

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Márcio Benchimol Barros
Vice-Coordenadora
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecon
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

Revista financiada com recursos CNPq: Chamada CNPq 15/2021 - Programa Editorial -
Processo:423741/2021-7

APOIO:



TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 45	n. 3	p. 1-262	Jul./Set..	2022
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/FORMAÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/Transformacao/Historico.php>
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.

Comissão Executiva

André Leclerc – Universidade de Brasília (UnB) – Representante externo nacional.
Diana Inés Pérez – Universidade de Buenos Aires (UBA/Argentina) – Representante externo internacional.
Irene Borges Duarte – Universidade de Évora (Portugal) – Representante externo internacional.
Marcos Antonio Alves – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Editor Responsável.
Mária Eunice Q. Gonzalez – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.
Paulo Cesar Rodrigues – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.

Conselho Editorial

Alain Grosrichard; Filosofia Contemporânea; Université de Genève; Suíça.
Ana Piedade Armindo Monteiro; Antropologia social e questões de gênero; Universidade Eduardo Mondlane; Moçambique.
Antônio Carlos dos Santos; Ética e Filosofia Política; Universidade Federal de Sergipe (UFES); SE/Brasil.
Bertrand Binoche; Filosofia Moderna; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Carla Milani Damíão; Estética; Universidade Federal de Goiás (UFG); GO/Brasil.
Catherine Larrère; Filosofia Política; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Danilo Marcondes de Souza Filho; Filosofia da Linguagem; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ); RJ/Brasil.
Diana Inés Pérez; Metafísica/Filosofia da mente; Universidade de Buenos Aires; Argentina.
Ernani Pinheiro Chaves; Filosofia Contemporânea; Universidade Federal do Pará (UFPA); PA/Brasil.
Ernest Sosa; Epistemologia/Metafísica; Rutgers University; EUA.
Gregorio Piaia; Filosofia Medieval e Moderna; Università di Padova; Itália.
Hugh Lacey; Epistemologia; Swarthmore College; EUA.
Irene Borges Duarte; Fenomenologia; Universidade de Évora; Portugal.
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Lógica e Epistemologia; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Ivan Domingues; Filosofia no Brasil; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Li Levy; Filosofia Moderna; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG); RS/Brasil.
Lucas Angioni; Filosofia Antiga; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Mária das Graças de Souza; Filosofia Moderna; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Mária Isabel M. P. Limong; Filosofia Política; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.
Mariana Claudia Broens; Filosofia da mente e da ação; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Marilena de Souza Chaui; Filosofias Moderna e Política; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Michael Löwy; Filosofia Política; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; França.
Oswaldo Giacóia Junior; Filosofia Moderna e Contemporânea; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Rafael Capurro; Filosofia e Ética da Informação; Hochschule der Medien (HdM), Stuttgart; Alemanha.
Renaud Barbaras; Filosofia Contemporânea; Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne; França.
Scarlett Zerbetto Marton; Filosofia Contemporânea; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Severino Nogueira; Filosofia Africana; Universidade Pedagógica do Maputo; Moçambique.
Susan Haack; Epistemologia e Pragmatismo; Universidade de Miami; EUA.
Susana de Castro Amaral Vieira; Estudos de gênero e Metafísica; Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); RJ/Brasil.
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Filosofia Moderna; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Virginia de Araujo Figueiredo; Estética; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Willem F. G. Haselager; Ciência Cognitiva; Radboud University Nijmegen; Holanda.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*

Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Trans/formação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33- , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/FORMAÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORMAÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA International Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philosophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Gláucio Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Electronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / Presentation

Marcos Antonio Alves	7
Entrevista com Ivan Domingues: Epistemologia das ciências humanas	
Weiny César Freitas Pinto	13

ARTIGOS / ARTICLES

Metontology and Heidegger's concern for the ontic after *being and time*: challenging the *a priori*

Cristina Crichton	33
Comments to "Metontology and Heidegger's concern for the ontic after being and time: challenging the <i>a priori</i> ": some remarks on 'the ontic'	
Bernardo Aimbinder	59
The power to tolerate	
Eduardo Fuentes Caro	65
Comentário a "The Power to Tolerate"	
Felipe Schwember Augier	85
Reconstruindo a Era Secular em Charles Taylor	
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira	89
Dialéctica de la experiencia en Merleau-Ponty y Adorno	
Leonardo Verano Gamboa	105
Comentário a "Dialéctica de la experiencia en Merleau-Ponty y Adorno": Breve comentário a favor de Husserl	
Abah Andrade	125


La actualidad del <i>esse</i> en la metafísica tomista: perspectivas críticas	
Manuel Alejandro Serra Pérez	129
Comentário a “La actualidad del <i>esse</i> em la metafísica tomista: perspectivas críticas”	
Antonio Janunzi Neto	153
Comentário a “La actualidad del <i>esse</i> em la metafísica tomista: perspectivas críticas”	
José Jivaldo Lima	157
Socioconstrutivismo: críticas e respostas	
Marcos Rodrigues da Silva	164
Ética dialéctica da Interpretação: A hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher	
Mauricio Mancilla	179
Comentário a “Ética dialéctica da Interpretação: A hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher”	
Rainri Back	201
James Scott e a origem agrária do estado: um rousseauismo inconfesso	
Mauro Dela Bandeira	207
Comentário a “James Scott e a origem agrária do estado: um rousseauismo inconfesso”	
Thiago Vargas Escobar Azevedo	231
Sobre a origem da linguagem de Herder, o seu legado e a inevitável reflexão a fazer no hipotético quadro de singularidade tecnológica	
Paulo Alexandre e Castro	237
Comentário a “Sobre a origem da linguagem de Herder, o seu legado e a inevitável reflexão a fazer no hipotético quadro de singularidade tecnológica”	
Ana Branca Soeiro de Carvalho	255
Normas de Submissão e Avaliação	259

APRESENTAÇÃO

*Marcos Antonio Alves*¹

Com satisfação, apresentamos o número três do ano de 2022 da *Trans/Form/Ação*: revista de filosofia da Unesp. Dos 18 textos publicados neste fascículo, dez são de autores originários de instituições brasileiras e os outros oito, de instituições estrangeiras. Os brasileiros são oriundos de todas as regiões do país: Acre, Bahia, Distrito Federal, Goiás, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraíba, Paraná e São Paulo. Os textos do exterior são provenientes da Austrália, Chile, com quatro textos publicados, Colômbia, Espanha e dois artigos de Portugal.

Do total de textos, publicamos uma entrevista, nove artigos e oito comentários. Conforme aponta Alves (2021, p. 13), os comentários, além de propiciar o debate filosófico, também são “[...] uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico.” Trata-se de textos

¹ Docente no Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil e Líder do Grupo de Estudos em Filosofia da Informação, da Mente e Epistemologia – GEFIME (CNPq/UNESP). Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da UNESP. Pesquisador CNPq/Pq-2.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p7>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

originais e inéditos, os quais buscam dialogar com os artigos produzidos e aprovados para publicação.

Começamos este fascículo com a entrevista intitulada “Epistemologia das ciências humanas”, feita por Weiny César Freitas Pinto e Vicente Xavier Gonzalez a Ivan Domingues. Os entrevistadores lembram que Ivan Domingues é graduado, mestre e doutor em Filosofia e professor titular, recém-aposentado, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Com mais de quatro décadas de atuação em ensino, pesquisa e extensão, Domingues tem experiência em vários campos da filosofia contemporânea: epistemologia das ciências humanas, filosofia da técnica, ética e conhecimento e filosofia no Brasil. Essa entrevista passa por diversos desses temas, abordados pelo pensador brasileiro, ao longo de sua trajetória profissional.

O primeiro artigo, escrito em inglês, é de autoria de Cristina Crichton, intitulado “Metontology and Heidegger’s concern for the ontic after *Being and Time*: challenging the *A priori*.” Conforme lembra a autora, a *Kebr* (viragem) no pensamento de Heidegger foi amplamente discutida e debatida. A introdução da noção de metontologia (*Metontologie*), em 1927, informou proveitosamente esse debate, uma vez que implica uma preocupação com o domínio ôntico, por parte de Heidegger, que não está presente em trabalhos anteriores. O fato de essa noção desaparecer logo após ser introduzida, porém, desafia sua contribuição para esse debate. Crichton mostra que o desaparecimento da metontologia não significa o desaparecimento da preocupação de Heidegger com o ôntico, mas o contrário. Ela começa apresentando a visão de Freeman de uma tensão entre o ôntico e o ontológico, no pensamento de Heidegger, em meados da década dos 20, que resulta na introdução da metontologia, em 1927. Depois, assinala que a explicação de McNeill para o desaparecimento de a metontologia, como consequência da visão de Heidegger, de meados dos anos 30, de que a projeção *a priori* do ser é uma retirada do ser (*Entzug des Seins*), permite dizer que esse desaparecimento não acarreta uma repentina falta de preocupação de Heidegger com o ôntico. Ao considerar a análise de Heidegger de “o matemático”, em *Die Frage nach dem Ding*, argumenta que a metontologia desaparece do pensamento de Heidegger, porque sua dependência da ontologia a impede de explicar sua crescente preocupação com o ôntico, de maneira adequada.

Em seguida, também na língua inglesa, publicamos “The power to tolerate”, de Eduardo Fuentes Caro. Conforme o autor, a tolerância é um privilégio dos poderosos. Uma pessoa só pode tolerar, se tiver o poder de

interferir naquilo a que se opõe. Caro revisa, nesse artigo, as circunstâncias em que alguém tem o poder de tolerar. Ele argumenta que a resposta deve incorporar considerações metafísicas e práticas. Em particular, defende que alguém tem o poder de tolerar, quando suas propriedades fundamentam esse poder na situação prática em que a pessoa se encontra, caracterizada por seus interesses práticos. Ao fazer isso, opõe-se à análise de Glen Newey sobre esse poder.

O terceiro artigo é “Reconstruindo a Era Secular em Charles Taylor”, escrito por Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, o qual discute como Charles Taylor reconstrói a era secular. A tese de Taylor é que a era secular não pode estar restrita à ideia da saída da religião do espaço público (secularidade 1), nem apenas pode significar a diminuição de crenças e práticas religiosas (secularidade 2). Taylor propõe uma nova leitura da era secular (secularidade 3), na qual o pluralismo de crentes e não crentes seria a melhor descrição para um mundo que se seculariza, mas que, ao mesmo tempo, as doutrinas de fé ainda continuam influenciando o modo de vida das pessoas. Esse filósofo, lembra Oliveira, enfatiza que a religião ainda se relaciona com a formação das diversas identidades, à medida que exerce, ao mesmo tempo, uma perspectiva de reconhecimento dos sujeitos, mesmo em sociedades modernas. Na parte final do artigo, o autor discute críticas à filosofia de Taylor, a partir das propostas teóricas de Jürgen Habermas e Nancy Fraser. A metodologia consistiu em análises das obras de Taylor (principalmente *Uma Era Secular*, como obra-chave desse artigo), bem como de seus intérpretes e estudiosos.

Escrito em espanhol, Leonardo Verano Gamboa publica “Dialéctica de la experiencia en Merleau-Ponty y Adorno”. Gamboa propõe um diálogo entre a fenomenologia e a teoria crítica, especificamente em Merleau-Ponty e Adorno. O autor sustenta que a tarefa por eles atribuída à filosofia revela uma concepção dialética da experiência, na qual se reivindica o sentido dela como experiência viva (*lebendige Erfahrung*). Não obstante as fortes objeções dirigidas à fenomenologia, por Adorno, Horkheimer e Marcuse, Gamboa identifica, à guisa de introdução, a negatividade da experiência como traço característico em Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Feito isso, trata da concepção de percepção como experiência sensível em Merleau-Ponty, a fim de especificar seu significado dialético. Depois, aponta a importância atribuída por Adorno ao trabalho conceitual da filosofia, a fim de ver seu significado dialético, que o vincula à experiência viva das coisas. Por fim, identifica pontos

de encontro na concepção da dialética em ambos os autores e apresenta uma reflexão sobre seu estado atual.

O quinto artigo também está em espanhol: “La actualidad del *Esse* en la metafísica tomista: perspectivas críticas, de autoria de Manuel Alejandro Serra Pérez. Conforme o autor, uma das causas do renascimento que a filosofia do ser de Tomás de Aquino teve, desde meados do século passado, é, sem dúvida, o impacto dos estudos realizados sobre o assunto pelo medievalista francês Étienne Gilson. Instados pela crítica ontoteológica de M. Heidegger, Gilson e outros tomistas fizeram causa comum para esclarecer o alcance da invectiva de Heidegger, o qual julgava que a metafísica do ser de Tomás de Aquino também teria caído num essencialismo ou reificação do ser. A proposta desses autores centrou-se em destacar a noção original de ser (*actus essendi*) contra intérpretes (alguns da própria escola tomista) que teriam obscurecido seu sentido, fundamentalmente seu valor de suprema relevância. Na opinião de Gilson, Fabro e outros, a principal causa desse borrão teria sido a identificação do ser e da existência. Serra Pérez analisa criticamente algumas posições do tomismo contemporâneo e justifica a impossibilidade de identificar o que Tomás de Aquino chama de *esse* por existência.

Em seguida vem “Socioconstrutivismo: críticas e respostas”, de Marcos Rodrigues da Silva. O autor apresenta e discute quatro objeções que têm sido direcionadas ao socioconstrutivismo, enquanto concepção de ciência: i) sua impossibilidade teórica; ii) sua implausibilidade teórica; iii) sua irrelevância; iv) sua indesejabilidade. Silva sustenta a inadequação das quatro objeções, sugere a importância do socioconstrutivismo, mas defende que essa posição não é nem a única nem a melhor para nossa compreensão da ciência, senão que apenas mais uma, dentre tantas contribuições filosóficas para essa compreensão.

O sétimo artigo é “Ética dialética da interpretação: a hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher”, de Mauricio Mancilla. O autor busca expor o pensamento hermenêutico de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), levando em conta o contexto germinativo fértil de sua obra e sua influente posição filosófica, no âmbito do “primeiro romantismo alemão” (*Frühromantik*). Schleiermacher renuncia a um importante fundamento transcendental a-histórico, em favor de uma compreensão situada, a qual se configura através do diálogo. A hipótese central de Mancilla alerta que o desenvolvimento paralelo e sistemático das *lições* sobre ética, dialética e hermenêutica, em Schleiermacher, não é mera coincidência, muito menos um sintoma isolado, contudo, revela um projeto de caráter orgânico. Por um lado,

o autor examina, à luz de seus textos, o papel da linguagem como variável histórica e social para a compreensão e, por outro, algumas reflexões sobre as novas possibilidades de seu método hermenêutico e suas implicações para a reflexão filosófica contemporânea.

O oitavo artigo é de Mauro Dela Bandera, intitulado “James Scott e a origem agrária do estado: um rousseauismo inconfesso”. Conforme o autor, a narrativa de Rousseau sobre a origem do Estado foi retomada nos últimos séculos por diversas tradições, fazendo-se notar, no seio do iluminismo escocês e nos trabalhos de Engels. James Scott, em seu recente livro *Contra o grão*, de 2017, ecoa algumas teses de Rousseau. Dentre tantos pontos de convergência, três se destacam, sendo eles analisados no decorrer desse artigo: i) de um lado, a variedade dos modos de ser e de se relacionar com a natureza dos povos sem Estado, a idade de ouro dos bárbaros; de outro, a estratificação dos povos sob o Estado, o empobrecimento dos agricultores cerealistas; ii) as condições ecológicas raras e especialíssimas favoráveis à emergência do aparelho estatal, em oposição às dificuldades de se formar o Estado em regiões de abundância naturais, donde se faz necessário estabelecer a hipótese de mudanças climáticas que alteram as condições de existência; iii) a importância dos grãos para o processo civilizatório, isto é, a afinidade entre economia agrária de cereais e Estado.

Fechando o rol de dez textos publicados neste fascículo está o artigo de Paulo Alexandre e Castro: “Sobre a origem da linguagem de Herder, o seu legado e a inevitável reflexão a fazer no hipotético quadro de singularidade tecnológica”. Johann Gottfried Herder, à semelhança dos seus contemporâneos, refletiu sobre a linguagem e, em 1772, publicou o *Ensaio Sobre a Origem da Linguagem*, o qual, no ano anterior, lhe valera a distinção da Academia de Berlim para melhor ensaio. No entanto, ainda hoje, muito do seu pensamento é desconhecido, ignorando-se por isso que algumas das modernas abordagens da filosofia contemporânea, da antropologia filosófica ou mesmo da sociobiologia estão já aí enunciadas, nomeadamente nas narrativas decorrentes da enunciação das quatro leis naturais. Mais do que a justificação sobre a origem da linguagem, o ensaio do filósofo permite ainda compreender a natureza humana, inserindo no coração da antropologia filosófica a sua gênese e contrariando, se não mesmo confrontando, dessa forma, a tradição divina dessa atribuição. Assim, num primeiro momento, Castro desenvolve uma análise genérica da obra, ressaltando as teses fundamentais que permitirão o estabelecimento do diálogo com algumas das abordagens filosóficas

contemporâneas. Em seguida, admitindo a possibilidade de um cenário de singularidade tecnológica, tal como enunciado por Irving John Good, Vernor Vinge ou Ray Kurzweil, verifica a plausibilidade e a validade das teses de Herder, no que concerne ao alcance da linguagem e à natureza humana, e de como isso poderá constituir uma fronteira de resistência.

Assim está constituído este fascículo. Desejamos boa leitura e ótimo proveito das ideias publicadas!

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 9-20, 2021.

Recebido: 07/06/2022

Accito: 20/06/2022

ENTREVISTA COM IVAN DOMINGUES: EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Entrevistado:

*Ivan Domingues*¹


Entrevistadores:


*Weiny César Freitas Pinto*²


*Allison Vicente Xavier Gonzalez*³

APRESENTAÇÃO

Esta entrevista é realizada com o filósofo brasileiro Ivan Domingues (1952), graduado, mestre e doutor em filosofia. Atualmente, professor titular, recém-aposentado, do Departamento de Filosofia da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais). Com mais de quatro décadas de atuação em ensino, pesquisa e extensão, Domingues tem experiência em vários campos da filosofia contemporânea: epistemologia das ciências humanas, filosofia da técnica, ética e conhecimento e filosofia no Brasil. Foi cofundador e diretor do Instituto

¹ Docente na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil. Bolsista Produtividade CNPq.  <https://orcid.org/0000-0001-8252-020X>. E-mail: domingues.ivan3@gmail.com.

² Docente do curso de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, MS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>. E-mail: weiny.freitas@ufms.br.

³ Discente do curso de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, MS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9189-1157>. E-mail: est.allisonvicente@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p13>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT/UFMG) e coordenador do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo (NEPEC/UFMG).

Com publicações relevantes em cada área de sua atuação, destacamos: *O grau zero do conhecimento*: o problema da fundamentação das ciências humanas (1991), *Epistemologia das ciências humanas*: positivismo e hermenêutica (2004), *Lévi-Strauss e as Américas*: análise estrutural dos mitos (2012), *O continente e a ilha*: duas vias da filosofia contemporânea (2009), *Foucault, a arqueologia e “As palavras e as coisas”*: cinquenta anos depois (2020). Todos esses livros são relativos às suas contribuições para a área *Epistemologia das ciências humanas*, tema exclusivo ao qual se refere esta entrevista, cuja realização se deu por e-mail, entre junho e outubro de 2021.

ENTREVISTA

WCFP/AVXG - Em *O grau zero do conhecimento* (1991), são utilizados diversos conceitos que dividem a história do conhecimento em grandes categorias epistemológicas: “idade das ciências humanas”, “epistemes”, “o problema antropológico” e “estratégia discursiva”. Em *Epistemologia das ciências humanas* (2004), as categorias “idades das ciências humanas” e “problema antropológico” deixam de ser apresentadas, ainda que as noções de “estratégia discursiva” e de “episteme” apareçam algumas vezes, no livro. No início de sua *Epistemologia...*, você afirma que, após *O grau zero...*, sentiu a impressão de esgotamento do assunto. Gostaríamos de saber o que exatamente mudou de uma pesquisa para outra e se há alguma razão específica para as noções de “idade das ciências humanas” e “problema antropológico” deixarem de aparecer em *Epistemologia...*?

ID - São várias as situações e as problemáticas abarcadas por seus questionamentos. Na origem de tudo está a minha tese de doutorado, defendida na Sorbonne, em fins de 1989, e da qual veio a lume *O grau zero do conhecimento*, que é a sua versão revista, não digo ampliada, mas encurtada, resultando num corte de 50% da tese. Depois foram as vezes da *Epistemologia das ciências humanas*, que saiu em 2004, seguida da obra *Lévi-Strauss e as Américas*: análise estrutural do mito, publicada em 2012, pondo fim ao meu ciclo de publicações, nesse campo de pesquisa. Comparando as três obras,

poderíamos dizer que *O grau zero...* nos coloca, ao se considerar a linha do tempo, num lapso de 200 anos ou mais, em que se circunscreveria alguma coisa como uma pré-história das ciências humanas, ao passo que a *Epistemologia...* e *Lévi-Strauss...* nos dariam outra coisa: algo como uma epistemologia não mais pré-histórica daquelas ciências, como alguém me arguiu, quando defendi a tese, mas histórica, por assim dizer, por se circunscrever a um lapso temporal – a supor que a disciplinarização e autonomização das ciências humanas e sociais se iniciam em fins do século XIX e se consumam no século XX adentro – em que as ciências humanas estão rigorosamente constituídas, autorizando-nos a falar em uma epistemologia daquelas ciências, em sentido próprio ou estrito.

Por sua vez, ao longo desse percurso de mais de vinte anos, conforme eu deixei claro em mais de uma oportunidade, havia uma espécie de interlocutor mais ou menos oculto em minhas investidas epistemológicas, no campo das ciências humanas e sociais: justamente, Michel Foucault e sua obra seminal *As palavras e as coisas* – uma arqueologia das ciências humanas, publicada em 1966. Vale dizer, Foucault, questionando os próprios termos “epistemologia” e “ciências humanas”, dizendo que fazia arqueologia, e tensionando as *ciências humanas* com as ciências *do* homem, ao se abrirem para a medicina, a história natural e a biologia; enquanto eu mesmo, tratando de me demarcar de Foucault e dele me afastar, dizia que fazia epistemologia e das ciências humanas e sociais, no mesmo passo em que deixava a história natural, a medicina e a biologia de lado. Daí, sendo o filósofo o interlocutor oculto, a permanência de categorias foucaultianas como “episteme” e “estratégia discursiva”, como você constatou, em *O grau zero...* e em *Epistemologia...* Daí, igualmente, o embate com Foucault, ao se falar em “idades das ciências humanas” e em “problema antropológico”. E o que é importante: num caso e em outro, usadas contra Foucault e em busca de outras alternativas e perspectivas. Tudo isso me consumou, o período das pesquisas de doutorado incluído, mais de 30 anos de esforço intenso e continuado. Onde a “impressão de esgotamento do assunto” e, ainda, no mesmo passo, a ideia de “fadiga do produto”, expressão que eu cunhei depois, na esteira dos *experts* em *marketing*, ao cabo de tanto tempo falando da mesma coisa.

Então, foi isso que aconteceu. Mas tais impressão e ideia, conquanto reais e recalcitrantes, não me impediram que eu finalmente publicasse um livro totalmente consagrado a Foucault e a *As palavras e as coisas*, tomando-o como interlocutor frontal ou direto e não mais oculto e indireto. Tal se deu no ano passado, 2020, quando publiquei, pela Editora UFMG, *Foucault, a*

arqueologia e “As palavras e as coisas” – cinquenta anos depois. E que fique claro: tratava-se de uma homenagem ao filósofo – a publicação do livro foi motivada por uma efeméride importante: o jubileu de ouro da obra famosa, efeméride que ficou obnubilada por causa da demora em vir a público, por atrasos de várias ordens, da Editora e não meus, mas a efeméride está registrada no subtítulo – e tratava-se ao mesmo tempo de um acerto de contas com o autor e comigo mesmo.

WCFP/AVXG – A fim de trabalhar em diferentes vias, criando alternativas especialmente em relação à via de Foucault, *O grau zero do conhecimento* propõe uma análise epistemológica de três estratégias discursivas da *episteme* moderna: as estratégias essencialista, fenomenista e histórica. Depreendeu-se daí a tese de que as ciências humanas iniciaram a modernidade em busca do princípio da fundamentação suficiente do conhecimento e que, ao fim da modernidade, se encontraram sem qualquer fundamento. O que objetivamente difere a sua proposta e análise da *episteme* moderna da proposta e análise foucaultianas?

ID - Acho que a resposta foi parcialmente encaminhada no quadro mais amplo da primeira questão.

Sobre os pontos adicionais ou específicos dos questionamentos, começo pelas três estratégias e a sua pergunta sobre o que diferencia a minha análise e a de Foucault, acerca da *episteme* moderna, pois ambos falamos de *episteme* e ciência moderna, mas de um jeito diferente.

De saída, digo que aquilo que distingue nossas abordagens é, antes de tudo, as nossas diferentes concepções de “moderno/modernidade” e as respectivas periodizações, associadas às diferentes “epistemes” e “estratégias discursivas”. Note-se que, em sua obra seminal, Foucault distingue três *epistemes*: renascentista, clássica e moderna. Das três, se o período da Renascença não constitui problema, indo do século XIV ao XVI, não é nada tranquila, menos ainda óbvia, a distinção entre as *epistemes* clássica e moderna, com base nos respectivos períodos. Conforme eu já mostrei em mais de um lugar, e mais especialmente no meu último livro consagrado a Foucault, o filósofo e crítico das ciências humanas lidava com uma periodização própria à história das artes e da literatura, e, antes de tudo, histórias de uma e de outra, em sua

extração francesa, que identifica o clássico com o barroco e adia o moderno do XVII para o século XIX. De minha parte, à diferença de Foucault, ao falar das ciências humanas e ciências, eu lido com uma periodização própria à história da filosofia, bem como à história das ciências, levando-me a recuar a época moderna, como todo mundo faz, ao século XVII. Daí, ao falar de *episteme* moderna, operando com um período bem mais dilatado do que o de Foucault, com 200 anos a mais, eu não poderia ficar apenas com uma estratégia discursiva, historicista ou o que quer que seja, como quer o autor de *As palavras e as coisas*. Ao invés, além do específico da *episteme* moderna, deveria incorporar alguma coisa da *episteme* clássica, com o propósito de juntar as duas *epistemes* e no mesmo passo, indo além do filósofo, mostrar que a *episteme* moderna não é monovalente, mas polivalente. Uma *episteme* ou sistema de saber, cuja face mais saliente, quando tudo começou, é a contraposição entre racionalismo e empirismo e à qual vai corresponder, num nível mais profundo, a distinção entre as estratégias essencialista e fenomenista ou ainda empiricista – distinção que Foucault não faz. E, desde logo, como nos argumentos por retorcão, haverá um embate direto entre as duas perspectivas, levando-me a lançar contra Foucault a categoria foucaultiana de “estratégia discursiva”, a qual me permitirá medir forças com o filósofo francês, em seu próprio terreno, e, assim, partir para a desconstrução da arqueologia foucaultiana e abrir caminho para a epistemologia, epistemologia das ciências humanas e sociais, ao fim e ao cabo. Com o mesmo propósito, na esteira de Foucault, tratei de dilatar o moderno para frente, ao incorporar o século XX, por vezes nominado de “contemporâneo” e também de “modernidade tardia”, havendo ainda “pós-modernidade”, termo ao qual eu prefiro o anterior. Dessa reconstrução surgirá, malgrado Foucault e suas reservas, uma visão mais favorável ou positiva das ciências humanas e sociais como ciências empíricas e herdeiras, ao seu modo, dos *Studia Humanitatis* dos renascentistas.

Concluo com a sua pergunta sobre o fundamento e o princípio da fundamentação suficiente, como ele surgiu e como ele saiu da cena do conhecimento, tendo as ciências humanas e sociais, no fim do processo de sua constituição, se descoberto elas mesmas “sem qualquer fundamento”, como você lembrou muito bem, e levando-me a falar da serpente de Valéry, que morde a sua própria cauda e se inocula do próprio veneno, a saber: o veneno da própria teoria filosófica do conhecimento, com seu propósito de instaurar um discurso fundante e autofundado.

Prosseguindo, tudo isso aconteceu, ao que parece, sem que as ciências humanas e sociais se dessem por vencidas e se vissem desautorizadas como ciências, ao se verem questionadas pelo filósofo, poderíamos acrescentar, continuando como tais ciências sua caminhada titubeante e empunhando ainda assim o ideal da busca da verdade das coisas e dos processos. Sobre esse ponto, eu gostaria de dizer que o contexto da discussão sobre a questão do fundamento e o dito princípio é uma época em que não havia a separação da filosofia e das ciências, levando Newton a falar em “filosofia natural”, ao se referir à física, Hobbes, em “filosofia civil”, na esteira do *Leviathan*, e Hume, em “ciências morais”, ao se referir à psicologia e à filosofia moral. Tal situação levou, de início, a uma certa embrulhada no tocante às competências da filosofia e da ciência, na enquete do fundamento último ou da *arché* = grau zero do conhecimento, uns buscando-o do lado do sujeito, outros do lado do objeto, quando duas estratégias foram delineadas ao longo dos séculos XVII e XVIII, a saber: a via da redução às essências e a do ordenamento dos fenômenos, denominadas por mim, respectivamente, estratégia essencialista e estratégia fenomenista.

Nesse cenário que iria durar cerca de dois séculos, como eu disse, o grande desafio compartilhado pelos estudiosos das matérias humanas era instaurar um discurso racional, fundante e autofundado, com a questão do ponto arquimediano do conhecimento na cabeça de todos. Descartes, tratando de essência no nível da coisa, no *Tratado do Homem* (corpo = *res extensa*, p. ex.) e Hobbes, procurando o fundamento último do mundo humano no indivíduo, tomado como uma espécie de átomo, visto como correlato da essência, sem seu ônus metafísico, e apreendido como fenômeno e matéria da observação e da experiência. Estou falando dos dois, porque são os mais emblemáticos e os mais claros, nessa empreitada, que os levou a buscar o *fundamentum inconcussum* na ordem das essências ou dos fenômenos, encontrando-os no plano mesmo dos objetos investigados, de maneira que, nesse modo de ver, o fundamento ontológico e o fundamento epistemológico eram uma só e mesma coisa.

Depois, já no século XVIII e no início do XIX, com Kant e a revolução copernicana, as coisas mudam e o fundamento do conhecimento vai ser buscado do lado do sujeito, exclusivamente, no sujeito epistemológico, bem entendido, levando à distinção bem como à confusão entre o empírico e o transcendental, cuja consequência no campo da filosofia será o antropologismo e o sono antropológico, conforme Foucault. Paralelamente, no campo

das ciências humanas, haverá a embrulhada da questão fundacional jamais inteiramente desfeita, ao se dar conta o cientista social de que, em ciências humanas, o objeto do conhecimento é o próprio sujeito, sendo impossível apartá-los e colocá-los em planos ou níveis diferentes. Toda essa problemática foi tratada n’*O grau zero...*, levando-me, ao chegar ao séc. XIX, a pavimentar um caminho com duas direções. Numa vertente, na direção do historicismo, na esteira da escola histórica alemã, ao dar azo à estratégia historicista, levando Hegel a dialetizar as essências e os fenômenos, abrindo-os à história, com o devir na linha de frente e a dificuldade de introduzir o ponto fixo para pensar o móvel em filosofia, na esteira do saber absoluto. Mas se contentando as ciências positivas, ao virar as costas para Hegel, em ficar com as cronologias e a linha do tempo, no mesmo passo em que eram compelidas a renunciar ao *fundamentum* extratemporal ou à sua busca. Noutra vertente, ao contornar a história e as aporias do devir, a via das ciências humanas e sociais nascentes, com a trifurcação que passou a caracterizá-las, desde então: de uma parte, às voltas com as positividades fenomênicas, como em Durkheim (família, grupo, sociedade, forças sociais, agregados estatísticos), de outra parte, às voltas com círculos hermenêuticos, como em Dilthey (sujeito/objeto, texto/contexto, parte/todo) – não em Weber, que deles se desfaz e os abre à história, ao associar explicação e compreensão –; e às voltas ainda com estruturas e suas modalidades, compactas umas (parentesco) e difusas outras (mito), como em Lévi-Strauss e o estruturalismo.

Finalizando, na esteira dessas duas vertentes, as ciências humanas e sociais finalmente se constituem, cindem-se da filosofia e ganham autonomia, consolidando-se e ganhando maturidade, sem perguntar pelo *fundamentum inconcussum* e, desde logo, livres do estorvo de resolver a questão do fundamento último do conhecimento, antes mesmo de conquistar o conhecimento efetivo, pela via da investigação empírica: um verdadeiro *non-sense* para os cientistas sociais do século XX, coisa de filósofo e ilusão de neófito, devendo, por um lado, as ciências empíricas positivas se sujeitarem aos dados da observação e da experiência, e, por outro, os cientistas eles mesmos se fiarem no empírico e se contentarem com resultados parciais das pesquisas – umas e outros se colocando no terreno do aberto e fazendo do conhecimento uma tarefa sem fim e um *work in progress*. Estes foram os principais resultados a que eu cheguei, nas duas obras que se sucederam a *O grau zero...*: [i] *Epistemologia das ciências humanas* – Weber e Durkheim e [ii] *Lévi-Strauss e as Américas*: análise estrutural do mito.

WCFP/AVXG – Encontramos, em *Epistemologia das ciências humanas*, a ideia de que esta é um tipo de epistemologia aplicada e vinculada diretamente à teoria do conhecimento. Como você concebe a relação entre epistemologia das ciências humanas/epistemologia aplicada/teoria do conhecimento/filosofia da ciência?

ID - Vejo a distinção desses campos como uma coisa muito simples, em termos doutrinários, e como algo meio autobiográfico, ao considerar minha carreira como professor e intelectual.

Simples do ponto de vista teórico ou doutrinário, por reservar o termo “epistemologia” e seu sinônimo “teoria do conhecimento” à filosofia, considerando-os como disciplina filosófica, ao lado da ética e da metafísica ou ontologia. Já “epistemologia aplicada”, que se rivaliza com “filosofia da ciência”, mas cujos escopos não são rigorosamente os mesmos, podendo o filósofo da ciência perguntar pelas bases metafísicas da ciência moderna ou então pela relação entre a ética e a ciência ou as implicações morais da ciência contemporânea, ao passo que em epistemologia, tanto a geral quanto a aplicada, é o problema do conhecimento que está em jogo: conhecimento científico, bem entendido. Então, haverá uma epistemologia geral, que se ocupará do conhecimento filosófico, do conhecimento científico, do conhecimento empírico, podendo haver outros, e haverá também uma epistemologia aplicada: aplicada a campos disciplinares específicos das ciências, como a física, a química, a biologia e as ciências humanas e sociais. E que fique claro: resultando do cruzamento entre a filosofia e as ciências e ao mesmo tempo acarretando a necessidade de trabalhar-lhes as interfaces, sempre tive claro para mim que a empresa da epistemologia aplicada só poderia ser levada a cabo em bases interdisciplinares, ao exigir do epistemólogo a aquisição de cultura filosófica, como é óbvio, e a aquisição de cultura científica. De resto, este foi o meu caso em epistemologia das ciências humanas e sociais, ao longo de décadas, em minha carreira, e também o meu caso, em minhas investidas posteriores em filosofia da tecnologia, bem como em minhas pesquisas levadas a cabo no quadro do *Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares* ou ainda do *Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo*, ambos da UFMG e dos quais sou cofundador.

Este último ponto, como eu disse antes, tem algo de autobiográfico, o qual não convém ser desenvolvido aqui, mas é importante registrar que

sempre esteve no horizonte de minha carreira, dentro e fora da UFMG, em que eu vejo a minha *alma mater*, como gostam de dizer os norte-americanos, ao olharem para trás, em suas biografias intelectuais.

WCFP/AVXG – No quinto e último capítulo da primeira parte de *Epistemologia das ciências humanas*, você afirma que as noções de “objetividade” e de “método” encontram referência especialmente em Platão. Desde *O grau zero do conhecimento*, Platão estava presente, quando você indicava que o “problema antropológico” nascia justamente com o preceito delfico de Sócrates. O referencial platônico aparece, portanto, nos dois livros. Sabemos que a epistemologia das ciências humanas é um campo recente da reflexão filosófica, séc. XIX, e que, como tal, se constituiu ao problematizar a noção clássica de verdade. Como você enxerga o problema epistemológico da verdade, no interior das ciências humanas? Esse problema da verdade está necessariamente relacionado aos problemas epistemológicos da objetividade?

ID – Toda vez que alguém me coloca a questão da verdade, eu sempre me reporto a Platão, ao procurar respondê-la, ao dizer com o filósofo que a verdade é aquilo que, escondido, deve ser mostrado. Essa ideia, em aparência tão simples, por um lado, pode nos levar em filosofia a Heidegger, que toma a *aletheia* ou o desvelamento da verdade num jogo de claro/escuro, *léthé* e *aléthé*, revelar e esconder, trazer à luz e deixar à sombra, vir à tona e recalcar ou ainda esquecer, além de outras possibilidades, como latente (no latim *latens*, de *latere* = estar escondido) e manifesto. Por outro lado, pode dar passagem, na teologia cristã e na escolástica medieval, à ideia de revelação e de uma verdade salvífica. Contudo, em minhas investigações em epistemologia das ciências humanas, não se tratava de nada disso, mas de trazer a lume algo diferente: a ideia de mostrar ou evidenciar aquilo que estava velado ou escondido, demonstrar, por meios racionais, operações lógicas e matemáticas, teoremas ou a verdade de uma proposição, demonstração presente de uma maneira ou de outra em vários cientistas sociais e disciplinas das CHS. Paralelamente, a ideia de mostrar ou evidenciar a verdade de alguma coisa, por meios empíricos, desde a atestação da verdade das sentenças ou teorias, por meio da observação e da experiência, até por meio da experimentação em laboratórios e com a ajuda de aparatos tecnológicos. Estes, de grande uso em ciências naturais e em menor escala em CHS, ficando reservados à fonética, em linguística, hoje cada vez mais à disciplina de engenharia, bem como a certos ramos da psicologia.

Já a noção de objetividade, em sua dupla remissão às coisas ou à realidade (verdade objetiva da coisa) e ao cientista ou sujeito epistêmico/cognoscente (objetividade do cientista ou sua isenção), exigirá um par de clarificação conceitual extra ou adicional: por um lado, na relação de conhecimento e em sem-número de operações intelectuais, o sujeito cognoscente deverá dar sua adesão à verdade *in foro interno*, livremente, sem qualquer coação externa (pressão das coisas ou de uma autoridade), fiando-se apenas na evidência da ideia (de *videre* = ver = ver claro]; por outro, mesmo que autoevidente, a verdade em ciência e em filosofia, à diferença da verdade da religião, não é mera questão de fé e uma verdade “para mim” e menos ainda “só para mim” (artigo de fé e matéria de convicção pessoal), mas algo que deve ser compartilhado pelas pessoas (pares), levado à discussão e trazido à esfera pública, sem o que não há ciência possível, nem matemática, nem física e nem ciências humanas.

Porém, nada mais difícil do que mostrar a verdade, fazendo lembrar Agostinho e o enigma do tempo: se me perguntam o que o tempo é, não sei; se não perguntam, eu sei. Sem esquecer do que disse Pilatos. ao se dirigir a Cristo, que se dizia ser a verdade e o seu próprio testemunho em pessoa, dizendo-se filho de Deus e que seu reino não era neste mundo, em contraposição às falsidades das acusações dos rabinos e outras autoridades judaicas, que o tinham condenado à morte, num processo viciadíssimo. Eis então, conforme o relato do apóstolo João, depois de ter escutado de Cristo ter ele vindo ao mundo para dar o “testemunho da verdade” e que “Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Tendo dito isto, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum” (João 18:33-38).

Compreende-se, então – num quadro dramático como esse, em que a verdade vem sempre junto com seu par, a falsidade, no mesmo passo em que a própria verdade por si só nem salva nem liberta – que a verdade ela mesma entra em crise, crise de fundamento ao fim e ao cabo, em meio a incredulidades e à dúvida cética, levando a incidir sobre a verdade a exigência de certeza e de fundamentação absoluta: então, teremos dois problemas, o da verdade objetiva da coisa e o da certeza subjetiva do sujeito. Entretanto, como passar de um plano a outro e como saber, com certeza, que estamos na verdade e vencer o ceticismo de Pilatos que, ao tomar sua decisão, lavou-se as mãos e seguiu em frente?

Aqui não é lugar para continuar com esses questionamentos teológico-filosóficos. O que eu fiz, ao longo da minha carreira, com a questão da verdade

em mente e ao vê-la ela mesma em questão por toda parte, ao enfrentar a crise de fundamento por causa da sua irmã gêmea, a falsidade, bem como por causa de sua prima, a dúvida cética, quando a verdade autoevidente a uma certa altura foi posta em xeque, em meio a exigências de testemunhos e garantias; o que eu fiz então, repito, foi abrir um espaço mais largo em minhas pesquisas em epistemologia geral e dar vazão às várias teorias da verdade formuladas pela tradição filosófica, com o intuito de salvá-la e fazer frente à crise: verdade-correspondência, verdade-coerência, verdade-consenso, verdade-obra, verdade-*pragma* ou utilidade, e outras mais. Porém, as coisas não pararam aí: ao se passar do plano da filosofia para o da ciência e, em especial, para o das ciências humanas, como vocês mesmos constataram, no final da pergunta, as CHS foram levadas a “problematizar a noção clássica de verdade”.

De fato, foi isso que aconteceu, especialmente com respeito à verdade-correspondência (verdade objetiva da coisa), ao dar início a um processo que não iria mais parar, tendo-se aprofundado no curso do século XX e se estendido às primeiras décadas do século XXI. Como já tinha acontecido com a causalidade e a relação de causa-efeito, tão centrais em filosofia e em ciências, e, por tabela, em epistemologia das ciências, a noção de causalidade foi colocada em xeque no século XX, por nada menos do que Bertrand Russell, como uma categoria proto-histórica em lógica e em epistemologia, bem como em CHS, levando Paul Veyne a falar a mesma coisa, no tocante à história, vindo nela igualmente uma categoria proto-histórica da história e epistemologia das ciências. Então, em seu lugar, vão ficar outras categorias e candidatas, tais como estruturas, funções, inter-relações, variáveis dependentes e independentes etc.

Ora, algo parecido vai acontecer com a noção de verdade, tanto em filosofia como em ciências, a qual irá se colapsar e dará lugar outras noções e categorias, à primeira vista sem seus inconvenientes epistemológicos e ônus metafísicos, tais como verossimilhança, correção dos raciocínios, plausibilidade dos julgamentos, ou mesmo ao abandono puro e simples da ideia da verdade e de seus sucedâneos, além de todo critério ou qualquer criteriologia. Tal vai ser o caso do constructivismo radical que dominará a agenda das CHS, em anos recentes, levando os estudiosos a tomarem tudo como construções, desde o átomo e a célula, até os fonemas e os estratos sociais. Eu não tenho a menor condição de analisar esse ponto, na entrevista. Só registrar a minha preocupação em ver a agenda clássica das CHS devastada, em meio a modismos e coisas do gênero, com os modismos se apresentando como a via rápida de chegar ao âmago das coisas, com o jovem cientista na companhia dos “Latours” da vida

e a certeza de estar livre dos estorvos e das veleidades dos clássicos – e, desde logo, tal como eu o vejo, não sendo o constructivismo radical mais do que a contraparte epistemológica do relativismo cultural e do historicismo radical.

O resultado é conhecido: sem qualquer ideia de cânone, de critério e mesmo de verdade com que contar como diretriz ou posse, assistiremos à irrupção das *fake news*, das realidades paralelas, das narrativas, do nós contra eles, e assim por diante. O que fazer? A saída, a meu ver, contra o *fake*, o embuste, o tanto faz e o eu contra todos é voltarmos com a noção de verdade, qualquer que seja ela, sabendo que ela vem junto com seu par, a falsidade, e buscar a companhia de Platão, como vimos no início. Contudo, como viu o grande bruxo, no *Eutifron*, ao se referir às controvérsias em filosofia, o problema epistemológico da verdade é que, em filosofia, assim como em CHS, não temos nem *métro*n nem balança para pesar as ideias e os prós e contras dos argumentos. Então, não tem jeito, a busca do conhecimento e da verdade sempre se dará em meio a muitas polêmicas e discussões, mas, se renunciamos à verdade e à ideia de critério, como o critério de objetividade ou de verificabilidade, o resultado será a ruína do conhecimento, o domínio da opinião e o reino da sofística.

WCFP/AVXG – Se reunidos os conceitos e recursos metodológicos utilizados em *O grau zero...* e em *Epistemologia...*, temos um novo método de análise epistemológica das ciências humanas? Se sim, qual a sua principal característica: um método que permite a realização de análises comparativas de diversas teorias, a fim de apontar conhecimentos e argumentos que se repetem em vários autores e épocas? Se não, qual é, segundo a sua opinião, a contribuição mais decisiva de seus trabalhos sobre epistemologia das ciências humanas?

ID - De fato, em minhas investidas em epistemologia das CHS, ao longo de minhas três principais contribuições (estou pensando em meus três livros consagrados aos clássicos daquelas ciências), eu não criei uma metodologia e uma teoria originais. Aliás, a questão da originalidade e da criação, tanto em artes quanto em filosofia e em ciências, caracteriza-se por um grande enviesamento e um enorme equívoco, como se tudo se decidisse ou se pudesse decidir à base de tudo ou nada, vale dizer, em termos do tudo da criação total ou absoluta ou do nada da imitação, da cópia e do embuste puro

e simples. Mas, de fato, não é nada disso. Sim, eu posso ter chegado em meus livros a muitos resultados inéditos e originais, ao cabo de dezenas de anos de pesquisas árduas e continuadas, mas nada de absolutamente original ou que não tivesse sido tratado ou aflorado por outros estudiosos: assim, Foucault, Gurdorf, Aron e uma plêiade de estudiosos anglofônicos, em meus livros de epistemologia, ou então, mais recentemente, Gary Gutting, em meu livro consagrado a Foucault e a *As palavras e as coisas*.

Sobre as minhas afinidades intelectuais e principais ascendências, conforme tive a ocasião de comentar, em mais de uma oportunidade, eu me alinho à escola epistemológica francesa e sua trinca mais conhecida: [i] Bachelard e as ciências naturais, especialmente a física; [ii] Canguilhem, a medicina e as ciências da vida; [iii] Foucault e as ciências humanas. E o que distingue a escola epistemológica francesa e a escola anglo-americana, conforme eu mostrei em *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*⁴, é bastante claro: enquanto, na escola inglesa e norte-americana, na esteira da filosofia analítica, o filósofo faz epistemologia ou filosofia da ciência, na extensão da lógica e da filosofia da linguagem, na escola epistemológica francesa, o filósofo faz epistemologia ou filosofia da ciência, na esteira da história da ciência e da filosofia. Este foi o meu caso, nos meus três livros.

WCFP/AVXG – A respeito da figura do “epistemólogo”, você poderia comentar mais precisamente qual o seu papel, o domínio de sua atuação e, principalmente, a sua relação com a figura mais ampla do “filósofo”?

ID - O papel do epistemólogo é parecido com o do filósofo moral ou do filósofo da arte ou ainda do filósofo político, para ficarmos com alguns exemplos e estabelecermos algumas comparações intuitivas. E isto mesmo que uns e outros não consigam competir com o filósofo ou o pensador, às voltas com as exigências de um pensamento inaugural ou da criação pessoal. Mas, ainda assim, todos eles estão a fazer filosofia de alguma maneira e podendo o pensador genial retomar em seus pensamentos e criações uma boa porção daquilo que foi preparado antes, por centenas e mesmo milhares de filósofos menores mais ou menos anônimos. Afinal, parafraseando o conhecido adágio,

⁴ Nota dos entrevistadores: Livro lançado em 2009, revisto e ampliado em sua segunda edição, 2017. Cf. DOMINGUES, I. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

o pensador ou o filósofo só pôde avistar tão longe e se revelar um gigante do pensamento, porque apoiado por sobre os ombros de muitos anões e um contingente enorme de indivíduos menores, mas, ainda assim, preparados e talhados para os ofícios do pensamento.

Sobre esse ponto, todos nós, que estamos familiarizados com a filosofia e a *práxis* filosófica, como professores fazendo filosofia acadêmica ou como pensadores fazendo filosofia autoral, perto da lareira, durante as noites frias de inverno (Descartes), ou afastados do mundo, em nossa biblioteca pessoal (Montaigne), todos nós sabemos que vários caminhos levam à filosofia e à busca do filósofo pelo pensamento inaugural: tais caminhos e buscas poderão ser encontrados nas proximidades das artes, das ciências, da opinião corrente ou do conhecimento comum, bem como nas imediações do trágico da existência, da vida santa ou da experiência religiosa, e ainda poderão ser encontrados na extensão ou no prolongamento da própria filosofia e sua história, servindo a filosofia de sua própria matéria. Em todas essas situações, notamos que não há aquilo que poderíamos chamar de *mainstream*, podendo a filosofia sair da própria filosofia e sua história ou, então, sair da não filosofia, com o filósofo trabalhando as interfaces, em busca do ponto comum compartilhado e alargando o campo da filosofia e do filosofar.

Ora, retomando o ponto de partida que estava em jogo, este é o caso do epistemólogo, do filósofo político, do filósofo moral etc., todos eles às voltas com um discurso de 2º grau, digamos assim, à diferença do filósofo genuíno ou do pensador universal, que filosofam em 1ª pessoa e protagonizam, em suas criações, um pensamento inaugural de 1ª ordem. Discurso este menos ambicioso, sem dúvida – a supor que a filosofia é um gradiente que vai do menos ao mais, do menos ao mais alto, em termos de criação e racionalidade –, mas nem por isso, como nas exegeses e nas histórias da filosofia, menos filosófico como um tal discurso e que consiste numa retomada reflexiva, pelos meios do pensamento, de uma realidade de primeira ordem que não foi criada ou gerada pelo filósofo e estudioso da filosofia. E, não obstante, uma realidade frente à qual o filósofo não pode ficar indiferente, e a própria filosofia, como gênero literário, se vê interpelada ou mesmo questionada de perto, ao se ver desafiada para dar uma resposta, como na questão do conhecimento científico, mas uma resposta filosófica, ao fim e ao cabo.

Em suma. é isso: trata-se de modos de filosofar e de experiências de pensamento que, mais ou menos dessa maneira, como eu disse, já duram mais de dois milênios, não sendo a filosofia mais do que uma reflexão e, como tal,

um fletir e um re-fletir, implicando recuos, avanços e retomadas, devendo como tal experiência ser reatualizada o tempo todo e buscando o filósofo a matéria da reflexão por toda a parte, qualquer que seja o lugar em que o pensamento a encontre. Mas, ao contrário do que muitos gostariam, em tempos de relativismo sofisticado e em pleno pós-modernismo desconstrucionista, que ficou no lugar do pensamento da suspeita, a tarefa da filosofia e do filosofar não deverá ser levada a cabo de qualquer maneira, à base do tanto faz ou do vale tudo ou por meio de esgrimas intelectuais. Deverá ser levada a cabo com circunspeção e de acordo com os meios, os cânones e as *technai* de uma tradição duas vezes milenar ou mesmo bem mais, como dito, num processo longo e sinuoso, no curso do qual quase todas as possibilidades do filosofar e de conduzir os ofícios do intelecto com método e rigor foram intentadas, adensadas e estabilizadas, estando à mão e à disposição do neófito, bem como do pensador ou do sábio. Tudo somado, qualquer que seja o caminho, a filosofia não pode ser coisa de qualquer um, senão um ofício que deverá ser aprendido e coisa de iniciados, exigindo, como na ciência e na arte, de todos aqueles que a ela se entregam com paixão não a espontaneidade dos inocentes e o empenho da curiosidade indisciplinada, mas o preparo pessoal e a aquisição das ferramentas intelectuais, das *technai*, em suma. Tudo isso – qualquer que seja a matéria ou a porta de entrada – deverá ser realizado, segundo eu penso, com o cuidado de não legiferar e tirar de reflexões pessoais diretrizes prescritivas ou normativas, como aconteceu em várias tradições e escolas de pensamento, com o filósofo em seu furor legiferante assumindo o lugar do profeta e do legislador, fundando morais e impérios, mas não levando a nada, só castelos no ar. E ainda, passado o tempo dos profetas e das hostes sapienciais, numa tradição mais aberta e mais laica, mas em certas vertentes, como já tinha acontecido com o idealismo alemão, vamos nos deparar com o filósofo desdenhoso, em sua arrogância, da ciência e da própria filosofia, como no caso de Heidegger. Ou então vamos nos haver com o epistemólogo, como em Popper e seu princípio de falsificação, exibindo um afã legiferante parecido com Kant e com Hegel, ainda que se aplicando a matérias diferentes, revelando-se o popperiano ou bachelardiano anônimo médio, em tudo o que faz, disposto a ensinar ao cientista como deve investigar o átomo e quebrar as partículas subatômicas ou, ainda, em estética e filosofia da arte, ensinar ao escritor e ao pintor ou escultor a talhar a sua personagem, modelar um pedaço de mármore bem como de bronze ou ajustar o golpe de vista e o manejo do pincel, para capturar a realidade e o sublime da natureza. Não se trata de nada disso, com efeito, e nada mais equivocado do que pensar o contrário. Ao

invés, acredito eu, trata-se de trazer essas matérias e realidades criadas para o campo da filosofia, no e pelos meios do pensamento, consistindo a filosofia numa reflexão, resumindo-se a tarefa do filósofo em trazer essas experiências à expressão filosófica, e a do epistemólogo em levar a cabo a clarificação conceitual e, por conseguinte, filosófica daquilo que as ciências carregam de filosófico em sua *práxis* e em suas investigações, solicitando à filosofia, na mesma medida em que a filosofia as solicita.

Então, rigorosamente, no tocante à epistemologia e à atividade do epistemólogo, não há tutela, mas compartilhamento e uma dupla abertura: da filosofia frente à ciência e vice-versa. E desde logo, como eu disse acima, a tarefa da epistemologia, mais ainda do que estética e da filosofia da arte, só poderá ser levada em bases interdisciplinares, não sendo as artes uma disciplina acadêmica e podendo ser conduzida a tarefa, quanto à epistemologia, pelo cientista com cultura filosófica ou pelo filósofo com cultura científica. Estes foram os casos de Bachelard, de Thomas Kuhn, de Koyré e de Popper, no campo das ciências naturais. E um pouco este foi o meu caso, assim como foram os casos de Gusdorf, Boudon, Aron, Cassirer, Gabriel Cohn, este último eminente weberiano brasileiro, no campo da epistemologia das ciências humanas e sociais.

WCFP/AVXG – Por último, como você avalia, no Brasil e fora dele, o campo da epistemologia das ciências humanas hoje? Surgiram novos problemas e tendências de análises, novas soluções a antigas questões? Quais? Especialmente sobre a pesquisa filosófica brasileira na área, você acha que ela pode causar algum impacto na pesquisa internacional?

ID - Aqui são vários os questionamentos e todos eles contundentes.

Sobre a situação do campo da epistemologia das ciências humanas e sociais, aqui no Brasil e pelo mundo afora, noto uma certa indiferença nos meios filosóficos e mesmo, pior ainda, uma queda acentuada do interesse pela disciplina da parte dos cientistas sociais, dos historiadores, dos linguistas e assim por diante. Aliás, essa indiferença e mesmo queda não é uma exclusividade da epistemologia das ciências humanas e sociais. Algo parecido assistimos nas últimas décadas, no campo da filosofia das ciências exatas e naturais, com sua agenda dominada pela filosofia analítica, havendo a concorrência de

kuhnianos e popperianos, tendo sua pauta chegado a nossos meios décadas mais tarde e hoje meio raquítica e em estado de inanição.

Mas vejam bem: estou comentando essas coisas a título de constatação e com um sentimento de desconforto e de frustração. Contudo, ao me deparar mais uma vez com esse problema, mais uma vez me vem à mente uma ideia que já foi objeto de minhas considerações, em mais de uma oportunidade, em meus cursos, em vários artigos e em outras entrevistas. É que, frente a essas matérias, quando estão em jogo pautas e urgências ou prioridades, temos de tomar muito cuidado com as impressões à primeira vista, por mais avassaladoras que elas sejam e nos arrastem, e, antes de tudo, o cuidado de nada comprar pelo valor de face. Simplesmente, nessas matérias, para sua avaliação e seu sopesamento, é preciso introduzir a perspectiva temporal e não nos deixar levar pelos altos e baixos do mercado das ideias e das reputações. Já vivi bastante e, após décadas entregue à tarefa da epistemologia das ciências humanas e sociais, vivenciei os altos e baixos de outras áreas da filosofia, no Brasil e em outras partes do mundo. Para ficar só com o Brasil, num país que chegou à disciplinarização da filosofia tarde demais, apenas quando o sistema nacional de pós-graduação foi implantado, nos anos 1970, eu pude acompanhar o “empoderamento” – desculpem-me o anglicismo – da filosofia da ciência, com viés de filosofia da física, antes de tudo, bem como a hegemonia do marxismo e da filosofia política naqueles e mais além, e, no mesmo passo, assistir ao desprestígio da ética ou filosofia moral, considerada matéria de padre e assunto de conservadores e falsos moralistas. Hoje, em diferentes quadrantes do país, não se trata mais de nada disso, com a filosofia política mais o marxismo em descenso e a ética em primeiro plano, atraindo as melhores vocações dos jovens estudantes de filosofia. Por isso, todo cuidado é pouco e, em especial, com a régua das prioridades e das relevâncias.

Sobre sua pergunta se “surgiram novos problemas e tendências de análises, novas soluções a antigas questões”, não tenho quase nada de específico a dizer, por ter-me afastado um pouco da agenda atual da epistemologia das ciências humanas e sociais, conforme comentei antes, ao me referir a um certo cansaço pessoal ou à “fadiga do produto”, como dizem os especialistas em *marketing*. Disse ter-me afastado um pouco, não que eu tenha desistido ou abandonado o campo, e é por isso, com grande desconforto e frustração, que noto em meus colegas de CHS a propensão de abandonar os clássicos e colocar em seu lugar aquilo que eles consideram urgentes ou atuais, resultando em modismos intelectuais, como eu vejo. Eles veem uma espécie de atalho e a via

reta ou mais rápida para tratar das questões que hoje realmente contam para nós, mas deixadas de lado ou obnubiladas pelos clássicos. Então, para que continuar com Weber, Lévi-Strauss e Durkheim, com suas agendas datadas e *old fashioned*, se temos, na França, Bruno Latour e Michel Callon, com seus sistemas sociotécnicos e a agenda atualíssima do constructivismo radical, enquanto, no Brasil, não ficando para trás, temos algo parecido e assistimos a um Viveiros de Castro falando de perspectivismo ameríndio e jaguar, lendo Deleuze e fazendo filosofia, como notou Paulo Arantes?

Confesso que não dou conta desse estado de coisas e não consigo acompanhar as discussões. Então, desisti e não tenho mais o que dizer. Até quando isso continua, não sei, mas não vejo nenhum sinal de esgotamento definitivo. E vida que segue.

Por fim, quanto à possibilidade de a investigação filosófica brasileira na área causar algum impacto na pesquisa internacional, o Brasil ainda continua na franja do sistema e condenado à periferia, na divisão do trabalho intelectual. Precisamente, um país que investe pouco em C & T e Educação, funcionando só para 10% da população, 20%, no máximo, e, portanto, resultando em suas políticas públicas tacanhas, numa massa enorme de indivíduos com uma cultura científica, bem como em humanidades, sumamente deficientes, com a predisposição de acreditar em terras planas, realidades paralelas e outras bizarrices. Num cenário como esse, não se pode esperar grandes coisas, em termos de influência e impacto das coisas feitas no Brasil, na agenda internacional. Isto se dá ou tem lugar não apenas por causa da centralidade da agenda anglo-saxá, por causa do inglês e do poder dos EUA. Há também outras razões, inclusive nossas, e é com grande inquietação que assisto ao amesquinamento, não só da epistemologia das ciências humanas e sociais, em nossas terras, mas da própria sociologia e economia brasileiras, na falta de cientistas sociais com a disposição e o *pathos* para pensar o país, à diferença de décadas atrás. Decididamente, parece que o Brasil saiu de nossas cabeças como terra de imigrantes e da esperança, condenando-nos a viver a imediatez de um presente absoluto, tendo anulado o passado e agora disposto a cancelar o futuro.

Até quando não sei, mas não vamos aguentar isso por muito tempo.

REFERÊNCIAS

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento**: o problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Loyola, 1991.

DOMINGUES, Ivan. **Epistemologia das ciências humanas** – positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber. São Paulo: Loyola, 2004.

DOMINGUES, Ivan. **Lévi-Strauss e as Américas**: análise estrutural dos mitos. São Paulo: Loyola, 2012.

DOMINGUES, Ivan. **O continente e a ilha**: duas vias da filosofia contemporânea. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2017.

DOMINGUES, Ivan. **Foucault, arqueologia e “As palavras e as coisas”**: cinquenta anos depois. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

Recebido: 05/05/2022

Aprovado: 24/06/2022

METONTOLOGY AND HEIDEGGER'S CONCERN FOR THE ONTIC AFTER *BEING AND TIME*: CHALLENGING THE *A PRIORI*

Cristina Crichton¹

Abstract: The *Kehre* (turn) in Heidegger's thought has been greatly discussed and debated. The introduction of the notion of metontology (*Metontologie*) in 1927 has fruitfully informed this debate since it entails a concern for the ontic domain on the part of Heidegger that is not present in earlier works. The fact that this notion disappears right after being introduced, however, challenges its contribution to this debate. In this paper, I show that the disappearance of metontology does not imply the disappearance of Heidegger's concern for the ontic, but the opposite. I will begin by presenting Freeman's view of a tension between the ontic and the ontological in Heidegger's thought in the mid-to-late 20s that results in the introduction of metontology in 1927. Later on, I will show that McNeill's explanation of the disappearance of metontology as a consequence of Heidegger's mid-30s view that the *a priori* projection of being is a withdrawal of being (*Entzug des Seins*), allows saying that this disappearance does not entail Heidegger's sudden lack of concern for the ontic. By considering Heidegger's analysis of 'the mathematical' in *Die Frage nach dem Ding*, I will finally argue that metontology disappears from Heidegger's thought because its dependency upon ontology prevents it to account for his increasing concern for the ontic properly.

Keywords: Heidegger. Metontology. Ontic concern. Ontology. Withdrawal of being.

INTRODUCTION

Martin Heidegger's 1930's *Kehre* has been the focus of attention for many scholars who, by way of different interpretations, have suggested an understanding of this turn in Heidegger's thought. There have also been interpretations that deny such turning. I agree with those who think that

¹ Professor at the Philosophy Department, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-5345-4335>. E-mail: cristina.crichton@uai.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p33>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Heidegger's *Kehre* allows us to say that there is a later Heidegger² and, consequently, an early Heidegger, identifying the thinking of the latter with that expressed in his, arguably, *magnum opus Being and Time* (1927) (Hereafter *BT*). This interpretation, however, does not entail that there are two different thinkers under the same name, but that the *Kehre* meant for Heidegger a redirection of his gaze from the centrality of *Dasein* expressed in *BT* towards 'the history of being' expressed consistently throughout his later works; a redirection that he thought necessary in order to carry out his thinking on being prefigured in *BT*. As George Pattison (2000, p. 12) suggests: "In each case [*BT* and the later works] the aim is reawakening of the encounter with being, even if this is seen from the point of view of the human subject in the one case and from the point of view of the history of being in the other." As it has been widely recognised, one of the important implications of this redirection of Heidegger's gaze is his distancing from his project of fundamental ontology (Hereafter *FO*), at least in the way this project was presented in *BT*.

In an Appendix to paragraph 10 of *The Metaphysical Foundations of Logic* (1928), (Hereafter *MFL*). Heidegger introduces the notion of metontology (*Metontologie*) to denote the ontic domain to which, according to him, *FO* has to return as its point of origin in order to account for 'beings as a whole.' Laureen Freeman (2010) persuasively argues that, in *MFL*, the relevance of the ontic domain seems to come to the fore in a way not seen before in Heidegger's early works. Thus, she reads the appearance of the notion of metontology in Heidegger's work in terms of an ontic concern on his part. Based on this reading, she suggests that Heidegger's (increasing) concern for the ontic after *BT* is at the heart of his turning away from *FO*.

In light of this reading, the following question arises: in what way does the notion of metontology contribute to Heidegger's turn away from *BT*? Accordingly, this question entails a more specific one: in what way does the notion of metontology contribute to Heidegger's understanding of ontology and *FO* after *BT*? The fact that the notion of metontology disappears from Heidegger's thought, however, does call into question the conclusions at which the analyses that have this notion as their basis arrive, and so the validity of these questions. Yet, if this disappearance does not imply that Heidegger's concern for the ontic fades away, it seems that Freeman's analysis can be sustained and that these questions do have a *raison d'être* after all.

² See for example Pattison (2000, p. 6).

In this paper, I will show that the disappearance of the notion of metontology does not imply the disappearance of Heidegger's concern for the ontic. I will argue that the opposite is the case, showing that the reason metontology disappears is that its indebtedness to ontology impedes it to account properly for Heidegger's increasing concern for the ontic. This will shed new light on Heidegger's turn away from *BT* and his understanding of ontology and *FO* after *BT*, thus providing new elements for future research into Heidegger's *Kehre*.

I will begin by presenting Freeman's view of a tension between the ontic and the ontological in Heidegger's thought in the mid-to-late 20s that results in the introduction of metontology in 1927. Based on William McNeil's (1992) explanation of the disappearance of the notion of metontology as a consequence of Heidegger's mid-30s view that the *a priori* projection of being is a withdrawal of being, I will then suggest that this disappearance does not entail that Heidegger's concern for the ontic decreases, but quite the opposite. Finally, by approaching the notion of the withdrawal of being from Heidegger's analysis of 'the mathematical' in *What is a Thing?* (Hereafter *WT*)³ I will offer a reason why being can no longer be thought of as the *a priori* that will allow me to argue that metontology disappears from Heidegger's thought because of its dependency on ontology. I will conclude with a few remarks on how Heidegger's interpretation of Kant's thinking in *WT* can provide elements to develop Heidegger's concern for the ontic.

1 METONTOLOGY AND HEIDEGGER'S CONCERN FOR THE ONTIC

MFL is a lecture course given in 1928 the main topic of which is Leibniz's thought. Heidegger focuses on the metaphysical problems underlying Leibniz's theory of logical judgment, pointing to the existential analytic of *Dasein* as the way in which these problems should be addressed. Heidegger makes this move by showing that Leibniz's definition of truth as *identitas* rests – without Leibniz's noticing it – on intentionality and transcendence, which in turn entails that it is ultimately based on a preliminary understanding of the being of beings.

³ The original German title for *WT* is *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. There are two English translations of this work, the first one from 1967 and the second from 2018. In this paper I will use the former since sections quoted in this paper are very well translated in it.

In an Appendix to paragraph 10 of *MFL* entitled ‘Describing the idea and function of fundamental ontology,’ Heidegger (1992, p.156-157/199)⁴ says:

Since being is there only insofar as beings are already there [*im Da*], fundamental ontology has in it the latent tendency toward a primordial, metaphysical transformation which becomes possible only when being is understood in its whole problematic. The intrinsic necessity for ontology to turn back to its point of origin can be clarified by reference to the primal phenomenon of human existence: the being ‘man’ understands being; understanding-of-being effects a distinction between being and beings; being is there only when Dasein understands being. In other words, the possibility that being is there in the understanding presupposes the factual existence of Dasein, and this in turn presupposes the factual extantness of nature. Right within the horizon of the problem of being, when posed radically, it appears that all this is visible and can become understood as being, only if a possible totality of being is already there. As a result, we need a special problematic which has for its [...] theme beings as a whole. This new investigation resides in the essence of ontology itself and is the result of its overturning [*Umschlag*], its μεταβολή. I designate this set of questions *metontology*. And here also, in the domain of metontological existentiell questioning, is the domain of the metaphysics of existence (here the question of an ethics may [...] be raised for the first time).

The last few decades have seen a growth in scholarly attention to Heidegger’s notion of metontology, particularly for the possibility it raises for setting up a relation between Heidegger’s thought and issues of embodiment and incarnality,⁷ on the one hand, and between Heidegger’s thought and ethics,⁸ on the other. The basis for these analyses is the undeniable fact that by introducing the notion of metontology Heidegger brings the ontic sphere to

⁴ Heidegger’s texts will be quoted by the English page number followed by the German.

⁵ The translator of *MFL* inserts the word “proper”, which does not appear in the original German.

⁶ The translator of *MFL* also inserts the word “properly” here, though it does not appear in the German.

⁷ See, for example, Schalow (2006) who argues that the locus of ‘incarnality’ in Heidegger’s thought is “the transition to ‘metontology’ as the ‘overturning’ (*Umschlag*) of fundamental ontology” introduced by Heidegger in *MFL*, and not the fundamental ontological framework of *BT*; also, Aho (2006) suggests that Dasein’s bodily nature can be undertaken as ‘metontology’ or ‘metaphysical ontics’, arguing that this position grants the necessary dismantling of traditional assumptions concerning the being of beings required for a ‘return to’ an interpretation of our bodily nature.

⁸ See, for example, Ortega (2005) who argues that reading *BT* as a project of ‘metontology’ allows us to find ways to construct an account of a Heideggerean Existential Ethics; also, Bernasconi (1987) opens a path in which Levinas and Heidegger can be placed together – or at least closer than expected – in the task of thinking the ethics of ethics.

the fore in a way that he had not done in earlier works. This is clear from the fact that this notion is introduced in an elaborated way for the first time in *MFL*⁹, and that Heidegger refers to it as a 'new investigation.'

Nevertheless, by affirming that the ontic sphere comes to the fore in *MFL* I do not mean that the ontic domain is ignored in *BT*. Heidegger is well aware in *BT* that inquiring into *FO* is something that must be carried out as an existentiell task of some particular being whose being is *Dasein*, and so the ontic will always be at the basis of *FO*. The fact that Heidegger introduces the notion of metontology in *MFL* and not in *BT* does, however, call into question in what respects this 'new investigation' or 'new' way of turning ontology back to its point of origin differs from how the ontic domain comes to the fore in *BT*.

In light of this issue, the following question immediately arises: in what way does the notion of metontology – as a way of going beyond *BT*'s conception of *FO* in a manner that is nevertheless consonant with that original starting point – contribute to addressing the very general question of the nature of Heidegger's turn away from *BT*? Accordingly, this question entails a more specific question: in what way does the notion of metontology contribute to addressing the question regarding Heidegger's understanding of ontology and *FO* after *BT*?

⁹ As far as I have been able to discover, besides Heidegger's account of metontology in *MFL*, there are two works in which he mentions this notion without offering an explicit indication of what he means by it. In 1926, in the context of analyzing Plato's cave allegory, he uses the notion metontology to point out to what happens when we move from the interrogation of beings (what they consist of and how they originated), to the disclosedness of what being itself signifies; to the question of being: "The ontological problem turns around! Metontological; *qeologikn*; beings as a whole. The *ἰδέα ἀγαθού*: that which is utterly preferable to everything, the *most preeminent*. Being in general and the preferable. Something still *beyond* beings, belonging to the *transcendence* of Being, essentially determining the Idea of Being! The *most original possibility!* Originally *making possible* everything?" (HEIDEGGER, 2008, p. 87/106). In 1928, in the context of commenting Aristotle's *Physics* and in a paragraph entitled 'Being and Truth', Heidegger uses the expression metontology to point to nature: "Because *Dasein* [is] dependent factually metontologically [*faktisch metontologisch*] on beings, 'nature' (see Goethe, nature). 'In' the midst of nature, we are *strangers!* to her. Come to meet [*Entgegen-kommen*], not first by apprehension, but *on the basis of thrownness* in... This is [the] precondition so that beings get access to the world [*damit Seiendes weltengang wird*], this means, world must be given. Only insofar as world is given, this means, only insofar as *Dasein* exist, can beings – by which *Dasein* is supported and what *Dasein* *itself is and creates* – manifest themselves in their being *as beings!*" (HEIDEGGER, 2012, p. 21-22, my translation). As it can be seen, both mentions are in line with what Heidegger says about metontology in his Appendix to *MFL*: the redirection of the investigation to 'beings as a whole' goes hand in hand with the recognition of the factual extantness of nature.

Based on Heidegger's statement that the question about ethics may be raised for the first time in the metontological existentiell domain, Freeman (2010) investigates the relation between Heidegger's thought and ethics based on metontology. As expected, her proposal involves a way of understanding this very notion. Though this relationship would be a fascinating issue for future research, I will only focus on Freeman's view of metontology, since it is beyond the scope of this paper to address the relation between Heidegger's thought and ethics.

The above-mentioned passage of *MFL* attests for Freeman (2010, p. 551) that "[...] metontology is comprised of a new kind of questioning which responds to what was lacking in the merely preparatory nature of fundamental ontology. This questioning will be a part of the metaphysics of existence, whose subject matter is beings as a whole." She thinks that in this passage "[w]e can already see Heidegger gesturing towards his turn (*Kehre*) of the 1930s, when the human being ceases to take center stage in his questioning and analysis of being." (FREEMAN, 2010, p. 551). Similarly, she says, metontology does not privilege only *Dasein* to the extent that *FO* did, and for this reason, she thinks it can be seen as Heidegger's first (or proto-) turn (FREEMAN, 2010, p. 551). Moreover, Freeman suggests understanding metontology as a *development* of Heidegger's position in *BT* in light of his own uncertain (even tentative) remarks that conclude the text regarding the possibility that ontology requires an ontical foundation. (FREEMAN, 2010, p. 550) As she points out, "[m]etontology is fundamental ontology's self-overturning that at the same time builds upon and develops itself in returning to the concrete, factual condition out of which it emerged." (FREEMAN, 2010, p. 550). She understands the nature of this development in terms of an increasing concern for the ontic domain on the part of Heidegger (FREEMAN, 2010, p. 549).

The expression 'ontic domain' in relation to metontology has been interpreted in various ways. For Freeman (2010, p. 549, footnote 20), "it does not refer to the 'mere ontic' of Division I of *BT*, but rather, to an ontologically informed ontic understanding which presupposes the point to which fundamental ontology has brought us in *BT*." Hence, she thinks metontology is a neologism referring to the ontic sphere of human experiences and to the regional ontologies that were excluded from *BT*. (2010, p. 545) Thus, the ontic domain in reference to metontology encompasses "[...] beings, individual human beings, and the relations between them." (FREEMAN, 2010, p. 549). Freeman (2010, p. 549, footnote 20) is explicit, however, in suggesting that

her interpretation stands in opposition to many other interpretations, such as that of Crowell (2000) who thinks that metontology is a reversion to a 'merely ontic' foundation that amounts to an abandonment of *FO*, or that of Krell (1986) who thinks that it is a return to a domain of pre-ontological significance or that it is something like philosophical anthropology.¹⁰ For Freeman (2010, p. 549-550, footnote 20),

[...] none of these positions get metontology exactly right, insofar as they all miss the point of Heidegger's more nuanced conception of the ontic after the ontological project developed in *BT*: a position that is markedly different from average everydayness, philosophical anthropology, the formation of world-views, existentialism, or politics.

I think Freeman is right in understanding the ontic domain in relation to metontology in terms of a more nuanced conception of the ontic. Though she tackles this issue through her analysis and proposal about Heidegger's thought and ethics, I think more can be said about it. I will refer to this in the concluding remarks of this paper.

Freeman (2010, p. 547) suggests that there is a tension between the ontic and the ontological in Heidegger's thought, which is already present in the mid-to-late 1920s. She argues that this tension might have been one of Heidegger's motivations for trying to rework (only later to abandon) his project of *FO*. As she points out, one of the premises of *FO* is that the meaning (*Sinn*) of being (*Sein*) can only be understood once the structures that constitute human existence have been examined through an existential analysis of *Dasein*. In this context, she says, Heidegger (2011, p. 359/311) writes that "[...] the laying bare of *Dasein*'s primordial being must rather be *wrested* from *Dasein* by following the *opposite course* from that taken by the falling ontico-ontological tendency of interpretation." Freeman (1982, p. 295/419) points out that the next year Heidegger writes that the ontological ground "[...] implies nothing about...the ontical relations between beings, between nature and *Dasein*." Nevertheless, she says, "[...] at the same time that Heidegger seems to maintain that the ontological domain is the most fundamental domain, and necessary to understand human beings and their relationship to

¹⁰ Other authors to which Freeman point out in this respect are Pöggeler (1994), who thinks that it is likened to the Schelerian domain of metanthropology; Greisch (1987), who thinks that metontology runs the risk of a totalizing ontic thinking, and Kiesel (2005), who thinks that it provides us with a stronger way to combat the public "battle of worldviews" that arose in Germany from party politics. See Freeman (2010, p. 549-550, footnote 20).

the question of the meaning of being, there are some important places where this priority is disrupted.” (FREEMAN, 2010, p. 547). As evidence she points to the following passage of *BT* (HEIDEGGER, 2011, p. 364/316):

If, however, ‘there is’ Being only in so far as truth ‘is,’ and if the understanding of Being varies according to the kind of truth, then truth which is primordial and authentic must guarantee the understanding of the Being of Dasein and of Being in general. The ontological ‘truth’ of the existential analysis is developed on the ground of the primordial existentiell truth. However, the latter does not necessarily need the former.

Freeman (2010, p. 548) thinks that “[...] the priority of the ontological seems to be put into question in this passage since one does not need the existential truth in order to come to existentiell truths.” For example, she says, “[...] one’s own being can be disclosed to one in one’s concrete existing, regardless of whether one becomes a philosopher and develops a conceptual analysis of Dasein’s being in general.” (FREEMAN, 2010, p. 548). Indeed, she adds, “[...] ontic facts are conditioned by ontological structures, but truth (the display of phenomena) is not primordially theoretical, nor must it become theoretical.” (FREEMAN, 2010, p. 548). She suggests that this passage insinuates the direction that Heidegger’s takes a year later, in which the ontic domain is highlighted to a greater extent than it seems to be in *BT*. (2010, p. 548) For Freeman, this reading serves as a proper context for achieving a clear understanding of the following passage from *MFL* (Heidegger, 1992, p. 157/200), where Heidegger reconsiders the scope and direction of *FO*:

Fundamental ontology... is not a fixed discipline, which, once the baby is named, should not for good occupy the previously empty place reserved for it in some putative system of philosophy – a discipline which is now to be developed and completed so as to bring philosophy to a happy ending in a few decades...In fact, that ‘place’ is, in every philosophy, an occupied place, and it is in each case transformed.

Freeman (2010, p. 548) takes this passage to be a direct continuation of the last few pages of *BT*, where Heidegger puts into question his project as a whole. She suggests reading it as a segue from *BT* to *MFL*, emphasizing the developmental aspect of Heidegger’s analysis in the mid-to-late 1920s, thus providing further justification for Heidegger’s reconsideration of *FO*.

As Freeman (2010, p. 548-549) explains, Heidegger (2011, p. 487/436) concludes *BT* by stating that the way in which he has examined *Dasein's* existence “[...] remains only *one way* which we may take” and that the thesis of this text “[...] still remains ‘veiled’.” He then asks whether “[...] one can provide *ontological* grounds for ontology, or [whether] it also require[s] an *ontical* foundation?” (2011, p. 487/436). In keeping with this priority of the ontic, says Freeman, one year after the publication of *BT* Heidegger (1982, p. 19-20/26-27) goes on to claim that

[o]ntology cannot be established in a purely ontological manner. Its possibility is referred back to a being, that is, to something ontical – the *Dasein*. Ontology has an ontical foundation... Hence the *first task* for a clarification of the scientific character of ontology is the *demonstration of its ontic fundament* and the characterization of this founding.

For Freeman (2010, p. 549), “[...] the Appendix to *MFL* provides an answer to the question raised at the end of *BT* and illuminates the path that Heidegger’s thinking begins to take with respect to the importance of the ontic domain.” As she points out, it does so by developing and expanding upon the position that *FO* has an intrinsic necessity “[...] to turn back [*Umschlag*] to its point of origin,” (Heidegger, 1992, p. 156/199) namely, to its ontic foundation. (FREEMAN, 2010, p. 549)

In light of Freeman’s analysis, the answer to the question regarding Heidegger’s understanding of *FO* after *BT* is that Heidegger’s increasing concern for the ontic (at least between the mid-to-late 20s) undermines his project of *FO* as envisioned in *BT*. This, in turn, implies understanding Heidegger’s increasing concern for the ontic as key to his turn away from *BT*.

There is an undeniable fact, however, that can invalidate interpretations that have the notion of metontology at their basis, which is the fact that this notion disappears from Heidegger’s thought after he introduces it in *MFL*. But, does the disappearance of metontology from Heidegger’s thought override the concern for the ontic that this notion entails? Or is it the case that Heidegger’s concern for the ontic continues but no longer under the name of metontology? Given that Freeman reads Heidegger’s introduction of the notion of metontology in terms of his concern for the ontic, at least in her case it seems that the disappearance of the former but not of the latter would keep the soundness of her analysis untouched. I suggest, on the contrary, that to understand fully what the introduction of the notion of metontology means

for the development of Heidegger's thought is indispensable to acknowledging and accounting for the fact that this notion disappeared right after being introduced.

2 WILLIAM MCNEILL'S INTERPRETATION OF THE DISAPPEARANCE OF METONTOLOGY FROM HEIDEGGER'S THOUGHT: THE WITHDRAWAL OF BEING

McNeill (1992, p. 63) argues that metontology is an "existentiell" questioning that has 'beings as a whole' (*das Seiende im Ganzen*) as its theme. Given that Heidegger introduced this notion in the context of showing that ontology has an intrinsic need to return to its origin, that is, the ontic domain, McNeill (1992, p. 63) understands the *Umschlag* or μεταβολή of ontology as a 'recoil' of ontology upon itself: "In 1928, characterizing the idea of a fundamental ontology, Heidegger indicated that the latter must necessarily recoil upon itself and in so doing become transformed into what he designated 'metontology'."

Since metontology is an existentiell questioning, McNeill (1992, p. 63) suggests that here too

[...] it would first be possible to deal with a series of other questions concerning human existence – questions which, together with that of ethics, are in *Being and Time* said to require grounding in a fundamental ontology of Dasein: philosophical psychology, anthropology, 'politics', poetry, biography and historiography.

He says, however, that it is not until *IM* –an important course in the unfolding of the question of being¹¹ – "[...] that Heidegger explicitly confronts at least three of these issues listed in *Being and Time* under the rubric of existentiell interpretation (namely ethics, politics and poetry, *Dichtung*)." (MCNEILL, 1992, p. 63). Yet oddly enough, he adds, in *IM* there is no mention of the metontological questioning and, at the same time, *FO* (that would found the possibility of such regional disciplines as political science), is not clearly present in this work.

In light of this absence, McNeill (1992, p. 63) asks the following questions: (1) Is the fact that the possibility of such regional disciplines as

¹¹ As McNeill points out, in the preface to the seventh edition of *BT*, written in 1953 – the same year *IM* was first published – Heidegger directs the reader to *IM* "[...] for a clarification of this question." See McNeill (1992, p. 63, footnote 4).

ethics and politics in *BT* is said to require grounding in the *FO* of *Dasein* an indication of a change or revision of Heidegger's project between 1927 and 1928, the latter being the year when the possibility of the ethical and other such existentiell issues is directed not toward *FO* but to metontology? (2) Does the non-appearance of metontology, if not indeed *FO* in *IM* imply the abandonment of the unfolding of the question of being in terms of *FO* and metontology by 1935?

McNeill (1992, p. 64) advocates for the continuity of Heidegger's thought; therefore, he thinks that neither is the case, at least not in any straightforward sense. In the case of question (1), it is not difficult to answer it negatively, given that Heidegger (1992, p. 157/200) explicitly refers to the continuity between *FO* and metontology in *MFL*:

Metontology is possible only on the basis and in the perspective of the radical ontological problematic and conjointly with the latter. Precisely the radicalization of fundamental ontology brings about the above-mentioned turnaround [*Umschlag*] of ontology out of the latter itself. What we seemingly separate here, by means of "disciplines," and provide with titles is actually one – just as the ontological difference is one, or *the* primordial phenomenon of human existence!¹²

McNeill (1992, p. 64) focuses on the nature of this *Umschlag* or turnaround by examining question (2). In doing so, he concentrates on three different issues, the third of which dealing specifically with the disappearance of metontology. In what follows, I will concentrate on this third issue, which can be articulated thus: the experience of the recoil inherent in the unity of *FO* and the question of beings as a whole, as the need of radical metontology.

McNeill (1992, p. 74) begins his analysis summarizing Heidegger's description of metontology in *MFL* in the following points:

- i. Metontology constitutes a new kind of questioning that has beings as a whole as its theme.
- ii. Metontology should arise 'on the basis and in the perspective of' ontology.
- iii. The emergence of metontology should occur as the 'radicalization' of *FO*, its μεταβολή or *Umschlag*.

¹² McNeill does not follow the standard English translation of *MFL* but his own. I will indicate, however, the reference of the standard English translation that I use in this paper.

- iv. Metontology should constitute ‘the domain of the metaphysics of existence,’ a ‘metontological-existential’ questioning where (*inter alia*) ‘the question of ethics can first be raised.’

Beginning by addressing (iv), McNeill (1992, p. 74-75) points out that:

Existence [*Existenz*], according to *Being and Time*, means the *being of Dasein*; the preparatory fundamental-ontological analytic of Dasein is an *existential* one: it analyses Dasein with respect to its *being*. A metontological-existential questioning on the other hand would, as the realm of the metaphysics of existence, and in its unity with fundamental ontology, have to thematize Dasein as a being, and do so in the perspective of its being.

McNeill (1992, p. 75) suggests that, to some extent, *Dasein* is introduced in *BT* as a being, but *only* insofar as it is phenomenologically necessary to satisfy the preparatory status of the analytic. This is why, he says, Heidegger (1992, p. 136/171), when considering the existential analytic, affirms that “[...] the metaphysics of Dasein itself does not yet stand at the centre.” Yet, metontology as a metontological-existential inquiry is not to thematize *Dasein* as a being, but to have beings as a whole as its theme.

For McNeill (1992, p. 75), that “[...] this thematization of beings as a whole remains existential indicates that beings as a whole are unveiled, opened up as such *in and through* the existence of Dasein, *i.e.*, its disclosive openness towards being.” He suggests that this is why the fundamental-ontological analytic of *Dasein* in *BT* can assume its preparatory role with respect to the guiding question of the meaning of being in general, *i.e.*, of the being of beings as a whole and as such, which explains why metontology can arise out of, and in unity with, *FO*.

McNeill (1992, p. 75) highlights the notion of ‘thematization’ by suggesting that:

Thematization’ means ‘objectification’ (*Vergegenständlichung*).¹³ The thematization of beings that occurs both in the human sciences and in the natural sciences requires that not only the object – the being to be thematized as such – be uncovered and determined in advance, but equally

¹³ McNeill is here thinking on paragraph 69 of *BT*, specifically on letter (b) of this paragraph.

the place or *region* of that object with respect to beings *as a whole*. Now in the positive sciences this understanding of the thematic being as such with respect to their possible wholeness ensues, according to Heidegger, from a preontological, prescientific projection of the being of such objects, and not from a thematic, transparent understanding of being itself. An understanding of being is nonetheless latent and presupposed in all positing of beings.

In light of this analysis, McNeill (1992, p. 75) suggests that a *radicalized* thematization of beings as a whole on the basis and in the perspective of ontology requires a projective understanding of beings in the light of the being in general of beings as a whole and as such, in short, in the light of the meaning of being in general. With this in view, he focuses on the transition (or μεταβολή) of the analysis of the temporality of being (where the meaning of being, in general, is first given) into metontology. As McNeill (1992, p. 76) affirms:

This transition is not only characterized as the recoil or *Rückschlag* latent in fundamental ontology, as in *Being and Time, Introduction to Metaphysics*, and indeed in *The Metaphysical Foundations of Logic*. It is also, particularly in regard, it seems, to the temporality of being, described as an *Umschlag*: a turnaround or flip over, one could perhaps say.

McNeill (1992, p. 76) highlights the fact that in *BT*, the term *Umschlag* is used in paragraph 69 to denote the shift that happens when we move from circumspective concern to the theoretical comportment involved in thematization. At the same time, he suggests that Heidegger once again addresses the modification of the understanding of being that this shift entails in *The Basic Problems of Phenomenology* (1928), this time under the rubric of a temporal analysis of being. Then, he suggests that this *Umschlag* is thought, though in a different way, in Heidegger's *Antigone* interpretation in *IM*, which Heidegger (2000, p. 186/183) thinks is decisive (*entscheidend*) for a renewed meditation of the essence of human beings.

Heidegger's *Antigone* interpretation in *IM* confronts the reader with issues that go beyond the aim of this paper. Thus, I will refer to it only as the context in which the notion of the 'withdrawal of being' – crucial for McNeill's explanation of the disappearance of metontology – is presented.

In the *Antigone* interpretation, says McNeill (1992, p. 76):

[...] the human being as παντοπόρος, as experiencing the possible openness of beings as a whole and as such comes to encounter the ultimate ἄπορος of the nothing, of death. In this mutual counter-turning of παντοπόρος ἄπορος he is dis-placed, thrust into the “there,” the DA, the πόλις as the site [*Stätte*] or place of history. Yet in such radical dis-placement into his Da-sein, in his becoming ὑπίπολις, he first experiences the withdrawal or ἀπολις of his being. Exposed to the mutual counter-turning of ὑπίπολις ἀπολις, the essence of such openness or πόρος as transition, *Übergang* – another word earlier used to translate μεταβολή – shows itself as the happening [*Geschehen*] of history, the happening of the *Da* itself.¹⁴

In this perspective, McNeill suggests that the decisive insight of 1935 is Heidegger’s (2000, p. 174/171-172) view that it is from the perspective of this need – the need impelled by being itself – that the essence of human being opens itself to us for the first time. According to McNeill (1992, p. 77):

Thus impelled [*ernötigt*] by being itself, the necessity [*Notwendigkeit*] of man’s turning towards this need [*Not*] is therefore not simply initiated by man, but arises as a claim of being itself. The ‘movement’ or happening [*Geschehen*] of withdrawal now manifests itself as the history [*Geschichte*] of being itself, a “movement” that essentially exceeds human existence and from which the latter first receives its determination. Yet such excess does not imply absolute difference. Because this need or withdrawal of being itself prevails *as* being’s happening or appearing in beings, the encountering of such withdrawal in the disclosedness of Da-sein would then be nothing other than a *turning around* towards the openness of the happening of *beings* in their possible wholeness.

Having suggested that this turning in the twofold counter-turning of παντοπόρος ἄπορος and ὑπίπολις ἀπολις corresponds to that associated with metontology in 1928, McNeill goes on to show that the reason metontology is not realized as such in *IM* can be found precisely in Heidegger’s *Antigone* interpretation. In McNeill’s (1992, p. 77) words, this reason

¹⁴ Apart from μεταβολή the meaning of which is given in this quote, the two Greek words at play are πόρος and πόλις. Heidegger defines the former as ‘a going through..., a going over to..., a route.’ With respect to the latter, he points out that the usual translations as ‘state (*Staat*) and city-state (*Stadtstaat*)’ does not capture the entire sense of this word. Rather, it is ‘the name for the site (*Stätte*), the Here, within which and as which Being-here is historically. The πόλις is the site of history, the Here, *in* which, *out* if which and *for* which history happens.’ (2000, p. 162).

[...] lies in the problem of the sought-after thematization. For the modification or *Umschlag* of *Seinsverständnis*, the withdrawal in the meaning or *Temporalität* of being itself as presence proves so radical, so abyssal, that the horizon of the possible thematizing projection of beings as a whole as such is far from assured.

For McNeill (1992, p. 78), this withdrawal entails a double displacement: on the one hand, insofar as this withdrawal is an event of being itself, the essence of human beings is the displaced place where being itself appears. On the other, insofar as this withdrawal occurs precisely as the appearing of being in beings, being can no longer be thought of as the 'earlier', the *a priori* ground of beings. With respect to the former, McNeill explicitly states that it does not mean that the human being could be excluded from this rethinking of withdrawal as an event of being itself. In the case of the latter, he points out that it involves "[...] a displacement of the ontological difference: being can no longer be conceived in its difference from beings. Not that being itself would thereby be reducible to beings, or that the ontic would become dissolved in the ontological. This second displacement goes hand in hand with the first." (MCNEILL, 1992, p. 78).

Although McNeill explicitly affirms at the outset of his analysis that he advocates for the continuity of Heidegger's thought, he concludes that the basic notion of a prior understanding of being is not continuous between *BT* and *IM*. This conclusion necessarily raises the question of how this affects Heidegger's view of ontology and *FO* as conceived in *BT*.

McNeill suggests that metontology disappears from Heidegger's thought because in *IM* Heidegger realizes that in the appearing of being in beings, being withdraws. This means, for McNeill, that being can no longer be thought of as the earlier, the *a priori* ground of beings, and that, therefore, the thematization that metontology entails lacks the projective understanding of being that is necessary for it. It is not difficult to see that this reason for the disappearance of metontology from Heidegger's thought also explains (since it implies) the disappearance of the notion of *FO*. Put in reverse: if ontology entails the thematization of being, the destabilization of thematization undermines ontology itself (and with it, *FO* and metontology). This would explain why Heidegger does not mention *FO* in *IM* and, in general, abandons the notion of *FO* in his later works. I think that McNeill's explanation of the disappearance of metontology in the terms just explained imply that

Heidegger's introduction of the notion of metontology is a failed attempt to break clear of the *FO* model.

Although one would expect that the disappearance of *FO* in Heidegger's thought would entail the disappearance of the centrality of *Dasein*, McNeill's analysis shows that this is not the case. *Dasein* continues to be the 'place' of being. What changes is the way in which *Dasein* is understood: as the 'displaced place' *Dasein* is *the* place and in this way the centrality that *Dasein* had in *FO* is untouched, but insofar as it is a *displaced* place, this centrality changes its character: it carries a non-centrality. Certainly, Heidegger's understanding of *Dasein* in and after *BT* is an interesting topic within Heidegger's thought, but it is beyond the scope of the analysis intended in this paper. What is central in my analysis is what happens in the case of Heidegger's concern for the ontic: does the disappearance of metontology from Heidegger's thought entail the disappearance of Heidegger's concern for the ontic? In other words, does the withdrawal of being entail the disappearance of Heidegger's concern for the ontic?

There is much evidence to offer to support a negative answer to this question. Besides the fact that Heidegger's *Antigone* interpretation shows that the notion of 'beings as a whole' is fundamental for the 'new' way of thinking the human being in *IM* and that in this work Heidegger explicitly confronts three 'existentiell' issues, the question with which *IM* begins, *i.e.*, why are there beings at all rather than nothing?, has 'beings as a whole' as its theme, which is also attributed to metontology in the year 1928 and that enables reading metontology in terms of a concern for the ontic.

Hence, the disappearance of the notion of metontology from Heidegger's thought does not imply the disappearance of Heidegger's concern for the ontic domain; at least not until the year *IM* was written. This conclusion allows me to suggest that Freeman's view that Heidegger's (increasing) concern for the ontic is at the heart of his turn away from *BT* is not invalidated by the disappearance of the notion of metontology. In fact, I think the opposite is the case.

If the reason for the disappearance of the notion of metontology from Heidegger's thought is that thematization is no longer possible, this argues in favour of understanding this disappearance as due to the impossibility of metontology to account, in a proper way, for Heidegger's increasing concern for the ontic. Therefore, the withdrawal of being not only does not make the

concern for the ontic to disappear but rather suggests its increase. This means that, on the one hand, there is an essential relation between these two notions and, on the other, Freeman's view should find further support in the notion of a withdrawal of being. I will return to this point in the next section.

Insofar as the notion of the withdrawal of being is what enables understanding metontology as a failed attempt to break with the *FO* model, it is necessary to delve into it to disclose Heidegger's understanding of ontology and *FO* after *BT*. Specifically, it seems crucial to get a clearer idea of the reason why the withdrawal of being precludes its apriority.

3 THE WITHDRAWAL OF BEING AND THE PROBLEMATIC CHARACTER OF THE *A PRIORI*

There is a general agreement that the notion of a withdrawal of being (*Entzug des Seins*) first appears explicitly in the *Beiträge* (1936-1938).¹⁵ This notion has been widely associated with the later Heidegger and it is usually understood as an equivalent to the abandonment of being (*Seinsverlassenheit*), which is commonly considered to be the reason for the oblivion of being (*Seinsvergessenheit*) (Inwood, 1999, p. 72).¹⁶ The 'withdrawal of being' is one of the most difficult notions to grasp within Heidegger's thought. Its most enigmatic feature being that Heidegger describes it as a 'need' of being. (Vallega-Neu, 2003, p. 39)

As Daniela Vallega-Neu (2003, p. 57) explains, in *B*, the abandonment of being (withdrawal of being) carries a double sense:

[...] in a narrow sense, it indicates a clearly privative mode in which beings are abandoned by being; beings are deprived of their very essence (being) in what Heidegger conceives as the present era of machination. In a wider sense, the abandonment of being also indicates positively being's occurrence; being is experienced to sway essentially as withdrawal, yet a withdrawal through which beings may become manifest as such...The withdrawal of being¹⁷ allows the appearing of things.

¹⁵ Hereafter *B*. McNeill was certainly aware that the withdrawal of being is a notion in Heidegger's later thought. It is also highly possible that he was aware that this notion first appeared explicitly in *B*, right after *IM* was written, and that he was acquainted with this account.

¹⁶ In line with the difference between the early and later Heidegger mentioned in the Introduction to this paper, Inwood (1999, p. 71-72) suggests that in *BT* the 'oblivion of Being' is something that depends on the human being, whereas in the later Heidegger, it is engendered by being itself.

¹⁷ As Vallega-Neu (2003, p. 7, footnote 1) explains, Heidegger uses in *B* the word 'Seyn' (be-ing) instead of *Sein* (being) since he thinks that, in this way, being is thought as an 'occurrence' rather than as a highest being (metaphysically). I will follow McNeill in using the expression 'withdrawal of being

Though McNeill does not make any explicit reference to these two senses, his analysis shows that he has the wider sense in mind. In the case of the narrow sense, Heidegger's use of the expression 'the era of machination' shows that it points to an event that takes place in modernity, its crucial point consisting in the fact that 'beings are deprived of their very essence.' As Vallega-Neu (2003, p. 38) suggests, machination denotes a mode of being in which being (things) are reduced to mere exchangeable products of a way of thought based on calculation. Thus, she adds, the dominance of representation over the being of beings becomes decisive (VALLEGA-NEU, 2003, p. 60).

Trish Glazebrook (2000) has argued that McNeill's account of the withdrawal of being explains why Heidegger refers in *WT* to the metaphysical grounding of sciences in terms of 'the mathematical.' When the *a priori* projection of being becomes problematic for Heidegger because it is a withdrawal of being, Glazebrook (2000, p. 17) thinks that

[t]he projection of being at work in the regional ontology of science becomes likewise awkward. If phenomenological inquiry [the method of scientific philosophy] with being as its object is no longer possible since the *a priori* nature of such an understanding of being has been undermined, then the question of what metaphysical assumptions underwrite science becomes not only sensible but also demanded: if being's withdrawal precludes its apriority, then on what basis can the sciences be taken to have a metaphysical grounding? It is precisely this question that Heidegger asks in *Die Frage nach dem Ding*, and which he answers with the notion of the mathematical.

Glazebrook is suggesting an essential relation between the mathematical and the withdrawal of being. Thus, it seems reasonable to delve deeper into the former to shed some new light on the latter.

As I have suggested elsewhere (CRICHTON, 2019), based on his interpretation of the Greek expression τὰ μαθηματά, Heidegger distinguishes between three senses of the mathematical in *WT*: (a) that 'about' things that we already know and that, therefore, we do not first get it out of things, but, in a certain way, we bring it already with us; (b) the process of learning what a thing is, and (c) our fundamental way of relating to things. As I have pointed out, there is a general agreement to think of (a) as the basic sense of the mathematical. In Theodore Kisiel's words, (a) corresponds to 'any *a priori*

(Sein)' since it goes beyond the scope of this paper to account for Heidegger's view of the difference between Seyn and Sein.

knowledge whatsoever' (1973, p. 109). As I have argued, (a) refers to our pre understanding of being (the *a priori*). This being so, (a) is the condition of possibility of (b) and (c), and, thus, (a) and the corresponding occurrence of (b), places us in the realm of the concepts or representations of things.

I have also argued (Crichton, 2019) that Heidegger's analysis of the mathematical in *WT* allows him to draw up a distinction between intuitive representations and representations against the evidence of ordinary experience, associating the former to Aristotle's representations of things and the latter to the way in which modern science represents things and so to modern representations. In *WT*, for Heidegger, modern representations are the result of the will (*Wille*) of the mathematical to a self-grounding of knowledge that involves the rejection of the pre-given (*vorgegebene*).¹⁸ In this context, the expression 'pre-given' refers to that which is given in 'ordinary experience' (not to a pre-given, *a priori*, understanding of being), which in *WT* is also referred to as 'immediate actuality' or 'the natural context.'¹⁹

Though the idea that the mathematical has a will looks extremely odd at first, it does not if we think of the mathematical in terms of (c): the fundamental position *we* take towards things. As I have argued (CRICHTON, 2019), since the mathematical, by its original Greek –ontological – definition in terms of (a), involves a knowledge that is not taken out of things (ordinary experience/immediate actuality/the natural context), and that it has a will to a self-grounding of knowledge that involves the rejection of that which is given in ordinary experience, any *a priori* understanding of being (ontological knowledge) can and should turn into a determination of a thing by pure reason alone, determination that goes against the evidence of ordinary experience (modern representations). This understanding of Heidegger's conception of the mathematical has allowed me to suggest that modern representations can be understood as a fulfilment of the mathematical.

Heidegger's view toward modern representations is not sympathetic. As I have already suggested (CRICHTON, 2019), this approach can be

¹⁸ Heidegger's treatment of the will of the mathematical is carried out in sections 4.f.1 and 4.f.2 of *WT* p. 96-106.

¹⁹ As I have suggested elsewhere (CRICHTON, 2020), these expressions are connected to the expressions 'the usual everyday given', or 'that sphere in which we know ourselves immediately at home', with which Heidegger refers in *WT* to the realm of things that Kant neglects. As I have argued, even though Heidegger is clear in saying that Kant does not attend to that which encounters us prior to an objectification into an object of scientific experience, his focus on intuition betrays the possibility of doing it. I will come back to this in the concluding remarks of this paper.

read in *WT* as a result of the fact that the projection of the relevant domain that modern representations involve is a projection that in some way is not in accordance with that same domain. Or, in other words, because this type of representations breaks the relation with that which is given in ordinary experience. This view is in line with what Heidegger presents in other works, such as *The Age of the World Picture* (1938). The novelty of the analysis of modern representations in *WT* is, thus, the fact that the critical feature of this type of representations is a necessary consequence of thinking being as the *a priori*.

Based on this idea, I have argued (CRICHTON, 2019) that Heidegger's analysis of the mathematical in *WT* shows that in the mid 30's he had realized that thinking being as the *a priori* carries a danger, which consists in the fact that being can break its relationship with that which is given in ordinary experience and become determined by pure reason alone. This danger, thus, becomes the reason Heidegger uses the implicitly derogatory expression 'the mathematical' to refer to ontological issues in *WT*. This preliminary conclusion shows that the basic notion of a prior understanding of entities not derived from our encounter with them is not continuous between the late 20s and the mid-30s, which is, ultimately, the same conclusion at which McNeill's reading of the withdrawal of being arrive.

I want to suggest, then, that the change in terminology from the ontological to the mathematical in relation to Heidegger's view of representations against experience (modern representations), can shed new light upon the reason why the withdrawal of being precludes its apriority.

Given that in the appearing of being in beings, being withdraws (in the wider sense of the withdrawal of being), when being is thought as the *a priori* it *may* turn into (and according to the notion of the will of the mathematical it *should* turn into) a determination of being out of pure reason alone and, thereby, into an imposition upon the meaning of being that bears no relation with that which is given in ordinary experience (beings), *i.e.*, as representations against experience. I suggest that insofar as this type of representations corresponds to modern representations and that Heidegger has a critical stance towards this notion, the determination of being out of pure reason alone explains the narrow sense of the withdrawal of being. What I mean is that in modernity, by imposing a meaning on being that bears no relation to that which is given in ordinary experience (beings), representations against experience deprive

beings of their very essence (being), which, as Vallega-Neu has explained, is the crucial feature of modernity for Heidegger.

By the end of the previous section of this paper I suggested that the notion of a withdrawal of being and Heidegger's concern for the ontic are two essentially related notions, from which it seems plausible to expect that expanding on the understanding of one should result on expanding on the understanding of the other. How does my understanding of the withdrawal of being shed light upon the notion of Heidegger's concern for the ontic?

As I stated earlier, the expression 'ontic domain' in relation to metontology has been interpreted in various ways. Further, I have also suggested that the disappearance of metontology is due to the fact that it cannot properly account for Heidegger's increasing concern for the ontic. This situation releases the understanding of the ontic domain involved in Heidegger's concern for the ontic from its bond with the notion of metontology, leaving it free to be interpreted in a new way.

In *WT*, Heidegger is concerned with the fact that, insofar as it has become a universal way of thinking, the way modern science deals with 'reality' is what most holds us captive (*gefangen*) and makes us unfree (*unfrei*) in the experience and determination of things (HEIDEGGER, 1967, p. 51/49). He is thus interested in showing that our everyday experience of things contains truth, and an even superior truth than the one involved in the scientific way of disclosing reality, calling us to do the required philosophical work to lay the foundations of this truth (HEIDEGGER, 1967, p. 12/12).

In the Introduction to *WT* (1967, p. 6/6) Heidegger defines three different meanings of the word 'thing' delimiting his question to 'the narrower one', *i.e.*, present-at-hand beings (*Vorhandenes*). This includes all inanimate and all animate things, such as a rock, a clock, a rose, or a lizard. He has two reasons for this stipulation (1967, p. 5-7/5-7): the narrower sense is closer to our current linguistic usage, and the question concerning the thing, even where it is understood in its 'wider' (plans, decisions, historical things, etc.) and 'widest' (God, numbers, etc.) meanings, aims mostly at this narrower field and begins from it. This means for Heidegger that any ontic understanding arises from the narrower sense, which becomes a significant statement for my purposes since it gives us a clear indication about the ontic domain in which we have to look for his ontic concern. Heidegger deepens on his description of this narrow meaning by referring to it as "[...] the things around us... what

is most immediate, most capable of being grasped by the hand” (1967, p. 7/6), “...the realm of the things immediately around us.” (1967, p. 20/19). Furthermore, he suggests that the way modern science deals with things leaves behind the things that are immediately around us (1967, p. 20/19). Therefore, the ontic domain with which Heidegger is concerned in *WT* is the given in ordinary experience.²⁰

How does, then, my suggested way of understanding the withdrawal of being shed new light upon the disappearance of metontology from Heidegger’s thought? One needs to recall that the notion of metontology disappears from Heidegger’s thought because the thematization of being is no longer assured. Hence, the notion of metontology disappears precisely because it cannot properly account for Heidegger’s ontic concern since it implies thematization, and thematization implies thinking being as the *a priori* ground of beings. This is a way of thinking being that does not *necessarily* go together with Heidegger’s ontic concern, since it carries with it the possibility of breaking with ordinary experience (immediate actuality / the natural context) and become determined by pure reason alone (modern representations). In other words, metontology is a notion that entails an ontic concern on the part of Heidegger, as Freeman holds. Insofar as it is a notion indebted to ontology, however, it cannot properly account for that same concern that is at the basis of its origination and, therefore, in light of the persistence of this concern in

²⁰ As I have explained elsewhere (CRICHTON, 2019, p. 25-26), Glazebrook (2000; 2001) has interpreted Heidegger’s appreciation for ‘the given in ordinary experience’ as a tendency towards realism. Nevertheless, she thinks that Heidegger was always a realist, but that his realism developed from a naïve realism to a robust realism, a development for which his insight into the problematic character of the *a priori* is crucial. As Glazebrook (2000, p. 45-46) affirms, “[...] as long as Heidegger raises the question of being as a question of human understanding – specifically, as the *a priori* projected in scientific understanding – he cannot extricate the question of being from the history of idealism, from Kant’s *a priori*. If being is taken as a concept, metaphysics remains embroiled in the web of transcendental subjectivity in which concepts are to be found. That *Being and Time* and *Basic Problems of Phenomenology* were never completed is not symptomatic of Heidegger’s failure, but of his eventual insight that being is not prior *in* human understanding, but rather prior *to* human understanding.” The idea that being is prior *to* human understanding is one that Glazebrook relates to different issues such as Heidegger’s later understanding of being as φύσις, issues that in her interpretation demonstrate Heidegger’s commitment to realism (GLAZEBROOK, 2001, p. 369-376). Glazebrook’s understanding of Heidegger’s realism, however, is not conventional. She (2001, p. 362) suggests that Heidegger is a realist who nonetheless holds antirealist assumptions: “His realist commitment to the transcendent actuality of nature goes hand in hand with the thesis that human understanding is projective, and its corollary that the idea of a reality independent of understanding is unintelligible.” In this way, Glazebrook (2001, p. 362) thinks that Heidegger’s realism exchanges the either/or of realism/antirealism for a both/and.

Heidegger's thought, this notion has to disappear. Therefore, metontology is in fact a failed attempt to break clear of the *FO* model.

So, my final question is thus: how does this conclusion about the disappearance of metontology from Heidegger's thought can help us determine Heidegger's understanding of ontology and *FO* after *BT*? The determining factor for Heidegger's abandonment of *FO* is the danger of the *a priori*, which also determines his less clear commitment to ontology as the 'science of being' in his later works. Still, this fact cannot mean that being ceases to be Heidegger's main concern in his works after *BT*; it does entail, however, that the means for thinking being have to be readdressed in ways that do not carry the danger of thinking being as the *a priori*, *i.e.*, in ways that move away from ontology.

Freeman's view that there is an increasing concern for the ontic in Heidegger's thought finds further support in the notion of a withdrawal of being, as I have suggested so far. Thus, her proposal of a relation between Heidegger's thought and ethics does not lose its ground by the fact that the notion of metontology disappears. Indeed, I think the opposite is the case. This being so, Freeman should turn to Heidegger's later texts (at least to those from the mid-30s) to look for elements that can help her to work out the relation between Heidegger's thought and ethics, and not exclusively to his early texts.

I would like to conclude this paper with a few remarks about the way in which Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT* can provide elements to develop Heidegger's concern for the ontic. I have suggested elsewhere (CRICHTON, 2020) that Heidegger's appropriation of Kant's synthetic *a priori* in *WT* is in line with Heidegger's search for a way of thinking the *a priori* so that it cannot detach itself from ordinary experience. I have argued that Heidegger's interpretation of the role that Kant gives to sensible intuition in the determination of a thing is crucial. In fact, Heidegger thinks in *WT* that Kant's focus on intuition betrays the possibility of accounting for that which is given in ordinary experience of things (and not only for the object of scientific experience). Hence, bearing in mind the analysis above, Heidegger's thought-provoking interpretation of Kant's 'System of All Principles of Pure Understanding' in *WT*, which Heidegger (1967, p. 121-124/124-126) thinks are the ground-providing center of Kant's *Critique of Pure Reason* and understands as the "[...] principles of pure reason upon whose ground something like a thing in its thingness is determined"

(HEIDEGGER, 1967, p. 122/124), can be read as an elaboration of a more nuanced conception of the ontic, which is involved in Heidegger's ontic concern. Therefore, one possible way to develop the ontic concern entailed by the notion of metontology – but for which it cannot account –, is to delve deeper into Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT*. This implies a new perspective for approaching the relation between Heidegger's and Kant's thought, which despite being the focus of various Heidegger scholars, needs more attention (CROWELL; MALPAS, 2007, p. 1). At the same time, this conclusion provides further support to my suggestion that Heidegger's later texts are an indispensable resource to work out the relation between his thought and ethics.²¹

CRICHTON, C. Metontologia e a preocupação de Heidegger pelo ôntico depois de ser e tempo: o desafio do *a priori*. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 33-58, Jul./Set., 2022.

Resumo: A *Kehre* (viragem) no pensamento de Heidegger foi amplamente discutida e debatida. A introdução da noção de metontologia (*Metontologie*), em 1927, informou proveitosamente esse debate, uma vez que implica uma preocupação com o domínio ôntico, por parte de Heidegger, que não está presente em trabalhos anteriores. O fato de essa noção desaparecer logo após ser introduzida, porém, desafia sua contribuição para esse debate. Neste artigo, mostra-se que o desaparecimento da metontologia não significa o desaparecimento da preocupação de Heidegger com o ôntico, mas o contrário. Começa-se apresentando a visão de Freeman de uma tensão entre o ôntico e o ontológico, no pensamento de Heidegger, em meados da década de 1920, que resulta na introdução da metontologia, em 1927. Mais tarde, evidencia-se que a explicação de McNeill para o desaparecimento da metontologia, como consequência da visão de Heidegger, de meados dos anos 30, de que a projeção *a priori* do ser é uma retirada do ser (*Entzug des Seins*), permite dizer que esse desaparecimento não acarreta uma repentina falta de preocupação de Heidegger com o ôntico. Ao considerar a análise de Heidegger de “o matemático”, em *Die Frage nach dem Ding*, finalmente, argumenta-se que a metontologia desaparece do pensamento de Heidegger, porque sua dependência da ontologia a impede de explicar sua crescente preocupação com o ôntico, de maneira adequada.

Palavras-chave: Heidegger. Metontologia. Preocupação ôntica. Ontologia. Retirada do ser.

REFERENCES

AHO, K. Metontology and the Body-Problem in 'Being and Time.' **Auslegung:** A Journal of Philosophy, v. 28, n. 1, p. 1-20, 2006.

²¹ I am grateful to the anonymous referees of this journal for their helpful comments and suggestions.

CRICHTON, C. Heidegger on Representation: the danger lurking in the *a priori*. **Tópicos**, Revista de Filosofia, v. 56, p. 167-195, 2019.

CRICHTON, C. Thought in the service of intuition: Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori in *Die Frage nach dem Ding*. **Kriterion**. Revista de Filosofia, v. 61, n. 146, p. 339-361, 2020.

CROWELL, S. Metaphysics, metontology, and the End of Being and Time. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 60, n. 2, p. 307-331, 2000.

CROWELL, S.; MALPAS, J. Introduction. In: CROWELL, S.; MALPAS, J. (ed.). **Transcendental Heidegger**. New York, NY: Stanford University Press, 2007. p. 1-9.

FREEMAN, L. Metontology, moral particularism, and the "art of existing:" a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams. **Continental Philosophy Review**, v. 43, n. 4, p. 545-568, 2010.

GLAZEBROOK, T. **Heidegger's Philosophy of Science**. New York, NY: Fordham University Press, 2000.

GLAZEBROOK, T. Heidegger and Scientific Realism. **Continental Philosophy Review**, v. 34, n. 4) p. 362-401, 2001.

GREISCH, J. Ethics and ontology: Some hypocritical reflections. **Irish Philosophical Journal**, v. 4, n. 1-2, p. 64-75, 1987.

HEIDEGGER, M. (1926). **Basic Concepts of Ancient Philosophy**. Translated by Richard Rojcewicz, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

HEIDEGGER, M. (1926). GA 22. **Die Grundbegriffe der antiken Philosophie**. Published by Franz-Karl Blust, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1993.

HEIDEGGER, M. (1927). **Being and Time**. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell, 2011.

HEIDEGGER, M. (1927). GA 2. **Sein und Zeit**. Published by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.

HEIDEGGER, M. (1928) **The Basic Problems of Phenomenology**. Translated by A. Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982.

HEIDEGGER, M. (1928). GA 24. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Published by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1975.

HEIDEGGER, M. (1928). **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by M. Heim, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, M. (1928). GA 26. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Published by Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1978.

HEIDEGGER, M. (1928-1952) GA 83. **Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus.** Published by Mark Michalski, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2012.

HEIDEGGER, M. (1935). **Introduction to Metaphysics.** Translated by G. Fried and R. Polt, New Haven, CT; London: Yale University Press, 2000.

HEIDEGGER, M. (1935). GA 40. **Einführung in die Metaphysik.** Published by Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983.

HEIDEGGER, M. (1935/36). **What is a Thing?** Translated by W. B. Barton and V. Deutsch, South Bend, IN: Gateway, 1967.

HEIDEGGER, M. (1935/36). GA 41. **Die Frage nach dem Ding.** Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Published by Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1984.

INWOOD, M. **A Heidegger Dictionary.** Maiden, MA: Blackwell, 1999.

KISIEL, T. The Mathematical and the Hermeneutical: On Heidegger's Notion of the Apriori. *In: BALLARD, E. G.; SCOTT, C. F. (ed.). Martin Heidegger: In Europe and America.* The Hague Netherlands: Springer, 1973. p. 109-120.

KISIEL, T. Rhetorical protopolitics in Heidegger and Arendt. *In: GROSS, D. M; KEMMANN, A. (ed.). Heidegger and rhetoric.* Albany: Suny, 2005. p. 131-160.

KRELL, D. F. **Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being.** University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1986.

McNEILL, W. Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935. **Heidegger Studies**, v. 8, p. 63-79, 1992.

ORTEGA, M. When conscience calls, will Dasein answer? Heideggerian authenticity and the possibility of ethical life. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 13, n. 1, p. 15-34, 2005.

PATTISON, G. **Routledge Philosophy Guidebook to The Later Heidegger.** New York, NY: Routledge, 2000.

PÖGGELER, O. Heidegger on art. *In: HARRIES, K.; JAMME, C. (ed.) Martin Heidegger: Politics, art, and technology.* New York: Holmes & Meier, 1994. p. 106-124.

SCHALOW, F. Situating the Problem of Embodiment: A Reply to Overgaard. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 37, n. 1, p. 89-91, 2006.

VALLEGA-NEU, D. **Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction.** Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.

Recebido: 03/03/2021

Accito: 20/12/2021

COMMENTS TO
 “METONTOLOGY AND HEIDEGGER’S CONCERN FOR THE
 ONTIC AFTER BEING AND TIME: CHALLENGING THE A PRIORI”:
 SOME REMARKS ON ‘THE ONTIC’


*Bernardo Ainbinder*¹

Commented article reference: CRICHTON, Cristina. Metontology and Heidegger’s concern for the ontic after *Being and Time*: challenging the *a priori*. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 3, p. 33-58, 2022.

In her deep and thought-provoking examination of the significance of Heidegger’s metontological considerations to understand the *Kebr*, Cristina Crichton (2022) focuses on Heidegger’s concern for the ontic as presented in the famous Appendix to section 10 of GA26, and suggests that it is precisely because of a radicalisation – rather than an abandonment – of such concern that Heidegger moves beyond metontology in the late 1920’s.

I disagree with Crichton’s claim that taking the ontic seriously requires abandoning not only metontology but also the fundamental ontological project more generally and with it the notion of *a priori* that shapes Heidegger’s reflection in the 1920’s. There is a sense, I will surmise, in which we can only take the ontic seriously by engaging in the kind of transcendental ontological project that Heidegger – following Husserl and Kant – endorses at least until 1929. That is precisely what the metontological project aims to bring to the fore.

¹ Lecturer, School of Liberal Arts, University of Wollongong (UOW), Wollongong – Australia.

 <https://orcid.org/0000-0002-6630-458X>. Email: bernardo@uow.edu.au.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p59>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

I think, however, that Crichton (2022) is right in attributing to Heidegger from 1930 onwards the view that fundamental ontology needs to be abandoned and with it the associated notion of *a priori*. I think that the textual evidence speaks in her favour. In what follows, I will not engage in a discussion of Crichton's reading of Heidegger – which I take to be correct, although one-sided, for reasons I shall specify in a moment. Rather, I will draw my attention to a possible alternative way of understanding Heidegger's use of the expression 'the ontic', a way that would allow to take the ontic seriously within the project of fundamental ontology and only within it. Heidegger delineates this meaning in his late 1920's lectures and writings, although he seems to abandon it later. By exploring it, I hope to suggest a way of considering metontology under a positive light without committing to an abandonment of the project of fundamental ontology. In this way, I expect to contribute to the debate that Crichton's paper opens up.

The key passage where Heidegger presents the problem of metontology, in the Heim's translation that Crichton (2022) quotes, is the following:

Since being is there only insofar as beings are already there [*im Da*], fundamental ontology has in it the latent tendency toward a primordial, metaphysical transformation which becomes possible only when being is understood in its whole problematic. The intrinsic necessity for ontology to turn back to its point of origin can be clarified by reference to the primal phenomenon of human existence: the being 'man' understands being; understanding-of-being effects a distinction between being and beings; being is there only when Dasein understands being. *In other words, the possibility that being is there in the understanding presupposes the factual existence of Dasein, and this in turn presupposes the factual extantness of nature.* Right within the horizon of the problem of being, when posed radically, it appears that all this is visible and can become understood as being, only if a possible totality of being is already there. As a result, we need a special problematic which has for its proper theme beings as a whole. (HEIDEGGER, 1992, p.156-157/199, my emphasis).

Some authors seem to read in this passage a departure from the ontological project of *Being and Time* and the early lecture courses. Crowell (2000, p. 310) for instance expresses deep suspicions about Heidegger's quest for an "ontic ground' of ontology", which in his view amounts to conflating two distinct methodological approaches that need to be kept separated, "phenomenology" and "metaphysics" or, as he more decisively puts it in Crowell (2014) "transcendental philosophy" and "metaphysics". Very bluntly, the former

assumes that anything we can say about the world depends on the specific kind of inquiry being conducted about it and the inquirer so involved. Therefore, “[...] it will not be possible to treat the inquirer simply as part of a whole – ‘nature’, ‘life’ – that is defined *independently* of the inquiry.” (CROWELL, 2014, p. 22). This is precisely what metaphysics aim to do. In the light of these considerations, it is easy to see why Crowell sees Heidegger’s metontological turn as a flagrant violation of the principles of transcendental philosophy: grounding the understanding of being in the factual constitution of Dasein conceived *naturaliter* is exactly what the transcendental way deems impossible.²

Interestingly, Crichton (2022) – and Freeman, whom she follows in this respect – while disagreeing with Crowell’s bleak diagnostics of Heidegger’s metontological turn, share the assumption that metontology is indeed a departure from Heidegger’s previous transcendental-phenomenological fundamental ontology.

It is precisely this assumption that I would like to challenge. The first and obvious consideration is that Heidegger’s concern for the ontic – and this claim that fundamental ontology has ontic roots – is pervasive in the second half of the 1920’s and in all preparatory work for *Being and Time*. In a letter exchange with Löwith from 1927, Heidegger even praises himself for being the first to have acknowledged the necessity for ontology to refer back to an ontical ground (HEIDEGGER, 1990, p. 36).

If we restrict ourselves to *Being and Time*, and to its very introductory section, we find at least three ways in which such ontical ground is presented. The first one is that being can only be made accessible in and through beings. This is just the result of taking seriously the phenomenological method as a tool to conduct ontological inquiry. As Heidegger famously puts it, if “[...] being is the being of entities, then entities themselves turn out to be what is interrogated [*das Befragte*].” (BT, 26). This turning the gaze to entities – and not to pure concepts or to the basic assumptions of our common understanding of the world, the prejudices about being against which the opening section I warns us – is precisely the first indication of a ‘concern for the ontic’ in BT, and a recognition of the ontical grounds of ontology. Let us call this thesis OG1.

The other way in which the question about the ontic grounds of ontology appears in BT is in terms of the ontico-ontological priority of *Dasein*

² For a detailed discussion of the limits of Crowell’s distinction and the possibility of a philosophical naturalism without metaphysical commitments, see Satne and Ainbinder (2019).

as the specific entity on which the inquiry will be focused. Now, Heidegger provides two *independent* reasons for this choice. The first one is that Dasein is the entity that can inquire about the question of being (BT 27). This is Heidegger's endorsement of the transcendental perspective as Crowell defines it: if the inquiry about being is a specific kind of inquiry based on a specific way of experiencing the world, then the mode of being of the inquirer cannot be bracketed. The second one is what is known as the 'pre-ontological' character of Dasein itself, that is, the fact that its own being is at stake or at issue for Dasein in its very existence (e.g. BT 32). The latter is independent from the former (although the possibility of asking is of course partially enabled by the mode of being characteristic of Dasein) and is linked to the fact that Dasein's mode of being makes it easier to see through its ontical determinations towards its mode of being. That is why in section 7 Heidegger speaks of a certain 'transparency' of Dasein. Whereas in the case of, e.g., triangles, it is difficult to distinguish its mode of being from ontical determinations such as having three sides, in the case of Dasein such determinations can be easily bracketed. Let us now call the inevitability of assuming the perspective of the being that we are OG2 and the methodological advantages that the ontological makeup of such being for ontological inquiry OG3.

Now, if we examine the relation between OG1, OG2 and OG3, we note that:

OG1 is independent and prior to OG2 and OG3. Accepting that being is the being of entities does not require any reference to Dasein.

OG2 is independent from OG3. We may assume the transcendental perspective in Crowell's sense without requiring us to focus on *Dasein* as an entity as the *via regia* for an account of being in general.

Now, let us analyse what Heidegger is exactly suggesting in that appendix to paragraph 10 of the lecture course on Leibniz. In the first place, he is clearly endorsing OG1. There is no *Umschlag*, no *metabole* in this respect. More importantly, he is also endorsing OG2. Contrary to what Crowell thinks, there is no abandonment of the transcendental perspective in this sense. Heidegger explicitly states that "[t]he intrinsic necessity for ontology to turn back to its point of origin can be clarified by reference to the primal phenomenon of human existence: the being 'man' understands being; understanding-of-being effects a distinction between being and beings; being is there only when Dasein understands being".

What he is dropping is OG3. This is the natural upshot of the pessimistic diagnostic in the concluding section of BT, where Heidegger notes that his analysis there cannot go beyond the specific mode of being of Dasein and has fallen short of addressing the fundamental ontological question about the meaning of being in general. Looking at the totality of being means then broadening the scope of the ontological question and taking the plurality of modes of being seriously. It also assumes that the kind of radical contingency that shapes our factual experience of the world is also constitutive of our understanding of it.

This does not imply, *per se*, abandoning the transcendental character of the inquiry, as Crowell thinks. That would only be the case if we assumed, as Kant seems to do, that any statement about the factual constitution of concrete subjectivity draws us back onto the realm of the constituted and therefore cannot play any role in the conditions of possibility for our experience of the world. But this is precisely what phenomenology contests.³ Metontology is precisely Heidegger's attempt to overcome such difficulty, by examining how being is exhibited in the situated factual experience of nature, including our own nature. That is why only within metontology questions about Dasein embodiment can come to the fore. And it is also why Heidegger's reflections on life and the animal in 1929/30 are to be read within the metontological project.

Now, it is true that, as Freeman and Crichton note, metontology disappears shortly afterwards. Crichton (2022, p. 53) argues that the “[...] disappearance of metontology is due to the fact that it cannot properly account for Heidegger's increasing concern for the ontic.” I have tried to suggest that this is not the only possible reading. The disappearance of metontology coincides, I would suggest, with Heidegger's rejection of OG2, which is not at all the result of an increasing concern with the ontic (i.e. OG1). As I have shown, OG1 and OG2 are perfectly compatible. Taking a serious look at the totality of being to disclose the factual conditions for our understanding of being is at least a possible path to both focus on the ontic and keep fundamental ontology alive. Heidegger's abandonment of metontology is not necessitated by any internal tension between the two. His reasons need to be looked for elsewhere.

³ Husserl for example deems Kant's notion of subjectivity no more than a “mythical construction;” it is “[...] his own sort of mythical talk, whose literal meaning points to something subjective, but a mode of the subjective which we are in principle unable to make intuitive to ourselves, whether through factual examples or through genuine analogy.” (HUSSERL 1976, p. 116). See Ainsbinder (2020) for a detailed examination of how Husserl transforms transcendental philosophy to overcome this problem. The same applies to my reading of Heidegger here.

Metontology, in its turn, is still a sensible project that can be pursued, the project of reconciling the contingency of our natural makeup and the inquiry about natural a priori conditions for our experience of the world.⁴

REFERENCES

- AINBINDER, B. Questions of Genesis as Questions of Validity: Husserl's New Approach to an Old Kantian Problem. *In: I. APOSTOLESCU, I.; SERBAN, C. (ed.). Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. p. 303-332. <https://doi.org/10.1515/9783110564280-015>
- AINBINDER, B.; STANCIU, O. Metabolé des Vorprädikativen. Faktizität und die ontischen Wurzeln der Prädikation. *In C. Pasqualin and A. Sforza, A. (ed.). Das Vorpraedikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*. Freiburg/München: Karl Alber, 2020.
- CRICHTON, C. Metontology and Heidegger's Concern for the Ontic after Being and Time: challenging the *a priori*. *Trans/Form/Ação: revista de Filosofia da Unesp*, v. 46, n. 3, p. 33-58, 2022.
- CROWELL, S. Metaphysics, metontology, and the End of Being and Time. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 2, p. 307-331, 2000.
- CROWELL, S. Transcendental Life. *In: HEINAMAA, S.; HARTIMO, M.; MIETTINEN, T. (ed.). Phenomenology and the Transcendental*. New York: Routledge, 2014. p. 21-48.
- FREEMAN, L. Metontology, moral particularism, and the "art of existing:" a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams. *Continental Philosophy Review*, v. 43, n. 4, p. 545-568, 2010.
- HEIDEGGER, M. Letter of Karl Löwith from 20 August 1927. *In: PAPPENFUSS, D.; PÖGGELER, O. (ed.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt/M.: Klostermann, 1990.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. *Husserliana*, The Hague, M. Nijhoff/Kluwer; New York: Springer, 1976.
- SATNE, G.; AINBINDER, B. Normativity with a Human Face: Placing Intentional Norms and Intentional Agents back in Nature. *In: M. BURCH, M.; J. MARSH, J.; MCMULLIN, I. (ed.). Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*. New York, United States: Routledge, 2019. p. 174-194.

⁴ For a way in which such project can be pursued, taking a cue from Husserl and Heidegger, see Ainbinder (2020) and Ainbinder and Stanciu (2020).

Received: 23/02/2022

Accept: 15/03/2022

THE POWER TO TOLERATE

*Eduardo Fuentes Caro*¹


Abstract: Toleration is a privilege of the powerful. A person can tolerate only if she has the power to interfere with what she objects to. In this paper, I revise the circumstances in which someone has the power to tolerate. I argue that the answer must incorporate both metaphysical and practical considerations. Specifically, I argue that someone has the power to tolerate when her properties ground that power in the practical situation in which the person finds themselves, characterized by her practical interests. In doing so, I criticize Glen Newey's analysis of this power.

Keywords: Toleration. Power. Practical possibility.

INTRODUCTION

There are at least two features of toleration in the literature that are controversial from a normative point of view. First, toleration involves objections. "To tolerate is to insult," as Goethe (1998, p. 87) said. One can only tolerate that which one regards as bad, wrong, evil, or the like. Some, like Heyd (2008), have argued that this precludes toleration from being a proper part of democratic politics. Second, toleration involves power. Toleration is a privilege of the powerful. (SVENSSON, 2011). Someone can tolerate only if she has the power to interfere with what she objects to. This means that toleration implies relations of power of one over another (of course, nothing precludes the latter from having power over the former in other

¹ Faculty of Humanities and Social Sciences, Universidad San Sebastián, Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0003-2361-3750>. E-mail: eduardofuentescao@pm.me.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p65>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

circumstances). Many authors have claimed that this means that there is no place in a democratic society for such a non-egalitarian concept.²

This second feature is the theme of this paper. We can distinguish between two problems: normative and conceptual. The first is concerned with the rightness of tolerating others, given that it entails power relations. Concretely, the normative problem of *political* toleration is whether a democratic society should allow people to interfere with the lives of others. The conceptual problem, on the other hand, is concerned with the conditions under which someone has the power to tolerate the practices, beliefs, etc. of another person. I will focus on the latter and not dwell on possible normative difficulties as such.

This paper is organized as follows. First, I present Newey's answer to the conceptual problem. Second, I argue that Newey's account fails because it rests on a misleading counterfactual analysis of power. It amounts to a version of the "simple conditional analysis" of dispositions that has been, I will argue, successfully refuted by several philosophers working on the metaphysics of dispositions. Although this metaphysical discussion might seem off-topic at first, I argue that it is necessary to flesh out our judgments about alleged cases of toleration. Third, I will offer an alternative account. Unlike Newey's account, mine is based on the metaphysical literature on dispositions (or "powers," as I will call them), and argues that someone has the power to tolerate when her properties, given the practical circumstances she finds herself in, ground that power. Notably, this means that attributions of power are partially dependent on the interests of agents because a combination of metaphysical powers and practical interests constitute practical situations. Importantly, I will place the alternative account in the context of Newey's distinction between holistic and quasi-naturalistic approaches to toleration, and I will explain why my proposal supports the latter. Finally, I end with some brief remarks on the role of empirical investigation in philosophical analysis of toleration.

1 NEWEY'S THEORY

It is common to find at least three components of toleration in the literature (COHEN, 2014). First, there is the *objection component*: one can only tolerate what one objects to. Second is the *acceptance component*: one

² Among several authors, Brown (2009) is probably the one who has most thoroughly developed that critique.

must accept what one objects to in a principled way, that is, in virtue of reasons. Finally, there is the *power component*: one can only tolerate if one has the power to interfere with the objected practice.³ Most of the work that has been done on the first two components is conceptual, probably because the power to interfere seems to be self-explanatory. It might appear that a mere empirical review would be required to determine whether or not an agent can interfere with a practice; however, as the subsequent discussion will show, that is far from true.

Of all the power component analyses, Newey's (2013, 2017) is, without a doubt, the most developed.⁴ In summary, he argues that S demonstrates the power to tolerate when she displays the right attitude to power: she would not prevent the disapproved of practice out of respect for moral principles, particularly out of respect for other people's freedom. There are courses of action that, although broadly within our power, are inaccessible to us because they are not real options in deliberation; they are not narrowly within our power because they go against our ethical dispositions. In the third section, I show my support for the focus on actions not open to deliberation but eschew the role Newey attributes to moral principles as such, particularly to the principle of respect for freedom. More to the point, Newey judges the distinction between pragmatic costs and moral principles as crucial to his analysis. He argues that the former, but not the latter, voids toleration. I try to show that this distinction unnecessarily complicates our understanding of toleration.

The broad lines of Newey's analysis are described here. At the most basic level, the power condition, as Newey calls it, requires that the tolerator must have the power to prevent (or at least interfere with) the disapproved of practice. More precisely, Newey thinks that the tolerator needs to believe she has the power to prevent it. Newey therefore agrees with many philosophers working on toleration: what matters is not so much the actual possession of power but the belief that one possesses it (COHEN, 2004, p. 93; FORST, 2013, p. 25; MCKINNON, 2005, p. 14). The overriding thought is that agents lacking power can be tolerant if they believe they have that power; that is, we are more interested in their attitude toward power than in the power

³ I will henceforth use "practice" to refer to the object of toleration whatever its nature. I follow Newey (2000) in this usage.

⁴ King (1998, p. 22-24) offers another analysis.

itself. Thus, Newey thinks that not all limitations of power breach the power condition.

Consider the following case:

Martha has it within her power to stop her daughter Lois from going out one evening, but fails to do so. However, Martha fails to do so only because the costs of prevention are unacceptably high to her: Lois has convincingly threatened that she will hurl a chair through the window unless she gets her own way. Martha decides not to use the parental power she has to thwart Lois's plans. Here, although Martha fails to use her power to stop Lois from going out, her failure to use her power results only from the fact that to do so would inflict unacceptable costs on her, Martha. (NEWAY, 2017, p. 429).

On the face of it, it is implausible to claim that Martha tolerates her daughter's going out. Lois has somehow limited Martha's power, but how? Martha still has the capacity to prevent Lois from going out, it just happens that she is not willing to bear the costs. It seems that sheer power does not suffice for toleration, however, because Lois's threat has not changed Martha's power. The problem appears to be Martha's attitude toward her power, because were the cost lower she would otherwise exercise it. Thus, Newey proposed that the power condition must take costs into account. After a few proposals, he arrives at the following formulation:

Power Condition 3 (PC₃): S can only tolerate a disapproved-of action or state of affairs *p* if (i) S believes that it is within her power to prevent (etc.) *p*, and (ii) it is not the case that S would seek to prevent *p*, if S believed she had the power to do so even if, in S's judgement, prevention did not incur undue costs. (NEWAY, 2017, p. 431).⁵

S does not tolerate if she shows the wrong attitude and is unwilling to bear the costs. PC₃ has the consequence that usual ways of describing a *modus vivendi* are flawed, since they describe it as an instance of toleration. In a *modus vivendi*, parties to a conflict do not accept peace because they find it itself valuable; they would rather see their ideas prevail, yet they realize that they are unable to impose them upon others. Take the Belfast Agreement, for example, which represented a stalemate of sorts and was designed to end violence in Northern Ireland. It is naive to think that all signatories believed that they

⁵ Instead of the original "A" and "P", I write "S" and "*p*" for consistency with the rest of the paper.

got everything that they wanted or that they would not have demanded more in their ideal world. It is all too obvious that Sinn Fein, to name just one signatory, would have pushed for complete secession from the UK if the costs of doing so had not been unduly high. Hence, the Belfast Agreement *modus vivendi* and others like it are not examples of toleration.

However, Newey argues that, there is a difference between judging not signing the Belfast Agreement as too costly because of the pragmatic consequences and as too costly because it would breach a moral principle. He does not want moral principles to limit the agents' power in the same manner that pragmatic costs do. If Martha were committed to respecting autonomy, she would regard her preventing Lois from going out as too costly in terms of Lois's loss of autonomy. To Newey, this sounds very different from judging prevention as too costly because of the psychological discomfort of an argument with her daughter.

Consequently, PC_3 must be read as referring only to pragmatic costs. Nevertheless, one may object that both moral principles and pragmatic costs have the same result—the inability to prevent a practice. By way of reply, Newey appeals to idealization. If, in the ideal world, she does not interfere with the objected practice, then she displays toleration, and if, on the other hand, she does interfere with the objected practice, then her noninterference in the actual world is due to pragmatic costs. The reason is that in *S*'s ideal world, pragmatic costs do not exist, but moral principles remain in place.

However, an obvious difficulty arises. If the world is so ideal as not to include costs,⁶ then it would not contain any practice that *S* could object to. The consequence is that in an ideal world, toleration cannot even exist. Therefore, the idealized distinction between cost and principles comes at the expense of toleration.

To rescue toleration, we need a reason why even ideal worlds would be sub-optimal—that is, why ideal worlds would include disapproved of practices. Why would *S* choose to actualize a world that is not completely ideal? Newey sees this question as analogous to the theological problem of evil: Why would a perfect God choose to actualize a world riddled with evil? Following strategies designed to deal with the latter question, Newey concludes that a commitment to the value of freedom offers the best answer. Since being free

⁶ From now on, by “costs”, I mean “pragmatic costs” and by “principles”, I mean “moral principles”, unless explicitly noted.

entails people behaving in ways not approved of by the tolerator, the ideal world must include that freedom as part of its structure. Thus, in her ideal world, the tolerator would allow disapproved of practices because respecting people's freedom is part of what makes that world ideal.

Consequently, there are courses of action that we have the power to take but cannot be entertained in deliberation because they go against our principles: even in our ideal world, we would not take them. We “cannot” take them, not because we lack the power to, but because, being against our principles, they are not real options for us in our process of deliberation. Specifically, the principle of respect for freedom seems to be the one principle that can limit options without breaching the power condition.

Wrapping up, what does it take for S to have the power to tolerate? Curiously, she does not *actually* need to have the power to interfere with the relevant practice. She only needs, according to PC₃, to believe that she has the power and display the right attitude; that is, she would not interfere with the practice in her ideal world. It seems that power, as a real feature of the world, has vanished from the analysis.⁷ In the next section, I will press on with that point.

2 ACTUAL POWER

I mentioned that toleration is a privilege of the powerful. Newey's account changes that, turning it into something closer to a privilege of the virtuous. Significantly, it makes the very concept of toleration more palatable than (one may argue) it should be. When philosophers like Brown (2009) critique toleration, they aim for the power relations that lie at its core. They object to toleration because accepting it entails that some agents *in the actual world* have the power to interfere with the lives of others. Newey's idealized analysis ends up attributing the power to tolerate to how agents would behave in their *merely possible* ideal world. Power's “[...] significance lies in the underlying attitude of the putative tolerator, which can be brought out by examining the counterfactuals which apply.” (NEWHEY, 2017, 433). His solution to the conceptual problem, in my opinion, too easily eliminates the normative one: if you believe that you have the power and tolerate in your

⁷ “[...] one could conclude that what is necessary for toleration is not to have the power of prevention, but not to be disposed to use the power if one believes one has it.” (NEWHEY, 2017, p. 429).

ideal world, then you have the power to tolerate regardless of how weak you are in the real world.

Let us be clear. There are no knock-down arguments against the “possibilist” approach as such. Someone may prefer to analyze toleration in terms of what agents believe and ideally would do so because of their interest in how much agents resemble virtuous agents.⁸ Both Jubb (2019) and Swift (2008) convincingly show that the analysis of political concepts depends on what we want to achieve. I opt for an “actualist” approach because I want an analysis that will be useful to political agents when they confront political conflicts. More importantly, for the reasons to be detailed below, I want to isolate the power of agents from their beliefs and attitudes toward it. Nevertheless, there is a decisive argument against Newey’s version of the possibilist approach, so there is a strong reason to reject that approach. Unless, of course, a better version is found in the future.

His proposal fails because it relies on fallacious inference. He thinks that from the proposition ‘Martha has the power to F’, it follows the proposition ‘if Martha were subject to stimulus C, then Martha would F’, where the stimulus C is Martha’s finding out about Louis’s plans. His account is an instance of the simple conditional analysis (SCA).⁹ Before delving into the details, I will show why he is committed to the inference and why it is *prima facie* problematic. After that, I will draw on somewhat technical arguments against SCA made by several philosophers working on the metaphysics of power.

Newey (2017, 433) claims that “[...] the counterfactual sifts correct and mistaken judgments by asking how agents would act in similar circumstances, adjusted to take account of their relevant capacities.” In other words, if Martha (in her ideal world) would not thwart Lois’s plans, then we could conclude that the judgment that ‘Martha has the power to thwart Lois’s plans’ is correct. Counterfactual idealization is underpinned, as already seen, by Newey’s belief that what matters is the attitude toward (believed) power instead of actual power. Counterfactuals, Newey holds, are well suited to analyzing the dispositions (attitudes) of agents.

Rainer Forst, among others, shares the shift from actual to believed power. Forst (2013, p. 25-26) says that “[...] a minority which is not equipped with such power can also adopt an attitude of tolerance and be of

⁸ Indeed, this is what Newey (2017, p. 440) points out.

⁹ See Ryle (1949) for an early example.

the (uncoerced) conviction that, were it to have sufficient means of power at its disposal, it would not use them to the disadvantage of others.” It follows that “[...] to conclude that the tolerating party must be in a position of power from which it could effectively prevent the practices in question is unfounded.” (FORST, 2013, p. 25). It seems clear that once we opt for believed power, counterfactual idealization comes naturally.

This counterfactual analysis is *prima facie* problematic for two reasons. First, it relies on the importance of attitudes toward power. While it is true that some prefer this “possibilist” approach, for real-life political agents, mere attitudes do not matter much. Political agents normally care about what their opponents can do and what they themselves can do. They may care about beliefs, but those cases are exceptions. Take a conflict between the State and a political group. The latter wants to know what it is in the power of the State to do because it must prepare for the ways that, say, the State may respond to (punish) its actions. For the group, what the State believes about its own power is only relevant inasmuch as it relates to the power the State in fact yields. Second, and more importantly, it rules out those agents whose disposition to prevent is not yet settled from being potential tolerators. Otherwise said, there may be agents regarding which there is no fact of the matter as to whether they would prevent a disapproved of practice or not. For example, we would like to know whether contemporary States have the power to tolerate without assuming that their dispositions are settled.¹⁰ After all, it should be possible for States to have the power to tolerate and actually to tolerate if they were to accept certain reasons; this possibility should not mean that States would *thereby* change their power.¹¹

Moreover, there may be agents that have the power to tolerate yet are not disposed to interfere. That is, if we understand that ‘being disposed to interfere with *p*’ means ‘would prevent *p* from happening’. As I will argue, an agent can have the power to interfere while still being not disposed – in that sense – to interfere. The gist of the problem is that the possession of relevant

¹⁰ An anonymous reviewer was puzzled by the claim that States have dispositions. Since they are entities of the material world, I see no problem with attributing them dispositions (or powers, etc.). It just means that they are “inclined” towards some effect. Insofar as it makes sense to talk about things being “inclined” to any effect at all, it makes sense to talk about States being disposed. Of course, I am assuming that States do exist in the material world, which could be (albeit implausibly) disputed. For a defense of the reality of inclinations of things, see Molnar (2003).

¹¹ “We do not know how those who do not yet have the opportunity will ultimately act in conditions of real power.” (BALINT, 2014, p. 268).

power cannot be taken directly from the counterfactuals that are true of the agent.

We can formulate the latter difficulty more rigorously. Newey's account is an instance of simple conditional analysis (SCA). According to SCA, an object x is disposed to F if and only if, if x were subject to stimulus C, then x would F. Among philosophers working on power, this analysis has fallen out of favor. It has since been replaced with a refined version, famously defended by David Lewis (1997). However, regardless of how refined the analysis may be, the same problems befall any conditional analysis. Due to space limitations, I will only touch on the conditional analysis and the main objections against it to show why Newey's account fails.

The guiding principle of SCA, or any conditional analysis, is that powers can be understood *without loss* by reference to a conditional, where the antecedent and consequent of the conditional present a stimulus to x and an action by x , respectively. The qualification means that once the conditional is in place, there is nothing more to say about the power. Thus, to know the conditional is to know all that matters about power.¹² Yet, a common objection is that conditionals cannot account for our intuitions if we pay attention to the fact that between the stimulus and the manifestation many things may occur.

A power to F can be interrupted so that its manifestation does not occur. In Martin's (1994) terms, powers may be 'finkish'. In Martha's case, something might interfere with her power to prevent Lois from going out. She could suffer a stroke just after deciding to thwart Lois's plans. Hence, from 'Martha has the power to prevent Lois from going out', it does not follow that 'if Martha were subject to stimulus C, then Martha would prevent Lois from going out'.

Let us see with more precision how this applies to Martha's case. The stimulus is Martha finding out about Lois's plans. Under normal circumstances, this would trigger Martha's manifestation of her parental power. However, between her finding out and the manifestation, Lois introduces the threat of hurling a chair through the window. The threat gets in the way, acting as a fink. The important point is that it is not necessary for there to be an actual fink, as the mere possibility of its existence suffices for us to reject the

¹² Molnar (2003) convincingly argues that although there is only an indirect connection between reductionism and the conditional analysis, the latter is generally advanced as part of the reductionist program.

conditional analysis. The fact that Lois *could* execute that threat is enough to conclude that having parental power does not entail any conditional.

Finks work by removing power after the stimulus takes place. Strictly speaking, Martha had power until Lois made her threat. Because Newey believes that Martha still has the relevant power, he must introduce the distinction between costs and principles to explain conflicting intuitions.

Besides finks, there are antidotes (BIRD, 1998).¹³ They work by changing the subject that receives the manifestation of power. Lois could ask her grandmother to give her permission to go out, preempting Martha's use of her parental power. Martha does not lose the power because nothing has changed in her; the issue is that Lois became immune to it. If by 'parental power' we mean Martha's capacity to command her daughter, then Martha has not lost it; however, if by power we mean the capacity to ensure that her commands will be followed no matter what, then she never had it. That is what antidotes show. It is unwise to deny that an agent has some power just because the patient could become immune to it, because that would mean that nothing has any power whatsoever.

This may seem misguided. After all, what does it mean to say that Martha has parental power other than to say that some conditionals are true of her? Sure, from 'Martha has the power to thwart Lois's plans', it follows 'if Martha were subject to stimulus C, then she would thwart Lois's plans *unless prevented from doing so*'. In other words, it is obvious that if Martha had that power, then there would be circumstances under which she would exercise it. If these circumstances did not exist, then it would be impossible for her to manifest her power. However, a power that is impossible to manifest is no power at all; it is an unactualized possibility that cannot ever be actualized, which is tantamount to nothingness. The key to understanding the problem lies in the word 'prevent'. As Oderberg (2007, p. 137) noted, "[...] prevention essentially involves interference with a thing's doing what it is capable of doing." Thus, to know that Martha's thwarting of Lois's plans can be prevented, we must first know that she has the power to thwart her plans. Otherwise, if we did not know that Martha had that power, we would not know that she could be prevented from manifesting it. Therefore, conditionals are only informative insofar as they clarify what a power entails, not in analyzing that power from scratch. Newey tries to derive all his understanding of power from conditional analysis, which leads him to idealization and the distinction between costs and

¹³ There are also masks, which prevent the power from being exercised. See Johnston (1992).

principles, but for that analysis to make sense, it presupposes that we already know what it means for an agent to have the relevant power.

Looking back, although Newey wanted to analyze the power condition, he ended up relying on intuitions about idealized counterfactuals. I have argued that his proposal, as for any conditional analysis of power, fails because it is unintelligible without previous grasp of the power to be analyzed. Politically, this is important because it allows us to differentiate between the power that agents have and the conditions that can interfere with that power. We often face situations where an agent would not do F despite having the power because there may be finks or antidotes operating. For instance, the State might not prevent a riot because an international organization would remove one of its intrinsic properties (required by the power) were the State to act. Does that mean that the State lacks the power? No, for the international organization has not removed anything yet. It means that the power does not entail a conditional, that is a significant item of knowledge for political actors. Arguably, political agents do not simply want to know possible outcomes but what the agents involved are capable of. Political life is dynamic; hence, it is not enough to know what would happen in any given situation; we need to know what would happen in other situations, too. By knowing the power of agents, we can evaluate conditionals in that situation and others, and not the other way around.

Where to look if not to conditionals? From what I have argued, it follows that we must investigate agents themselves and their powers. I turn now to those.

3 COULD HAVE, WOULD HAVE, AND THE AGENT'S PRACTICAL SITUATION

Newey (2000) makes an important distinction between holistic and quasi-naturalistic approaches to toleration. The former fleshes out the components of toleration using a normative theory independent of the agent. John Horton (1996, p. 42) follows this approach when he claims that “[...] there is no reason why we must accept people’s own perspective on the validity of their objections to something.” *Mutatis mutandis*, the holistic approach, does not attribute power according to the agent’s perspective. Philosophers with the right theory make the judgments on the power to prevent. To illustrate, recall that Newey’s analysis of power makes use of the putative tolerator’s ideal world. A holistic approach could define an ideal world for a person according

to principles not held by her, whereby that ideal world would differ from the one she herself would choose. Therefore, the philosopher's judgment and her own judgment may disagree as to whether she has the power to prevent. Note that Newey is aware of this possibility, for he cautions us not to idealize too much and, in particular, rejects idealizing our basic principles away. (NEWY, 2017, p. 438).

On the other hand, a quasi-naturalistic approach does not refer to normative criteria independent of the agent. It assumes her normative point of view. With this approach, agents *qua* agents make the judgments about power. The analysis I will present below can be read as part of a larger defense of this approach because it shows how a plausible analysis of one of the components of toleration can be made by paying close attention to the normative framework of political agents.

In the most general sense, S has the power to F if and only if S can bring about F. For instance, S has the power to walk if and only if S can bring (herself) to walk. Unlike what the conditional analysis implies, having power is not a fact about how the agent behaves in some possible world, but about the agent itself. The power to F is a property of agents, but what kind of property is it? Borrowing from the recent burgeoning literature (see the references in CHOI; FARA, 2018), I take it to be a dispositional property whose manifestation is or constitutes F. That is, the power to thwart Lois's plans is a dispositional property whose manifestation is, or constitutes, Lois's plans being thwarted.

For those with Humean inclinations, to say that Martha has that power because she has a dispositional property may sound like tautology. It is reminiscent of Molière's famous *virtus dormitiva*. Yet, there is nothing mysterious about it. I am not claiming that Martha has a property whose entire nature consists in giving her that power. Although fundamental properties could be, as Molnar (2003) calls them, pure powers—being nothing but powers—the agential powers I am interested in are not. When we say that someone has the power to jump or hail a taxi, we do not imply that the power admits no further grounding; it is quite the opposite, because we can easily explain what features account for it. There is something about legs that allows people to jump. The same goes for agents like the State. It has the power to shut down businesses because it commands the police, and thus, if it comes to it, it can apply physical force over business owners. Of course, to fully understand the dynamic, we would need to explain why the State has the

power to command the police, among many other things. There is a pattern here: we explain why an agent has a power by identifying the properties grounding it. I remain noncommittal with respect to the nature of grounding and leave open the possibility that, as Heil (2003) argued, the dispositional property is, in fact, an aspect of the categorical properties that ground it. Be that as it may, what matters is that we can conclude that an agent has some power by looking at the properties grounding it.

Which of her categorical properties grounds her agential powers? First, there are her physical properties. She needs to have certain physical features to issue and enforce her commands. For example, she needs to have a voice, hands to signal, or any other mechanism to express herself. Second, there are her mental properties.¹⁴ She must have a mental configuration that allows her to form relevant beliefs and intentions. Plausibly, that entails having certain beliefs and desires. If she lacked some basic beliefs, she would be unable to form the belief that Lois was planning to go out. Likewise, if she lacked the basic desire to act on what she believed, she could not form the intention to thwart Lois's plans. As it turns out, these properties are common to most people. Things change when we investigate her relational properties. Being Lois's mother is a relational property that grounds her parental authority. Nobody else has that relation to Lois, and it is one property that cannot be taken away from Martha. Undoubtedly, there are cases where being a mother fails to ground parental authority because other properties (intrinsic or relational) change. In any case, we can streamline our exposition if we assume that *ceteris paribus* Martha's relation to Lois grounds parental authority.

With these distinctions in hand, we can now revisit Martha's situation. Lois's threat does not seem to remove any of the above properties as it affects neither her physical properties nor her relational property; however, the question remains whether it affects her mental properties. Note that even if it does, it does not follow that Martha did not *have* the relevant power, as I remarked earlier. Newey's conditional analysis obscures the fact that powers can be removed by a fink and then regained after the fink disappears (or *mutatis mutandis* by antidotes). He should have concluded that when we ask in the abstract whether Martha has the power, the answer is affirmative, but when asked after Martha receives Lois's threat, the answer is negative.

¹⁴ Of course, if reductive materialism is true, the latter supervenes on the former. Be that as it may, it is useful to distinguish between them.

However, on closer inspection, we see that Martha does not lose her power. The threat does not remove the mental properties necessary to form the intention to prevent Lois from going out. The assertion that the costs are unacceptably high is ambiguous: either she cannot accept them or she would not accept them. Only in the former case does she lose her power. This follows from the rejection of the conditional analysis, for we have rejected the inference from ‘she would not F’ to ‘she lacks the power to F’. Although I raised the rejection by means of finks and antidotes, the general lesson to be drawn is that ‘would not’ does not equate to ‘cannot’. Hence, it is possible that, under no circumstances, Martha would accept those costs even though she could. Why would she not? Well, because she does not want to. In the accepted possible worlds parlance, she does not accept the costs in close worlds, although she does so in farther worlds. Following the familiar suggestion by Lewis (1973), ‘she would F’ is restricted to close worlds. Obviously, if we change our selection function and include all possible worlds, no matter how distant, there are circumstances where she would F if she could F. We need to keep in mind that when we say that Martha would not prevent Lois’s plans from occurring because the costs are too high, we are not saying that in no circumstance *whatsoever* would she not prevent them. To put it bluntly, it depends on whether we are thinking in theoretically absolute terms or in more down-to-earth ones.

Toleration is executive, as Newey (2000) argues. That is, it is freely chosen. It is also salient in very particular circumstances, namely when the world is not the one we would like it to be. Lest we forget, it is only when we are faced with suboptimal alternatives that toleration becomes relevant. Thus, there are always costs involved. In some sense, we would like never to have to tolerate that which we object to. Sometimes, the costs of prevention are bearable, and we decide not to tolerate, yet sometimes, they are not, and we decide to tolerate. Even so, unbearable costs do not imply that we will avoid preventing the practice; we must still choose what to do. Recall that an unacceptably high cost could simply mean that we would choose not to bear it (in close possible worlds), not that we could not.

Interestingly, here we find a confusion between the power and the acceptance components. The cost of prevention being unacceptably high could be a reason to accept the practice. For example, Martha would not thwart Lois’s plans because of this powerful reason: the cost does not constrain her power but her rationality.

Nonetheless, I have not discussed what happens when Martha truly cannot accept those high costs. In this case, she lacks the power to prevent and hence cannot tolerate. Her mental properties are changed by the belief that the costs are too high. She is no longer able to form the relevant intention. There may be psychological barriers that she cannot overcome. Obviously, we could ask if she could, in principle, overcome them even if she could not do it given the present circumstances. However, it is likely that Lois's threat does not pose such an insurmountable psychological challenge. After all, Martha could start reading Stoic philosophy and stop caring about broken windows and other external goods. Whatever could be intended, Martha could also intend, given a suitable change in her mental composition. That is too abstract, however. By asking whether Martha has the relevant power, we ask whether her properties ground that power. That is, the properties she currently has, not the ones that she might have only in principle. Therefore, 'it is possible that Martha prevents Lois from going out' does not signify that 'Martha has the power to prevent Lois from going out'.

We also run the risk of being too concrete. It is true that, at a given point, Martha could lack the properties to ground the relevant power or have one interfering with her other properties.¹⁵ Nevertheless, with a reasonable amount of effort and time, she could form the intention to take a course of action by modifying her mental properties to (re)gain power. If Martha needs to become a Stoic philosopher to become immune to Lois's threat, then we are idealizing too much, but if she only needs to take a breath and count to ten, then she could become immune with reasonable effort. Note that I am assuming that if she does not pause, she cannot become immune and thus regain her power. From the discussion on finks and antidotes, we learned that the manifestation of power takes time. This has interesting consequences. Sentences attributing powers can refer to different propositions, depending on the timeframe we choose for the manifestation to occur. Consider the sentence "Egyptian pyramids are fragile," which attributes to the pyramids fragility (the power to break easily under moderate pressure). Yet what 'easily' means depends on the timeframe we choose. If the timeframe between the stimulus and the effect was set at five seconds, then the pyramids could not be considered fragile since they would not break under those conditions. On the contrary, if

¹⁵ For example, the belief that Lois's threat could easily materialize can 'fink' her other properties. In the literature on powers, this is called an 'intrinsic fink'. See Choi (2005).

the timeframe was set at five million years, they could be considered fragile, as they would break within that time under moderate pressure. Note that I am not saying that powers themselves depend on our conceptual decisions; they effect causal processes in the world. We can use concepts without time limits, and then anything that brings about any manifestation, *regardless of how long it takes*, is a power. However, limiting concepts is useful for highlighting real differences; that is, it is useful to take our sentences as expressing propositions involving more limited concepts. In talking about toleration, it is useful to distinguish between Martha having the power to change her mental properties rapidly and the power to do so slowly.

Faced with a practice to which we object, we usually have a timeframe that allows us to evaluate whether or not to tolerate it. Thus, we can take that span of time to consider whether the agent is able to acquire the power to prevent. Can the State prevent a protest? It may lack the required property at first (say, a parliamentary declaration) but be able to obtain it before the protest begins. If Martha can regain her power to thwart Lois's plans after the threat has been issued, but before Lois goes out, then we can say that she has that power. This is a welcome result because it fits the dynamic nature of our practical lives. Seldom are we interested in what an agent can do at any one instant. Drawing from Gilabert (2017), let us distinguish between 'soft' and 'hard' constraints. The former can be overcome given enough time and resources, unlike the latter. In the circumstances of toleration, the time between the occurrence of the objected practice and our practical interests determine how much time is enough. If the objected practice has not yet occurred, the time of its occurrence determines the time limit. We can hardly say that an agent can prevent a practice that has not happened if she can only do so after it happens. It would go against our (usual) interests when talking about toleration. Thus, if the objected practice has not occurred, all constraints that cannot be overcome before it occurs are considered hard. On the other hand, if the objected practice is already happening, then the timeframe is almost entirely determined by our interests.

I have arrived at a somewhat paradoxical conclusion. I criticized Newey for failing to account for real power, only to end up claiming that having the power to prevent is relative to our interests. However, note that only our *attributions* of powers are relative to us, and even then, not completely so. Using an unrestricted concept of power, only those constraints that cannot be overcome in principle are classified as hard. If the costs were so high that

Martha could not overcome them, even with infinite time and resources, then she would (unrestrictedly) lack power. By restricting the concept, we are paying attention to the fact that toleration is a practical concept; we need it to describe how agents act. Therefore, it is not strange for our practical interests to limit the concept of power. Furthermore, it is important to remark that, unlike Newey, I am not attributing power to where it does not exist but, instead, limiting existing power.

More precisely, what matters are the practical interests of agents *qua* agents. As philosophers, we can adopt a detached position and try to figure out the interests that agents should have according to our theories. This would be a holistic approach. Yet agents *qua* agents cannot afford to judge in a detached manner. They are already immersed in a practical conflict that cannot be modified at will. Martha must respond to her situation in a limited time and with the resources that she can gather at that time. She sees the situation in a particular way; therefore, her practical interests are molded by that. What she cares for depends on how she interprets her situation. To her, it might be important, say, to respond within a couple of minutes to Lois's threat. Newey seems to think that Martha may fail to prevent Lois's actions because of costs or principles. But Martha could come to believe that if she does not respond quickly, the situation would become absurd. "That ship has sailed," she might think. One needs not turn into an existentialist to appreciate how some actions can stop making sense to us. Maybe Martha ought not to describe her situation like that, but she does. A quasi-naturalistic approach has no problems accommodating her description of her situation.

In summary, I have argued that someone has the power to prevent an objected practice from occurring when she has the properties that ground that power. I showed that even when she has them, that does not entail that she would exercise the power, so counterfactual analysis gives us no insights. We need to inquire into the agents' current properties and how they ground their powers or fail to ground them. Additionally, I defended a quasi-naturalistic account of the power component that includes the agent's practical interests alongside the metaphysical consideration of properties. Notably, I made no reference to the distinction between principles and costs. Whenever I say 'cost', 'or principle' may be added to the phrase. As Newey himself acknowledges, in politics, it is usually difficult to differentiate between pragmatic costs and principles, even for agents themselves. Hence, it is best to discard the distinction altogether.

CONCLUDING REMARKS

I strove for an analysis of the power component, which is both metaphysically grounded and rooted in the agent's practical situation. Toleration involves agential powers, which we are free to manifest. A purely metaphysical description misses that point since it cannot account for the practical impossibility of manifesting a power that we objectively have. This is why objective powers must be restricted, depending on the practical situation of the agent.

I have made use of toy examples to be as precise as possible, but it must be recalled that real life is much messier. Therefore, it is often impossible to know an agent's practical situation without doing fieldwork. This is particularly true when dealing with political toleration, because agents in conflicts tend to hide or disguise their real interests. The upshot is that a quasi-naturalistic approach, like the one that I have advanced, must be willing to go beyond philosophy into what the social sciences tell us about agents and their practical situations.

CRICHTON, C. El poder de tolerar. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 65-84, Jul./Set., 2022.

Resumen: La tolerancia es un privilegio de los poderosos. Una persona puede tolerar sólo si tiene el poder para interferir con aquello que objeta. En este artículo analizaré las circunstancias en las que alguien tiene el poder para tolerar. Argumentaré que la respuesta debe incorporar consideraciones tanto prácticas como metafísicas. Específicamente, defenderé que alguien tiene el poder para tolerar cuando sus propiedades fundan tal poder en la situación práctica en que ella se encuentra, según es caracterizada por sus intereses prácticos. Al hacerlo criticaré el análisis del mencionado poder realizado por Glen Newey.

Palabras clave: Tolerancia. Poder. Posibilidad práctica.

REFERENCES

BALINT, P. Acts of tolerance: A political and descriptive account. *European Journal of Political Theory*, v. 13, n. 3, p. 264–281, 2014.

- BIRD, A. Dispositions and Antidotes. **The Philosophical Quarterly**, v. 48, n. 191, p. 227-234, 1998.
- BROWN, W. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- CHOI, S. Do Categorical Ascriptions Entail Counterfactual Conditionals? **The Philosophical Quarterly**, v. 55, n. 220, p. 495-503, 2005.
- CHOI, S.; FARA, M. Dispositions. *In*: ZALTA, E. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, CA: Stanford University, 2018.
- COHEN, A. J. What Toleration Is. **Ethics**, v. 115, n. 1, p. 68-95, 2004.
- COHEN, A. J. **Toleration**. Cambridge: Polity, 2014.
- FORST, R. **Toleration in Conflict: Past and Present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GILBERT, P. Justice and Feasibility: A Dynamic Approach. *In*: VALLIER, K.; WEBER, M. E. (ed.). **Political Utopias: Contemporary Debates**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 95-126.
- GOETHE, J. W. V. **Maxims and Reflections**. London: Penguin Books, 1998.
- HEIL, J. **From an Ontological Point of View**. Oxford: Clarendon, 2003.
- HEYD, D. Is toleration a political virtue? *In*: WILLIAMS, M. S.; WALDRON, J. (ed.). **Toleration and Its Limits**. New York: New York University Press, 2008. p. 171-194.
- HORTON, J. Toleration as a Virtue. *In*: HEYD, D. (ed.). **Toleration: An Elusive Virtue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 28-43.
- JOHNSTON, M. How to Speak of the Colors. **Philosophical Studies**, v. 68, n. 3, p. 221-263, 1992.
- JUBB, R. On What a Distinctively Political Normativity Is. **Political Studies Review**, v. 17, n. 4, p. 360-369, 2019.
- KING, P. T. **Toleration**. London: Frank Cass, 1998.
- LEWIS, D. **Counterfactuals**. Malden, MA: Blackwell, 1973.
- LEWIS, D. Finkish Dispositions. **The Philosophical Quarterly**, v. 47, n. 187, p. 143-158, 1997.
- MARTIN, C. B. Dispositions and Conditionals. **The Philosophical Quarterly**, v. 44, n. 174, p. 1-8, 1994.
- MCKINNON, C. **Toleration: A critical introduction**. New York: Routledge, 2005.
- MOLNAR, G. **Powers: A Study in Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FUENTES, E.

NEWAY, G. **Virtue, Reason and Toleration**: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

NEWAY, G. **Toleration in Political Conflict**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

NEWAY, G. *Modus vivendi*, Toleration and Power. **Philosophia**, v. 45, n. 2, p. 425-442, 2017.

ODERBERG, D. S. **Real Essentialism**. New York: Routledge, 2007.

PLANTINGA, A. **The Nature of Necessity**. Oxford: Clarendon, 1974.

RYLE, G. **The Concept of the Mind**. London: Hutchinson, 1949.

SVENSSON, M. A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas? **The Thomist**, v. 75, n. 2, p. 291-308, 2011.

SWIFT, A. The value of philosophy in nonideal circumstances. **Social Theory and Practice**, v. 34, n. 3, p. 363-387, 2008.

Recebido: 03/05/2021

Accito: 31/01/2022

COMENTARIO A “THE POWER TO TOLERATE”

*Felipe Schwember Augier*¹

Referencia al artículo comentado: FUENTES, Eduardo. The Power to Tolerate. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 65-84, 2022.

Nada más comenzar su artículo, *The Power to Tolerate*, Eduardo Fuentes (2022) explica que hay dos características de la tolerancia que resultan controversiales desde un punto de vista normativo. La primera es la objeción inherente al acto de tolerar: se tolera aquello que se desaprueba, y por eso hay quienes han visto en la tolerancia una forma de insulto. La segunda, que es la que aborda en el trabajo que comentamos, es el poder que supuestamente detenta aquel que practica la tolerancia. A ese poder se alude con la afirmación de que “la tolerancia es un privilegio de los poderosos”: solos los poderosos están en situación de poder tolerar o no las opiniones, conductas o estados de cosas que producen otros.

El artículo del profesor Fuentes (2022) puede ser visto como una discusión acerca del sentido y alcance de esa de esa afirmación: ¿qué poder debe tener el que tolera? ¿qué significa tenerlo? Este problema podría parecer un poco ocioso, pero no lo es en absoluto, como lo demuestra el examen que Fuentes lleva a cabo a lo largo de su trabajo. Comienza su reflexión analizando críticamente la posición de Glen Newey, cuya obra le sirve de contrapunto

¹ Universidad del Desarrollo, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-7004-0839>. E-mail: felipe.schwember@udd.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p85>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

para desarrollar su propia posición. La discusión que el autor entabla con Newey no es normativa (i.e., no es una discusión acerca de si está bien o mal tolerar o si de está bien o mal tener poder), sino “metafísica”, en el preciso sentido de que lo que con ella se intenta es identificar las propiedades que tiene el poder que se atribuye a la tolerancia (quizás podría hablarse también de un “análisis fenomenológico” del poder del que tolera).

Básicamente, para Newey la tolerancia se puede predicar, no sólo respecto de aquel que tiene actualmente poder y se abstiene de interferir, sino también de aquel que cree tenerlo y se abstiene de interferir, por respeto a la libertad de aquel cuya práctica objeta. Pero, ¿se puede hablar en esa última situación de tolerancia, realmente?

Newey se orienta por el caso de aquel que tiene la disposición propia del tolerante, pero ignora que en realidad carece del poder para impedir la opinión o conducta que tolera. Supongamos que la tolerancia tiene una dimensión material y otra formal, que consiste, por una parte, en el poder y, por otra, en un conjunto de actitudes psicológicas y actitudinales, respectivamente. La objeción a cierta conducta y la decisión de abstenerse de interferir con ella por respeto a la libertad del otro corresponderían a la última dimensión, que hemos llamado formal. Pues bien, podría decirse que una caracterización como la de Newey, que enfatiza la tolerancia como una disposición moral, prioriza la segunda dimensión por sobre la primera. Pero quizás hablar de “prioridad” no es todavía lo correcto, pues – y el profesor Fuentes pone el acento precisamente sobre este punto – de acuerdo a una aproximación como la de Newey, podría haber tolerancia (i.e., alguien se podría comportar de ese modo) sin que hubiese poder alguno. Pero ¿puede ser este el caso?

La dificultad sobre la que llama la atención Fuentes se repite en cualquier otro acto cuya dimensión material no se verifica. Así, por ejemplo, el caso del que se complace porque cree que de un disparo ha matado a su víctima, en circunstancias de que solo la ha herido levemente; ese ¿ha cometido homicidio? Ciertamente no. Pero tampoco es posible decir que es inocente, aun cuando no hubiera herido en absoluto a su víctima. Tenía toda la intención de cometer homicidio e incluso se ha complacido en ello, cuando creyó haberlo cometido.

Tal vez, como el mismo profesor Fuentes afirma, no existe una argumentación decisiva para resolver la controversia en que pueden trenzarse “actualistas” y “posibilistas”. Sin embargo, desde una perspectiva moral no parece que pueda abandonarse la posición de Newey. Para comprobarlo,

aplíquese el razonamiento “actualista”, no a la virtud sino a los vicios o, peor, a los crímenes. Un actualismo unilateral, total, tendría que decir que Edipo de hecho cometió homicidio e incesto, aun cuando no supiera que Layo era su padre y Yocasta su madre. Pero, como diría Tomás de Aquino, la ignorancia “causa involuntario”² y un acto no es un nunca su mera dimensión material. Dado, entonces, que el factor cognitivo es decisivo en la configuración del acto, podría decirse que, *mutatis mutandis*, hubo un acto de tolerancia cuando aquel que lo practicó lo hizo pensando que podía impedir la práctica que objetaba, aun cuando esa creencia fuera errónea.

En consecuencia, aunque suscite dudas, no parece que la posición de Newey pueda sin más abandonarse cuando se aborda el problema de la tolerancia desde el punto de vista moral. Sin embargo, desde el punto de vista político –que es, en realidad, el que interesa al profesor Fuentes- es cierto que una caracterización de la tolerancia que prescinde del poder conduce a resultados contraintuitivos.

Según la explicación de Newey, la tolerancia no sería un privilegio de los poderosos. Pero podría tomarse como una provocación o una ironía decir que una minoría religiosa, cuyos fieles son ciudadanos de segunda clase en un estado teocrático, es tolerante para con la mayoría gobernante, porque creen que podrían conjurar alguna forma de venganza o castigo contra ella. Del mismo modo, parece, si no falso, sí al menos demasiado exigente, decir que el *modus vivendi* alcanzado por una sociedad pluriétnica no es un régimen de tolerancia porque no descansa en una genuina y universal aceptación mutua. Como afirma Fuentes, la tolerancia como fenómeno político supone tomar en consideración varias cosas que los agentes ideales en que piensa Newey no toman, todas las cuales (como los costes y los principios) además se mezclan.

Las diferencias entre las consideraciones morales y las políticas permiten a Fuentes formular su incisiva crítica a Newey:

Su solución al problema conceptual elimina con demasiada facilidad el normativo: si crees que tienes el poder y toleras en tu mundo ideal, entonces tienes el poder de tolerar independientemente de cuán débil seas en el mundo real. (FUENTES, 2022, p. 70-71).

Abandonar el mundo puramente ideal de la teoría moral obliga a la teoría política a indagar acerca del poder y de las circunstancias bajo las cuales

² AQUINO, 1990, q. 6 a. 8 (cf. I-IIae).

se ejerce o que lo propician, etcétera. Aquí entran en juego, como afirma Fuentes, los antídotos o los “finks”. Eso nos lleva a una teoría política más realista, que no necesariamente ha de ser cínica, que sabe de la necesidad de acudir a las ciencias sociales para determinar las condiciones del poder sobre el que reflexiona y que tiene efectos en la vida política. Después de todo, y como se desprende del trabajo del profesor Fuentes, seguramente no es fructífero ni prudente hacer filosofía política sin tener en cuenta las reflexiones y/o conclusiones de las ciencias sociales.

REFERENCIAS

- AQUINO, T. d. **Suma de teología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- FUENTES, Eduardo. The Power to Tolerate. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 3, p. 65-84, 2022.

Recibido:09/04/2022

Accito: 16/04/2022

RECONSTRUINDO A ERA SECULAR EM CHARLES TAYLOR

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Resumo: Este artigo discute como Charles Taylor reconstrói a era secular. A tese de Taylor é que a era secular não pode estar restrita à ideia da saída da religião do espaço público (secularidade 1), nem apenas pode significar a diminuição de crenças e práticas religiosas (secularidade 2). Taylor propõe uma nova leitura da era secular (secularidade 3), segundo a qual o pluralismo de crentes e não crentes seria a melhor descrição para um mundo que se seculariza, mas que, ao mesmo tempo, as doutrinas de fé ainda continuam influenciando o modo de vida das pessoas. Taylor enfatiza que a religião ainda se relaciona com a formação das diversas identidades, à medida que exerce, ao mesmo tempo, uma perspectiva de reconhecimento dos sujeitos, mesmo em sociedades modernas. Na parte final do artigo, são discutidas críticas à filosofia de Taylor, a partir das propostas teóricas de Jürgen Habermas e Nancy Fraser. A metodologia consistiu em análises das obras de Taylor (principalmente *Uma Era Secular*, como obra-chave deste artigo), bem como de seus intérpretes e estudiosos.

Palavras-chave: Charles Taylor. Era secular. Religião. Habermas. Nancy Fraser.

INTRODUÇÃO

John Rawls (2011) argumenta que uma das características do tempo atual é o *fato do pluralismo*. Vivemos num contexto em que várias doutrinas abrangentes, ou seja, diversas concepções de bem e orientações morais, reivindicam um lugar de pertencimento e reconhecimento no mundo, como as religiões. Para Peter Berger (2017), as religiões, mesmo com a secularização, continuam tendo relevância como fonte de sentido de vida para vários sujeitos, tal qual uma instância fundamental para a constituição de suas identidades.

¹ Professor Adjunto de Filosofia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-0844-6731>. Email: julianocordeiro81@gmail.com; julianopesquisa81@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p89>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Berger (2018) destaca a redescoberta do sobrenatural, na contemporaneidade. Segundo ele (2017), se, por um lado, não podemos simplesmente constatar a volta da religião, na atualidade, como nos tempos pré-modernos, haja vista o pluralismo entre crentes e não crentes, característico das sociedades contemporâneas, também não podemos falar de uma secularização no sentido de que as religiões estariam apenas reduzidas ao espaço privado, como se defendeu no passado, ou mesmo que, com a secularização, haveria uma diminuição de crenças e práticas religiosas.

Há, por isso, uma rearticulação por parte de vários teóricos, como Charles Taylor, acerca da perspectiva clássica da secularização. Taylor enfatiza que a religião ainda se relaciona com a formação das diversas identidades, uma vez que exerce, ao mesmo tempo, uma perspectiva de reconhecimento dos sujeitos, mesmo em sociedades modernas. A temática da religião sempre esteve presente na obra de Taylor. Contudo, apenas a partir do fim da década de 1990, a religião passou a ser uma discussão central no pensamento do filósofo canadense (GARCÍA, 2020).

Taylor, com a obra *Uma Era Secular*, reconstrói, a partir de uma releitura própria da secularização, uma noção mais abrangente da era secular que não exclui as religiões da modernidade, tentando estabelecer um diálogo entre crentes e não crentes, à luz do pluralismo contemporâneo. A tese de Taylor é que a era secular não pode estar restrita à ideia da saída da religião do espaço público (secularidade 1), nem apenas pode significar a diminuição de crenças e práticas religiosas (secularidade 2). Não que as secularidades 1 e 2 estejam completamente erradas, em suas descrições. A questão, para Taylor, é que elas não podem ser as únicas perspectivas possíveis para a era secular. Em realidade, Taylor propõe uma nova leitura da era secular (secularidade 3), segundo a qual o pluralismo de crentes e não crentes seria a melhor descrição para um mundo que se seculariza, mas que, ao mesmo tempo, as doutrinas de fé ainda continuam influenciando o modo de vida dos sujeitos, bem como atuando, inclusive, na esfera pública.

Taylor é um dos nomes fundamentais do chamado comunitarismo, que defende o papel determinante que a comunidade exerce no reconhecimento, aspecto este fundamental para o entendimento da secularidade 3 proposta por Taylor. Não seríamos um *self* desengajado, e sim fruto de nossas relações com os outros, nossa cultura, linguagem e comunidade. Tais instâncias nos fornecem os elementos essenciais, as fontes morais, que orientam nossas vidas, constituindo nossas subjetividades, como as tradições religiosas.

Então, torna-se crucial, na investigação de Taylor, repensar a era secular, numa nova perspectiva (secularidade 3), tendo como fio condutor a hipótese de que as religiões representam referências fundamentais para a constituição das identidades, pensando uma modernidade mais abrangente e múltipla, a qual incluía, ao mesmo tempo, as religiões, mesmo em sociedades secularizadas. O presente artigo investiga, portanto, como Taylor reflete e propõe um novo significado para a era secular, constituindo o problema fundamental deste artigo. Já no último tópico, apresentaremos algumas abordagens críticas ao pensamento de Taylor, a partir de Jürgen Habermas e Nancy Fraser. A metodologia consistiu em análises das obras de Taylor (principalmente *Uma Era Secular*, como obra-chave deste artigo), bem como de seus intérpretes e estudiosos.

1 A ERA SECULAR E SEUS DESDOBRAMENTOS

Tal qual contextualiza Charles Taylor (2010a), Deus, no passado, estava presente nas mais diversas práticas sociais e níveis da sociedade. As pessoas não podiam engajar-se em nenhuma atividade pública sem “encontrar Deus” (TAYLOR, 2010a, p. 14). Nas sociedades antigas, a religião estava, por assim dizer, em toda parte. Conforme Mircea Eliade (2001, p. 18), a era pré-moderna, ao contrário da secular, tinha o sagrado como uma realidade por excelência: “O sagrado está saturado de ser.” Segundo ele, a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo, revelando a realidade absoluta. Já para Berger, “[...] a religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser.” (BERGER, 1985, p. 49). A religião, no âmbito do sagrado, legitima as instituições, infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico.

Nas sociedades antigas, a religião estava em toda parte; já no mundo secular, a fé em Deus é apenas uma opção entre outras (TAYLOR, 2010a). Ou, como defende Terry Eagleton (2016, p.11), “[...] as sociedades não se tornam seculares quando descartam totalmente a religião, mas quando já não são particularmente mobilizadas por ela.”

Na era secular, a fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentais, derivadas da Revelação. Outrora, segundo Taylor, Deus estava ligado às únicas fontes morais que os homens podiam conceber. “Uma ‘era de

crença' é uma era em que todas as fontes morais dignas de confiança envolvem Deus." (TAYLOR, 2013, p.402). Na pré-modernidade, relacionávamo-nos com Deus, portanto, "enquanto sociedade" (TAYLOR, 2010b, p. 60). Assim, o cosmos totalmente dessacralizado, diz Eliade (2001), seria uma descoberta recente na história do espírito humano, como igualmente sustenta Taylor.

O filósofo canadense denomina secularidade 1 o entendimento de que a secularidade se deu em termos de espaços públicos. Estes, de acordo com o primeiro significado da era secular, teriam sido esvaziados pela fé em Deus. Na secularidade 1, as normas e os princípios que seguimos, as deliberações nas quais nos envolvemos não nos reportariam mais a Deus ou a quaisquer crenças religiosas. Estas se retiraram do espaço público. Com a modernidade, houve uma saída da religião do espaço público, estando ela restrita ao âmbito individual. Tal perspectiva constitui aquilo que Taylor chama de secularidade 1, sendo uma das leituras mais usuais para se definir a secularização.

Já em seu segundo sentido (secularidade 2), a era secular consistiria no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando rituais religiosos. Aqui, assinala Taylor (2010a), os países da Europa ocidental se tornaram majoritariamente seculares – até mesmo aqueles que mantêm vestígios de referência a Deus, no espaço público. Nesse segundo sentido de secularidade, a ênfase é dada ao declínio da fé, uma vez que, com a modernidade, menos pessoas acreditariam nas doutrinas de fé.

Taylor, por sua vez, acredita que um exame da era secular seja pertinente num terceiro sentido: a secularidade 3. Nesta, Taylor enfatiza a passagem de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus, para uma na qual a fé representa apenas uma possibilidade humana, entre outras. Assim, poderíamos dizer "[...] que se trata de maneiras alternativas de viver nossa vida moral ou espiritual, em um sentido mais amplo." (TAYLOR, 2010a, p.17). A secularidade 3, ao contrário das anteriores, consiste em explicitar novas condições de crenças, à luz de um pluralismo, sem reduzir a fé a seu espaço privado (secularidade 1) ou tematizar a secularização apenas enquanto diminuição da crença em Deus (secularidade 2).

Essa mudança representa a área central e a origem da "secularização" moderna, no terceiro sentido em que tenho empregado este termo, ou seja, das novas condições nas quais crenças e descrenças coexistem de forma conturbada e geralmente entram em conflito uma com a outra na sociedade contemporânea. (TAYLOR, 2010a, p. 354).

Em crítica às noções tradicionais de secularismo (secularidades 1 e 2), Taylor defende que o fato de uma atividade, numa dada esfera, seguir sua própria racionalidade inerente, tal qual Max Weber outrora diagnosticou, não permitindo o tipo mais antigo de normatividade baseado na fé, não significa que ela não possa ainda ser moldada pela própria fé:

Assim, um empresário atuante na moderna economia não poderia conciliar sua atividade com a interdição da usura pela igreja medieval, mas um calvinista devoto não se veria impedido de realizar seu negócio para a glória de Deus, dando boa parte dos lucros para a caridade etc. De modo similar, uma médica moderna não terá o hábito de mandar seu paciente tocar uma relíquia, mas sua vocação para a medicina pode estar profundamente fundada em sua fé. (TAYLOR, 2010a, p. 498).

Seria um equívoco, argumenta Taylor, identificar a secularização apenas com o desencantamento do mundo, como podemos perceber nas secularidades 1 e 2. Mesmo em Max Weber, como sustenta Taylor, tanto o judaísmo como o cristianismo, principalmente com o protestantismo, promoveram, em diferentes épocas, o desencantamento do mundo, o que nunca significou o desaparecimento da religião em si ou seu confinamento à esfera privada (secularidades 1 e 2). Weber (2004), em *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, destaca o caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital e empresários, bem como o das camadas superiores da mão de obra qualificada nas empresas modernas.

Taylor, citando José Casanova, ressalta, é verdade, que ocorreu, com a modernidade, uma separação e emancipação de esferas seculares, como as do Estado, da economia e da ciência em relação à religião. Porém, isso não significa que o processo de secularização traria na sua esteira a privatização e a marginalização da religião, no mundo moderno, ou o pleno declínio das doutrinas de fé, em todos os contextos:

Pelo contrário, alega Casanova, hoje estamos testemunhando a "desprivatização" da religião... Tradições religiosas mundo afora têm-se recusado a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da modernidade assim como as teorias da secularização têm reservado para elas. (TAYLOR, 2010a, p. 499).

De acordo com Taylor, a era secular seria mais bem caracterizada pelo seu terceiro sentido, "[...] marcado por um inaudito pluralismo de pontos de

vista, religiosos, irreligiosos e antirreligiosos, no qual o número de posições possíveis parece estar crescendo sem fim.” (TAYLOR, 2010a, p. 513). A era secular, em Taylor, é marcada por um amplo leque de opções espirituais, religiosas e irreligiosas. “Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para recomposição da vida espiritual em novas formas, e para modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela.” (TAYLOR, 2010a, p. 513). Não se trata, em Taylor, de uma volta ao mundo pré-moderno religioso nem de um triunfo das teorias tradicionais da secularização.

A era secular, para o filósofo canadense, caracteriza-se, sobretudo, pelo pluralismo entre crentes e não crentes, bem como uma tentativa de diálogo entre tais tradições. “Agora vivemos numa supernova espiritual, uma espécie de pluralismo galopante no plano espiritual.” (TAYLOR, 2010a, p. 358). A crítica de Taylor às secularidades 1 e 2 é que elas não podem ser generalizadas para todos os contextos modernos. Afinal, as religiões são instâncias que nos fornecem os elementos essenciais, as fontes morais, os quais orientam diversas vidas, constituindo as subjetividades, como as tradições religiosas, conforme aponta Taylor, na secularidade 3.

Por isso, a era secular, em Taylor, não pode ser reduzida à ideia de redução da religiosidade à esfera privada (secularidade 1), nem à perspectiva de perda da fé com a secularização (secularidade 2). As religiões seriam, portanto, uma das fontes morais que alimentariam e formariam as identidades.

As fontes morais podem ser encontradas nas mais diversas noções de bem, como as religiões. Porém, Taylor (2011) destaca uma perda do significado dos horizontes morais com a noção de sujeito atomizado, sem vínculos comunitários, que marca fortemente a modernidade. Isso ocorreu, sobretudo, com a virada para a subjetividade moderna, inaugurando uma nova maneira de interioridade, na qual chegamos a pensar em nós mesmos como seres com profundidade interior. Taylor, entretanto, defende um ideal da autenticidade moderna que dialogue com as fontes morais que nos formam profundamente, como as religiões, ao contrário da perspectiva atomista e solipsista de parte da modernidade e das teorias clássicas da secularização.

As religiões significam, em realidade, mundos de articulações morais de suas identidades, tais quais uma comunidade de pertencimento e de reconhecimento. Nas palavras de Taylor, a crença em Deus significa uma articulação daquilo que é essencial para a forma do mundo moral na melhor descrição de alguém. “Ela apresenta uma razão antes como eu faço quando

descrevo minhas preocupações mais básicas a fim de fazer os outros entenderem o sentido que tem minha vida.” (TAYLOR, 2013, p. 106). A secularidade 3 entende, por isso, um novo lugar para as religiões na era secular:

De facto, excluir a dimensão religiosa não é uma condição necessária do meu conceito de secular, nem mesmo suficiente. Uma associação secular baseia-se tão-só na acção comum, que exclui qualquer fundação divina para essa *associação*, mas nada impede as pessoas assim associadas de prosseguirem a sua forma religiosa de vida. (TAYLOR, 2010b, p. 100).

Taylor propõe um novo entendimento da era secular que abra espaço para um maior diálogo com as religiões, a partir da existência de múltiplas modernidades e imaginários sociais, à luz daquilo que denomina secularidade 3. As religiões podem, por exemplo, figurar nas identidades políticas da modernidade, como no caso da democracia americana, a qual, embora moderna e secular, nunca excluiu a religião como parte de seu próprio *ethos*, como exemplifica Taylor: “Deus ou a religião não estão precisamente ausentes do espaço público, mas são essenciais às identidades pessoais dos indivíduos ou grupos e, por isso, são sempre uma possível componente definidora de identidades políticas.” (TAYLOR, 2010b, p. 185).

Como enfatiza Sonia E. Rodríguez García (2020), a secularização, em Taylor, não pode ser tida como uma consequência lógica da modernização. A religião e suas temáticas inspiram diversos sujeitos, na esfera pública (GARCÍA, 2020). Para Taylor, é possível propor uma secularidade em que a religião pode ocupar um determinado lugar, compatível com o tempo profano das democracias:

Quer isto dizer que, finalmente, estamos a ultrapassar a visão da modernidade como um processo único e singular de que a Europa é o paradigma; que compreendemos o modelo europeu como o primeiro, decerto, como o objeto de alguma imitação criativa, naturalmente, mas também como, no final do dia, um modelo entre muitos. (TAYLOR, 2010b, p. 188).

As religiões constituem uma noção de *self* mais profunda e fundamental, para além do indivíduo atomizado das concepções modernas e liberais. Assim, a religião aponta também para uma dimensão comunitária que fornece sentido para a construção das subjetividades. Nas palavras de Taylor, “[...] o erro dos modernos consiste em tomar esta compreensão de indivíduo como de

tal modo garantida que, “naturalmente”, se encara como a nossa primeiríssima autocompreensão.” (TAYLOR, 2010b, p. 70).

Então, não seria possível, para Taylor, uma separação rigorosa no mesmo sujeito entre uma identidade privada (de um crente), de uma pública (não religiosa), como deseja o liberalismo político de Rawls (2011). Taylor (2010a) assinala que as identidades políticas podem ser tecidas em torno de definições religiosas ou confessionais. Segundo ele, nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades não foram formadas apenas a partir de uma visão de mundo secular. Em sua crítica a Rawls, Taylor argumenta que não se pode exigir que todos deliberem numa linguagem secular, deixando suas visões religiosas de fora, tal qual Rawls explicita, ao propor a separação entre identidades religiosas das não religiosas, na razão pública.

Não se trata, em Taylor, de negar a modernidade e a era secular, e sim de construir um maior diálogo com as religiões, haja vista a relevância essencial que elas possuem, na construção das identidades e do reconhecimento. “Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social.” (TAYLOR, 2010a, p. 513). A crença numa religião significa, em outros termos, uma articulação essencial para uma determinada forma de um mundo moral, no sentido de uma descrição de um modo de vida.

Como explica Joel Decothé Junior (2018), a posição de Taylor, em face da insistência da presença das religiões, na esfera pública, não indica a intencionalidade de se objetivar um retorno à distinção anterior entre Estado e Igreja. Taylor reconhece que, em determinadas esferas, a neutralidade estatal precisa manter uma linguagem laica:

Quando trata disto o filósofo canadense indica que a linguagem legislativa e judiciária têm de ser mantida neste patamar isenta de influência direta de uma linguagem religiosa no que concerne a tomada de posições deliberativas. (DECOTHÉ JUNIOR, 2018, p. 227).

Nenhuma doutrina abrangente, seja religiosa, seja laica, pode ser oficializada em termos estatais, porque é a igualdade entre pessoas livres e cidadãs que deve ser garantida. O poder estatal tem de assegurar a oportunidade de participação nos processos deliberativos, tanto para religiosos

como para não religiosos, sem nenhum tipo de privilégio para ambos. Em Taylor, portanto, é fundamental a manutenção da separação entre Igreja e Estado, como uma garantia do pluralismo na democracia moderna, o que não significa que a era secular não deva estabelecer um diálogo com as diversas tradições e doutrinas de fé, como Taylor propõe, ao longo da secularidade 3. “Pensamos que o secularismo (ou *laïcité*) tem a ver com a relação entre o Estado e a religião, quando na realidade tem a ver com a resposta (correta) do Estado democrático à diversidade.” (TAYLOR, 2012, p. 169).

De acordo com Taylor, é preciso evitar favorecer ou desfavorecer não apenas orientações religiosas, mas qualquer posição básica, religiosa ou não, à luz do pluralismo e da diversidade cultural e dos modos de vida. O Estado, diz Taylor, não pode conceber um reconhecimento especial em detrimento de outras formas de vida:

Isso não é fácil fazer; as linhas são difíceis de traçar, e devem ser traçadas sempre de novo. Mas tal é a natureza do empreendimento que é o Estado secular moderno. E que melhor alternativa existe para democracias diversas? (TAYLOR, 2012, p. 186).

Se, por um lado, Taylor, com razão, conceitua como as religiões, mesmo em sociedades modernas e secularizadas, ainda possuem uma relevância determinante na constituições das identidades e na esfera do reconhecimento, em sua crítica às secularidades 1 e 2, por outro lado, cabe interrogar a Taylor como, mesmo considerando o pluralismo dos modos de vida, seria possível fundamentar princípios normativos num mundo marcado por várias concepções de bem, e não apenas um bem ou doutrina abrangente, em particular.

A nosso ver, Taylor, a despeito de apontar para uma dimensão determinante, a saber, os contextos intersubjetivos e culturais formadores das identidades coletivas, não consegue propor uma saída para os impasses do relativismo cultural, como mostra Habermas (2002), ao criticar o filósofo canadense. Como avaliar, por exemplo, se uma determinada tradição é benéfica ou não? Nancy Fraser, por sua vez, articula igualmente uma crítica às éticas do bem, as quais se guiam, sobretudo, pela ideia do reconhecimento, como em Taylor, e não pela redistribuição. Segundo Fraser, o reconhecimento, categoria central no pensamento de Taylor, deveria ser acompanhado pelas demandas por redistribuição, algo não tematizado pelo filósofo canadense, como veremos a seguir.

2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE TAYLOR

A crítica de Habermas (2002) a Taylor insere-se na polêmica do *justo* versus o *bem*, na filosofia. Enquanto a chamada prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, como há em Taylor, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant, como encontramos em Habermas, em sua versão intersubjetiva, que prioriza o justo sobre o bem. Isso significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular. Afinal, em Habermas, o critério de validade normativa é o da justificação, e não os valores de uma determinada comunidade ética, como em Taylor.

Para Habermas (2002), Taylor não consegue solucionar as demandas normativas de uma sociedade pluralista. Ao trabalhar com uma noção de reconhecimento enquanto preservação cultural de um povo, Taylor perde de vista que caberia aos próprios sujeitos a escolha ou não de continuarem mantendo uma tradição, e não a defesa de uma determinada concepção de bem *a priori*:

Pois a defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies. O ponto de vista ecológico da conservação das espécies não pode ser transportado às culturas. Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao *convencer* do valor de si mesmas os que as assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade. [...] uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção de uma herança cultural. (HABERMAS, 2002, p. 250).

Para Habermas, em sociedades multiculturais, não se trata do que é *bom* para nós, como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é *correto* e *justo* para todos, seculares e religiosos. Taylor não deixa claro como, numa sociedade multicultural, escolher os critérios normativos à luz de um pluralismo razoável, haja vista que o paradigma da vida boa é o que orienta seu comunitarismo:

Em oposição à proposta comunitarista de Charles Taylor, sustento que uma “política do reconhecimento” – à qual cabe garantir, com igualdade de direitos, a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana – tem de cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantias de sobrevivência. (HABERMAS, 2002, p. 9).

As éticas deontológicas, como a de Habermas, defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos; já os comunitaristas, como Taylor, consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados, como as tradições religiosas. O que está em jogo, contudo, segundo Habermas, é a questão de como justificar normas, a partir do fato do pluralismo moderno e simbólico. Por isso, segundo Rainer Forst, “[...] a teoria de Taylor parece colocar exigências muito elevadas sobre a homogeneidade de uma população política, que, no entanto, são muito difíceis de conciliar com o ‘fato’ de sociedades ética, étnica e culturalmente pluralistas.” (FORST, 2010, p. 135).

Já para Seyla Benhabib (2006), há, em Taylor, uma ideia de cultura como algo fixo e homogeneizado, em função da perspectiva de uma unidade no interior das culturas. E Rainer Forst, seguindo Habermas, sustenta que não “[...] seria adequada uma filosofia social que se apoiasse em conceitos éticos de vida boa, sem expô-los mais uma vez à autoridade de justificação dos concernidos.” (FORST, 2018, p. 20). Taylor, portanto, segundo Forst, sobrecarregaria eticamente a ideia da cidadania. Uma comunidade não pode afirmar sua história, sem questioná-la, pois ela é também a história da exclusão, com base em critérios sociais, de condição de classe e de especificidade de gênero. Em Taylor, mais do que a perspectiva da deliberação dos sujeitos e suas justificações, seria a própria orientação da vida boa, do *ethos*, cultura e tradição de um povo, o fundamental de sua teoria.

Nancy Fraser, por sua vez, enfatiza que os defensores das políticas de reconhecimento, como Taylor, rejeitariam as políticas redistributivas, por identificarem que outras esferas são fundamentais para a formação das identidades dos sujeitos, como a eticidade, não podendo ser reduzidas às demandas por redistribuição. “Nesses casos, realmente estamos diante de uma escolha: redistribuição ou reconhecimento? Política de classe ou política de identidade? Multiculturalismo ou igualdade social?” (FRASER, 2007, p. 103). Todavia, segundo Fraser, essas são falsas antíteses. A justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente.

A questão, para Fraser, é como combinar ambas as perspectivas. Ela sustenta que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular, a saber: um projeto capaz de acomodar tanto as reivindicações por igualdade social quanto as de reconhecimento. Daí, Fraser entra na disputa entre as chamadas éticas do bem (Taylor) e as do justo, ou seja, entre a eticidade hegeliana e a moralidade kantiana. Segundo ela, a maioria dos filósofos partidários da redistribuição alinha-se com o campo conceitual da moralidade kantiana; já os do reconhecimento com a eticidade hegeliana, como Taylor. “Esse contraste é, em parte, uma questão de perspectiva.” (FRASER, 2007, p. 104). Pensadores de matriz kantiana insistem que o justo deve ter prioridade sobre o bem. Para eles, as demandas por justiça estão acima das reivindicações por reconhecimento.

Já para Taylor, a noção de uma moralidade, independentemente de qualquer ideia do bem, seria incoerente. A ética, para comunitaristas como Taylor, seria uma questão relacionada à vida boa e à eticidade. “Por detrás do problema da desigualdade e da justiça reside algo de mais profundo, que diz respeito ao que hoje chamaríamos de “identidade” dos seres humanos naquelas sociedades mais antigas.” (TAYLOR, 2010b, p. 61).

No entanto, a perspectiva de Taylor, segundo Fraser, complica o problema de integrar redistribuição com reconhecimento. A redistribuição pertenceria ao campo da moralidade deontológica, enquanto o reconhecimento à eticidade hegeliana. Não por acaso, muitos teóricos deontológicos rejeitam as reivindicações por reconhecimento como violações à neutralidade liberal, por defenderem que a justiça distributiva esgota a moralidade política; enquanto isso, os partidários do reconhecimento concluem que as demandas morais vindas das comunidades intersubjetivas excedem as capacidades dos modelos distributivos. Para Fraser, porém, é possível integrar os dois lados. Ela articula uma política do reconhecimento que não se vincule prematuramente à eticidade.

Fraser entende que as lutas por reconhecimento são reivindicações por justiça, a partir de uma noção ampla de justiça. O reconhecimento não poderia ser sinônimo apenas de identidade cultural específica de um grupo. O modelo do reconhecimento pautado pela identidade seria, para Fraser, problemático, pois ele destaca a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Segundo Fraser, reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa uma política de identidade.

Geralmente, o reconhecimento é entendido como um problema da boa vida. Essa é a perspectiva tanto de Charles Taylor quanto de Axel Honneth, os dois teóricos contemporâneos mais proeminentes do reconhecimento. Para ambos, ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Negar a alguém o reconhecimento é privá-lo dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano. (FRASER, 2007, p. 111).

Em suma, o reconhecimento não pode se prender a um vínculo identitário específico de uma comunidade ou religião, e sim à perspectiva de ser um parceiro na interação social, como igual aos demais. O sujeito, antes de tudo, é um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par. O modelo proposto por Fraser evita, por exemplo, que possamos entender a identidade cultural como uma essência, valorizando a interação entre grupos, em oposição a um enclausuramento.

Fraser argumenta que a questão do reconhecimento não pode se restringir à eticidade, como parece ser o caso de Taylor. Ela questiona que, em Taylor, o reconhecimento se reduz a um problema de reconhecimento das identidades culturais. Ela defende que sua teoria, por se filiar a um padrão deontológico, permite que as reivindicações por reconhecimento se justifiquem como moralmente vinculantes, sob condições modernas do pluralismo valorativo. Uma teoria da justiça deveria ir além dos padrões de valorização cultural, examinando a estrutura do capitalismo. Ela deve considerar se os mecanismos econômicos impedem a paridade de participação na vida social.

É preciso que uma teoria do reconhecimento não assuma apenas a defesa de uma política cultural das identidades pertencentes a uma comunidade, haja vista que uma luta por reconhecimento mais ampla deve incluir, como vimos, uma “política social da igualdade” (FRASER, 2006, p. 231). Somente integrando reconhecimento com redistribuição é que podemos chegar a um quadro conceitual adequado às demandas de nossa época. A redistribuição e o reconhecimento seriam duas dimensões mutuamente irreduzíveis, algo não explicitado por Taylor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese de Taylor, como vimos, é que a era secular não pode estar restrita à ideia da saída da religião do espaço público (secularidade 1), nem apenas pode

significar a diminuição de crenças e práticas religiosas (secularidade 2). Taylor propõe uma nova leitura da era secular (secularidade 3), na qual o pluralismo de crentes e não crentes seria a melhor descrição para um mundo que se seculariza, mas que, ao mesmo tempo, as doutrinas de fé ainda continuam influenciando o modo de vida dos sujeitos, bem como atuando, inclusive, na esfera pública. A secularidade 3 consiste em explicitar novas condições de crenças à luz de um pluralismo, sem reduzir a fé a seu espaço privado (secularidade 1) ou tematizar a secularização apenas enquanto diminuição da crença em Deus (secularidade 2). As religiões significam, em Taylor, mundos de articulações morais de suas identidades, tais quais uma comunidade de pertencimento e de reconhecimento, porque a crença em Deus significa uma articulação daquilo que é essencial para a forma do mundo moral, na melhor descrição de alguém. Para Taylor, portanto, à luz da secularidade 3, é possível propor uma secularidade em que a religião pode ocupar um determinado lugar, compatível com o tempo profano das democracias.

Taylor, apesar de apontar para uma dimensão determinante na secularidade 3, qual seja, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas (as religiões, inclusive), não consegue propor uma saída para os dilemas do relativismo cultural, isto é, como fundamentar normas num mundo plural, como Habermas critica. Taylor não explica como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças. A nosso ver, não há, em Taylor, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. Como explicita Sonia E. Rodríguez García (2020), Taylor não realiza, nesse sentido, uma exposição detalhada acerca de uma democracia capaz de propor condições de legitimidade, à luz de um pluralismo, no seu conceito de secularidade 3.

A crítica a posturas como a de Taylor é a de que esta legitima a ideia de que todas as nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Como, então, estabelecer critérios de julgamento para sociedades pluralistas e diferenciadas, na perspectiva de Taylor? Ou como comparar as diferentes tradições culturais? São indagações a que Taylor não responde, no seu conceito de secularidade 3. Outra crítica que vimos, a partir de Nancy Fraser, é que Taylor, como um teórico essencialmente do reconhecimento, ignora as questões da redistribuição, justamente por centrar suas reflexões no paradigma da vida boa, da eticidade e tradição de um

povo. Fraser defende que as teorias do reconhecimento deveriam, ao mesmo tempo, trazer, em seu bojo, a problemática da redistribuição.

A despeito das críticas fundamentais a Taylor, ele abre, entretanto, um campo de possibilidades no que diz respeito a um novo entendimento da era secular, para além das secularidades 1 e 2, como vimos, ao longo deste artigo. Isto é essencial para a investigação da era secular em vários contextos mundiais, como na América Latina, uma vez que as religiões fazem parte das identidades culturais das diversas modernidades.

OLIVEIRA, J. C. C. Reconstructing the Secular Age in Charles Taylor. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 89-104, Jul./Set., 2022.

Abstract: This paper discusses how Charles Taylor reconstructs the secular age. Taylor's thesis is that the secular age can not be restricted to the idea of the exit of religion from the public sphere (secularity 1), nor can it only mean the reduction of religious beliefs and practices (secularity 2). Taylor proposes a new reading of the secular age (secularity 3), in which the pluralism of believers and non-believers would be the best description for a world that is secularizing, but at the same time, the doctrines of faith continue to influence people's lifestyles. Taylor emphasizes that religion is still related to the formation of different identities, as it exercises, at the same time, a perspective of recognition of subjects, even in modern societies. In the final part of the paper, criticisms on Taylor's philosophy are discussed, based on the theoretical proposals of Jürgen Habermas and Nancy Fraser. The methodology consisted of some of Taylor's works (mainly *A Secular Age*, as the key work of this article), as well as of its interpreters and scholars.

Keywords: Charles Taylor. Secular Age. Religion. Habermas. Nancy Fraser.

REFERÊNCIAS

- BENHABIB, S. **Las reivindicaciones de la cultura**. Buenos Aires: Ratz, 2006.
- BERGER, P. O **Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, P. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, P. **Rumor de Anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.

DECOTHÉ JUNIOR, J. A redefinição política do significado da secularização segundo Charles Taylor. **Dissertatio**, v. 48, p. 201-241, 2018.

EAGLETON, T. **A Morte de Deus na Cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FORST, R. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. **Justificação e crítica**: perspectiva de uma teoria crítica da política. São Paulo: Unesp, 2018.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 232-239, 2006.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, v. 70, p.101-138, 2007.

GARCÍA, S. **Buscando significados, reencantando el mundo**: Ética, política y religión en Charles Taylor. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB; México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México, 2020.

HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

RAWLS, J. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TAYLOR, C. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010a.

TAYLOR, C. **Imaginários Sociais Modernos**. Lisboa: Texto & Grafia, 2010b.

TAYLOR, C. **A Ética da Autenticidade**. São Paulo: Realizações, 2011.

TAYLOR, C. O que significa secularismo? *In*: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). **Esfera pública e secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.

TAYLOR, C. **As Fontes do Self**: a constituição da identidade moderna. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido: 03/05/2021

Accito: 31/01/2022

DIALÉCTICA DE LA EXPERIENCIA EN MERLEAU-PONTY Y ADORNO

Leonardo Verano Gamboa¹

Resumen: El texto propone un diálogo entre fenomenología y teoría crítica, concretamente en Merleau-Ponty y Adorno. Sostenemos que la labor asignada por ellos a la filosofía pone en evidencia una concepción dialéctica de la experiencia en la que se reivindica el sentido de ésta como experiencia viva (*lebendige Erfahrung*). No obstante las fuertes objeciones dirigidas a la fenomenología por Adorno, Horkheimer y Marcuse, identificamos a modo de introducción la negatividad de la experiencia como rasgo característico en Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. En segundo lugar, nos ocupamos de la concepción de percepción como experiencia sensible en Merleau-Ponty, con el fin de precisar el sentido dialéctico de esta. En tercer lugar, señalamos la importancia que Adorno asigna al trabajo conceptual de la filosofía con el propósito de ver el sentido dialéctico de este que lo vincula a la experiencia viva de las cosas. Por último, identificamos a modo de conclusión puntos de encuentro en la concepción de la dialéctica en ambos autores y presentamos una reflexión sobre la actualidad de esta.

Palabras clave: Dialéctica. Experiencia. Percepción. Concepto.

1 LA VÍA NEGATIVA DEL PENSAR EN LA FENOMENOLOGÍA Y LA TEORÍA CRÍTICA

Si bien autores como Horkheimer, Adorno y Marcuse valoran, de distinta manera, la crítica de la fenomenología al positivismo de las ciencias y su reducción del hombre y el mundo a simples objetos², no dudan en afirmar

¹ Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte, Barranquilla – Colombia.  <https://orcid.org/0000-0001-7467-9018>. E-mail: lverano@uninorte.edu.co.

² Son varios los estudios que aproximan los planteamientos de la fenomenología a los de la teoría crítica, particularmente desde la crítica hecha por Husserl al positivismo de las ciencias. Destacamos el trabajo de Marcos Hernández y Carlos Marzán, quienes presentan puntos de encuentro y diferencias fundamentales con la fenomenología en la recepción de esta por parte de Horkheimer, Adorno y Marcuse (HERNÁNDEZ; MARZÁN, 2013). Así mismo la investigación de Guillermo Hoyos

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p105>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

que la fenomenología hace parte de la concepción tradicional de teoría: sus conocimientos –postulados, conceptos, métodos y prácticas– son el resultado de su misma reflexión, se originan únicamente en esta y no en procesos sociales concretos. La fenomenología es, en últimas, una ontología idealista, puesto que comparte la concepción moderna de razón y de sujeto que reduce a estos a un sistema abstracto de pensamiento (HORKHEIMER, 2009; ADORNO, 2002).³ Reconstruiremos brevemente, en esta parte preliminar, las tesis principales que soportan esta crítica, con el fin de analizar su alcance en contraste con algunos postulados centrales de la fenomenología.

La explicación que realiza el pensamiento moderno, y con él su idea tradicional de teoría, consiste en la aspiración de la razón, escribe Horkheimer en su ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica*, a subsumir el hecho concreto en una estructura conceptual dada (HORKHEIMER, 2003). En sus *Investigaciones Lógicas* Husserl incurre en esta concepción de teoría al concebir a esta como “[...] un sistema cerrado de proposiciones de una ciencia [...]” (HORKHEIMER, 2003, p. 224)⁴, con lo que la equipara a un sistema de signos matemático. Una década antes, en sus lecciones *Introducción a la filosofía del presente*, Horkheimer afirma que no es otra la propuesta de Husserl al concebir la filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*): una filosofía que, de modo similar al pensamiento matemático, sea capaz de producir y satisfacer los más altos niveles conceptuales y conducir la vida a través de formas puras de la razón (HORKHEIMER, 1990). Adorno, por su parte, ve en la ontología fundamental de Heidegger⁵ una filosofía que, en últimas, continuará el camino de una fenomenología de la conciencia al fundar, como Husserl, la comprensión del mundo y su verdad en la intuición de esencias

reconstruye la idea de crítica en la fenomenología y la teoría crítica frente a la crisis del sentido (HOYOS, 2012).

³ Marcuse, por su parte, afirma en referencia a Heidegger que en sus últimos escritos la ontología fáctica se convierte en una metafísica pura, abstracta (MARCUSE, 2016).

⁴ Husserl citado aquí por Horkheimer: “In der fortgeschrittensten Logik der Gegenwart, wie sie in Husserl *Logische Untersuchungen* repräsentativen Ausdruck gefunden hat, wird Theorie ‘als in sich geschlossenes Satzsystem einer Wissenschaft überhaupt’ bezeichnet” (HORKHEIMER, 2009, p. 164).

⁵ En la primera lección de sus cursos *Ontologie und Dialektik* Adorno sostiene que la fenomenología de Husserl y de Heidegger es idealista, contrariamente a las interpretaciones que suelen ver como opuestos la fenomenología y el idealismo. Esto obedece fundamentalmente a la orientación metodológica de la fenomenología, cuyo interés se centra en saber cómo se constituyen los objetos desde la conciencia o desde el pensamiento y no en preguntar propiamente por el *conocimiento* de tales objetos y, especialmente, por lo que puede hacer la filosofía sobre las cosas esenciales (ADORNO, 2002).

(ADORNO, 2002).⁶ En el caso de Marcuse, aunque con seguridad sea de los tres quien explícitamente haya intentado una lectura fenomenológica del marxismo, no duda en denominar la filosofía de Heidegger, refiriéndose específicamente a *Ser y Tiempo*, como la “filosofía burguesa” (MARCUSE, 2010, p. 102) que más ha hecho avanzar la investigación de la constitución histórica del *Dasein*. La obra de Heidegger posterior a 1933 pierde el peso otorgado a la facticidad del *Dasein*, a su existencia concreta, material, orientándose a una interpretación general y abstracta del ser humano útil para la legitimación del *statu quo* (MARCUSE, 2016).⁷

Lo que está en juego en esta crítica es, de acuerdo con lo anterior, la concepción idealista en que incurre la tradición filosófica, y en este caso la fenomenología, que al dejar a un lado la experiencia concreta, viva del mundo, pierde su poder crítico; desconoce, en otras palabras, el carácter esencialmente negativo de esta experiencia, que se opone a todo intento de una sistematización acabada, absoluta de su sentido. La idea de una dialéctica negativa, de acuerdo con Adorno, parte justamente del reconocimiento del carácter constitutivo de lo no-conceptual, esto es, del sentido negativo inherente a la experiencia (ADORNO, 2003b).

La crítica que dirige la fenomenología, por su parte, a la filosofía de la tradición es entendida, desde sus inicios con Husserl, como esencialmente negativa. Su invitación a “volver a las cosas mismas”⁸ exige fijar la atención en el asunto estudiado, en lo que, expresado en términos fenomenológicos, se *muestra*, se *manifiesta*. Lo que se busca, en últimas, es la no determinación unilateral del sentido de las cosas, permitir que ellas se muestren “en sí mismas”. Las cosas serán, en sentido estricto, no lo que el filósofo piense de ellas, sino lo que él pueda pensar a partir de ellas mismas. El reconocimiento del carácter esencialmente fenoménico de las cosas exige a la filosofía, más allá de crear una estrategia metodológica de acceso a ellas, un cuestionamiento permanente de su sentido, ya que precisamente ellas se muestran siempre “como” esto o “como” aquello. Lo característico de este modo de darse del

⁶ Cabe recordar que la tesis doctoral de Adorno sobre Husserl, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, planteaba casi 30 años antes la misma crítica: “El recurso a lo inmediatamente dado [advierte en las primeras líneas del Prólogo] es el punto de partida positivo de todas las críticas ofrecidas aquí.” (ADORNO, 2003a, p. 11). Traducción del autor del artículo. Confróntese también los comentarios de Adorno a la ontología en *Negative Dialektik* (ADORNO, 2003b).

⁷ Sobre la lectura que realiza Marcuse de Heidegger ver LARA, 2019, p. 5-18.

⁸ “Wir wollen auf die Sachen Selbst zurückgehen” (HUSSERL, 1993, p. 6).

fenómeno –siempre “como algo” (“*als Struktur*”)⁹–, expresa justamente su negatividad, el hecho de mostrarse en escorzos, en sombras (*Abshattungen*). Estas son parte constitutiva de la manifestación de la cosa, en el modo de un *ocultamiento* (*Verborgenheit*) que, expresado en términos heideggerianos, *desoculta* (*unverbergen*). El ser de las cosas se revela como un ser de escorzos, como un ser, dirá Merleau-Ponty, “ahuecado”.

En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* Heidegger subraya el carácter constitutivo de la negatividad presente en la idea de fenómeno. Lo que *no* se muestra en el fenómeno no debe ser entendido, advierte el autor, como algo privativo, en el sentido del significado que suele tener en alemán la palabra *Erscheinung*, esto es, como algo que solo se muestra a través de algo y, por ello, que no se muestra nunca en sí mismo, como es el caso del síntoma y la enfermedad (HEIDEGGER, 2001). Lo que no se muestra en el fenómeno, justamente por ser un no-mostrarse de *algo* (*etwas*), no es una pura nada, sino algo constitutivo de la cosa misma. Así, lo que aparece, lo que se muestra de las cosas, su *apariencia*, muestra el ser mismo de ellas y no una simple apariencia, como si “detrás” de esta se escondiera su verdadero ser. Las cosas *son* lo que aparecen y generalmente, advierte Heidegger, lo que aparece encubre el ser de estas, en virtud de que aparece como lo ya interpretado, lo ya visto. Fijarse en lo que aparece es, por ello, una invitación a tener una experiencia –viva– de las cosas en la que éstas se muestren en sí mismas y no a través de lo ya interpretado, de lo ya visto¹⁰. Merleau-Ponty, por su parte, realizará una reivindicación de la percepción como la experiencia sensible que hace posible nuestro *contacto vivo* con las cosas –que él llama “tejido conjuntivo” (*tissu conjonctif*), “quiasmo” (*chiasme*)–, con el que enfatiza, como veremos, la

⁹ En *Investigaciones lógicas* Husserl precisa ya, en el contexto de la distinción entre percepción categorial y percepción sensible, que en los *nuevos* actos de generalización, de conocimiento y de enunciación, fundados en la percepción sensible, no aparecen simplemente vivencias subjetivas debido precisamente a que en ellos lo que aparece aparece *como algo*, como real o ideal, determinado o indeterminado. En el mismo sentido, la percepción sensible no capta únicamente datos aislados de las cosas, un tamaño, un color, una textura, sino *este o un* objeto del cual decimos que tiene tales características (HUSSERL, 1993). Sobre la “estructura como” (*als-Struktur*) ver TENGELYI, 2007, p. 191-193.

¹⁰ En *¿Qué significa pensar?* Heidegger da el ejemplo de la percepción de un árbol floreciente para ilustrar que pensar tiene que ver con hacer una experiencia y no simplemente con tener representaciones de algo (HEIDEGGER, 2002). Tener una experiencia –viva– del árbol no es verlo a través de nuestras representaciones acostumbradas, de lo que la ciencia ha dicho que sea un árbol, sino hacer posible que el árbol –y nosotros– se presente en sí mismo: “[...] en este presentar no se trata de ‘representaciones’ que revolotean en nuestra cabeza.” (HEIDEGGER, 2005, p. 35). Y concluye más adelante: “Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está.” (HEIDEGGER, 2005, p. 37).

relación dinámica, dialéctica, de entrelazamiento mutuo entre nosotros y el mundo.

2 MERLEAU-PONTY: PERCEPCIÓN Y DIALÉCTICA

Sin duda es Merleau-Ponty, junto con Sartre, quien reivindica explícitamente, entre los fenomenólogos, el pensamiento dialéctico.¹¹ Por este entiende, como Adorno (ADORNO, 2010), más que un método filosófico de investigación, el rasgo distintivo del pensar filosófico: la afirmación de un intercambio “verdadero” entre quien sabe y quien no sabe, entre el sentido y el sinsentido, la nada y el ser, la razón y el cuerpo, el concepto y la experiencia, la palabra y el sentido, el yo y el otro, el ser humano y el mundo¹². Vale la pena hacer mención aquí del trabajo realizado por Emiliano Gambarotta en torno al lugar de la dialéctica en el pensamiento político de Merleau-Ponty y Adorno. En su artículo “Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política en Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno”, Gambarotta subraya la indeterminación de la acción –lo que está en directa relación con lo que llamamos aquí perspectiva a propósito de la percepción– como rasgo característico de la acción política que acoge el pluralismo y se opone a toda posición totalitaria. El autor coincide con nosotros en enfatizar el esfuerzo de Merleau-Ponty y Adorno por no incurrir en lo que critican, esto es, en una lógica de la identidad que niegue la diferencia y sí mantener la pluralidad con la propuesta de una dialéctica aporética (GAMBAROTTA, 2011) propia, como veremos, de lo que Merleau-Ponty y Adorno llaman una dialéctica abierta. La afirmación de la aporía, como rasgo característico del pensar filosófico, es lo que permite que la relación de los opuestos se de en los términos de un “intercambio verdadero”, en el sentido en que, como hemos indicado, lo negativo de la experiencia es constitutivo o inherente a ella. La ignorancia, por ejemplo, no es un saber camuflado que refleje la humildad del que sabe, sino, como lo evidencia la filosofía de Sócrates, el sentido profundo de un saber que reconoce su propia ignorancia. Sócrates, observa Merleau-Ponty, no sabe “más” que los atenienses, “[...] sabe solamente que no hay saber absoluto y que, por esa laguna, estamos abiertos a la verdad.”

¹¹ En la época de la publicación de *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty imparte cursos sobre el pensamiento dialéctico. Destacamos aquí en particular una de las conclusiones que expone al final del resumen de su curso “La filosofía dialéctica”: “[...] la dialéctica es desde siempre una *experiencia* del pensamiento...” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 161). Cursiva en el original.

¹² Podríamos seguir extendiendo la lista: pasividad y actividad, consciente e inconsciente, real e imaginario, verdad y mentira, naturaleza y cultura.

(MERLEAU-PONTY, 2009, p. 111). El precio que paga en su “aspiración” a la verdad es justamente el reconocimiento de que no la posee, que para ella no existe la verdad como hecho acabado, sino la *experiencia* de la verdad como un proceso cuyo sentido no ha sido previamente trazado¹³. Recordemos que, aunque sea brevemente, la pérdida del sentido negativo de la experiencia es el blanco de la crítica que Merleau-Ponty, como Adorno, dirige al pensamiento dialéctico tradicional. No obstante las fuertes objeciones a la filosofía de Hegel, Merleau-Ponty señala que su gran aporte está precisamente en ver la negatividad como constitutiva de lo positivo, en donde los opuestos no se excluyen para dar paso a una identidad sin contradicción, sino que, por el contrario, se mantienen (MERLEAU-PONTY, 1968). Las filosofías dialécticas marxistas, en particular las expuestas por Max Weber, Georg Lukács, León Trotski y Jean-Paul Sartre, como lo muestra en su obra *Las aventuras de la dialéctica*, buscan superar la exclusión de los opuestos, pero incurren, cada una a su manera, en el error de proponer, explícita o implícitamente, un fin de la historia que elimina el espíritu de la dialéctica: ser la aventura de un sentido que no puede ser fijado previamente, esto es, encontrarse fuera del devenir mismo de la historia (MERLEAU-PONTY, 1955). Tal crítica a la dialéctica marxista, de la que vale advertir Marx puede estar excluido (MERLEAU-PONTY, 1955), exige reconocer que la existencia de la dialéctica se encuentra “en” la experiencia concreta de los hombres, en las relaciones que establecen con los demás, y no en el orden de las ideas, de las abstracciones (MERLEAU-PONTY, 1955). Consideramos que el espíritu de esta crítica es también el que anima las fuertes objeciones que por extenso dirige Merleau-Ponty, en el capítulo “Interrogación y dialéctica” de su obra *Lo visible y lo invisible*, a la filosofía de Sartre, particularmente a su obra *El ser y la nada*. Al concebir el ser como pura positividad, en el sentido de que excluye la nada, y a esta como pura negatividad, por la misma razón de que queda excluida del ser, Sartre incurre en un dualismo que elimina toda relación dialéctica posible entre estos (MERLEAU-PONTY, 1964a).¹⁴

El racionalismo dualista presente no solo en el pensamiento dialéctico, sino en la filosofía y la ciencia, ha establecido una separación radical entre teoría y praxis, razón y experiencia, hombre y mundo, espíritu y cuerpo,

¹³ Refiriéndose al pensamiento dialéctico afirma Merleau-Ponty: “[...] no se trata, pues, de un pensamiento que discurre por un cauce preestablecido, sino de un pensamiento que abre su propio cauce, se encuentra a sí mismo avanzando y demuestra que el camino es viable construyéndolo.” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 117).

¹⁴ En la nota al pie número 21 de este artículo referimos una vez más esta crítica.

en el momento en que cree que sus principios –sus verdades expresadas en enunciados, en representaciones– son la única luz que ilumina la experiencia de las cosas. En ese momento la filosofía y la ciencia, pero también la literatura y el arte¹⁵, pierden el sentido dialéctico del mundo descubierto en su experiencia al creer que el sentido de este es equivalente a lo que ellos han pensado y expresado de él. De este modo se sostiene una relación unilateral con el mundo caracterizada por perder el contacto, la experiencia viva de este, al dirigirle una mirada que lo domina y lo controla, una mirada exterior propia de un pensamiento de sobrevuelo (*survol*).¹⁶ Vemos en esta crítica un punto de encuentro con Adorno relacionado con la idea del cuerpo que quisiéramos mencionar brevemente, sin pretender desconocer las diferencias notables entre ellos.¹⁷ Merleau-Ponty llama experiencia viva precisamente a la experiencia perceptiva de las cosas, de los otros, del mundo, en la que estos no se encuentran separados de nosotros por la reflexión, sino que forman una unidad dialéctica que impide convertirlos en objetos. El espíritu y el cuerpo, la razón y la sensibilidad, no son opuestos que se excluyan, sino que se afirman el uno en el otro (*Ineinander*; *Verflechtung*). La distinción que hace el filósofo francés a partir de Husserl entre el cuerpo como *Körper* y el cuerpo como *Leib* tiene que ver con el tipo de experiencia que se tenga del cuerpo (MERLEAU-PONTY, 1945). El cuerpo como *Leib* es la experiencia –viva– que tenemos del cuerpo como *nuestro* cuerpo –y del otro como su propio cuerpo–, esto es, no las representaciones que ha construido la ciencia del cuerpo, sino el cuerpo que *somos*, “con” el que percibimos, sentimos, pensamos, soñamos (MERLEAU-PONTY, 1945). En el diagnóstico hecho por Adorno de la dinámica de la “civilización moderna” señala que la sociedad de masas ha hecho del cuerpo un cuerpo objeto (*Körper*) separado del espíritu, degradado a materia prima (HORKHEIMER; ADORNO, 2003). Se ha perdido con ello

¹⁵ Es lo que le sucede a la literatura y al arte cuando conciben su lenguaje como instrumento para representar el mundo, lo que supone la idea de un pensamiento preestablecido, de un sentido anterior al lenguaje, lo que equivale a la creencia en un pensamiento divino (MERLEAU-PONTY, 1969).

¹⁶ Para Merleau-Ponty no solo las filosofías que han sostenido una concepción abstracta e intelectualista de la razón incurrir en una concepción del pensamiento como pensamiento de sobrevuelo (*survol*), sino también una filosofía como la que expone Sartre en *El ser y la nada* (MERLEAU-PONTY, 1964a).

¹⁷ Aunque Adorno no haya elaborado una filosofía del cuerpo como es el caso de Merleau-Ponty, consideramos que hay puntos de encuentro fundamentales en su reflexión sobre el cuerpo que contribuyen a sustentar nuestra tesis de la reivindicación, por parte de los dos autores, de una concepción dialéctica de la experiencia como experiencia viva. En el capítulo titulado “Theodor Adorno – Soma und Sensorium”, aunque no esté dedicado al tema de la dialéctica, Christian Grüny presenta aspectos comunes y diferencias fundamentales en la concepción del cuerpo en Adorno y Merleau-Ponty (GRÜNY, 2012).

la experiencia viva del cuerpo. En esto coincide con el despliegue del dominio del pensamiento científico denunciado por Merleau-Ponty y su tendencia arraigada de tratar a todos los seres como objetos generales, como algo que no tiene que ver con nosotros (MERLEAU-PONTY, 1964b).

En el primer capítulo de su obra *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty presenta por extenso su crítica al pensamiento de sobrevuelo (*survol*) característico de lo que él llama “filosofías de la reflexión” o de la “conciencia” que hacen de su propio análisis la fuente del sentido del mundo (MERLEAU-PONTY, 1964a).¹⁸ En este contexto el autor trae una vez más el planteamiento hecho ya en sus primeras obras de la necesidad de partir de la experiencia del mundo antes de que este sea convertido en mundo pensado, en mundo de la reflexión. Sabemos que esta experiencia es la experiencia perceptiva, corporal del mundo, en la que el sentido negativo de este no es una proposición, un postulado de la reflexión (MERLEAU-PONTY, 1964a). La percepción pone en evidencia que el sentido negativo de su experiencia hace parte de la percepción misma de las cosas. Cada percepción es mutable –percibimos siempre de este o de aquella manera– no porque ella sea un sentido probable de lo percibido –lo que supondría un sentido fijo del cual nuestra percepción sería una aproximación–, sino porque ella es una experiencia posible del mundo, porque puede hacer estallar el sentido de lo que percibimos (MERLEAU-PONTY, 1964a).¹⁹ La “posibilidad” de percibir siempre de otra manera no es una posibilidad del pensamiento, esto es, de representarnos experiencias posibles de algo, sino una posibilidad de la propia experiencia de percibir

¹⁸ “La filosofía reflexiva parte del principio de que, si una percepción ha de ser mía, es preciso que, ya desde ahora, sea una “representación” mía, dicho en otros términos, es preciso que sea yo, como “pensamiento” quien efectúe la reunión de los diferentes aspectos bajo los cuales se presenta el objeto, y su síntesis en un objeto” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 65). Filosofías reflexivas serían, por ello, todas aquellas filosofías que niegan la autonomía del sentido de la percepción, esto es, de que percibir sea ante todo percibir un sentido y no una serie caótica de datos aislados que van a ser articulados y unificados por el análisis. Pensamiento reflexivo, de sobrevuelo (*survol*), es también el pensamiento científico que dirige una mirada exterior al mundo que lo reduce a la representación que tiene de este, a su condición de “objeto” (MERLEAU-PONTY, 1964b, p. 12).

¹⁹ “Creía estar viendo en la arena una pieza de madera pulimentada por el mar, y era un peñasco arcilloso. [El estallido] y la destrucción de la primera apariencia no me permiten definir desde ahora lo ‘real’ como meramente probable, puesto que *sólo son otro nombre de la nueva aparición*, que ha de figurar, por tanto, en nuestro análisis de la *des-ilusión*. La des-ilusión es la pérdida de una evidencia únicamente porque es la adquisición de otra.” (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 61). Letra cursiva en el original. Entre corchetes introducimos una variación en la traducción. Consideramos más apropiado, de acuerdo con la idea desarrollada por Merleau-Ponty en este pasaje y en otros, traducir *L'éclatement* (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 63) como “el estallido”, “la explosión”, y no como “la ruina” como aparece en la traducción citada.

un sentido negativo, esto es, un sentido que *aún* no ha sido expresado en conceptos, en el sistema de significaciones fijas, disponibles.

Merleau-Ponty sostiene que, en el mismo lugar, si no queremos cortar el vínculo perceptivo que nos ata al mundo a través de un ejercicio intelectual que hace de este un mundo pensado, un mundo existente en el horizonte de las cosas dichas, es necesario que la “reflexión” de la filosofía:

[...] utilice las palabras para que *digan* ese lazo prelógico, y no con arreglo a su significación preestablecida, que se hunda en el mundo en vez de dominarlo, que descienda hacia él en lugar de remontarse a una posibilidad previa para pensarlo –la cual le impondría de antemano las condiciones de nuestro control–, que lo interrogue, que penetre en la maraña de referencias que suscita en él nuestra interrogación, que le obligue a decir, por último, lo que en su silencio *quiere decir*... (MERLEAU-PONTY, 1970, p. 59-60).²⁰

Todo depende, advierte Merleau-Ponty en su crítica a la filosofía de Sartre²¹, del rigor con que se piense lo negativo (MERLEAU-PONTY, 1964a). La experiencia perceptiva se caracteriza, en palabras de Merleau-Ponty, por este extraño sistema de intercambios en el que ver significa hacer visible lo que permanece oculto *en* lo visible, lo que usualmente no vemos, pero que se encuentra tejido, entrelazado con lo visto, como lo no-dicho en lo dicho, lo no tocado en lo tocado. En la medida en que son *lo otro* de lo que comprendemos ahora, de lo que nos distanciamos, pero sin lo cual no sería posible nuestra comprensión, son, en palabras de Merleau-Ponty, su reverso, la otra cara. Un lado, una cara que cuentan, que no son una nada, una negación pura, sino que son, subraya en varios pasajes de su obra, la otra cara de una misma moneda, de una misma hoja.²² Se trata con este intercambio, advierte Merleau-Ponty, de una verdadera metamorfosis, ya que lo transformado es el propio ser de lo visto, de lo percibido. Lo invisible deviene, se hace visible, en el sentido en

²⁰ Letra cursiva en el original.

²¹ La filosofía de Sartre pierde, de acuerdo con Merleau-Ponty, su sentido dialéctico al plantear una oposición de exclusión entre el ser y la nada, en la que esta es concebida como pura negatividad, como lo que *no es*, y al ser como pura positividad, como lo que *es*. No hay verdadera interacción entre nosotros, la nada, y el mundo, el ser, ya que este es todo el ser y nosotros pura nada, carencia de ser (MERLEAU-PONTY, 1964a).

²² En este sentido Merleau-Ponty habla de la dialéctica como hiperdialéctica (*hyperdialectique*), es decir, de un pensar que reconoce la existencia de los otros lados de las cosas, del mundo, de los otros, irreducibles a una tesis o enunciado. La hiperdialéctica es, de este modo, advierte Merleau-Ponty, una dialéctica sin síntesis (MERLEAU-PONTY, 1964a).

que llega a ser otro, “algo” –una imagen, un olor, un color, una idea...– que no estaba allí, que era invisible para nosotros. Lo invisible no se encuentra detrás o más allá de lo visible, sino que pertenece a su ser en el modo de una invisibilidad de lo visible.

3 ADORNO: LA EXPERIENCIA DEL CONCEPTO

En la primera lección de *Introducción a la dialéctica* Adorno destaca como rasgo característico del pensar dialéctico, presente ya en Platón y Aristóteles, el trabajo con los conceptos en confrontación y revisión permanente con las cosas a las que ellos están referidos. Lo propio de este pensar radica, como para Merleau-Ponty, en el esfuerzo de llevar a expresión, a concepto, el ser de las cosas, y no en el trabajo puramente intelectual de organización y estructuración de categorías de pensamiento en las que ellas se encuentren representadas (ADORNO, 2010). Adorno retoma en los siguientes términos esta idea de la dialéctica en la lección 13, en el contexto de su crítica a Descartes, quien en su idea de partir de una “clara et distincta perceptio” (ADORNO, 2010, p. 191) olvida preguntarse por el ser mismo de la cosa (ADORNO, 2010):

En realidad, se puede decir que la dialéctica en general es el procedimiento que nos hace desconfiar, o que nos debe dar las armas para no confundir ese orden con el que cubrimos al objeto para fines de nuestra propia paz interior con la constitución de la cosa misma, y guiarnos para transformar ese orden con el objeto, por tanto tiempo y tan insistentemente hasta que alcancemos una forma de conocimiento donde, en realidad, las formas subjetivas de nuestro conocimiento deban coincidir con la cosa misma. (ADORNO, 2013b, p. 247).

Es la experiencia de las cosas la que debe dirigir el trabajo conceptual de la filosofía (ADORNO, 2010)²³ y no, como ha sucedido en buena parte de la tradición filosófica, la reflexión pura de los conceptos, si se entiende por esta el trabajo de una reflexión cuyo objeto de pensamiento son sus propias representaciones, su propio sistema de verdades²⁴. El pensamiento dialéctico afirma la existencia de una identidad entre el pensar y el ser –de las cosas, de

²³ Para Adorno esta concepción de la dialéctica está presente en Hegel. Con el término “movimiento de los conceptos” (*Bewegung der Begriffe*) Hegel busca, de acuerdo con Adorno, una restitución del ser de las cosas, ya que para él el concepto de una cosa no refiere el simple uso de una palabra, sino la propia esencia de la cosa (ADORNO, 2010).

²⁴ “Una dialéctica no es un pensar en donde, por ejemplo, utilizamos conceptos en sentidos diversos para poder armar una demostración en los términos que nos convengan.” (ADORNO, 2013b, p. 62).

los demás, del mundo—, entendida fundamentalmente como proceso. Esto es, una experiencia del pensar en la que el ser y el no ser forman parte de un único movimiento, de una identidad que no se establece como igualdad consigo misma (ADORNO, 2010), sino que, como en Merleau-Ponty, se define a partir de lo otro, de lo que no es (ADORNO, 2010).

Que las cosas deban conducir el pensamiento significa para Adorno que, en forma similar a lo planteado por la fenomenología, la reflexión debe fijar su atención, así como en Hegel, en las “cosas mismas” (*Sache selbst*) (ADORNO, 2010, p. 19; p. 33). Desde esta exigencia de la dialéctica de pensar las “cosas mismas” debe comprenderse, sostiene Adorno, una categoría central en Hegel como es el “movimiento del concepto” (*Bewegung des Begriffs*) (ADORNO, 2010, p. 32-42). Conceptos como eternidad, absoluto, divinidad no refieren en Hegel entidades abstractas, seres que existan más allá de nuestra experiencia, a modo de realidades acabadas, terminadas, sino seres cuyo sentido, cuya verdad, en tanto sacada (*herausgeholt*) de la experiencia, consiste en llegar a ser (ADORNO, 2010). Al respecto afirma Adorno: “[...] esto es un pensar dialéctico, es decir, un movimiento del concepto que se saca de la cosa y no algo que, por ejemplo, le infligimos a la cosa con posterioridad.” (ADORNO, 2013b, p. 63). La fuerza del pensar dialéctico radica justo en “sacar” del ser de las cosas la contradicción que le es propia a ellas y no hacer de esta —de la contradicción— una construcción, un ejercicio del pensamiento. Esto no debe ser interpretado, insiste Adorno, como si se tratara de la propuesta de una “dialéctica mística” en la que la “cosa misma”, el fenómeno, únicamente se da si se anula la presencia del sujeto de la experiencia (ADORNO, 2010). Se trata, por el contrario, de la fuerza de la experiencia del sujeto de arrancar del ser de las cosas su concepto, de transformar a este desde su propia experiencia:

Pero el verdadero arte dialéctico que deben aprender de Hegel consiste en, por un lado, que debemos dejarnos urgir por la cosa para exceder las rígidas determinaciones singulares, pero por el otro lado tener de vuelta la fuerza, a través de la experiencia de lo singular que hemos abierto, de modificar ese todo [...] pues el todo, el concepto que tenemos desde siempre y que finalmente ha de ser la verdad, debe modificarse continuamente conforme al patrón de la experiencia de lo singular. (ADORNO, 2013b, p. 71-72).

El todo del que habla la dialéctica, como el “concepto que tenemos desde siempre”, es la “totalidad” del sentido de nuestra propia experiencia, la comprensión general que tenemos de las cosas que se ve amenazada en el momento en que atendemos y profundizamos en nuestra experiencia individual

de la cosa.²⁵ Se puede hablar en nombre de una experiencia del todo, sin caer en una posición idealista abstracta, si se reconoce el sentido dialéctico de esta: la experiencia del todo solo es posible desde las partes y estas desde el todo (ADORNO, 2010). Fijar la atención en las cosas mismas significa, como para la fenomenología, atender a la experiencia viva (*lebendige Erfahrung*) de estas (ADORNO, 2010)²⁶ en confrontación con la totalidad del sentido que domina nuestra experiencia, esto es, con las representaciones habituales que tenemos de ellas. La transformación conceptual sucede, como en Merleau-Ponty, “desde adentro”, ya que es en nuestra propia experiencia de las cosas, –y no como un pensamiento que cuestiona sus propias representaciones– que los conceptos son sometidos a cuestionamiento. No es, advierte Adorno, descendiendo de lo general, del concepto, ni ascendiendo de lo singular a lo universal, como se logra transformar los conceptos (ADORNO, 2010). Las verdades de la ciencia, sus representaciones del mundo, se encuentran arraigadas en nuestra experiencia, en el sentido en que las hemos convertido, con gran vehemencia, en nuestras propias verdades (ADORNO, 2010). Las cosas, las personas, las instituciones, son, en nuestra experiencia, representaciones que hemos ido adquiriendo desde el momento de nuestro nacimiento. Estas representaciones, estos conceptos – lo que sea un árbol, un animal, un objeto, pero también el amor, la justicia, la amistad... – son lo que se pone en cuestión en el momento en que en nuestra experiencia fijamos la atención en la cosa misma – el árbol percibido o recordado, aquel animal, aquel amigo...

Adorno precisa en la lección 19 el sentido profundamente dialéctico existente entre la cosa y el pensamiento, esto es, entre la experiencia que tenemos de las cosas y su concepto o representación: existe entre ambos una relación de *entrelazamiento* (*Verflechtung; Ineinander*) que impide decir que algo sea una pura cosa o un puro concepto (ADORNO, 2010). La experiencia de la cosa está mediada por el concepto y viceversa (ADORNO, 2010). Lo que percibimos de las cosas no son simples datos, cualidades sensibles, sino la representación o el concepto que tenemos de ella, así como este no es una pura representación de la cosa, sino que muestra su sentido vivo, latente. Fijar

²⁵ En el contexto de su reflexión sobre el arte Adorno dirige su crítica, en esta misma dirección, a las dialécticas de la integración que en nombre de una unidad abstracta, de un todo, eliminan la multiplicidad característica del arte. (ADORNO, 2003c).

²⁶ En las lecciones sobre estética, impartidas por Adorno en el semestre de invierno de 1958, un semestre después de sus lecciones sobre la dialéctica que hemos venido comentando, afirma, en este mismo sentido, que su propósito es explorar la riqueza de la experiencia viva de la obra de arte en oposición a las reflexiones sobre el arte que pretenden captar la esencia de este en el análisis de categorías y conceptos fijos, preestablecidos (ADORNO, 2009).

la atención en la cosa no es, por ello, menospreciar o eliminar el concepto, sino abrirlo, en el sentido de mostrar su vida latente. Precisamente porque un concepto reduce las posibilidades infinitas del sentido de una cosa, pone en evidencia la existencia –latente– de tales posibilidades y con ellas la exigencia de su transformación (ADORNO, 2010). El concepto se diferencia de la concepción operacional de la definición, advierte Adorno (ADORNO, 2010), en que con él no se trata de un uso instrumental de esta, sino de comprender que la vida del concepto se encuentra en la constelación (*Zusammenhang*) en que emerge (ADORNO, 2010). Esto significa que, continúa Adorno, el sentido de un concepto es *relativo* –en forma similar a lo planteado por Merleau-Ponty sobre el lenguaje– a su constelación. La vida del concepto es esta dinámica de transformación permanente que impide hablar en nombre de conceptos acabados, válidos para siempre. Al igual que Merleau-Ponty Adorno concibe en este punto la exigente labor de la reflexión filosófica, como la que a su vez realiza el arte, como una experiencia de creación que consiste en hacer *explotar* (*Zerspringen*) el sentido de nuestra experiencia, que se ha cristalizado en hábitos, en conceptos fijos:

Y yo diría entonces que el sentido de las definiciones, de las definiciones filosóficas, es decir, de definiciones en un más alto sentido intelectual, es en realidad este, el de crear esos campos magnéticos, pero no detener los conceptos; es decir, sirven en realidad para hacer explotar la vida latente que prevalece en los conceptos mismos, eso de fuerza que hay almacenada en ellos, y de liberarlos en realidad como campos de fuerza. (ADORNO, 2013b, p. 353).

El trabajo filosófico con conceptos no se ocupa con puras definiciones y representaciones, esto es, con nociones universales aisladas, válidas por sí mismas, sino que toma como material la experiencia misma de la cosa, esto es, la constelación en la que emerge su sentido, como un campo de fuerza que hace posible el nacimiento de un nuevo sentido. La definición filosófica agregaría siempre algo nuevo a lo ya pensado, a lo ya establecido en el concepto, justo porque la palabra filosófica tendría el poder de penetrar, en palabras de Adorno, en la vida del concepto, en su constelación. Y esto es posible porque el filósofo, como el artista, estaría en condición de establecer un diálogo crítico con lo ya pensado, con lo ya dicho, en el sentido de poder decir lo que no ha sido pensado, lo que no ha sido dicho (ADORNO, 2010). Adorno coincide aquí con Merleau-Ponty, y también con Heidegger, al concebir lo no dicho en el decir, lo no pensado en el pensar, como un silencio que, antes que ser

simple ausencia de palabra, de sentido, muestra la riqueza del sentido de las cosas, su vida latente (ADORNO, 2010). Se trata, en palabras de Adorno, del “momento silencioso de ironía” (ADORNO, 2013b, p. 354) que habita las definiciones, los conceptos y que el filósofo debe reconocer: la imposibilidad de la conciliación entre el pensamiento –lo que decimos de las cosas– y lo que estas son. El sentido crítico de la reflexión filosófica consiste en denunciar esta ‘no correspondencia’ al expresar el sentido vivo que habita en las cosas que se presenta como negación del sentido establecido.

CONCLUSIONES

Hay un rasgo común esencial en la filosofía de Merleau-Ponty y Adorno y es precisamente la reivindicación de una concepción dialéctica de la experiencia en la que es posible la expresión de la vida de las cosas, en oposición a las tendencias racionalistas en la ciencia, la filosofía y el arte que reducen a estas a puros conceptos, a representaciones fijas. Esto exige en ambos autores fijar la atención en las *cosas mismas*, en el sentido de evitar imponerle a ellas nuestras representaciones acostumbradas y, de este modo, permitir que se muestren *en sí mismas*: como una vida que desborda las significaciones establecidas sobre ellas. Enfatizar en el sentido dialéctico de la experiencia significa reconocer la relación de implicación mutua entre las cosas –los otros, el mundo– y nosotros que impide plantear ya sea la idea de la existencia de un “en sí” de las cosas o de un sujeto constituyente del sentido de estas. Para Merleau-Ponty significa hablar en nombre de una experiencia sensible, perceptiva, que descubre el vínculo ontológico prerreflexivo que nos ata a las cosas, al mundo, a los otros, en el que resulta artificial plantear nuestra relación con ellos en términos de un sujeto y de un objeto. Las cosas, el mundo, están hechos del mismo material, de la misma tela de nuestro cuerpo. Se trata, para Adorno, de reconocer la existencia de una unidad entre el pensar y el ser de las cosas, del mundo, que no es el resultado de la reflexión del filósofo, sino el modo dialéctico fundamental en que es dada tal unidad: como una relación de implicación mutua en la que lo pensado nunca es idéntico al pensamiento.

Ambos autores coinciden en concebir esta relación como una relación de *entrelazamiento* mutuo que impide dirigir una mirada externa a las “partes” involucradas. Se trata para ellos de restituir el verdadero sentido dialéctico en que se encuentran el pensar y el mundo, llevando a cabo una experiencia *desde dentro*, esto es, que no convierta lo pensado en simple objeto del pensamiento.

Esto significa, en palabras de Adorno, no hacer de la negación, de lo que no somos –las cosas, los otros, el mundo– un resultado de nuestra reflexión, sino ver en ella su poder constitutivo en nosotros, el tejido, en palabras de Merleau-Ponty, del que estamos hechos.

La verdadera dialéctica será, de acuerdo con Adorno, una dialéctica abierta, en la medida en que reconoce el devenir permanente del sentido, esto es, de un sentido –negativo– que deviene siempre otro, que se resiste a ser fijado. Así mismo, Merleau-Ponty se expresa a favor de la idea de una dialéctica abierta, que él denomina buena dialéctica, que no se cierra en sus propias reglas de enunciación, en sus propias representaciones, sino que, por el contrario, reconoce la diversidad de maneras de acceder al mundo, a los otros, irreductibles a una tesis o enunciado. La buena dialéctica es, en otras palabras, una concepción dialéctica de la experiencia del ser, de un ser, como afirma Merleau-Ponty, de varias entradas, y no una –mala– dialéctica de las proposiciones, de los enunciados. No debe entenderse con esto el rechazo del trabajo conceptual de la filosofía. Para el filósofo francés la filosofía consiste, así como en Adorno, en un trabajo de expresión que no convierta lo expresado en conceptos o definiciones acabadas, sino que se esfuerza por decir lo que aún no ha sido dicho *en* lo dicho, esto es, por nombrar el silencio de las palabras, lo cual solo es posible si atendemos a la experiencia que estas narran, si, en palabras de Merleau-Ponty, nos dejamos interrogar por ellas.

El trabajo del filósofo con el lenguaje es para ambos autores un trabajo creador, ya que exige nombrar lo nuevo, lo que no ha sido dicho, antes que limitarse al análisis de categorías preestablecidas. La exigencia para la filosofía de nombrar, de decir el sentido que aún no ha sido capturado por el sistema de significaciones fijas, se encuentra en directa relación con el sentido esencialmente crítico asignado por los autores a la filosofía. La concepción dialéctica del pensar filosófico conlleva una concepción crítica de este: la necesidad de someter a cuestionamiento las verdades preestablecidas. Tanto para Adorno como para Merleau-Ponty el alcance del poder de lo establecido radica en ser un poder instalado ya en nosotros, en nuestras maneras de sentir, de percibir, de pensar, de actuar. Asignarle a la filosofía, al igual que el arte, la labor de expresar nuevos sentidos es, por ello, exigir una transformación de nosotros mismos como crítica a nuestras maneras habituales de ver.

Si bien no tuvimos como propósito explícito identificar diferencias entre los planteamientos de los autores estudiados, destacamos por lo menos una de ellas con la intención de polemizar en torno a los posibles límites de sus

propuestas filosofías. Adorno rechaza abiertamente la concepción ontológica de la fenomenóloga, mientras que Merleau-Ponty propone abiertamente una ontología. Consideramos que si la crítica de Adorno a la ontología, especialmente a la de Heidegger, consiste en señalar el predominio del ser sobre el ente, es válido extender esta crítica a Merleau-Ponty. De acuerdo con Adorno tal predominio se caracteriza por hacer “derivar” el sentido de los entes del ser. Podríamos contestar con Merleau-Ponty a esta objeción que tal primacía no implica hacer de la comprensión del ente algo derivado del ser. La comprensión de una cosa se da “dentro” del ser, esto es, en las relaciones que establecemos con el mundo, con los demás. El ser no es “algo” externo al ente, sino que es el “tejido” de relaciones –sociales, históricas, culturales– que le dan sentido a nuestra experiencia de las cosas. Así, la primacía del ser significa el reconocimiento del modo en que se da nuestra experiencia, enfatizar, en otras palabras –como hemos insistido en este texto– el “entre”, el “cruce” como el “lugar” en el que emerge el sentido, y de esta forma llevar a cabo una crítica directa al dualismo racionalista en que incurre la tradición. A nuestro parecer el equívoco de Adorno está en pensar que la idea del ser en la ontología es algo abstracto e idealizado. Para Merleau-Ponty la reflexión sobre el “origen” del sentido en nuestra experiencia, exigida por la primacía del ser, no ignora por su carácter abstracto, según Adorno, la presencia en esta de las ideologías, sino que, por el contrario, requiere el trabajo permanente de la crítica: ver cómo operan “en” nosotros mismos los poderes establecidos para llevar a cabo su transformación.

Finalmente queremos referir, en forma breve, la actualidad de la reivindicación hecha por los autores del sentido dialéctico de la experiencia. Es evidente que, por ejemplo, la razón instrumental, que coloca los recursos de la naturaleza y al propio hombre al servicio de la productividad y la rentabilidad, es tanto para Adorno como para Merleau-Ponty un despliegue de la concepción moderna de la naturaleza como objeto y del hombre como sujeto constituyente de su sentido. Es la razón, entendida como poder de abstracción, formalización y cálculo, la que domina la naturaleza y se impone en la vida social como sistema de eficiencia y de rentabilidad; es la mirada de esta razón la que ha perdido el sentido vivo de su experiencia, en palabras de Merleau-Ponty, de su experiencia sensible, corporal, que nos *une* al mundo, que descubre nuestra pertenencia a este y con ella la imposibilidad de convertido en objeto. Este racionalismo, el mismo que condujo a los campos de concentración, ha perdido para Adorno la posibilidad misma de tener experiencias, esto es, de crear sentidos nuevos. La invitación que recibimos de

Merleau-Ponty y Adorno no es, entonces, a estudiar y practicar una escuela de pensamiento, sino a pensar dialécticamente, que no es distinto de forjar una actitud, una percepción, una expresión, un estilo, que sea sensible a la diversidad de experiencias y de mundos posibles.

GAMBOA, L. V. Dialectic of the experience in Merleau-Ponty and Adorno. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 105-124, Jul./Set., 2022.

Abstract: The text proposes a dialogue between phenomenology and critical theory, specifically in Merleau-Ponty and Adorno. We argue that the work assigned by them to philosophy highlights a dialectical conception of experience in which its meaning as living experience is vindicated (*Lebendige Erfahrung*). Notwithstanding the strong objections to phenomenology by Adorno, Horkheimer, and Marcuse, we identify by way of introduction the negativity of experience as a characteristic feature in Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty. Second, we deal with the conception of perception as sensible experience in Merleau-Ponty, in order to clarify its dialectical meaning. Third, we point out the importance that Adorno assigns to the conceptual work of philosophy in order to see its dialectical meaning that links it to the living experience of things. Finally, by way of conclusion, we identify meeting points in the conception of dialectics in both authors and present a reflection on its current relevance.

Keywords: Dialectic. Experience. Perception. Concept.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Ontologie und Dialektik**. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

ADORNO, T. **Philosophische Frühschriften**. Gesammelte Schriften, Band I. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.

ADORNO, T. **Negative Dialektik**. Jargon der Eigenlichkeit. Gesammelte Schriften, Band 6. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.

ADORNO, T. **Ästhetische Theorie**. Ed. R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003c.

ADORNO, T. **Teoría estética**. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004.

ADORNO, T. **Dialéctica negativa**. La jerga de la autenticidad. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.

ADORNO, T. **Ästhetik (1958/1959)**. Ed. E. Ortland. Suhrkamp: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

ADORNO, T. **Einführung in die Dialektik**. Berlin: Suhrkamp, 2010.

ADORNO, T. **Estética (1958-1959)**. Traducción de Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013a.

ADORNO, T. **Introducción a la dialéctica**. Traducción de Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013b.

DE LARA, F. El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse. **Enrahonar**. An international Journal of theoretical and practical reason, v. 62, p. 5-18, 2019.

GAMBAROTTA, E. Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política en Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno. **Nómadas**. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, v. 29, p. 179-203, 2011.

GRÜNY, C. Theodor Adorno – Soma und Sensorium. In: ALLOA, E. *et al.* **Leiblichkeit**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 2001.

HEIDEGGER, M. **Was heisst Denken?** GA. Band 8. Ed. Paola-Ludovica Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. **¿Qué significa pensar?** Traducción de Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Traducción de Jorge Eduardo R. Madrid: Trotta, 2012.

HERNÁNDEZ, M.; MARZÁN, C. Recepción de la fenomenología en la teoría crítica. **Revista Laguna**, v. 33, p. 57-76, 2013.

HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**. Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

HORKHEIMER, M. **Teoría crítica**. Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires-Madrid: Amarrortu, 2003.

HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**. Band 4: Schriften 1936-1941. Frankfurt am Main: Fischer, 2009.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. Dialektik der Aufklärung. In: HORKHEIMER, M. **Gesammelte Schriften**. Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main: Fischer, 2003.

HOYOS, G. Crisis, filosofía y nuevo humanismo: fenomenología y teoría crítica de la sociedad. In: **Investigaciones fenomenológicas**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Volumen II. Parte I. Tübingen: Niemeyer, 1993.

MARCUSE, H. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico. *In:* ROMERO, J. M. **H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica**. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

MARCUSE, H. **Sobre Marx y Heidegger**. Escritos filosóficos (1932-1933). Traducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Les aventures de la dialectique**. Gallimard: París, 1955.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964a.

MERLEAU-PONTY, M. **L'Œil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 1964b.

MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de Cours**. Collège de France. 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. **Lo visible y lo invisible**. Traducción de José Escudé. Barcelona: Seix Barral, 1970.

MERLEAU-PONTY, M. **La prosa del mundo**. Traducción de Francisco Pérez. Madrid: Tauros, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenología de la percepción**. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-De Agustini, 1985.

MERLEAU-PONTY, M. **El ojo y el espíritu**. Traducción de Jorge Romero. Barcelona: Paidós, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. Resúmenes de los cursos: Collège de France 1952-1960. Traducción de Eduardo Bello. *In:* ARANDA, C.; BELLO, A. **Elogio y posibilidad de la filosofía**. Almería: Universidad de Almería, 2009.

TENGELYI, L. **Erfahrung und Ausdruck**. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Dordrecht: Springer, 2007.

Recebido:03/07/2021

Accito: 21/12/2021

COMENTÁRIO A “DIALÉTICA DE LA EXPERIENCIA EN MERLEAU-PONTY Y ADORNO”: BREVE COMENTÁRIO A FAVOR DE HUSSERL

*Abah Andrade*¹


Referência do artigo comentado: GAMBOA, Leonardo Verano. Dialéctica de la experiencia en Merleau-Ponty y Adorno. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 105-124, 2022.

Gamboa (2022) parte da constatação, haurida de uma leitura de Adorno e de Horkheimer, de que

[...] la fenomenología hace parte de la concepción tradicional de teoría: sus conocimientos –postulados, conceptos, métodos y prácticas – son el resultado de su misma reflexión, se originan únicamente en esta y no en procesos sociales concretos. (GAMBOA, 2022, p. 106).

Mais adiante, Gamboa (2022, p. 107) corrobora essa afirmação, dizendo:

Lo que está en juego en esta crítica es, de acuerdo con lo anterior, la concepción idealista en que incurre la tradición filosófica, y en este caso la fenomenología, que al dejar a un lado la experiencia concreta, viva del mundo, pierde su poder crítico.

¹ Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6840-7470>. E-mail: andradesimples@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p125>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Seu autor, para rebater essa investida de Adorno e Horkheimer contra a fenomenologia husserliana, aproxima-se, não de uma refutação direta desses autores, a partir de um exame dos textos de Husserl, mas, com mais esperança de ter êxito nesse afrontamento de dois gigantes, volta-se para o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty, o qual foi capaz de fazer fenomenologia de tal modo travejado com as aspirações dialéticas de uma elucidação da experiência histórica, que, então, as críticas de Adorno e Horkheimer, exatamente por isso, se veriam dissolvidas pelo intrépido sucesso filosófico de Merleau-Ponty.

Ora, penso seja muito mais profícuo defender a fenomenologia no próprio alvo de Adorno e Horkheimer: em Husserl. Seria possível livrar Husserl da crítica de que sua concepção de teoria deixa esta última intacta, quanto à sua concepção tradicional? E mais, seria possível, sem forçar demais o limite dos textos, recusar a asseveração de ter a fenomenologia husserliana perdido em “poder crítico”, porquanto teria “deixado de lado a experiência concreta, viva, do mundo”?

Que Husserl receba sem questionamento a noção de teoria como “teoria tradicional”, ou seja, que Husserl não possa ser reconhecido como precursor de uma “teoria crítica da sociedade”, concede-se com facilidade. Todavia, que a própria concepção husserliana de “teoria” se prenda à noção tradicional, isso não pareceria aceitar que a fenomenologia não teria alterado em nada a paisagem das discussões epistemológicas do último século? Justamente porque, nessa paisagem, passa a brilhar de modo inescapável a própria fenomenologia como manancial de uma vasta produção teórica em filosofia, insinuá-lo deixa de ser verdadeiro. A noção fenomenológica de “teoria” abre um flanco de pesquisa que, ao oferecer ao pensamento um objeto novo (as idealidades essenciais), apresenta-se como uma teoria das teorias tradicionais, e só por isso já não se poderia, nem de longe, vir essa “teoria” das teorias a ser identificada com as teorias “objetos” de cujos procedimentos ela faz o processo de elucidação, até descobrir, na intelecção daquelas idealidades essenciais, o fundamento das teorias tradicionais.

Contudo, uma teoria fenomenológica que entrega os fundamentos da teoria tradicional nem por isso se ofereceria, de uma só vez, como instrumento de análise crítica da sociedade, da mesma sociedade que insiste em produzir aquelas teorias “tradicionais” para deixar o mundo intocado e manter-se, nesse mundo, como forma social vigente (e hegemônica). Com efeito. Apesar disso, a crítica da sociedade vigente não seria apanágio da dialética. Nem tampouco seria um privilégio da dialética aquele interesse pela “experiência

concreta, viva, do mundo”. Afinal, não teria sido o primeiro grito de guerra da fenomenologia o chamado em direção “à coisa mesma”? E não seria a “coisa mesma” a própria concretude viva da experiência de mundo?

Aqui é preciso ser severo com Adorno e Horkheimer e, quiçá, também com Marcuse. Se é verdade que não se pode fazer a crítica da lógica hegeliana, porque, nesse ato, sempre ocorre o risco de se pôr, para exercer essa crítica, num ponto do sistema já previamente superado por Hegel, então, com maior razão se pode dizer o mesmo em relação a Husserl, ao menos num ponto essencial: nenhuma de suas proposições pode ser compreendida fora da viragem provocada pela redução fenomenológica. Reclamar de que Husserl teria deixado escapar as agruras da vida social é fazê-lo, ainda, do lado de lá da redução, porque no lado de cá, quanto mais Husserl aprofunda suas pesquisas no verrume da redução eidética, quanto mais elucida as intelecções das essências, mais fundo nos deixa *na gênese* em cujo movimento algo como uma “história social” de deixaria destilar. A exploração da área noética, em Husserl, só com muita má vontade do leitor induziria a pensar que, quando nos aproximamos dela, afastamo-nos do mundo. É preciso, na hora de fazer a crítica a Husserl, e chamá-lo de “idealista”, pressupondo sem discussão já esteja resolvida, contra o idealismo, a superioridade teórica do materialismo, é preciso não perder de vista a viragem produzida pelo procedimento básico husserliano e procurar fazer a crítica no lado de dentro do próprio campo noético ou transcendental anteriormente aberto.

Ora, o que a filosofia sabe da vida e da experiência concreta do mundo, fora do campo transcendental ou noético? Alguma defesa do materialismo é possível, fora de um discurso que a sustente? Depois que, entre nós, José Arthur Giannotti, em seu livro *Origem da dialética do trabalho*, mostrou a impossibilidade de uma teoria materialista ser forjada fora de toda alusão ao idealismo hegeliano; e depois de, em *Du texte à l'action*, Paul Ricoeur asseverar nada sabermos da vida e de suas agruras, fora de um texto que delas traga suas marcas, não se pode mais dizer, da fenomenologia husserliana, que seja um idealismo sem mais, e do qual já podemos saltar sem remorsos para outra margem. É preciso manter-se na margem desse “idealismo”, sem medo de afundar-se na perda do contato com a “concretude do mundo”, pois o “idealismo” husserliano é uma disciplina do pensar rigoroso no exercício da qual o que conquistamos é um ponto de vista privilegiado; no desenvolvimento desse ponto, descobrimos a própria *Nous*, ou, como prefere nosso Autor, o “ego transcendental”, não como sinônimo daquilo que sempre

já entendemos como “eu”, mas como “intersubjetividade monadológica”, isto é, uma sociedade inteira dentro do campo aberto pela redução eidética.

Qual sociedade? *De fato*, nenhuma. *De direito*, entretanto, o dispositivo no giro do qual qualquer sociedade enquanto tal é possível: a imaginação que, bem entendida no interior da viragem transcendental, não é uma “faculdade”, mas o povo originário, o povo antes de haver um grupo étnico qualquer registrado pela arqueologia, pela antropologia ou pela história, e que, no entroncamento genético do que ainda não é nem referente a “Deus” nem referente a “seres humanos”, produz as primícias divinas de significações com as quais um povo particular qualquer, aqui como alhures, pode despontar no lado de fora do campo transcendental como “experiência concreta, vivida”, porque já se mostrou essencialmente possível, no lado de dentro da “redução”.

Infelizmente, é verdade, Edmund (Husserl), quando tentou falar desse povo como de uma “humanidade”, deixou-se levar pelas limitações de sua época e a chamou de “humanidade europeia”. O que ali estava sendo visado, porém, senão essa nascença, esse desfraldar do modo como se faz uma sociedade? E quem há de dizer que ter acesso a como se pode fazer uma sociedade não seja uma instrução preciosa, para que aprendamos a desfazer-nos da que vige, porquanto esculhambada? Quem há de negar que, nisso, há uma virulência radical, com a qual se pode dar adeus à falida “civilização ocidental”, sem perder o seu mais precioso bem: não, claro, a concepção de razão que ficou lá fora do campo transcendental, entre as tralhas da teoria tradicional, mas o daquela racionalidade sem vergonha de encontrar seu elemento mais próprio na imaginação (fantasia sistemática) que se deixa pensar como povo, povo fresco, em estado de brotação? Ali, com efeito, onde Husserl escreve “ego transcendental”, está na hora de começarmos a ler, não do lado do mundo deixado entre parênteses, mas do lado das cogitações eidéticas, o sentido preciso e elucidado dessa expressão, a saber, “intersubjetividade monadológica”, ou seja: um *povo infinitesimal*.

REFERÊNCIA

GAMBOA, Leonardo Verano. Dialéctica de la experiencia en Merleau-Ponty y Adorno. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 3, p. 105-124, 2022.

Recebido: 13/04/2022

Accito: 23/04/2022

LA ACTUALIDAD DEL *ESSE* EN LA METAFÍSICA TOMISTA: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

*Manuel Alejandro Serra Pérez*¹

Resumen: Una de las causas del renacimiento que la filosofía del ser de Tomás de Aquino ha tenido desde la mitad del siglo pasado es, sin duda, el impacto de los estudios que, sobre esta materia, llevó a cabo el medievalista francés Étienne Gilson. Acuciado por la crítica onto-teológica de M. Heidegger, Gilson y otros tomistas hicieron causa común para clarificar el alcance de la invectiva heideggeriana, la cual juzgaba que la metafísica del ser del Aquinate habría caído también en un esencialismo o cosificación del ser. La propuesta de estos autores se centró en poner de relieve la original noción de ser (*actus essendi*) frente a intérpretes (algunos de la propia escuela tomista) que habrían oscurecido su significado, fundamentalmente su valor de actualidad suprema. A juicio de Gilson, Fabro y otros, la causa principal de este desenfoque habría sido la identificación de ser y existencia. Mi objetivo en este artículo es analizar críticamente algunas posiciones del tomismo contemporáneo y justificar la imposibilidad de identificar lo que Tomás de Aquino llama *esse* por existencia.

Palabras clave: Ser. Existencia. Actus-essendi. Tomismo-contemporáneo. Gilson.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo de investigación, vamos a discutir sobre el valor metafísico de la noción tomasiana de *esse*, a la luz de las principales corrientes que sobre el particular existen en la actualidad. La doctrina del *esse ut actu* en la filosofía del ser de Tomás de Aquino es el paradigma desde donde podemos comprender la originalidad de su pensamiento, frente a la costumbre de hacer de él un mero comentarista de Aristóteles o, a lo sumo, un teólogo sólo preocupado por armonizar fe y razón, cuya genialidad se agotaría en haber

¹ Universidad de Murcia, Murcia – España.  <https://orcid.org/0000-0002-0975-6029>. E-mail: manuel.serra@um.es.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p129>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

sintetizado las principales tradiciones filosóficas, como el platonismo, el aristotelismo, el neoplatonismo y la teología cristiana.

La estructura del artículo será la siguiente. Después de contextualizar el debate en su origen histórico, presentaré las posiciones que han ido emergiendo en las etapas más significativas de la historia del tomismo, después de lo cual, expondré una valoración de las mismas desde una perspectiva crítica y una posible línea de investigación debidamente justificada.

1 ORIGEN DEL DEBATE

Si tenemos que dar crédito a la autoridad de investigadores del *corpus thomisticum* como Étienne Gilson y Cornelio Fabro, habría que situar el origen del problema de la actualidad del *esse* inmediatamente después de la muerte del Aquinate. La traducción e interpretación que Enrique de Gante y Egidio Romano (Gil de Roma) habrían hecho del *esse*, sería la base de una degeneración posterior que fecundará lo que puede designarse como formalismo tomista, expresión con la que nos referiremos a una exégesis del tomismo que presenta una acusada inclinación hacia la metafísica aristotélica (MARENGHI, 2019), donde el acto supremo en el orden entitativo es la forma (Gil de Roma, *Theoremata*, Th. XIII).

Precisamente, uno de los más célebres comentadores de Aquino, Tomás de Vío, más conocido como Cayetano, en plena polémica anti-aristotélica e influido por su intento de salvar la validez de la contribución metafísica del Estagirita, acuñó dos expresiones con las que pretendía explicar filosóficamente el significado del *esse*, con tan mala fortuna para la historia del tomismo que, con ellas, desdibujó en tal medida su verdadero significado, que lo hizo casi idéntico a la forma aristotélica (HELMS, 2017).

Más adelante, en el siglo XVI, encontramos las primeras disputas dentro de la escuela tomista salmantina, entre quienes defendían la línea cayetanista como la verdadera interpretación y quienes se oponían a ella por razones diferentes. También en este punto hay que hacer constar que, en el presente, a raíz de los estudios del chileno S. Orrego (1998; 2004) sobre la posición bañeciana con respecto al *esse*, se ha abierto un interesante debate sobre el impacto que los autores de la Escuela de Salamanca han tenido en la historia de la interpretación del tomismo. Prueba de ello es el *I Congreso Internacional sobre la escuela de Salamanca y su proyección iberoamericana* que

se acaba de celebrar en Madrid, donde han participado diversos especialistas en esta materia (SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA, 2021).

Dentro ya del tomismo contemporáneo, en pleno siglo XX, encontramos dos líneas de estudio compenetradas que vienen a parar en una misma tesis. Por un lado, Gilson (1953, 1965, 2005) y Fabro (1939, 1958, 2010) han estudiado las raíces primeras de este formalismo tomista, mientras que R. Hegyi (1958) y A. Contat (2019) se han centrado en la transmisión de esta línea hermenéutica por parte de los tomistas de la escuela dominicana contemporánea, como T. Tyn, L.-B. Geiger y L. Dewan.

2. ETAPAS Y POSICIONES

2.1 ENRIQUE DE GANTE Y EGIDIO ROMANO

Los primeros autores que se enfrentaron con la ardua tarea de explicar y transmitir la enseñanza del Doctor de Aquino, fueron sus propios discípulos, quienes no sólo se echaron sobre sus espaldas esta difícil misión, sino que, además, tuvieron que vérselas con los filósofos que ponían en tela de juicio la validez de dicha enseñanza.

En su empeño por acentuar la novedad y la capitalidad que, en la filosofía del ser de su maestro, tenía lo que él llamó *reali compositio* – esto es, la composición real de esencia y *esse* –, frente a los negacionistas de esta explicación y en plena disputa con ellos, Enrique de Gante y Gil de Roma cometieron dos errores que, a juicio de Gilson (2005, 2007), Fabro (1957, 2010) y otros (ECHAURI, 1986; MARENGHI, 2019), supusieron el comienzo del declive de la auténtica enseñanza tomasiana. Así, afirma el francés (2005, p. 109-110) que:

Lo que ahora estamos presenciando, en la filosofía de Avicena, es la aparición de un curioso tipo de ser, el *esse essentiae* de Enrique de Gante y de tantos otros filósofos escolásticos. No es un ser de existencia (*esse existentiae*), aunque es un cierto tipo de ser, a saber: aquel que pertenece a la esencia como tal, independientemente del hecho de que esté o no esté actualizado en algún sujeto cognoscente o en alguna cosa individualmente existente.

La causa de esta supuesta deformación – que ha quedado reflejada en dos obras, *Theoremata De ente et essentia*, de 1280 y en *Quaestiones disputatae de ente et essentia* de 1286 – sería, primero, la concepción de esta *reali compositio*,

no como interna al mismo ente, sino como *dua res*, de tal manera que, el *esse* se concibe, no como lo que es, o sea, un acto, sino como un *aliud*, es decir, una cosa, lo que daría el resultado de un ente compuesto de *dos* principios, a su vez concebidos como dos *cosas*, algo que sería completamente ajeno al sentir de las afirmaciones del Aquinate (MUÑOZ, 2014a); segundo, el cambio de nomenclatura para designar la composición del ente, ahora llamada de *esse* y existencia, de la que Enrique de Gante extraerá la fórmula de *esse essentiae* y *esse existentiae* (*Questiones Quodlibetales*, parte 3, cuestión 9).

Como explica Gilson (1979), Tomás no habló de una *distinctio* para referirse a la composición metafísica del ente. El término que utilizó para referirse directamente a ésta es el de *compositio (reali compositio)*. Cuando Tomás habla, tanto del *esse* como de la esencia para explicar esta composición, utiliza la palabra *aliud*, que puede traducirse por *otro*, pero, como advierte el medievalista francés (1979), nuestra mente parece entender espontáneamente este *otro* por *otra cosa*, añadiendo, de este modo, un sentido que no está en la palabra. Y esto parece que le sucedió a Gil de Roma (ELDERS, 2011), cuando llega a afirmar directamente que “[...] la esencia y el ser son dos cosas realmente distintas.” (*Theoremata*, Th. XIX). Además de las consecuencias que a lo largo de este trabajo tendremos ocasión de ver, me parece muy atinada la observación que, de este mal entendimiento de la composición, hace Marengi (2019, p. 116):

Por un lado, la noción de *essentia* no es la misma. En Tomás de Aquino, la *essentia* designa la cosa misma existente que, antes de ser actualizada por el *esse*, no tiene ningún status ontológico propio. Sólo existe la *essentia* con el *esse* que hace de ella un *ens* real y existente: “La esencia es aquello por lo que y en lo que la cosa tiene ser”. (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, I, 2).

Tomás de Aquino jamás se refirió a este *aliud* en el sentido de *dua res*. Parece ponerlo en evidencia el hecho de que esta anomalía no habría encajado en su metafísica (REDPATH, 2021). De haberlo hecho, su explicación de la composición metafísica del ente habría resultado imposible de sostener. Tanto es así, que F. Suárez, habiendo recibido ya esta lectura corrompida del texto, mostró su incoherencia; eso sí, no dándose cuenta de que, en realidad, no estaba atacando la doctrina tomasiana, sino una interpretación ajena a la misma. De esta confusión y sus implicaciones da cuenta la siguiente afirmación de P. Descoqs (1924, p. 205):

Los tomistas presuponen siempre que la existencia es una forma propiamente dicha y que como tal se la debería tratar: lo cual es precisamente lo que se cuestiona, y lo que Suárez niega perseverantemente, pero que sus adversarios siempre dan por supuesto, aunque nunca lo prueban.

Con esta desviación, empezó lo que algunos (GILSON, 1969; FABRO, 2010) juzgan en la actualidad como la historia del declive de la original noción de *esse*.

2.2 CAYETANO

Tomás de Vío, que pasará a la historia de la escuela tomista como uno de los más autorizados intérpretes del Aquinate, fue el primero en sintetizar la filosofía procedente de esta confusión. Si bien el cardenal de Gaeta define el ente como lo que tiene ser (*habens esse*), enseguida introduce una explicación que no hace sino exasperar la traducción operada anteriormente de *esse* por *existentia*, de tal modo que, para él, el *esse* es la existencia actual de la esencia, una fórmula que cristalizará en otra más completa, ya anteriormente citada, la del *esse* como *esse actualis existentiae*.

Esto podemos verlo en dos textos del cardenal. Uno, en su *Comentaria in De ente et essentia* (1883, p. 159), donde dice:

Siendo el ser la actualidad última de una cosa, y por ser lo último en generación lo primero en intención, ser se hallará en el género de substancia como principio formal último de la substancia misma; porque, precisamente, algo se coloca en el género de substancia porque es capaz de ser substancial.

Y otro, en *Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologica cum comentario Cardinali Caietani* (1883, p. 301), donde dice:

En efecto, es manifiesto que el ser puede tomarse de dos maneras, a saber, como acto ejercido de la misma existencia y [como acto signado] por modo de la quiddidad. Y lo que como ejerce la existencia, agrega sobre sí misma como lo que es. Y, por consiguiente, como objeto del intelecto, es abstracto.

En Cayetano, en definitiva, el ser no *actualiza* el ente, sino que lo rompe (LLAMAS ROIG, 2021). Al haber asumido la fórmula de Enrique de Gante de un *esse existentiae* y un *esse essentiae*, concibe su identidad dentro del marco substancial que ya poseía en la *Metaphysica*, pasando desapercibido el valor de acto supremo concedido por el Aquinate (MUÑOZ, 2014a).

En la actualidad, no pocos estudiosos del tomismo se han hecho eco de estas explicaciones que, otrora pasaron por ideales. Son de particular relieve los estudios que del cardenal de Gaeta han realizado Gilson (1953), Bonino (1994), Saranyana (2003), Elders (2011), Muñoz (2014a-b) y, más recientemente, Llamas Roig (2021). Lo común a todos ellos es que siguen la estela de Gilson, que fue el primer estudioso de Tomás que tuvo el valor de poner en tela de juicio sus tesis más arraigadas, cuando la escuela tomista era considerada la interpretación oficial del pensamiento tomasiano todavía en pleno siglo XX.

2.3 BÁÑEZ Y LA ESCUELA DE SALAMANCA

En la escuela tomista salmantina, destacan D. Báñez y Pedro de Ledesma. A juzgar por los estudios que se vienen realizando en la actualidad, el que más interés ha suscitado es Báñez (ORREGO, 2004; GARCÍA CUADRADO, 2016a, 2016b; TORRIJOS, 2021).

Hay dos textos que conforman la matriz de la posición bañeciana. Uno es el de su *Scholastica commentaria in Primam Partem Divi Thomae* (1883, p. 144) y dice así:

Los principios esenciales son causa del ser materialmente: porque de suyo son receptivos del mismo ser, por el cual se actualizan primeramente [...]. Y aunque el mismo ser recibido en una esencia compuesta de principios esenciales se especifique por ellos, no obstante no recibe ninguna perfección por el hecho de que se especifica, sino que más bien se deprime y descende al ser restringido, porque ser hombre o ser ángel no es una perfección absoluta. Y esto es lo que santo Tomás continuamente y los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma y naturaleza [...] y que no se encuentra en ninguna realidad como lo recipiente y perfectible, sino como lo recibido y lo que perfecciona aquello en lo cual se recibe. Pero él mismo, por el hecho de que es recibido, se deprime y, por así decir, se imperfecciona.

En un sentido, Báñez sienta con firmeza dos ideas básicas. Una es generalmente bien acogida por parte de los especialistas que conforman el grupo anti-cayetanista, pero la otra ha llevado a lecturas confrontadas. En un sentido, se tiene buena impresión de las muestras que aquí el dominico español da de tener conciencia de que algo no ha ido bien en la tradicional interpretación del *actus essendi* tomasiano. Habla de *los tomistas*, en una expresión claramente dirigida a los más reputados intérpretes de Tomás, que eran Capreolo, el Ferrariense y Cayetano. Y les recuerda con absoluta claridad que el *esse* es acto supremo de todo orden, incluido el substancial, dejando así entrever su velada crítica a los intérpretes de orientación formalista, que identifican la actualidad del *esse* con la actualidad formal, confundiendo el *duplex ordo* introducido por el Aquinate, especialmente en su *Contra gentiles* II, c. 54.

El otro texto, de la misma obra (p. 149), dice así: “Hablando absolutamente, el ser es de mayor perfección que la esencia a la que pertenece el ser [...]. De modo relativo, la esencia que recibe el ser puede decirse más perfecta que él, en cuanto lo limita a determinada especie.”

Mientras que Gilson recuerda a Báñez con entusiasmo y con palabras de elogio y admiración, Fabro (1958), en cambio, hace una lectura de sus afirmaciones que, a los ojos de Llamzon (1964, 1965) y Orrego (2004), no hacen justicia a lo que sale de la pluma del tomista salmantino. Efectivamente, Gilson afirma de Báñez (1956, p. vii-viii), que “[...] es el más tomista de todos los tomistas que he tenido el privilegio de conocer”, afirmación que suscriben otros autores, como Maurer en su *Filosofía Medieval* (1952) o G. Prouvost (1996). Pero Fabro se muestra férreo en su postura, que puede resumirse en dos puntos capitales: por un lado, ve inaceptable la afirmación en la que el español invierte el valor fontal del *esse*, diciendo (ORREGO, 2004, p. 23) que, en un sentido relativo: “[...] la esencia que recibe el ser puede decirse más perfecta que él”, afirmación que Orrego justifica sugiriendo (2004, p. 23) que “[...] la segunda conclusión de Báñez, que Fabro presenta, está tan matizada y disminuida en el texto original, que no debe tomarse más que como una concesión a un modo de hablar.”

En general, en el tomismo, se ha seguido la línea bañeciano-gilsoniana, de modo particular en el mundo académico español, como es el caso de Llano (1974, 1977, 2001), Forment (1985), Millán-Puelles (1990, 2001), Melendo (1997), García López (2001), así como en el hispanoamericano, con Echauri (2002), Herrera (2015, 2021), Filippi (2015, 2021), Ocampo

(2018), Marengi (2019), Suárez (2016). En el ámbito italiano, a excepción de Livi (1979, 2001), se sitúan en la posición fabriana autores como Ferraro (2017, 2018) y Contat (2019), donde habría que sumar al también español Á. L. González (2001).

2.4 EL FORMALISMO TOMISTA EN EL SIGLO XX

Fruto de lo que podemos llamar un reverdecimiento del pensamiento tomasiano, a partir del primer cuarto del siglo XX, una nueva savia irrumpía con fuerza a la estela de las estimulantes y a la vez desafiantes propuestas de Gilson y su revisionismo histórico de la escuela tomista dominicana (BONINO, 1994). Los estudios del Aquinate han sido prolijos y poseen diversos matices. Además de los ámbitos académicos que hemos nombrado y sus orientaciones, hay otro grupo de autores que representan el bloque de la escuela tradicional dominicana, continuador de las tesis cayetanistas. Estos serían L.-B. Geiger, L. Dewan y T. Tyn. Del dominico canadiense, ha surgido entre sus alumnos una interpretación tomista que se autodenomina *nouvelle métaphysique* (TORRIJOS, 2019), designación ante la que algunos se muestran críticos, como J. J. Herrera (2021).

El autor que más en profundidad ha estudiado la corriente formalista y su contraria en el tomismo contemporáneo, es Alain Contat en *La constitución del ente en el tomismo contemporáneo. Tomas Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro* (2019). En este trabajo, después de dar cuenta de las posiciones de estos grandes tomistas, Contat estudia las raíces de su hermenéutica, que, en el caso de Tyn y Geiger – también en Dewan, pero esta tesis es mía y no de Contat –, nos obliga a remontarnos a Capreolo, Cayetano, Juan de Santo Tomás.

En el caso de Geiger, a ojos de Fabro (2010) y Contat (2019), la dificultad estaría en su teoría de la participación, de clara derivación cayetanista. Efectivamente, el tomista francés, apoyado en la ya conocida distinción del cardenal de Gaeta entre un *esse essentiae* y un *esse existentiae*, afirma que habría en la doctrina de la participación tomasiana una *doble* participación, la de la esencia, que derivaría directamente de Dios – que correspondería al *esse essentiae* – y la de la existencia.

Según Fabro (2010), Geiger estaría sugiriendo, en la línea de Báñez y de los intérpretes formalistas, que la esencia sería el principio de perfección, no sólo en el sentido formal (como *receptum essendi*), sino de la actualidad. Frente

a esta lectura fabriana, que acusa a esta posición geigeriana de esencialista, J. Wippel ha revisado críticamente (1987, 2000, 2015) las posturas de Geiger y Fabro, con el fin de mediar entre ellos. Esta sería la opinión de A. Llano (2015), aunque sin una justificación aparente.

T. Tyn (1989) también parte de la distinción entre un *actus essentiae* y un *actus existentiae*. La esencia o forma, según él, es el principio y la razón de la existencia, siendo ésta, en consecuencia, efecto y complemento suyo. Afirma el rumano (1989, p. 28) que “[...] el ser participado en tanto que participado se dice ‘existencia’ [o sea, es], esto en virtud de lo cual una cosa simplemente es, emerge de la nada y de toda potencialidad.” Esta postura supone una novedad. Tyn, en contra de la opinión de Dewan, distingue entre el acto como principio y la existencia como lo que resulta de ella. Veamos cómo lo expresa él mismo:

Convendrá entonces distinguir dos tipos de acto, cada uno con su potencia propia, según el principio *proprius actus in propria potentia*; uno relativo a la pura potencia totalmente extraña a cualquier tipo de actualidad, otro, en cambio, último y absoluto. El primero será el acto formal constitutivo de la esencia, sea por actuación de la materia, sea por simple separación de ella. El otro será el acto entitativo que conferirá al ente no ya su ser tal o cual cosa, sino su existir, *sic et simpliciter*. (TYN, 2009, p. 570-571).

Y otro en la misma línea:

Y aquí hay que hacer una delicada observación: a diferencia del obrar que no obra, sino que hace a la substancia obrante, el ser no es, pero, haciendo existente a la substancia misma, confiere reflexivamente un ser al existir mismo, en cuanto, sin embargo, radicado y participado en el sujeto. (TYN, 2009, p. 228)

De todos modos, aunque vemos aquí un avance importante y un hiato considerable con respecto a sus antecesores, el *esse* sigue debiendo su potencialidad a la esencia, siendo ésta, a fin de cuentas, el elemento fontal constitutivo del ente, por tanto, el ser no es sino un *complementum essentiae*. Por otro lado, es cierto que no se da en él una mera identificación entre *esse* y *existentia*, luego niega la mayor del cayetanismo ortodoxo, sin embargo, la potencia del *esse* no llega más allá del mero *hacer existir*, como hace notar Contat (2019, p. 22 y 24) cuando observa que:

Tomas Tyn insiste muchas veces en esta densidad ontológica propia de la esencia dentro del ente [...]. Sin embargo permanece – y es el punto decisivo – que la esencia sólo debe al acto de ser su actualidad existencial, excluyendo su actualidad formal propia.

El último autor de este bloque es L. Dewan, quien dedicó algunos escritos a confrontar el tomismo gilsoniano, como por ejemplo sus dos versiones de *Étienne Gilson and the Actus Essendi* (1999; 2002), donde quiso desmontar y desautorizar las principales tesis del gilsonismo. La propuesta del canadiense puede sintetizarse del siguiente modo. En la metafísica tomista, existen dos co-principios constitutivos del ente, forma y *esse*, que están en una jerarquía paralela en lo que a su actualidad e importancia se refiere (2002). En contra de lo que piensa Gilson, la forma es, en cuanto receptor del *esse*, potencia respecto de él, sí, pero no una pura nada en sentido platónico, sino potencia *ad esse*, potencia *para* (recibir) el *esse* (1999; 2012), fórmula que aleja a la forma y a la esencia del menosprecio y la minusvaloración que éstas sufren en el tomismo gilsoniano.

Por otro lado, aun con la preeminencia que en la metafísica tomasiana tiene el ser respecto a la forma (DEWAN, 2012), de aquí no se deriva que éste sea algo más que la existencia actual de la esencia. Ese *algo más* que pretende Gilson, a ojos del canadiense pone en peligro dos pilares básicos del tomismo, a saber, la unidad del ente, amenazada con el desprecio metafísico que sufre la esencia en la hermenéutica gilsoniana (1999, 2002), y la posibilidad de duplicar el *esse*, en el sentido de otorgar – dice Dewan (1999, p. 96) – “*esse al esse*”.

3 PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Acerca del problema de cómo interpretar la metafísica del *esse* tomasiano, existen al menos tres posiciones. Una, la de quienes defienden que el *esse* se identifica *tout court* con la existencia actual de la esencia. Según hemos visto, esta es la posición de Cayetano y Dewan, seguida hoy por tomistas como S. Brock (2015), R. Te Velde (2015, 2021), L. Irizar (2015, 2021) y D. Torrijos (2019, 2021), entre otros. Otra, la de quienes, con Gilson, rechazan la identificación del *esse* con la existencia actual, pero usan *existencia* para referirse al *esse*, sin que esto signifique de suyo caer en el error cayetanista. La única condición para prevenir este peligro sería no perder de vista que el *esse*,

expresado mediante *existencia*, es el *acto del que resulta* el estado de existencia actual de la esencia, y no *este mismo estado* de existencia actual. La tercera y última posición, con Fabro a la cabeza, estima que, la recuperación de la originalidad de la actualidad del *esse*, pasa necesariamente no sólo conjurando la identificación cayetanista, sino igualmente cortando de raíz uno de los focos principales de la *corruptio notionum*, a saber, el mismo uso del término.

3.1 EL PROBLEMA HERMENÉUTICO

Una de las dificultades que los estudiosos del tomismo ponen encima de la mesa, es la exégesis del *corpus thomisticum* y la interpretación de las principales fórmulas empleadas por el Aquinate, unas veces orientadas más al substancialismo aristotélico, otras trascendiéndolo hasta darle un nuevo estatuto. En efecto, en un mismo libro, puede haber afirmaciones de ambos tipos de orientación. A esto se añade que Tomás no siempre emplea el mismo lenguaje para explicar los conceptos de ente, esencia, substancia o forma.

Por último, encontramos otra dificultad que viene siendo estudiada desde mitad del siglo XX hasta ahora, que es si la noción de *esse* ha sufrido una evolución y, por tanto, se ha ido conformando progresivamente. De esto se han ocupado Fabro (1961, 2010), Montagnes (1963), Echauri (1996), Torrell (2008), García Marqués (2014, 2021) y Herrera (2015; 2021). Parece, pues, que no existe una noción de *esse* madurada desde el inicio en el joven Tomás, sino una progresiva toma de conciencia de su valor. Fabro entiende que hasta el *Contra gentiles* no hay claramente un *esse ut actu*, sino un *esse in actu* (2010), mientras que García Marqués (2014) y Herrera (2015), que reconocen un período aviceniano y averroísta en el joven teólogo, no concuerdan con Fabro en que antes del *Contra gentiles* sólo podamos hallar un *esse in actu*.

Sobre esta cuestión hermenéutica que estamos tratando, me parece iluminadora la pista que nos ha ofrecido Gilson (1979, 2007). Tomás tiene la costumbre de utilizar el lenguaje de los autores a los que comenta, especialmente cuando se trata de Aristóteles. No sólo el lenguaje, sino también la cosmovisión. Es sabido que en el Aquinate no existe una exposición sintetizada y ordenada de sus ideas, a causa del fin particular al que se dirige su especulación. De lo que resulta, que una explicación del *esse* en un pasaje determinado, no es garantía de que el teólogo dominico esté exponiendo su doctrina. Hay varios casos-tipo. Por ejemplo, en las *Sentencias* encontramos una explicación tripartita del significado del *esse*. Según Gilson (1979, 2007)), aquí no se encontraría el *esse*

ut actu, mientras que, para Fabro (2010), sí lo está. Entonces, es inútil que el autor que defiende una visión del *esse* en un sentido u otro se empecine en querer demostrar desde un texto aislado la auténtica doctrina del Angélico. En cambio, estoy con Gilson en que, aplicando su valioso criterio hermenéutico, esta explicación de las *Sentencias* está dentro de una etapa donde el Aquinate no ha madurado aún lo suficiente su doctrina del *esse*. Sólo podemos discernir cuándo estamos ante Tomás comentador y cuándo ante Tomás expositor de su propia doctrina si tenemos en cuenta el criterio de Gilson (2007), a saber, que no esté comentando a otro autor, que no esté empleando un lenguaje o un paradigma filosófico ajeno al suyo, que se tenga en cuenta la etapa de madurez de la fórmula o el texto referido. De este modo, podemos ordenar con criterio el pensamiento del Angélico y encontrar su propio pensamiento. Procediendo así, podremos aislar un grupo de fórmulas expresadas en un lenguaje que nos remitirán a un paradigma nuevo que no encontramos en ningún comentarista ni filósofo, como es el caso de la noción de *esse ut actu*, la cual puede ser encontrada progresivamente madurada en las distintas etapas que conforman su pensamiento.

3.2 CAYETANO, ¿VÍCTIMA O VERDUGO?

No resultará extraño a estas alturas reconocer el importante papel que jugaron los primeros intérpretes de la filosofía tomasiana. Entre la comprensión de la *dua res* y la traducción e identificación con la existencia, los seguidores de Aquino pusieron las bases para que este error echara raíces hasta llegar a su formulación más acabada con Cayetano. No nos debe confundir el carácter aparentemente indulgente del título de este epígrafe, aunque es verdad que, en su descargo, en parte podemos considerarlo víctima de una tradición que empezó supuestamente errada antes que él, por consiguiente, en parte es una víctima.

Ahora bien, ¿por qué Cayetano, aun llevado de un error heredado, acuñó una fórmula que no se encuentra en el *corpus thomisticum*? El de Gaeta no parece exponer a Tomás, sino a Aristóteles. Por eso, Gilson (1953, p. 248) llega a decir que “[...] el mayor enemigo de la filosofía tomista [ha] sido Aristóteles, cuyo profeta es Cayetano.” El cardenal no utiliza el lenguaje del Aquinate, ni tampoco sus explicaciones (PROUVOST, 1996), sino que introduce una nueva fórmula y unos nuevos conceptos ajenos a aquél.

Sea como fuere, lo que parece claro es que no hay ninguna razón exegética ni hermenéutica para hacer lo que Tomás no hizo (MUÑOZ, 2014a). Al contrario, resulta sumamente aporético operar con unas categorías ajenas al propio Aquinate (BOULNOIS, 1994). Al sentar cátedra con su nueva formulación, y debido a la fama que el comentarista fue adquiriendo con el tiempo, su hermenéutica se revistió de una casi inmortal reputación, haciendo difícilmente discutible otro modo de pensar la relación entre *esse* y *essentia*, por un lado, y la comprensión del significado del *esse*, por otro.

3.3 LA POLÉMICA BAÑECIANA

Con respecto a la polémica suscitada por la distinta suerte que el tomismo bañeciano está teniendo en nuestros días, mi impresión es que se puede tener una visión algo más intermedia que la de Fabro (1953). De igual modo, en su favor, diré que no resulta muy convincente acolchar las deficiencias que a veces tienen las explicaciones del tomista salmantino. En lo que concierne al flumiggiano, estoy con Orrego (2004) en que no me parece congruente juzgar que su tomismo sea un canal más del cayetanismo. Muy por el contrario, como acertadamente observa el chileno, a Báñez le debemos la consolidación del primer dique de contención contra el avance cayetanista. En primer lugar, porque corrigió al cardenal (MUÑOZ, 2014b) desplazando la actualidad suprema del *esse*, desde la concepción de acto último, como pretendía el gaetano, a la de acto *primero*, como sugiere D. Báñez en su *Scholastica commentaria in Primam Partem Divi Thomae*, q. 3, a. 4.

En segundo lugar, Báñez advirtió, en este mismo lugar, contra eso que “Tomás clama y que los tomistas no quieren oír: que el *esse* es la actualidad de todos los actos, incluso de las mismas formas”, luego sólo con esta afirmación, Fabro debía haber llenado de elogios a un comentarista cuya única referencia hasta ese momento era de signo formalista. No me parece discutible que el español reivindica la condición de acto fontal del *esse* con respecto a toda otra actualidad, incluidas la forma y la esencia.

Ahora bien, hay dos aspectos que, a mi modo de ver, no salvan a Báñez de la crítica fabriana. Uno, el del uso de *existencia* para referirse al *esse*; y otro, juzgar que su ser recibido por la forma connota una alteración en la cualidad metafísica de la relación (acto-potencia) entre forma y *esse*. En ambos casos, junto a otros que han sido evidenciados por García Cuadrado (2016b), hay que reconocer una deficiencia notoria en su exégesis. A partir de estas

observaciones en pro y en contra de su papel en la historia del tomismo, cada uno debe juzgar, según medida, si Báñez ha ayudado o entorpecido a encauzar el formalismo o a enfrentarlo.

3.4 EL CASO DEWAN

La contribución del magisterio de autores como Lawrence Dewan, está inconfundiblemente en el papel y el valor de la forma en la metafísica tomasiana. No debemos pasar por alto que la forma es el eje de un tomismo fuertemente inclinado a una interpretación aristotelizante, como es el caso de Capreolo y Cayetano. Dewan realizó su tesis doctoral sobre Capreolo, donde la relación entre forma y *esse* se encuentra, cuando menos, confusa (HERRERA, 2011, 2021; FABRO, 2010; GONZÁLEZ, 2001). Durante su carrera, el canadiense tuvo ocasión de laurear el título de príncipe de uno de sus maestros (DEWAN, 1999), por lo que se desprende que su ruptura con Gilson se fraguó en los albores mismos de su carrera como estudioso de Tomás.

Esta orientación marcará de lleno el rumbo de su interpretación. Se entiende así su celo por conjurar lo que inteligentemente vio en la obra del tomismo gilsoniano, a saber, la cruzada contra la escuela dominicana, fundamentalmente contra sus dos más célebres intérpretes, con quienes la tenía tomada el francés. Como resultado, en Dewan vemos la resistencia a una tradición hermenéutica seriamente amenazada. ¿Qué podía hacer él? Encauzar todas sus fuerzas al estudio del elemento metafísico que estaba en juego, la forma.

En su intento de recuperar el valor de la forma y prevenir la invectiva gilsoniana, Dewan llega a sostener algunas tesis que causan gran perplejidad dentro del tomismo. Una de ellas es que, en el *De ente*, Tomás de Aquino construye su metafísica *sobre* la esencia (DEWAN, 2009), por la sola razón de que el Angélico había afirmado allí (*De ente*, c. 1) que, en Dios, como substancia en máximo grado, se da la esencia en mayor medida, de lo que el intérprete concluye, indebidamente a nuestro juicio, que Dios es *per essentiam suam formam*. ¿Lo dice esto Tomás de Aquino? Sí. Pero, como explicamos antes, este no es su lenguaje. Esta no es su metafísica. En *De ente*, c. 1, Tomás está hablando de la esencia divina en las categorías de Aristóteles. De hecho, mi impresión es que está parafraseando a Aristóteles, como hace frecuentemente. Cuando Tomás afirma lo que recoge Dewan, a saber, que “[...] en las substancias, algunas son simples y otras compuestas, y en ambas

se da la esencia; pero en la simple en un más verdadero y noble grado”, tiene delante este texto del Estagirita (*Metaph.*, Z 5):

Es evidente, por otra parte, que la definición es la expresión de la esencia, y que la esencia no se encuentra sino en las substancias, o cuando menos se encuentra en las substancias, sobre todo, [en las que lo son] ante todo y absolutamente.

Que esto lo dijo Tomás de Aquino no se puede poner en duda. Pero que este lenguaje y esta fórmula pertenezcan a su filosofía del *esse* lo veo insostenible. La prueba más evidente es que este lenguaje pertenece a la usiología aristotélica, luego es congruente que, desde este paradigma, Tomás diga que en Dios se da la esencia en mayor grado. Lo mismo sucede con la otra fórmula, *Deus est per essentiam suam formam* (*Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4). Fuera del contexto de su filosofía del *esse*, más aún, desde la *Metaphysica*, es correcto. Pero en su propio paradigma sería una pura contradicción pretender sostener, al mismo tiempo, que Dios es por esencia su propia forma e *ipsum suum Esse* (*Contra gentiles* I, c. 21).

Me parece claro que la fórmula *Deus est per essentiam suam formam*, aun siendo sostenible desde un punto de vista metafísico, no es la más adecuada para endosarla a Tomás de Aquino. ¿Cuál es el marco propio donde Tomás se expresa como expositor de su propia filosofía acerca de la esencia divina? Sin duda, el de *Contra gentiles*. Allí expone sin deuda alguna en favor de filósofo alguno, que *quidditas Dei est ipsum suum Esse* (*Contra gentiles* I, c. 21). En consecuencia, es más acertado vincular el tomismo con esta fórmula que con la otra, claramente deudora de la *Metaphysica*.

Pues bien, de este error hermenéutico, Dewan toma pie para sostener que: 1) Dios es *su* forma (1999, 2002, 2009, 2012); 2) que el elemento metafísico central desde donde Tomás construye toda una obra suya, el *De ente*, es la esencia (2009, 2012); 3) que la esencia y la forma están en una jerarquía *paralela* con respecto al *esse* (1999, 2002); 4) que ambos elementos, esencia-forma y *esse* poseen *igual* limitación, por el mero hecho de ser ambos creados (2009).

Entre las razones que podrían aducirse en contra de estas tesis y de su quicio fundamental, sólo esgrimiré una: la lógica de la metafísica de acto-potencia. Sorprendentemente, Dewan defiende durante sus escritos la doctrina tomasiana de esta relación, pero inexplicablemente concluye en estas

consideraciones. Pero como cabría esperar aplicando la mencionada lógica, lo que es potencia no puede estar en una jerarquía paralela respecto a su acto. Dewan replica a esto (1999) dos cosas: una, que la substancia constituida por su forma no es potencia en el mismo sentido a como lo es la materia respecto a su forma, es una afirmación de Tomás (quien emplea, al hablar del *duplex ordo compositiis*, un *quodammodo*); otra, que la forma es *potentia ad esse*.

Según mis propias conclusiones (referencia anonimizada), la raíz de esta confusión dewaniana, está en una desacertada interpretación de la fórmula sobre la esencia divina. De hecho, en su artículo dedicado a Gilson, el canadiense trata este asunto en la primera parte, asegurando que, interpretar, como pretende el francés, que Dios no tiene esencia, es anti-tomista. Es verdad que Tomás evita asumir esta postura (¡lo dice el propio Gilson, 1969!), pero un análisis metafísico de la fórmula conduce inexorablemente a la primacía del *ipsum Esse subsistens*, que es la fórmula madre, podríamos decir, de la Metafísica del Éxodo, a la que raramente hace mención Dewan. Es curioso, pero repárese en este detalle. Dewan hace girar su tomismo sobre la forma, y basa su hermenéutica en la defensa de su valor. En cambio, Tomás de Aquino se centra en la revelación del Éxodo donde Dios afirma que es *purum Esse*, explicando más tarde, en *Contra gentiles* II, c. 54, que esto significa que la esencia, por tanto, la forma divina, es su mismo *Esse*, fórmula que requiere una atenta lectura metafísica (anonimizada).

En resumidas cuentas, a mi juicio, el valor y el papel de la forma en la metafísica tomasiana debe ser comprendido a la luz de su Metafísica del Éxodo, esto es, de su doctrina del *ipsum Esse subsistens*, que consiste en la primacía y fontalidad del *esse* con respecto a la forma y al ente (anonimizada).

3.5 ¿ES LA ACTUALIDAD DEL ESSE LA EXISTENCIA REAL DE LA ESENCIA?

Creo que ya se ha respondido a esta pregunta conforme se han ido presentando y valorando los argumentos. Mi tesis central al respecto es que, la identificación del *esse* con la existencia, sea en su versión más radical (Cayetano, Tyn, Dewan), sea en la más matizada (Báñez, Gilson) impide completamente vislumbrar – y menos aún justificar – la actualidad del *esse*. Me adhiero, pues, a la intransigencia de Fabro en este punto. Además, creo que es un puro círculo cuadrado aceptar las dos cosas, es decir, defender el sentido en que el *esse* es acto respecto al ente y la esencia, al mismo tiempo que traducirlo por existencia. Ya sea desde el mero análisis lingüístico, ya desde el estrictamente

metafísico, la existencia es incapaz, por sí misma en su significado semántico y metafísico, de expresar la riqueza de la actualidad del *esse*.

Hay quien puede pensar que el valor de un término lo damos nosotros, pero creo que es más acertado pensar que, la realidad significada en él, proviene de la realidad a que se refiere éste, y no al revés. Si yo digo: – Este perro existe. Esta piedra existe. Esta mujer existe. Este mineral existe –, ¿qué estoy significando con *existe*? Admito que *existir* para Tomás posee una cualidad metafísica importante, dado que implica estar *extra causas*, lo que, a su vez, requiere una actualidad que haga pasar de la nada al existir, y que este paso está contenido en el hecho de existir. Pero cáigase en la cuenta de que estamos describiendo ese existir como un paso que se produce en razón de una actualidad, que es precisamente la del *esse*.

Por tanto, según mi parecer Gilson acierta cuando repara en la distinción entre acto y estado (1953), siendo la existencia, el estar *extra causas*, lo que resulta de la actualidad del *esse*, y no *el esse mismo*. La existencia sería, en consecuencia, un elemento perteneciente a la actualidad del *esse*, en el sentido de que resulta de él. Hay quien lee con perplejidad esta explicación (TORRIJOS, 2019, 2021), pero siempre a la base del error cayetanista. La existencia no puede ser *resultado* del *esse* – creen ellos – porque se parte del error de definirlo como la existencia actual, luego el problema no es que se esté duplicando el *esse*, como creía Dewan, sino en que se toma por *esse* lo que no es. Los textos donde es imposible soslayar esta hermenéutica que se propone son abundantes, en contra de los pocos en que Tomás se refiere a la actualidad del *esse* sólo como el mero hacer existir, como hace notar Contat (2019).

De la mano del problema de la existencia, está el del valor causal del *esse*. Quizá Gilson no supo explicar adecuadamente esta valencia causal. En este punto, creo que el único que hasta el momento ha desarrollado esta temática ha sido C. Fabro, a la luz de sus estudios sobre la participación (1956, 1961, 2010). El uso de existencia impidió posiblemente que el francés pudiera advertir este valor del ser como causa. De hecho, mi tesis al respecto es que, la identificación entre *esse* y existencia, es la razón que obstruye la comprensión de dicho valor causal. No es causalidad que L. Dewan negara, en aras de su hermenéutica, esta mediación causal del *esse* en detrimento de la mera causalidad formal. Algunos textos donde se aprecia el rol causal del *esse* son los siguientes:

Ipsum enim esse est quo aliquid est (Sum. theol., I, q. 75, a. 5, ad 4).

“El mismo ser” (*esse*) “es” (juicio predicativo) “por lo que” (valencia mediadora-causal) “algo” (una cosa, *ens*) “es” (estado de existencia actual resultante del acto).

Hoc quod habet esse efficitur actu existens (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9).

“Lo que tiene ser” (*esse*) “es”, “por ello” (valencia mediadora-causal) “actualmente existente” (existencia actual resultante del acto).

Es imposible, por consiguiente, que el *esse* sea a la vez, eso *por lo que* algo es (o sea, la actualidad causal productora) y “su resultado” (lo que resulta de esta misma actualidad).

Como remate a toda la exposición, puede ser oportuno traer a colación dos textos del Aquinate que pueden ser determinantes para esclarecer este debate.

La perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, etc. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección, pues se dice que una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección. (*Contra gentiles*, I, c. 28).

De ahí que el *esse* no sea así determinado por otra [cosa] como la potencia por el acto, sino antes bien como el acto por la potencia. Pues también en la definición de las formas se ponen las propias materias en lugar de las diferencias, como cuando se dice que el alma es el acto de un cuerpo físico orgánico. Y de este modo, este *esse* se distingue del otro *esse*, en cuanto es de tal o cual naturaleza. Y por esto dice Dionisio que, aunque los vivientes son más nobles que los existentes, sin embargo el *esse* es más noble que el vivir: en efecto, los vivientes no sólo tienen vida, sino que, con la vida, al mismo tiempo, tienen también el *esse*. (*De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9).

Los dos textos ejemplares deben leerse recíprocamente, especialmente el segundo a la luz del primero. En efecto, en *Contra gentiles*, Tomás afirma taxativamente que “[...] la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma.” Como describe el texto del *De Pot.*, el grado de perfección que se concreta substancialmente en un ente con una esencia determinada, piedra, gato, roca, persona, depende del grado *de ser*, pues añade el Aquinate que “[...] el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección.”

En cuanto el *esse*, pues, detenta para Tomás la cualidad metafísica más perfecta en su condición de acto creado supremo, toda la perfección entitativa,

incluida la formal, debe manar de él, luego el *esse* no puede ser la existencia, en tanto ésta no posee grados, pues lo mismo existe un caballo que una silla, y esta condición de existente, nada nos dice de su perfección ni de su cualidad metafísica. Esta es la razón, creo yo, por la que Tomás se negó a traducir, pudiendo haberlo hecho, su noción de *esse* por *existentia*.

CONCLUSIONES

Determinar en qué consiste la actualidad del *esse* en la metafísica de Tomás de Aquino está siendo uno de los problemas más discutidos en el tomismo contemporáneo. Habiendo visto los tres grandes grupos de autores y sus respectivas posiciones, y después de haber aportado una valoración crítica del conjunto, hemos concluido que, la actualidad de lo que el Aquinate llama *esse*, no puede (ni debe) identificarse o llamarse *existencia*, so pena de contribuir al ofuscamiento de su cualidad real, como sostiene C. Fabro y a su manera É. Gilson. Este recorrido nos ha permitido ver cómo este problema está directamente entroncado con otras cuestiones vitales y discutidas de la doctrina tomasiana, como la composición y distinción real en el ente de esencia y ser, la comprensión de la esencia divina como contenida en su mismo *Esse* y, finalmente, su valor causal respecto a la constitución entitativa. Una línea de investigación oportuna que puede contribuir en este debate es, sin duda, la del estudio de la metafísica de la participación, poniendo de relieve el valor del *esse* como mediador transcendental de la causalidad divina, que es la senda abierta por Fabro.

PÉREZ, M. A. S. The present of the *esse* in the tomist Metaphysics: critical perspectives. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 129-152, Jul./Set., 2022.

Abstract: One of the causes of the rebirth that the philosophy of being of Thomas Aquinas has been experiencing since the middle of the last century is, without a doubt, the impact of the studies carried out on this subject by the French medievalist, Étienne Gilson. Spurred on by the onto-theological critique of M. Heidegger, Gilson and other Thomists, made common cause to clarify the scope of the Heideggerian invective, which judged that Aquinas's metaphysics of being would also have fallen into an essentialism or reification of being. The proposal of these authors focused on highlighting the original notion of being (*actus essendi*) in front of interpreters (some from the Thomist school itself)

who would have obscured its meaning, fundamentally its supreme current value. In the opinion of Gilson, Fabro and others, the main cause of this blurring would be the identification of being and existence. My objective in this article is to critically analyze some positions of contemporary Thomism and justify the impossibility of identifying what Thomas Aquinas calls *esse* by existence.

Keywords: Being. Existence. Actus-essendi. Contemporary-Thomism. Gilson

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. **Metaphysica**. Trad. de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2007.
- BÁÑEZ, Domingo. **Scholastica commentaria in Primam Partem Divi Thomae**. Madrid-Valencia: Luis Urbano, F.E.D.A., 1934.
- BONINO, Serge-T. La historiografía de la escuela tomista: El caso Gilson. **Scripta Theologica**, v. 26, n 3, p. 955-976, 1994.
- BOULNOIS, Olivier. Une synthèse sur l'histoire de la métaphysique médiéval. **Recherches de théologie et philosophie médiévales**, v. 80, p. 467-480, 1994.
- CONTAT, Alain. La constitución del ente en el tomismo contemporáneo: T. Tyn, J. B. Lotz y Cornelio Fabro. **Dios y el Hombre**, v. 3, n. 2, p. 1-68, 2019.
- DESCOQS, Pierre. Le suarezisme. **Archives de Philosophie**, v. 2, n. 2, 1924.
- DEWAN, Lawrence. Étienne Gilson and the Actus Essendi. **Maritain Studies**, v. 15, p. 70-96, 1999.
- DEWAN, Lawrence. Étienne. Gilson and the Actus Essendi. Extended edition. **International Journal of Philosophy**, v. 1, p. 65-99, 2002.
- DEWAN, Lawrence. **Lecciones de Metafísica**. Dir. de Liliana B. Irizar; trad. de Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar. Colombia: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009.
- DEWAN, Lawrence. **Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas**. Dir. de Liliana B. Irizar; trad. de Gloria Thorsberg y Carlos R. Domínguez. Colombia: Universidad Sergio Arboleda, 2012.
- ECHAURI, Raúl. Esencia y existencia en Aristóteles. **Anuario Filosófico**, v. 8, p. 117-129, 1975.
- ECHAURI, Raúl. Dios y el ser. **Anuario Filosófico**, v. 19, p. 9-24, 1986.
- ECHAURI, Raúl. El *esse* en los primeros escritos de santo Tomás. **Sapientia**, v. 51, p. 59-70, 1996.
- ELDERS, Leo. Les cinq voies et leur place dans la philosophie de Saint Thomas. **Pontificia Academia di San Tommaso**. Città del Vaticano, 1980.

ELDERS, Leo. **Cayetano, comentador de la Suma de teología de santo Tomás**. 2011. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cayetano-comentador-suma-teologia-tomas.pdf>. Acceso en: 20 jun. 2021.

FABRO, Cornelio. **La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d’Aquino**. Milano: Vita e Pensiero, 1939.

FABRO, Cornelio. L’obscurissement de l’*esse* thomiste. **Revue Thomiste**, v. 58, p. 443-472, 1958.

FABRO, Cornelio. **Participation et causalité**. Paris: Publications Universitaires de Louvain, 1961.

FABRO, Cornelio. **Dall’essere all’essistente**. Edición revisada. Brescia: Morcelliana, 1965.

FABRO, Cornelio. **Partecipazione e Causalità**. Opere Complete, v. 19. Roma: EDIVI, 2010.

FILIPPI, Silvana. En torno a la metafísica del Éxodo. **Studia Gilsoniana**, v. 4, n. 2, p. 104-110, 2015.

FORMENT, Eudald. El ser en Domingo Báñez. **Espiritu**, v. 34, p. 25-48, 1985.

GARCÍA CUADRADO, Jose Ángel. Gilson y Báñez: Luces y sombras de un encuentro tardío. **Studia Gilsoniana**, v. 5, n. 4, p. 579-618, 2016a.

GARCÍA CUADRADO, Jose Ángel. Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido. **Azafa. Revista de Filosofía**, v. 18, p. 147-169, 2016b.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús. **Lecciones de metafísica tomista**. Pamplona: Eunsa, 2003.

GARCÍA MARQUÉS, Alfonso. ¿Hay tres Tomás de Aquino? *In*: HERRERO, Montserrat; CRUZ, Alfredo; LÁZARO, Raquel; MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro (ed.). **Escribir en las almas**. Estudios en honor de Rafael Alvira. Pamplona: Eunsa, 2014. p. 277-291.

GEIGER, Louis-B. **La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin**. París: Vrin, 1942.

GILSON, Étienne. Cájetan et l’existence. **Tijdschrift voor Filosofie**, v. 15, n. 2, p. 267-286, 1953.

GILSON, Étienne. **The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas**. New York: Random House, 1956.

GILSON, Étienne. **Elementos de Filosofía Cristiana**. Madrid: Rialp, 1969.

GILSON, Étienne. **El ser y la esencia**. 2. ed. española. Pamplona: Eunsa, 1979.

GILSON, Étienne. **El Tomismo**. 3. ed. española. Pamplona: Eunsa, 2003.

GILSON, Étienne. **El ser y los filósofos**. 5. ed. española. Pamplona: Eunsa, 2005.

GONZÁLEZ, Ángel Luis. **Ser y participación**. Estudio de la cuarta vía tomista. 3. ed. Pamplona: Eunsa, 2001.

HEGYI, John. Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan. **Pullacher Philosophische Forschungen**. Pullach bei München, v. 4, 1959.

HELMS, Andrew C. Étienne Gilson, Duns Scotus and Actual Existence. **Studia Gilsoniana**, v. 6, n. 3, p. 331-364, 2017.

IRÍZAR, Liliana B. Étienne Gilson, Lawrence Dewan y el *actus essendi*. In: IRÍZAR, Liliana B.; SAETEROS, Tamara (ed.). **La fascinación de ser metafísico**. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P. Colombia: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015. p. 305-341.

LLAMAS ROIG, Vicente. Metafísica corrompida del “quo est”. Examen comparativo del *actus essendi* a la luz de composición “cum his” en las exégesis de Cayetano y Capreolo. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 38, n. 2, p. 255-265, 2021.

LLAMZON, Benjamin. The Specification of *esse*: A study in Bañez. **The Modern Schoolman**, v. 41, p. 123-143, 1964.

LLAMZON, Benjamin. Suppositional and Accidental Esse: A Study in Bañez. **New Scholasticism**, v. 39, p. 170-188, 1965.

LLANO, Alejandro. Actualidad y efectividad. **Estudios de Metafísica**, v. 4, p. 167-192, 1974.

MARENGHI, Claudio. El oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia. **Studia Gilsoniana**, v. 8, n. 1, p. 113-146, 2019.

MAURER, Armand. **Filosofía Medieval**. Buenos Aires: Emecé, 1952.

MILLÁN-PUELLES, Antonio. **Fundamentos de Filosofía**. 14. ed. Madrid: Rialp, 2001.

MONTAGNES, Bertrand. **La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin**. Paris, Louvain: Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

MUÑOZ, Ceferino. Dificultades en torno a la interpretación cayetana del ens: esse essentiae y esse actualis existentiae. **Themata. Revista de Filosofía**, v. 49, n. 2, p. 235-244, 2014a.

MUÑOZ, Ceferino. Breve *status questionis* sobre el lugar de Cayetano en la historia del tomismo (siglos XX-XXI). **Rivista Neo-Scholastica**, v. 4, p. 949-961, 2014b.

OCAMPO, Fernanda. El debate en torno al *Intellectus essentiae* y la distinción real entre la esencia y el ser en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino. **Studia Gilsoniana**, v. 7, n. 2, p. 201-237, 2018.

ORREGO SÁNCHEZ, Santiago. **La actualidad del ser en la primera escuela de Salamanca**. Pamplona: Eunsa, 2004.

PROUVOST, Gery. **Thomas d'Aquin et les thomismes**. París: Les Édition du Cerf, 1996.

REDPATH, Peter. The importance of Étienne Gilson. **Studia Gilsoniana**, v. 1, p. 45-52, 2012.

REDPATH, Peter. La composición real de *essentia* y *esse* en Tomás de Aquino: Análisis de textos. In: SERRA PÉREZ, Manuel A. (ed.). **La cualidad metafísica del ser respecto a la forma**. Pamplona: Eunsa, 2021. p. 201-234.

SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA, Ángel. **La escuela de Salamanca y su proyección iberoamericana**. Madrid: Sínderesis, 2021.

SARANYANA, Josep-I. **Historia de la Filosofía Medieval**. Pamplona: Eunsa, 1999.

TYN, Thomas. L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso. In: LOBATO, Abelardo (ed.). **Giovanni di San Tommaso O.P.** Nel IV Centenario della sua nascita (1589): Il suo pensiero filosofico, teologico e mistico, 21-55. Atti del convegno di studio della S.I.T.A. Angelicum special issue. Roma: Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, 1989.

TYN, Thomas. **Metafisica della sostanza: Partecipazione e analogia entis**. 2. ed. In: CAVALCOLI, Giovanni (ed.). Roma: Fede & Cultura, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de potentia (De Pot.)**. Disponible en: www.corpusthomisticum.org. Acceso en: 20 jun. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae (Sum. theol.)**. Disponible en: www.corpusthomisticum.org. Acceso en: 20 jun. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa contra gentiles (Contra gentiles)**. Disponible en: www.corpusthomisticum.org. Acceso en: 20 jun. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum Super Sententias (In Sent.)**. Disponible en: www.corpusthomisticum.org. Acceso en: 20 jun. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **De Veritate (De Ver.)**. Disponible en: www.corpusthomisticum.org. Acceso en: 20 jun. 2021.

TOMÁS DE VÍO. **Comentaria en De ente et essentia**. Opera Omnia. Romae: Leonina, 1883a.

TOMÁS DE VÍO. **Sancti Thomae Aquinatis**. Summa Theologica cum comentario Cardinali Caietani. Opera Omnia, Romae: Leonina, 1883b.

TORRELL, Jean-Pierre. Torrel. **Nouvelles recherches thomasiennes**. París: Vrin, 2008.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David. La nouvelle métaphysique thomiste. In: BRUNIER-COULIN, Claude; PETIT, Jean-Françoise (dir.). **Le statut actuelle de la métaphysique**. París: Orizons, 2019. p. 344-363.

SERRA PÉREZ, M. A.

WIPPEL, John. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas.** From Finite Being to Uncreated Being. Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 2000.

WIPPEL, John. Cornelio Fabro on the Distinction and Composition of Essence and Esse in the Metaphysics of Thomas Aquinas. **The review of metaphysics**, v. 68, p. 573-592, 2015.

Recebido: 02/11/2021

Accito: 03/12/2021


COMENTÁRIO A
“LA ACTUALIDAD DEL *ESSE* EM LA METAFÍSICA TOMISTA:
PERSPECTIVAS CRÍTICAS”

*Antonio Janunzi Neto*¹

Referência do artigo comentado: SERRA PÉREZ, Manuel Alejandro. La actualidad del *esse* em la metafísica tomista: perspectivas críticas. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 3, p. 129-152, 2022.

O artigo de Serra Pérez (2022) trata do histórico e profícuo debate, dentro da escola tomista e dos intérpretes da obra de Tomás de Aquino, sobre o conceito de *esse*, na Metafísica do Aquinate. Pode-se dizer que o texto é composto de duas distintas partes, ao abordar o *esse* no *Corpus Thomisticum*, a saber, a) a origem do problema e seu desenrolar, entre os autores na história do tomismo e b) algumas considerações críticas e hermenêuticas sobre o *esse* em Tomás, juntamente com a questão sobre a que tradição interpretativa o autor se filia para sustentar sua ótica em relação à função metafísica do *esse*, no Doutor Angélico.

Em um primeiro momento, Serra Pérez (2022) apresenta a origem do debate metafísico, situando a gênese do problema da atualidade do *esse*, logo após a morte do Aquinate. Assim, Henrique de Gand e Egídio Romano, já no século XIII, interpretaram o conceito de *esse* em Tomás, com significativa alteração, ao considerarem a composição ontológica dos indivíduos sob a

¹ Professor Assistente na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana, Bahia – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-6141-4528>. E-mail: anttonyus@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p153>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

fórmula de *esse essentiae* e *esse existentiae*, o que é reconhecido, por certa parte da tradição de intérpretes tomistas, como o princípio de degeneração do *esse* em favor do formalismo da metafísica de Aristóteles. Cardeal Caetano (XV-XVI), um dos grandes expoentes da clássica escola tomista, é continuador dessa descaracterização da doutrina do *esse*, em Tomás, ao propor a redução do *esse* em um *esse actualis existentiae*.

Por fim, ainda nesse contexto descritivo sobre a história do conceito de *esse* e suas variações, ao longo do tomismo, o autor assinala que também no século XX se pode encontrar um conjunto de comentadores que ainda sustentam uma espécie de formalismo sobre o *esse*, nos escritos de Tomás. Assim, as exegeses de Étienne Gilson e Cornélio Fabro, por exemplo, procuram exatamente evidenciar essa tendência e reconduzir a doutrina do ser, em Tomás, ao seu adequado lugar metafísico, não mais reduzindo o *esse* a *existentiae*, mas o considerando, de fato, como *esse ut actu* – o que seria a original contribuição de Tomás de Aquino para a história da filosofia e o âmago de sua metafísica.

A segunda parte do artigo explicita, de maneira crítica e sob uma perspectiva hermenêutica, as principais linhas interpretativas de compreensão da metafísica do *esse*, em Tomás de Aquino. Dessa forma, o autor descreve três posições possíveis na leitura da teoria do ser, no Aquinate: a) uma que identifica *esse* com a existência atual das essências, no mundo; b) a posição de Étienne Gilson, a qual critica a citada identificação, reconhecendo o valor ontológico do *esse* sobre a *existentiae*, todavia, ao menos terminologicamente, aproximando as duas expressões – o que pode significar uma potencial redução da novidade de Tomás de Aquino na defesa do *esse ut actu*; c) por fim, na terceira linha, destacam-se os trabalhos de Cornélio Fabro, ao evidenciar que a história do tomismo é perpassada por uma *corruptio notionum* em relação à originalidade do *esse*, no Aquinate.

Serra Pérez aponta que o problema do *esse*, na metafísica de Tomás, não é somente quanto às deturpações que o conceito sofreu, ao longo da história, mas também há uma nítida contribuição, ao menos materialmente, do próprio *Corpus Thomisticum* para a diversidade de interpretações, pois o Doutor Angélico, ao falar sobre o *esse*, em várias de suas obras, parece às vezes aproximá-lo do substancialismo aristotélico (o caso do opúsculo *De Ente*) e, em alguns outros momentos, apresenta o *esse* de maneira completamente distinta do formalismo da metafísica do Estagirita, expressando-o como perfeição

última e fundante das essências e indivíduos (como em *Summa contra Gentiles* ou no *De Potentia*, por exemplo).

Entretanto, como destacado pelo autor, há um conjunto proeminente de intérpretes, no século XX (Fabro, Montagnes, Torrel e outros), nos quais se tem o entendimento comum de que a noção de *esse* é resultado de um processo de evolução progressiva da compreensão do Aquinate, logo, somente em textos de maturidade se encontra Tomás com a sólida perspectiva do *esse ut actu*. O próprio Gilson também considera que a originalidade metafísica do Aquinate não pode ser localizada, quando o autor medieval está meramente expondo Aristóteles ou outro filósofo, já que seu modo de escrita utiliza a linguagem dos autores que expõe. Com isso, só poderia se encontrar a sua distinta doutrina sobre o ser, em obras de maturidade, como é o caso da *Summa contra Gentiles*.

Ao que parece, o ponto central do artigo de Serra Pérez (2022) é localizado quando o autor se pergunta sobre a atualidade do *esse* e sua relação com a existência real das essências. Nesse sentido, julga-se que, dada a temática de metafísica tomista, não poderia ser diferente do exposto, pois o *esse*, em Tomás, tem exatamente essa questão como possível aplicação teórica. E aqui, Serra Pérez expõe o eixo de sua tese ou com que corrente exegética tem identificação. Para esse fim, o autor afirma que a identificação entre *esse* e existência impede a novidade da atualidade do *esse* e que, portanto, tem total concordância com a crítica feita por Cornélio Fabro a essa perspectiva formalista. Ainda em acordo com a interpretação fabriana, Serra Pérez (2022) enfatiza os estudos de Fabro sobre a teoria da participação e como o citado tomista põe em evidência a anterioridade e a perfectibilidade do *esse* sobre a existência, já que o primeiro é *per se* perfeição e, por isso, causa da perfeição relativa da segunda, o chamado “valor causal” do *esse* sobre a existência.

Por fim, reconhece-se que o artigo de Serra Pérez (2022) possui expressiva contribuição para o debate filosófico e acadêmico acerca da questão do *esse*, ao logo da história do tomismo e também na exegese da própria obra de Tomás de Aquino. Destaca-se ainda que o autor trabalha com uma extensa e técnica bibliografia sobre o tema, revelando, de modo satisfatório, o domínio dos autores e suas teorias interpretativas.

REFERÊNCIA

SERRA PÉREZ, Manuel Alejandro. La actualidad del esse em la metafísica tomista: perspectivas críticas. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 129-152, 2022.

Recebido: 04/05/2022

Accito: 13/05/2022

COMENTÁRIO A
“LA ACTUALIDAD DEL ESSE EN LA METAFÍSICA TOMISTA:
PERSPECTIVAS CRÍTICAS”


José Jivaldo Lima¹

Referência do artigo comentado: SERRA PÉREZ, Manuel Alejandro. La actualidad del esse em la metafísica tomista: perspectivas críticas. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 3, p. 129-152, 2022.

Do trabalho em comento emerge uma questão de relevante interesse para o pensamento tomista, máxime no Brasil, que – parece-nos – tem passado um tanto ao largo de tão importante discussão.

Efetivamente, no mundo universitário *tupiniquim*, tem-se o hábito, anacrônico, de se estribar em *auctoritates*, nas mais diversas escolas filosóficas, sem confrontá-las com as fontes nas quais as mesmas *auctoritates* haurem seu pensamento. E se algum “incauto” transgredir essa *norma*, tão logo se vê acuado a *reingressar* no âmbito das “cercas-elétricas” intangíveis do pensamento “canônico” acadêmico.

Não é outra a experiência que se tinha até há pouco, quanto ao pensamento do *Doutor Comum*, pelo viés de uma das *auctoritates* vigentes – Étienne Gilson – cujas teses gozaram de padrões dogmáticos que não se sabe de alguém que tenha obtido o *nihil obstat* para além desse *Index*.

¹ Docente na Universidade Federal de Goiás (UFG/Campus Cidade de Goiás), Cidade de Goiás, GO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8639-9195>. E-mail: prof.jivaldo@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p157>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Em que pese esse contexto, o trabalho em epígrafe enfrenta uma problemática relativa ao entendimento do Aquinate, quanto ao *esse ut actu* (ser como ato), cuja origem remonta aos próprios discípulos do Angélico: Pedro de Tarantásia (futuro papa Inocêncio V) – o qual lançara mão do termo *actus existendi* (ato de existir), enquanto Tomás se utiliza do termo *actus essendi* (ato de ser) –, Henrique de Gand e Egídio Romano, passando por Tomás de Vio (ou Cajetano) e Francisco Suárez, vindo a desembocar em comentadores tomasianos da Europa, como é o caso de Gilson e Cornélio Fabro, entre outros. Este último já alertara para o uso promíscuo dos termos que o futuro papa perpetrara.

E no melhor estilo da *dialética medieval* (que nos faz lembrar a Pedro Abelardo), o artigo em tela põe os comentadores a se digladiarem uns com os outros, como num quadro sinótico.

Iniciando sua análise na gênese do debate, expõe as idiosincrasias que têm levado à exegese “canônica” do Tomismo – do *esse ut actu* – séculos afora até chegar a nós, por caminhos tortuosos.

Uma dessas idiosincrasias se refere ao entendimento que os primeiros discípulos supraditos de Tomás legaram para outro importante pensador tolista, Cajetano, em sua concepção da *reali compositio* (composição real), como composição real do Ente por *esse essentiae* (ser da essência) e *esse existentiae* (ser da existência).

Em face da discussão que perpassou outros importantes pensadores e escolas tomasianas, o texto em foco localiza em Gilson o importante feito de registrar a incorreção da exegese acima exposta e delinear traços exegeticos oportunos do Tomismo, sem deixar, todavia, de evidenciar que, mesmo o comentador francês, altercando com opositores, não alçou voo – como uma “Coruja de Minerva” – para a centralidade do pensamento aquinatense que não prevê a respectiva dualidade ôntica como *dua res* (duas coisas), senão como dois princípios incompletos em si, mas realmente copertinentes ao Ente (*reali compositio*).

De fato, a dualidade na exegese das escolas tomasianas têm levado seus integrantes a supor – integralmente ou não – que o *esse* é o mesmo que a *existência*, ou a cair num extremo oposto que se caracteriza por um *formalismo* da Essência (*Suma de Teologia*, I, q. 3, a. 4),² incabível em Santo Tomás.

² As indicações bibliográficas de obras clássicas medievais – por tradição acadêmica internacional – seguem metodologia própria, que se diferencia da da ABNT. As obras comentadas neste trabalho serão

Das *auctoritates* em debate exsurge que a melhor senda é a de Cornélio Fabro, que se opõe a Gilson na problemática da Existência, em face de cuja insuficiência explicativa do valor causal do *esse* faz o pensador italiano matizar a perspectiva tomista da participação.

Mas, ainda sem se limitar às propostas “fabrianas” – conquanto valiosas e ímpares –, o trabalho em comento oferece mais contribuições novéis à discussão.

Efetivamente, o Autor salienta que Tomás de Aquino se coloca em *locus* próprio, em momentos diversos de seus escritos. Assim, os discípulos do Aquinate, como muitos dos tomistas modernos e contemporâneos, passaram ao largo do quesito de que algumas obras pertencem a relações dialógicas próprias, como é o caso dos *Comentários a Pedro Lombardo* e à *Metafísica de Aristóteles*, da *Suma de Teologia (ST)*, do *Da Potência (De Pot.)* e do *Ente e a Essência* e da *Suma Contra os Gentios (SCG)*, por exemplo.

Num desses momentos, de cujo *locus* do *Ente e a Essência* é a *Metafísica* de Aristóteles, *L. Z, 5*, esteio este que faz o Angélico tecer seu texto com os termos estagiritas e em fidelidade a eles, abstraindo-se dos debates a porvir. Assim também se dá com os *Comentários a Pedro Lombardo* e à *Metafísica de Aristóteles* e a *ST*.

Não atentos a isso, os mais diversos autores se confrontaram, oferecendo propostas mais ou menos próximas do que busca ser o pensamento tomasiano.

Noutras obras – a nosso ver, subestimadas nos debates da Academia, nessa questão, em face da *Suma de Teologia* –, como a *SCG* e o *De Pot.*, são indicadas pelo Autor como os *loci* apropriados para se ambientar na perspectiva de Tomás no tocante à questão do *esse ut actu*.

É cediço que uma das formulações capilares nesta discussão – o “*ipsum suum Esse*”³ – se encontra na *SCG I, c. 21 e*, se olhada na perspectiva de uma leitura feita segundo o *locus* próprio, a partir do qual o aquinatense a escreve – não mais atento às formulações do filósofo, mas às suas próprias –, encontra

abreviadas conforme consta, entre parênteses, após seus respectivos nomes. Excetuando-se a *Metafísica* de Aristóteles (cognominado de Estagirita), todas as outras são de Tomás de Aquino, apelidado de Aquinate, Aquinatense, Doutor Angélico, Doutor Comum, ou Aquino.

³ “[...] seu mesmo Ser”

eco noutras perícopes que corroboram seu sentido tomista, como nessa mesma SCG, I, c. 28 e na obra *De Pot. q. 7, a. 2, ad 9*.

Ora, na SCG, temos: “*quidditas Dei est ipsum suum Esse*”⁴ (I, c. 21) e “*omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse*”⁵ (I, c. 28); enquanto no *De Pot.* temos “*hoc quod habet esse efficitur actu existens*”⁶ (q. 7, a. 2, ad 9); sendo chaves hermenêuticas para o que o Angélico expõe, na ST: “*Deus est per essentiam suam formam*”⁷ (ST., I, q. 3, a. 4) e “*ipsum enim esse est quo aliquid est*”⁸ (ST., I, q. 75, a. 5, ad 4). O termo *a quo* do espectro de Santo Tomás seria a passagem da Teofania, no Êxodo (Ex 3, 14) colacionada na SCG (I, c. 22), donde aliás se extrai igualmente o dístico causador da polémica: “*ipsum esse purum actum*”⁹ (I, c. 16. 22).

Destarte, Gilson emergiu o ponto fulcral da querela em torno do *esse ut actu*, se bem que Fabro delineou os caminhos mais amplos para a visão tomasiana da questão. Outrossim, seguindo, *ab ovo*, a controvérsia e a partir desses dois “trilhos” mais contemporâneos a nós, o presente trabalho ofereceu ulteriores pistas, fazendo-nos deitar os olhos não somente para os *loci* hermenêuticos do Aquinate, mas também para a SCG e o *De Pot.*, como ambientes onde Tomás se expõe a si mesmo, ao expor seu pensamento sobre a questão, embora esparso aqui e alhures, porquanto não se tenha proposto a isso *ex officio* ou *ex cathedra*.

Tendo todo esse horizonte exegético, abre-se uma “janela” para outras hermenêuticas no tocante à *Metafísica* tomista que – se não prescindam das *auctoritates* pretéritas e mais coetâneas a nós – tenham a liberdade acadêmica para ensejar leituras próprias hauridas das fontes tomásticas dialogadas entre si, em seus *loci* de produção.

Já é passada a hora de não se precisar mais repetir fórmulas cunhadas por alguma *auctoritas* sobre o *esse* e o *esse ut actu*, em Tomás, ou quaisquer oriundas das leituras das *auctoritates* que levem ao pesquisador a se curvar a um Tomás de matiz gilsoniano ou outro qualquer.

⁴ “A essência de Deus é seu mesmo Ser”

⁵ “A perfeição (nobreza) de qualquer coisa é proporcional ao seu ser”

⁶ “O que tem ser é por isto atualmente existente”

⁷ “Deus é por essência sua forma”

⁸ “O mesmo ser é pelo que algo é”

⁹ “Ele mesmo é ato puro”

Nesse sentido, será possível afirmar que a pesquisa no *corpus thomisticum* é preñhe de possibilidades, pois sempre se apresentam novas problematizações *interna corporis*, sejam pretéritas, sejam para nossos dias, o que as torna atuais.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale/Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. 3 v.

SERRA PÉREZ, Manuel Alejandro. La actualidad del esse em la metafísica tomista: perspectivas críticas. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 129-152, 2022.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia (ou Teológica)**. 2. ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1980. 11 v.

TOMÁS DE AQUINO. **Ente e a Essência**. (Texto latino e português). Trad. D. Odilão Moura. RJ: Presença, 1981.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário a Las Sentencias de Pedro Lombardo**. Trad. Juan Cruz Cruz. Navarra: Ed. Universidad de Navarra, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones Disputatae De Potentia (De Pot.)**. Disponível em: www.corpusthomicum.org. Acesso em: 10 set. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum Super Sententias (In Sent.)**. Disponível em: www.corpusthomicum.org. Acesso em: 10 set. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1990. 2 v.

Recebido: 05/05/2022

Accito: 13/05/2022

SOCIOCONSTRUTIVISMO: CRÍTICAS E RESPOSTAS

Marcos Rodrigues da Silva¹

Resumo: O artigo apresenta e discute quatro objeções que têm sido direcionadas ao socioconstrutivismo, enquanto concepção de ciência: i) sua impossibilidade teórica; ii) sua implausibilidade teórica; iii) sua irrelevância; iv) sua indesejabilidade. O artigo sustenta a inadequação das quatro objeções, sugere a importância do socioconstrutivismo, mas defende que essa posição não é nem a única nem a melhor, para nossa compreensão da ciência, porém, apenas mais uma, dentre tantas contribuições filosóficas para essa compreensão.

Palavras-chave: Socioconstrutivismo. Filosofia da ciência. Argumento da retorsão.

INTRODUÇÃO

Desde seu surgimento, em 1976, a concepção socioconstrutivista (originalmente chamada de “Programa Forte em Sociologia do Conhecimento”) tem sido alvo de várias críticas de filósofos que operam por meio da concepção tradicional em filosofia da ciência.² O eixo central das críticas é a ideia de que socioconstrutivistas atribuem um papel decisivo aos fatores sociais, com a conclusão de que, devido a tal inclusão, os fatos científicos seriam construídos, o que destituiria a natureza de seu poder causal, na constituição de nossas

¹ Professor Adjunto na Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3388-6381>. E-mail: mrs.marcos@uel.br.

² Por “concepção tradicional em filosofia da ciência” entende-se uma filiação com as correntes filosóficas clássicas em filosofia da ciência, tais como o positivismo lógico, o falseacionismo de Karl Popper e o realismo científico. A despeito de suas diferenças internas, essas escolas de pensamento partilham a noção de que uma análise do conhecimento científico é um empreendimento exclusivamente epistemológico; ou seja, deve-se analisar a relação entre as produções científicas (teorias, hipóteses etc.) e a realidade, deixando de lado o papel ativo ocupado pela comunidade científica para a emergência de tais produções.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p163>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

melhores teorias. Assim, prossegue a crítica ao socioconstrutivismo, se os fatores sociais são admitidos como uma das causas da produção e aceitação de teorias, então, a natureza deixa de ter a importância que tem para essa mesma produção e aceitação.

Tais críticas normalmente emergem em bloco (e, obviamente, incluem outros elementos). O objetivo deste artigo é fornecer um esboço de uma taxonomia das críticas (sem, é claro, ter o objetivo de esgotá-las) e, em seguida, mostrar que o socioconstrutivismo, a despeito de não ser defendido aqui como a melhor concepção de ciência disponível, pode responder a essas críticas.

Nosso esquema trabalhará com quatro críticas distintas (ainda que relacionadas). Começamos, na primeira seção, apresentando a crítica mais forte ao socioconstrutivismo: sua impossibilidade teórica. Na segunda seção, expomos a crítica de que o socioconstrutivismo, mesmo sendo possível, seria implausível. Vencida essa objeção, parte-se para a crítica de que o socioconstrutivismo seria irrelevante para uma compreensão cognitiva da ciência. Por fim, é evidenciada a crítica de que, mesmo que o socioconstrutivismo conseguisse superar as três críticas anteriores, ele seria indesejável.

Após a apresentação de cada crítica, segue-se o esboço de uma defesa do socioconstrutivismo com relação à crítica correspondente, esboço esse que poderá ser útil para um defensor do socioconstrutivismo. Registre-se, no entanto – e este será o objetivo da conclusão do artigo –, que tais defesas não significam uma demonstração de uma possível superioridade do socioconstrutivismo para uma compreensão das ciências, todavia, trata-se simplesmente uma demonstração da inadequação das críticas.

Antes, porém, de desenvolvermos o artigo, é importante situar o leitor na questão filosófica geral que perpassa aqui a argumentação como um todo. Até o surgimento das concepções socioconstrutivistas, em 1976, com o trabalho pioneiro de David Bloor, a noção de que o conhecimento científico teria alguma relação com dinâmicas sociais já era admitida; entretanto, tal admissão era apenas factual: existem fatores sociais na produção científica. Essa admissão, assim, não autorizava um filósofo da ciência a aceitar a importância cognitiva de tais fatores sociais, uma vez que admitir tal importância significaria desqualificar a própria ciência: a imagem que a ciência nos forneceria do mundo não seria uma representação da natureza, mas o resultado de um processo de negociação entre agentes científicos (KITCHER, 1993, p. 162; NOLA, 2014, p. 297-298; NIINILUOTO,

1991, p. 152; NELSON, 1994, p. 541; LAUDAN, 1981, p. 194; LEPLIN, 1997, p. 4; SIEGEL, 1986, p. 241).

Com os trabalhos de Bloor e os subsequentes desenvolvimentos, por parte de sociólogos da ciência e filósofos da ciência, como Karen Knorr-Cetina, Bruno Latour e Steven Shapin (entre outros), a ideia central da filosofia da ciência tradicional – a ideia de que admitir fatores sociais significaria uma desqualificação da ciência – já não mais se sustentava; o desenvolvimento do socioconstrutivismo esclareceu adequadamente o que significa, por exemplo, um processo de negociação, esclarecimento este que tornou claro que em nenhum momento a ciência deixa de ser (também) uma representação (possível) da realidade.

Não obstante, os esforços dos socioconstrutivistas não foram capazes de impedir o surgimento de críticas, como as que serão apresentadas e discutidas neste artigo.

1 A IMPOSSIBILIDADE TEÓRICA DO SOCIOCONSTRUTIVISMO

Em seu *A Novel Defense of Scientific Realism*, Jarrett Leplin expôs uma objeção formal ao socioconstrutivismo, com o objetivo de mostrar a impossibilidade de uma análise socioconstrutivista sobre a ciência. Essa objeção é conhecida como “argumento da retorsão” (STENGERS, 2002, p. 11).

De acordo com Leplin, socioconstrutivistas afirmam que os fatos científicos não são naturais, mas construídos (1997, p. 4); e, se não são naturais, mas construídos, poderiam ser construídos de outra forma. Ora, acrescenta Leplin, se essa afirmação é verdadeira, então ela é construída e também poderia ser construída de outra forma (1997, p. 5). Logo, não há boas razões para acreditarmos nessa tese socioconstrutivista. Basicamente, esse é o argumento da retorsão:

Minha resposta à afirmação de que o conhecimento é construído é perguntar como alguém sabe disso. Ele o construiu? Dizer que algo é construído é dizer que é um artefato, que foi feito para ser de uma certa maneira e com certos propósitos. Se os propósitos fossem diferentes, teria sido feito de forma diferente. Houve alguma escolha quanto ao resultado. Pois bem, se o conhecimento de que todo conhecimento é construído foi construído, ele poderia ser diferente. Em vez disso, poderia ser o conhecimento de que algum conhecimento não é construído (sendo esta a única alternativa). Pode ser verdade que todo conhecimento seja construído (ou, pelo menos, que o que nós chamamos de “conhecimento” seja construído; há uma tensão

conceitual entre as ideias de conhecer e construir, e a verdadeira intenção é certamente negar que haja qualquer conhecimento genuíno). Mas, se isso fosse verdadeiro, não poderia ser conhecido como verdadeiro. Não há boas razões para acreditarmos nisso. (LEPLIN, 1997, p. 5).

A estratégia de Leplin, como fica explícito, é a de não permitir nenhuma possibilidade de réplica ao socioconstrutivista. Se o conhecimento é construído, então, a afirmação de que o conhecimento é construído é também construída; logo, caracterizar a ciência como um conjunto de conhecimentos construídos é por si só uma construção sem nenhum respaldo teórico. Em síntese, este é o famoso argumento da retorsão.

O argumento da retorsão também conduz o socioconstrutivismo ao relativismo. Para Michael Redhead, o socioconstrutivista (chamado de relativista, por Redhead) não admite nenhuma objetividade na ciência e o resultado filosófico dessa postura é o subjetivismo: “Tudo fica relativizado até o grau de opiniões puramente subjetivas ou, na melhor das hipóteses, concordância intersubjetiva, condicionada não pelo mundo e pela sua investigação científica, mas por fatores socioeconômicos e ideologias.” (REDHEAD, 1997, p. 27).

Voltando a Leplin, percebe-se um erro categorial em sua análise. A premissa “o conhecimento é construído” é uma afirmação *sobre* a ciência. Ela não é uma afirmação metametodológica a respeito de *como avaliar a ciência*. Assim, quando um socioconstrutivista afirma (A) que uma certa afirmação científica (B) foi construída, isso não implica que (A) tenha sido construída. Ela pode, por exemplo, defluir dos registros históricos, de afirmações dos cientistas em seus artigos etc. Desse modo, (A) não é necessariamente uma construção (ou, ao menos, não é no sentido pejorativo indicado por Leplin). Assim, a afirmação de Leplin não faz justiça aos trabalhos dos socioconstrutivistas (embora seja reveladora do desconhecimento de alguns filósofos do trabalho dos socioconstrutivistas). Erradas ou certas, as afirmações socioconstrutivistas *sobre a ciência* não emergem *a priori*, sem um exame da história da ciência.

Leplin, porém, consciente dessa possível réplica, contra-argumenta, não aceitando que a ideia de que o conhecimento científico é construído possa ser obtida por uma análise histórica (ou etnográfica) dos socioconstrutivistas:

Como o exame das práticas sociais permitiu aos historiadores e sociólogos chegar a essas conclusões? Se as conclusões estiverem corretas, então não poderia ter sido [por meio do] comportamento real dos cientistas [...]. Em

vez disso, os próprios cientistas sociais devem ter inventado ou construído essas conclusões. (LEPLIN, 1997, p. 4).

A citação de Leplin nos permite apontar seu erro categorial. Ele afirma que “[...] os próprios cientistas sociais devem ter inventado ou construído essas conclusões.”

Podemos perceber claramente que Leplin procura substituir os estudos historiográficos dos socioconstrutivistas por uma “construção”. Ou seja: no argumento de Leplin, o termo “construção” se molda a seus interesses filosóficos de desqualificação do socioconstrutivismo.

Leplin, como vimos, deseja demonstrar que os socioconstrutivistas constroem suas afirmações sobre a construção do conhecimento científico. Essa tarefa que Leplin se propõe é legítima, uma vez que os socioconstrutivistas não detêm o privilégio da verdade sobre o que é o conhecimento científico. Desse modo, eles podem, sim, estar simplesmente construindo suas afirmações. Mas isso não significa que estão *necessariamente* construindo suas afirmações.

Com isso, fica claro que, apesar de ser criticável, apesar de poder não ser usada por todos os filósofos etc., a concepção socioconstrutivista não é uma impossibilidade teórica.

Contudo, embora não sendo uma impossibilidade teórica, talvez os socioconstrutivistas realmente estejam construindo suas afirmações. Se esse for o caso, temos de deslocar nossa discussão para ver se isso tornaria o socioconstrutivismo implausível, deslocamento este que será o objeto da próxima seção.

2 A IMPLAUSIBILIDADE TEÓRICA DO SOCIOCONSTRUTIVISMO

Mesmo que o argumento de Leplin seja inválido e, portanto, o socioconstrutivismo seja uma alternativa, ainda se poderia argumentar que o socioconstrutivismo é implausível, devido à noção de “construção”. Ou seja: mesmo que Leplin não tivesse apelado ao argumento da retorsão, ainda se poderia criticar a própria noção de construção.

Deixada sozinha, sem esclarecimentos, a palavra “construção” pode dar margem a várias interpretações. Ela pode significar, quando aplicada a uma interpretação da ciência, algo próximo a uma “invenção”; assim, para os

socioconstrutivistas, os cientistas inventariam os fatos, o que tornaria a posição socioconstrutivista bastante implausível. Desse modo, é preciso compreender o que significa uma “construção”, para o socioconstrutivista. Basicamente, no interior desta discussão, existem dois sentidos possíveis para o emprego do termo: i) algo que foi manipulado, depurado etc.; ii) algo que poderia ter sido de outro modo. Vejamos cada uma das acepções, separadamente.

Nem mesmo na filosofia tradicional da ciência é aceito que produções científicas defluem diretamente da experimentação (ou da observação). Conceitos científicos, por exemplo, são o resultado de uma investigação criteriosa, a qual leva em consideração a instrumentação disponível, o conhecimento anterior, as possibilidades abertas por um programa de investigação etc. O grande ícone experimental da genética clássica, a *Drosophila* (a mosca das frutas), foi retirado de seu *habitat* natural e levado para um laboratório, aquecido de forma controlada, em diferentes temperaturas, por meio de técnicas apropriadas, inserido na tradição de pesquisa acerca das causas da hereditariedade etc. (KOHLENER, 1994, p. 20). Ou seja: o conhecimento extraído das investigações experimentais e a teorização com a *Drosophila* (casos de *linkage*, *crossing-over*, descoberta de novas regularidades genéticas etc.) foram efetivamente uma construção. Dessa maneira, neste primeiro sentido de “construção”, nem mesmo filósofos tradicionais da ciência poderiam se opor ao seu uso.³

O problema parece começar, quando se adentra o segundo significado de “construção”: algo que poderia ter sido de outro modo (KUKLA, 2000, p. 21; HACKING, 1999, p. 69).⁴ Para um socioconstrutivista, não há um sentido de inevitabilidade no curso da história da ciência, de sorte que o que temos hoje como algo consolidado poderia sequer ter existido como opção, quando do momento de sua proposição inicial. Assim, os resultados com a *Drosophila* poderiam ter sido desconsiderados e a genética teria ou a) resolvido os mesmos problemas sem os resultados com a *Drosophila* ou b) seguido outro

³ São vários os exemplos aqui. Um filósofo empirista, como Francis Bacon, está falando de construção de fatos, quando propõe seu método experimental, o qual inclui, por exemplo, forte aparato de instrumentação, variação das condições experimentais etc. Atravessando o tempo e chegando até o século XX, vemos, por exemplo, um filósofo realista, como Stathis Psillos, argumentando que a realidade das entidades científicas não é completamente independente das teorias que as postulam (PSILLOS, 1999, p. 256). Ainda sobre esse ponto, o filósofo não construtivista André Kukla argumenta que, nesse primeiro sentido de construção, não haveria nenhuma tensão com a filosofia da ciência tradicional (KUKLA, 2000, p. 20).

⁴ É interessante notar que Wittgenstein, com sua metáfora das malhas, sugeriu (no grupo de proposições 6 de seu *Tractatus*) algo inspirador a essa concepção.

rumo completamente diferente (BOWLER, 1989, capítulo 7). Kukla assim apresenta a posição dos socioconstrutivistas: “Se a história social da ciência fosse diferente, não teríamos, em geral, as crenças que temos.” (KUKLA, 2000, p. 9).

De um ponto de vista meramente conceitual, temos, de início, duas opções aqui. Um filósofo tradicional da ciência poderia ainda argumentar (num nível abstrato) que, por exemplo, casos de *crossing-over* existiriam, ainda que não tivessem sido detectados pela intervenção da biologia.⁵ Uma segunda opção seria trivializar a posição socioconstrutivista: de fato, a história da ciência poderia ter seguido outro caminho, mas isso não torna o socioconstrutivismo plausível.

Felizmente, a literatura socioconstrutivista sugere uma terceira opção: não se trata apenas de apontar que a história da ciência poderia ter seguido outro caminho; ao invés, trata-se de mostrar por que ela seguiu o curso que seguiu. (Ou seja: há, do ponto de vista da filosofia da ciência tradicional, uma incompreensão da orientação metametodológica dos socioconstrutivistas.)

Pensemos, por exemplo, no caso da controvérsia da geração espontânea envolvendo Louis Pasteur e Félix Pouchet. Pouchet defendia que culturas estéreis poderiam originar vida espontaneamente; Pasteur sustentava que isso não era possível (DEBRÉ, 1994, p. 158). Por diversas razões, a disputa entre ambos não teve como desfecho um resultado teórico-experimental definido (COLLINS; PINCH, 2004). Todavia, também por diversas razões, Pasteur foi o vitorioso na disputa, de modo que a noção de geração espontânea foi banida da ciência (GEISON, 1995).

Recuperando a questão da inevitabilidade, o ponto é o seguinte: não necessariamente a noção de geração espontânea deveria ter sido banida. Mas o fato é que ela foi. Resta então tentar explicar por que o foi.

No caso em questão, resumidamente, Pasteur já havia consolidado sua teoria da fermentação, a qual era incompatível com a geração espontânea (LATOURET, 2001, p. 163-164). Porém, note-se: tal incompatibilidade era um problema para Pasteur, não para a ciência como um todo. Ou seja: naquele momento específico, a razão para o abandono da geração espontânea

⁵ Em *Realism and Truth*, o realista Michael Devitt defende esta posição: uma entidade científica não é “[...] constituída por nosso conhecimento, por nossos valores epistêmicos, por nossa capacidade de se referir [a uma entidade], pelo poder sintetizador da mente, por nossa imposição de conceitos, teorias ou linguagem.” (DEVITT, 1997, p. 15).

envolvia outros fatores que não apenas a determinação da existência ou não de processos de geração espontânea. Seja como for, a orientação de Pasteur para a bioquímica se estabeleceu e, portanto, a geração espontânea deixou de fazer parte da ciência.

Voltando ao tópico da inevitabilidade: se Pasteur não tivesse uma teoria da fermentação já estabelecida, e se essa teoria não fosse incompatível com a teoria da geração espontânea, o rumo da história da bioquímica não poderia ter sido diferente? Aparentemente, a resposta é afirmativa. Porém, uma vez definida a direção da pesquisa, por meio de uma tradição de pesquisa, não se pode (e nenhum socioconstrutivista procede desse modo) questionar a existência das entidades que emergem no interior dessas tradições de pesquisa. Quer dizer: socioconstrutivistas acreditam na existência de todas as entidades de nossas teorias científicas bem-sucedidas.

3 A IRRELEVÂNCIA DO SOCIOCONSTRUTIVISMO

Para Larry Laudan, mesmo que se admita que o socioconstrutivismo seja uma concepção sobre a ciência, ele deve ser colocado no seu lugar exato de análise da ciência. Ou seja: Laudan não interdita o caminho do socioconstrutivista, desde que este se atenha à sua função filosófico-cultural e, nos termos de Laudan, desde que o socioconstrutivismo não seja considerado uma análise do conteúdo cognitivo da ciência.

Laudan reconhece a existência de uma dimensão social da ciência, mas seu reconhecimento dessa dimensão não o impede de registrar o que ele denomina “falácia da descrição parcial” (LAUDAN, 1981, p. 194), a qual pode ser assim apresentada: a ciência possui outras dimensões (nos exemplos de Laudan: psicológica, econômica e biológica), entretanto, isso não autoriza a psicologia, a economia ou a biologia a proporem análises cognitivas da ciência; portanto, o fato de que a ciência possui uma dimensão sociológica não legitima a sociologia da ciência a fornecer uma análise cognitiva da ciência. Nesse sentido, cabe a pergunta: qual seria, para Laudan, a função da sociologia da ciência?

De acordo com Laudan, cientistas são agentes sociais: “[...] são educados e socializados em uma certa comunidade e submetem suas publicações a seus pares.” (1981, p. 196). Contudo, tal socialização (que Laudan reduz à submissão de publicação aos pares), para Laudan, não possui

relação com o conteúdo cognitivo da ciência; isto é, situações extraempíricas ou extrateóricas (tal como, para usar o exemplo de Laudan, uma submissão de um artigo) não têm relação com o conhecimento produzido por um cientista. E, respondendo à pergunta do parágrafo anterior (qual seria, para Laudan, a função da sociologia da ciência?), a resposta, em um primeiro momento, conforme Laudan, é simples: ela deve cuidar da explicação dos fatores sociais, econômicos etc. que estão presentes na produção científica (2010, p. 278).⁶

Porém, o próprio Laudan não se deteve nessa resposta; e, de maneira a explicar por que não o fez, é necessário apresentarmos um aspecto fundamental do socioconstrutivismo, o bem conhecido *princípio da simetria*, formulado por David Bloor, em seu livro *Conhecimento e Imaginário Social*, originalmente publicado em 1976. De acordo com o princípio da simetria, a análise sociológica de uma produção científica deve ser conduzida *pelos mesmos instrumentos analíticos*, tanto em casos de sucesso quanto em casos de insucesso – daí o termo “simetria” (BLOOR, 2009⁷, p. 21).

Laudan discorda desse princípio. Para ele, a sociologia da ciência poderia ser útil para entender sociologicamente (ou seja: por meio de fatores sociais e econômicos) casos de insucessos causados exatamente por fatores “externos” à ciência; para Laudan, no entanto, o sucesso seria explicado unicamente através de razões epistemológicas (sem recorrer a fatores externos) (LAUDAN, 2010, p. 292).

Temos agora os dois elementos da crítica de Laudan que interessam a este artigo: i) o socioconstrutivismo *não deve* tratar do conteúdo cognitivo da ciência; ii) o socioconstrutivismo *pode* esclarecer aspectos sociais, em casos de insucesso científico. No que diz respeito à filosofia da ciência, por conseguinte, o socioconstrutivismo, na concepção de Laudan, deve ocupar um papel marginal.

Diferente do caso do argumento da retorsão (que vimos na primeira seção deste artigo), o ponto de Laudan é, por assim dizer, *normativo*: ele estabelece normas a respeito do que deve ser considerado filosoficamente

⁶ Como argumenta Alan Chalmers: “Se interpretar um componente do conhecimento científico é dar uma explicação plenamente satisfatória de como ele surgiu, podemos desde já admitir que muitos fatores normalmente tratados por sociólogos serão pertinentes – e nesse caso, também podemos dizer que existe realmente um papel para uma sociologia do conhecimento científico. Entretanto, há um outro gênero de ‘explicação’ do conhecimento científico. Podemos procurar explicar e avaliar como e até que ponto um exemplo de conhecimento científico funciona como tal. [...] as respostas independem de reflexões sobre as origens sociais [de] ideias.” (1994, p. 118).

⁷ Usamos aqui a tradução brasileira da obra de Bloor.

pertinente, em uma análise sobre a ciência. Em um sentido bastante claro, Laudan está determinando o que um filósofo da ciência deve fazer.⁸

O problema, no entanto, é que os socioconstrutivistas insistem em desconsiderar as prescrições de Laudan. Assim, ficamos em um impasse: para Laudan, a atividade socioconstrutivista é ilegítima; já os socioconstrutivistas se sentem à vontade em analisar o conteúdo cognitivo da ciência. Como decidir o impasse?

Uma saída é simplesmente dissolver o impasse. Socioconstrutivistas se estabeleceram em um espaço institucional para imprimir a sua agenda programática e apresentaram (e apresentam) suas reconstruções de episódios científicos, tanto quanto Laudan o faz. Do ponto de vista do autor deste artigo, ambos o fazem com propriedade, aliás. A única diferença é que, ao contrário de Laudan, socioconstrutivistas não desqualificam o trabalho de quem não segue seus princípios.

Finalizando a seção, ao contrário do que pensa Laudan, o socioconstrutivismo não é irrelevante e pode, sim, auxiliar-nos a compreender o conteúdo cognitivo da ciência, conforme indicado na seção 2 deste artigo. E pode auxiliar tanto quanto Laudan também pode.

4 A INDESEJABILIDADE DO SOCIOCONSTRUTIVISMO

Até aqui, filósofos que representam a filosofia da ciência tradicional poderiam aceitar o que foi argumentado nas três seções anteriores, todavia, mesmo assim, levantar uma última (para este artigo) objeção: mesmo que o socioconstrutivismo tenha de ser tolerado como uma tradição de interpretação da ciência, ele é ainda assim indesejável, pela seguinte razão: ao contrário das

⁸ Laudan possui também uma crítica pertinente (embora possa ser respondida), mas que foge aos propósitos deste artigo, de modo que será apenas mencionada aqui. Segundo Laudan, o socioconstrutivismo não especifica leis e mecanismos para poder se sustentar como uma filosofia da ciência (LAUDAN, 1981, p. 174). Registre-se que, de fato, socioconstrutivistas apostam mais em suas narrativas do que na exposição de uma conceitografia aos moldes tradicionais da filosofia da ciência. Mas isso diz mais a respeito do estilo do que propriamente do conteúdo filosófico. Com isso se quer dizer que é impossível compreender uma reconstrução historiográfica socioconstrutivista sem conceitos filosóficos tradicionais, como hipótese *ad hoc*, coerência, conhecimento anterior etc.

Por outro lado, os socioconstrutivistas também possuem sua própria conceitografia, para sua reconstrução de episódios científicos, tais como: “estabilização” (LENOIR, 1997, p. 47; LATOUR, 1987, p. 42); “coordenação recíproca” (HERRSTEIN SMITH, 1997, cap. 8); “comunidade científica” (KNORR-CETINA, 1981, p. 68-69), entre outros.

concepções tradicionais, o socioconstrutivismo, por inserir fatores sociais, desqualifica a ciência.

Uma outra forma de se apresentar essa crítica é a seguinte: se, por exemplo, uma entidade se tornou bem-sucedida em um campo disciplinar, e isso também se deveu a fatores sociais, a entidade deixa de ter toda a importância cognitiva que tem, pois ela não teria emergido sem uma intervenção comunitária.

Filósofos da filosofia da ciência tradicional não recusam, é claro, uma intervenção teórica – afinal, entidades não emergem da mera experimentação desinteressada; desde ao menos o final do século XIX, os filósofos da ciência têm insistido na tese de que as produções científicas precisam de aportes teóricos, uma vez que os cientistas necessitam de orientações prévias, a fim de descobrir partes ainda desconhecidas da realidade natural⁹. Isso não significa, entretanto, que essas produções teriam algum tipo de aporte comunitário. E, reiterando: aceitar esse aporte significa desqualificar a ciência.

Quer dizer: dentro dos padrões da filosofia da ciência tradicional, para que uma entidade como “gene” tenha se estabelecido, isso se deveu a parâmetros teóricos e experimentais (do ponto de vista da filosofia, parâmetros epistemológicos). Evidentemente, filósofos no interior da concepção da filosofia da ciência tradicional não acreditam que a emergência de um conceito tão complexo quanto o conceito de gene possa ter-se dado meramente por uma inspeção desinteressada (sem uma orientação teórica prévia) da realidade genética. Porém, reitera-se, o desinteresse não se aplica a intervenções teóricas prévias dos geneticistas. Vejamos o caso do conceito de gene.

Tendo se tornado proeminente com os trabalhos dos geneticistas pioneiros William Bateson e Wilhelm Johannsen, no início do século XX, o conceito de gene percorreu um longo e árduo caminho para se estabelecer. Esse caminho foi tanto teórico-experimental quanto (e aqui entram os

⁹ Argumenta James Ladyman (2002, p. 57): “Pode ter parecido normal, na época de Bacon, entender que os cientistas não trabalhavam com pressupostos (de modo a evitar o dogmatismo improdutivo da sabedoria aristotélica), mas os cientistas dos séculos XIX e XX estavam trabalhando a partir de bases bem estabelecidas e de teorias complexas. Eles queriam consolidar e estender essas bases e não ignorá-las ao investigar novos domínios. Então eles precisavam usar as teorias da ótica para construir telescópios para estudar estrelas e microscópios para estudar células. A ciência dos séculos XIX e XX é tão complexa e desenvolvida que seria um absurdo sugerir que um cientista não tem pressupostos quando realiza suas pesquisas. Os cientistas precisam de conhecimento especializado para calibrar instrumentos e projetar experimentos. Nós não podemos apenas começar com os dados; precisamos de orientação sobre quais dados são relevantes e o que observar, bem como precisamos saber quais fatores causais levar em consideração e o que pode ser ignorado sem prejuízo para a pesquisa.”

fatores sociais e comunitários) institucional, e o caminho institucional foi tão importante quanto o caminho teórico-experimental. Aqui são necessários alguns detalhes técnicos a respeito do conceito de gene.

A noção de “gene” foi uma novidade da genética; esta, por sua vez, é um “produto” das pesquisas gerais sobre hereditariedade do século XIX. Nesse contexto do século XIX, no entanto, embora houvesse a preocupação com a hereditariedade, não havia a busca por uma unidade fixa e inalterável pelo ambiente (que hoje sabemos ser o gene) – ou seja: não havia ainda uma genética, disciplina que trata unicamente da transmissão de informações genéticas.

Contudo, ocorre que, no início do século XX, a genética estava se estabelecendo como a ciência da transmissão hereditária; porém, esse estabelecimento se dava no interior de uma disputa entre os que defendiam a existência da genética como tal (ciência da transmissão hereditária) e os que defendiam que a genética deveria lidar com outros fenômenos, como a geração e o desenvolvimento de organismos (BOWLER, 1989; STANFORD, 2006).

Nesse momento, no início do século XX, houve um crescente interesse dos criadores de animais e horticultores americanos, bem como do Departamento de Agricultura americano, de que a genética se desenvolvesse como uma ciência da transmissão hereditária e não da geração e desenvolvimento (BOWLER, 1989). Esse interesse das associações não científicas gerou um clima institucional extremamente favorável para a obtenção de recursos e criação de disciplinas e laboratórios e, assim, para que o conceito de gene pudesse ser cada vez mais escrutinado e mapeado, e para que se tornasse cada vez mais presente nas ciências biológicas como uma entidade estável.

A questão da desqualificação da ciência por parte do socioconstrutivismo fica reforçada, quando é apresentado o seguinte argumento: o sucesso da ciência deve ser explicado ou apenas por categorias epistemológicas ou apenas por fatores sociais; seria implausível explicar o sucesso da ciência apenas por fatores sociais; logo, o sucesso da ciência deve ser explicado apenas por fatores epistemológicos (KITCHER, 1993, p. 162).

O argumento, tendo em vista apenas sua forma, é perfeitamente válido; aliás, em defesa do argumento, é importante ressaltar que seria altamente implausível uma compreensão da ciência que levasse em conta *apenas* fatores sociais. Como explicar filosoficamente, empregando somente uma notação de fatores sociais, experimentos e teorias célebres presentes nos registros

históricos da ciência? Fenomenologicamente falando, como aplicar apenas categorias sociais para o *fato* experimental de uma medição, de uma teorização compreensiva, da calibragem adequada de um instrumento científico?

Ocorre que o argumento está mal construído, pelo fato de inserir uma premissa falsa. Nenhum socioconstrutivista declarou que *apenas* os fatores sociais devem ser levados em consideração, para explicar o sucesso da ciência. O que os socioconstrutivistas declararam foi que *tanto* os critérios epistemológicos *quanto* os fatores sociais são relevantes e fundamentais, conforme podemos ler nesta passagem *representativa* de Bloor: “[...] a aceitação de uma teoria por um grupo social a torna verdadeira? A única resposta a ser dada é ‘não.’” (2009, p. 73)

Essa passagem de Bloor, embora citada como sendo de 2009 (da tradução em português que está sendo utilizada), é de 1976 e, portanto, remete ao nascimento da escola socioconstrutivista. O desenvolvimento do socioconstrutivismo nada mais fez que aperfeiçoar a noção simplista (no sentido de entendimento) de Bloor. Esse aperfeiçoamento, no caso que nos interessa, é a derrubada da ideia de que os socioconstrutivistas teriam abandonado os critérios epistemológicos e se centrado apenas nos fatores sociais.

Esses desenvolvimentos podem ser percebidos em vários autores e autoras. O próprio David Bloor afirma categoricamente que crenças científicas são produzidas por fatores sociais e por outros fatores (BLOOR, 2009, p. 21); para Bruno Latour, os cientistas não conhecem detalhadamente a natureza, mas também não conhecem detalhadamente o contexto social, de maneira que não se pode falar apenas de fatores sociais como causas de produções científicas (LATOURE, 1987, p. 142); Isabelle Stengers defende que ninguém pode dizer que uma hipótese foi reconhecida como científica, em função de interesses políticos, econômicos e industriais (STENGENERS, 2002, p. 129); de acordo com Barbara Herrstein Smith, a atividade científica é conduzida por meio de uma “coordenação recíproca” (1997, cap. 8): não se trata de construir um discurso e, em seguida, acrescentar a evidência empírica, mas, sim, de um processo complexo interativo entre o social e o científico.

Desse modo, os socioconstrutivistas não estão substituindo os critérios epistemológicos por fatores sociais; ao invés, estão mostrando que ambos são importantes. Por isso, a acusação de indesejabilidade simplesmente não se sustenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção socioconstrutivista, em que pese poder obviamente ser criticada (como, aliás, todas as outras concepções podem e devem ser criticadas), é i) teoricamente sustentável, ii) teoricamente plausível, iii) relevante e, por fim, iv) qualificadora da ciência.

Disto não se segue, obviamente, que *todas* as interpretações sobre a ciência devem *sempre* levar em consideração a (ou algumas partes da) plataforma socioconstrutivista. Um relato sobre a emergência, por exemplo, do conceito de gene, não necessariamente deve levar em conta as informações apresentadas na seção 4 deste artigo (e há excelentes livros e artigos que, de fato, não levam em consideração). Ou seja: o socioconstrutivismo não é uma imposição filosófico-sociológica.¹⁰

O socioconstrutivismo é apenas mais uma posição a contribuir com nosso entendimento de ciência.

Seja como for, é importante que essa posição filosófica seja compreendida adequadamente, e não por meio de caricaturas, como a que se estabelece no argumento da retorsão de Leplin. As críticas dos filósofos que insistem na ideia de que o construtivismo defende apenas que os fatos científicos são construídos simplificam excessivamente, além de deturparem, as posições construtivistas. Mesmo porque, como vimos na seção 2 deste artigo, para os construtivistas, os fatos científicos de fato são construídos, entretanto, no sentido de que não há inevitabilidade no curso da história da ciência, e não no sentido de que são inventados por caprichos sociais.

SILVA, M. R. Social constructivism: criticisms and replies. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 163-178, Jul./Set., 2022.

¹⁰ Foge aos propósitos deste artigo uma defesa do socioconstrutivismo (exceto, é claro, uma defesa das quatro críticas aqui discutidas), bem como uma demonstração de sua superioridade em relação às outras concepções filosóficas sobre a ciência. Aliás, em nossa visão, sequer cabe falar de superioridade, uma vez que a compreensão do conhecimento científico é uma tarefa que exige múltiplos referenciais teóricos.

ABSTRACT: This paper introduces and discusses four objections that have been addressed to social constructivism as an approach regarding science: i) its theoretical impossibility; ii) its theoretical implausibility; iii) its irrelevance; iv) its undesirability. This paper advocates the unsuitability of the four objections, means the significance of social constructivism, but argues for that this philosophical stance is neither the only nor the best one for our understanding of the science, but instead just one of many philosophical contributions to this understanding.

Key-words: Social constructivism. Philosophy of science. Retaliation argument.

REFERÊNCIAS

- BLOOR, D. **Conhecimento e Imaginário Social**. São Paulo: UNESP, 2009.
- BOWLER, P. **The Mendelian Revolution**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- CHALMERS, A. A **Fabricação da Ciência**. São Paulo: UNESP, 1994.
- COLLINS, H.; PINCH, T. **O Golem**. São Paulo: UNESP, 2004.
- DEBRÉ, P. **Louis Pasteur**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- DEVITT, M. **Realism and Truth**. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- GEISON, G. **The Private Science of Louis Pasteur**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- HACKING, I. **The Social Construction of What?** Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- KITCHER, P. **The Advancement of Science**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- KNORR-CETINA, K. **The Manufacture of Knowledge**. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- KOHLER, R. **Lords of the Fly**. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- KUKLA, A. **Social Constructivism and the Philosophy of Science**. London: Routledge, 2000.
- LADYMAN, J. **Understanding Philosophy of Science**. London: Routledge, 2002.
- LATOUR, B. **Science in Action**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- LATOUR, B. **A Esperança de Pandora**. Bauru: EDUSC, 2001.
- LAUDAN, L. The Pseudo-Science of Science? **Philosophy of Social Sciences**, v. 11, 1981.
- LAUDAN, L. **O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico**. São Paulo: UNESP, 2010.
- LENOIR, T. **Instituindo a Ciência**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

- LEPLIN, J. **A novel defense of scientific realism**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- NELSON, A. How Could Scientific Facts be Socially Constructed? **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 25, n. 4, 1994.
- NIINILUOTO, I. Realism, Relativism, and Constructivism. **Synthese**, v. 89, 1991.
- NOLA, R. Social Studies of Science. *In*: CURD, M.; PSILLOS, S. (ed.). **The Routledge Companion to the Philosophy of Science**. 2. ed. London: Routledge, 2014.
- PSILLOS, S. **Scientific Realism: How Science Tracks Truth**. London: Routledge, 1999.
- READHED, M. **Da Física à Metafísica**. Campinas: Papyrus, 1997.
- SIEGEL, H. Relativism, Truth, and Incoherence. **Synthese**, v. 68, 1986.
- SMITH, B. **Belief and Resistance**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- STANFORD, K. **Exceeding our Grasp**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- STENGER, I. **A Invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

Recebido: 24/08/2021

Accito: 22/04/2022

ÉTICA DIALÉTICA DA INTERPRETAÇÃO: A HERMENÊUTICA ROMÂNTICA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER¹

Mauricio Mancilla²


Resumo: O artigo a seguir tem como objetivo expor o pensamento hermenêutico de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), levando em conta o contexto germinativo fértil de sua obra e sua influente posição filosófica, no âmbito do “primeiro romantismo alemão” (*Frühromantik*). Schleiermacher renuncia a um importante fundamento transcendental a-histórico, em favor de uma compreensão situada, a qual se configura através do diálogo. A hipótese central deste artigo alerta que o desenvolvimento paralelo e sistemático das *lições* sobre ética, dialética e hermenêutica, em Schleiermacher, não é mera coincidência, muito menos um sintoma isolado, senão que revela um projeto de caráter orgânico. Por um lado, será examinado – à luz de seus textos – o papel da linguagem como variável histórica e social para a compreensão e, por outro, algumas reflexões sobre as novas possibilidades de seu método hermenêutico e suas implicações, para a reflexão filosófica contemporânea.

Palavras-chave: Schleiermacher. Hermenêutica. Compreensão. Linguagem.

INTRODUÇÃO

A hermenêutica, vista como arte da interpretação – segundo Jean Grondin (2001, p. 34) –, sempre teve a tarefa de “[...] traduzir o conteúdo significativo de um mundo estranho” e torná-lo compreensível no próprio mundo. A busca e a transmissão do “sentido correto” de um “discurso alheio” (JUNG, 1997, p. 161) requer a geração de uma arte vinculada aos

¹ Este trabalho faz parte do Projeto FONDECYT nº 1161762: “Ética dialética da interpretação: a atualidade da hermenêutica romântica de F. D. E. Schleiermacher”.

² Professor do Instituto de Filosofia da Universidad Austral de Chile, Valdivia – Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-9423-7102>. E-mail: mauriciomancilla@uach.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p179>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

pressupostos teóricos da interpretação. Embora a hermenêutica seja essencial para dar sentido aos textos do passado e para restabelecer a conexão entre as novas formas de pensar com as antigas tradições, esta foi relegada às margens do conhecimento e só voltou nos casos problemáticos de dúvida, falta de definição ou ausência de elementos cruciais para fazer um julgamento.

Inicialmente, era uma disciplina auxiliar relacionada à interpretação das Sagradas Escrituras, assim como de textos clássicos ou jurídicos, porém, com o passar do tempo, sua importância e abrangência foram se ampliando. Na modernidade, a par dos processos de secularização e racionalização do universo humano, surgiu um clima espiritual que favoreceu o desenvolvimento da hermenêutica, de modo geral. No início do século XIX, no contexto do romantismo alemão, houve um “ponto de inflexão” (*Wendepunkt*) nessa história, onde Friedrich Schleiermacher – nas palavras de Wilhelm Dilthey (1999, p. 26) – desenvolveu o “[...] fundamento definitivo de uma hermenêutica científica.”

O que há de especial e inovador na posição hermenêutica de Schleiermacher se baseia na expansão do problema da compreensão. Ele foi o primeiro a chamar a atenção sobre o fenômeno da compreensão em si, para captar seus princípios gerais – e isso o torna o “[...] ponto de partida indiscutível da hermenêutica moderna.” (ANGEHRN, 2003, p. 50). Seu objetivo era estabelecer uma teoria geral que fosse mais além de uma hermenêutica especial. Os princípios que usamos para interpretar os textos clássicos ou na exegese bíblica são os mesmos que seguimos, quando tentamos compreender outros tipos de textos, sejam eles novelas, peças de teatro, até mesmo “artigos de jornais”. A hermenêutica não se limita de forma alguma aos “[...] discursos que a escrita fixa a primeira vista”, contudo, aparece sempre onde nos encontramos com “pensamentos” que se manifestam por meio das “palavras” (SCHLEIERMACHER, 2002a, p. 608).

Até recentemente, as ideias de Schleiermacher sobre hermenêutica não eram tão amplamente reconhecidas quanto suas obras teológicas. Uma das razões disso se deve ao estado de publicação de seus textos sobre hermenêutica. Além de suas duas palestras proferidas no plenária da Academia Prussiana de Ciências, nas quais formam um todo coerente, as reflexões de Schleiermacher sobre hermenêutica estão disponíveis principalmente em forma de notas, fragmentos e aforismos, os quais constituem parte do *corpus* das lições que ele deu nas universidades de Halle e Berlim, entre 1805 e 1833. Apesar de várias tentativas, Schleiermacher – que morreu aos 66 anos de idade – não conseguiu

editar seu projeto de uma hermenêutica geral. Inclusive, as conferências mencionadas também ficaram inéditas.

Inúmeras especulações foram feitas, tentando explicar as razões pelas quais esses textos nunca foram publicados. No entanto, é provável que ele tenha renunciado à publicação dessa parte da sua obra – e nisso seguimos o argumento de Jean Grondin (2001, p. 104) – por convicção do “romântico autêntico”. Provavelmente, nunca ficou inteiramente satisfeito com seus projetos ou com a forma como os formulou, o que se reflete na oscilação incessante de sua terminologia e dos pontos gerais sobre os quais giram suas propostas. Além disso, conforme foi revelado por sua própria concepção, um discurso nunca é totalmente compreendido, todavia, trata-se de “[...] uma tarefa infinita (*eine unendliche Aufgabe*).” (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 6).

Uma parte de seu pensamento hermenêutico chegou até nós, através da edição póstuma feita por seu discípulo Friedrich Lücke, após quatro anos de sua morte, com o título *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (cf. SCHLEIERMACHER, 1838). Por mais de um século, a edição de Lücke acabou sendo o único texto “canônico” a acessar suas abordagens hermenêuticas. Nos últimos 60 anos, foram publicadas duas versões que imprimem algumas variantes desse “cânone”. Por um lado, Heinz Kimmerle organizou e republicou uma pequena parte dos manuscritos e materiais, acrescentando “anotações”, “discursos acadêmicos” e um conjunto de “notas”, destacando o caráter de “rascunho” (*Entwurf*) dessa obra (cf. SCHLEIERMACHER, 1959). Por outro lado, Manfred Frank apresentou uma nova edição expandida dos manuscritos publicados por Lücke, juntamente com uma importante série de anexos (cf. SCHLEIERMACHER, 1977a).

No entanto, o caráter póstumo de sua obra não é a única dificuldade enfrentada pelos leitores de Schleiermacher: uma segunda razão vem de um fato histórico-filosófico. A maioria dos comentários contemporâneos feitos sobre esse programa hermenêutico partem de uma “posição acrítica” e reproduzem os pressupostos traçados pela “leitura dominante” de Hans-Georg Gadamer. Embora o autor de *Wahrheit und Methode* valorize o estabelecimento de princípios gerais para a interpretação, seu interesse se limita a reconhecer nesse gesto a evolução de uma “metafísica estética da individualidade” como um mero comportamento reprodutivo da subjetividade (GADAMER, 2010, p. 193). A influência da órbita filosófica de Gadamer restringe a interpretação das aproximações de Schleiermacher. Isso foi possível pela falta de uma “edição crítica” de sua obra hermenêutica, recentemente corrigida com a publicação do

volume que reúne seus *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik* e que contém um extenso número de notas e materiais adicionais (cf. SCHLEIERMACHER, 2012).

À luz da recente edição crítica, neste artigo, gostaríamos de refletir sobre o impacto da hermenêutica de Schleiermacher na teoria da interpretação contemporânea, mais além do rígido “espartilho” intelectual imposto pela apreciação de Dilthey e Gadamer. Portanto, no que diz respeito à forma concreta de proceder, propõe-se uma análise conceitual de todas as suas obras e uma interpretação que – como acabamos de apontar – não será determinada pelos chamados textos clássicos da filosofia hermenêutica. Embora a hermenêutica tenha se tornado, nos últimos anos, um conceito-chave para a reflexão filosófica e metodológica, e um requisito indispensável para uma interpretação segura e correta, parece-nos que esse termo tem – em seu uso atual – uma aura difusa, pois se considera que, com base no programa de Schleiermacher, é possível propor uma nova “lógica hermenêutica” que renove as possibilidades de interpretação para as ciências humanas. Isso é sustentado na validade teórica das diferentes áreas de sua obra e na sua riqueza para enfrentar os desafios de uma sociedade global e complexa.

1 O CARÁTER DIALÓGICO DA HERMENÊUTICA ROMÂNTICA

A hermenêutica, entendida como uma disciplina geral da compreensão, é o resultado de uma série de circunstâncias históricas que convergem com o surgimento do romantismo na Alemanha, no final do século XVIII. O “princípio do romantismo alemão” (*Frühromantik*) surge como uma radicalização revolucionária que se levanta contra qualquer lei que não tenha sua origem no sujeito autônomo e criador. Como argumenta Otto Pöggeler (1999, p. 14), o romantismo – no seu início – tomou a Revolução Francesa como fonte de inspiração, porém “transferiu os ideais revolucionários” para o campo da “estética e da religião”. Essa revolução leva a uma mudança na arte e na moral e, conseqüentemente, na atitude humana diante da vida. O romantismo precoce não é apenas um hino à liberdade, mas, acima de tudo, uma nova forma de consciência, na qual a fé no progresso ocupa um lugar destacado.

Esse movimento englobou todos os campos da arte, da música, da religião, da filosofia, da história, das ciências políticas e, com força especial, da literatura (cf. ARNDT, 2009, p. 4-5). Os poetas procuraram alcançar uma

grande síntese cultural, a qual apagasse as fronteiras que separavam as diferentes áreas do conhecimento e, portanto, conceitos antagônicos como intelecto e sentimento, arte e vida, realidade e ilusão, finalmente foram fundidos. Ressalta o jovem Friedrich Schlegel (2005, p. 67), em seu famoso fragmento 116 do *Athenaeum*, onde expõe a síntese mais clara do programa daquela geração: “A poesia romântica é uma poesia universal progressista.” Progressividade aqui significa nunca ser concluído ou terminado e estar aberto a novas formas e conteúdos. A universalidade da forma é a anulação da fronteira entre os gêneros e as artes. Schlegel (2005, p. 67) exigiu uma mistura entre “[...] poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia artística e poesia natural.”

Uma das primeiras preocupações de Schlegel era transformar a filologia em uma “ciência da antiguidade”, a ponto de gerar uma arte filológica reconstrutiva que articulava tanto a crítica quanto a capacidade criativa literária. Como ele aponta, em seu texto com o título de *Notas sobre filologia*, de 1796-1797, a crítica e a hermenêutica admitem por si só um propósito histórico. Argumenta também que, para que a hermenêutica alcance sua perfeição, é preciso ter conhecimentos históricos sobre a antiguidade (cf. SCHLEGEL, 1981, p. 38). Nesse contexto, o jovem Schlegel introduziu Schleiermacher na arte filológica. Os conceitos que orientaram seus notáveis trabalhos foram: a forma interior da obra, a história evolutiva do escritor e a totalidade da literatura, articuladas em si. Seu ponto de partida foi considerar o indivíduo criador como um todo. De acordo com essa perspectiva, pode-se dizer que uma obra e o espírito de um autor só são compreendidos, quando se pode reconstruir sua dinâmica e articulação com o resto da obra. Um autor só pode ser compreendido, quando a esfera da história literária a que pertence foi descoberta, ou seja, quando um conjunto maior do qual é membro é revelado.

Schleiermacher (2012, p. 73), em sintonia com Schlegel e o movimento romântico, argumentará que a hermenêutica é “[...] a arte (*die Kunst*) de se colocar na posse de todas as condições do compreender”, portanto, a teoria da interpretação é transformada em uma reflexão metódica sobre as condições práticas da possibilidade de compreensão. A necessidade de uma hermenêutica é mais urgente, quando a compreensão se vê obstaculizada. Nesse sentido, o uso espontâneo não reflexivo, ou seja, o uso cotidiano da compreensão leva inevitavelmente a erros graves que devemos verificar e corrigir, através de uma criação de “arte” (*téchne*). O fato da interpretação ser “artística” (*kunstmäßige*) torna expressivo que sua tarefa seja reproduzir uma produção original, isto é,

recriar o ato original de um determinado discurso (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 127).

Embora a necessidade de uma hermenêutica se torne evidente, diante da dificuldade ou impossibilidade de compreender um discurso, Schleiermacher exige uma prática estrita que não começa com dificuldades ou manchas escuras, mas que assume que a compreensão não seja natural. O “mal-entendido” (*mißverstehen*) é visto como a regra e não como o caso excepcional a ser evitado. Todo discurso, seja devido à indeterminação, seja à ambiguidade, tem um lado naturalmente “incompreensível” (*unverständlich*) que nunca pode ser completamente eliminado. Ao enfatizar que o mal-entendido “vem de si mesmo”, o pensador berlinense aponta para a importância essencial de desenhar e aplicar conscientemente um conjunto de regras ou diretrizes rígidas, o qual, ao mesmo tempo, evidencia a universalidade do fenômeno positivo da compreensão, onde “[...] em cada ponto deve ser desejado e procurado.” (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 127).

Ao longo de sua carreira, Schleiermacher deu um total de nove palestras sobre hermenêutica. Em 1804, foi chamado para a Universidade Luterana de Halle para dar aulas de exegese do Novo Testamento, onde recorreu às obras do filólogo e teólogo pietista Johann August Ernesti, o qual, em 1761, publicou seu *Institutio Interpretis Novi Testamenti*. Schleiermacher (2008, p. 67) percebeu sabiamente que essa obra – assim ele expressa, em uma carta a seu amigo e professor de teologia, Joachim Christian Gaß – era “bastante inadequada” como uma teoria da interpretação. Esse fato o levou a desenvolver sua própria proposta hermenêutica. Como pode ser visto no “primeiro rascunho” (*Erster Entwurf*), de 1805, embora siga a antiga tradição teológica, não reivindica expressamente ser uma hermenêutica sagrada, mas apenas propõe seguir as “regras gerais” (*allgemeinen Regeln*) que contém (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 5).

No referido “rascunho”, Schleiermacher (2012, p. 17) alerta que será na linguagem onde se encontrarão os “pressupostos objetivos e subjetivos” que guiarão a interpretação. A tarefa hermenêutica centra-se na compreensão de um discurso, seja ele oral, seja escrito, produzido por um indivíduo no qual expressa seus pensamentos, sentimentos e desejos. Contra o conceito de sujeito transcendental kantiano como fiador do conhecimento, Schleiermacher defende um sujeito histórico ancorado no mundo real. O sujeito finito só pode superar sua limitação, quando confronta seu ponto de vista com o de outro sujeito igualmente finito. Assim, também é capaz de ir além de suas

limitações subjetivas e aproximar-se do conhecimento da verdade, contudo, sem nunca chegar até ela. Neste último caso, é colocada em jogo uma concepção linguística específica que devemos tentar esclarecer.

Para Schleiermacher, a linguagem é, por um lado, uma estrutura histórica que muda e se forma ao longo do tempo e, por outro, uma estrutura social que só existe no processo de comunicação interpessoal. A linguagem, assim como suas manifestações sociais e históricas, é tratada por Schleiermacher como uma expressão supraindividual, na medida em que nela o singular-pessoal está enraizado (THOUARD, 2016). Graças a essa concepção, a comunicação interpessoal é possível, todavia, não deve ser reduzida a uma mera função transcendental. A linguagem é sempre modificada pela ação criativa e engenhosa das pessoas e, portanto, não pode ser entendida como uma estrutura estática. Cada pessoa é, de fato, “[...] um lugar onde uma linguagem se configura” (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 121) e onde um determinado sistema linguístico se manifesta, de maneira específica. As palavras, por exemplo, só podem ser entendidas em estreita relação com o sistema linguístico no seu conjunto. O processo de influência que conecta o homem à sua linguagem é de natureza circular, insere-se organicamente no modo de vida da comunidade e é transformado sucessivamente pelos falantes.

A relação entre a fala e a compreensão, segundo Schleiermacher (2012, p. 76), é tão estreita que “[...] todo ato de compreender é a inversão do ato de falar”, o que, em sua essência, nos convida a tentar chegar ao pensamento que “[...] está por trás do que se diz.” As pessoas conectam suas vidas, interesses e desejos principalmente por meio de uma linguagem comumente falada. Na verdade, trata-se de capturá-la desde o interior. No entanto, o verdadeiro propósito da atividade interpretativa não termina aí. Busca-se o subjetivo-individual que pode apresentar a singularidade e o gênio do autor. Mais além de qualquer tipo de compreensão linguística externa, segundo Schleiermacher, só podemos compreender o significado do texto, se pudermos revivê-lo e experimentar os processos mentais de seu autor. O progresso sistemático da compreensão emerge, em alguns aspectos, como uma repetição retrospectiva do processo criativo: a partir do resultado, um texto ou uma obra de arte, temos que encontrar o caminho de volta à vida mental criativa do autor.

Se a interpretação é uma arte, isso significa que se baseia em uma habilidade que pode ser aprendida, praticada e aprimorada. Porém, ao mesmo tempo, compreender é também uma tarefa infinita, já que toda interpretação de “[...] algo finito determinado resulta do infinito indeterminado.” A

linguagem é infinita, assim como qualquer indivíduo também é inesgotável, já que pode estabelecer um número infinito de relações e pode ser descrita de maneiras infinitas. Por conseguinte, a prática efetiva dessa arte é baseada tanto no “talento linguístico” quanto no “[...] conhecimento dos homens tomados individualmente.” (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 122). Como sabemos, a competência linguística é uma habilidade que pode ser treinada e desenvolvida até certo ponto, semelhante ao aperfeiçoamento das habilidades em línguas estrangeiras, onde ampliamos nossos conhecimentos básicos, enriquecendo progressivamente nosso vocabulário, até atingirmos um nível de fluidez. Ser um bom hermenauta significa ter um conhecimento especial do idioma e a capacidade de perceber amplas analogias e semelhanças, assim também como diferenças sutis.

Para desenvolver essa arte, já não é suficiente – como a maior parte da literatura anterior – limitar o esforço hermenêutico à análise linguística de um texto, porque compreender não é apenas “compreender na linguagem”, mas também “compreender na fala”, porque todo locutor é, por um lado, um órgão da linguagem, na medida em que guia suas combinações intelectuais; por outro lado, a linguagem também é um órgão do locutor, já que ele enriquece o universo linguístico por meio de sua experiência e modo de pensar (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 50). Essa é uma das ideias mais importantes de Schleiermacher, nessa área, por isso, ele divide suas lições, por um lado, com o aspecto gramatical, que trata da compreensão da linguagem, e, por outro lado, com o aspecto técnico-psicológico, o qual privilegia a compreensão do autor. Na interpretação gramatical, o humano é entendido a partir da linguagem e, na interpretação técnico-psicológica, a linguagem a partir do humano. Ambos devem estar relacionados e ligados entre si. Essa conexão torna a hermenêutica uma arte, em contraste com o mero seguir regras mecânicas. Nas próximas páginas, revisaremos brevemente os principais pontos que sustentam essa forma de proceder.

2 A GENERALIZAÇÃO DO MÉTODO HERMENÊUTICO

Independentemente da dimensão filosófica que a hermenêutica de Schleiermacher adota, através de sua justificativa do ato de compreender, ele nunca perde de vista os problemas metodológicos e práticos da interpretação. Sua conexão em torno da linguagem recém-delineada implica imediatamente uma dicotomia no exercício da interpretação. Cada discurso pode ser visto

de uma perspectiva dupla: seja como um sistema que expressa as condições e limitações a que o locutor está sujeito, seja como um meio que é usado para expressar os pensamentos mais pessoais. Logo, a dupla questão básica de sua hermenêutica é a seguinte: como fazemos para definir o sentido do texto como tal? Como definimos a intenção subjetiva do autor?

Para responder a essas duas perguntas, será necessário se encarregar das tarefas relacionadas à sua proposta hermenêutica. Em primeiro lugar, é preciso compreender a interpretação das manifestações linguísticas como expressões da própria linguagem, que se inclui atrás do nome de interpretação gramatical; e a interpretação das manifestações linguísticas como expressões de uma subjetividade pessoal, que é reconhecida como uma interpretação técnico-psicológica. Em segundo lugar, tentaremos esboçar uma síntese do programa filosófico de constituição de uma “doutrina da arte de compreender” (*Kunstlehre des Verstehens*), em consonância com a configuração dos métodos comparativos e adivinhatórios. Finalmente, é proposta uma reapropriação do pensamento de Schleiermacher, com base nos “princípios ético-dialéticos de interpretação”, para reavaliar a relevância do projeto hermenêutico romântico do referido autor. Este último, em conexão com o problema da linguagem, posto que sua proposta envolve uma teoria dialógica da compreensão, com base na qual se funda a comunidade.

2.1 INTERPRETAÇÃO GRAMATICAL E INTERPRETAÇÃO TÉCNICO-PSICOLÓGICA

Em suas primeiras lições sobre a hermenêutica – como bem mostrou Wolfgang Iser (2012, p. VII - LII), na recente edição crítica –, apesar do uso de fragmentos e aforismos para expressar sua reflexão, encontramos a concepção de um projeto estruturado que segue até suas últimas lições. Uma leitura comparativa de seus manuscritos revela que sua abordagem permaneceu igual, ao longo de sua vida. Nesse conjunto de lições, dois de seus componentes principais são expostos: a “generalização” e o que Schleiermacher chama de “dupla compreensão”, ou seja, a compreensão da língua e do falante (BERNER, 1992, p. 69). Essa distinção inicial alcançará a sua concreção no que, anos mais tarde, será, por um lado, a interpretação gramatical, e, por outro, a interpretação psicológica.

Em sua lição de 1809/1810, é possível encontrar um esboço mais amplo e mais complexo de sua hermenêutica, o que evidencia a articulação desses dois momentos intimamente associados: o primeiro deles contempla o

discurso em relação a toda a linguagem, já que busca compreender um discurso tão plenamente como é possível, com referência à língua original em que as ideias são expressas; o segundo é orientado para captar o estilo expressivo do autor, ou seja, um pensamento individual que se desenrola na linguagem (cf. SCHLEIERMACHER, 2012, p. 75). As duas formas de interpretação têm como uma tarefa comum a reconstrução da unidade da obra, que é resolvida como uma unidade do geral e do particular. Nenhum existe sem o outro e nenhum deles tem uma preeminência absoluta sobre o outro. A reconstrução ou reprodução dessa unidade original é o que determina essencialmente o alcance da objetividade que confere toda a hermenêutica de Schleiermacher.

No caso da interpretação gramatical, a própria tradição é fundamentalmente importante como um passado histórico que surge linguisticamente e que conecta aos locutores entre si. A tradição carrega consigo um rastro que tem um efeito benéfico e inadvertido, no desempenho da performance. Recuperar isso é a tarefa primordial da hermenêutica, pois nenhuma oração pode ser entendida a menos que tenhamos adotado ou reconstruído uma herança linguística comum de antemão: é um meio entre autor e leitor que permite a compreensão. A interpretação gramatical deve prestar atenção ao enredo do texto, pois o significado de cada palavra deve ser visto à luz do contexto no qual ocorre, caso contrário, não teria sentido, pois as palavras por si mesmas permanecem vagas e ambíguas, cujas definições de dicionário fornecem apenas usos que podem ser delimitados, esclarecidos e complementados. Conforme Schleiermacher (2012, p. 135) aponta, a “tarefa original” dos dicionários é encontrar “a unidade perfeita da palavra”.

Com referência à expressão “interpretação técnica”, Schleiermacher aproxima-se do que os gregos chamavam de *téchne* e que os latinos traduziram com a expressão *art*. Na opinião de Schleiermacher, a hermenêutica tem a obrigação de ir além da letra do texto, para destacar o espírito de seu autor, a partir dos signos em que é objetivado. Esse aspecto técnico da hermenêutica será denominado posteriormente por ele como interpretação psicológica. A ideia fundamental é clara: do ponto de vista gramatical, o autor está a serviço da linguagem; do ponto de vista psicológico, a linguagem está a serviço do autor. Cabe ressaltar que, na lição que transmitiu em 1819, seu interesse maior se concentrou na interpretação gramatical, enquanto, a partir de 1820 até suas últimas lições de 1832-1833, o foco era o aspecto técnico da interpretação.

Dessa forma, não devemos ver uma degradação progressiva da interpretação gramatical, senão um aprofundamento dos aspectos técnicos que, por outro lado, não foram abordados de maneira tão exaustiva, no início. Na recepção do pensamento hermenêutico de Schleiermacher, o aspecto técnico-psicológico certamente teve um significado mais consistente e levou – na linha de Gadamer – a uma falsa consideração dele, em termos de psicologismo (GADAMER, 2010, p. 190).

Assim como a interpretação gramatical não pode ignorar o horizonte universal da totalidade da linguagem, a interpretação técnica deve referir-se firmemente à totalidade da personalidade do autor. Isso possibilita que, ao ocorrer a passagem da interpretação gramatical para a técnica, a atenção se desloque para o indivíduo, fonte de origem da obra. A tarefa da interpretação técnica é justamente seguir as linhas da obra até a personalidade do autor e a compreensão do vínculo que se estende entre os dois extremos. Embora possa haver um mínimo de interpretação gramatical, bem como um mínimo de interpretação técnica, cada interpretação é uma combinação de ambos. Apesar de a interpretação gramatical e a psicológica serem aplicáveis em todos os lugares, às vezes, prevalece uma, às vezes a outra. Por exemplo, no caso das cartas pessoais, é necessário um mínimo de gramática versus um máximo de interpretação psicológica.

2.2 EM DIREÇÃO A UMA DOCTRINA DA ARTE DO COMPREENDER

Ao inaugurar sua lição de 1819, Schleiermacher (2012, p. 119) alerta que uma hermenêutica como “[...] a arte do compreender (*Kunst des Verstehens*) ainda não existe” e só é possível apreciar uma dispersão do exercício de interpretação por meio de “[...] muitas hermenêuticas especiais.” Uma verdadeira “arte da interpretação” (*Auslegungskunst*) implica colocar-se na posse “[...] de todas as condições de compreensão.” (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 73). Seu propósito é a compreensão no sentido mais elevado, e somente foi compreendido o que foi reconstruído em todas as suas relações e contexto. Ao estender a interpretação ao domínio psicológico, a hermenêutica de Schleiermacher se torna uma “doutrina da arte” (*Kunstlehre*) de interpretação. É um trânsito que vai de uma *ars interpretandi* a uma constituição de um método de interpretação. Embora seu trabalho tenha revelado uma série de regras bastante precisas, no campo da interpretação gramatical, estas não têm o mesmo alcance na execução da interpretação psicológica.

Nesse novo cenário, como veremos mais adiante, ele enfatiza o caráter adivinhatório do método hermenêutico, pelo qual o procedimento interpretativo deixa de ser “científico”. A compreensão completa da fala ou da escrita, assim como a intuição pela qual o intérprete apreende a ideia do autor, não pode ter regras fáceis de ensinar e aprender, porém, é uma conquista artística que aplica apenas diretrizes gerais:

A compreensão correta de um discurso ou de uma escrita é o resultado de uma arte que exige consequentemente uma “doutrina da arte” (*Kunstlehre*) ou técnica, no qual expressamos com o nome de hermenêutica. Tal teoria da arte é dada somente na medida em que as prescrições formam um sistema baseado em princípios claros derivados da natureza do pensamento e da linguagem. (SCHLEIERMACHER. 1977b, p. 132).

Se olharmos para a prática concreta da arte da interpretação, Schleiermacher (2012, p. 157) distingue dois processos fundamentalmente diferentes que operam no exercício cotidiano da compreensão, porém que são complementares ao modo de interpretação gramatical e técnico-psicológica: são métodos comparativos e adivinhatórios. Por um lado, o método comparativo supõe “[...] o que deve ser entendido como algo geral” e, a seguir, encontra o peculiar, “[...] na medida em que é comparado com o outro.” O adivinhatório é aquele “[...] que em si mesmo se transforma igualmente no outro e busca aprender o indivíduo imediatamente.” Como exemplo, Schleiermacher (2012, p. 85) afirma que a aquisição do idioma primário pelas crianças é baseada tanto na adivinhação quanto na comparação dos usos de uma palavra, em vários contextos.

Na hermenêutica de Schleiermacher, a adivinhação não tem um significado místico, mas se refere ao que mais tarde será chamado de empatia. No campo da interpretação psicológica, a adivinhação – como indicamos acima – é aquele estado de consciência por meio do qual o intérprete se transforma igualmente no outro e procura apreender o individual de maneira imediata, ainda que na prática adivinhatória se enfatize – em consonância com o pensamento romântico – que a personalidade do autor quase nunca consegue ser capturada em todas as suas dimensões. Um mistério fundamental e incompreensível se esconde por trás de qualquer criação.

Os métodos adivinhatório e comparativo não são independentes um do outro. Na interpretação comparativa, as observações feitas sobre as obras escritas de um povo devem ser comparadas com todas as outras formas

de objetivação da cultura, visto que são manifestações do mesmo espírito comunitário e, contudo, manifestações do mesmo espírito individual, enquanto, na interpretação por meio da empatia, abordamos diretamente a outra pessoa e captamos sua singularidade, de um modo totalmente pessoal e criativo, portanto, de uma maneira mais artística. Assim, o intérprete não atua de acordo com as leis científicas do entendimento, mas apenas com base em seu talento pessoal e em seu gênio específico. Quanto melhor você conhece alguém, enfatiza Schleiermacher, mais analogias você pode encontrar (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 169-170).

Dessa forma, chegamos talvez à contribuição mais valiosa da teoria hermenêutica de Schleiermacher: por um lado, a interpretação gramatical pode ser totalmente formalizada e legitimada em etapas metodológicas externas; por outro lado, a interpretação psicológica, a qual não pode ser abordada de forma científica, deve ser entendida como uma “arte” (*Kunst*). A compreensão seria, então, a arte de combinar adequadamente os aspectos gramaticais e técnico-psicológicos.

Surge aqui uma das características românticas do programa de Schleiermacher (2012, p. 128): o compreender é uma tarefa infinita, pois seu objetivo é “captar” (*begreifen*) a individualidade do discurso, que, entretanto, só pode ser abordada por aproximação progressiva. A interpretação torna-se “reconstrução” (*Nachkonstruieren*). A obra do intérprete é uma imagem refletida do autor da obra, no sentido de que seu objetivo é a reconstrução do texto. O trabalho de reconstrução não é uma compilação, mas consiste no esforço de acompanhar o progresso da obra, para poder captar a sua gênese, desenvolvimento e a lógica composicional que a habita.

2.3 ÉTICA DIALÉTICA DA INTERPRETAÇÃO

Esse trabalho rigoroso de reflexão sobre a interpretação das obras do passado tem suas raízes no admirável e sistemático labor desenvolvido por Schleiermacher, para traduzir os diálogos de Platão. Como sabemos, esse projeto foi planejado programaticamente em conjunto com o jovem Friedrich Schlegel, mas foi finalmente ele sozinho o primeiro que realizou esse projeto, e sua tradução apareceu entre os anos de 1804 e 1828. Entretanto, não deve ser ignorado que Friedrich Schlegel exerceu uma influência importante em seu pensamento, pois muitas das ideias daqueles anos são compartilhadas e, frequentemente, não está claro qual dos dois era a fonte original.

Quando lidamos com problemas pensados em conjunto, no caso de Schlegel, os manuscritos conservados são muito menos detalhados e muito assistemáticos. Por outro lado, a reflexão de Schleiermacher (2002b, p. 69) conclui, como aponta em seu ensaio “Sobre os diferentes métodos de tradução”, de 1813, explicando as diretrizes que devem ser cumpridas pelo tradutor (o intérprete), para enfrentar um abismo conceitual entre a linguagem do texto e a língua materna do tradutor.

Aqui emerge um dos temas mais interessantes e problemáticos do pensamento de Schleiermacher. Se, como acabamos de ver, sua proposta hermenêutica é apresentada em torno da “reconstrução” metodológica do processo criativo, a fim de uma compreensão mais objetiva, essa abordagem se torna problemática, quando se trata de salvar a distância espiritual e temporal que separa aquele que compreende e o objeto a ser compreendido. Esse aspecto fundamental da obra de Schleiermacher é desenvolvido pelo grande estudo de Wilhelm Dilthey, *A vida de Schleiermacher*, que é o primeiro (e possivelmente ainda mais amplo) em tentar situar Schleiermacher dentro de seu próprio tempo e do espírito da sua época. Aí Dilthey reconstrói o trânsito de uma hermenêutica particular a uma “doutrina da arte do compreender”, a qual é caracterizada por dois momentos radicalmente diferentes: a) o interesse para compreender um discurso tão plenamente quanto possível, por referência à língua original em que as ideias são expressas; b) o interesse em compreender intuitivamente o estilo de um autor, ou seja, o seu pensamento particular que é expresso na linguagem (cf. DILTHEY, 1985, p. 687-689).

Em consonância com o exposto, em seu projeto de “ética filosófica”, é possível observar também uma primazia da linguagem, onde o problema da ética entrega os fundamentos para uma aproximação de uma hermenêutica geral (SCHLEIERMACHER, 1990, p. 7-8). Dilthey foi um dos primeiros a notar que a hermenêutica de Schleiermacher faz parte de um desenho sistemático integral, no qual a dialética participa como a disciplina filosófica “mais alta” (*höchsten*) e a ética como uma filosofia real especulativa que estuda a ação da razão sobre a natureza. Por outro lado, a dialética, sendo uma teoria geral da ciência, também determina o método de ética e hermenêutica. No entanto, como revela Christian Berner (1995), tanto a hermenêutica quanto a dialética são ciências de ação subordinadas à ética, pois esta última compreende um campo de ação muito mais amplo do que as anteriores: processo de alcançar a razão em sua totalidade. Essas relações recorrentes de hierarquia recíproca são características do sistema de Schleiermacher.

Embora a ética filosófica – como já foi alertado anteriormente – seja parte das lições que Schleiermacher (2011, p. 73-74) ditou, em sua primeira palestra em Halle, sua preocupação com esse assunto vem de muito antes e é claramente registrada em seu texto *Princípios de uma crítica as éticas anteriores* (1803), onde as doutrinas éticas mais valorizadas são aquelas cujos conteúdos subjetivos e individuais são considerados elementos positivos de “um contexto participativo comum”. Do mesmo modo, em suas lições de ética, encontramos, em oportunidades repetidas, exemplos que nos retornam ao campo da tradução, conforme ressalta Schleiermacher: na “arte da tradução” (*Übertragungskunst*) se parte da base de que a linguagem é um sistema peculiar de conceitos e modos de combinação, onde o ato de traduzir implica conduta ética, já que se fundamenta no que Schleiermacher (2002b, p. 69) chama “respeito pelo alheio” (*Achtung für das fremde*). Ao encontrar outros sempre dignos de ser compreendidos, reconheço-os como seres racionais, que se movem com as mesmas lógicas e ferramentas que o intérprete.

Distinguimos aqui quais são os princípios éticos envolvidos na arte de compreender. A compreensão pressupõe uma comunidade de dialogadores que reconhecem a individualidade e a possibilidade de tomar o ponto de vista do outro. Portanto, o método adivinhatório tem, segundo já antecipamos, uma “[...] orientação original para o acolhimento do outro.” (SCHLEIERMACHER, 2002a, p. 620). É uma ética comunitária, em que a comunicação só tem o papel de ideia regulatória. Nela deve ser realizada uma compreensão abrangente, na qual as expressões e discursos dos sujeitos sejam integralmente capturados e reconhecidos na intersubjetividade. A importância da hermenêutica é – do ponto de vista filosófico – mostrar que o indivíduo é moralmente realizado como pessoa em uma comunidade onde busca, com os outros, compreender o que é entregue como significado. Nesse sentido, é “ético” querer entender os pensamentos dos outros.

Finalmente, Schleiermacher vê a hermenêutica como um “contraponto à dialética” (ARNDT, 2013, p. 302), dado que ambas as disciplinas são “[...] doutrinas fundamentais da realidade da existência humana.” (ODEBRECHT, 1976, p. XXIII). O ponto de partida da dialética não se baseia na unidade da razão e da natureza, mas no “conflito eterno de opiniões”, concebido como o cumprimento infinito da razão na finitude. Sua dialética é apresentada como a “[...] arte de conduzir uma conversa” (*Kunst der Gesprächsführung*), inclusive mais: a arte de resolver desacordos, através da conversa (SCHLEIERMACHER, 2002c, p. 219).

A dialética proposta por Schleiermacher – ao contrário de Fichte e Hegel – nega a assunção de uma consciência infinita, na qual o significado alcance um sujeito transparente na totalidade, pois os sujeitos devem confirmar, de forma histórica, suas pretensões de verdade. Da mesma forma, essa maneira de compreender a dialética também contradiz a autocompreensão da filosofia moderna, ao afirmar que o conhecimento é limitado (finito), por conseguinte, nele se manifesta sempre uma “perspectiva” ou uma “visão do mundo”. A dialética, como a teoria da comunicação, executa e conduz ao conhecimento, através do desenvolvimento linguístico do pensamento que parte do mundo histórico, de onde Schleiermacher (2002b, p. 68) tende à aceitação da relatividade e do pluralismo dos sistemas de conhecimento que correspondem às diferentes “comunidades linguísticas” (*Sprachgemeinschaften*).

Seu interesse pela dialética, assim como pela hermenêutica, surgiu durante seus estudos da filosofia de Platão. Na dialética de Platão, Schleiermacher (2002c, p. 360) descobriu as “[...] indicações para a condução artística de uma conversa.” A dialética deve ser entendida aqui como a busca de um pensamento dinâmico que está em constante movimento, em devir, isto é, em busca infinita. A dialética não está apenas presente na lógica e na metafísica, mas também na vida cotidiana, e seu vínculo com a hermenêutica se baseia na capacidade de chegar a um acordo, por meio de uma conversa, de um diálogo ou de uma comparação com outros pontos de vista. A necessidade de encontrar um acordo resulta da finitude humana, da limitação e contingência do pensamento humano. A persistência com que Schleiermacher (1995, p. 50) buscou o sentido de compreensão do diálogo – como aponta Gunter Scholtz – torna-o um clássico da filosofia do diálogo.

O “giro hermenêutico” do conhecimento científico espiritual assume, principalmente, os aspectos “normativos” da formulação de Schleiermacher, os quais se transformam em princípios gerais que orientam a compreensão. Esse “giro” postula a hermenêutica como um segundo ato criativo, um momento de “congenialidade”, quando a historicidade da pessoa faz parte do aspecto dinâmico da individualidade, que capta a singular progressão temporal a partir da qual é implantada a experiência (cf. PÖGGELER, 1999, p. 154-155; RUEDELL, 2012a, p. 8, 82).

Aqui uma das contribuições mais significativas do pensamento de Schleiermacher se manifesta, pois permite examinar os contextos históricos e linguísticos que dão forma ao contexto necessário para a interpretação de um texto. Assim, o ato de compreensão será visto como “realização

reconstrutiva” (*der rekonstruktive Vollzug*) de uma produção, que, através de uma “repetição reprodutiva” (*reproduktive Wiederholung*) deve reexperimentar o processo mental que um autor seguiu, no momento de criar um texto (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 102, 128; BEHLER, 1995, p. 124). Trata-se de um movimento circular, entre o todo e a parte, que obriga o intérprete a desenvolver um amplo domínio do patrimônio linguístico do autor, por meio da compreensão de suas obras e das peculiaridades de sua intenção. É uma questão de alcançar uma igualdade entre o leitor e o autor. Isto é como Schleiermacher formula seu famoso julgamento: “[...] compreender um autor melhor do que ele mesmo tinha compreendido.” (SCHLEIERMACHER, 2002a, p. 618).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz dos antecedentes até agora expostos, finalmente, nos termos levantados e em relação ao seu papel no debate contemporâneo, necessita-se de uma reaproximação do pensamento de Schleiermacher, para reavaliar a atualidade de seus projetos hermenêuticos. Segundo assinala Manfred Frank (1997, p. 25), a interpretação psicológica abre à compreensão um plano mais elevado: a busca do “estilo expressivo individual”. Portanto, a interpretação psicológica do trabalho de um escritor deve focar sua atenção, não tanto no aspecto formal e objetivo da linguagem como uma chave para esclarecer mal-entendidos, mas na compreensão de uma pessoa entendida como um enredo de significado, na qual é expressa em uma linguagem específica.

Isso abriu um novo campo para a investigação social científica além dos limites do “psicologismo”, onde a biografia e, portanto, o contexto experiencial e a forma como foram vividas são importantes para a compreensão de um *corpus* teórico. Inclusive, o próprio Dilthey tinha reafirmado esse critério, em seu trabalho *Leben Schleiermachers* (1979, 1985), onde a importância da obra de um autor é capturada através de sua biografia, ou seja, é orientada para a busca de unidade do “estilo” único em um escritor particular. Nesse sentido, para entender o pensamento de um autor, é preciso retornar – como aponta Schleiermacher – à “decisão germinal” (*Keimentschluss*) do discurso falado ou escrito, captando a perspectiva em que um autor tem algo a dizer (SCHLEIERMACHER, 2012, p. 171).

Schleiermacher repete, em várias de suas obras, a necessidade de lidar com uma organização estrutural de uma comunidade de pessoas particulares

que falam umas com as outras. A comunicação não é apenas um meio indispensável para a troca de ideias; também se refere ao caminho em que os habitantes de uma comunidade viajam para conhecer e reconhecer uns aos outros. A interpretação, a qual parte do fenômeno vivo da comunicação, executa e conduz ao conhecimento, através do desenvolvimento linguístico do pensamento que surge do mundo histórico. Todo pensamento é “pensamento falado” (*Sprechendes Denken*) e, assim, na comunicação, as partes vão além de sua posição original limitada para reunir, de maneira conjunta, novos elementos em favor da comunidade. A dialética não surge como um monólogo especulativo da razão, entretanto, quer ser entendida como uma “conversa real” (*Eigentliches Gespräch*).

Um autor escreve para os membros de sua comunidade linguística historicamente localizada, pois o idioma dessa comunidade existe antes que o autor comece a pensar ou escrever e, em quase todos os casos, ele dura após sua morte. O pensamento de vários indivíduos implica uma “esfera linguística” (*Sprachkreis*) compartilhada, que não só alude a uma gramática social e histórica, mas também se transforma, ao mesmo tempo, em “um fator único” (*ein Eigentümlich*) que está em relação a uma esfera linguística mais ampla. Por isso, ao interpretar um discurso, em particular um texto em uma língua estrangeira ou um momento histórico do passado, a atenção do intérprete deve ser virada para esse quadro linguístico-cultural mais amplo, em que os elementos de um discurso particular podem encontrar o seu significado (OHST, 2017, p. 303).

Assim, será necessário enfatizar que, para Schleiermacher, a tarefa de interpretação, tanto “gramatical” como “psicológica”, deve fornecer uma “perspectiva total” (*Totalblick*), a qual se faz evidente no linguajar. Uma palavra implica uma coerência entre o universal e o particular, portanto, a unidade semântica de qualquer palavra só pode ser reconstruída comparando uma série de utilizações que parecem estar estruturalmente relacionadas. Como frisa Friedrich Ast (1808), devemos buscar a “unidade do espírito” (*Einheit des Geistes*), para destacar que tanto o intérprete quanto os autores interpretados estão conectados, por isso, é possível compreender uma obra do passado. Este é o lugar onde a biografia cobra significado para a compreensão histórica, no qual abre uma redescoberta do eu em você.

Schleiermacher aponta níveis cada vez mais elevados de conectividade, já que a biografia abre o caminho para formas mais amplas de compreensão histórica. Sempre existe a possibilidade de novas perspectivas, e é por isso

que há sempre a possibilidade de aumentar o nosso conhecimento sobre os outros e o mundo, esperando que cumpra os ideais que compõem todas as comunidades. Recuperar esse imperativo é um convite para a comunidade pensar em suas configurações atuais – contraditórias e complexas – e, para isso, a hermenêutica de Schleiermacher proporciona uma visão filosófica que não reivindica paradigmas “desusados”, como “etnonacionalismo” ou “fundamentalismo político-religioso”: ao contrário, estabelece a compreensão das manifestações intersubjetivas dos atores que constituem e projetam a comunidade.

MANCILLA, M. S. Dialectical ethics of interpretation: the romantic hermeneutics of Friedrich Schleiermacher. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 179-200, Jul./Set., 2022.

Abstract: The following article aims to expose the hermeneutic thought by Friedrich Schleiermacher (1768-1834), considering the fertile germinal context of his work and his influential philosophical position within the framework of “early romanticism” (*Frühromantik*). Schleiermacher renounces an ahistorical transcendental foundation in favor of a situated understanding, which is configured through dialog. The central hypothesis of this article warns that the parallel and systematic development of the *lessons* on ethics, dialectics and hermeneutics in Schleiermacher is not a mere coincidence, much less an isolated symptom, but reveals a project of an organic nature. On the one hand, it is examined –in the light of their texts– the role of language as a historical and social variable for understanding and, on the other hand, some reflections on the new possibilities of his hermeneutical method and its consequences for contemporary philosophical reflection.

Keywords: Schleiermacher. Hermeneutics. Understanding. Language.

REFERÊNCIAS

ANGEHRN, E. **Interpretation und Dekonstruktion.** Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist: Velbrück., 2003.

ARNDT, A. **Wissenschaft und Gesellschaft:** Friedrich Schleiermacher in Berlin, 1796-1802. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009.

ARNDT, A. **Schleiermacher als Philosoph.** Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

AST, F. **Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik.** Landshut: Thomann, 1808.

- BEHLER, E. Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik. *In*: MAJETSCHAK, Stefan; HOFFMANN, T. S. (Hrsg.). **Denken der Individualität**: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag. Berlin: Walter de Gruyter, 1995. p. 121-150.
- BERNER, C. Ethische Aspekte der Hermeneutik bei Schleiermacher. **Internationale Zeitschrift für Philosophie**, Stuttgart, n. 1, p. 68-87, 1992.
- BERNER, C. **La Philosophie de Schleiermacher**. “Herméneutique”, “Dialectique”, “Éthique”. Paris: Les éditions du Cerf, 1995.
- DILTHEY, W. **Leben Schleiermachers**. Erster Band. Gesammelte Schriften 13. Hrsg. von Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- DILTHEY, W. **Leben Schleiermachers**. Zweiter Band. Gesammelte Schriften 14. Hrsg. von Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- DILTHEY, W. O Surgimento da Hermenêutica (1900). Tradução de E. Gross. **Numen**: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 11-32, jan./jun. 1999.
- FRANK, M. The Text and its Styles: Schleiermacher’s Hermeneutic Theory of Language. *In*: BOWIE, A. (Ed.). **The Subject and the Text**: Essays on Literary Theory and Philosophy. Cambridge: CUP, 1997. p. 1-22.
- GADAMER, H.-G. Klassische und philosophische Hermeneutik. *In*: GADAMER, H.-G. **Hermeneutik II**: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993. p. 92-117.
- GADAMER, H.-G. **Hermeneutik I**. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010.
- GRONDIN, J. **Einführung in die philosophische Hermeneutik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- JUNG, W. Neuere Hermeneutikkonzepte. Methodische Verfahren oder geniale Anschauung? *In*: BOGDAL, K.-M. (Hrsg.). **Neue Literaturtheorien**. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher, 1997. p. 159-180.
- ODEBRECHT, R. Einleitung des Herausgebers. *In*: SCHLEIERMACHER, F. **Dialektik**. Hrsg. von Rudolf Odebrecht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. p. V-XXXIII.
- OHST, M. **Schleiermacher Handbuch**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- PÖGGELER, O. **Hegels Kritik der Romantik**. München: Wilhelm Fink, 1999.
- RUEDELL, A. Hermenêutica e linguagem em Schleiermacher. **Natureza humana**, v. 14, n. 2, p. 1-13, 2012a.
- RUEDELL, A. Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher. **Veritas**, v. 57, n. 3, p.74-85, 2012b.

SCHLEGEL, F. Zur Philologie. In: SCHLEGEL, F. **Kritische Friedrich Schlegel** -Ausgabe. Abteilung. Bd. 16: Fragmente zur Poesie und Literatur. Hrsg. von Hans Eichner. München-Wien: Paderborn, 1981. p. 33-81.

SCHLEGEL, F. Fragmentos del *Athenaeum*. Edición bilingüe. In: PORTALES, G.; ONETTO, B. **Poética de la infinitud**. Ensayos sobre el romanticismo alemán. Traducción de B. Onetto. Santiago: Palinodia, 2005. p. 28-253.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament**. Hrsg. von Friedrich Lücke. Berlin: Reimer, 1838.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutik**. Hrsg. von Heinz Kimmerle. Heidelberg: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutik und Kritik**. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977a.

SCHLEIERMACHER, F. **Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen**. Hrsg. von Heinrich Scholz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977b.

SCHLEIERMACHER, F. **Ethik (1812/13)**. Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

SCHLEIERMACHER, F. Über den Begriff der Hermeneutik. Erste Abhandlung. In: SCHLEIERMACHER, F. **Akademievorträge**. Kritische Gesamtausgabe I/11. Hrsg. von Martin Rößler. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2002a. p. 599-621.

SCHLEIERMACHER, F. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. In: SCHLEIERMACHER, F. **Akademievorträge**. Kritische Gesamtausgabe I/11. Hrsg. von Martin Rößler. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2002b. p. 65-93.

SCHLEIERMACHER, F. **Vorlesungen über Dialektik**. Kritische Gesamtausgabe II/10.1. Hrsg. von Andreas Arndt. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2002c.

SCHLEIERMACHER, F. **Briefwechsel 1804-1806**. Kritische Gesamtausgabe V/8. Hrsg. von Andreas Arndt und Simon Gerber. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008.

SCHLEIERMACHER, F. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. In: SCHLEIERMACHER, F. **Schriften aus der Stolper Zeit (1802-1804)**. Kritische Gesamtausgabe I/4. Hrsg. von Eilert Herms, Günter Meckenstock, Michael Pietsch. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2011. p. 27-358.

SCHLEIERMACHER, F. **Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik**. Kritische Gesamtausgabe II/6. Hrsg. von Wolfgang Virmond. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2012.

SCHOLTZ, G. **Ethik und Hermeneutik**. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

MANCILLA, M.

THOUARD, D. Die Sprachphilosophie der Hermeneutik. *In*: ARNDT, A.; DIERKEN, J. (Hrsg.). **Friedrich Schleiermachers**. Hermeneutik, Interpretationen und Perspektiven. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2016. p. 85-100.

VIRMOND, W. Einleitung der Herausgeber. *In*: SCHLEIERMACHER, F. **Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik**. Kritische Gesamtausgabe II/6. Hrsg. von Wolfgang Virmond. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2012. p. VII–LII.

Recebido: 12/04/2021

Accito: 20/01/2022

COMENTÁRIO A “ÉTICA DIALÉTICA DA INTERPRETAÇÃO: A HERMENÊUTICA ROMÂNTICA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER”

*Rainri Back*¹

Referência do artigo comentado: MANCILLA, Mauricio. Ética dialética da interpretação: a hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 3, p. 179-200, 2022.

Distingo dois aspectos fundamentais da situação em que me encontro, ao tecer meus comentários ao artigo de Mauricio Mancilla. Sim, concordo, a interpretação implica um compromisso ético de quem interpreta com quem está sendo interpretado. Por exemplo, na tradução, um caso paradigmático de interpretação, é necessário “respeito pelo alheio” (MANCILLA, 2022). Todavia, além de respeito, eu acrescento, quem interpreta precisa ser fundamentalmente *justo* com quem ele/a está interpretando.² Pois a justiça, já ensinava Aristóteles (2001, p. 93, 1130a), é “o bem dos outros”, mais precisamente, um bem devido a alguém. Logo, ela exige de quem pretende praticá-la a virtude excepcional de discernir o que cabe a alguém. No caso da interpretação, a justiça resume sua tarefa: atribuir a alguém o que, de fato, ele/a pensa.

Uma vez explicitado o primeiro aspecto da situação em que desenvolvo meus comentários, passo ao segundo aspecto fundamental. Para ser justo com Mancilla, preciso lhe expor uma pressuposição, com base na qual interpreto

¹ Docente na Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF – Brasil.

² <https://orcid.org/0000-0002-4015-3859>. E-mail: rainri.back@yahoo.com.br.

² Sobre a determinação prática do pensamento em geral, cf. BACK, 2013.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p201>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

não só seu artigo como também qualquer texto. O título de um livro, ensaio ou artigo visa a apresentar aos seus intérpretes uma síntese do assunto tratado, do problema desenvolvido. Então, a partir do título, é possível ao intérprete antecipar uma ideia geral que cada parte do texto deve desenvolver e aprofundar. Assim, cada seção de um artigo, por exemplo, não deveria perder de vista o que anuncia o título e, gradativamente, aprofundar o intérprete no problema. Enfim, refiro-me, claro, ao princípio hermenêutico do círculo entre todo e partes, do qual, a propósito, Mancilla (2022) trata em seu artigo.

Gostaria de desenvolver minimamente, em meus comentários, duas críticas inter-relacionadas. Vejam bem, disposição para ser justo com quem está sendo interpretado não implica necessariamente concordância. É perfeitamente possível ser justo e, ainda assim, crítico. O título do artigo de Mancilla me parece muito claro: *ética*, mais especificamente, *ética dialética da interpretação*. E o subtítulo complementa: “a hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher”. Por conseguinte, o que eu ou qualquer outro intérprete poderia esperar do artigo? Ora, a apresentação de uma ética da interpretação, cujo caráter seria dialético, segundo a hermenêutica romântica de Schleiermacher; mais especificamente, conforme ele promete em seu resumo, uma relação “orgânica”, palavra de Mancilla, entre ética, dialética e hermenêutica.

Sem dúvida, é um artigo bastante instrutivo, para quem deseja conhecer a hermenêutica em geral e, mais especificamente, a hermenêutica de Schleiermacher. Porém, o que seria realmente original em seu artigo, a ética dialética da interpretação, infelizmente acaba sendo mal desenvolvido, eis minha crítica. Na introdução de três páginas, Mancilla instrui – com bastante competência, reconheço – sobre a história da hermenêutica e, em particular, a edição dos textos de Schleiermacher. No primeiro tópico, cerca de quatro páginas, ele discorre sobre o lugar de Schleiermacher no Romantismo e já apresenta os aspectos fundamentais de sua hermenêutica. No segundo tópico, mais cinco páginas, ele detalha não só os aspectos gramatical e psicológico da interpretação, como também os métodos comparativo e divinatório da hermenêutica.

Enfim, no terceiro tópico, a ética dialética da interpretação. Todavia, aí se concentra a minha frustração. Em quatro páginas incompletas, Mancilla infelizmente dedica apenas cinco parágrafos para tratar daquele que deveria ter sido seu problema fundamental. Digno de nota é o fato de, nas considerações finais, mais duas páginas, ele não mencionar a palavra *ética*. Inclusive, nas

dezoito páginas do artigo, sem incluir a lista de referências bibliográficas, a palavra *ética* ocorre no título, no resumo e nos cinco parágrafos mencionados. Sim, alguém poderia questionar: “Você não estaria fazendo críticas meramente formais? Não há nada sobre a exposição do artigo.” Decerto, tais críticas ainda são formais. – ainda, eu disse. Pois elas apontam para e, sobretudo, preparam minhas críticas à insuficiência do desenvolvimento conceitual.

Para Schleiermacher, ética significa um “processo de alcançar a razão em sua totalidade.” Sinceramente, não compreendo como algo tão abrangente pode definir a ética – *uma investigação prática*, dedicada à ação. Quanto à ética da interpretação, não encontro relação com aquela definição vaga de ética. Ela seria, como já frisei, o “respeito pelo alheio”, a “orientação original para o acolhimento do outro”. Aí, sim, reconheço o que poderia ser considerado ética. Porém, como respeitar, acolher o outro? Mancilla não responde. Na determinação da dialética, talvez encontre uma resposta. Todavia, enredo-me em mais questões. Ela seria a “arte de resolver desacordos através da conversa.” Mas como resolvê-los? Enfim, qual é a relação “orgânica” entre ética, dialética e hermenêutica? Distingo, no máximo, algumas sugestões.

Relacionado ao primeiro, apresento outro comentário crítico. Mancilla se queixa de a interpretação da obra de Schleiermacher sofrer influência “acrítica” da “leitura dominante” de Gadamer. Ele não esclarece qual seria tal “leitura”. Provavelmente se trata de uma crítica bem conhecida. Para Gadamer, interpretar *não* é reconstruir, ao contrário do que supõe Schleiermacher (2000, p. 55), “o processo psíquico original” de quem está sendo interpretado. Se o interpreto bem, para Mancilla, tal crítica não passa de uma “falsa consideração” do aspecto psicológico da interpretação, “em termos de psicologismo”. Não sei o que Mancilla compreende por psicologismo. Entretanto, se ele julga como “falsa consideração” a crítica de Gadamer a Schleiermacher, Mancilla deveria ter desenvolvido algum argumento.³ Infelizmente, não é o que ocorre.

Gadamer, por sua vez, argumenta. Considere seu exemplo, aliás, evocado também no artigo de Mancilla: a leitura de uma carta (GADAMER, 2003, p. 66). A que viso, quando a leio? Ora, nenhuma outra resposta me parece mais plausível: os *acontecimentos* narrados; o que se passou com quem me escreveu; as coisas e as pessoas com as quais ele/a precisou lidar. Não reconstruo em mim o “processo psíquico” de quem me escreveu. Mesmo quando descreve como se sente, seu estado psicológico se manifesta para mim como uma, dentre outras coisas narradas. Posso até me compadecer ou, inclusive, sofrer com seu

³ Para uma interpretação argumentativa da crítica de Gadamer a Schleiermacher, cf. BACK (2010).

sofrimento. Mas o que acontece aí não é a reconstrução do processo psíquico de quem me escreveu. Eu apenas sofro ao constatar *algo*. O quê? *O sofrimento de alguém*, manifesto para mim dentre outras coisas na carta.

É o que Gadamer critica em Schleiermacher – e com razão, creio. Contudo, encontro aí outro aspecto graças ao qual é possível relacionar meus dois comentários. A crítica de Gadamer aponta para a necessidade de discutir *a coisa* em questão no texto interpretado. É o que deve impulsionar um filósofo. Heidegger já alertava em *O que é isto – a filosofia*: “Uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem [...]” (HEIDEGGER, 1999, p. 35). Talvez Mancilla considere importante conhecer a biografia e o contexto histórico de um filósofo, pois entende assim sua tarefa como filósofo: interpretar um “*corpus* teórico”. Para saber o que é a ética dialética da interpretação, talvez ele precisasse debater com Schleiermacher *a coisa mesma*. Porém, ele não soube como fazê-lo.

Um dia, eu acredito, nós, latino-americanos, abandonaremos a condição de hermenutas clássicos para assumirmos a tarefa propriamente filosófica da interpretação. Então, tenho certeza, quando um filósofo europeu não desenvolvesse bem um problema, ousaríamos pensar, em nossos artigos, o que restou para ser pensado. Mas, para tanto, é necessário não só compreender como também *assumir a atitude* implícita na diferença entre hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica. Assim, além de precisarmos ser justos com eles, *enquanto intérpretes*, também precisamos ser justos conosco, *enquanto pensadores*.

Para concluir, seria um prazer me deparar com um artigo de Mancilla em que *ele próprio* desenvolvesse o que é, afinal, uma ética dialética da interpretação; e seria um prazer ainda maior debater com ele suas ideias.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Brasília, DF: Editora UnB, 2001.

BACK, Rainri. A reconstituição de perspectivas como momento fundamental da experiência hermenêutica. **Índice**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 01-12, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12456692/a-reconstituicao-de-perspectivas-como-momento-revista-indice>. Acesso em: 10 jan. 2022.

BACK, Rainri. **Distanciamento teórico e engajamento prático:** acerca da unidade entre atitude teórica e atitude prática a partir de um problema oriundo da hermenêutica filosófica. 2013, 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica.** 2. ed. Rio de Janeiro: FVG, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Heidegger:** escritos e conferências filosóficas. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MANCILLA, Mauricio. Ética dialética da interpretação: a hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher. **Trans/form/ação:** revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 179-200, 2022.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica:** arte e técnica de interpretação. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Recebido: 21/03/2022

Accito: 12/04/2022

BACK, R.

JAMES SCOTT E A ORIGEM AGRÁRIA DO ESTADO: UM ROUSSEAUISMO INCONFESSO

Mauro Dela Bandera¹

Resumo: A narrativa de Rousseau sobre a origem do Estado foi retomada nos últimos séculos por diversas tradições, fazendo-se notar no seio do iluminismo escocês e nos trabalhos de Engels. James Scott, em seu recente livro *Contra o grão*, de 2017, ecoa algumas teses de Rousseau. Dentre tantos pontos de convergência, três se destacam e serão analisados no decorrer deste artigo: i) de um lado, a variedade dos modos de ser e de se relacionar com a natureza dos povos sem Estado, a idade de ouro dos bárbaros; de outro, a estratificação dos povos sob o Estado, o empobrecimento dos agricultores cerealistas; ii) as condições ecológicas raras e especialíssimas favoráveis à emergência do aparelho estatal, em oposição às dificuldades de se formar o Estado, em regiões de abundância naturais, donde se faz necessário estabelecer a hipótese de mudanças climáticas que alteram as condições de existência; iii) e, por fim, a importância dos grãos para o processo civilizatório, isto é, a afinidade entre economia agrária de cereais e Estado.

Palavras-chave: James Scott. Rousseau. Grãos. Estado.

INTRODUÇÃO

Rousseau aborda a questão sobre a origem do Estado, a partir de uma sucessão de transformações na esfera econômica, sendo estas ensejadas por causas tanto físicas quanto morais, como os elementos climático-geográficos, os acidentes naturais, o aumento demográfico, o desenvolvimento da metalurgia e da agricultura e, não menos importante, o despertar das paixões, em especial a eclosão do amor-próprio. De acordo com as análises de Graeber e Wengrow (2015, 2018 e 2021), a narrativa de Rousseau foi frequentemente retomada

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Acre (UFAC), Rio Branco, AC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9672-2483>. E-mail: maurodelabandera@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p207>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

nos últimos séculos por diversas tradições, fazendo-se notar, no próprio século XVIII, no seio do iluminismo escocês (Adam Smith e Adam Ferguson), e no XIX, nos trabalhos de Engels. James Scott parece ser o caso mais recente de retorno a Rousseau. O livro *Against the grain (Contra o grão)*, de 2017,² ecoa alguns temas e teses caros ao cidadão de Genebra. Dentre tantos pontos de convergência, três se destacam para o propósito deste trabalho: i) de um lado, a variedade e liberdade dos povos não estatais, a idade de ouro dos bárbaros, a riqueza e diversidade dos modos de ser e de se relacionar com a natureza de povos caçadores, coletores, pescadores, criadores de rebanhos, agricultores itinerantes; de outro, a estratificação dos povos com Estado, o empobrecimento dos agricultores cerealistas; ii) as condições ecológicas raras e especialíssimas favoráveis à emergência do aparelho estatal, em oposição às dificuldades de se formar o Estado em regiões úmidas e de abundância naturais, donde se faz necessário estabelecer a hipótese de uma mudança climática que altera as condições de existência; iii) e, por fim, a importância dos grãos para o processo de civilizar os seres humanos, isto é, a afinidade ou correlação entre economia agrária de cereais e Estado, bem como a existência de agriculturas contra o Estado.

Embora sejam inúmeras as aproximações, Scott toma distância de Rousseau, ao não considerar o Estado como uma consequência, senão necessária e automática, ao menos quase necessária ou quase automática, do modo de produção cerealista. Prudente, Scott julga que o complexo agrário cerealista é necessário, no entanto, não é suficiente para a emergência do Estado. Evidentemente, os cereais tornam a emergência estatal possível, mas de maneira alguma inelutável. Com isso, o autor problematiza as teorias que pretendem naturalizar a forma Estado como um grande romance evolutivo: segundo elas, onde existiam as condições apropriadas, o Estado emergia.

A maior parte das narrativas contam a mesma história de etapas e de atração inevitável rumo à sedentarização, à agricultura e ao Estado: “[...] de Thomas Hobbes a John Locke, de Giambattista Vico a Lewis Henry Morgan, de Friedrich Engels a Herbert Spencer, de Oswald Spengler às explicações sócio darwinianas da evolução social em geral.” (SCOTT, 2019, p. 25). Scott critica as teorias para as quais, uma vez estabelecidas a agricultura e a sedentarização, respectivamente as primeiras condições tecnológicas e demográficas da emergência do Estado, este deveria lógica e naturalmente fazer sua aparição,

² Adotamos como referência a tradução francesa da obra *Against the Grain*, publicada em 2019 pela editora La Découverte, *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États*.

enquanto entidades mais eficazes para garantir a ordem política. Pesa, para tanto, o argumento de que o Estado adveio apenas alguns milênios após o nascimento e estabelecimento da agricultura sedentária.

Em nenhum momento de seu livro, Scott se refere a Rousseau, sendo destarte difícil sustentar que o primeiro tenha recorrido ao último, para formular suas hipóteses interpretativas dos dados arqueológicos existentes. Isso não interdita, contudo, considerar que Scott tenha refeito cientificamente e por outros meios os passos conjecturais imaginados por Rousseau sobre o elo existente entre agricultura e política ou entre grãos e Estado. Vejamos então como o autor insere suas hipóteses na história e pré-história das primeiras formações estatais, a partir da análise e interpretação dos dados disponíveis nos trabalhos arqueológicos.

A pesquisa levada a cabo em *Against the grain* se concentra sobre a Mesopotâmia, berço dos primeiros Estados, mesmo sem ser as primeiras regiões de estabelecimentos sedentários ou centros protourbanos. O período analisado é 6.500 a.C. – 1.600 a.C., sendo a grande maioria de seu estudo concentrada entre 4.000 e 2.000 a.C. Particularmente, Scott se interessa pelo Estado de Uruk, por volta de 3.200 anos antes de nossa era, na medida em que esse sítio dispõe de abundantes dados arqueológicos e históricos que fazem dele a “sede das entidades políticas” – sendo também tido como a primeira cidade-Estado –, tais como “[...] muralhas, tributação e a existência de uma camada de funcionários.” (SCOTT, 2019, p. 134).

1 VARIEDADE VS EMPOBRECIMENTO DOS MODOS DE VIDA

Antes de mais nada, é preciso desfazer alguns equívocos sobre sedentarização e agricultura, recombinar esses termos para melhor compreendê-los. A linearidades da grande narrativa estabelecida pelos autores do século XVIII, a partir de etapas ou estágios de desenvolvimento (fim do nomadismo, sedentarização, domesticação das plantas, dos animais e dos próprios humanos, agricultura) é posta em xeque. Durante muito tempo se pensou que a domesticação das plantas e dos animais envolvera diretamente o fim do nomadismo e o início da agricultura sedentária – como frisa Rousseau, no *Ensaio*, “[...] os povos que não se fixam não sabem cultivar a terra” (ROUSSEAU, 2020, p. 316), sendo a “habitação permanente” uma condição indispensável para a emergência e consolidação da agricultura.

No entanto, a sedentarização não está inevitavelmente atrelada à agricultura, assim como a prática de caçadores-coletores não se liga irremediavelmente ao nomadismo. A sedentarização aparece muito antes da agricultura, podendo inclusive ser compatível com o modo de vida de caçadores-coletores. Por sua vez, campos cultivados por populações móveis e dispersas atestam o exemplo inverso. É mister, então, reorganizar as cartas conceituais do jogo e repensar os significados e as ligações dos termos nomadismo, sedentarismo, regime de caça-coleta e agricultura.

A sedentarização é apenas uma estratégia entre outras, não a única, tampouco a melhor, portanto, não é possível considerá-la como uma aspiração essencial da natureza humana. Assim, é falsa a suposição de que as pessoas tenderiam a abandonar a vida nômade em prol de uma estabilidade, como se houvesse um inevitável fascínio atrativo ao regime sedentário e como se os povos incontornavelmente deixassem de praticar a caça e a coleta, em prol da agricultura. Scott rebate a suposta superioridade da agricultura e a imagem de que a existência sedentária seria mais atraente do que as formas de subsistência fundadas sobre a mobilidade.

Em termos assombrosamente rousseauianos, particularmente no que diz respeito à comparação entre estado selvagem e estado doméstico – lembremos, para Rousseau, a domesticação representa uma perda do vigor natural humano, pois enfraquece o corpo e o espírito –, Scott considera que, ao contrário da opinião quase universalmente partilhada pelo ideário popular, os caçadores-coletores não têm nada de populações desamparadas e malnutridas. Diferentemente do imaginado, o caráter penoso e fatigante da vida recai justamente sobre os agrupamentos humanos e sobre as sociedades agrárias nascentes, afligidos constantemente por epidemias. A sedentarização e a domesticação de humanos, animais e plantas criam as condições de concentração demográfica que são verdadeiros parques de confinamentos para agentes patógenos.

Dessa maneira, ligadas à concentração de populações humanas, animais e plantas em um mesmo ambiente, as doenças infecciosas exercem um papel decisivo sobre a fragilidade e o colapso dos primeiros Estados, o que sugere a ideia de involuções e recuos. Inúmeros indícios apontam que os sítios antes fortemente povoados foram abruptamente abandonados, e, segundo Scott, não existe outra explicação válida que não as epidemias. Conforme Scott, os avanços e os retornos são determinados sobretudo por questões físicas, isto é, as epidemias. Paralelamente a isso, recuos e dissidências são vislumbrados em

razão da vontade humana de povos que buscam estratégias para escapar das complicações da vida social, os quais resistem ou fogem, de forma consciente, da opressão estatal, criando seus refúgios e seus quilombos.

Os riscos epidemiológicos fazem, pois, com que o estado de dispersão seja mais seguro e saudável do que o agrupamento social e a hierarquia estatal.³ Excelentes razões levam Scott a pensar que, do ponto de vista material, a existência fora da esfera do Estado – bárbara ou selvagem – foi, sem dúvida, mais fácil, mais livre e mais saudável que a dos membros das sociedades civilizadas. Digamos que, por razões sanitárias, o nomadismo prevalece ou ressurgir frente aos agrupamentos sedentários. Scott, por conseguinte, alude a “primitivismo secundário”, “bárbaros voluntários” (SCOTT, 2019, p. 245) ou, ainda, “autobarbarização” (SCOTT, 2009, p. X, 173), já que não é por desconhecimento, mas por escolha e ação direta frente às condições sanitárias de existência, que os povos civilizados retornam à barbárie. Esse fenômeno é frequente e sugere idas e vindas, não a ideia evolutiva de história marcada por etapas. Segue-se disso tudo que a sedentarização não pode ser encarada como uma aquisição irreversível, todavia, como algo que existiu por milênios, de maneira esporádica: sítios eram ocupados, abandonados, eventualmente reocupados e assim por diante.

Da mesma forma que as epidemias atingem os humanos agrupados e os animais confinados, as espécies vegetais também sofrem inúmeras ameaças, quando plantadas em grande escala. Surgem duas consequências: i) aumento da insegurança alimentar, em razão de pragas e parasitas, as quais, porventura,

3 Poderíamos supor aqui que Scott tenha levado a sério o convite investigativo de Rousseau, feito em seu *Discurso sobre a desigualdade*, sobre a origem social das doenças e sobre as “doenças epidêmicas causadas pela má qualidade do ar entre multidões de homens reunidos” (Rousseau, 2020, p. 258). Rousseau considera que as doenças pertencem sobretudo “ao homem que vive em sociedade” e que as condições sociais exercem um papel crucial na determinação das enfermidades. O mal seria evitado se os seres humanos conservassem “a maneira simples de viver, uniforme e solitária” que a natureza lhes prescreveu. Com tão poucas fontes de males e vivendo de forma dispersa e independente no estado de natureza, o ser humano não tem “nenhuma necessidade de remédio, e menos ainda de médicos”. Doença e estrutura social são tão intimamente relacionadas que Rousseau chega a propor o seguinte programa investigativo: fazer a história das doenças seguindo a história das sociedades civis (ROUSSEAU, 2020, p. 178-179).

venham a abater-se sobre as culturas, tornando o resultado da agricultura questionável e colocando todo o trabalho a perder; ii) exigência de atenção e cuidados constantes, que não fazem senão aumentar a intensidade de trabalho. A implementação da agricultura, portanto, a passagem de uma vida calcada em recursos naturais e selvagens para uma vida baseada exclusivamente na produção de alimentos, às vezes, falhava em razão das pragas, levando ao colapso demográfico dos agricultores e não dos caçadores-coletores.

Por tudo isso, Scott ressalta que a agricultura neolítica era mais frágil do que a caça e a coleta ou mesmo do que a agricultura itinerante, a qual aliava mobilidade e diversidade de alimentos. Isso corrobora a hipótese segundo a qual a economia primitiva dos povos caçadores-coletores atendia melhor e mais facilmente às necessidades vitais do que o árduo trabalho em campos agrícolas – o que ecoa as conclusões de Sahlins sobre as sociedades afluentes originais (SAHLINS, 1976), já que caçadores e coletores trabalham menos para a obtenção de alimentos do que os agricultores.

Nessa perspectiva, os primeiros grandes estabelecimentos sedentários se localizam, não em zonas áridas, tampouco no seio de agricultores, mas nas regiões úmidas que formavam um meio quase ideal para caçadores-coletores-criadores, com recursos selvagens diversos, abundantes e estáveis. Os grupos humanos localizados nessas regiões não tinham necessidade de se locomoverem tanto, o que os torna particularmente propícios para a emergência precoce de comunidades sedentárias, em uma economia de aldeamento, chamadas por Scott de *domus* – o que explica o título da tradução francesa de *Against the grain*, a saber, *Homo domesticus*. Localizar-se-ia aqui, em meio a toda essa abundância natural, a idade das cabanas de Rousseau, sendo o *domus* o equivalente da primeira revolução descrita no *Discurso*?

Face a essa situação vivenciada por sociedades em um estado de economia de aldeamento, o enigma sobre a origem da agricultura (exclusiva e cerealista) não faz senão se acentuar. Ao se comparar o mundo do agricultor exclusivista com o do caçador-coletor, percebe-se que a gama de experiências que caracteriza a existência do primeiro é mais estreita e que sua vida é mais empobrecida do que a do segundo. As provas da contração e do empobrecimento relativos ao regime alimentar dos primeiros agricultores provêm em parte da comparação feita dos esqueletos de cultivadores e de caçadores-coletores que viviam próximos e na mesma época (SCOTT, 2019, p. 121).

Os caçadores-coletores da antiguidade eram generalistas e oportunistas, sempre prontos a tirar o máximo proveito das oportunidades aleatórias e episódicas que a generosidade da natureza poderia lhes oferecer, sendo incluídas dentre essas oportunidades a horticultura ou a agricultura itinerante. Eles diversificavam e testavam muitos modos de subsistência e, com isso, vivenciavam modos de vida mais ricos, com diversas estratégias, já que caçadores-coletores eram também horticultores e criadores. A agricultura se dava a partir da inundação e recessão dos rios, que, além de limpar o terreno, deixavam em suas margens nutrientes favoráveis à germinação.

Tal prática agrícola envolvia um mínimo de trabalho e nenhuma atenção: algumas pequenas brechas ou perfurações nos diques naturais poderiam ser utilizadas pelos seres humanos para irrigar um terreno e assim torná-lo apto para a agricultura. “Eis uma forma de agricultura suscetível de seduzir um caçador-coletor ao mesmo tempo inteligente e econômico de seus esforços.” (SCOTT, 2019, p. 82). Ao passo que “[...] os agricultores, em particular os cultivadores de cereais sedentários, estavam em grande parte confinados a uma só rede de recursos alimentares e suas práticas obedeciam ao ritmo específico desta rede” (SCOTT, 2019, p. 104), subordinados ao “[...] metrônomo das colheitas” (SCOTT, 2019, p. 106) e à “[...] uniformidade das paisagens marcadas pelo arado.” (SCOTT, 2019, p. 144). A mudança de um modo de vida baseado em uma enorme variedade de flora e de fauna selvagem para um outro sustentado por um punhado de cereais e de espécies de rebanho reflete um empobrecimento das relações com a natureza e aparece aos olhos de Scott como um verdadeiro enigma, o que torna inimaginável a passagem contínua rumo à prática dominante da agricultura de cereais.

Além de representar uma facilidade em atender às necessidades vitais, a diversificação dos modos de ser impedia quaisquer tipos de cristalização e de estabilidade adequadas, senão indispensáveis, ao surgimento do Estado. O aparecimento da máquina estatal nas regiões úmidas ecologicamente diversificadas era improvável, já que ele exige um meio de subsistência mais simples, para explorar e controlar. Donde se seguem as indagações: como a agricultura cerealista se impôs sobre a agricultura itinerante e sobre a imensa variedade de opções de subsistência não agrícola? Como as regiões quentes e úmidas, favoráveis à dispersão e à facilidade de satisfazer as necessidades humanas, por conta da diversidade dos modos de vida, se tornaram o berço dos Estados e de um modo de vida mais fixo, homogêneo e empobrecido?

Como o Estado pôde fazer sua aparição e como, uma vez emergido, conseguiu dominar e controlar os módulos população-cereais?

2 A HIPÓTESE DA MUDANÇA CLIMÁTICA

Uma explicação mobilizada por Scott sobre essa mudança – que guarda certa proximidade com as conjecturas de Rousseau acerca das catástrofes (o leve movimento de dedo que tudo alterou), no *Ensaio sobre a origem das línguas* – é a hipótese científica de Hans Nissen (*The early history of the ancient Near East, 9.000-2.000 BC*, de 1988) sobre as mudanças climáticas entre 3500 e 2500 a.C. e seus efeitos sobre a baixa Mesopotâmia, particularmente sobre a região de Uruk, provocando uma forte baixa do nível do mar e uma diminuição do volume aquático do Eufrates.

Tal situação foi agravada pela diminuição das terras cultiváveis, em decorrência da salinização dos solos não irrigados. A hipótese levantada diz respeito a um período de aridez e suas consequências, em termos de concentração demográfica. Houve a necessidade vital de água, em um período de seca, o que levou à concentração demográfica próximo a locais de abundância hídrica, impedindo a dispersão e a variação sazonal dos modos de existência, promovendo a construção de sistemas de irrigação e de canais artificiais, bem como à protourbanização, o que acabou por exigir um trabalho mais intenso.

As considerações de Rousseau são aqui pertinentes por um sem-número de razões. O autor considera que as regiões áridas – ou tornadas áridas, em virtude de catástrofes e acidentes naturais – só vieram a ser “[...] habitáveis graças às represas e aos canais” que os seres humanos construíram, a partir dos rios (ROUSSEAU, 2020, p. 326). Além disso, os mesmos exemplos são mobilizados por Rousseau, no século XVIII, e por Scott, no século XXI, a saber, a Pérsia, o Egito e a China. O paralelo entre os dois se acentua, na medida em que Rousseau acredita que a aridez provocada pela mudança climática estimula uma concentração demográfica, ao longo dos pontos de água, eliminando de maneira preliminar as zonas pródigas dotadas de uma fertilidade atenuante desfavoráveis ao aparecimento dos laços sociais, dos agrupamentos humanos e, por conseguinte, do Estado.

Ambos os autores consideram que a dispersão da população, ao longo de regiões férteis, contribui para tornar a formação do Estado improvável ou,

até mesmo, impossível. Rousseau diz isso explicitamente: “os climas amenos” e “as regiões abundantes e férteis” foram os últimos “em que se formaram nações” – quase diria Estados –, porque neles os seres humanos podiam com maior facilidade passar uns sem os outros, e porque as necessidades, que fazem nascer a sociedade, neles fizeram-se sentir apenas mais tarde (ROUSSEAU, 2020, p. 320). Para Rousseau, assim como para Scott, a facilidade ao acesso da água “[...] pode retardar a sociedade dos habitantes em lugares bem irrigados. Pelo contrário, em locais áridos foi necessário unir-se para cavar poços” e “abrir canais.” (ROUSSEAU, 2020, p. 324).

Scott defende que a mudança climática (a aridez e a seca) estimulou os módulos de produção mais adaptados ao surgimento do Estado, a saber, um tipo de protourbanização de alta concentração demográfica – portanto, uma abundância de mão de obra – em que se cultivavam cereais. A mudança climática auxiliou o aparecimento do Estado, ao dispor em um mesmo espaço uma densidade demográfica considerável e uma concentração de culturas cerealistas. Se, por um lado, os seres humanos são atraídos para os pontos de água, por outro, os cereais se adaptam melhor à emergência do Estado, pois possuem em geral um valor mais elevado de calorias por unidade de volume ou de peso, em relação a quase todos os demais alimentos, sendo mais adequados para a alimentação de uma grande população, sobretudo uma população de não produtores, como supõe a divisão social do trabalho, em um Estado. Em suas palavras, os cereais apareceriam como a solução mais adequada, simplesmente, porque “[...] a penúria da água confinava a população sobre os sítios mais bem irrigados e eliminava ou marginalizava a maior parte das outras formas de subsistência, tal como a caça e a coleta.” (SCOTT, 2019, p. 137).

Os dois autores recorrem à hipótese de uma mudança climática ou de acidentes naturais responsáveis por provocar uma grande concentração humana. Rousseau estabelece conjecturas (acidentes naturais e catástrofes), para explicar o inexplicável, a saber, o estreitamento social. Sem isso, a origem da sociedade seria inimaginável e misteriosa. Enfatiza o autor, nas páginas do *Ensaio sobre a origem das línguas*:

[...] supõe uma primavera perpétua na Terra; supõe por toda parte água, gado, pastagens; supõe os homens ao saírem das mãos da natureza, e já espalhados por essas regiões: não posso imaginar como teriam alguma vez renunciado à sua liberdade primitiva e abandonado a vida isolada e pastoril que tão bem convém à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social. (ROUSSEAU, 2020, p. 320-321).

Para o autor, a homogeneidade do paraíso terrestre, que reteve o ser humano em sua indolência originária e fora da zona de influência e do jugo estatal, findou apenas com uma espécie de piparote demiúrgico catastrófico: um leve movimento de dedo. Aquele que inclinou com o dedo o eixo do globo foi o responsável pela catástrofe e pelo estreitamento dos laços sociais (ROUSSEAU, 2020, p. 321).⁴ Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, alterou-se a própria dinâmica do globo terrestre, fazendo emergir as condições raras de possibilidade para a instituição do Estado.

Por seu turno, Scott recorre a trabalhos científicos, tendo em vista compreender a mudança que vai da variedade ao empobrecimento dos

⁴ Rousseau insiste nessa mesma imagem, no fragmento sobre os climas: “[...] inclinar com o dedo o eixo do mundo ou dizer ao homem: *cobre a Terra e sê sociável*, isso foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar.” (Rousseau, *OC III*, 1964, p. 531). Segundo Charles Porset, a fonte dessas passagens é o livro de Noël-Antoine Pluche, *Le spectacle de la nature*: “[...] uma linha deslocada da natureza bastou para Deus mudar sua face. Ele tomou o eixo da Terra e o inclinou um pouco em relação às estrelas do Norte.” (PORSET, *in*: ROUSSEAU, 1969, p. 108, nota). Todavia, pensamos que não se pode desconsiderar aqui a influência do livro *A new theory of the Earth*, de William Whiston (1667-1752), publicado em 1696, que pretende dar conta da narrativa bíblica, apoiando-se na mecânica newtoniana, numa espécie de fusão entre discurso religioso e científico. Para Whiston, “[...] a Terra era originalmente desprovida de montanhas, sua órbita era circular e seu eixo não era inclinado, de sorte que a humanidade primitiva desfrutaria de uma eterna primavera.” Mas veio o dilúvio perturbar esse quadro idílico, um dilúvio provocado por um objeto celeste: “[...] a passagem de um cometa provocou uma catástrofe planetária, inclinando o eixo dos polos, alongando a órbita e derramando torrentes de chuvas provenientes supostamente da água contida na cauda do cometa e atraída pela gravidade terrestre.” (SCHMITT, “Introduction”, *in*: BUFFON, 2007a, p. 78-79; SCHMITT, *in*: BUFFON, 2007b, p. 1408-1409, nota 3). De certa maneira, os dois aspectos do texto de Whiston estão presentes no texto de Rousseau: providência e história natural. Pode-se pensar o movimento de dedo como o resultado da vontade divina, no entanto, Rousseau constrói sua argumentação a partir da necessidade de elaborar uma explicação natural, isto é, não teológica da origem e dos desenvolvimentos da sociedade. Onde a importância dos acidentes naturais, apresentados no *Discurso*, como as “grandes inundações ou tremores de terra” que “cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas”, e as “revoluções do globo” que “separaram e cortaram porções do continente em ilhas”. A mesma imagem dos “acidentes da natureza” (dilúvios, erupções vulcânicas, terremotos, incêndios etc.) aparece tanto no *Ensaio* – a “tradição das desgraças da terra” – quanto no texto *A influência dos climas sobre a civilização* (ROUSSEAU, *OC III*, 1964, p. 533). É preciso considerar também, no *Discurso*, o aumento demográfico como causa disruptiva, perturbando e abalando – não dissemos destruindo – o estado de natureza. Rousseau sustenta que, no estado de natureza, a população teria se tornado excessiva em relação ao espaço disponível. Na nota XVII do *Discurso*, o estado de natureza é caracterizado por tender a aumentar a população indefinidamente, o que acaba por saturar o espaço físico: “[...] caso se pense na excessiva população que resulta do estado de natureza, concluir-se-á que a Terra, nesse estado, não tardaria a cobrir-se de homens assim forçados a se manterem reunidos.” (ROUSSEAU, 2020, p. 282-283). O estado de natureza, se se perpetuasse, teria conduzido à sua própria destruição, sem que fosse necessário, para isso, invocar a catástrofe ou os grandes acidentes da natureza.

modos de vida dos seres humanos, da dispersão à concentração. A presença de água é, em todos os aspectos, vital para promover a concentração humana. De acordo com o autor, apenas os solos aluviais regularmente regados autorizam a alta concentração humana e uma economia agrícola em espaços limitados, no entanto, para isso, é necessário considerar que tenha havido um empobrecimento prévio dos modos de vida e da produção doméstica, em virtude de uma mudança climático-ambiental.

Como já anunciado, em si mesmas, as regiões úmidas engendravam uma riqueza nos modos de relação com o ambiente e inúmeras opções de subsistência que não eram favoráveis ao surgimento do Estado. A abundância excessiva e os lugares mais ricos em recursos naturais podem propiciar a sedentarização, contudo, não levam necessariamente à agricultura exclusivista. Era exatamente isso o que se passava na Mesopotâmia, a saber, uma gama de modos de subsistência que interditava classificar sua população como essencialmente agrícola. A mudança climática entre 3500 e 2500 a.C., então, alterou essa situação, ao concentrar a população em torno dos pontos de águas e dos solos aluviais. Em virtude do espaço diminuto, essa mesma população concentrada começou a praticar a agricultura cerealista. As condições ecológicas que favorecem a criação dos primeiros Estados são, portanto, tanto para Scott como para Rousseau, as regiões férteis e úmidas tornadas áridas, em razão da degradação climática.

Eis as condições ecológicas especialíssimas e raras necessárias à emergência do Estado, quais sejam, solos aluviais propícios ao plantio regular, bem regados pelas precipitações ou por um sistema de irrigação fácil, a manobrar em um território compacto e em uma região de alta concentração populacional, sem contar a presença de vias navegáveis para o comércio, igualmente indispensável à formação estatal – donde a importância de um rio ou de um litoral navegável – ou, ainda, de obstáculos naturais em seu entorno (posteriormente, com o Estado, de obstáculos artificiais, tais como muralhas), os quais interditam ou dificultam a fuga de membros de populações concentradas. De acordo com Scott, as muralhas são construídas não tanto para preservar o território do ataque inimigo, porém, para manter uma população sedentária e cultivadora que pagava impostos dentro do âmbito do poder estatal.

Os primeiros Estados centralizados surgiram em tais contextos ecológicos específicos. As ecologias não aluviais, as longas margens de rios turbulentos e não navegáveis ou, ainda, as regiões montanhosas e acidentadas

não eram favoráveis à emergência estatal, na medida em que elas dificultam ou interdita o plantio e exigiam estratégias variadas de subsistência. Por isso, predominavam a caça, a coleta, o pastoreio e a agricultura itinerante, fora dos raros sítios propícios para a emergência estatal e, por conseguinte, o Estado não encontrava espaço adequado para seu surgimento e desenvolvimento.

3 O ESTADO E OS CEREAIS

Manuela Carneiro da Cunha (2019, p. 130) nos conta sobre um tratado a respeito da Amazônia, intitulado *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, escrito na reclusão do cárcere de Lisboa pelo padre jesuíta português João Daniel, entre os anos de 1757 e 1776, que havia passado cerca de dezesseis anos na região amazônica (1741-1757).⁵ O texto em questão recomenda inúmeras medidas coloniais e governamentais para o melhor desenvolvimento da região, oferecendo “[...] um método de cultivar aquelas terras o mais fácil e útil” para aos colonos, bem como “para todo o estado” (DANIEL, 2004, p. 175). Compartilhada pelas autoridades coloniais do século XVIII, sua recomendação era que os colonos amazônicos deveriam ser proibidos de plantar e cultivar mandioca e, em vez disso, se voltassem para os cereais, sobretudo o trigo, celebrado como o melhor de todos os grãos.

Ora, o título do capítulo oitavo da quinta parte da obra (II volume) é sugestivo: “Para bem dos moradores, e aumento do estado, se deve introduzir o uso do grão”. Nele, o autor sustenta que se deve introduzir em terras amazônicas “[...] a agricultura da Europa, e uso dos trigos, milhos e mais grãos, de que usam as mais regiões do mundo, por que se cultivam com facilidade, dão mais breve os seus frutos, e têm mais copiosas colheitas, quanto o permitirem aquelas matas.” (DANIEL, 2004, p. 171). O cultivo da mandioca implica a prática de uma agricultura itinerante e, por conseguinte, propicia a mobilidade ou não fixa as pessoas num território e, por isso, não acarreta uma relação proprietária com a terra.

Nesse sentido, os cereais eram muito mais desejáveis do ponto de vista do governo colonial, uma vez que deveriam fixar as pessoas em suas terras, tornando-as – de acordo com as reflexões de Scott – mais fáceis de governar e controlar. Se os colonos tivessem logo no início cultivado “[...] as searas da Europa teriam já hoje muita fartura de pão para suas casas, e famílias, sem

⁵ Sobre a biografia de João Daniel e as condições históricas da redação da obra, ver a apresentação de Vicente Salles, “Rapsódia amazônica de João Daniel” (DANIEL, 2004, p. 11-35).

necessidade de escravos, teriam terras estáveis, sem precisão de novas terras todos os anos, e teriam herdades firmes para o estabelecimento de suas casas, e famílias.” Sem isso, nunca poderão “[...] medrar, nunca fartar as suas casas, e nunca ter bens de raiz.” (DANIEL, 2004, p. 175).

A narrativa de Daniel, analisada por Cunha, não é trivial e revela um laço profundo entre grãos e Estado, tal como imaginado por Rousseau, mais ou menos na mesma época, e analisado por Scott, no século XXI. Para Rousseau, foram “o ferro e o trigo” – segundo ele, ambos abundantes na Europa – “que civilizaram os homens”. As regiões dotadas desses dois elementos (ao mesmo tempo, as mais abundantes em ferro e as mais férteis em trigo) são, digamos, pré-adaptadas à formação estatal e à civilização. A metalurgia e a agricultura intensiva levaram progressivamente ao aparecimento da ideia de propriedade privada, à divisão do trabalho, à desigualdade social e, logo, ao estabelecimento do Estado. A condição para tanto foi a prática de um tipo específico de agricultura de alta intensidade, a saber, o cultivo de grãos em larga escala, mais precisamente, “o uso do trigo”.

Por sua vez, Scott considera que os embriões do Estado emergiram explorando o módulo neolítico fundado sobre cereais. Da mesma maneira, ele também menciona uma pré-adaptação do Velho Mundo à formação estatal. Como sublinha o autor, o agrocomplexo neolítico é necessário, mas está longe de ser suficiente, para a emergência do Estado. Se não há uma ligação mecânica entre o desenvolvimento da agricultura e o nascimento de um Estado, Scott deixa claro que o Estado nunca aparece onde falta agricultura. O Estado emerge somente se baseado em uma economia agrocerealista, no entanto, nem toda economia agrocerealista propicia o nascimento do Estado. O agrocomplexo neolítico tornou a emergência do Estado “possível, mas não inelutável”:

Em termos weberianos, poderíamos falar aqui mais em “afinidades eletivas” do que em causa e efeito. Assim, era relativamente frequente à época observar populações agrícolas sedentárias instaladas sobre solos aluviais e praticando a irrigação, sem, no entanto, o aparecimento de algum Estado. Em contrapartida, não existiu nenhum Estado que não se apoiasse sobre uma população praticando uma agricultura aluvial e cerealista. (SCOTT, 2019, p. 132-133).

Nascidos e tendo prosperados sobre uma economia agrocerealista e com a dominação de um modo de existência apto à apropriação, os Estados, mesmo

os embrionários, encorajam ou impõem a cultura cereal – tal como recomenda vivamente o jesuíta João Daniel –, interditando ou reprimindo outras práticas e modos de subsistência. Assim, interditam as atividades de subsistência não taxáveis, bem como contêm a fuga de seus membros. A definição de Estado esboçada por Scott indica o caminho para melhor entender essa relação da máquina estatal com o cereal. Estado é “[...] uma instituição dotada de uma camada de funcionários especializados no cálculo e a coleta de impostos – seja sobre a forma de cereais, de trabalho ou em espécie.” (SCOTT, 2019, p. 133).

A passagem de Proudhon, figurada como epígrafe de uma das seções do capítulo IV, dá o tom da argumentação. Segundo ela, “[...] ser governado é ser, a cada operação, a cada transação, a cada movimento, notado, registrado, recenseado, tarifado, carimbado, medido, avaliado, cotizado, patenteado, licenciado, autorizado, apostilado, admoestado, impedido, reformado, retificado, corrigido.” (*apud* SCOTT, 2019, p. 156). Por meio dos impostos, dos recenseamentos e cadastros, o Estado visa a tornar os agrupamentos humanos legíveis, mensuráveis e governáveis. Nesses termos, o aparelho estatal necessita de um modo de produção que possa ser facilmente controlado e apropriável. Onde se segue a importância dos cereais, pois são dotados de características únicas que fazem deles, praticamente em todos os lugares, o principal recurso fiscal indispensável à emergência inicial do Estado.

A história dos povos autogovernados não se restringe ao passado arqueológico. O que vale para a história antiga vale com, ao menos, tanta razão para a história recente de inúmeras regiões do mundo. Em um de seus trabalhos anteriores, *The art of not being governed*, de 2009, Scott mostra como grupos étnicos nômades das terras altas do Sudeste Asiático – uma região denominada Zomia⁶ e que engloba territórios da Birmânia, Vietnã, Laos, Camboja, Tailândia, China – resistiram, de forma constante, às investidas estatais de controle. O termo “zomia” foi cunhado por Willem van Schendel (SCOTT, 2009, p. XIV), que assim designa a enorme área de fronteira

6 Tal como explica Scott, Zomia é um termo utilizado para *highlander*, comum a vários idiomas relacionados ao tibeto-burman falado na área de fronteira Índia-Bangladesh-Burma. Mais precisamente, *Zo* é um termo relacional que significa “remoto” e, portanto, carrega a conotação de viver nas montanhas, nas colinas, por sua vez, *Mi* significa “povo”. Assim, *Mi-zo* ou *Zo-mi* designa um povo remoto das colinas ou das montanhas (SCOTT, 2009, p. 14-16).

montanhosa que se estende do Oeste até a Índia (e muito além, na sua opinião, até o Afeganistão).

Com esse termo, é criado um novo campo de pesquisa: os *Zomia studies*. Esse recorte metodológico questiona as formas de pensar e refletir sobre uma área ou região. Não é a unidade política que torna Zomia uma região específica, mas um mesmo padrão agrícola, mobilidade e dispersão, o igualitarismo, autonomia, isolamento geográfico, em suma, a ausência de Estado. Houve alguns Estados na região, contudo, esses foram breves e passaram por períodos de crise. Para citar alguns: Nan Chao, Kengtung, Nan e Lan-na (SCOTT, 2009, p. 19). De forma geral, Zomia escapou dos Estados clássicos, dos Estados coloniais e do Estado-nação independente. Zomia tornou-se o local dos movimentos secessionistas, das lutas dos direitos indígenas, das rebeliões milenares, da agitação regionalista e da oposição armada aos Estados das planícies. Como sustenta Scott, “[...] um dos maiores espaços não estatais remanescentes no mundo, senão o maior, é a vasta extensão de terras altas, variadamente denominada maciço do sudeste asiático e, mais recentemente, Zomia.” (SCOTT, 2009, p. 13).

A tese de Scott é eminentemente clastreana, confessada desde a epígrafe do livro retirada do final do texto “A sociedade contra o Estado”: “[...] diz-se que a história dos povos que têm uma história é a história da luta de classes. Pode-se dizer com pelo menos a mesma veracidade, que a história dos povos sem história é a história de sua luta contra o Estado.” (CLASTRES, 2003, p. 234). Com isso, Scott almeja efetivamente compreender essa história de lutas de povos e sociedades contra o Estado, não sob a perspectiva deste – tal como corriqueiramente acontece –, mas dos que resistem a ele. E essa história passa pelas alianças com os vegetais.

As populações dessa área montanhosa não são remanescentes esquecidos pelo bonde civilizacional, pessoas que foram deixadas para trás, que não alcançaram ou não foram alcançadas pelo desenvolvimento. Ao contrário, essas são áreas de refúgio de povos que resistem ou fogem, de forma consciente, da opressão estatal, regiões remanescentes cujos povos ainda não foram totalmente incorporados aos Estados-nação. Essas populações são mais bem vistas como quem promoveu adaptações destinadas a escapar tanto da captura do Estado quanto da formação do Estado. Em outras palavras, são adaptações políticas de povos não estatais, gravitando em torno de um mundo de Estados, ao mesmo tempo, atraente e ameaçador.

Se os dias de Zomia “estão contados”, os povos autogovernados eram até bem recentemente a grande maioria da humanidade. Longe de serem vistos, de acordo com a perspectiva estatal, como “nossos ancestrais vivos”, “como éramos antes de descobrir o cultivo do arroz úmido, o budismo e a civilização”, os povos das montanhas são entendidos como comunidades desgarradas, fugitivas e “quilombolas”, as quais, ao longo de dois milênios, têm fugido das opressões dos projetos estatais nos vales – escravidão, recrutamento, impostos, trabalho de corveia, epidemias e guerra. A maioria das áreas em que residem podem ser chamadas apropriadamente de zonas de ruptura ou zonas de refúgio (SCOTT, 2009, p. IX-X).

O modo de vida desses grupos minoritários das montanhas, enquanto escolha política, é central para a esquiva, suas técnicas de moradia e cultivo propiciam a evasão, com a dispersão física em terrenos acidentados, a alta mobilidade e as práticas de cultivo itinerante associadas a uma economia não especializada. A diversidade linguística e a oralidade não deixam de ser igualmente um ato de recusa relevante. Na resistência cotidiana, os povos dessa região praticam uma agricultura que evita a monocultura cerealista, mais fácil de controlar e de recensear pelo fisco, em proveito da caça, da coleta, da cultura de tubérculos, do cultivo de alimentos de ciclo curto, de amadurecimento irregular e nos quais se despendem cuidados pontuais, tais como a mandioca, a batata-doce, o inhame, a papoula etc. Em vez de sociedades dos cereais, são sociedades dos tubérculos e das leguminosas. Em Zomia, o que prosperou foram formas de cultivo que frustram a apropriação estatal. De um lado, portanto, estariam as culturas político-estatais, tais como o arroz, o trigo, a cevada, o milho e, de outro, culturas políticas contra o Estado, como a mandioca e a batata-doce. Assim, não se trata tanto de mostrar como nasce o Estado, mas de como é possível recusar o Estado, a coerção, a subordinação, como é possível conjurar o Estado – não apenas por sociedades que expurgaram o Estado, todavia, por aquelas que convivem com ele, que resistem a ele de maneiras criativas.

Against the grain pode perfeitamente ser considerado uma continuação das reflexões presentes em *The art of not being governed*, inserindo-as doravante na história e pré-história dos primeiros Estados, abordando-as a partir dos dados arqueológicos. Trata-se de uma mesma história narrada por duas perspectivas complementares: uma antiga, que nos conta como o Estado surge, em função da exploração de uma economia cerealista e, em contrapartida, como muitos povos vistos como indomáveis e indomesticáveis permaneceram ou voltaram a

ser selvagens e bárbaros, isto é, à margem do aparelho de captura estatal, pois recusavam o grão; outra recente, a qual relata como povos do Sudeste Asiático resistiram e escaparam até bem pouco tempo atrás às investidas estatais, ao preferirem adotar cultivos não cereais, o que de certa forma ilumina o caminho inverso feito por todas aquelas sociedades que vivem sob a sombra estatal. Em *A arte de não ser governado*, as sociedades estatais são entendidas a partir da imagem inversa delas, qual seja, a imagem das sociedades que o evitam e o contornam; por sua vez, em *Contra o grão*, para melhor iluminar a riqueza da vida fora das malhas estatais, Scott nos oferece o conjunto raro e especialíssimo de condições de possibilidade para a formação estatal, o que atesta que o Estado é apenas uma variável ou, como sugere Rousseau, uma contingência histórica e um acidente.

Em *Against the grain*, o autor sustenta que a história não registrou nenhum Estado da lentilha, do grão de bico, do taro, do sagu, da fruta-pão, do inhame, da mandioca, da batata, do amendoim ou da banana. A economia de praticamente todos os Estados antigos repousava sobre o cultivo dos cereais: a cultura do trigo e da cevada foi tão essencial para a formação inicial dos Estados mesopotâmicos quanto do painço para a formação do Estado, na China. A base de subsistência de todos os primeiros grandes Estados agrários da antiguidade era basicamente a mesma: eram “[...] todos Estados cerealistas repousando sobre o trigo, a cevada e, no caso do Rio Amarelo, sobre o painço.” Os Estados que sucederam no tempo os primeiros “repetiram o mesmo esquema”, mesmo se a lista dos cultivares de base passou também a abarcar o arroz irrigado e, no caso do novo mundo, o milho (SCOTT, 2019, p. 145).⁷

⁷ Uma exceção poderia desmontar a base indutiva do raciocínio de Scott: um estado que tenha emergido sobre bases não cereais. Nas terras altas do Peru Central, em direção à Bolívia, desde pelo menos 6000 a.C., já havia sido domesticada a batata e a quinoa. É inequívoca a centralidade das batatas e da quinoa como base da dieta das populações do Altiplano no Peru, a partir de 2000 a.C. Embora o milho já esteja presente nessa região nessa mesma época, ele apenas alcançou o *status* de base alimentar, nos Andes, por volta do primeiro milênio da era cristã, sendo ao que parece utilizado para a produção da cerveja de milho. Scott tem consciência disso e, desse modo, tenta deslegitimar, de maneira rápida e sem maiores explicações, o contra-argumento que poderia ser direcionado à sua teoria. Segundo ele, mesmo se outros alimentos existiam e dominavam, a base fiscal recaía sobre os cereais. Acerca da batata, o autor diz o seguinte: “[...] pode-se considerar que o império Inca constitui uma exceção parcial a essa regra, posto que ele dependia tanto do milho quanto da batata, no entanto, o milho parece ter dominado enquanto base fiscal.” (SCOTT, 2019, p. 145). Em nota, ele trata da quinoa e do amaranto: “[...] da mesma família de ‘pseudocereais’, plantas andinas como o amaranto e a quinoa dificilmente se prestavam à taxaço, na medida em que seus grãos amadurecem de maneira irregular e sobre um longo período.” (SCOTT, 2019, 145, nota a).

Em uma nota de seu livro, Scott reivindica – arriscando parecer mesquinho – a paternidade da tese que envolve tipos de cultivares e o Estado (SCOTT, 2019, 147-148, nota *a*); não obstante, tal aspecto reverbera o discurso de Rousseau, de acordo com o qual a agricultura cerealista está na base da emergência do Estado. Rousseau e Scott discorrem sobre agriculturas contra o Estado, agriculturas não cerealistas, de baixa intensidade ou itinerante, desenvolvidas e praticadas por povos nômades ou sedentários de caçadores-coletores, antigos ou modernos, calcadas no modo de produção doméstico. Sociedades dos tubérculos e sociedades das leguminosas são fundamentalmente sociedades contra o Estado, pois praticam uma agricultura contra o grão, uma agricultura na qual as plantas cultivadas não se prestam a servir de base à construção estatal.

Para Rousseau, caça, pesca e coleta representaram a economia doméstica dos humanos, durante muito tempo, no estado de natureza. Esse modo de existência selvagem ou bárbaro não excluía o pastoreio e a horticultura, ao menos em uma situação de sedentarização proporcionada pela primeira revolução. Assim, “[...] com pedras agudas e bastões pontudos começaram a cultivar alguns legumes ou raízes em torno de suas cabanas”, sem que isso implique propriedade privada. Rousseau alude a legumes e raízes, isto é, a sociedades dos legumes e das raízes. A exclusão dos grãos é aqui significativa, sendo a prática da horticultura realizada muito antes de se conhecer e de se saber preparar “[...] o trigo e ter os instrumentos necessários para o cultivo em grande escala.” (ROUSSEAU, 2020, p. 217). Embora Rousseau assevere que a agricultura não se fazia presente, nos povos ditos selvagens ou bárbaros, é necessário precisar que essa ausência se refere a certo tipo de agricultura de alta intensidade, a saber, o cultivo de grãos. Na ausência desse tipo específico de agricultura, inexistia a ideia de propriedade e, por conseguinte, não espanta que esses povos também não possuam Estado.

Por que o excepcionalismo dos grãos? Numerosos cultivares fornecem mais calorias por unidade de terra do que o trigo e a cevada; alguns deles necessitam de menos esforços e, sozinhos ou em combinação, poderiam representar uma base nutritiva comparável aos cereais. Se inúmeros deles satisfazem tão bem quanto os cereais os requisitos agrodemográficos de densidade da população e de valor nutritivo, nenhum deles, todavia, se presta ao cálculo fiscal do Estado. Somente os cereais “[...] podem servir de base ao imposto, por sua visibilidade, sua divisibilidade, sua avaliabilidade, sua estocabilidade, sua transportabilidade e sua racionabilidade.” (SCOTT, 2019,

p. 146). Culturas como as leguminosas e os tubérculos possuem algumas dessas qualidades, mas não possuem todas as qualidades presentes nos cereais.

Ora, a fim de apreciar as vantagens únicas dos cereais, é preciso colocar-se no lugar de um coletor de impostos da antiguidade, o qual privilegiava antes de tudo a facilidade e a eficácia da apropriação do excedente. O fato de i) os cereais crescerem acima do solo e ii) amadurecerem todos aproximadamente no mesmo momento facilita, de forma incontestável, a arrecadação fiscal. Soma-se a isso iii) o fato de os cereais se prestarem mais ao transporte do que outros produtos alimentares.

Os tubérculos não são convenientes ao Estado, pois, como a batata e a mandioca, crescem sob a superfície do solo, exigem poucos cuidados, são fáceis de dissimular, podendo ser desenterrados em função das necessidades, enquanto uma parte pode ainda permanecer estocada sob a terra, conservando-se comestível durante algum tempo suplementar. Assim,

[...] se os soldados ou os coletores de imposto quiserem recuperar os tubérculos, eles deveriam desenterrá-los um a um, como fazia o agricultor, e obteriam então uma carga de batatas [ou de mandioca] de menor valor (tanto ao nível calórico quanto em termos de comércio) do que uma charrete de trigo e, além disso, mais suscetível de apodrecer rapidamente. (SCOTT, 2019, p. 147).

A maturação simultânea fora do solo dos grãos de cereais apresenta a vantagem inestimável de ser perfeitamente legível e avaliável pelo fisco.

Por sua vez, o grão de bico ou a lentilha são plantas nutritivas que podem ser cultivadas de maneira intensiva e que produzem pequenos grãos, podendo ser secados, conservados e facilmente divisíveis e mensuráveis, em pequena quantidade, de modo análogo aos cereais. Assim, seria possível supor que as antigas leguminosas domesticadas – ervilha, soja, amendoim ou lentilhas, alimentos suficientemente nutritivos e podendo ser secados para a estocagem – teriam podido exercer o papel de recurso fiscal, protagonizado pelos cereais. No entanto, as leguminosas são contra a emergência do Estado, na medida em que são, em geral, espécies de crescimento indeterminado que podem ser colhidas a qualquer momento. O coletor de impostos necessita conhecer a data precisa das colheitas, não obstante, as leguminosas se furtam a essa precisão. A vantagem decisiva dos cereais em relação às leguminosas

[...] é seu crescimento determinado e, portanto, maturação quase simultânea. Do ponto de vista de um coletor de impostos, o problema da maioria das leguminosas é que elas amadurecem de maneira contínua sobre um longo período. Como os feijões e as pequenas ervilhas, elas podem ser colhidas na medida em que derem frutos: se o coletor chega muito cedo, uma boa parte da colheita não teria ainda amadurecido, e se ele chega muito tarde, o contribuinte provavelmente já teria consumido, dissimulado ou vendido uma boa parte. O tipo de intervenção pontual praticado pelos coletores de impostos funciona melhor com as culturas de maturação determinada. Neste ponto de vista, as culturas cerealistas do Velho Mundo eram de alguma maneira pré-adaptadas à formação do Estado. No novo mundo – com exceção do caso híbrido do milho, que pode ser ou colhido de maneira contínua ou deixado amadurecer e secar nos campos –, se encontra pouca ou nenhuma cultura determinada e de maturação simultânea em campos homogêneos e não se conhece, portanto, nenhuma das tradições de festas de colheita que dominam o calendário agrícola do Antigo mundo. (SCOTT, 2019, p. 150).⁸

Legibilidade, crescimento determinado, facilidade de estocagem e de transporte são, portanto, “[...] as características que fizeram do trigo, da cevada, do arroz, do painço e do milho culturas *políticas* por excelência” (SCOTT, 2019, p. 148), mais precisamente, político-estatais, já que outros vegetais se mostram também políticos, mas, diferentemente dos cereais, uma política contra o Estado.

Donde se segue que a emergência do Estado se torna possível apenas quando existe um regime dominado por cereais domesticados. O Estado não pôde aparecer senão em regiões ecologicamente ricas, todavia, essas riquezas significam, não uma abundante variedade de modos de vida, mas necessariamente uma cultura cerealista dominante mensurável e apropriável, bem como uma população de cultivadores suscetível de ser facilmente administrada e mobilizada. Assim,

[...] somente os cereais são verdadeiramente adaptados à concentração da produção, à coleta fiscal, à apropriação, aos regimes cadastrais, à estocagem e ao racionamento. Quando a qualidade dos solos se presta a isso, o trigo oferece um meio agroecológico propício a uma forte concentração demográfica. (SCOTT, 2019, p. 37).

⁸ Como enfatizamos anteriormente, Rousseau trata também de uma pré-adaptação que o Velho Mundo – no caso, a Europa – possui, com respeito à formação estatal.

De modo análogo a Rousseau, Scott afirma que, enquanto a subsistência depender de fontes nutricionais diversificadas, como no caso da caça e da coleta, da horticultura, da agricultura itinerante, da pesca e da exploração dos recursos marinhos, da criação especializada etc., a emergência do Estado se torna impossível, posto que não existe alimento facilmente acessível capaz de servir de base contábil para a apropriação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que a emergência dos Estados agrários foi um evento contingente que criou a distinção ou a fronteira entre povos governados e povos autônomos. As condições raras e especiais para o aparecimento do Estado sugerem que ele não pode ser considerado um dado irredutível, sendo a quase totalidade da história humana sobre a terra transcorrida numa existência sem Estado ou, mesmo quando ele se fez presente, fora do Estado, já que o modo de vida bárbaro ou selvagem era melhor do que o existente nos Estados.

Ao menos até aproximadamente o ano de 1600 de nossa era, a maior parte da população mundial permaneceu constituída, em sua grande maioria, de povos sem Estado (SCOTT, 2019, p. 233), período denominado por Scott de “idade de ouro dos bárbaros” ou, nos termos de Rousseau, “juventude do mundo”. Dentre tantas possíveis fontes clássicas, talvez a inspiração para essa definição de Scott esteja, mesmo que inconfessa, em Rousseau. No capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau diz explicitamente que a barbárie representa a idade de ouro da humanidade: “[...] esses tempos de barbárie foram a idade de ouro, não porque os homens estivessem reunidos, mas porque estavam separados.” (ROUSSEAU, 2020, p. 316).

Nas palavras de Scott, seria possível

[...] definir um longo período cobrindo não séculos, mas milênios – entre a aparição dos primeiros Estados, e provavelmente, o arvorecer do século XVII – como a “idade de ouro dos bárbaros” e dos povos sem Estado no geral. Durante a maior parte deste longo período, o movimento de “enclausuramento político” representado pelo Estado-Nação moderno ainda não existia. O que prevalecia era a fluidez das circulações físicas, a permeabilidade das fronteiras e estratégias de subsistência mistas. (SCOTT, 2019, p. 265).

Uma estimativa é de que, até 400 anos atrás, um terço dos seres humanos era composto por caçadores-coletores, cultivadores itinerantes, povos pastorais e horticultores independentes, enquanto o Estado, essencialmente agrário, era largamente confinado à pequena porção de terras propícias à agricultura. Ou seja, a maioria da população mundial viveu sua história talvez sem nunca ter-se deparado com um coletor de impostos. Portanto, Scott entende que o Estado não é uma necessidade nem uma constante, mas uma contingência, uma variável e, mais do que isso, uma variável menor.

BANDERA, M. D. James Scott and the agrarian origin of the state: an unconfessed rousseauism. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 207-230, Jul./Set., 2022.

Abstract: Rousseau's narrative about the origin of the State was recovered in the last centuries by several traditions, being noticed in the heart of the Scottish Enlightenment and in the works of Engels. James Scott, in his recent book *Against the Grain* of 2017, echoes some of Rousseau's theses. Among many points of convergence, three stand out and will be analyzed in the course of this article: i) on the one hand, the variety of ways of being and relating to the nature of stateless peoples, the golden age of the barbarians; on the other, the stratification of peoples under the State, the impoverishment of cereal farmers; ii) the rare and very special ecological conditions favorable to the emergence of the State apparatus, as opposed to the difficulties of forming a State in regions of natural abundance, which imposes the necessity to establish the hypothesis of climate changes that alters the conditions of existence; iii) and, finally, the importance of grains for the civilizing process, that is, the affinity between the agrarian economy of cereals and the State.

Keywords: James Scott. Rousseau. Grain. State.

REFERÊNCIAS

BUFFON, G. **Histoire naturelle**. Tome I. Paris: H. Champion, 2007a.

BUFFON, G. **Œuvres**. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007b.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 126-136, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/703870>.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. 2 v. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

GRAEBER, D.; WENGROW, D. Farewell to the 'childhood of man': ritual, seasonality, and the origins of inequality. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 21, p. 597-619, 2015. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12247>.

GRAEBER, D.; WENGROW, D. Comment changer le cours de l'histoire (ou au moins du passé). Traduit de l'anglais par Valentine Dervaux, **Revue du Crieur**, v. 3, n. 11, p. 4-29, 2018.

GRAEBER, D.; WENGROW, D. **The dawn of everything: a new history of humanity**. London: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

ROUSSEAU, J.-J. **Essai sur l'origine des langues**. Avertissement et notes de Charles Porset. Bordeaux: Ducros, 1969.

ROUSSEAU. **Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995.

ROUSSEAU, J.-J. **Escritos sobre a política e as artes**. Organizado por Pedro Paulo Pimenta; traduzido por Pedro Paulo Pimenta [*et al.*]. São Paulo: Editora Ubu; Editora UnB, 2020.

SAHLINS, M. (1972) **Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives**. Traduit par Tina Jolas. Paris: Gallimard, 1976.

SCOTT, J. C. **The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia**. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

SCOTT, J. C. (2017). **Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États**. Traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry. Paris: La Découverte, 2019.

Recebido: 08/10/2021

Accito: 18/11/2021


COMENTÁRIO A
“JAMES SCOTT E A ORIGEM AGRÁRIA DO ESTADO: UM
ROUSSEAUISMO INCONFESSO”

*Thiago Vargas*¹

Referência do artigo comentado: BANDERA, Mauro Dela. James Scott e a origem agrária do estado: um rousseauismo inconfesso. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, V. 45, n. 3, p. 207-230, 2022.

Procedendo a partir de aproximações e distanciamentos entre as obras de James Scott e de Jean-Jacques Rousseau, o artigo de Mauro Dela Bandera (2022) nos convida a refletir sobre as diferentes concepções da origem do Estado, com base em uma dupla questão: uma trata das transições de modos de vida para o Estado agricultor de tipo cerealista, levando em conta as críticas dirigidas às narrativas que atribuem funções demasiado restritas para o binômio nomadismo-sedentarização; a outra aborda o cultivo e a produção de grãos, pensada conjuntamente às questões de demografia e de controle populacional.

Assim, ao examinar as dificuldades heurísticas relacionadas à emergência estatal e considerando os elementos heterogêneos que explicam as variadas formas de organização de produção social, o artigo “James Scott e a origem agrária do estado: um rousseauismo inconfesso” explora esses problemas num agudo ponto, onde política, economia e antropologia se cruzam. O enfoque

¹ Pós-doutorando na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil. Apoio: FAPESP, processo n.º 20/12605-8.  <https://orcid.org/0000-0002-6632-1419>. E-mail: thivargas01@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p231>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

dá-se sobretudo na obra de Scott, cujas teses, exemplos e argumentos são vistos comparativamente aos escritos de Rousseau, especialmente em relação ao *Discurso sobre a desigualdade* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*.

Com isso, o artigo abre caminhos para pensarmos a recepção de Rousseau por autores contemporâneos da antropologia e da política, como Pierre Clastres, David Graeber e Marshall Sahlins. Nesse sentido, Bandera (2022) assume uma postura inovadora frente à tradição de estudos rousseauianos brasileiros. Voltarei a essa questão posteriormente, a fim de esclarecê-la. Antes, gostaria de dialogar com o artigo, propondo duas reflexões surgidas a partir de sua leitura.

A primeira se trata de uma história a contrapelo da relação entre grãos e governo, ou seja, de como a “questão agrícola” enseja não somente a discussão sobre a origem do Estado, como também produz um discurso de *limitação* de suas ações, até mesmo *contra* certas de suas ingerências. Evoco aqui uma disciplina pensada no seio da filosofia política e moral do século XVIII, ou seja, a economia política.

Enquanto alguns autores ainda insistiam em enfatizar a noção de *subsistência* ao tratarem de produções agrícolas, François Quesnay e seus discípulos inovam ao pensar que o termo não é o bastante para dar conta da questão, pois, para os *économistes*, a agricultura deve ser vista em termos de *abundância* ou *opulência*, o que abrirá caminho para uma inovadora teoria político-econômica. Afinal, junto com a “febre” dos grãos suscitada em meados do XVIII (cf. VOLTAIRE, “Blé”, *Dictionnaire Philosophique*), advém uma questão sobre o valor dos produtos: segundo os fisiocratas, não é a quantidade de bens agrícolas produzidos que irá gerar a abundância, mas o equilíbrio de preço que o comércio desses mesmos bens deverá encontrar. Em seu livro *L'invention de l'économie politique au XVIIIe siècle*, Catherine Larrère mostra como Quesnay passa, desde então, a analisar de perto os custos que o cultivador despende para produzir os grãos, sendo na base da contabilidade agrícola que se inventa a economia, ou, segundo Larrère, “[...] a invenção da economia é, primeiramente, um novo olhar sobre a agricultura, preciso, minucioso.” (LARRÈRE, 1992, p. 183).

O problema dos grãos levou os fisiocratas a pensarem justamente no estabelecimento de um “reino agrícola”, no qual o Estado entraria como garantidor da aplicação das leis naturais que davam primado à agricultura. Não obstante todas as nuances a serem levadas em conta ao pensarmos o papel

do Estado na teoria fisiocrática, especialmente tendo em vista a noção de “despotismo legal”, a questão da liberalização do comércio de grãos foi alçada a assunto de primeira grandeza, ocasionando um intenso debate filosófico na França dos anos 1760-1770. Com isso, no momento de surgimento da economia política, nasce também um questionamento sobre a própria eficácia do Estado na gestão do mercado de *commodities*, conduzindo, em última instância, à formação de um discurso de matiz liberal, crítico às práticas interventivas do governo.

É evidente, por outro lado, que as críticas que os sistemas econômicos modernos realizam contra as políticas de Estado esbarram em aporias. David Graeber, por exemplo, ressalta que autores como Adam Smith, ao pensarem sobre os fundamentos da sociedade humana que precedem o Estado, acabavam por subestimar o próprio papel das políticas governamentais (GRAEBER, p. 32-61 *et seq.*). Seja como for, é certo que temas políticos caros à economia moderna, como a noção de *população*, nunca deixaram de ser um lugar privilegiado para se pensar as tecnologias de controle do Estado sobre as pessoas, o território e a gerência dos recursos naturais, como demonstrou Michel Foucault em seus cursos da década de 1970 (FOUCAULT, 2004a, 2004b). Ora, embora esse último filósofo não seja diretamente abordado no artigo de Bandera, a discussão que ele levanta emerge, por exemplo, em frases como “[...] por meio dos impostos, dos recenseamentos e cadastros, o Estado visa a tornar os agrupamentos humanos legíveis, mensuráveis e governáveis.” (BANDERA, 2022, p. 220).

Isso nos leva a uma segunda reflexão. Longe de encontrar-se alheio aos efervescentes debates econômicos que tomaram a intelectualidade francesa do século XVIII, Rousseau acompanhava com atenção as discussões acerca dos grãos, dos impostos, do comércio. Embora tenha escrito boa parte de seu sistema filosófico entre 1750 e 1762 – antes, portanto, da própria consolidação do discurso da economia política –, não deixa de ser surpreendente notar como o modelo antropológico de Rousseau antecipadamente coloca problemas ao surgimento “econômico” do Estado, tal como seria pensado na sequência. É digno de nota que o segundo *Discurso* pensou formas de organização humana, as quais, precedendo o advento do aparelho estatal, conseguem atingir um ponto ótimo da produção alimentar, da distribuição dos produtos realizados pelo trabalho, e ensejar o surgimento de um sentimento gregário que ainda dispensava a associação política.

Trata-se da ideia do “justo meio”, período histórico no qual o tempo de trabalho e de descanso encontram um equilíbrio quase perfeito, em que a sedentarização dá origem ao lazer, ao canto, à dança, inicialmente desconsiderando o papel da agricultura. É, em outras palavras, um período no qual a alimentação de uma comunidade é garantida sem a exploração do trabalho social, sem os maus efeitos produzidos pela divisão do trabalho, sem a ingerência do Estado e sem que a divisão agricultura-metalurgia houvesse nascido.

Para encerrar, volto à afirmação sobre a importância do artigo de Bandera (2022). Há, no Brasil, um sólido legado de estudos rousseauianos, cuja ênfase recai sobre a formação do pensamento político do autor do *Contrato social*. Em vão tentaríamos exaurir a bibliografia atinente ao tema, mas podemos citar exemplos constitutivos dessa longa tradição, representada nas obras de Luiz Roberto Salinas Fortes, Milton Meira Nascimento, Rolf Kuntz e Maria das Graças de Souza, os quais propuseram interpretações de vanguarda, seja tratando do problema “teoria e prática”, seja trazendo à luz o uso dos modelos científicos fartamente utilizados pelo filósofo em seus princípios do direito político. Acrescente-se a essa linhagem das “leituras políticas” as análises de Bento Prado Júnior e Luiz Fernando Franklin de Mattos, que demonstram, com admirável elegância, a facilidade com que Rousseau transita entre os campos da linguagem, da estética e da moral, ou seja, por áreas que possuem vasos comunicantes diretos com o domínio do político. Fez-se, portanto, Rousseau dialogar com autores modernos e contemporâneos da filosofia política.

Todavia, no que concerne especialmente à bibliografia produzida pelos historiadores da filosofia, as análises sobre as recepções de Rousseau, no campo de estudos antropológicos, são bem menos enfatizadas do que em relação à política. Isso evidentemente não significa que essa associação não tenha sido feita, mas sim que se trata de um campo ainda fértil, pois pouco explorado pelos intérpretes. Eis, então, o sentido da afirmação do início deste comentário: ao estabelecer o diálogo entre Rousseau e Scott, abrindo também o caminho para a comparação com o campo da antropologia e suas relações com a política e a economia, o trabalho empreendido por Mauro Dela Bandera preenche lacunas e oferece uma contribuição inestimável para os estudos rousseauianos brasileiros.

REFERÊNCIAS

BANDERA, Mauro Dela. James Scott e a origem agrária do estado: um rousseauismo inconfesso. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, V. 45, n. 3, p. 207-230, 2022.

GRAEBER, David. **Dívida**. Os primeiros 5000 anos. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

LARRÈRE, Catherine. **L'invention de l'économie au XVIIIe siècle**: du droit naturel à la physiocratie. Paris: PUF, 1992.

FOUCAULT, Michel. **La Naissance de la biopolitique**. Paris: Seuil/Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Paris: Seuil/Gallimard, 2004b.

Recebido: 06/05/2022

Accito: 15/05/2022

SOBRE A ORIGEM DA LINGUAGEM DE HERDER, O SEU LEGADO E A INEVITÁVEL REFLEXÃO A FAZER NO HIPOTÉTICO QUADRO DE SINGULARIDADE TECNOLÓGICA


*Paulo Alexandre e Castro*¹

Resumo: Johann Gottfried Herder, à semelhança dos seus contemporâneos, reflectiu sobre a linguagem e, em 1772, publicou o *Ensaio Sobre a Origem da Linguagem*, que, no ano anterior, lhe valera a distinção da Academia de Berlim para melhor ensaio. No entanto, ainda hoje, muito do seu pensamento é desconhecido, ignorando-se, por isso, que algumas das modernas abordagens da filosofia contemporânea, da antropologia filosófica ou mesmo da sociobiologia estão já aí enunciadas, nomeadamente nas narrativas decorrentes da enunciação das quatro leis naturais. Mais do que a justificação sobre a origem da linguagem, o ensaio do filósofo permite ainda compreender a natureza humana, inserindo no coração da antropologia filosófica a sua génese, e contrariando, se não mesmo confrontando, dessa forma, a tradição divina dessa atribuição. Assim, num primeiro momento, far-se-á uma análise genérica da obra, ressaltando as teses fundamentais que permitirão o estabelecimento do diálogo com algumas das abordagens filosóficas contemporâneas. De seguida, admitindo a possibilidade de um cenário de singularidade tecnológica, tal como enunciado por Irving John Good, Vernor Vinge ou Ray Kurzweil, verificar a plausibilidade e a validade das teses de Herder, no que concerne ao alcance da linguagem e à natureza humana, e de como isso poderá constituir uma fronteira de resistência.

Palavras-Chave: Herder. Linguagem. Natureza Humana. Evolução. Singularidade Tecnológica.

INTRODUÇÃO

A questão com que Herder abre o ensaio é significativa e premonitória do problema fundamental que marcava as intenções filosóficas do século XVIII, a saber: “[...] terão os homens, entregues às suas faculdades naturais, podido

¹ Membro/Investigador do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0001-8256-1343>. Email: paecastro@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p237>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

inventar por si mesmos a linguagem?” (HERDER, 1987, p. 25). A questão tornava claro um desafio filosófico maior que a história da filosofia vinha postulando e que acabaria por ter correspondência no desafio recorrente, que era lançado pela Academia de Ciências de Berlim todos os anos e que, a par do interesse desenvolvido em França pelo tema da (origem ou princípio) da linguagem,² premiava um autor que originalmente explorasse a possibilidade da invenção humana da linguagem.³

Herder, aluno de Kant (e cuja influência se faz sentir, nalguns momentos do texto, não tanto pelo modo de escrita, mas pela forma como estrutura o seu pensamento), permite-se explorar tal possibilidade a partir do confronto direto com a visão da origem divina da linguagem, por um lado, e, por outro lado, firmando a essencialidade racional da natureza humana. Nesse particular, Herder utiliza não só algumas das conceções filosóficas dos seus contemporâneos, o que acaba por lhe favorecer o discurso e a argumentação,⁴ como introduz ainda as perspetivas culturais proporcionadas pelas ofertas literário-ensaísticas que começavam a chegar ao Velho Continente, através dos relatos de viagens.⁵

² São exemplos do interesse pelo tema da linguagem e da sua origem, em França, algumas das seguintes obras: *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de Condillac, *Homem Máquina*, de La Mettrie, *Reflexões filosóficas sobre a origem das línguas e a significação das palavras*, de Maupertuis, *Lógica ou a arte do pensamento*, de A. Arnault e P. Nicole. Recorde-se ainda, a esse respeito, que já se haviam iniciado os problemas da linguagem muito anteriormente (desde a antiguidade clássica, como sabemos) e em países como Inglaterra, Itália ou Suíça (e na própria Alemanha, então Prússia) de que são exemplos Locke, Berkeley, Vico, Bonnet, Leibniz, Wolff ou Lambert, apenas para citar os mais relevantes.

³ A questão, como se verá mais adiante, vai muito para lá do mero academismo formal e ensaístico que o prémio estabelecia, pois tratava de recolocar a questão sob um fundo antropológico, contrariando as explicações de origem ontoteológicas. O aumento do interesse pela reflexão em torno da origem da linguagem dá-se pelas oportunidades que se começavam a desenhar na relação da linguagem, já não só com a representação e a lógica, mas com as condições de possibilidade do conhecer e do pensar que determinam o homem enquanto ser pensante-falante.

⁴ O ensaio de Herder traz ao diálogo diversos interlocutores, de que se destacam Rousseau e Condillac, contudo, é com Süßmilch que ele trava o verdadeiro confronto e crítica, uma vez que a sua obra – *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* – institui a origem divina da linguagem. Veja-se, a título exemplificativo a seguinte passagem: “Um dos defensores da origem divina da linguagem encontra razões para reconhecer a presença de uma ordem divina no facto de os sons de qualquer língua conhecida se poderem resumir com uma vintena de letras. Só por si o facto já é falso e a conclusão mais incorreta ainda. Não há língua que, na sua sonoridade viva, se deixe reduzir completamente a letras e ainda menos a uma vintena delas; provam-no todas as línguas em conjunto e uma por uma.” (HERDER, 1987, p. 31).

⁵ Herder revela um conhecimento alargado desses relatos e dos seus autores, usando-os em muitos momentos para justificar grande parte da sua argumentação e para confrontar os seus contemporâneos.

Nesse sentido, o ensaio do filósofo não se limita a colocar hipóteses sobre o aparecimento da linguagem, ou melhor, sobre as características fundantes da linguagem, mas consolida-a no horizonte antropológico a partir do qual se permite a compreensão da natureza e da condição humana. Parece, pois, inegável a afirmação de que o ensaio representa um marco na instauração da filosofia da linguagem – arriscamos dizer que se trata efetivamente de uma aproximação ontológico-metafísica aos conteúdos que virão a categorizar a filosofia da linguagem, enquanto área específica que viria a categorizar muita da filosofia do século XX –,⁶ e, nessa perspectiva, um instrumento de formação ontológica do próprio mundo humano, conformando do ponto de vista epistemológico, estético e antropológico o posicionamento do homem que conhece e se conhece na historicidade das suas vivências criativas, emocionais e educativas.

A noção de uma linguagem que faz acontecer mundo está já aqui em gênese, não no sentido clássico da nomeação e da relação com o valor de verdade ou com a existência do nomeado (de que os muito conhecidos *Crátilo* e *Sofista*, de Platão, são um bom exemplo), porém, no sentido da configuração íntima da acção humana com o *dictum* que a dita. Atente-se nas seguintes palavras de Herder (1987, p. 41-42), as quais sugerem já essa reconfiguração de sentido de uma “filosofia das línguas” para uma filosofia da linguagem, uma “filosofia primeira” que se faz objeto de reflexão para a construção do próprio pensamento filosófico do homem:

E como este tema imenso promete um tão variado alargamento de horizontes na Psicologia, na ordenação natural do género humano, na Filosofia das línguas e na reflexão sobre todos os conhecimentos a que chamamos por intermédio da língua, quem não gostaria de escrever um ensaio obre ele?

São disso exemplos as referências a missionários, como o Padre Chaumonot ou o Padre Rasles, ou a relatores, como Garcilaso de la Veja ou De la Condamine, que falam dos povos indígenas da América do Norte, dos povos peruanos ou das tribos na Amazônia. Refira-se ainda que Herder persiste na ideia (em voga à época) da existência de povos bárbaros que usariam uma linguagem mais próxima da origem, por isso menos evoluída.

⁶ José M. Justo, na introdução ao ensaio de Herder, ressalta a transformação dessa concepção da filosofia da linguagem, que irá encontrar eco na obra tardia do filósofo, colocando a ênfase na preeminência dessa concepção como disciplina primeira do pensamento filosófico: “Donde uma importante consequência que Herder esboça no *Ensaio* mas à qual só mais tarde, na *Metacrítica*, dará formulação cabal: o problema epistemológico quando compreendido em termos duma gênese que é axialmente gênese de linguagem prolonga-se necessariamente para dentro da própria reflexão filosófica, já não como ‘influência’ da linguagem ‘sobre’ a filosofia, mas como *configuração* da filosofia *dentro* da linguagem, ou seja, como *fluência*, fluxo discursivo condicionante e gerador da filosofia (para o melhor e para o pior), cuja validade é preciso discutir previamente. Por outras palavras, a Filosofia da Linguagem começa a ocupar o lugar estratégico duma Filosofia Primeira.” (JUSTO, 1987, p. 13).

E, se os homens são, do nosso ponto de vista, as únicas criaturas de linguagem que se conhecem, se se distinguem dos animais precisamente pela linguagem, que ponto mais seguro para iniciar a investigação senão o das observações relativas à diferença entre os animais e os homens? Condillac e Rousseau tinham que se enganar sobre a origem da linguagem já que se enganaram abertamente e em vários aspetos sobre essa diferença.

Dito ainda de uma outra forma, está aqui em gènesse um pensamento fenomenológico do homem que fala no mundo e, permitimo-nos dizer, uma visão antecipatória da linguagem como casa do ser, que viria a marcar alguns dos discursos filosóficos do século XX, ao colocar o homem como o único ente capaz de uma linguagem que interpela ao discurso do ser e que, portanto, possibilita a interpelação de si e do raciocínio que o pensa (estendendo-se, no limite, à constituição autêntica e fidedigna do modo de ser do ente que raciocina, porque fala e fala porque raciocina, num mundo só entendível por humanos). A relação que Herder estabelece entre razão e linguagem é não só evidente como é necessária para a coerência justificativa do discurso no seu ensaio, isto é, para a justificação da origem humana da linguagem. A constituição dessa linguagem, a qual é fala e dizer, faz-se através da interconexão dos elementos que constituem a experiência subjetiva, particularmente no acolhimento realizado pelos sentidos das impressões mundanas, da operação reflexão-raciocínio e da consciência de (estar a) ser num mundo social, que, como refere o filósofo, “[...] a natureza não nos criou como rochedos isolados, como mónadas egoístas!” (HERDER, 1987, p. 25).

Nesta abordagem ao ensaio de Herder (ainda que sobrevoando muitas das suas palavras), não podemos deixar de notar que há ainda um trabalho filosófico por fazer, no que concerne ao seu pensamento. Dois exemplos podem ser imediatamente fornecidos a esse propósito: um, a falta de uma leitura linguística rigorosa às considerações do filósofo sobre os signos/sinais, e, segundo, a falta de uma fenomenologia da audição (ou pelo menos uma interpretação fenomenológica) que certamente integraria Herder como personagem principal. Dizendo de uma outra forma, falta fazer uma leitura que integrasse os elementos de uma fenomenologia do acontecimento inaugural da linguagem humana – onde a audição e o acontecer dos fenómenos vibratórios dos sons se dessem como integrantes do modo de ser do ente que está-a-ser-no-mundo –, que prepararia e alargaria a compreensão da linguagem e da própria natureza humana.

1 LINGUAGEM, LEIS NATURAIS E O PENSAMENTO DA NATUREZA HUMANA SEGUNDO HERDER

O ensaio de Herder está dividido em duas partes, sendo a primeira parte constituída por três capítulos e a segunda parte, menos longa, constituída com um único texto (eventualmente, pode ver-se uma divisão, através das leis naturais que são enumeradas). Na primeira parte, o primeiro capítulo tem a função de exortar o pensamento sobre a origem humana da linguagem⁷ (criticando principalmente a visão da criação divina da linguagem proposta por Süßmilch, a que não escapam Condillac e Rousseau), seguindo com a apresentação da fragilidade humana (a sua natureza) em contraponto com a natureza dos animais.⁸

O segundo capítulo, talvez o mais importante para o propósito do ensaio, apresenta um conjunto de considerações sobre o homem enquanto ser que, carenciado das aptidões animais (como habilidades inatas e instinto), se vê dotado de inteligência e sensibilidade (tomadas como disposições naturais).⁹ Aqui Herder introduz o conceito fundamental de “reflexão”, que o ajudará objectivamente a conciliar três orientações: primeira, a apresentar a razão humana e a determinação para o pensamento (exemplo, não ser um

⁷ Por exemplo: “Tal como o seu precursor, Rousseau começa pelo grito da natureza do qual decorreria a linguagem humana. Não vejo como é que alguma vez poderia ter tido aí a sua origem e admiro-me de que a inteligência de um Rousseau, por um momento, a tenha podido ir procurar aí. [...] Para terminar, Diodoro e Vitruvius, que acreditaram na origem humana da linguagem, mas a não demonstraram, viciaram abertamente a questão porque começaram por pôr os homens a vagabundear pelas florestas como os animais, aos gritos, e depois – sabe Deus como e para quê – dão-lhes a possibilidade de inventar a linguagem.” (HERDER, 1987, p. 41).

⁸ “Colocado [o homem] entre animais, ele é o mais desprotegido dos filhos da natureza. Nu e desprotegido, fraco e necessitado, tímido e desarmado e, cúmulo da sua miséria, destituído de tudo o que pudesse guiar-lhe a vida. Nascido com uma sensibilidade tão dispersa e enfraquecida, com capacidades tão indefinidas e adormecidas, com instintos tão repartidos e imprecisos, abertamente exposto a mil necessidades e destinado a um círculo de atividades vastíssimo... E tão desarmado, tão abandonado que nem sequer lhe foi dada uma linguagem com que possa exprimir as suas carências... Não! Uma tal contradição não pode ser património da natureza. Em vez de instintos há por certo outras forças escondidas, adormecidas neste ser!” (HERDER, 1987, p. 46).

⁹ “Chame-se a esta disposição global das forças do homem o que se quiser, *entendimento*, *razão*, *consciência*, etc. Se se não tomarem estas designações por forças separadas ou por meros acréscimos de grau em relação às forças animais, pouco importa o nome. É o *arranjo global de todas as forças humanas*, é a *economia da natureza sensível e cognitiva, cognitiva e volitiva do homem*. Ou mais ainda: é a *simples força positiva do pensamento* que, ligada a uma *organização definida do corpo*, recebe no homem o nome de *razão*, do mesmo modo que nos animais se torna *habilidade instintiva*, e que no homem é *liberdade*, enquanto nos animais se converte em *instinto*.” (HERDER, 1987, p. 49).

ser que apenas conhece, mas que sabe que conhece),¹⁰ segunda, a conferir a possibilidade de desenvolver o argumento em favor de um ser que só pode raciocinar, porque tem linguagem e vice-versa, e terceira, a colocação do conceito de “reflexão” (um “estado”) que enseja desvelar a essencialidade da natureza humana. Refere Herder (1987, p. 52. Itálicos nossos.):

Se o homem *não podia ser um animal instintivo*, então, devido à força positiva da sua alma e à liberdade de acção dessa força, tinha que ser *uma criatura dotada de reflexão*. [...] Se de facto a razão não é uma força isolada, agindo sozinha, mas sim um direcionamento específico de todas as forças próprias do género humano, *então o homem tem que a possuir logo no primeiro momento, precisamente porque é homem*.

Essa conceção de Herder é fundamental para a compreensão global do seu pensamento e, em concreto, para a compreensão do problema a que se dedicou, neste ensaio. De facto, o filósofo não está apenas a realçar a racionalidade humana que, de resto, era já uma marca do pensamento na época, mas a reclamar uma tonalidade diferente para essa racionalidade, ao inseri-la no âmbito de uma essencialidade interior à mente humana; significa isso que a “reflexão”, enquanto característica do homem, permite-lhe validar uma primazia ontológica na natureza humana, quer dizer, a reflexão só assola ao raciocínio, ao pensamento, porque já é constitutivamente originária na alma humana e, se o não fosse, não poderia aparecer, pois, como diz Herder (1987, p. 54),

[...] se nada houvesse na capacidade, como chegaria a haver alguma coisa na alma? Se, no estado inicial, não houvesse na alma nenhuma presença da razão, como poderiam efetivar-se os milhões de estados que se vão seguir? É uma fraude verbal dizer que a utilização pode transformar uma capacidade numa força, transformar uma mera possibilidade numa realidade; se uma

¹⁰ “Usando conceitos mais rigorosos, a racionalidade do homem, o carácter do género humano, é algo de diferente, a saber, a *determinação global da sua força para o pensamento na correlação que mantêm com a sensibilidade e com as disposições humanas*. [...] de acordo com as mesmas leis que regulam a economia natural das relações em jogo, era necessário que, uma vez desaparecida a sensibilidade animal e o confinamento a um só ponto, sobreviesse uma outra criatura cuja força positiva se exprimisse com maior clareza, num espaço alargado e de acordo com uma organização mais subtil, um ser que já não se limitasse a conhecer, a querer e a agir em independência e liberdade, mas que também soubesse que conhecia, queria e agia. Esta criatura é o homem e a esta disposição global da sua natureza vamos chamar *reflexão*, para evitar confusões com as faculdades isoladas da razão ou outras.” (HERDER, 1987, p. 51).

Nota: Deve ser tido em conta que Herder utiliza muitos subterfúgios da linguagem, e isso lhe permite ir refazendo o discurso.

força não existe já, então não se pode utilizá-la e aplicá-la. [...] o estado mais sensível do homem era já um estado humano e, portanto, nele agia já a reflexão, apenas num grau menos notável; do mesmo modo que, nos animais, o menos sensível dos estados é ainda um estado animal e, portanto, por maior clareza que haja nos seus pensamentos, nunca está em acção a reflexão própria de um conceito humano.

O filósofo insere assim, no âmbito da análise da natureza humana, uma forma de intelecção fundante que será propiciadora da linguagem. A reflexão (veja-se também o sentido primeiro dessa consciencialização interna como o que reflete na sua interioridade) é essa capacidade de interiorização que opera um reconhecimento (de características diferenciadoras, leia-se também com função simbólica) e que, dando uma dimensão consciente de si e do acto, favorecerá o aparecimento da linguagem:¹¹

Colocado no estado de reflexão que lhe é próprio, logo que essa reflexão começou a agir livremente, o homem inventou a linguagem. Pois, reflexão o que é? E linguagem?

A reflexão é caracteristicamente específica do homem, faz parte da essência da espécie humana. Ora, a linguagem e a invenção da linguagem pelo próprio homem também o são. *Assim, a invenção da linguagem é para o homem tão natural como o facto de ser homem!* [...]

Ou seja, o homem evidencia reflexão, não quando se limita a conhecer com vivacidade ou clareza todas as propriedades, mas quando consegue *reconhecer* para si uma ou mais propriedades como diferenciadoras. O primeiro acto de um tal reconhecimento fornece já um conceito distinto; é o primeiro juízo do espírito. [...]

Esta primeira característica da consciência era já palavra da alma! Com ela estava descoberta a linguagem humana! (HERDER, 1987, p. 55-56).

¹¹ A linguagem humana está assim para lá de uma mera identificação do falar e do falado, quer dizer, está presente na própria forma como a alma tem conscientemente inscrito em si o reconhecimento da realidade do que lhe é interior e exterior. Por isso, Herder ressalta que, “[...] se a outros pareceu incompreensível o modo pelo qual a alma humana pôde chegar a inventar a linguagem, a mim pareceu-me incompreensível que a alma humana tivesse podido chegar a ser aquilo que é sem, por isso, mesmo, ter precisado de inventar a linguagem, e isto ainda independentemente de haver boca e sociedade.” E, mais adiante, consolida essa ideia, asseverando: “[...] a língua torna-se assim um órgão natural do entendimento, um *sentido da alma humana*, comparável à visão que, nas antigas teorizações da alma sensitiva, era responsável pela constituição do olho, ou comparável ao instinto que é responsável pela fabricação do favo da abelha. Notável é que este novo sentido do espírito, produzido por ele mesmo, seja mais uma vez, logo na sua origem, um meio para a ligação. Não posso pensar o primeiro pensamento humano, alinhar o primeiro juízo consciente, sem dialogar no interior da minha alma ou, pelo menos, sem experimentar o impulso para dialogar.” (HERDER, 1987, p. 59 e 69).

É, portanto, a partir da compreensão desse estado de reflexão e não da explicação do carácter imitativo, presente na natureza,¹² que deve residir a explicação lógica e natural para a origem humana da linguagem. Este é um ponto sensível no discurso de Herder que, tal como sucede ainda hoje, suscita muitas interrogações. E suscita-as precisamente porque a ideia da imitação parece surgir como algo redutor ou como algo que remete para uma competência instintiva no humano, o que, de acordo com Herder, não parece aceitável.¹³ Uma das grandes defensoras da teoria mimética é Susan Blackmore, para quem a imitação é precisamente aquilo que nos faz humanos, ou melhor, seríamos “imitadores diferenciados”,¹⁴ seres de *memes* (nota-se claramente a influência da obra de Richard Dawkins, *O Gene Egoísta*), que define como “[...] instruções para realizar comportamentos, armazenadas no cérebro (ou em outros objetos) e passadas adiante por imitação”. (BLACKMORE, 1999, p. 17). Diga-se apenas que, apesar dessas teorias, e mesmo com a descoberta dos neurónios-espelho (uma espécie de justificação neuronal para os processos imitativos), ainda subsistem muitas incertezas quanto à sua validade.

O terceiro capítulo revela a genialidade do pensamento de Herder, já que justifica, do ponto de vista interno (da alma humana) e do ponto de vista externo (a história social das línguas e povos do mundo), a invenção humana da linguagem.¹⁵ Para tal, o filósofo introduziu uma triangulação curiosa, a

¹² “Supôs-se um princípio de imitação da natureza e dos sons naturais, como se uma tal inclinação cega permitisse pensar alguma coisa e como se o macaco, que tem essa inclinação, ou o melro, que tão bem macaqueia os sons, pudessem ter inventado a linguagem. [...] Não há aqui grito da impressão; porque não foi uma máquina dotada de respiração que inventou a linguagem, mas sim uma criatura consciente. Não há na alma nenhum princípio imitativo; a eventual imitação da natureza é apenas um meio para um fim que aqui tem de ser explicado. E menos ainda haverá aqui entendimentos mútuos, convenções arbitrárias e sociais; o selvagem, o solitário na floresta teria tido que inventar a linguagem para si mesmo, ainda que nunca a tivesse levado à fala.” (HERDER, 1987, p. 58-59).

¹³ Daniel Everett, no seu mais recente livro, parece ir ao encontro de (alguma) argumentação de Herder, contrariando, dessa forma, a perspectiva de Chomsky de um inatismo da linguagem. Cf. *How Language Began. The Story of Humanity's Greatest Invention*.

¹⁴ “Ser humano é imitar. [...] A maioria dos seres vivos na Terra é produto da evolução baseada na cópia, na variação e na seleção dos genes. Contudo, quando os humanos começaram a imitar, criaram um novo tipo de cópia e desenvolveram um processo evolucionário baseado na cópia, na variação e na seleção dos memes. Este novo sistema evolucionário evoluiu ao lado do antigo para nos tornar em mais do que máquinas de genes. Nós, os únicos deste planeta, somos também máquinas de memes. Somos sistemas de imitação seletiva numa corrida evolucionária com um novo replicador. É por isso que somos tão diferentes das outras criaturas; é por isso que somos os únicos que têm cérebros grandes, linguagem e uma cultura complexa.” (BLACKMORE, 2009, p. 25).

¹⁵ Isso está referido e enfatizado no final do capítulo três: “[...] suponho que, como já o disse, a possibilidade da invenção da linguagem humana terá ficado de tal modo demonstrada – dum ponto de vista interno, a partir da alma humana, e, dum ponto de vista externo, a partir da organização do

qual se opera no jogo entre sonoridades, ouvido e linguagem interior (audição, som e reflexão), e avançará com a conclusão que explorará na segunda parte, frisando “[...] que o homem teve necessariamente que inventar a linguagem.” (HERDER, 1987, p. 113).

Na verdade, e como já fizemos questão de mencionar, Herder dá especial atenção à audição, ao atribuir-lhe a responsabilidade de interligação entre o som ouvido e o ressoar interior de significação (enquanto atribuição de características identificadoras e/ou diferenciadoras da realidade exterior), o que assentirá na interioridade do homem ao desvelamento funcional da razão e linguagem.¹⁶ Embora não descurando a importância dos outros sentidos para o processo, Herder submete-os à relevância da audição,¹⁷ pois é “[...] fácil compreender como as sonoridades, uma vez transformadas em características para uso do entendimento, se converteram em palavras.” (HERDER, 1987, p. 82). Quer isso significar que, na ordem da sensação (todo o sentir), terá imediatamente o seu “som” e, sendo o ouvido um órgão de linguagem que unifica a totalidade das sensações que soaram, a condução ao plano em que é racionalmente atribuída uma característica, passará a existir uma palavra para

homem e com base na analogia entre as diversas línguas e povos, por um lado nas partes constitutivas do discurso, por outro no progresso global da linguagem em conjunto com a razão –, que quem não quiser negar ao homem a posse da razão ou, o que é o mesmo, quem souber o que e a razão, quem se ocupar filosoficamente dos elementos da linguagem e levar também em conta, com olhos de observador, a constituição e a história das línguas do mundo, não poderá nem por um momento ter dúvidas sobre essa possibilidade, ainda que eu não acrescente nem mais uma palavra. A gênese interior da alma humana é tão demonstrativa como qualquer prova filosófica e a analogia externa entre as diferentes épocas, línguas e povos tem um grau de probabilidade tão elevado quanto é possível tê-lo o mais garantido dos factos históricos.” (HERDER, 1987, p. 112-113).

¹⁶ A partir de um conjunto de exemplos práticos do quotidiano, Herder explica assim essa relevância da audição no processo: “Tu bales! A rola arrulha! O cão ladra! Eis três palavras, porque experimentou três ideias distintas! As ideias guarda-as na sua lógica, as palavras no seu vocabulário! Razão e linguagem acabam de dar, em conjunto, um tímido passo. E a natureza encurtou-lhes o caminho: deu ao homem a audição. Não se limitou a fazer soar alto a característica, mas fê-la soar também profundamente, no interior da alma! A característica soou, a alma captou-a e agora... possui uma *palavra sonora!* O homem é, pois, uma criatura naturalmente disposta para a linguagem, e é fácil de perceber que até um cego ou um mudo teria que inventar a linguagem, bastando que não fosse totalmente insensível e surdo.” (HERDER, 1987, p. 72)

¹⁷ Herder assinala a primazia do ouvido sobre o tato e a visão, pois, nas sensações que o mundo oferece, é através das sonoridades (os objetos, segundo Herder, soam sempre de alguma forma) que se fazem representar interiormente: “E o tato está tão próximo do ouvido! Pensemos em designações como *áspero, rugoso, liso, lanoso, aveludado, felpudo, rijo, mole, macio, duro*, etc., que apenas dizem respeito a superfícies e que nem sequer agem profundamente sobre nós, e notaremos como *todas elas soam como se estivessem a sentir com os dedos*. [...] Palavras como *odor, som, doce, amargo, acre*, soam como se estivessem a sentir; pois na sua origem, que outra coisa são os sentidos senão tato?” (HERDER, 1987, p. 85-86).

tal evocação.¹⁸ É exatamente isso que está dito para fundamentar a noção do ouvido como sentido central para a “[...] criatura de reflexão e linguagem, de consciência e criatividade linguística” que é o homem. Refere Herder, a esse propósito (1987, p. 87):

Como o homem só por intermédio do ouvido recebe a linguagem que a natureza lhe ensina e como sem o ouvido não seria possível a invenção da linguagem, o ouvido tem que ocupar uma posição central específica no conjunto dos sentidos; o ouvido torna-se assim a verdadeira porta para a alma e o laço de união entre os restantes sentidos.

Acontece ainda que as línguas evoluem, preparam e desenvolvem conceitos mais vastos e, portanto, também mais abstratos, o que vem, segundo Herder, corroborar mais uma vez a origem humana da linguagem (1987, p. 106):

Precisamente porque a razão humana não pode existir sem abstração e porque nenhuma abstração se faz sem linguagem, acontece que em qualquer povo a língua tem que conter abstrações, ou seja, tem que ser imagem da razão, uma vez que foi seu instrumento. Mas, como cada língua só contém aquilo que o povo que a fala pôde fazer, e como nenhuma abstração existe que tenha sido obtida sem os sentidos (assim o demonstra a sua expressão originalmente sensível), acontece que em parte alguma se encontra ordem divina a não ser no acto de a linguagem ser integralmente humana!

Deve ser notado que Herder está, ao longo de todo o ensaio, a articular (quase) despercebidamente um conceito fundamental que conferirá uma unidade extraordinária e genial à sua teoria e que é, nas palavras de José M. Justo, o “dispositivo” da totalidade (ou globalidade). É com ele e a partir dele que faz sentido pensar a unidade global do homem no devir, no transcorrer

¹⁸ O filósofo justifica a importância do ouvido, através da clareza e distinção que enseja afirmar que ele é sentido para a linguagem: “O ouvido está no meio. Põe de lado todas as características sobrepostas e obscuras do tato e também todas as características demasiado finas da visão. E eis que do objeto tocado e contemplado se liberta uma sonoridade! Nela se vão reunir as características respeitantes aos outros dois sentidos... e temos um sinal verbal! Podemos então dizer que o ouvido se estende para ambos os lados: torna claro aquilo que é demasiado obscuro, torna mais suportável aquilo que é demasiado luminoso, introduz maior unidade, tanto na multiplicidade obscura do tato como na diversidade ofuscante da visão. E como este reconhecimento da multiplicidade por intermédio duma unidade, por intermédio duma característica, é já linguagem, o ouvido é órgão da linguagem.” (HERDER, 1987, p. 89).

histórico das suas aquisições e, nesse sentido, a totalidade do homem faz-se ressoar na totalidade do processo constitutivo da linguagem, ao sucessivamente ir aprimorando os estados reflexivos (na interioridade) do seu ser.¹⁹

Na segunda parte do ensaio, e com base em grande parte da argumentação já desenvolvida, Herder irá estabelecer as leis naturais que condensam as leis da natureza e da espécie humana, no que diz respeito à sua predisposição para a linguagem.

Assim, a **primeira lei natural** refere: “O homem é um ser em actividade, que pensa livremente, e cujas forças atuam em progressão; por isso é uma criatura de linguagem.” (HERDER, 1987, p. 117). O homem é um ser que está, pela sua natureza, predisposto a desenvolver-se, pelo que o seu primeiro momento de consciencialização interna teria de ser também o do nascimento interior da linguagem. Para Herder, o homem é homem desde que é posto no mundo e, embora possa não ser ainda uma criatura de consciência, já o é de reflexão (porque todos os estados de reflexão são estados linguísticos, quer dizer, “uma cadeia de pensamentos é uma cadeia de palavras”). Desse modo, a formação da linguagem é um processo que se desenvolve tão naturalmente como a formação da própria natureza humana.

A **segunda lei natural** estabelece: “O homem é por vocação uma criatura gregária, social: o desenvolvimento progressivo duma língua é-lhe, pois, natural, essencial, necessário.” (HERDER, 1987, p. 134). Da mesma forma que é natural uma criatura se desenvolver no seio de uma comunidade, é natural que um homem se desenvolva linguisticamente, no seio dos homens. Herder afirma que nenhum homem existe para si mesmo, quer dizer, os homens partilham de uma natureza tal que os impede de se desenraizarem da espécie humana. Acresce ainda que, sendo o homem um ser social por essência, não faria sentido não possuir um meio de comunicação, quer dizer, *in absurdo* isso entraria em contradição com a própria noção de ser social.

¹⁹ “Significa isto que cada estado deste processo é *condição* num sentido duplo: condição daquilo que com essa configuração se pode operar (por exemplo, no estado inicial, condição da interiorização das características) e condição das transformações a que a configuração vai ser submetida (exemplo extremo, o estado inicial contém ‘*in nuce*’ as condições necessárias para que o homem se transforme lentamente naquilo que hoje é e, claro está, naquilo que amanhã vier a ser). Donde se conclui que a *gênese* (a partir do momento em que Herder a pode encerrar), longe de ser um percurso linear aditivo, uma cadeia mecânica de causas e efeitos em que não haveria lugar para falar de progresso porque todos os momentos teriam o mesmo valor, torna-se um percurso de complexificação crescente, uma articulação sequencial de estados em que cada um recolhe a riqueza dos anteriores para preparar os seguintes e em que cada estado sendo um “todo vivo” produz mais que a soma mecânica das partes.” (JUSTO, 1987, p. 16).

Daqui decorre também a diversidade de línguas, que a terceira lei e a quarta lei vêm plasmarem, como se vê:

A terceira lei natural dita: “Tal como o género humano na sua globalidade não podia continuar a ser uma só horda, também não podia permanecer com uma só língua. Assiste-se, assim, à constituição de diferentes línguas nacionais.” (HERDER, 1987, p. 146).

A quarta lei natural: “Tal como o género humano, segundo toda a probabilidade, se foi constituindo progressivamente como um todo, duma só origem para uma grande família, o mesmo se passou com todas as línguas e, portanto, com toda a cadeia da formação.” (HERDER, 187, p. 156).

O filósofo está a acentuar aquilo que estava já subentendido antes da expressão das leis e que estas vêm sublinhar com a riqueza do seu pensamento antropológico, a saber, que não só que a humanidade é uma e una, mas também que a linguagem se reproduz e se desenvolve na proximidade da humanidade ou, para usarmos a nomenclatura de Herder, com o género humano (sente-se uma vez mais a coesão do discurso do filósofo, pela constante referência à globalidade na proximidade da essencialidade da natureza humana). Diga-se, por conseguinte, que o pensamento de Herder se alarga e abre portas a pensar a existência humana com a linguagem (naquilo que pode ser encarado como uma afirmação da coexistência da espécie e o seu legado cultural):

Tal como não posso fazer uma acção ou pensar uma coisa sem que isso naturalmente tenha efeito sobre toda a incomensurabilidade da minha existência, nem eu nem nenhuma outra criatura da minha espécie podemos fazer seja o que for que não tenha efeito sobre toda a nossa espécie e sobre todo o progresso global dela. Cada um junta sempre uma onda, pequena ou grande; cada um modifica o estado da própria alma e nisso a totalidade dos estados das almas; cada um age sobre os outros e neles modifica sempre qualquer coisa. O primeiro pensamento da primeira alma humana está ligado ao último pensamento da última das almas. (HERDER, 1987, p. 157).

2 O CENÁRIO DE *SINGULARIDADE TECNOLÓGICA* E O LEGADO DE HERDER

A cogitação operada por Herder em torno da origem humana da linguagem possibilitou compreender que a espécie humana e a linguagem estão em permanente evolução.²⁰ Se há uma história efetiva do progresso,

²⁰ É dito: “Pois, se os homens tivessem recebido de Deus juntamente com a linguagem as sementes de todos os conhecimentos, que coisa restaria como produto da alma humana? Então o começo das Artes,

então ela deve contemplar a linguagem como aquisição fundamental, a partir da qual não haveria essa mesma história. Também de considerar que há no ensaio de Herder uma espécie de teleologia (de evidente fundo kantiano) para a humanidade, que se revela precisamente através da conceção de um inacabamento da linguagem e do homem, entretanto, que tenderia para um perfeccionismo (de que as linguagens metafísicas podem constituir uma primeira amostra). De acordo com isso, tal finalidade encontra sentido nos horizontes que vai constituindo e, por isso, alargando a experiência de ser um ser que reinventa a linguagem.

Talvez aqui o texto de Herder ganhe um novo sentido, ao alertar-nos para a permanente reconstrução que o homem faz de si mesmo e dos conhecimentos que gera. É a partir dessa capacidade inventiva do homem (inscrita na sua natureza) que se dá o desabrochar das diferentes linguagens que viriam a transformar o mundo. Uma tal conceção permite compreender também que nem todas as invenções poderão ser tidas com a fortuna da linguagem, na sua criação. Pensemos um pouco sobre isso.

No ensaio “A última grande invenção ou o fim do humano”, defendi a tese de que a Inteligência Artificial poderá ser a última grande invenção da humanidade. Com tal tese, permiti-me alertar, baseando-me nas preocupações de reputados filósofos (sobre a criação e uso de drones militares), entre os quais Stephen Hawking e Noam Chomsky, não apenas para o perigo da robotização inteligente,²¹ mas também para a possível anulação da espécie.²² Naturalmente, estamos conscientes de que um tal cenário (que não deve ser tido como um cenário de ficção científica, mas como uma possibilidade real) recai sobre um cenário de “Singularidade”, termo que Raymond Kurzweil cunhou, para se referir a esse ponto no qual a inteligência artificial teria superado a inteligência humana. Também Nick Bostrom coloca em questão a possibilidade de uma superinteligência poder fugir ao controle humano (o que enseja pensar que a última invenção pode ser efetivamente dramática, do

das Ciências, o início de cada conhecimento seria sempre incompreensível? A tese da origem humana *não permite nenhum passo sem horizontes* e dá lugar às mais frutíferas explicações tanto nos diferentes capítulos da Filosofia como no que toca aos diversos tipos e utilizações das linguagens.” (HERDER, 1987, p. 169).

²¹ Refere-se aos riscos do crescente e rápido desenvolvimento da inteligência artificial ou da também apelidada robotização inteligente. Perante esse cenário, Stephen Hawking e Noam Chomsky (entre mais de mil cientistas e filósofos) redigiram, em 2015, uma carta aberta a pedir a proibição dos “robôs assassinos”.

²² A esse propósito, sugiro que se consulte o *site* do *Future of Life Institute*, o qual tem como objetivo apaziguar os potenciais riscos existenciais que se deparam para a humanidade.

ponto de vista existencial para a humanidade). São disso exemplos os livros *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (2000), de Ray Kurzweil, ou *Smarter Than Us. The rise of machine intelligence* (2014), de Armstrong, os quais alertam para esse cenário dramático.

Ora, esse cenário conta ainda com uma agravante. No final do século XX e início do século XXI, começaram a surgir alguns estudos que alertavam para uma diminuição do uso de vocabulário, sobretudo nas camadas mais jovens da população, tal como alertavam para uma diminuição das capacidades cognitivas, motivada pelo uso excessivo de meios digitais, como *tablets* e *smartphones* e dos motores de pesquisa, em detrimento da informação (SPARROW; LIU; WEGNER, 2011). Esses estudos vinham confirmar, em parte, aquilo que já se supunha poder acontecer com a alienação intensa a que o homem estava a ser submetido. Embora esteja aqui apresentada uma visão sinistra, talvez seja a partir dela que se possa questionar a sua validade, isto é, que se possa questionar o que significa ser humano ou como ser humano, num mundo computacionalmente inteligente, segundo alerta Nick Bostrom, em *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chamando ao debate o nosso filósofo, poderemos perguntar também que lições retirar do seu ensaio ou, reequacionando de outra forma: a verificar-se um quadro de singularidade, o legado de Herder, no que concerne não só à linguagem *per se*, mas em relação à essência da natureza humana, fará sentido ou constituirá mesmo um patamar de compreensão e determinação para a salvaguarda da *humanitas*? É bom de ver que a pergunta conduz já a um respondimento afirmativo e, no que interessar considerar para o intuito deste ensaio (estabelecendo um contacto com o ensaio de Herder), devem ser tidos em conta dois aspetos: o primeiro, a natureza humana, e o segundo, a linguagem humana. Como referido, Herder pensa o Homem na sua globalidade e descobre-lhe forças e fraquezas. Todavia, é nessa fragilidade que o homem descobre a sua força, é nessa aparente incapacidade que se faz homem, conforme escreve Herder (1987, p. 136. *Itálicos nossos*.):

E do mesmo modo, também na totalidade do género humano a natureza sabe transformar a fraqueza em força. *É por isso mesmo que o homem vem ao mundo tão fraco, tão necessitado, tão destituído de ensinamentos naturais, todo ele sem talentos, sem habilidade, como nenhum animal; para que possa,*

como nenhum animal, *gozar duma educação e para que o género humano, como nenhuma espécie animal, possa tornar-se um todo intimamente ligado!*

Essa espécie de apelo de Herder à natureza humana, esse apelo à compreensão e avaliação das capacidades humanas, reverte-se na capacidade que a humanidade tem para se reinventar e, nesse sentido, também para reinventar a linguagem.

Se a inteligência artificial, num estado avançado, poderá vir a manifestar algo como uma vontade própria (o *machine learning* parece apontar nesse sentido), só uma reinvenção humana da linguagem poderá estabelecer os alicerces de uma resistência total aos ditames dessa nova entidade. É pela linguagem que se resiste. Do mesmo modo que se codificam as mensagens (ou, se preferirmos, se codificou a linguagem), nas grandes guerras, também, num cenário futuro, uma reinvenção da linguagem permitirá resistir para vencer. E talvez aqui se encontre a grande força do homem, o qual, mesmo num cenário de singularidade, não deixará de manifestar a sua capacidade de criação, a sua força inventiva, a sua força e capacidade de resistência (à semelhança dos seus antepassados, dos criadores humanos da linguagem). Nada disso é novidade – só um cenário distópico o poderá ser, na realidade – e Herder já o sabia e deixou-nos este legado (1987, p. 163):

Coloque-se este homem em sociedade e perante dificuldades várias, de tal forma que tenha de cuidar de si e doutros [...] Poder-se-ia pensar que o peso desses novos fardos lhe retirasse a liberdade de se erguer, que este acréscimo de tarefas penosas lhe roubasse a disponibilidade para a invenção. Mas passa-se precisamente o inverso! A necessidade fortalece-o, as tarefas penosas despertam-no, a falta de descanso mantém-lhe a alma em movimento: há-de fazer tanto mais quanto mais espantoso for que o faça.

CASTRO, P. A. On the origin of Herder's language, its legacy and the inevitable reflection to be made in the hypothetical framework of technological singularity. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 3, p. 237-254, Jul./Set., 2022.

Abstract: Johann Gottfried Herder, like his contemporaries, reflected on language and in 1772 published the *Treatise on the Origin of Language*, which in the previous year had earned the distinction of the Berlin Academy for best essay. However, even today, much of his thought is unknown, ignoring the fact that some of the modern approaches of contemporary philosophy, philosophical anthropology or even sociobiology are already stated there, namely in the narratives resulting from the enunciation of the four natural laws. More than justifying the origin of language, the philosopher's essay also allows us to understand human nature, inserting its genesis at the heart of philosophical anthropology and contradicting, if not even confronting in this way, the divine tradition of this attribution. Thus, at first, a generic analysis of the work will be carried out, highlighting the fundamental theses that will allow the establishment of a dialogue with some of the contemporary philosophical approaches. Then, admitting the possibility of a scenario of technological singularity, as stated by Irving John Good, Vernor Vinge or Ray Kurzweil, to verify the plausibility and validity of Herder's theses regarding the scope of language and human nature and how this could constitute a frontier of resistance.

Keywords: Herder. Language. Human Nature. Evolution. Technological Singularity.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, S. **Smarter Than Us**. The rise of machine intelligence. Berkeley: MIRI, 2014.

BLACKMORE, S. **The Meme Machine**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BLACKMORE, S. A imitação faz de nós humanos. In: PASTERNAK, C. (ed.). **O que nos torna Humanos?** Lisboa: Texto e Grafia, 2009.

BOSTROM, N. **Superintelligence**. Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BOSTROM, N.; MUEHLAUSER, L. Why We Need Friendly AI. **Think**, v. 13, n. 36, p. 41-47, 2014.

CASTRO, P. A. e. A última grande invenção ou o fim do humano. In: PIRES, H. et al. (org.). **Cibercultura**. Circum-navegações em redes transculturais de conhecimento, arquivos e pensamento. Braga: Centro de Estudos Comunicação e Sociedade e Húmus, 2017. p. 97-106.

CHACE, C. **Surviving AI**. The promise and peril of artificial intelligence. Londres: Three Cs, 2015.

DOBRAŃSKY, E. A. De língua e literatura: considerações acerca do ensaio *Sobre a origem da linguagem de Herder*. In: **Educação e Ensino**, v. 1, n. 1, p. 123-132, 1996.

EVERETT, D. L. **How Language Began**. The Story of Humanity's Greatest Invention. New York: Liveright/Norton, 2017.

HERDER, J. G. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Trad. de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.

JOY, B. Why the Future Doesn't Need Us. **Wired**, v. 8, n. 4, p. 1-18, 2000.

KURZWEIL, R. **Singularity is Near**. Londres: Gerald Duckworth, 2006.

MORIN, E. **O paradigma perdido** – a natureza humana. Trad. de Hermano Neves. Lisboa, Publicações Europa-América, 2000.

PARRET, H. **History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics**. New York: De Gruyter, 1975.

RUSSEL, S.; NORVIG, P. **Artificial Intelligence: A Modern Approach**. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003.

SAVAGE-RUMBAUGH, S.; TAYLOR, T. J.; SHANKER, S. G. **Apes, Language, and the Human Mind**. New York: Oxford University Press, 1998.

SPARROW B; LIU J; WEGNER D.M. Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips. **Science**, v. 333, p. 776-778, 2011.

WELSH, T. Do Neonates Display Innate Self-Awareness? Why Neonatal Imitation Fails to Provide sufficient Grounds for Innate Self-and Other-Awareness. **Philosophical Psychology**, v. 19, p. 221-238, 2006.

Recebido: 28/09/2021


Accito: 03/02/2022

COMENTÁRIO A
“SOBRE A ORIGEM DA LINGUAGEM DE HERDER, O SEU
LEGADO E A INEVITÁVEL REFLEXÃO A FAZER NO HIPOTÉTICO
QUADRO DE SINGULARIDADE TECNOLÓGICA”

*Ana Branca Soeiro de Carvalho*¹

Referência do artigo comentado: CASTRO, Paulo Alexandre e. Sobre a origem da linguagem de Herder, o seu legado e a inevitável reflexão a fazer no hipotético quadro de singularidade tecnológica. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, V. 45, n. 3, p. 237-254, 2022.

O artigo de Paulo Alexandre e Castro (2022) apresenta-se com objectivos claros e bem definidos, desde logo, pelo seu título, que faz menção à análise da obra, *O Ensaio Sobre a Origem da Linguagem*, do autor em questão, Johann Gottfried Herder, o seu contributo e remetendo-nos ainda para uma inevitável reflexão de um futuro que não pensámos. Atendendo aos propósitos do autor e considerando que é um artigo e que, portanto, tem limitações óbvias de espaço, não se pode deixar de referir a enorme capacidade de síntese que foi realizada num assunto, que, por si só, é complexo e e ainda faz correr muita tinta. Do ponto de vista formal, é de referir também a leitura fluida

¹ Professora Adjunta no Instituto Politécnico de Viseu, Viseu – Portugal. Membro do Centro de Investigação em Serviços Digitais (CISeD) da Universidade de Lisboa/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-8979-6644>. Email: acarvalho@estgl.ipv.pt.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p255>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

que o autor proporciona, mormente o facto da complexidade do tema e das ligações que estabelece.

Contudo, não se segue dessa capacidade de sintetizar tão complexos pensamentos que o artigo esteja inacabado ou incompleto. Pelo contrário, o autor apresenta-nos os pontos cruciais da obra de Herder e reflete dialógica e criticamente com eles, para, num movimento posterior, os reclamar para o debate com esse futuro indesejável da singularidade tecnológica.

Sobre esse ponto, acrescente-se ainda que, se é verdade que o autor assinala a influência de Kant sobre Herder, nós nos atreveríamos a dizer que Castro também, pela forma como estrutura e organiza o seu pensamento, tem em si um mundo de influências filosóficas (da racionalidade mais pura, passando pela fenomenologia, até à poética e descomprometida metafísica), que só uma mente distraída não vislumbra ou se pode negar ver. Não é certamente por acaso que Castro reserva uma atenção especial ao capítulo dois, dedicado à “reflexão”, a qual, como se pode ver, é algo não só fundamental como constituinte da natureza humana para a narrativa herderiana.

O autor do ensaio (2022) explicita diversos pontos de interesse de um debate, sobre a origem da linguagem, que atravessa a história da filosofia. Focando-se no ensaio de Herder, o nosso autor apresenta as circunstâncias, quer filosóficas, quer culturais, as quais marcam o século XVIII e o fascínio que o tema provoca junto dos letrados da época. Aqui, a atenção dada ao período histórico podia ser maior, mas convenhamos que esse não é o propósito do trabalho ensaístico do autor. Já no que diz respeito à análise do texto, o autor acusa Herder de não ter desenvolvido uma semiótica e uma fenomenologia inaugural sobre os fenómenos da audição como pontos originais de um pensamento que, como refere Castro (2022, p. 240), “[...] prepararia e alargaria a compreensão da linguagem e da própria natureza humana.” E compreende-se que Castro o mencione; não só o tema é retomado adiante (no capítulo três), como será retomado mais de um século depois, por certos filósofos, como Levinas ou Heidegger. Dizendo de outro modo, o ouvir o outro é uma forma de acolher a alteridade como é uma forma de escutar o apelo do ser, para parafrasearmos os pensamentos dos filósofos.

Ora, Castro sabe-o e por isso viu em Herder a originalidade de uma filosofia da audição e da reflexão que se conectará com aquilo a que Herder chamou de Leis Naturais, isto é, como se se cruzassem no plano da constituição existencial do ser humano, a biologia e a metafísica, os genes e os memes, e se

fizesse brotar o ser linguístico, consciente, social. Castro não foi indiferente a esses aspetos e demonstra-os claramente, no seu artigo (ao chamar ao diálogo Dawkins e Blackmore), para reforçar a necessidade do diálogo com Herder, diálogo que se encontra repercutido nalgumas das disciplinas da atualidade, como bem nos lembra o autor e de que encontramos eco na psicobiologia, psicologia evolucionista, entre outras.

Se o artigo terminasse aqui, o ensaísta teria já feito um magnífico trabalho hermenêutico e traria já luz a um tema que exige demora e reflexão. Mas vai mais longe e, percebendo o potencial que é possível extrair da leitura do ensaio de Herder, apresenta o conceito que verdadeiramente está aqui subjacente, a saber, o de evolução. É precisamente esse conceito que preside à conceção e reflexão que coloca a singularidade tecnológica como cenário de futuro. Se John Von Neumann dita essa singularidade, ainda que de modo errático, é com Vernor Vinge, Ray Kurzweil, Stuart Armstrong, Nick Bostrom (entre outros) que essa conceção ganha força. Ora, a abordagem de Castro ganha especial relevância, ao perceber que o conceito de evolução está presente em ambas as conceções e que, portanto, se é verdade que a inteligência artificial é o resultado de um processo evolutivo e que o perigo que apresenta pode resultar da sua própria evolução, então, é legítimo pensar que é também pela linguagem que a humanidade resistirá. A linguagem não é apenas um dito que dita, é forma e ação da mente humana.

Se Herder percebeu o alcance dessa relação intrínseca que a humanidade desenvolveu, em relação à linguagem e à estruturação da mente, para constituir mundo, logo é válido pensar, tal como Castro fez, a capacidade de reinvenção do próprio ser humano como forma de superação das circunstâncias futuras, não apenas do ponto de vista linguístico (e da filosofia da linguagem), mas do ponto de vista da evolução e consolidação mental. Poder-se-ia pensar que Castro se esqueceu de concretizar uma reflexão bioética ou moral, todavia, ela está subentendida (embora não explicitada) naquilo que é lido como resistência e união.

Para terminar, parece-nos indubitável a entrega e a coesão que o autor fez do texto de Herder e que culmina com uma leitura original de um cenário futurístico (cumprindo com aquilo que prometeu fazer, no artigo), relembando a importância de visitar os autores (considerados mais clássicos, na sua sabedoria, na sua maneira peculiar de nos alertarem para os desvios ou transformações que ocorrem na desmedida ambição humana. Só podemos estar gratos por existirem autores como Paulo Alexandre e Castro,

os quais vão mais longe nas suas explorações e nos brindam com palavras de encorajamento e sabedoria.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Stuart. **Smarter Than Us**. The rise of machine intelligence. Berkeley: MIRI, 2014.

BLACKMORE, Susan. **The Meme Machine**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BOSTROM, Nick. **Superintelligence**. Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press, 2014.

CASTRO, Paulo Alexandre e. Sobre a origem da linguagem de Herder, o seu legado e a inevitável reflexão a fazer no hipotético quadro de singularidade tecnológica. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, V. 45, n. 3, p. 237-254, 2022.

HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem** (José M. Justo, Trans). Lisboa: Antígona, 1987.

KURZWEIL, R. **Singularity is Near**. Londres: Gerald Duckworth, 2006.

Recebido: 24/04/2022

Aceito: 04/05/2022

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

GUIDELINES FOR PUBLICATION. SUBMISSION GUIDELINES
NORMAS PARA PUBLICACIÓN. NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES
LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION. LES DIRECTRICES
POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX
LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE. LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI

<https://revistas.marília.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>

1) ORIGINALIDADE:

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) ADEQUAÇÃO DO TEMA:

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos de Filosofia e as resenhas, de livros publicados há menos de dois anos.

3) INFORMAÇÕES GERAIS:

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados *on-line* pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text

Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na *Trans/Form/Ação*, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

4) AUTORIA:

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição

de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção, se assim julgar razoável.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (*Turnitin*), na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista, ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido(a) de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico, seja ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores,

que terão um prazo delimitado para efetuar as alterações requeridas. O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão e a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- . O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
 - . O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
 - . O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
 - . Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7cFoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadraram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS DA REVISTA NA INTERNET

<http://www.scielo.br/trans>
<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>
<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslst>
<https://login.webofknowledge.com>
http://132.248.9.1:8991/F/VF/U31CAKBPKGSAECDCEM/TE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3/T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

. *E-mail* do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço: Departamento de Filosofia/
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Faculdade de Filosofia e
Ciências (UNESP) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

