” (MOUFFE, 2019, p. 33-34).

<sup>21</sup> Ver reportagem recente publicada no *El País Brasil*, disponível em: <https://brasil.elpais.com/economia/2021-04-18/joe-biden-quer-enterrar-40-anos-de-hegemonia-neoliberal.html>.

Os tão idealizados níveis ótimos de equilíbrio concorrencial consensuados no Colóquio Lippmann (entre neoliberais sociológicos como Röpke e Rüstow e ordoliberais radicais como Hayek e von Mises)<sup>22</sup> – níveis que deveriam ser produzidos pelo Estado através da (paradoxal) não intervenção deste nas relações do mercado (fenômenos como os monopólios não pareceriam, segundo esses economistas que gostam de inverter tudo, senão no momento preciso em que o Estado passaria a intervir<sup>23</sup>) - nunca chegaram perto de ver a luz do dia do mundo real, nem dentro dos limites das fronteiras nacionais de seus países centrais e muito menos nas relações geopolíticas destes com a periferia global. O que vemos se precipitar é, antes, apesar da (ou paralelamente à) personalidade global do capital (da indiferença deste para interesses nacionais), o recrudescimento das guerras comerciais entre potências nacionais preocupadas com seus respectivos interesses internos às suas fronteiras (na preservação da suas empresas, na corrida comercial e tecnológica, etc.)<sup>24</sup>.

A guerra é a chave-mestra de leitura que ressurgue em detrimento da biopolítica. Isto, na medida em que, no Brasil de 2018, a gestão definitivamente neoliberal da economia proposta por P. Guedes só pôde chegar ao poder e se implementar associada ao fascismo assumido e através de explícitas fraudes no processo eleitoral (soberania). Mas, salvaguardadas as condições históricas e geopolíticas da guerra-fria, no Chile de 1975, por exemplo, não foi muito diferente. M. Friedman – e dois anos depois (1977) F. Hayek – só pôde apertar as sanguinolentas mãos de Pinochet e começar a levar os primeiros *Chicago Boys* para implementar a experiência piloto, na sucessão de um certo acontecimento: o da explosão, com o apoio dos campeões da liberdade do atlântico norte, do palácio *La Moneda*, com S. Allende dentro, depois de proferir seu último discurso.

Lazzarato insiste em que, para se compreender bem o contemporâneo, convém conceber pelo menos que

As duas fórmulas usadas por Foucault para descrever o poder soberano (“fazer morrer e deixar viver”) e a biopolítica (“fazer viver e deixar morrer”) não se sucedem e sim coexistem, já que o fazer morrer (os migrantes) é praticado pelos mesmos que organizam o “deixar viver” (seria mais exato dizer “deixar sobreviver”) dos nacionais. O civil e o militar, a guerra e a governamentalidade, são técnicas que funcionam juntas, sem passar pela paz (LAZZARATO, 2019, p. 86).

## Referências

ALLIEZ, É.; LAZZARATO, M. *Guerres et capital*. Paris: Éditions Amsterdam, 2015.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, É. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.

<sup>22</sup> Ver aula de 14 de fevereiro de 1979 em Foucault (2004).

<sup>23</sup> Aparecerá todo um tipo de análise política, desenvolvida por von Mises, por exemplo, sobre as ligações que haveriam entre a existência de “uma economia nacional, o protecionismo aduaneiro e o monopólio” (FOUCAULT, 2004, p. 141)

<sup>24</sup> O estado atual de coisas é este: desde março de 2018 diferentes tipos de produtos chineses de alto valor agregado - que vinham sendo absorvidos pelo mercado norte-americano por sua alta competitividade - começaram a sofrer barreiras comerciais por políticas protecionistas do governo D. Trump. Sem nenhuma justificativa para além dos puros interesses nacionais (a proteção da indústria estadunidense), impostos de até 25% sobre importação passaram a incidir sobre uma soma de aproximadamente 200 bilhões de dólares correspondentes a setores que vinham redundando em uma balança comercial favorável para o lado chinês (veículos automotivos, discos-rígidos da informática, componentes tecnológicos de aviação, borracha, eletrodomésticos, televisões, móveis, tecidos, etc.). A retaliação veio imediatamente: sobre taxações, em porcentagens equivalentes, sobre 110 bilhões de dólares correspondentes a produtos americanos que entravam no mercado chinês (agronegócio e produtos alimentícios como frutas, proteína animal, queijos, whisky, etc.).

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique - Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard / Seuil, 2004.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London; New York: Verso, 2001.
- LAZZARATO, M. *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.
- LAZZARATO, M. *Le capital déteste tout le monde: fascisme ou révolution*. Paris: Éditions Amsterdam, 2019.
- LAZZARATO, M. *Le gouvernement des inégalités: critique de l'insécurité néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- MARX, K. *O Capital*. Livro III – O Processo Global da Produção Capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MOUFFE, C. *Por um populismo e esquerda*. São Paulo: Ed. Autonomia Literária, 2019.
- OSTRY, J.; LOUNGANI, P.; FURCERI, D. *Neoliberalism: Oversold?* Finance & Development, v. 53, n. 2, 2016. Disponível em: <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2016/06/ostry.htm>. Acesso em: 10.ago.2021.
- SENNETT, R. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

---

#### **Sobre os autores**

##### **Felipe Figueiredo De Campos Ribeiro**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

##### **Bruna Martins Coelho**

Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Paris 8 - Vincennes - Saint-Denis, associada ao Centro March Bloch (Berlim).

Recebido em: 05/06/2022  
Received in: 05/06/2022

Aprovado em: 08/08/2022  
Approved in: 08/08/2022

# God, mind and authority in spinozian thought

## Deus, mente e autoridade no pensamento espinozano

**Muhammet Mustafa Pepe**

<https://orcid.org/0000-0002-4495-2914> - E-mail: mustafapepe07@gmail.com

**Hülya Eski Uguz**

<https://orcid.org/0000-0003-1583-0501> - E-mail: hulyaeski@selcuk.edu.tr

### ABSTRACT

Religion has a relevant role in the framing of social life throughout human history. In all organized and non-organized societies, the influence of religion in the organization of the social life of the individual really great. In addition to the legal ties that bind people together in the society, religious ties are also important. In short, the statement "The history of humanity is shaped by the profound influence of religion" is a statement that should not be underestimated. This study is based on how Spinoza defines the concepts of God, mind and authority in his thought.

**Keywords:** Spinoza. Mind. Authority. Individual.

### RESUMO

A religião tem um relevante papel de modelagem da vida social na história humana. Em todas as sociedades organizadas e não organizadas, a influência da religião na organização da vida social do indivíduo é realmente grande. Além dos laços legais que unem as pessoas na sociedade, os laços religiosos também são importantes. Em suma, a afirmação "A história da humanidade é moldada pela profunda influência da religião" não deve ser subestimada. Este estudo aborda como Spinoza define os conceitos de Deus, mente e autoridade.

**Palavras-chave:** Spinoza. Mente. Autoridade. Indivíduo.

## Introduction

Raised with a tendency in accordance with Jewish theology in the environment where he was born and developed, Spinoza developed his world of thought by being influenced by the political and religious environment of the period. Although it is obvious that Spinoza is influenced by the teaching of pantheism, which suggests that the existence of God is not independent of the universe, his mind-based propositions and criticisms of mystical, cabalist beliefs have placed him in a different position. Spinoza, who distinguishes philosophy and theology from each other, is seen in his works that he places religion and politics on different levels in parallel with the same idea. Religious authority “church”, “synagogue” etc. and political authority are not only a sharp distinction in different positions, but religious authority has come under the control and regulation of political authority. In Spinoza, religion, as a spiritual bond between people and the creator, has ceased to be a regulatory phenomenon in terms of the political system. Spinoza, who expressed the natural situation with turmoil and political orderlike Hobbes, predicted that there was no obstacle to the use of the mind of every person who constituted the society, unless they took an action that disrupted the political order at the limit of their thoughts and expression. Spinoza, who attributed rights to individuals in providing this environment of freedom, obliged the political authority to protect the “order” and to ensure the continuity of the “order”.

This study, which tries to analyze the bond between power and the individual based on the concepts of God, mind and authority in Spinozian thought, consists of three subheadings. In this context, firstly, general information about Spinoza’s life was given and his political thought was tried to be explained in general terms, and then Spinoza’s political thought was evaluated through the concept of mind, the relationship between God, mind and authority.

## Fundamentals of Spinoza’s political thought

Benedictus de Spinoza (Portuguese, Bendo de Espinosa; Hebrew, Baruch), whose name is widely mentioned in contemporary philosophy, was born on 24 November 1632 in Amsterdam as the child of a Jewish family who had to settle in the Netherlands from Spain due to religious oppression. Spinoza was educated in accordance with Jewish theology under the influence of the environment in which he was born and developed. Spinoza started his education by studying theology in 1638 at the Talmud Torah (Law Reviews) school founded by the Jews who settled in Amsterdam from Portugal in 1616 (SPINOZA, 2004, p. 5). In the 1650s, Spinoza, who was not satisfied with the intensive religious education in his school, continued his education in the school of Franciscus van den Enden, who would introduce him to the works of thinkers such as Descartes and Giordano Bruno. Spinoza, who settled in Rijnsburg in 1660, had the chance to tell his theses to the community of different political thoughts and professions. Spinoza’s knowledge of Hebrew and Dutch, as well as Spanish, Portuguese and Latin, has made it easier for Europe’s few scholars and philosophers to access their works (AGAOGULLARI *et. al.*, 2011, p. 457-458). In 1663, Spinoza moved to Voorburg near La Haye, where he published the book *Principles of Cartesian Philosophy*, an explanation of Descartes metaphysics. Within the same years, he started to work on *Etica*, which is known as the masterpiece. However, he mentions his work on *Tractatus Theologic Politicus*, another work of his, to his pen pal, Oldenburg. In 1670, he settled in La Haye and published *Tractatus Theologic Politicus*. This work causes very violent discussions and is prohibited by the Reformation Church Council (RIZK, 2012, p. 18). At the same time, this work caused him to be excommunicated from his own congregation.

Spinoza lived a simple life. He was earning his living by doing the “lens processing for optical instruments” that he had learned at the Jewish school. His work caused the progression of the disease that he genetically carried and adversely affected his health. Meanwhile, he began to write *Tractus Politicus*. He died in 1677 at the age of 45 before completing this work due to his health condition. The manuscript of the *Brief Examination on the God, Man and Happiness of Man* written in Dutch was found in the drawer after his death (AGAOGULLARI *et. al.*, 2011, p. 457-458).

## The relationship between God, memory and mind in spinozian thought

Spinoza begins in *Ethica*, by saying “I understand the substance, what does not need anything else to exist and does not need any other concept to be considered.” Based on this definition, he continues his statement as the cause of the substance is itself, if it was due to no other reason than itself, it would not be the substance. “The substance is infinite, meaning that if it were finite, it would depend on the cause of another substance,” he revealed. Since we are talking about an substance that is not bound to anything, there is only one substance that follows everything (SPINOZA, 2011, p. 33-34). Other things we witness in the universe are different modifications of this substance. The things we encounter are actually various reflections of the unbound substance (FRANSEZ, 2012, p. 26). Substance is the thing which God has an infinite number of attributes and these attributes express his eternal essence. However, we can only know two of these attributes: thought and extension. Our knowledge of reality is limited and our lack of knowledge is unlimited. (BENN, 2010, p. 51). This is exactly where Descartes’ philosophy of Cartesian dualism, which formed its foundations, moved away from Descartes. Descartes claims that God is the substance, and that other beings are the substance created by gaining meaning with the God substance, which is an infinite being. Spinoza argues that God is a single substance, and this substance, which is not connected to anything, is a single substance as a result of its own uniqueness (WEBER, 1998, p. 229). As the substance is one and it depends on nothing, it is absolutely free. His freedom is not freedom from oppression, but freedom from his own existence. Spinoza thinks that behind the visible reality there is a basic reality that cannot be reached by daily observation and experiment, and which can only be grasped by philosophers and scholars by means of reason. In fact, knowledge in Spinoza includes a transcendental understanding. A virtuous mind is needed to reach its substance. Spinoza speaks of a material mind monism - apart from Descartes’ dualism of matter and reason. In any case, a transcendental understanding is also valid here (AGAOGULLARI *et. al.*, 2011, p. 461). With a pantheist attitude; this is an intrinsic reason, a relative reason, a reason that ensures the continuity of the existence, not a temporary one... Spinoza, who is positioned in a rational tradition such as Descartes, argued that his political obligation, like Hobbes in political philosophy, derives from a social contract. According to Spinoza, who believed that it was consent rather than fear that established the power of authority in political management, the purpose of political power was to provide a political system based on freedom-based consent (CEVİZCİ, 2017, p. 405). Only in this way, people could give up their natural rights and transfer their rights to a sovereign. The system in which people transformed from the natural state to the state of subjects was called democracy. The individual who became a subject in democracy could use all his power in this system as a whole. Fear of irrational orders was less common in the community, which transformed into holistic power. Because it was almost impossible for large communities to agree on an irrational proposal (SPINOZA, 2011, p. 230).

Spinoza predicts that no one in democracies will completely overthrow their natural right. It transfers some of the "natural right" to the majority of the society in which it is included. Therefore, they remain equal within the community, as they are in the natural state. The mind has to form the basis of this system where people can live in peace and tranquility. The subjects are in strict obedience in this system. They cannot take any action that would undermine the authority of the sovereign without the knowledge of the sovereign. Although this is an act of good faith, it will not change. The only exception is that no power or obstacle can prevent the free thought and expression of people. It is the duty of the sovereign to provide this environment. If the sovereign cannot provide this environment, people can return to their natural state. It's not his hatred that makes a man an enemy. It is the state that reveals the will of hostility. The state has to put the justice system on a solid footing. The only power that can protect the individual against the power of the sovereign is the rational justice system (SPINOZA, 2011, p. 231-235).

No attribute and quality is attributed to God in Spinozian thought because the essence/god is not defined by human attributes. The concept of God is tried to be explained and interpreted by mind analysis. According to Spinoza, individuals' independent thinking power can be reached not through revelation or tradition, but on the basis of knowledge, within a deductive system derived from an obvious set of definitions and axioms (CEVIZCI, 2017, p. 21). The axioms of individuals do not depend on the understanding of the transcendental God. Here, nature is identified with God, and the originality of free thought emerges by immersing human mind and behavior with nature. The understanding that the substance and soul in Cartesian thought are two opposing substances is made intrinsic to individuals with the Spinozian approach. According to him, the substance is absolutely infinite. There is nothing but substance, and each of its attributes is relatively infinite (WEBER, 1998, p. 231). According to Spinoza, the point that needs to be understood from belonging to the essence of something is that the understanding of existence and being belongs to the existence and understanding of that thing (SPINOZA, 2011, p. 157). God is an essence, and the essence is not a God different from what he creates, but the sum of everything that is one. Therefore, God cannot be thought in a body in any way. Attributes belonging to God, Essence, cannot be associated with human beings (SPINOZA, 2011, p. 65-69). Spinoza is of the opinion that the essence of God is infinite and it is not possible to perceive God with human emotions. According to him, God can only be understood with a superior mind. This superiority arises from the divine mind itself. The fact that God is a thinking being is because he can form both the idea of his own essence and the ideas of what comes out of this essence (SPINOZA, 2011, p. 167). In this context, the human mind is the ideas themselves. The relationship between mind and ideas is similar to the relationship between God and beings. If God and all beings are the same, the human mind is not independent of their thoughts (FRANSEZ, 2012, p. 152-153). In short, Spinoza states that, unlike Descartes, matter, mind and soul come from a single substance and cannot be considered separately from each other.

As it can be understood from these definitions, Spinoza's understanding of God reveals that all objects are essence and cause, not as a result of objects with independent thinking power. In addition, the formal existence of ideas is due to the fact that he defines God as a thinking being (SPINOZA, 2011, p. 169). God, the source of all essence, can only be grasped by reason. The individual needs to have a pure and natural mind in grasping God. The individual's access to independent power of thinking emerges as a method of improving and purifying his/her mind and gaining his/her natural power to the mind.

Spinoza, who collects what he sees as an obstacle to gaining the natural power of the mind and what is seen as absolute good for people under three headings, explains "wealth,

reputation and ambition" as ordinary desires that move people's appetite (SPINOZA, 2019, p. 17-19). Spinoza asserts that wealth, reputation and passion confuse the mind as temporary desires, and in this context, he sees wealth, reputation and passion as a veil of fog in front of the mind in finding the real good. Apart from these desires, the mind makes remarkable analyzes in reaching competence and natural power. According to him, the source of our happiness or unhappiness is completely subject to the nature of the object we are attached to with love (SPINOZA, 2019, p. 20-23).

The quality of the object affects our ability to make. If the object that we are emotionally attached to gives us unhappiness, it reduces our ability to act. This situation becomes an obstacle to our access to real information. On the contrary, if the object that we are emotionally attached to gives us joy, our power to act begins to increase. These changes in emotional status are also effective in accessing information in rational thinking (ROBINSON AND KUTNER, 2019, p. 115).

Love for what is eternal, that is, "love of God" nourishes the soul with joy, it is considered as genuine love that is superior to the temporary love that we see as the goal. The real and absolute well-being of human beings takes place with this competent way of thinking (SPINOZA, 2019, p. 25-27). The knowledge and accumulation created by human beings by connecting hearsay information and experiences to temporary objects in order to reach competence in thought stands as a cover in front of the true mind. In order to lift the lid off, the mind must be connected to the permanent and real object. When determining the correct thinking method, it is important what the concepts we create in our minds are. With this method, the concept of correct thinking is distinguished from other concepts. Within this concept, it is necessary to determine certain rules that will guide our mind and to determine the method of the mind to act according to the criterion of correct information (SPINOZA, 2019, p. 51). In this way, the mind will access the knowledge of the most competent entity, and at the same time, it will become the most competent. In short, Spinoza has proved and reinforced that reasoning is correct by using the right mind. In order to do this correctly, he suggested that we perceive a right concept, distinguish it from all other perceptions, determine the rules that will perceive according to the right concept, and determine a style in order not to think about unnecessary things (SPINOZA, 2019, p. 57; 61). As a result, Spinoza tried to reach the information of the substance from bottom to top, from the particular to the universal, towards the essence of the correct information in order to reach the information.

## The concept of authority and the relationship between authority and individual in spinozian thought

In Spinozian thought, absolute authority belongs to God. God is a substance, all beings are immanent in this substance. These beings, which are immanent, feed on God in continuity. God gave importance to the universe he created and to everything in the universe. Therefore, it is not possible to distinguish between God and nature. This definition also means that there can be no distinction between body and soul. Since God is not a being with a personality, he cannot be burdened with human emotions. God neither hates nor fears nor rewards nor punishes man. From this point of view, Spinoza breaks away from the Orthodox religious tradition that draws a line between God and nature and brings a rational perspective to the concept of God and this style of explanation causes him to be accused of being an atheist (AĞAOĞULLARI *et. al.*, 2011, p. 462-463). When evaluated in terms of the period he lived, it can be said that Spinozian thought laid the foundations of secular thought in the transcendence of Church authority and in the

understanding of the God universe. This was a quite remarkable effort for that period. During Spinoza's life time democracy was associated with fanaticism and intolerance rather than free thought in religion (BENN, 2010, p. 46). Spinoza's political theory, known to have read Thomas Hobbes's books *De Cive* and *Leviathan*, has some features similar to Hobbes' political views. The concept of right and power forms the basis of the philosopher's political theory. The natural state of humans is a right. Natural right is understood as the power of nature itself. It is also the result of this right that people use force to survive in their natural state. Spinoza differs from Hobbes with this view. According to Hobbes, the laws of nature are the rules of the mind that apply to all people. Spinoza, on the other hand, defines the laws of nature not with reason, but with the will and desire that compels people to act (SPINOZA, 2011, p. 37).

According to Spinoza, the state of nature is a state of slavery. In slavery, people use reason to form a social contract. A person who wants to protect his natural rights with a social contract transfers some of his powers to a legal-rational sovereign power, that is, to the power of the state. Spinoza's state is a state of virtues equipped with reason. The fact that people leave the natural state and live in this state is a state of liberation (AGAOGULLARI *et. al.*, 2011, p. 457-458). Sovereignty is a natural right defined not by the power of each of the citizens, but by the power of the people united under the same thought. This means that the state, which is a whole with its body and soul, has the right to the extent of its power. Just as people have rights in the natural state, the state naturally has this right based on the substance that is the reason for its existence (SPINOZA, 2011, p. 49). Obedience to sovereign authority cannot be sustained by mere fear. Authority makes rational laws to keep people together. While obedience to the law is reciprocated as a virtuous act, disobedience to the law is defined as a bad state. Since the state society will be less bad than the state of nature in every condition, people will prefer this bad to the other because in democracies there is less fear of irrational orders. The reason for this is that it is almost impossible for the majority of the people to reach a consensus on an irrational arrangement. The basis of democracies is to prevent irrational requests and to keep people under control in order to ensure that people can live in peace and tranquility. If this foundation disappears, the whole structure will collapse (SPINOZA, 2004, p. 77- 80).

In his work *Tractatus Theologic Politicus* (TTP), Spinoza laid the foundations of the state and evaluated the rights of individuals, natural, civil and dominant power in a remarkable perspective. In TTP, the power of nature is the power of God, it has a right that is sovereign and supreme over all things. The power of nature equals the power of individuals in total. Therefore, each individual has the right to dominate and do everything he/she can. It is certain that his right is equal to his power (SPINOZA, 2011, p. 225). In fact, Spinoza tried to show in the first fifteen parts of the TTP that God allows people to express their thoughts freely and respect them within the framework of their own thoughts (AGAOGULLARI *et. al.*, 2017, p. 55).

According to Spinoza's political theory, there is no right or wrong in the state of nature. He advocates the necessity of using his mind and living in mutual cooperation in order to get rid of the state of nature. If two people in a state of nature agree and join forces, they have more rights over nature than they alone would have. The more this association is, the more the right to nature will increase proportionally (SPINOZA, 2018, p. 42). Collective power creates the natural states of the person. The political will that constitutes the existence of power and unites everyone under this existence stems from the natural desire and desire of individuals (RIZK, 2012, p. 201).

In addition, human acts according to the law of his nature in civil society as in the case of nature. The fact that human beings are in civil society does not mean that they do not have a sense of hope and fear arising from their natural state. Civil society will also take action under the

influence of these emotions. The difference is that within civil society, people share the same feelings collectively, not as individuals. This situation will lead us to the conclusion that the citizen is not independent alone. No one alone can decide what is right, what is wrong, what is moral, what is immoral. On the contrary, the state decides that all individuals are the sum of their collective will and each individual lives in line with this decision (SPINOZA, 2018, p. 50).

It is the most fundamental right of an individual to ensure his/her safety and to live in peace and tranquility. In order to defend this right, a peaceful order is established with a social contract. Ensuring a peaceful order will be by the hand of public law. Public law should create an environment where individuals can freely say their destructive and non-hating words against their sovereign authority. In this order, people are under the assurance of authority against the words they say freely. The sovereign has protected its authority by law in actions against the political order and in a way that shakes the authority. Here, we see the relationship between the freedom of individuals and the benefit of society. Spinoza actually sees the reconciliation of the sovereignty of the state and the freedom of the individual as unnecessary. Because they are already naturally in agreement and do not contradict each other (BALIBAR, 2010, p. 44).

The sovereign authority holds the power of the public as the sole determinant of what everyone will and will not do. The determinant and practitioner of all public services is this sovereign authority. It is the sovereign authority that will declare war, determine the conditions of peace, and enact and implement laws to establish and protect the public order. Since it is the sovereign's responsibility to look at or implement public affairs, individuals cannot deal with a public issue without the knowledge of the authority, otherwise they will seize power (SPINOZA, 2018, p. 60). Spinoza is against all forms of rebellion (including civil disobedience). Because obedience is to do what must be done in accordance with the common right of authority. Even when management is bad, Spinoza does not favor people's rebellion against management. In order to prevent conflict, the state has to secure free thought. If the sovereign power cannot provide this environment by using its authority, the emergence of conflict is absolute. As restrictions on individual freedom become harsher, the reaction to those restrictions will become harsher. Naturally, the productive power of thought will become destructive as each is forced to think like the other in some way (BALIBAR, 2010, p. 45).

The right of the sovereign belongs to the one who has this power. Since ensuring the continuity of order is the main role assigned to the sovereign in Spinoza's political philosophy, the sovereign is responsible for individuals to develop their abilities in society, live in harmony and be free. In line with this basic goal, the state should be organized in a way that ensures stability and establishes the balance of power. The interests of executives and governed people can be kept in balance by linking the system (JARRET, 2007, p. 193). Although Spinoza resembles Hobbes, who explains the political order with a social contract arising from natural life, he does not agree with Hobbes when he considers democracy as the most natural form of government while defending that the subject should not sacrifice all his rights to the ruler (RUSSEL, 2020, p. 142-143).

Spinoza's concept of right and power refers to what the individual can think and do. Here, the individual's right, like everyone's right, is the individual's power to act on all parts (*potentia*). In other words, right arises from power. If there are disruptions in the power of people or if the power of people is not sufficient, the sovereign should support the power of people. Thus, it can be seen that the foundations of a system that provides interpersonal equality of democracies are tried to be developed with Spinozian thought. The measure of right is also the measure of individuality. Individuals will have unequal powers unless a power "potestas" to equalize them comes into play (BALIBAR, 2010, p. 79-80). As a result, Spinoza makes a distinction from power and power. Power is a mechanism that separates us from our power and reduces our power, whether it comes from

God or from a natural situation. In civil societies, the power to do things goes through the hands of individuals, and this power passes to a state or a ruler. Each entity is in an effort to maintain its own existence. Everything that supports this effort is a state of liberation.

## Conclusion

Spinoza's theo is understood via mind. The experience of mind suggests that the individual separated from emotions should take political action within the rational dimension. Fictional truth is realized by mind. Beliefs can play an important role in the search for salvation and individual action. But once it takes political action, mind has to be a precursor. No authority belonging to the clergy can take precedence over mind. It is the essence/god that forms the source of its authority, no other authority can take its place. The individual in the authority of the mind exhibits a free attitude in his/her political actions and constitutes an organic integrity at the point of sharing power.

Political participation is not only an understanding of democracy by choice, it requires a continuous interaction from top to bottom between the individual and power. If this interaction cannot be achieved, the sovereign authority that uses power may exhibit incomplete attitudes in its actions and decisions. This can also cause a deep break. Organic integrity can be compromised. The peaceful environment that needs to be provided in the society is interrupted. This is the reason for the individual to return to the "natural state" again. In order to prevent all these drawbacks, the understanding of democracy needs to spread over a wide background.

In the characteristics of Spinoza's "democratic state", all people have the right to vote and stand on an order in which everyone can come to public duties. As long as it does not undermine the public authority of individuals, all kinds of political thoughts and discourses are secured. In this context, the thoughts of Spinoza on the state and the freedom environment, the mind-based analysis between authority and the individual can contribute to the spread of the understanding of democracy on a wide basis. In addition, all these constructions about civil society can contribute to the further strengthening of the democratic bond between the individual and the state. The "individual", who provides his/her democratic immanence with "power", realizes his/her inner self in the public sphere, thus sits on a solid ground in the political sphere.

## References

- AĞAOĞULLARI, M.A.; TÜRK, D.; YALÇINKAYA, A.; YILMAZ, Z.; ZABCI, F. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- AĞAOĞULLARI, M.A.; ZABCI, F.; ERGÜN, R. *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. 3 Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- BALİBAR, Ê. *Spinoza ve Siyaset*. (Çeviren: Sanem Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004.
- BENEDICTUS DE SPINOZA. *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak* (Çeviren: Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- BENEDICTUS DE SPINOZA. *Siyaset üzerine Seçmeler*. (Çeviren: Afşar Timuçin). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.

- BENEDICTUS DE SPINOZA. *Teolojik Politik İnceleme*. (Çeviren: M. Kazım Arıcan). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- BENN, A.W. *The Project Gutenberg eBook History of Modern Philosophy* Release Date: November 11, (eBook#34283) Language: English, Character set encoding: ISO-8859-1, 2010.
- CEVİZCİ, A. *Felsefe Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Say Yayınları, 2017.
- FRANSEZ, M. *Spinoza'nın Tao'su Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- JARRENT, C. *A Guide For The Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2007.
- RIZK, H. *Spinoza'yı Anlamak*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- ROBINSON, B. VE KUTNER, M. Spinoza and the Affective Turn: A Return to the Philosophical Origins of Affect. *Sage*, v. 25, n. 2, 2019, p. 111–117.
- RUSSEL, B. *Batı Felsefesi Tarihi* Cilt 3 Alfa Yayınları, 2020, p. 142-143.
- SPİNOZA. *Politik İnceleme*. (Çeviren: Murat Erşen). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- SPİNOZA. *Tractatus De Intellectus Emendationae*. (Çevirenler: Çiğdem Dürüşken, Eyüp Çoraklı). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019.
- SPİNOZA. *Siyaset Üzerine Seçmeler*. (Çeviren: Afşar Timuçin). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları. 2004.
- WEBER, A. *Felsefe Tarihi*. (Çeviren: H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

---

#### Sobre os autores

##### **Muhammet Mustafa Pepe**

Lecturer, Kazım Karabekir Vocational School, Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman, Turkey.

##### **Hülya Eski Uguz**

Professor, Political Science and Public Administration, Selçuk University, Konya, Turkey.

Recebido em: 15/05/2022

Received in: 15/05/2022

Aprovado em: 31/07/2022

Approved in: 31/07/2022

# “Dialectical thought” in “The Five Elements Theory” in ancient China

## “Pensamento dialético” na “Teoria dos Cinco Elementos” na China antiga

Vo Van Dung

<https://orcid.org/0000-0001-8137-6939> - E-mail: [vovandung@ukh.edu.vn](mailto:vovandung@ukh.edu.vn)

### ABSTRACT

The Five Elements Theory is one of the earliest theories in the history of Chinese philosophy. The birth of the doctrine marked a turning point in the process of perception of the world with the five basic elements of metal, wood and water, fire and earth. These five factors are perceived in the form of experience, the level of awareness is still rudimentary, and the most general characteristics of matter have not yet been generalized. However, with the two laws of the Five Elements of mutual birth, the five opposite elements complement each other when explaining the formation, development and transformation of the material world. These are two laws that are applied to explain the laws from nature, to society and the human body. The Five Elements Theory shows that things and phenomena in the universe and society do not stand still, but are always moving, changing and rotating constantly. In this article, we will focus on clarifying the dialectical thought of The Theory of the Five Elements in nature, society and in the human body. The article will open up a new approach to The Theory of the Five Elements and the next research direction is the application of the theory in oriental medicine.

**Keywords:** Theory. Five elements. Dialectic. Conduct. Mutuality.

### RESUMO

A Teoria dos Cinco Elementos é uma das primeiras teorias na história da filosofia chinesa. O nascimento da doutrina marcou uma virada no processo de percepção do mundo com os cinco elementos básicos de metal, madeira e água, fogo e terra. Esses cinco fatores são perce-

bidos na forma de experiência, o nível de consciência ainda é rudimentar e as características mais gerais da matéria ainda não foram generalizadas. No entanto, com as duas leis dos Cinco Elementos do nascimento mútuo, os cinco elementos opostos se complementam ao explicar a formação, desenvolvimento e transformação do mundo material. São duas leis que se aplicam para explicar as leis da natureza, da sociedade e do corpo humano. A Teoria dos Cinco Elementos mostra que coisas e fenômenos no universo e na sociedade não ficam parados, mas estão sempre em movimento, mudando e girando constantemente. Neste artigo, nos concentraremos em esclarecer o pensamento dialético da teoria dos Cinco Elementos na natureza, na sociedade e no corpo humano. O artigo abrirá uma nova abordagem para a teoria dos Cinco Elementos e a próxima direção de pesquisa é a aplicação da teoria na medicina oriental.

**Palavras-chave:** Teoria. Cinco elementos. Dialética. Conduta. Mutualidade.

## Introduction

The Theory of the Five Elements is one of the important and influential theories in the history of Chinese philosophy. The doctrine was born around the 20th century BC, it is recorded in the book "One is water, two is fire, three is wood, four is metal, five is earth" (CONFUCIUS, 2004). The Theory of the Five Elements was born initially with the purpose of explaining the formation of the universe from five basic elements. These five elements do not stand still, but always move, relate, complement each other, penetrate each other, and transform each other. These five factors are both consistent with each other and contradict each other. This theory was formed in society and was transmitted orally until later, it was generalized and developed by philosophical schools. "The 'yin' and 'yang' school" (TASHA; GILLILAND, 2019) is considered the first school to generalize into the Five Elements of mutual birth and the Five Elements that are incompatible. The Five Elements of mutual birth is the process by which the Five Elements interact to transform each other, creating a continuous transformation in the universe and all things. A burning tree produces fire, a fire that burns all things produces earth, the earth that sticks together produces metal, and a molten metal produces water. The Five Elements Contradictory is the process of the Five Elements that overcome, oppose, and cancel each other. Wood carvers earth because its roots go deep into the ground, earth carved water because earth blocks the flow of water, water cuts fire because water can put out fire, fire cuts needle because fire can change metal from a solid to a liquid state, carpentry needle because when metal is made into a working tool, it can cut down trees. These five factors can replace each other, swap places to occupy a dominant position in the order of similarity and incompatibility.

During the past few thousand years, since ancient times, The Theory of the Five Elements has been one of the important doctrines, having a great influence on Chinese philosophy and Eastern culture in general. This proves that this is a consistent, complete theory. The Theory of the Five Elements is not only aimed at explaining the origin and operation of the universe, but also contributes to the explanation of laws in society. As a theory that has had a great influence in the East countries and has transcended all time, The Theory of the Five Elements has transcended the scope of philosophy and made its mark on many different fields. The doctrine has had a strong impact on social life not only in China but also in neighboring countries such as Vietnam, Japan, Korea, etc. Studying The Theory of the Five Elements is not only to discover a unique system of reasoning when discussing the origin and structure of the universe, but also

to give us application in many social fields. The application of The Theory of the Five Elements to medicine has also achieved significant achievements in the method of observation, finding the correlation of physiological activities, pathology of internal organs to diagnose and treat diseases. In this article, we will focus on clarifying the dialectical thought in The Theory of the Five Elements in ancient China.

## Methodology

The article studies the history of Chinese thought of a theory, so we choose the approach according to the basic methodological principles of the science of history of philosophy.

In order to perform well the research objectives and tasks, the article must implement the rigor of history, that is, the research is comprehensive, multi-dimensional, historical – specifically, considering the dialectical thought in the research. The Theory of the Five Elements in many relationships, with different angles, specific times and spaces, in the historical conditions of China. During the length of the formation and development of the doctrine of the Five Elements and is marked when it is recorded in the scriptures. The Theory of the Five Elements was born initially with the purpose of explaining the formation of the universe from five basic elements. These five elements do not stand still, but always move, relate, complement each other, penetrate each other, and transform each other. When people have not yet been able to explain the composition of the universe and the phenomena occurring from nature to society, relying on observational experience to explain is an inevitable job. The Theory of the Five Elements using five material factors to explain is very advanced and is considered one of the first bricks to be reached to build a complete dialectic theory later. At the same time, as a theory that comes from the people, that theory is always associated with specific historical conditions, so the research must be through information sources from thinkers. to obtain objective, comprehensive and in-depth research results.

When studying the doctrine of the Five Elements, we approach research problems from the perspective of dialectical philosophy and cultural philosophy to analyze and explain the content of its dialectic.

To accomplish the above objectives and content, the article relies on the worldview and methodology of Marxism-Leninism to consider the scientific issues of the article. The author also use the following specific methods:

*Historical-logical method:* The article uses the historical method to understand the conditions for the formation of The Five Elements Theory as well as to consider and evaluate the theory in each specific field. Based on the historical method to study the events and scientific issues that the article has achieved. On the basis of historical data to draw out the regularity of the movement and development of The Five Elements Theory.

*Method of literature study:* We will be faithful to the text of the works to learn and research scientific issues. At the same time, we study the original works, compare the works to analyze and clarify the content of dialectical thought in The Five Elements Theory in historical periods.

*Methods of collecting information and documents:* We collect documents such as books, newspapers, magazines in Vietnam and other countries about dialectical thought in The Five Elements Theory.

*Methods of analysis and synthesis:* The article uses this method to analyze the dialectic of the theory in nature and society. On that basis, we generalize and synthesize conclusions about the dialectical thought of The Five Elements Theory.

*The method of comparison-comparison:* Along with the dialectical thought in The Five Elements Theory, there is also the theory of Yin and Yang and other theories, so it is necessary to use this method to have comparisons and clarifications the thought in the doctrine of the Five Elements.

## Content

The views on the theory have been presented by many researchers in a very diverse and rich manner under many different angles. Through our research, we have approached the following points of view: (USEEM, 1980, p. 357) "Individuals are most likely to join social movements when they have few personal ties within a community and a weak sense of identification with that community"; Hempel (1965, p. 240) puts it, "in empirical science, the explanation of a phenomenon consists in subsuming it under general empirical laws"; (ABEND, 2006). "While they are rarer in U.S. sociology, theories are a staple of some Latin American and European sociological traditions"; (GABRIEL ABEND, 2008) 'Theory' is one of the most important words in the lexicon of contemporary sociology. From that research, we believe that theory is a system of ideas, theoretically explained in a field, a science.

"Over thousands of years of the historical accumulation of traditional Chinese culture, a unique philosophical ideological system of cognizing the world was formed. Five-element theory, which arose during the Chinese Warring States period (475-221 BC), is one of the outstanding representatives of this unique system" (ZIMI MA, 2014). The doctrine of the Five Elements consists of five basic elements, the first is Water, the second is Fire, the third is Wood, the fourth is Metal, and the fifth is Earth. Water in the middle; Fire is hot on; Wood is curved, straight; Needle is citable; Land is for crops. In terms of taste: They is salty; Fire is bitter; Wood is sour; Kim is spicy. "Respectively, the Five Elements Earth, Wood, Metal, Fire, and Water correspond to yellow, blue, white, red, and black" (YUAN CHEN, 2014). At that time, people chose the five elements above associated with the five physical objects available in nature to explain the existence of the material world. Towards the end of "the Western Zhou period (1045-771 BCE) (YITZCHAK JAFFE, 2020), The Theory of the Five Elements was applied to explain the growth of all things in the universe and raised it to a new level as the doctrine of philosophy. After the Warring States period, The Theory of the Five Elements developed in a relatively complete way with the birth of the five elements. This theory holds that this world exists because of mutual and incompatible substances. In order for a new thing to be born, it is necessary to combine two different things. In the universe, the replacement of the seasons of the year is also due to the order of the five elements. In society, this theory also laid the foundation for the birth of the doctrine of the five virtues and was applied to forms of social consciousness. Thus, "the Five Elements are the ancient Chinese philosophical concept indicating the five basic elements of the universe, on the basis of the five objects closest to humans, wood (wood, trees), fire (fire), earth (earth), metal (gold, metal), water (water)" (Vietnam Encyclopedia, 2003, p. 143). The Theory of the Five Elements is the first general and abstract theory of ancient Chinese philosophy. This theory was born with the purpose of explaining the origin, structure and transformation of things in the universe. This theory marks the development of materialist scientific thinking to oppose the idealist view when explaining the world.

## **Dialectical thought in The Theory of the Five Elements when explaining nature**

Thought is a form that reflects the world around people, synthesizing concepts into a single body. Dialectics "based on relationships between opposites" (XINYAN XINYAN, 2013, p. 443). Dialectic is the science of the most general laws of development of nature, society and thought. Dialectics is used to study the origin, development, and decay of all things. Dialectics of nature is a philosophical work published by Engels in 1925. "Engels already outlines how he sees the cell as the realisation of the "idea" of life, while comparative physiology demonstrates how quantitative changes give rise to qualitative leaps." (HUB ZWART, 2020, p. 4).

The Theory of the Five Elements since its birth has explained nature by itself. This interpretation was an important step in the cognitive process and laid the foundation for the development of scientific thinking. The Theory of the Five Elements is one of the first theories of ancient China to explain the origin, structure and evolution of all things in the universe. Although the explanation of the composition of the world by The Five Elements Theory has just stopped at the intuitive, naive, and simple form of the world, this is a very advanced explanation. We know that, at the time when The Five Elements Theory appeared and circulated orally in society, in China, it was around "the Early Zhou Period" (DU; LUN, 2017, p. 67). In this period, the idea of divine destiny is occupying the highest position. The head of the Zhou Dynasty is called "the son of heaven". To govern the country, the king divided the territory, appointing rulers called vassals. The vassals had the annual duty to tribute wealth and material things to the son of the Zhou dynasty. The rule of the Zhou Dynasty was carried out by courtesy and morality. This was the beginning of the birth of Chinese philosophy.

The Theory of the Five Elements explains the directions in nature such as: Wood is on the left, metal is on the right, fire is in front, water is behind, and earth is in the middle. Wood in the East controls the Spring Qi, Fire in the South controls the Summer Qi, Metal in the West controls the Autumn Qi, Shui in the North controls the East Qi, and Tho in the middle is called announces shift of power. The dialectical thought of The Five Elements Theory with the laws of mutual coexistence and contrast of the five elements, which was formed from the first Five Elements of the ancient Chinese, explaining the operation of the natural world is very interesting. These two laws always work and complement each other to create an egalitarian state in the material world. The explanation is that if the material world only exists with the law of mutuality, the development to a certain extent will be destroyed. On the contrary, if the physical world exists according to the law of incompatibility, the material world will be narrowed down to death.

The mutuality and contrast in the doctrine of the Five Elements is the first thought about the movement, transformation, and transformation of the dialectic of nature. This thought is superior to the idea of destiny and other ideas of the time when it comes to the concept of the world. The movement of the material world in the direction of reciprocity is a very new and progressive methodology. It indicates that things and phenomena are always in a state of constant movement, change, development and transformation. It is said that the movement of the Five Elements is a permanent movement. In the process of movement, it does not disappear by itself, but only transforms, coordinates, interacts, and inhibits each other. The movement of the Five Elements has changed the four seasons and things in nature. The dialectic of The Five Elements Theory is not only used to explain natural phenomena according to laws, but also to explain phenomena in society.

## **Dialectical thought in The Theory of the Five Elements when explaining society**

The Theory of the Five Elements holds that the change of dynasties in history is an inevitable law. "Social self-organization is a self-referential, cyclical, reflexive, interconnected, double-sided, dialectical process of mutual production" (CHRISTIAN FUCHS, 2006, p. 7). The Five Elements Theory states that society is also governed by five basic elements: metal, wood, water, fire, and earth. This domination requires humans to operate according to its laws or else will be punished by unusual phenomena of nature. The Theory of the Five Elements says that when spring comes, the spring wind blows to melt the cold of the remaining winter. When spring comes, the air of the sky will radiate down, the air of the earth will rise, the heavens and the earth will harmonize with each other, and the trees will begin to sprout. During this season people are not allowed to cut down trees, catch fish and use the army to expand the territory. If the king does not grasp the laws of nature to govern society, it will lead to disaster. For example, if the order of summer is implemented in spring, it will cause weather disturbances, wither grass and crop failure, leading to hunger and poverty to the people. If spring executes the autumn command, great plagues will appear. In spring, the execution of winter's orders will lead to floods and snow. Thus, the king must base on each season of the year to execute orders accordingly to balance society and bring life to the people.

The Five Elements Theory holds that each dynasty in Chinese history is associated with a certain element of the five elements, and the changes of that rule obey its operating laws. Just as the Zhou dynasty replaced the En dynasty, which embodied the law of "fire and gold", the Qin dynasty unified China to express the law of "water conquers fire". Based on the ruler of the dynasty, the king regulates the dress. "Xia worships wood color, Yin worships gold color, Zhou worships fire color, the different colors of different dynasties, which was not only related to aesthetics, but also related to national politics." (CHUNGUANG REN, 2020). The dressing code from mandarins to people has regulations, if anyone wears clothes against the regulations, they will be punished. In the Qin dynasty, the executioner should follow the rule of water to carry out everything. Instead of the beginning of the year being January 1st of the lunar calendar, the Qin Dynasty changed the beginning of the year, tribute, and congratulation must all start from October 1st every year. The Qin Dynasty is of the water spirit, the color of the spirit is white. However, in order to keep the Qin Dynasty prosperous for a long time, the king chose black as the color of mutuality. That's why costumes and flags are all black. Besides, the Qin Dynasty also took the number 6 as the unit of measurement, so the length of the string of the conical hat was 60 cm, the axle of a coach was 6m long. All take the water element as the basis to change accordingly. The construction of the palace must also follow the Five Elements of mutual birth in order to avoid disasters. Later, the law of the Five Elements of mutual birth and contrast was also applied in people's weddings.

The laws of society also always operate according to the laws of nature. The ancient Chinese believed that in society, heaven and earth were included, and then all things were born. The functioning of society is extremely complex; therefore, the king must know how to reconcile relationships in society, based on the circular law to rule. They also pointed out that in society, there exist relationships such as king - me, father - son, friend - friend, army - god. In the process of existence, these relationships may oppose each other, but they do not cancel each other, but exist in parallel. Because of that rule, "Wu King organized the government, comforted the people, but made the Zhou dynasty strong and prosperous" (CONFUCIUS, 2007, p. 38). The

transformation in The Five Elements Theory shows that each thing is born from a certain element. When they were born, they had the opposite of another thing, even in the things themselves there was opposition. The ruler must be able to see both what happens before and after, to see the movement in the things themselves. When governing, the rulers must act according to the time, when it should be hidden, it should be hidden, if it should be visible, it should be visible, if it should be static, then it should be static, if it should be dynamic, then it should be dynamic. In short, the king must understand the movement laws of society, grasp the doctrine of the Five Elements to control the country for harmony. The movement of natural laws and social laws is very strong and fast, so the king must be flexible.

The purpose is to be *"in accordance with the logic of life, so the way of heaven is yin and yang, and the way of earth is hard and soft, and the way of man is benevolent"* (CONFUCIUS, 2007, p. 57). In life, the house that accumulates good things will usually be blessed, if not, it will have disaster. In society, chaos is caused by people not grasping the movement of society, because the rulers do not know the five elements of mutual birth and incompatibility.

In society, everything is in a dynamic state, but because people understand the five elements of mutual birth and opposition, the society is not disordered. It is by following that law that things are constantly changing. The movement of society takes place in a closed circle, that movement ends a process, then it returns to the original one. Because of such a perception of the periodic law, the kings of dynasties always wondered how the cycle of a dynasty could be extended. In order for that circle to expand, it is necessary to know social balance. Because according to the thinkers of this period, social laws as well as natural laws are cyclical, up and down, it's like an inevitable law. The ruler of this period advocated that if he wanted to know about the upcoming merger, he had to base it on the present. A dynasty that wants to last for a long time must clarify the past and consider the future. The representative of the universe is heaven and earth; the representative of all things is human. Heaven, earth, and people are in the same body, so people are placed on an equal footing with heaven and earth, forming a set of "three talents". Heaven (earth) and people have a close relationship with each other, the rules of heaven and earth serve as a model for human behavior. A dynasty to last five hundred years and more must be for the balance of society. The king must have a sincere heart, rule according to morality, and deal with all events in society with wisdom and will not be replaced. The rulers should follow the law of moderation of heaven and earth in the four seasons, sunny, rainy, hot and cold, in moderation, and govern the people: restricting people's desires and luxuries, forcing people to work as hard as they can, so does not waste wealth, does not harm the people. The rule of the ruler should not make the society too prosperous because the prosperity is too bad, but it must make the society keep the balance, making the cycle expand. However, the change of dynasties in ancient Chinese history is an inevitable law of historical operation. The law that is recognized by people is also the recognition of change as a necessity of society. However, rulers have always sought to harmonize relationships in society, but in fact, regulate the relationship between the king and the people according to the doctrine of the Five Elements.

To manage society in ancient times, the ruling class divided society into five basic relationships such as: king and servant; father and son; husband and wife; younger brother and older brother; friends. These five relationships are shown in a reciprocal direction from top to bottom. Servant must be loyal to the king, a son must be filial to his father, a wife must be faithful to her husband, a younger brother must be respectful to his older brother, and friends must be faithful to each other. If the country is stable, the family will be stable, and the husband and wife will be happy. Good parents makes filial children, and harmonious brothers. When there is harmony in the family, when going out, friends will always keep their trust in each other.

Contrary to the law of mutuality, there is law of contrast, if friends do not keep their trust and deceive each other, society will be unstable, children are not filial to their parents, children do not respect their older brothers or older sisters, the family will be in discord. If a wife is unfaithful to her husband, she will lose her family, if servants are not loyal to the king, the king will lose his country. In order to reduce the incompatibility, the king must have the obligation to lead his people how to cultivate so that they can have a full life, when life is good, the people will not think of treason and are loyal to the king. Parents must raise their children so that their children can understand and grow up so that their children will be filial to their parents. A husband must be faithful to his wife, then the wife will be faithful to her husband. If older brothers or older sisters take care of the younger on behalf of parents, the younger will always respect the older. If friends keep their faith together, society will not have any war. Thus, the relationship in society according to the five elements of mutual birth, the king is considered the starting point. "Within the gigantic power structure, the local had to obey the central, the inferior had to obey the superior, and ultimately all had to obey the ruler." (LIU ZEHUA, 2015).

## Dialectical thought in The Theory of the Five Elements when explaining the human body

The Theory of the Five Elements "looks human body as a holistic system including five Organ systems, which interconnect each with other, even more it deals with the disease connecting the human and the surrounding environment" (JIFA GU, 2007). Based on that view, The Five Elements Theory holds that the human body is built by a coherent and meridian system. "Everything in the surrounding universe can be attributed into five elements. Human organs can be also linked to the five elements" (SUN KU CHUNG *et. al.*, 2017). In ancient China, the theory of meridians was used to study physiological functions, pathological processes and the relationship of yin and yang in the human body. In ancient China, the meridians were discovered, including 12 main meridians, 8 meridians, 12 distinct meridians, and 15 distinct meridians. When qi and blood operate continuously and circulate non-stop, the parts of the body have enough nutrients to develop. Since the meridian is the organ that transports and distributes nutrients to the whole body, it is the key to human health and longevity. However, the transport of meridians depends on the points on the body. Acupoints are where the meridians and qi of the viscera come and exit, the location to apply acupuncture and medical procedures. The effect of the acupoint is to transform energy (qi) and is also the place of entry of evil qi. Therefore, acupoints are the place to diagnose and treat diseases. Ancient Chinese thinkers divided acupoints into three categories: meridians, non-meridians, and pain points. On the basis of research, analysis and classification of features, uses and characteristics of acupressure points, ancient Chinese physicians discovered many acupoints with similar therapeutic effects. Acupressure points are distributed in certain locations and have effects on specific organs. Like the acupressure points in the "Thủ thái âm Phế" meridian, they all have the effect of treating diseases in the lungs, bronchi and pharynx. At the same time, when acupuncture at these points will appear a feeling of numbness, gradually running along a certain path. "Earth face, the force or energy of Earth comes from the organ of spleen and stomach and the basic properties of element is assumed to be the state of binding or cohesive each other" (JANG, 1998). Ancient Chinese thinkers observed acupoints and discovered that there is a linear relationship between them, so they called it the meridian system. By explaining the laws of mutuality and contrast in nature to explain the phenomena in the body and at the same time explain the causes of human diseases.

Considering the human body as a miniature universe, The Five Elements Theory has used the law of the large universe to explain the small universe with five elements. Each element will correspond to an acupuncture point on the body, each acupuncture point always has a relationship with the other four acupuncture points. "Most illness and disturbances are rooted in interruptions or imbalances in a network of meridians. Interruptions include stagnation and irregularities, and imbalances are deficiency and excess" (CHANG-BEOHM AHN *et. al.*, 2009). The incompatibility of the Five Elements is the cause of human diseases. Among many causes of disease, this theory has been generalized into three main causes: group of causes due to external influences; group of causes affecting from within and group of other causes. The group of external causes is caused by the attacking climate environment, including wind, cold, hot, wet, dry, and fire. The group of internal causes is the personality, psychology, and emotions of people who cause disease for themselves. Another group of causes is due to eating and working a lot.

According to The Theory of the Five Elements, all parts of the body exist in a mutual relationship and are mutually dependent. The functioning of any organ has a certain relationship with external circumstances. Because of that relationship, when a certain organ is sick, it will be related to other organs, so it is necessary to be comprehensive when judging the treatment method. The doctrine has associated the five organs with the five qi, the five flavors, etc. All of these issues are based on the dialectical point of view of mutualism and contrast to explain the physiological phenomena of the viscera.

## Conclusion

The dialectic in The Theory of the Five Elements is succinctly expressed in the following two points: first, this is the theory that recognizes movement as the mode of existence of matter from nature, society to thought. The physical world is always in a state of constant change and rotation. Secondly, the theory has shown that the cause of the movement of all things from the universe to society is the impact and transformation between the Five Elements in the mutual relationship. The Five Elements Theory denied the role of the divine worldview and tried to explain the world's change through atheistic dialectical thought. However, this explanation only stops at intuition and feeling, so it cannot avoid cognitive limitations.

The Theory of the Five Elements has made a cognitive contribution when explaining the world, which is to explain the world by the physical world itself without referring to the role of gods, demons. With the two laws of the Five Elements of mutual birth and the Five Elements that are incompatible, the doctrine has shown the origin of the formation, growth and transformation of all things and phenomena.

By explaining the laws of nature, The Five Elements Theory has also implemented laws in society. This theory holds that the movement of society leading to the change of dynasties is an inevitable occurrence. However, through the laws of mutuality and incompatibility in society, the authorities can slow down that change by regulating relationships. In ancient China, there were five basic social relationships: king-servant, father-son, husband-wife, siblings, and friends. These five relationships are always inextricably linked, complementing each other to coexist. If a king wants to rule for a long time, he must regulate these relationships according to the balance. That process must not make any relationship prosperous, nor should any relationship fail. If it is too high or too low, the transformation of that cycle will close.

The Theory of the Five Elements leads us to perceive the world in the first five forms of matter, these five forms always change according to a certain law. Not only does it stop at

explaining the laws of nature, the laws of society, but also explains the movement of the human body when dividing human organs into five organs: heart, liver, spleen, lungs and kidney. These five organs have a relationship with each other and govern each other according to the laws of mutuality and incompatibility. To this day, this theory is still valid and is applied in many different fields, the most prominent of which is the field of Oriental medicine.

## References

- ABEND, G. Styles of Sociological Thought: Sociologies, Epistemologies, and the Mexican and U.S. Quests for Truth. *Sociological Theory*, v. 24, n. 1, 2006, p. 1-41.
- CHANG-BEOHM, A.; KYUNG-JUN, J.; HYUN-MIN, Y.; CHEOL-HONG, K.; YOUNG-KWANG, M.; CHUN-HO, S.; JANG-CHEON, L. A Study of the Sa-Ahm Five Element Acupuncture Theory. *Journal of Acupunct and Meridian Studies*. v. 2, n. 4, 2009, p. 309–320.
- CHUNGUANG, R.; XIAOMING, Y. Research on Costume Ideology of the Pre-Qin Period from Perspective of Chu Ci. *Asian Social Science*, v. 16, n. 4, 2020, p. 59-64.
- CONFUCIUS. *The Book of Changes*. Hanoi: Literature Publishing House, 2007.
- CONFUCIUS. *The Book of Historical Records*. Hanoi: Information Culture Publishing House, 2004.
- CUNG, K. T. *Philosophical Dictionary*. Hanoi: Information Culture Publishing House, 2002.
- DU LUN. *The Early Zhou Period: Origin of the Idea of Political Legitimacy and the Political Philosophy of Confucianism*, "Open Journal Systems, Asian Studies, 5(1), 67–80, 2017.
- FUCHS, C. The Dialectic of the Nature-Society-System. *Triple C Open Access*. v. 4, n. 1, 2006, p. 1-39.
- GABRIEL, A. The Meaning of "Theory". *Sociological Theory*, v. 26, n. 2, jun./2008.
- HEMPEL, C. G. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press, 1965.
- HUB, Z. Dialectics of Nature as a Vibrant Research Program: Commemorating Friedrich Engels (1820-2020). *Journal of Dialectics of Nature*, v. 42, n. 12 (Serial n. 268), dec./2020.
- JANG, D-S. Constitution classification by the interpretation of physical properties of Yin & Yang and Five Element Theory. *Journal of the Korean Mental Science Society*, Korean, v. 2, n. 1, 1998, p. 92-99.
- JIFA, G.; YIJUN, L.; WUQI, S.; ZHENGYANG, Z. *Systems Science and Traditional Chinese Medicine*, JAIST Repository, 2007.
- LIU, Z. The King's Power Dominating Society — A Re-examination of Ancient Chinese Society. *Journal of Chinese Humanities*, 2015, p. 4-24.
- SUN, K. C.; SEONGWON, C.; SEO, Y. L. J.; HYUN, P. S. L. *The Five Elements of the cell. Integrative Medicine Research Open Access*, v. 6, n. 4, 2017, p. 452-456.
- TASHA, R. W.; GILLILAND, S. Considering the Yin and Yang of Teaching and Learning: A Resource for the Novice Educator. *Medical Science Educator*, v. 29, n. 1, 2019, p. 299–306.
- USEEM, B. Solidarity Model, Breakdown Model, and the Boston Anti-Busing Movement. *American Sociological Review*, v. 45, n. 3, 1980, p. 357-369.

VIETNAM Encyclopedia. Hanoi: The Truth Publishing House, 2003.

XINYAN XINYAN. Chinese Dialectical Thinking — the Yin Yang Model. *Philosophy Compass*, v. 8, n. 5, 2013.

YITZCHAK, J. Recent research on the Western Zhou period: Introduction to the 2019 essays. *Archaeological Research in Asia*, v. 23, sept./2020.

YUAN, C. Legitimation Discourse and The Theory of the Five Elements in Imperial China. *Journal of Song-Yuan Studies*, v. 44, 2014, p. 325-364.

ZIMI, M.; CHUNHUA, J.; JIN, G.; HAORONG, G.; YANHUAN, M. Features analysis of five-element theory and its basal effects on construction of visceral manifestation theory. *Journal of Traditional Chinese Medicine*, v. 34, n. 1, 2014.

---

#### **Sobre o autor**

#### **Vo Van Dung**

Lecturer of Philosophy, Department of Pedagogy, University of Khanh Hoa, Khanh Hoa Province, Vietnam.

Recebido em: 29/07/2022

Received in: 29/07/2022

Aprovado em: 27/8/2022

Approved in: 27/08/2022

# A enfermidade do amor em Lucrecio e Catulo

The disease of love in Lucretius and Catullus

José Carlos Silva de Almeida

<https://orcid.org/0000-0002-9017-8755> - E-mail: [jcdafilosofia@hotmail.com](mailto:jcdafilosofia@hotmail.com)

## RESUMO

O presente artigo aponta que tanto Lucrecio quanto Catulo entendem o amor passiona! como uma enfermidade, assim como coincidem nas descrições de tal doenç! em todas as suas etapas. O que é ent!o que os separa? Onde est! a confrontaç!o entre eles? A resposta se encontra na atitude que cada um adota diante da enfermidade. Enquanto Lucrecio considera o amor passiona! como algo reprov!vel e que h! de ser evitado ouvindo a raz!o, Catulo, ainda que esteja consciente dos efeitos negativos deste tipo de amor, n!o pode evitar se entregar a ele.

**Palavras-chave:** Enfermidade de Amor. Reméd!o. Lucrecio. Catulo.

## ABSTRACT

The present article points out that both Lucretius and Catullus understand passionate love as an illness, as they coincide in the descriptions of such a disease in all its stages. What then is it that separates them? Where is the confrontation between them? The answer lies in the attitude that each one adopts in the face of illness. While Lucretius considers passionate love to be something reprehensible and to be avoided by listening to reason, Catullus, although aware of the negative effects of this type of love, cannot avoid surrendering to it.

**Keywords:** Disease of Love. Medicine. Lucretius. Catullus.

## Introdução

Entre os poetas latinos do século I a.C., e aqui nos deteremos nos casos de Lucrecio e Catulo, a enfermidade do amor (*aegritudo amoris*) aparece como um tópico bastante difundido.

No tocante ao aspecto formal, tudo o que se refere à metáfora do amor como doença, que encontramos na poesia latina deste período, já se fazia presente na literatura grega, ou seja, nesta época o quadro sintomatológico não variava em geral de um autor a outro, pois a terminologia adotada para apresentar os sintomas já se encontrava firmemente estabelecida pelos gregos.

Na primeira metade do século I a.C., duas correntes de pensamento surgirão em Roma: a primeira representada pelo epicurismo de Lucrecio e a segunda por Catulo e seus seguidores, a saber, os poetas elegíacos. Ambas as correntes vão se envolver em um intenso debate de caráter filosófico sobre os efeitos negativos da paixão amorosa sobre o ser humano, declarando-se uns contra e outros a favor da mesma, mas influenciando-se reciprocamente. Deste confronto sairá uma visão totalmente diferente acerca da enfermidade do amor daquela que existia até o momento. Começaremos então com aquele que é o motor do debate: Lucrecio.

## Lucrecio

É a partir dos ensinamentos de Epicuro, de quem é seguidor, que Lucrecio procura explicar uma grande quantidade de temas no seu poema *De rerum natura*. Um desses temas é o amor, ao qual ele dedica os últimos duzentos e cinquenta versos do livro IV. Ao longo desses versos, Lucrecio deixará claro que a paixão amorosa é uma doença muito perigosa, sobretudo para o equilíbrio mental do ser humano. À medida que fala sobre o amor, o poeta constrói a história clínica completa dessa doença seguindo todas as fases desde o trauma inicial, passando pela infecção até o colapso mental total, como se tratasse de uma infecção causada por uma ferida real. Ao mesmo tempo em que demonstra conhecer perfeitamente bem a tradição filosófica e literária anterior a respeito do amor, Lucrecio procurará atacar uma certa visão idílica acerca da paixão amorosa e de seus efeitos devastadores no apaixonado, valendo-se do epicurismo como fundamento para a sua argumentação contrária.

Lucrecio inicia a sua exposição a respeito do amor recorrendo à metáfora da “ferida de amor” tão utilizada pelos epigramatistas alexandrinos, especialmente Asclepiades e Meleagro. No entanto, levando ao extremo tal metáfora, Lucrecio estabelece um curioso paralelismo entre o sangue do guerreiro ferido e o sêmen do apaixonado. Conforme ele explica, assim como o sangue do guerreiro ferido salta em direção daquele que provocou a ferida e mancha o guerreiro inimigo, também o sêmen do apaixonado ferido pelo dardo de Vênus procura, ao ser expulso, o corpo que causou a ferida:

É excitado em nós aquele sêmen de que falamos  
anteriormente, logo que a idade adulta dá firmeza ao nosso corpo.  
Na verdade, cada ser é tocado e impressionado por algo  
específico, e só a força de uma pessoa humana  
desperta o sêmen humano para fora do homem.  
Este, ao sair, ejetado, para fora de suas moradas,  
retira-se do resto do corpo, atravessando os membros e órgãos,  
concentra-se numa determinada região dos nervos e excita  
imediatamente as próprias partes genitais do corpo.  
Estas, estimuladas, ficam intumescidas com o sêmen e ocorre o anseio

de o expelir em direção ao objeto do violento desejo  
[o qual excita, estimulando os órgãos túrgidos pela abundância de sêmen]  
e o corpo procura aquilo que feriu o espírito de amor.  
Na verdade, todos e a maior parte caem sobre a ferida  
e o sangue brota para o lado de onde sofremos o golpe,  
e, se estamos em luta corpo a corpo, o líquido vermelho  
atinge o inimigo; ora assim acontece também com aquele  
que é atingido pelos golpes de Vênus:  
se é rapaz, atira o seu golpe em direção aos membros mulheris;  
se é mulher, lançando o seu amor de todo o corpo,  
tende para o lugar de onde lhe veio a ferida e procura unir-se a ele  
e lançar no corpo o humor que do seu corpo emana,  
pois o mudo desejo pressagia o prazer (LUCRÉCIO, *DRN*, IV, 1037-1057,  
p. 251)<sup>1</sup>.

Alguns estudiosos da obra de Lucrecio estão de acordo ao assinalar que ao tomar a metáfora da “ferida de amor” literalmente e descrever os mecanismos da ejaculação de modo paródico, como se fosse a representação que o corpo faz da expressão romântica “ferida de amor”, ele desejaria demonstrar ao leitor o ridículo que resulta essa metáfora aplicada à realidade. Portanto, ao parodiar tal metáfora própria dos epigramatistas alexandrinos, o poeta filósofo quer deixar claro o seu desprezo por esse conceito romântico de amor como algo intrinsecamente agridoce que aqueles preconizavam.

Nos versos subsequentes, Lucrecio aborda a fase seguinte da doença, a saber, a infecção. E para introduzir o assunto, ele recorre a uma imagem tipicamente romântica: a gota de doçura que Vênus introduz em nosso coração quando começa o enamoramento:

Esta é Vênus para nós, daqui vem o nome de amor,  
daqui pela primeira vez se instilou no nosso coração  
aquela gota da doçura de Vênus  
a que depois se sucedeu a fria preocupação (LUCRÉCIO, *DRN*, IV,  
1181-1190, p. 257).

Todavia, logo nos damos conta de que uma vez mais Lucrecio faz esta referência de modo satírico já que seguidamente aquilo que ele recomenda é justamente o contrário, ou seja, afastar-se dessas imagens idealizadas do amor que são as que provocam efeitos negativos no ser humano, e ao contrário:

... convém fugir dos simulacros e afastar de si  
os alimentos do amor e voltar o espírito para outras coisas,  
descarregar o humor acumulado contra uns corpos quaisquer  
e não o reter, votado de vez ao amor de uma só pessoa,  
e guardar para si uma aflição e uma dor inevitável.  
Na verdade, a chaga aviva-se e torna-se crônica se a alimentamos  
e daí a loucura cresce de dia para dia e agrava-se o sofrimento,  
se não desfizeres as primeiras feridas com novos golpes  
e não a curas, enquanto está fresca, distraíndo-te com uma  
Vênus vagabunda,  
ou não fores capaz de passar os movimentos do espírito para outra  
coisa (LUCRÉCIO, *DRN*, IV, 1064-1072, p. 251).

<sup>1</sup> Todas as citações do *De rerum natura* seguem a tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira pela Relógio D'Água Editores.

Daqui em diante o restante do poema pode ser interpretado como a apresentação de alguns pequenos remédios de amor (*remedia amoris*), que parecem constituir uma antecipação daqueles que mais tarde escreverá o poeta Ovídio. E a primeira cura para o amor que Lucrecio propõe, observada no passo anterior, é precisamente algo que se distancia por completo do romantismo e idealismo que assinalava toda a literatura anterior que tratava do tema: o poeta filósofo recomenda, como remédio para não sofrer por uma única pessoa, não pensar nela somente, em vez disso espairar com qualquer outro corpo ainda que não seja o amado. Mas ele não para aí. Ele aconselha abertamente que se recorra às prostitutas, solução realista e crua que, à primeira vista, pode parecer resultado do anseio de Lucrecio por atacar o romantismo vigente na literatura daquela época, no entanto é completamente coerente com a filosofia epicurista que ele defende. E se o amor na perspectiva do epicurismo é uma doença, é porque relaciona os conceitos de liberdade e prazer, fundamentais à moralidade epicurista, de forma excludente e, ao não poder alcançar nenhum dos dois conceitos, nasce uma obsessão e a alma não resta saudável, mas sim enferma.

E aquele que evita o amor não deixa de fruir dos frutos de Vênus,  
mas antes goza de prazeres que não comportam sofrimento;  
na verdade, é por isso que é certamente mais pura a volúpia  
para os sãos do que para os que estão doentes de paixão.  
Com efeito, o ardor dos amantes flutua, na própria ocasião da posse,  
em incertas hesitações, não sabendo com firmeza como hão de  
ter prazer primeiro, se com os olhos se com as mãos.  
Aquilo a que se lançam, apertam-no estreitamente e provocam dor  
no corpo, forçam os dentes contra os lábios,  
magoam com beijos, porque não se trata de simples volúpia  
e estão subjacentes estímulos que instigam a magoar aquilo mesmo,  
seja o que for, de onde provém aqueles gérmes de furor (LUCRÉCIO,  
DRN, IV, 1072-1083, p. 253).

Partindo do princípio de que o prazer é o critério do bem, Lucrecio distingue claramente entre o que é o desejo físico e sua realização, que é algo prazeroso em si, do amor como um estado psicológico, e aconselha evitar este último porque o prazer que proporciona não é puro. Uma atitude de certa independência em relação ao amor seria a que proporcionaria mais possibilidades de ser feliz e concederia menos oportunidades à paixão para desdobrar seus efeitos devastadores. Em primeiro lugar, Lucrecio oferece como solução para este problema recorrer a uma prostituta (Vênus vagabunda), visto que com ela se pode alcançar um prazer puro e manter ao mesmo tempo a liberdade, de modo que a paixão sexual com uma prostituta se limita a um momento de gozo e não se transforma em uma obsessão doentia.

Se a esta altura ainda não tenhamos compreendido sua mensagem, alguns versos mais adiante Lucrecio nos oferece uma comparação para que entendamos melhor aquilo que ele quer nos dizer:

Tal como quando em sonhos alguém sequioso procura beber  
e não lhe é dada bebida que possa extinguir o ardor do corpo,  
mas corre atrás de simulacros de líquidos e em vão se afadiga  
e tem sede no meio de uma caudalosa torrente em que procura beber,  
assim também no amor Vênus engana os amantes com simulacros  
e estes não conseguem saciar-se olhando de frente os corpos  
nem podem arrancar algo dos frágeis membros,  
percorrendo com as suas mãos em desvario todo o corpo (LUCRÉCIO,  
DRN, IV, 1097-1104, p. 253).

No passo citado, Lucrecio retoma a noção de simulacros (*simulacra*). Para o poeta filósofo, a paixão amorosa nos faz forjar em nossa mente uma imagem idealizada da pessoa amada, de modo que, ainda que somente mais tarde consigamos nos unir a ela, vamos fazê-lo com a pessoa mesma, não com a imagem ideal que dela havíamos forjado e com a qual não poderemos saciar a paixão despertada por essa imagem e sempre estaremos doentes.

Por fim, quando o desejo concentrado nos nervos força a sua saída, ocorre brevemente uma pequena pausa na violência da paixão.  
Depois regressa a mesma raiva e o mesmo frenesim, quando procuram alcançar aquilo que desejam.  
E não são capazes de encontrar artimanha alguma que vença este mal, a tal ponto definham, desvairados, devido a sua ferida invisível (LUCRÉCIO, DRN, IV, 1115-1120, p. 255).

Em seguida, Lucrecio dedica alguns versos a nos explicar quais são as consequências negativas da paixão amorosa:

Acrescenta a isto o fato de consumirem as suas energias e andarem a morrer de cansaço.  
Acresce o fato de passarem a sua vida à mercê dos caprichos de outrem. As suas obrigações são descuradas, a reputação, vacilante, sofre estragos, entretanto o seu patrimônio é delapidado, transformado em tapetes babilônios, reluzem os unguentos e nos pés brilham as sandálias de Sícion, grandes esmeraldas, de reflexos esverdeados, são engastadas em ouro, o tecido de púrpura é desgastado e bebe o suor de Vênus.  
Os proventos honradamente arrecadados pelos antepassados são convertidos em diademas e mitras, outras vezes em mantos gregos, em tecidos de Alinda e Quios.  
São preparados banquetes, com vestes luxuosas, bebidas abundantes, são preparados jogos, perfumes, coroas, grinaldas, em vão, porque do meio da fonte dos prazeres surge algo amargo, que aflige mesmo quando se está rodeado de flores, ou quando o próprio espírito, que tem consciência do que se passa, sente, eventualmente, remorsos de passar a vida ociosamente e de fenecer em lupanares ou porque ela lançou uma palavra que deixou ficar ambígua e que, cravada no coração apaixonado, queima como o fogo, ou porque ele acha que a sua amada fez olhinhos a outro e o olhou provocantemente, porque lhe descobre no rosto vestígios de um sorriso (LUCRÉCIO, DRN, IV, 1121-1140, p. 255).

O poeta filósofo aconselha claramente que evitemos de nos apaixonar para que assim nos poupemos de todos os sofrimentos, ainda que estes ocorram, como observado na citação anterior, em um cenário de amor fiel e afortunado:

E estes são os males que existem num amor fiel e muito favorável, mas no amor adverso e sem esperança há males inumeráveis, que até de olhos fechados se podem ver. Mais vale acautelar-se antes, através do processo que ensinei, e ter cuidado para não cair na armadilha.  
De fato, evitar cair nas redes do amor não é tão difícil

como libertar-se das próprias redes, uma vez apanhado, e romper os poderosos nós de Vênus (LUCRÉCIO, DRN, IV, 1141-1148, p. 255).

Todavia, como o próprio Lucrecio afirma:

... ainda que enleado e amarrado, ainda assim  
te será possível escapar ao inimigo, se não te atrapalhares  
a ti mesmo, não reparando em todos os defeitos do espírito  
ou do corpo daquela que procuras e queres.  
Na verdade, é precisamente isto que fazem os homens  
na maior parte das vezes, cegos pelo desejo, e atribuem  
às suas amadas méritos que elas de fato não têm (LUCRÉCIO, DRN, IV,  
1149-1154, p. 255; 257).

Para Lucrecio, o enamoramento nada mais é do que uma cegueira da capacidade de raciocinar do apaixonado, que lhe impede de ver com clareza a realidade da pessoa amada<sup>2</sup>. E ele exorta o enamorado, em primeiro lugar, a estar consciente de que no mundo há muitas outras mulheres iguais ou melhores à amada; em segundo lugar, a pensar que se até então havia podido viver sem ela, agora não tem porque ser diferente; e, em terceiro lugar, a observar que a beleza não tem importância porque a bela e a feia fazem as mesmas coisas<sup>3</sup>, e tudo o que faz deveria ser em vão:

... porque tu tudo podes trazer para a luz com o teu espírito,  
e descobrir as causas de todas aquelas risadas ou, se ela é de  
bom caráter  
e não guarda rancor, fazer vista grossa, por tua vez,  
e ser indulgente com as fraquezas humanas (LUCRÉCIO, DRN, IV,  
1088-1191, p. 259).

Se já é tarde e a pessoa caiu nas “redes do amor”, haveria, segundo Lucrecio, um tratamento para os efeitos negativos do amor. A esta altura já está claro que o poeta filósofo entende a paixão amorosa, ainda que seus sintomas sejam físicos, como uma enfermidade psicológica, que desestabiliza emocionalmente a pessoa e lhe faz perder o seu autocontrole. Lucrecio se propõe a sanar esta enfermidade utilizando a mente, a capacidade de raciocinar. O tratamento que recomenda se baseia em se valer da razão para “sair desse mundo ideal” em que parecia viver o poeta enamorado na lírica helenística e, por extensão, na poesia de amor romana de seus contemporâneos, sobretudo de Catulo.

E é aqui que retomamos uma vez mais a ideia de *simulacra* que mencionamos anteriormente. Não é casual que Lucrecio situe o seu discurso a respeito do amor, de sua enfermidade e de sua cura depois de nos ter falado acerca dos sonhos. O poeta filósofo deseja que entendamos que as imagens da pessoa amada que o amor cria em nossa mente não são menos falsas que os próprios sonhos. Portanto, se o amor é incrementado por uma ilusão, a solução, o remédio é superar essa ilusão e ver com clareza.

<sup>2</sup> Em DRN, IV, 1155-1170, Lucrecio apresenta várias situações reveladoras da “cegueira” da capacidade de raciocinar do apaixonado, que observa nos “defeitos” verdadeiras “virtudes”.

<sup>3</sup> A esse respeito, vide Lucrecio (DRN, IV, 1171-1175).

## Catulo

E o amante lacrimoso, deixado do lado de fora da porta,  
muitas vezes cobre a soleira com flores e grinaldas  
e unge as altivas ombreiras com perfumes, beija os batentes:  
Se o deixassem entrar, bastaria um só bafo ao seu encontro, e procuraria  
uma desculpa plausível para se pôr a milhas, e a rapariga longamente  
desejada cairia das alturas ao ser alcançada,  
e a elaborada elegia, longamente meditada, desabaria lá do alto.  
E aí mesmo ele se recriminaria por causa da sua patetice,  
ao perceber que tinha atribuído à sua amada mais do que é razoável  
conceder a um ser humano (LUCRÉCIO, *DRN*, IV, 1058-1060, p. 251).

Há muitos estudiosos que acreditam ver no final do livro IV do *De rerum natura*, de modo particular no passo acima, uma resposta a um tipo de literatura que é característico da Roma contemporânea de Lucrecio, a chamada “poesia nova”, marcada por uma atitude diante do amor que o poeta considera “portadora de enfermidade”.

Na Roma da primeira metade do século I a.C., existiu uma elite de cidadãos que podia dedicar o seu tempo de ócio a ler e a escrever poesia amorosa. Desta elite, surgiu um novo movimento poético que se baseou na admiração pela literatura grega, especialmente em relação à Escola de Alexandria, e que se devotou à recuperação de temas gregos. São os chamados “poetas novos” ou “neotéricos”, cuja principal figura é Catulo. O que nos propomos a realizar, em primeiro lugar, é uma retomada da obra do poeta veronês considerando que nela está presente o tema da “enfermidade do amor”, para, em seguida, observar qual é o fundamento da crítica que Lucrecio dirige aos poemas catulianos, ainda que os versos destes não sejam expressamente indicados no livro IV do *De rerum natura*.

A ideia de que o amor é uma loucura ou enfermidade era um tema comum na Roma do I século a.C., e certamente não era uma exceção na poesia catuliana. Muito pelo contrário, a poesia de Catulo se encontra repleta de referências ao tópico. Ele alude com frequência: (1) A uma “louca paixão” – *Carmen* 15, 14; (2) À “loucura de amor” – *Carmina* 35, 12 e 45, 21; (3) A “querer ou amar loucamente” – *Carmina* 45, 3 e 104, 3; (4) A “sentir-se mal” – *Carmem* 38, 1-2; (5) A “consumir-se de amor” – *Carmem* 91, 6; (6) A “entregar-se a um cruel amor que atormenta” – *Carmem* 99, 11-12.

Mas são os poemas 50, 51, 64 e 68B aqueles em que a presença do tópico da “enfermidade do amor” se apresenta de modo mais significativo. No primeiro deles, Catulo se dirige ao amigo Licínio e lhe confessa que, depois de passar uma agradável noite compondo poesia, deixou sua casa tão excitado com sua finura e seus encantamentos que:

Nem a ceia me aprazia  
nem meus olhos cobriam a paz do sono,  
mas indômito em fúria no meu leito  
eu me virava ansiando ver o dia,  
falar contigo, estar contíguo a ti.  
Porém, os membros lassos do trabalho,  
depois de semimortos repousar,  
a ti, meu caro, eu fiz este poema  
e nele poderás ler minha dor (CATULO, *Carmem*, 50, 9-17, p. 100).

Estes sinais do amor (*signa amoris*), que a princípio parecem ter sido causados por um amor por Licínio, são em geral reconhecidos pela crítica como a consequência do amor de

Catulo pelo novo tipo de poesia que o seu círculo de amigos ociosos cultivava, ou seja, trata-se da transferência da linguagem típica da “enfermidade de amor” ao campo da metapoesia, conseguindo assim uma interessante *variatio* do tópic. Também supõe uma interessante *imitatio cum variatione* o célebre poema 51 de Catulo:

Ele parece-me ser par de um deus,  
ele, se é fás dizer, supera os deuses,  
esse que todo atento o tempo todo  
contempla-te e ouve-te

doce rir, o que pobre de mim todo  
sentido rouba-me, pois uma vez  
que te vi, Lésbia, nada em mim sobrou  
de voz na boca

mas torpece-me a língua e leve os membros  
uma chama percorre e de seu som  
os ouvidos tintinam, gêmea noite  
cega-me os olhos.

O ócio, Catulo, te faz tanto mal.  
No ócio tu exultas, tu vibras demais.  
O ócio já reis e ricas cidades  
antes perdeu (CATULO, Carmem, 51, 1-16, p.102).

Este poema, que se acredita ser o primeiro que Catulo dedicou à sua amada Lésbia e que, portanto, recria o momento do “amor à primeira vista”, é uma adaptação do famoso poema 31 de Safo, considerado como o catálogo fundamental da Grécia arcaica sobre os *signa amoris*. As três primeiras estrofes são praticamente uma tradução do original grego ao latim. No entanto, a *variatio* chega na quarta e última estrofe em que Catulo se afasta de Safo chamando a atenção ao perigo que pode conter uma vida ociosa, vida propícia para a “enfermidade do amor”, que arruinaria o próprio Catulo como outrora o fizera a reis e cidades prósperas. Portanto, o poema 51 de Catulo, com esse último toque pessoal e romano que supõe a alusão à ociosidade como origem da “enfermidade do amor”, exercerá a partir de então, para a poesia amorosa latina, a mesma função que a de Safo para a poesia grega: a de referência, sendo esta concepção de “vida ociosa” um dos pilares fundamentais do ataque de Lucrecio à maneira de compreender o amor no círculo literário de Catulo.

O tópico da “enfermidade do amor” também tem uma importante presença no poema 64 de Catulo, que narra as bodas de Tétis e Peleu, e dentro deste relato a história de Ariadne e Teseu. É no contexto desta última narrativa que encontramos um quadro clínico completo da “enfermidade do amor” de Ariadne ao ser abandonada por Teseu:

Das algas, longe, olhinhos tristes, pétrea efígie  
de bacante, ai! Remira-o a filha de Minos.  
Remira e em grandes vagas de aflição flutua:  
não prende a tênue mitra seus cabelos loiros,  
não usa vestes, só no corpo um véu bem leve,  
não levam lisa faixa os seus seios de leite.  
Com tudo que desliza de seu corpo inteiro,  
ante seus próprios pés, salinas ondas brincam.  
Mas nem da mitra nem das vestes flutuantes

cuidara; em vez, Teseu, perdida, em ti pensava com peito inteiro, a alma inteira, inteiramente (CATULO, Carmem, 64, 60-70, p. 122).

Catulo também nos apresenta a cena do enamoramento de Ariadne quando vê Teseu pela primeira vez e tudo aquilo que ela logo sofre por ele, com clara referência ao tópico do “amor agri doce” no verso 95:

Assim que o viu com olhos cúpidos a filha do rei, à qual o casto e exíguo leito, em levas de suave olor, no abraço bom da mãe, criava, como, ao fluir, o rio Eurotas gera mirtos e a brisa primavera várias cores traz, ela dele os candentes olhos não tirou antes de receber no corpo todo a fundo a chama, e inteira arder nas íntimas medulas. Ah, cruel (pelo duro coração) menino sagrado! Tu misturas gozo e dor nos homens, e tu que reges Golgos e o frondoso Idálio, em que ondas atirastes a menina a arder, na mente, a desejar bastante o loiro hóspede! Que temores sentiu no brando coração! Quanto empalideceu!, bem mais que o brilho do ouro, quando, querendo contra um monstro atroz lutar, Teseu buscava a morte ou prêmios de sua glória (CATULO, Carmem, 64, 86-102, p. 123, grifo nosso).

Do mesmo modo que agradece a seu amigo Álio, no poema 68B, o auxílio que lhe prestou em suas relações com a amada (supostamente Lésbia), Catulo recorda também todo o sofrimento que esta lhe causou:

Pois a dor que me deu a dúplice Amatúsia sabeis e como fez para corroer-me, quando ardi tanto quanto as penhas da Trinácia e, no Eta, as águas Málias das Termópilas: tristes de assíduo choro os olhos consumiam-se e afundava-se a face em ondas míseras (CATULO, Carmem, 68B, 51-56, p. 140).

Porém, a importância de Catulo para o desenvolvimento do tópico da *aegritudo amoris* vai além da simples presença deste em sua obra, e não se pode entender se não se leva em conta, do mesmo modo que no caso de Lucrecio, o seu papel como agregador e fomentador de determinadas influências que favoreceram a presença da “enfermidade de amor”, isto é, como elo fundamental na cadeia de transmissão do tópico da Grécia a Roma.

Como afirmado anteriormente, o grupo dos neotéricos, do qual Catulo é o máximo expoente, se caracterizou pela revisão da literatura grega clássica e helenística em seus temas e em suas formas. A poesia em Roma havia se limitado até aquele momento à poesia tradicional romana e à épica, gêneros que não eram muito propensos a mostrar os efeitos devastadores do sofrimento proporcionados pela paixão amorosa. Ao contrário, tudo o que caracteriza esta nova poesia helenizante é favorável à aparição do tópico da “enfermidade do amor”.

Em primeiro lugar, observa-se o gosto pelas formas literárias menores, muito mais adequadas para falar sobre temas amorosos, como são o epigrama (poema 50 de Catulo), o hino ou o epílio (poema 68B de Catulo), e que anunciam o que será anos mais tarde a elegia amorosa latina, também esta muito impregnada pelo tópico da “enfermidade de amor”. Em segundo lugar, nota-se o gosto pelas referências eruditas e, de modo especial, pelos temas mitológicos, que evidentemente são muito propensos a mostrar a “enfermidade do amor”, sobretudo, por meio da figura das heroínas. Esta era uma tradição na literatura grega que aparece, por exemplo, com Fedra no *Hipólito* de Eurípides ou Medeia em *As Argonáuticas* de Apolônio de Rodas. É próprio Catulo quem introduz tal tradição em Roma com o poema 64, no qual narra o abandono de Ariadne e seu sofrimento amoroso. Este poema dará lugar a toda uma tradição posterior de heroínas mitológicas que sofrem por amor como é o caso de Dido em *A Eneida* de Virgílio, Medeia de Valério Flaco, a Escila da *Ciris* pseudo-Virgiliana, a Medeia das *Heroides* de Ovídio e inúmeros casos das *Metamorfoses*, para ficarmos aqui apenas com alguns exemplos.

Por fim, destaca-se a originalidade na hora de imitar os grandes líricos gregos, os quais, como já sabemos, haviam tratado com profusão o tópico. Este dá lugar a *imitatio cum variatione* de numerosos poemas gregos que abordavam a questão em tela, como a conhecida adaptação do poema 31 de Safo que Catulo realiza em seu poema 51.

Todavia, a contribuição mais significativa que Catulo traz ao desenvolvimento do tópico da “enfermidade do amor”, a que lhe vai proporcionar mais oponentes como Lucrecio, mas também mais seguidores como os elegíacos latinos, é a de introduzir em Roma o gosto pelas coletâneas de poemas de amor subjetivos dedicados a uma *puella* amada, que era muito do gosto dos poetas alexandrinos, e sobretudo o novo tipo de relação com a amada que neles descreve o veronês. Sabemos que Catulo se enamorou de Lésbia (nome literário de Clódia) e que viveu com ela uma apaixonada e turbulenta história de amor que mudou a sua produção poética. Nessa transição literária de sua relação, Catulo altera a visão tradicional da relação amante-amado própria da literatura grega mediante uma concepção muito particular do conceito de *fides*, no qual a *domina* tem um poder total sobre o amante masculino porque este se declara totalmente dependente dela. Esta total submissão leva o poeta-amante não só a sofrer intensamente quando suspeita que sua amada não lhe é fiel, bem como a cair enfermo por causa do amor.

## Lucrecio e Catulo

Ao final do livro IV do *De rerum natura*, aquilo que Lucrecio afronta é um determinado tipo de atitude romântica, passional e obsessiva diante do amor, que ele considera uma enfermidade por alterar o equilíbrio físico e psíquico do ser humano. Nesse sentido, a poesia de Catulo parece às vezes uma mera representação das ideias do filósofo epicureu contadas como se fossem experiências reais vividas em primeira pessoa. Os sofrimentos a que padece o tipo de amante a que Lucrecio critica são os mesmos que Catulo sofre. De fato, ambos os autores utilizam o vocabulário típico da “enfermidade do amor”, adaptando-o do grego para o latim na hora de descrever a paixão amorosa. E ainda que seja difícil demonstrar que houve alguma influência de um sobre o outro, é evidente que há uma correspondência entre o ciclo do amante catuliano e o do amante que Lucrecio descreve, de modo que todos as etapas que este observa de fora são descritos por Catulo a partir da experiência interior.

Do mesmo modo que fizera Lucrecio, Catulo nos mostra o “amor à primeira vista” ou a “ferida do amor”, e seus efeitos devastadores no amante, no poema 51 e, como já vimos, ele introduz na *variatio* final um elemento propriamente romano e muito importante para a concepção latina

da “enfermidade do amor”: o do ócio e sua periculosidade. É o ócio que o leva a pensar constantemente em sua amada, a ficar obcecado e a enlouquecer, sendo este ademais um perigo que Lucrecio também chama a atenção quando fala do cansaço do amante, do exaurimento de suas energias e do descuido com suas obrigações (Cf. LUCRÉCIO, *DRN*, IV, 1121-1124, p. 255).

A ideia de ociosidade dá lugar à segunda fase da enfermidade que ambos descrevem, que é a da paixão obsessiva e enlouquecedora, motivada pelas dúvidas acerca da fidelidade da amada, que corresponderia à fase de infecção em uma doença. É esta a fase a que Catulo faz referência no poema 68B, 51-56.

A terceira e última fase é a do desengano, na qual o amante toma consciência da realidade da relação com sua amada, da natureza doentia da mesma, e da necessidade de procurar curar-se dela. Esta fase pode ser observada sobretudo no poema 76 de Catulo:

Se ao homem que recorda os feitos bons de outrora  
existe algum prazer ao ver que é pio,  
que não faltou à fé jurada nem do nome  
usou dos deuses por perder os homens  
num pacto, a ti, Catulo, é grande, vida afora,  
em paga, a dita deste ingrato amor.  
Pois quanto os homens podem bendizer ou bem  
fazer está por ti já dito e feito.  
E tudo terminou confiado a um peito ingrato.  
Por que então te torturas tanto assim?  
Por que não firmas o ânimo e, senhor de si,  
e deuses contra, deixas de ser triste?  
Difícil é deixar súbito um longo amor.  
É difícil, mas tenta como podes.  
Só isto é salvação, isto tens de fazer.  
Que o faças, se impossível ou possível.  
Ó deuses, se é de vós ter pena ou se já a alguém  
último auxílio destes na sua morte,  
olhai-me triste e se uma vida levei pura,  
arrancai-me esta peste e perdição,  
que sub-reptícia qual torpor nos membros dentro  
alegria expulsou do peito inteiro.  
Eu já não quero de sua parte que me queira,  
e – impossível – que venha a ter pudor.  
Quero estar bem, deixar esta dor ruim. Deuses!  
Isto me dai por minha piedade (CATULO, *Carmem*, 76, 1-26, p. 147,  
grifo nosso).

Chegados a este ponto poderíamos indagar: se tanto Catulo quanto Lucrecio entendem esse tipo de amor passional como uma enfermidade, assim como coincidem nas descrições de tal doença em todas as suas etapas, o que é então que lhes separa? Onde está a confrontação? A resposta encontra-se na atitude que cada um adota diante da enfermidade. Enquanto Lucrecio considera o amor passional como algo reprovável e que há de ser evitado ouvindo a razão, Catulo, ainda que esteja consciente dos efeitos negativos deste tipo de amor, não pode evitar se entregar a ele. Tal atitude de Catulo aparece muito bem refletida e resumida no poema 72:

Outrora, Lésbia, tu dizias só existir  
Catulo e a mim nem preferir ter Júpiter.  
Então te quis, não como o povo quer amantes  
mas como um pai os filhos quer e os genros.

Agora te conheço e bem que muito eu queime,  
não vales tanto nem te levo em conta.  
"Como?", dizes. Injúria tal leva quem ama  
a amar bem mais, porém bem querer, menos (CATULO, *Carmem*, 72, 1-8,  
p. 75, grifo nosso).

Catulo explica à sua amada que o maltrato que recebe dela diminui o amor, o carinho sincero que sente por ela, no entanto, aumenta a paixão e o desejo que ela lhe provoca. E ele não pode fazer nada para evitá-lo, visto que aquilo que norteia o seu coração é mais forte que aquilo que lhe aconselha a sua razão. Catulo resume, no poema 85, a explicação acerca dessa sua relação irracional com Lésbia, que mais tarde servirá como uma espécie de máxima para a poesia de amor em Roma, especialmente para os elegíacos, para quem, quanto maior for o sofrimento amoroso, mais forte se fazem o desejo e a paixão: "Odeio e amo. Talvez queiras saber 'como'? Não sei. Só sei que sinto e crucifico-me" (CATULO, *Carmem*, 85, 1-2, p. 150).

## Referências

CATULO. *O Cancioneiro de Lésbia*. Tradução de Paulo Sérgio de Vasconcellos. São Paulo: HUCITEC, 1991.

CATULO. *O Livro de Catulo*. Tradução comentada dos poemas de Catulo por João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: USP, 1996.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977.

TITO LUCRÉCIO CARO. *Da natureza*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

TITO LUCRÉCIO CARO. *Da Natureza das Coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.

SAFO DE LESBOS. *Poemas e Fragmentos*. Tradução de Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Iluminuras, 2003.

---

### Sobre o autor

#### José Carlos Silva de Almeida

Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1992) e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum - Roma (2005). Pós-Doutor em Filosofia Antiga pela UFMG (2019). Professor Associado IV do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, atuando principalmente nas seguintes áreas: Filosofia Antiga, Ética e Ensino de Filosofia. Coordenador de Área do Subprojeto Interdisciplinar (Filosofia) - PIBID/CAPES/UFC. Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia - núcleo UFC.

Recebido em: 29/09/2022  
Received in: 29/09/2022

Aprovado em: 27/10/2022  
Approved in: 27/10/2022

# Revista Argumentos

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

### Sobre a revista

*Argumentos é uma Revista de Filosofia* do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

### Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

### Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

### Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

### Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

[argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br) e [odilio@uol.com.br](mailto:odilio@uol.com.br)

