

INCONFIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Mariana-MG, Volume 4, Número 7, janeiro-junho de 2020
Faculdade Dom Luciano Mendes – Curso de Filosofia



Organizadores

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack

Mauricio de Assis Reis

SUMÁRIO

Apresentação dos Artigos	2
El fármaco de la mimesis en la <i>Paideia</i> platónica, por David Angeles Garnica	5
La auto-determinación humana en la elección libre según Tomás de Aquino, por Maria Aracoeli Beroch	20
A relativização do direito de propriedade privada em Hegel. Uma interpretação da obra do filósofo Losurdo: <i>Hegel e la libertà dei moderni</i>, por Vander Sebastião Martins	32
Due prospettive sul “significato” a confronto: Frege e Putnam, por José Manuel Luna Conde	47
O ausente na historiografia à luz do conceito heideggeriano de <i>dívida</i>, por Sanqueilo Lima Santos e Mariana Marcelino Silva Alvares	63
El vínculo entre la narración, la arquitectura y lo urbano desde la imaginación narrativa em Paul Ricoeur, por Vicente Díaz Aldaco	76
O acontecer da revelação trinitária e a experiência de fé: o paradigma filosófico contemporâneo, por Marta Luzie de Oliveira Frecheiras	90
A banalidade do mal: um estudo a partir de Hannah Arendt, por Dilson Brito da Rocha	105
A crise da humanidade europeia no início do século XX: aproximações entre Husserl e Ortega y Gasset, por Raimundo Sérgio Queiroz da Silva	118
Resenha	
<i>La identidad diacrónica de la persona</i> de Yolanda Rodríguez Jiménez, por Marco Damonte	133

APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS

Com alegria apresentamos aos leitores de nossa Revista de filosofia *Inconfidentia* os textos do presente número. São textos nos quais os autores nos trazem reflexões que perpassam as várias fases da História da Filosofia, desde os clássicos gregos, por exemplo Platão, até a filosofia contemporânea, com reflexão na área da fenomenologia.

Neste contexto no qual a humanidade encontra-se ameaçada pelo Coronavírus – COVID-19, somos convidados a redescobrir os espaços de nossa “casa” interior para a leitura. Somos também interpelados pela própria filosofia a pôr nossos autores para pensar a epidemia de modo solidário com a humanidade frágil e sofrida. Como pensar a partir do risco humano, do risco que nos toca e nos afeta através da nossa condição corpórea e pensante no mundo? Eis a nossa tarefa e missão!

O texto de David Angeles Garnica faz uma releitura do “fármaco de la mimesis en la *paidea* platónica”. Trata-se de uma reflexão que nos instiga a reler Platão sob o viés da experiência estética focada em duas interpretações: personificação e imitação. Segundo o autor, a experiência estética tem origem na parte inferior da alma que por sua vez é a condição de possibilidade para se obter o amor à filosofia. Deste modo, na provocação mimética – da qual se valoriza tanto o âmbito ético quanto metafísico – se exercita, não somente a memória, mas também o reconhecimento da verdade do modelo original.

A autora Maria Aracoeli Beroch, em seu artigo “La auto-determinación humana en la elección libre según Tomás de Aquino”, sublinha algumas distinções nas faculdades da alma humana e sua interação na eleição livre do ser humano. A partir do Aquinatense, a autora retoma a compreensão cristã do ser humano fundada em Deus como Causa primeira da qual tem-se o primeiro impulso do ser humano para a liberdade e da qual emerge também a faculdade da vontade, como causa segunda. Para a autora, a partir dessa compreensão entende-se a autodeterminação da pessoa enquanto tal, como *causa sui*.

Vander Sebastião Martins por sua vez, apresenta uma leitura sobre a “relativização do direito de propriedade privada” a partir da interpretação hegeliana que o filósofo italiano Domenico Losurdo faz de sua obra. A autor perpassa temas da modernidade, como a questão da liberdade, do trabalho, sobre a emancipação e a formação do indivíduo a partir

do trabalho, bem como a questão se o direito à propriedade privada pode ser violado em vista do único direito absoluto, que é o direito à vida.

O autor José Manuel Luna Conde coloca a questão do “significado” a partir de dois autores da filosofia da linguagem em confronto: Frege e Putnam. E por fim, o modo como as referidas perspectivas se encontram.

Os autores Sanqueilo Lima Santos e Mariana Marcelino Silva Alvares fazem uma análise sobre “O ausente na historiografia à luz do conceito heideggeriano de *dívida*”. Trata-se de uma abordagem baseada na obra *A memória, a história, o esquecimento* de Ricoeur e a partir da qual faz-se o tratamento da morte na historiografia, pensada a partir da *dívida* heideggeriana. Inspirados na questão do ser-para-a-morte heideggeriano, os autores analisam a interpretação ricoeuriana sobre o tratamento da morte na historiografia, entendendo-o como o equivalente escriturário do rito social do sepultamento. O ausente é estudo a partir da interpretação ricoeuriana da fala do que se faz presente na escrita, fala sobre o silêncio daqueles que foram vencidos e que são anônimos na história.

O autor Vicente Días Aldaco, com o texto intitulado “El vínculo entre la narración, la arquitectura y lo urbano desde la imaginación narrativa en Paul Ricoeur”, embasado na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur e instigado pela situação demográfica das grandes cidades, apresenta uma reflexão sobre qual o tipo de cidade queremos. Trata-se de uma análise triangular entre a narração a arquitetura e a urbanização e visa compreender o fenômeno da urbanização nos tempos atuais, com os valores e os perigos correspondentes, assim como a conceição narrativa que esta detrás dos processos sociais, estéticos e políticos da atual urbanização global.

A autora Marta Luzie de Oliveira Frecheiras, traz uma contribuição sob o viés da teologia filosófica, perguntando pelo “acontecer da revelação trinitária e a experiência de fé” a partir do paradigma filosófico contemporâneo. À luz dos conceitos heideggerianos, a autora propõe elucidar e clarificar o conhecimento acerca do evento do cristianismo do I d.c.

O autor Dilson Brito da Rocha faz uma análise sobre a banalidade do mal, a partir do pensamento de Hannah Arendt, tendo como suporte de sua análise a figura de Eichmann, um burocrata banal, incapaz de pensar. Trata-se de um estudo que visa defender que a dignidade da política é a dignidade do ser humano. Na visão do autor, Hannah Arendt

desconstrói sistematicamente a percepção distorcida da história valendo-se da noção de “banalidade do mal”, a fim de evidenciar as raízes mais profundas que extrapolam o caso Eichmann.

O autor Raimundo Sérgio Queiroz da Silva faz um estudo sobre a “crise da humanidade europeia no início do século XX” a partir de um estudo aproximativo entre Edmund Husserl e Ortega y Gasset. Tendo em vista os problemas da Europa no início do século XX, o estudo visa rastrear o fio condutor da percepção europeia sobre sua suposta falência, focando os elementos das obras dos autores em questão.

E no final, o leitor encontrará também uma resenha do livro *La identidad diacrónica de la persona* de autoria de Yolanda Rodríguez Jiménez. A resenha feita por Marco Damonte apresenta um panorama geral de como a obra encontra-se estruturada, focando os pontos centrais da mesma. O objetivo da autora consiste em fornecer uma teoria sobre a identidade diacrônica da pessoa humana. Trata-se de uma análise crítica da antropologia filosófica que por sua vez se concentrou principalmente no estatuto do ser humano do ponto de vista de seus componentes ontológicos, reservando pouca atenção ao aspecto temporal, quase deixando escapar a questão da possibilidade, para um ser humano, de manter sua identidade ao longo do tempo.

Com a riqueza de temáticas e a riqueza da diversidade cultural dos autores que nos enviaram seus textos, não nos resta que desejar a todos uma profícua leitura e ao mesmo tempo augurar que a Revista de filosofia *Inconfidentia* continue sendo espaço de discussão para além dos próprios limites. Boa leitura do número 7 da Revista de filosofia *Inconfidentia!*

Os Organizadores deste volume!

Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis
Editores desse volume

EL FÁRMACO DE LA MÍMESIS EN LA PAIDEIA PLATÓNICA

David Angeles Garnica*

ὁμοιοῦσθαι δήπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὀποτέροις
ἂν χαίρη, ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται
(PLATÓN, *Leges* II, 656 b4-6)

Resumo: El fármaco de la mimesis en la *paideia* platónica

En la *paideia* platónica la mimesis es similar a un fármaco. La experiencia estética es originada por dos modos de mimesis, personificación e imitación, expuestos en *Respublica* III y X. Dicha experiencia provoca el movimiento de la parte inferior del alma que, si bien es riesgoso, es condición de posibilidad para lograr el amor a la filosofía. Así, a través de la provocación mimética –de la cual se valora el ámbito ético y metafísico– se ejercita, no sólo la memoria, sino también el reconocimiento de la verdad del modelo original.

Palabras clave: *Paideia*, mimesis, platonismo, reconocimiento.

Abstract: The Remedy of Mimesis in the Platonic *Paideia*

In the Platonic *paideia*, the mimesis plays the role of remedy. The process of mimesis brings about an aesthetic experience through two modes, personification and imitation, as Plato shows in the *Republic* III and X. Consequently, this experience provokes the movements of the inferior part of the soul. This movement, although perilous, is the condition of possibility to reach the love of philosophy. If the mimetic provocation is really to be valued within ethics and metaphysics, it needs to not only be realized by memory but also by recognition, so that the original model may be contemplated.

Keywords: *Paideia*, mimesis, Platonism, recognition.

1. PAIDEIA: IGNORANCIA Y FILOSOFÍA

En el *Symposium*, Sócrates dice que el filósofo posee una cierta ignorancia. Si supiera todo, no buscaría saber. Y si la ignorancia fuera total, ni siquiera sabría que ignora (PLATÓN, *Symposium* 204 b4-5). Una cierta ignorancia, adecuadamente tratada, da lugar

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma Italia, con la tesis *El caballo negro del Phaedrus. Demostrar, mostrar y armonizar el conflicto del alma* (Premio Bellarmino 2018). Saeman Scholar por el Saint John Paul II Scholarship Program (Roma, 2013-2016). Es miembro de la *International Plato Society* con la cual ha participado recientemente en el Symposium Platonicum XII con el tema de la *Mereología en el Parménides* (París, 2019). Ha realizado estancia de investigación en la Pontificia Universidad Gregoriana (2018). Médico por la UMSNH (2007). Fue voluntario por parte del Servicio Jesuitas de Jóvenes Voluntarios (Batopilas, Sierra Tarahumara 1999-2000). Actualmente es responsable del departamento de investigación en la Universidad Marista Valladolid en la ciudad de Morelia. Contribuye con diversas publicaciones y conferencias, nacionales e internacionales, sobre pensamiento clásico griego y problemas contemporáneos, en particular dentro de los campos de la metafísica y la relación estética-ética. Es un criador apasionado del caballo lusitano.

al amor a la sabiduría. Pero, por otro lado, si no es adecuadamente tratada genera hostilidad hacia la filosofía. Delcomminette identifica tres tipos de ignorancia que generan tal hostilidad: (a) la ignorancia de lo que es la filosofía y, por lo cual, se le considera como una amenaza; (b) la ignorancia del bien que aporta la filosofía y, por tanto, se le odia al considerarla inútil; (c) la ignorancia de quiénes son verdaderos filósofos, por lo que se toma por representantes de ella a impostores que la malrepresentan, y se termina descalificando a la filosofía toda (DELCOMMINETTE, 2018, p. 32). La ignorancia es ambivalente pues, si es bien tratada, puede conducir a la filosofía y, si no, a odiarla. Pero, ¿cuál es el tratamiento adecuado? Se podría sospechar que la enseñanza de contenidos determinados podría ser el primer paso en la cura de la ignorancia. Sin embargo, si el que ignora no sabe que ignora, es difícil que acepte los diversos contenidos que se le ofrecen. El tratamiento propuesto, dentro de la tradición platónica, no es la enseñanza de contenidos (διδασκαλία), sino la *paideia* (παιδεία), que conduce al reconocimiento de la propia ignorancia (PLATÓN, *Sophista* 229 e8-d3). Y si, por otro lado, todos los hombres anhelan la claridad del saber, como afirma Arsitóteles (ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 980 a21) queda claro que la diferencia no es respecto el amor hacia la sabiduría, sino respecto la actitud ante ella, es decir, o amar este amor, o serle hostil. Que se tenga el primero o el segundo resultado depende del éxito, o del fracaso, de la *paideia*.

En este sentido, «παιδεία»¹ es amar el amor a la sabiduría e indica tanto el camino como la meta de tal amor. El camino se va haciendo, teniendo repugnancia hacia lo feo y gozándose de lo bello. Así, el sujeto llega a la meta de ser, él mismo, bello y bueno (καλός τε κάγαθός) (PLATÓN, *Respublica* III, 401 e1-403 a4). Dentro de esta *paideia*, la mimesis juega un rol preponderante, rol que es similar a un fármaco: en dosis adecuadas contribuye a la salud, a saber, dando lugar al *reconocimiento* de la propia ignorancia y del modelo original. En cambio, un mal administrado, conduce al olvido del modelo y ceguera ante la propia ignorancia. El presente estudio pretende contribuir a la mejor

¹ El pasaje más antiguo en que aparece el término «παιδεία» es en Esquilo (*Septem contra Thebas*, 18), aún con el sentido de τροφή. A partir de la segunda mitad del siglo V aparece con el sentido de formación adulta, en especial desde el punto de vista intelectual (BERTRAM, 1974, p. 105). Isócrates afirma que ser griego no es tanto pertenecer a una misma naturaleza, sino participar de la misma *paideia* (ISÓCRATES, *Panegyricus* 50). Para el latino la *paideia* griega es la *humanitas*, es decir, la erudición y la formación en las buenas artes. Aquel que sinceramente la desea y busca, llega al máximo de ser humano. El cuidado y disciplina de esta ciencia, de entre todos los seres vivos, toca solo al hombre y, por esta razón, se le llama *humanitas* (AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae* 13,17). Plutarco compara la *paideia* con la actividad agrícola (γεωργία), que en su forma latina tendrá gran éxito: *cultura*, pues como la tierra es figura de la naturaleza del hombre, así el agricultor es similar al educador (γεωργῶ δ' ὁ παιδεύων) (PLUTARCO, *De liberis educandis* 4, 11).

inteligencia de la mimesis en la *paideia* platónica, con particular atención en los libros III y X de la *Respublica*.

2. SOBRE LA MÍMESIS

2.1 Presentación del fármaco: Personificación e imitación

Los libros III y X de la *Respublica* son un lugar privilegiado en el estudio de la mimesis platónica pues exponen la tensión entre los distintos sentidos del término (GIULIANO, 2005, p. 22). La problematicidad de la relación entre los sentidos se ha enfrentado de dos maneras. Por un lado, hay quienes niegan cualquier relación entre los contenidos de los dos libros (porque fueron escritos en tiempos y objetivos diversos, o porque Platón simplemente no se comprometió con el tema que escribía). Otros, en cambio, afirman una relación coherente entre ambos libros (relación que se argumenta con base en la sola *Respublica*, o apoyándose en otros diálogos) (BELFIORE, 1984, p. 121-123). Nuestra lectura propone una unidad entre ambos libros y, si bien, cada uno de ellos acentúa aspectos distintos, tal distinción no es incoherente del momento que la mimesis presentada en el libro III es un modo específico de la mimesis general del libro X.

Así, en el libro III de la *Respublica* se establece que la mentira no conviene en absoluto a los dioses, pero, para los hombres, puede funcionar como un fármaco:

Ciertamente, la verdad es de considerarse más cualquier otra cosa. De hecho, si hemos hablado correctamente, y en verdad para los dioses es inútil la mentira, en cambio para los hombres es útil, a la manera de un fármaco (φάρμακον), el que, evidentemente, debe ser administrado por médicos y no deben tocarlo simples individuos (PLATÓN, *Respublica* III, 389 b2-6).

La noción de φάρμακον indica tanto el veneno como el remedio². Este espectro del significado veneno-remedio aplica también a la mimesis. El aspecto negativo se debe a que, como señala el libro tercero y confirma el libro décimo, «muy lejos de la verdad se encuentra la mimética» (PLATÓN *Respublica* X, 598 b6). Sin duda el fármaco de la

² El LSJ reporta los siguientes cinco significados: droga, medicina curativa, poción de encantamiento, veneno, lejía.

mímesis tiene aspectos negativos, pero también efectos positivos que ejerce en la *paideia*. Pero, ¿dónde y bajo qué formas se encuentra el fármaco de la μίμησις³?

Conviene recordar los modos que puede adoptar el poeta. Uno se da cuando el poeta, ocultándose y conformándose a uno de sus personajes por la palabra o el gesto, finge hablar o comportarse como si fuera aquel personaje (PLATÓN *Respublica* III, 393 c4-5). El segundo modo ocurre cuando el poeta, sin ocultarse ni fingir hablar o actuar como uno de sus personajes, narra simplemente los hechos de su poesía (PLATÓN *Respublica* III, 393 c10-12). Un tercer modo es la combinación del primer y segundo modo (PLATÓN *Respublica* III, 394 b9-c5). El primer modo es mimético, el segundo es simple, el tercero combinado. Por tanto, según el tercer libro, la mímesis no se encuentra en toda obra poética sino sólo en aquella que, por la palabra o gesto, personifica a alguien o a algo. En breve, el libro III se considera la mímesis en cuanto personificación, es decir, cuando el poeta presenta *en* su persona otra realidad⁴. Sin embargo, en el libro X, Platón afirma que toda obra poética es mimética, pues, a partir de Homero, todos los poetas son imitadores de imágenes de la verdad (PLATÓN *Respublica* X, 600 e4-6). Siguiendo el décimo libro se tiene que la mímesis se extiende a toda representación de un original, como un espejo que refleja apariencias (PLATÓN, *Respublica*, X, 596 d7-e4). De hecho «el imitador (ó μιμητής) nada percibe del ser (ὄντος), sino solo de su apariencia (φαινομένου)» (PLATÓN, *Respublica*, X, 601 b9-e1). Este imitador ofrece solamente un simulacro (εἶδωλον), perdiendo lo verdadero (Platón, *Respublica*, X, 598 b6-8). Así, mientras la mímesis del libro III toma el sentido arcaico y restringido de personificación, aquella del libro X toma el sentido amplio de representación. La contradicción desaparece si se considera que la mímesis arcaica y de sentido restringido de personificación se encuentra

³ La primera aparición del término μίμησις se tiene en la obra perdida *Edonoi*, de Esquilo, obra reportada por Strabo (STRABO, *Geographica*, X, 3, 16). Sin embargo, esta ocurrencia ha sido fuertemente cuestionada (LE MOLI, 2018, p. 109).

⁴ Este tipo de mímesis se encuentra, no sólo en la *Respublica*, sino en otros textos platónicos como el *Ion* donde los primeros poetas están poseídos, unos por la Musa, otros por Orfeo, (PLATÓN, *Ion* 536 a7-b3). Otros textos no platónicos también muestran esta valencia. Así, Eurípides afirma que el poeta encarna aquello que produce y pregunta cómo podría el compositor de himnos transmitir alegría si él mismo no se siente alegre (EURÍPIDES, *Supplices*, 180-183). Aristófanes, por su parte, muestran a Agatón como un poeta que se imita a sí mismo, pues es necesario crear según la propia naturaleza (ARISTÓFANES, *Thesmophoriazousae*, 167). Esta personificación es el sentido original de μίμησις, el cual no proviene de Homero, ni de Hesíodo, sino de los misterios dionisiacos. Esta mímesis arcaica señalaba la actividad mediante la cual el sacerdote reproducía, no una realidad visible, sino invisible, a través de la danza, música y la mímica (TATARKIEWICZ, 2011, p. 269).

comprendida en aquella mimesis más reciente y de sentido amplio de representación (GIULIANO, 2005, p.75).

La distinción de los dos sentidos de mimesis, ha sido reconocida con anterioridad (PHILIP, 1961, p. 454) y también ha sido criticada, argumentando que Platón no está interesado en la distinción de los tipos de mimesis. De hecho, la mimesis-personificación puede ser, no sólo de personas, sino también de animales y de cosas. Se concluye que la mimesis-personificación en nada sería diferente de la mimesis-representación, pues esta última imita las mismas cosas que la primera (BELFIORE, 1984, p. 126). Ahora, si se entiende la personificación como la imitación exclusiva de personas, es decir, que un humano imite otro humano (BELFIORE, 1984, p. 125), esto tampoco lleva muy lejos, pues la mimesis-representación imita también personas mediante esculturas o pinturas.

La crítica se desliza sobre el hecho que la personificación es un modo particular de representación, no por el objeto que imita (hombre), sino por el medio en el que se da la imitación, a saber, en la persona misma que lo representa. Cuando el hombre imita en sí mismo, convirtiéndose en cierto modo, en otro hombre, animal, cosa o divinidad, es que se da la personificación. Así, la distinción personificación y representación se mantiene como oportuna.

2.2 Advertencias contra el fármaco

Platón mostró un recelo ante la mimesis (MAMARY, 2001, p. 75). Los efectos secundarios negativos que tiene la mimesis obligan a la cautela. La mimesis-personificación es vista con recelo ya que arraiga lo presentado en el cuerpo, la voz y la mente de los jóvenes que la practican (PLATÓN, *Respublica* III, 395 d1-3). Por su parte, la mimesis-representación, sin el antídoto adecuado, es dañina para la mente de aquellos que la encuentran (PLATÓN, *Respublica* X, 595 b5-7) siendo capaz de corromper, no sólo a los jóvenes, sino incluso a muchos de los buenos hombres (PLATÓN, *Respublica* X, 605 c5-7). Por ello, hay productos miméticos prohibidos: se prohíben que generan miedo ante la muerte (PLATÓN, *Respublica* III, 386 a6-b2), los gemidos y lamentaciones (PLATÓN, *Respublica* III, 387 d1-2), o los que llevan a una risa descontrolada (PLATÓN, *Respublica* III, 388 e4-6). Se prohíbe a los varones guardianes imitar mujeres, esclavos, hombres de poco valor o fuera de razón (PLATÓN, *Respublica* III, 395 d5-396 a6). La prohibición no se levanta bajo el argumento que lo prohibido es agradable. Por lo

tanto, aunque la personificación es la forma más agradable (PLATÓN, *Respublica* III, 397 d5-7), si no contribuye para el bien de los ciudadanos, no se aceptará. Por esta razón, al poeta simplemente agradable pero no útil, se le enviará a otra ciudad (PLATÓN, *Respublica* III, 398 a6-7). Dentro de la παιδεία platónica la selección de la mimesis se basa en la siguiente consulta:

Consultaríamos a un poeta más austero y menos agradable, es decir, a un mitólogo, a fin que nos brinde ayuda; el estilo de su discurso imitará al hombre mejor (ἐπιεικής) y dirá las cosas dichas en aquellos decretos que desde el inicio ordenamos por ley, cuando comenzamos a educar (παιδεύειν) a los guerreros (PLATÓN, *Respublica* III, 398 a8-b4)⁵.

La aceptación o rechazo de una determinada mimesis se basa en el principio que el imitador se asemeja a lo imitado (PLATÓN, *Respublica* III, 395 d1-4). Por tanto, la mimesis debe conducir al imitador a ser bueno (ἐπιεικής, ἀγαθός), si bien, en ciertos momentos, se acepta la representación de cosas malas, para conocerlas; o de las cosas risibles, por diversión (PLATÓN, *Respublica* III, 396 a4-5; d3-e2).

2.3 Contra Platón

La mimesis platónica ha sido criticada como un racionalismo incapaz de reconocer el valor de la creación artística. Un referente frecuente de tal crítica es F. Nietzsche:

También el divino Platón habla casi siempre sólo irónicamente de la facultad creativa del poeta, cuando esta no es un conocimiento consciente, y lo asemeja al don del adivino y del intérprete de sueños; el poeta no sería capaz de poeatar antes de ser inconsciente y primero que en él no se encuentre ya marca alguna del intelecto (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, XII, 83⁶).

Y si la creatividad poética, expuesta irónicamente, es a-racional, cuando se expone verdaderamente, el arte debe seguir, no la creación artística simplemente placentera, sino la repetición racional de un modelo pues, sin el λόγος no hay arte verdadero (PLATÓN, *Gorgias* 464 e2- 465 a6).] Estas consideraciones obligan a considerar dos dificultades: (1) el racionalismo y (2) el olvido de la creación artística.

⁵ El argumento se reafirma en el libro X: la mimesis aceptada por la ciudad platónica será aquella que brinde alabanza a los dioses y a los hombres buenos (ἀγαθός), aquella meramente agradable será expulsada de la ciudad (ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν) (PLATÓN, *Respublica* X, 607 a1-b4).

⁶ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, XII, 83: «Auch der göttliche Plato redet vom schöpferischen Vermögen des Dichters, insofern dies nicht die bewusst Einsicht ost, zu allermeist nur ironisch und stellt es der Begabung des Wahrsagers und Traumdeuters gleich; sei doch der Dichter nicht eher fähig zu dichten als bis er bewusstlos geworden sei, und kein Verstand mehr in ihm wohne».

¿Es Platón un racionalista? Si fuera así, ¿cómo se explicaría entonces la atención que Platón pone a los movimientos a-rationales provocados por la mimesis, como el miedo, el dolor y el placer? No es para descalificarlos, sino para aprovecharlos para despertar el amor a lo bello (PLATÓN, *Respublica* III, 403 c5-6). Y el amor es, en la tradición platónica, una manía a-racional (PLATÓN, *Phaedrus* 249d4-e4). Por lo tanto, si racionalista significa despreciar todo movimiento a-racional, Platón no es un racionalista, pues discierne e integra lo a-racional dentro de su proyecto de *paideia*. Si racionalista indica este discernimiento e integración jerárquica de los movimientos a-rationales, entonces sí lo es.

La segunda crítica reprocha a Platón el que considere la μίμησις solo como copia, olvidando el aspecto creativo (TSUJI, 2010, p. 129). El aspecto creativo, bajo esta óptica, por artistas como Leonardo da Vinci y Giambattista Vico (WHITTICK, 1977, p. 82). Pero, ¿puede haber mimesis sin modelo? Hablar de una «imitación sin modelo que imitar» es una *contradictio in terminis*. Los defensores del aspecto creativo podrían argumentar que lo que se indica es una personificación, o representación, nunca antes vista, inspirada en la interioridad del propio sujeto. Entonces habría un modelo, todo lo interno que se quiera, pero modelo. Quizá se insista en que el artista se aleja de cualquier modelo. Este alejamiento no ha sido ignorado en la propuesta platónica. Existe, de hecho, un mimética que sigue un paradigma con el cual mantiene una cierta proporción y da lugar a «cosas parecidas» (εἰκόνα). Se le denomina mimesis εἰκαστική (PLATÓN, *Sophista* 235 d6-e2). Otro tipo de mimesis, alejándose de la proporción con el paradigma original, aparenta ser ella misma el paradigma y da lugar a «la apariencia» (φάντασμα). Esta recibe el nombre de mimesis φανταστική (PLATÓN, *Sophista* 236 c3-4). Así, una escultura εἰκαστική mantiene las proporciones debidas con el modelo de un cuerpo bello, lo que permite, eventualmente, reconocerlo. Por otro lado, una escultura φανταστική, alejándose de la proporción con el original, alarga los segmentos corporales para aparentar, ante cierta perspectiva, ser un cuerpo bello. Pero cuando se observa y calculan sus proporciones, no es bello ni proporcional (PLATÓN, *Sophista* 236 a4-6). Así, en el intento de evitar la dependencia del paradigma, se pierde la proporción con este, impidiendo al destinatario discernir la relación entre la imagen engañosa (φάντασμα) y el original (SOARES-SOARES, 2013, p. 69). Tomando el modelo del espejo, si el reflejo producido es proporcional a la cosa, la imagen es adecuada. Pero si el reflejo, que no puede escapar de la subordinación de la cosa que debe reflejar, es desproporcionado, la imagen es

inadecuada. En el primer caso podemos, a través de la reflexión, vencer el engaño y descubrir la verdad del objeto modelo. En el segundo caso, el descubrimiento es más difícil, dado que la imagen es monstruosa.

Existe, además, una producción en la mimesis que no es el objeto representado o personificado y tampoco es el mismo poeta. Pues, así como hay una conversión entre el poeta y su obra, hay una segunda conversión entre la obra y el público que contempla la obra del poeta (GIULIANO, 2005, p. 33). Esta segunda conversión puede considerarse una novedad provocada por la mimesis, no por hacer un nuevo ser, sino por producir un modo distinto de *ser* en el público, es decir, un modo de *comportamiento*. Al generar nuevos comportamientos, el fármaco de la mimesis manifiesta aspectos éticos y metafísicos.

3. MÍMESIS Y ÁMBITOS

3.1 *Cautela ética.*

Las imitaciones se fijan como costumbres y naturaleza (PLATÓN, *Respublica*, 395 d1-3). Hay, por tanto, imitaciones prohibidas y otras aceptadas, como se ha señalado. Pero ¿cómo son las aceptadas? En la *Respublica* leemos:

Entonces, dije, ¿qué hacemos? ¿cuál de todos los modos aceptaremos en la ciudad: uno de los dos modos puros [imitativo o simple] o el que es mezcla de ambos? Si la cosa me corresponde, dijo [Adimanto], la mimesis pura del hombre de bien (PLATÓN, *Respublica* III, 397 d1-4).

La distinción entre puro y mezclado no se refiere a la narración (simple o imitativa). Incluso en la narración simple, donde no hay mimesis en el sentido de personificación, existe un elemento irreductible de una mimesis en el sentido amplio de representación. La cuestión de la pureza no se refiere al tipo *técnico* de expresión, sino al modo *ético*, pues el poeta debe comportarse al expresarse como un hombre *ἐπιεικής* (GIULIANO, 2005: 55). Por el bien del poeta mismo (que se convierte en lo que imita) como de quien entrará en contacto con su obra (que se convierte en lo que le agrada) hay una exigencia ética al poeta: poetar puramente como un hombre de bien (*ἐπιεικής*). Este tipo de mimesis es el que contribuye a la salud de la ciudad, pues con el bello espectáculo que ofrece, hace

que los jóvenes, desde niños, tiendan al amor y concordancia con el bello logos (PLATÓN, *Respublica* III, 401 c7-d2). La obra maestra del poeta no se reduce a una obra externa a él, sino que incluye su propio comportamiento al realizar su obra y aquello que provoca en su público. Sin embargo, la exigencia de pureza en el comportamiento del poeta ἐπιεικής parece ser contradictoria con el modo de actuar de la mimesis, la cual se dirige a la parte inferior y a-racional del alma:

Diremos que el mismo poeta imitativo (ὁ μιμητικὸς ποιητής) produce un mal estado en su propia alma, complaciendo a la parte a-racional que ni las cosas mayores ni las menores está discerniendo, sino que las mismas cosas está pensando, a veces que son grandes, a veces que son pequeñas, representando representaciones que han sido lanzadas muy lejos de la verdad (PLATÓN, *Respublica* X, 605 b5-c3).

Aquí la raíz de los efectos no deseados del fármaco de la mimesis: la excitación de la parte a-racional del alma a través del producto mimético. La parte inferior del alma, sin calcular ni razonar, tiende al placer o huye del dolor (PLATÓN, *Respublica* X, 606 d1-4). Y como ni todo lo placentero es lo más conveniente, ni escapar del dolor es siempre lo más virtuoso, se sigue que un alma guiada sólo por estos movimientos, sin participación de la razón, dará lugar a un carácter tormentoso y caótico (PLATÓN, *Respublica* X, 605 a4). Y, desatados los movimientos a-rationales, no será posible garantizar la victoria sobre el engaño mimético (PLATÓN, *Respublica* X, 605 c5-7). Pero, si bien el movimiento desordenado no es deseable, en el alma el movimiento es inherente, incluso necesario, pues el alma es eterno automovimiento (PLATÓN, *Phaedrus*, 245 c5). La *paideia*, por tanto, no es la supresión del movimiento, sino su armonización en la vida anímica. Una tal armonización no anula el movimiento del alma, sino que lo presupone, para armonizarlo e integrarlo mediante el reconocimiento.

3.2 Reconocimiento metafísico

El imitador no produce el ser real (PLATÓN, *Respublica* X, 597 a4-7: εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἄν το ὄν ποιοῖ) sino una suerte de obscuro ser respecto la verdad (PLATÓN, *Respublica* X, 597 a10-11: ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν). La obscuridad de la copia podría iluminarse con dos tipos de intentos, o igualando el original, o negando su dependencia. Estos intentos por salvar la barca de la mimesis terminan por hundirla. Por un lado, es imposible que la mimesis sea una copia igual al original, pues, o sería el original mismo, o bien, sería una duplicación del todo inútil. Por otro lado, hablar de una imitación originaria es una *contradictio in terminis*. Y la contradicción lógica se expresa,

como se ha visto con anterioridad, perdiendo la proporción y dando lugar a una obra monstruosa. Aceptar la dependencia proporcional de la mimesis respecto un original evita, por una parte, la imposibilidad o inutilidad de la copia idéntica al original y, por otro lado, salva de la contradicción lógica y de la monstruosidad. ¿Significa tal dependencia que la obra mimética carece de valor?

El original tiene mayor valor que la copia. Pero si el original no está disponible, la copia cobra valor al ayudar en la recuperación del original ausente no directamente disponible (OSBORNE, 1987, p. 58). Así, una lira perteneciente al amado ausente hace que el enamorado lo tenga presente, o la presencia de Simias recuerda a su amigo ausente (PLATÓN, *Phaedo* 73 d5-10). Esto revela la clave de lectura de la propuesta platónica: un cosmos jerárquico en el que, entre más cerca se encuentre un ser del Ser eterno, mayor jerarquía tendrá aquel ente, mientras que, los niveles inferiores manifestarán siempre una cierta relación con el nivel superior (VERDENIUS, 1962, p. 16). En este cosmos jerárquico la mimesis permite, partiendo desde la imitación sensible, recorrer la distancia que la separa del ser original y, eventualmente, alcanzarlo (LE MOLI, 2018, p. 106). Esta es la riqueza paidética de la pobreza ontológica que porta la μίμησις: la posibilidad de recorrer la distancia hacia la realidad originaria desde la misma obra mimética.

Este recorrido desde la copia al original no es a través de la pura razón. No se pide una actitud simplemente racionalista hacia el arte producido por la mimesis (OSBORNE, 1987, p. 61). La *paideia* supone, y necesita, la experiencia a-racional de la parte inferior del alma a la que va dirigida la mimética (PLATÓN, *Respublica*, 605 c10-d4). Pero no se pide una actitud de pura emoción ante la copia, no hay sentimentalismo a-racional. Más bien, las mociones inferiores del alma son armonizadas para lograr una mayor claridad (κάθαρσις). No por esto la propuesta platónica coincide con aquella aristotélica, pues Aristóteles entiende la claridad (κάθαρσις) como la identificación de las situaciones que son realmente de temer y de tener piedad (NUSSBAUM, 1988, p. 390- 391). La claridad platónica, por su parte, consiste en el reconocimiento del fundamento original a partir del sentimiento de placer o dolor ante el producto mimético. El recorrido paidético propuesto por Platón no es pues, ni sentimentalismo, ni racionalismo, ni identificación de situaciones, sino reconocimiento de la realidad original fundante.

4. PAIDEIA: MEMORIA Y RECONOCIMIENTO

La posibilidad de alcanzar el orden jerárquico superior, es dada por la provocación a toda el alma, incluida la parte a-racional. Ahora, siendo el recorrido cuesta arriba, ¿por qué se desearía recorrer la distancia desde el movimiento inferior hacia las instancias superiores? Una razón es que en estas instancias superiores se da la semejanza con la divinidad. Pero, como sostiene Shields (SHIELDS, 2017, p.171), si el parecido con la vida divina consiste solo en la inmortalidad, nada se agregaría al alma que es ya inmortal (PLATÓN, *Phaedrus* 245c5-246 a2, *Phaedo* 91 d2-107 b9). El recorrido ascendente que propone la *paideia* platónica aspira a lograr la semejanza divina, tanto cuanto sea posible (PLATÓN, *Theaetetus*, 176 b1-2: ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν; *Respublica* 383 c3-4), lo que significa, no solo no morir, sino vivir divinamente con sabiduría, siendo justo y santo (PLATÓN, *Theaetetus*, 176 b2-3). Esta es la vida plena a la que está llamado el ser humano.

Pero, si la mimesis (sea como la personificación, sea como representación) presenta un sensible, ¿cómo es posible que a partir de la copia sensible se recupere el original no sensible sino divino? Es posible debido al doble estatus del sensible. De hecho, un sensible puede considerarse como modelo de otro sensible (Bucéfalo es modelo sensible de una escultura ecuestre). Pero también el sensible es también imagen dependiente de la forma inteligible (Bucéfalo es imagen sensible de la forma caballo). Este doble estatus permite realizar la transición entre lo sensible y lo inteligible (PITTELOUD, 2017, p. 131-132). Así, viendo la estatua en mármol puedo recordar a Bucéfalo y, a su vez, viendo a Bucéfalo puedo recuperar la forma eterna del caballo. Así, la recuperación del original tiene que ver con un ejercicio de la memoria y del reconocimiento.

4.1. La memoria

La memoria (μνήμη) es salvación de la percepción «σωτηρία αἰσθήσεως» (PLATÓN, *Philebus*, 34 a10). Pero, ¿qué es la percepción? y ¿en qué modo viene salvada?

Respecto la percepción, en el *Theaetetus* se discute la relación entre lo sentido y lo conocido. Podemos sentir –ver o escuchar– una lengua extranjera. Antes de conocerla solo se percibirán imágenes o sonidos. Una vez conocida, serán percibidas las palabras,

escritas o habladas, de dicha lengua (PLATÓN, *Theaetetus* 163 b1-7). Así, tenemos el caso de una mera percepción que llamaremos «sensación» (el simple sonido o imagen) y una percepción que implica un cierto conocimiento y que llamaremos «concepción» (los sonidos percibidos como palabras, las imágenes como letras)⁷.

¿Cómo es salvada la percepción, sensación o concepción? Se puede no percibir con los sentidos (cerrando los ojos no se ven las letras) y, sin embargo, recordar (a) las figuras de las letras y (b) saber lo que las letras significaban (PLATÓN, *Theaetetus* 163 e1-12). La memoria pues, se presenta como un desarrollo natural de la percepción que permite superar la condición aislada de los datos sensibles, colocándolos desde el externo hacia el interno de la mente (ARONADIO, 2002, p. 46). No es la simple percepción la que viene salvada, sino un modo en que tal percepción es mantenida en el sujeto. De hecho, Platón compara la memoria, a la impresión que deja un sello de anillo sobre la cera, así es como las sensaciones (αἰσθήσεις) y concepciones (ἔννοιαι) quedan impresas en la memoria (PLATÓN, *Theaetetus* 191 d4-7).⁸ La memoria no es ni una sensación ni un concepto, sino el resultado de mantenerlos en el tiempo. La memoria es, sí, un presente, pero de un pasado (BLOCH, 2007, p. 58). La memoria es, por tanto, la salvación presente de una percepción pasada. ¿Qué es lo que queda presente? Platón habla de los signos (τὰ σημεῖα), o el vestigio (τὸ ἕχθος), impresos en el alma (PLATÓN, *Theaetetus* 193 c1-4). Ahora, si lo que queda en la memoria son signos o vestigios, ¿es posible recuperar el original? La *paideia* platónica apuesta que sí es posible. El modo específico es mediante su reconocimiento, es decir, reminiscencia. Aquí el punto último de la μίμησις: dar lugar a la ἀνάμνησις.

4.2 Reminiscencia

El famoso relato de la caverna representa nuestra naturaleza respecto la cultura o incultura (τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας) (PLATÓN, *Respublica* VII 514 a-2). La *paideia* platónica es el recorrido que partiendo de la experiencia sensible (estética)

⁷ La posibilidad de una percepción sin concepto no es pacífica. Sin embargo, que no sea pacífica no significa que sea imposible. Así, puede haber una sensación dolorosa aún sin el concepto dolor, o la sensación sed aún sin el concepto agua. Sobre los dos tipos de percepción platónica se puede consultar con provecho MCCREADY-FLORE, I. «Affect and Sensation: Plato's Embodied Cognition». *Phronesis* 63, 2018, 117-147. Sobre la posibilidad de la intuición intelectual se puede consultar el trabajo de TILLIETTE, X. *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

⁸ De manera similar, pero con cambios en el vocabulario, la memoria aristotélica será una manera de tener (ἔξις), no una particular sensación (αἴσθησις) o concepto (ὑπόληψις), sino lo que de ellos queda en el sujeto a través del tiempo (ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia* 449 b24-25).

que ofrecen los simulacros de los distintos productos miméticos, pasando por la memoria, reconoce el fundamento anhipotético. Este recorrido no consiste en poner un conocimiento en el alma ignorante, pues sería como poner una visión en ojos ciegos (PLATÓN, *Respublica* VII 518 b8-c2). La *paideia* consiste, más bien, en *convertirse* (στρέφειν) con toda el alma (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ), desde lo que deviene (las diversas mímisis) hasta el contemplar el ser, a saber, el bien (PLATÓN, *Respublica* VII 518 c4-d1). LA conversión implica contemplar la prioridad, no simplemente temporal, sino lógica y metafísica de una realidad que fundamenta al sensible, a saber, la idea (PITTELOUD, 2017, p. 103). Esta contemplación no es una experiencia reducible al éxtasis místico, puesto que requiere el uso previo de capacidades abstractivas y dialécticas (ARONADIO, 2002, p. 50). Pero del hecho que la anámnesis requiera un proceso lógico previo, no se sigue la identificación de la puntual contemplación noética con el recorrido lógico dianoético. Es decir, la contemplación supone un recorrido, pero no se identifica *tout court* con él. El proceso es secuencial (ἐφεξῆς), como cuando al sujeto atado por las cadenas en la caverna «lo arrastraran por la fuerza a través del duro y escarpado ascenso, sin soltarlo hasta que lo condujeran hacia la luz del sol» (PLATÓN, *Respublica* VII, 515 e5-7). En cambio, la contemplación de la idea es inmediata (ἐξάφνης), al grado que «teniendo los ojos llenos de claridad, las cosas verdaderas no podría ver, no al menos súbitamente» (PLATÓN, *Respublica* VII, 516 a1-4).

La contemplación de la idea permite considerar la limitación del sensible, pues el sensible si bien no es la verdad, tampoco es simplemente nada, sino una sombra (PLATÓN, *Respublica* VII, 516 a1-4). El reconocimiento de la insuficiencia del sensible y la propia ignorancia que se tiene sobre él, es posible reconociendo aquella realidad que le excede. La anámnesis es pues condición de inteligibilidad (PITTELOUD, 2017, p. 105), no sólo de la cosa, sino del saber mismo. A partir del fundamento de la idea (principio anhipotético) inteligimos el complejo mundo jerárquico que nos rodea. Esta intelección es propia de los seres humanos. La *paideia* es el recorrido que humaniza la vida (ψυχή) y mundo (κόσμος).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

El fármaco de la mimesis promueve el amor a la filosofía dentro de la *paideia* platónica. Esto lo logra a través de los distintos productos miméticos de la personificación y de la imitación que provocan los movimientos de la parte inferior del alma. Estos productos miméticos, a pesar de la inferioridad metafísica respecto al original, se valoran como buenos en ámbito ético, pues son condición de posibilidad para el reconocimiento del original, logrando así reconocer la propia ignorancia y amar la sabiduría.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. *De anima*, ROSS, W.D. ed., Oxford 1967.
- , *De memoria et reminiscencia*, ROSS, W.D. ed., *Parva naturalia*, Oxford 1970.
- , *Metaphysica*, ROSS, W.D. ed., I-II, Oxford 1970.
- ARONADIO, F. Il problema dell'intuizione in Platone. In: OPORTONE, A. – ARONADIO, F. – SPINICCI, P. *Il problema dell'intuizione*. Napoli : Bibliopolis, 2002. p. 23-61.
- AULUS GELLIUS. *Noctium Atticarum*. HERTZ, M. Lipsiae: Teubner, 1903.
- BELFIORE, E. A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, n. 114, p. 121-146, 1984.
- BERTRAM, G. Παιδείω. In: MONTAGNI, F. – SCARPAT, G. – SOFFRITTI, O.. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974. P. 105-190. Alem., KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.
- BLOCH, D. *Aristotle on memory and recollection: text, translation, interpretation, and reception in Western scholasticism*. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- DELCOMMINETTE, S. Plato on Hatred of Philosophy. *The Review of Metaphysics*. v. 72, n. 1, p. 29-51, 2018.
- ESQUILO, *Septem contra Thebas*. PAGE, D. L. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- GIULIANO, F. M. *Platone e la poesia: teoria della composizione e prassi della ricezione*. Academia : Sankt Augustin, 2005.
- ISOCRATES. *Discours*. MATHIEU, G. –BRÉMOND, E. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

- LE MOLI, A. *Platonismo e antiplatonismo da Nietzsche a Derrida*. Roma: Carocci, 2018.
- MAMARY, A. Redeeming mimesis. *Méthexis*, n. 14, p. 73-85, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Gruyter, Berlin: Gryter, 1972.
- NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- OSBORNE, C. The Repudiation of Representation in Plato's "Republic" and its Repercussions. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 33, p. 53-73, 1987.
- PHILIP, J. Mimesis in the Sophistês of Plato. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n. 92, p. 453-468, 1961.
- PITTELOUD, L. *La séparation dans la métaphysique de Platon*. Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les Formes et les particuliers dans les dialogues. Sankt Augustin: Academia, 2017.
- PLATÓN, *Gorgias*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 3, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- , *Phaedo*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 1, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Phaedrus*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 2, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Philebus*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 2, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Respublica*. Slings, S.R. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- , *Symposium*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 2, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Theaetetus*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 1, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- SHIELDS, C. A Fetish for Fixity? In: DESTRÉE, P. – GIANNOPOULOU, Z. *Plato's Symposium. A Critical Guide*. Cambridge- New York-Melbourne-New Delhi: Cambridge University Press, 2017, p. 160-175.
- SOARES, L. – SOARES, L. Los paradigmas poéticos de la República a la luz de las técnicas miméticas del Sofista. *Méthexis*, n. 26, p. 59-82, 2013.
- TSUJI, A. Experience in the Very Moment of Writing: Reconsidering Walter Benjamin's Theory of Mimesis. *Journal Of Philosophy Of Education*, v.44, n.1, p. 125-136, 2010.
- VERDENIUS, W.J. *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*. Leiden: Brill, 1962.
- WHITTICK, A. Mimesis, Abstraction and Perception. *Philosophy*, v. 52, n. 199, p. 82-89, 1997.

LA AUTO-DETERMINACIÓN HUMANA EN LA ELECCIÓN LIBRE SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Maria Aracoeli Beroch*

Resumo: El artículo presenta una lectura de Tomás de Aquino, sobre todo de la madurez, subrayando algunas distinciones en las facultades del alma humana y su interacción en la elección libre. Si bien Dios (Causa primera) da el primer impulso al ser humano para que obre libremente, en el proceso electivo se plantea la emergencia de la voluntad (causa segunda) que el Aquinate trata con detalle y que, en este contexto, se puede entender como la auto-determinación de la persona en cuanto tal. Primero se menciona la interacción del intelecto y de la voluntad en la elección, siguiendo especialmente la obra tomista *Quaestiones de Malo*. En segundo lugar, se profundiza el dinamismo de la voluntad electiva, repasando los motivos que, según Tomás, pueden llevar al ser humano a actualizar una elección más que otra. Así se mostrará la independencia humana, en su orden, gracias al rol de la voluntad y la calificación del hombre como *causa sui*, lo que puede identificarse con la mencionada auto-determinación del agente o con lenguaje tomista, el hecho de que el hombre sea potestativo de sí mismo.

Palabras-chave: *elección, Tomás de Aquino, auto-determinación, causa sui, voluntad*

Human self-determination in free choice according to Thomas Aquinas

Abstract: The article presents a reading of Thomas Aquinas, particularly on the basis of works from his later years, regarding some distinctions in the faculties of the human soul and their interaction in free choice. Although God (the First cause) gives the human being the first impulse so that he might operate freely, in the process of choice, Thomas thoroughly addresses the emergence of the will (the second cause). Thus in this context, the will can be understood as the self-determination of the person as such. First, the article discusses the interaction of the intellect and the will in choice, in particular, according to *Quaestiones de Malo*, one of Thomas's later works. Second, the article examines the dynamism of the elective will, reviewing the reasons that can lead the human being to execute one choice over another. This in turn will exhibit human independence, thanks to the role of the will and the qualification of man as a *causa sui*, which can be identified with the aforementioned self-determination of the agent or in Thomistic language, the fact that man is *per se potestativus*.

Key words: choice, Thomas Aquinas, self-determination, *causa sui*, will

Quando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de intelecto, libre albedrío y dominio de sus propios actos (per se potestativum)¹.

Para Tomás de Aquino no hay ser humano sin un alma y su cuerpo. El alma humana es espiritual, es decir no-material, y sólo puede ser colmada por bienes no-materiales, que la acerquen a Dios quien, en definitiva, es el fin y meta de la felicidad humana (cf. *ST* I-II,

* Docente de Filosofía, Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana (Ciudad del Vaticano).
E-mail: m.beroch@urbaniana.edu

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (de ahora en más *ST*) I-II, prólogo. Cuando no se nombre el autor se trata de Tomás de Aquino. Las traducciones al español son propias.

q. 1). Esto no impide que, en cuanto “alma encarnada” en un cuerpo (la dimensión humana física), los bienes materiales, usados correctamente, ayuden a la persona en la consecución de los bienes espirituales, vías para su fin último divino.

¿Cómo logra el ser humano su fin último? Desde el punto de vista filosófico esto se da a través de las elecciones libres de lo que se considera bienes, elecciones que manifiestan la semejanza con Dios: como Dios-espíritu, la persona humana también realiza operaciones a través de su intelecto y de su libertad. Al ser estas operaciones no-materiales, se sitúan en un orden superior a la materia, un orden espiritual, aunque siempre en relación con lo material (como el cuerpo está en relación estrecha con el alma); por esto mismo lo material no ejerce violencia sobre las operaciones propias del hombre. Utilizando categorías aristotélicas, Tomás dice que, en el orden de las causas segundas, o sea, del obrar libre que es propio humano, el mismo ser humano es principio de su actuar, es decir, sus operaciones nacen de su propio querer y disposición al bien que ha entendido con su intelecto. Además tiene dominio sobre sí, es potestativo de sí mismo (*per se potestativum*). Este poder es recibido de Dios (lo que es imagen de algo en este contexto, también - de algún modo - procede de aquello de lo cual es imagen; cf. *ST I*, q. 93, aa. 1 y 2), pero es propio de la persona en su ámbito; el dominio la hace dueña de su destino personal y del camino que elige para cumplir su fin en esta vida. Con términos contemporáneos se puede decir que para el Aquinate uno se auto-determina en su obrar y esto lo asemeja a su causa divina, como se evidencia en el prólogo a la *Suma Teológica* I-II que introduce este trabajo.

Aquí se presenta una lectura de algunos de los textos tomistas más significativos sobre el obrar libre a través de la elección. En esta interpretación se manifiesta la emergencia de la voluntad humana que, en este contexto, se puede entender como la auto-determinación, no sólo de la voluntad sino de todo el hombre. Esta auto-determinación tiene un inicio propio en su orden, que Tomás distingue del orden del obrar divino, por lo que se puede afirmar que el Aquinate ha presentado cuidadosamente el rol operativo de la causa segunda respecto a la Causa Primera, Dios.

Primero se menciona la interacción del intelecto y de la voluntad en la elección, siguiendo especialmente la obra tomista de la madurez *Quaestiones de Malo*. En segundo lugar, se profundiza el dinamismo de la voluntad electiva, repasando los motivos que, según Tomás, pueden llevar al ser humano a actualizar una elección más que otra. Así se

mostrará la independencia humana, en su orden, gracias al rol de la voluntad y la calificación del hombre como *causa sui*, lo que puede identificarse como la auto-determinación del hombre o con lenguaje tomista, el hecho de que el hombre sea potestativo de sí mismo.

1. PRESENTACIÓN DE LA DINÁMICA DE LA ELECCIÓN: ESPECIFICACIÓN Y EJERCICIO

La concepción tomista del alma y de la libertad, nace en un contexto cristiano heredero del mundo clásico griego, latino y patrístico. Pero hay que tener en cuenta que, para Tomás, el alma no es en sí misma operativa, sino que “despliega” su acción a través de dos facultades, también ellas inmateriales, que son, justamente, su intelecto o razón² y la voluntad. El intelecto tiene por objeto la verdad en su universalidad, la voluntad tiende al bien conocido es decir, previamente presentado por el intelecto; el bien tiene razón de fin.

Siendo ambas inmateriales, el bien y la verdad al que tienden las facultades no condicionan su obrar: ni el intelecto ni la voluntad están determinados a un tipo de verdad o a un bien específico. El intelecto muestra un objeto como verdad y la voluntad lo sigue o no. Si la voluntad acoge lo que el intelecto le presenta se llega a una elección. Para Tomás, la facultad que realiza el acto propio de la elección es la voluntad (cf. *ST I-II*, q. 13, a. 1). Y como por las elecciones se manifiesta la libertad del hombre (cf. *de Veritate*, q. 24, a. 1), hay que decir que la voluntad es la facultad de la libertad para Tomás.

Para presentar el modo en que alguien elige algo y por lo tanto manifiesta su obrar libre, Tomás presenta una serie detallada de actos en los que ambas facultades del alma interactúan (cf. *ST I-II*, q. 6 a q. 19; *de Veritate*, q. 24; *de Malo* qq. 2, 3 y 6). En las obras de la madurez se presenta el movimiento de las facultades del alma con la distinción del acto electivo según el objeto (*especificación* del acto) y según el sujeto (*ejercicio*). El primero significa que el agente entiende o quiere una cosa u otra (por ejemplo, ver un film u otro, querer un remedio amargo, pero más bueno para la salud o un remedio

² Según el contexto en el que se trate Tomás distingue intelecto y razón, pero se trata de operaciones, es decir, actos, de una misma facultad espiritual que emana del alma.

deleitable pero menos efectivo contra la enfermedad); de la parte del sujeto, el agente obra o no (por ejemplo, tomar el remedio o no tomarlo (cf. *ST I-II*, q. 9, a. 1 y HOFFMANN-FURLONG, 2016, p. 61). En este juego de las facultades se da el movimiento, la interacción del intelecto y la voluntad del alma, que conlleva a las elecciones.

Así, Tomás dice que el intelecto mueve a la voluntad en el género de la causa formal, en cuanto su objeto (el ente, lo verdadero) especifica el acto de la voluntad, presentándolo como un bien que se entiende (cf. *de Malo*, q. 6). La voluntad mueve el intelecto en el género de las causas final y eficiente, pues su objeto es el bien que tiene razón de fin y siempre la facultad a la que le corresponde el fin mueve las otras. De este modo la voluntad mueve al intelecto, pero a diferencia de éste, se mueve también a sí misma y mueve todas las demás potencias (cf. *de Malo*, q. 6). Esto es clave para nuestro problema.

En la cuestión 6 de las *Quaestiones de Malo*, Tomás ilustra la elección con los ejemplos de la salud y del remedio. *Respecto al ejercicio del acto*, es decir, de parte de agente (la persona que obra con su voluntad) en cuanto quiere algo en acto, se mueve a querer otra cosa en acto: se quiere la salud, se mueve a querer, comienza (“*incipit*”) a aconsejarse en orden a lo que ayuda a conseguir la salud, como es el remedio. Se llega así, luego de un cierto consejo del intelecto, a querer beber ese remedio. La voluntad se mueve por el consejo, que es una investigación no demostrativa, por lo que la voluntad no se mueve necesariamente hacia esto: puede querer el tal remedio o querer otro; como ya se dijo, ningún bien la sacia completamente por lo que puede considerar y aceptar distintas opciones, y luego elegir la que encuentre más conveniente.

La voluntad entonces puede detener todo el proceso de elección (no llegando a aceptar lo propuesto por el intelecto), recomenzando todo el proceso y moviendo el intelecto a ofrecerle objetos distintos (por ejemplo, otro remedio, u otra terapia en vez de remedio o la posibilidad de no hacer nada respecto de mejorar la salud). O directamente la voluntad puede no mover el intelecto, impidiéndole así que le presente algún tipo de consejo.

Esto no quiere decir que para Tomás la voluntad pueda sustraerse al objeto del intelecto en cuanto tal. En una concepción antropológica como la tomista, la voluntad *siempre* tiene necesidad de un objeto, podemos decir “estructuralmente”, en el proceso que desemboca en la elección.

La causalidad del objeto, causalidad formal, significa entonces que el objeto mueve la voluntad “del exterior”, como “aconsejando” o “persuadiendo”, al modo de una disposición (cf. *de Malo*, q. 3, a. 3). En este mismo sentido se deberían entender los textos en los que se afirma que la voluntad sigue (*consequens*) lo que presenta el intelecto: la voluntad sigue lo que le presenta el intelecto, pero no necesariamente, no “automáticamente” o como si el intelecto ejerciera una causalidad eficiente sobre la voluntad, es decir, como si la “empujara” a aceptar sin más lo que se le presenta.

Dicho esto, sin embargo, no se puede, y justamente, etiquetar a Tomás como voluntarista ya que la *electio* implica siempre la causalidad formal del intelecto a través del objeto³.

2. LA AUTO-DETERMINACIÓN DE LA VOLUNTAD

Analizamos ahora cómo el dominio de la voluntad se extiende a todo el hombre, de modo que se puede afirmar la auto-determinación del hombre por su voluntad, en las elecciones.

¿Cómo es posible la diversidad de movimientos de la voluntad respecto al objeto presentado por el intelecto si en el ejercicio del acto voluntario siempre necesita un objeto? Aquí damos un paso más con Tomás afirmando que esto es posible porque la voluntad no sólo es movida por un objeto y no sólo mueve las demás potencias sino también porque primero se mueve eficientemente a sí misma.

Para Tomás, el intelecto no puede sustraerse al objeto, que “cae” en él. El intelecto asiente necesariamente a aquellas cosas que tienen conexión necesaria con los primeros principios: por ejemplo, dado que A es a B y B es a C, A es a C. Al intelecto no le está permitido, en una visión metafísica realista como la de Tomás, concluir de un modo distinto. Ahora bien, la voluntad tiende necesariamente a la felicidad pero, a diferencia del intelecto, ninguno de los bienes particulares tiene conexión necesaria con la felicidad, pudiendo el hombre ser feliz sin ellos (cf. *de Malo* q. 3, a. 3). Hay objetos que sí o sí

³ En este sentido se puede afirmar que, según las discusiones contemporáneas de algunas interpretaciones respecto a la voluntad libre (“free Will”), la elección tomista implica tanto “posibilidades alternativas” (“alternatives possibilities”) como “the sourcehood condition” o “el agente como última fuente de sus acciones” (cf. los trabajos de HOFFMANN-MICHON, 2017; HOFFMANN-FURLONG, 2016 y SCARPELLI CORY, 2016).

actualizan al intelecto entonces y aquí la voluntad no puede moverlo, es decir, *la voluntad no puede controlar el contenido como tal de los pensamientos; puede contralar deliberar o no* sobre estos contenidos, es decir, ser aconsejada-guiada-persuadida por estos contenidos.

La voluntad, en cambio, aunque necesite siempre un bien que sea presentado por el intelecto (*bonum intellectum*), puede inclinarse a uno más que a otro, porque el movimiento *en cuanto al ejercicio del acto* se inicia con ella misma, comenzando ella incluso el movimiento para la *especificación de su acto volitivo*: quiere que el intelecto le aconseje sobre, por ejemplo, “cual remedio sea mejor”, pudiendo haber querido no querer entender, o sea, no ser aconsejada sobre cual remedio tomar, como si se dijera “no quiero pensar en esto”.

La voluntad *comienza, cambia o detiene* el proceso de elección y de ejecución de lo elegido porque su naturaleza es ser una *inclinación auto-determinada*. El “plegarse o no” por sí misma es lo más específico de la voluntad, por esto se la considera en los textos tomistas como la facultad que tiene el propio poder para determinarse a sí misma en el orden de la eficiencia: “*más allá de todo, tiene en su potestad la misma inclinación, de modo que no le sea necesario inclinarse hacia lo apetecido entendido sino que puede inclinarse o no inclinarse: y así la misma inclinación no le está determinada por otro, sino por sí misma*” (cf. *de Veritate*, q. 22, a. 4).

Tomás luego aclara, cierto, que la Causa Primera mueve inicialmente la voluntad para evitar un retroceso al infinito, en una suerte de “actualización originaria” (cf. *ST I-II*, q. 9, a. 4; *de Malo*, q. 6). Pero una vez que la voluntad es actualizada, es ella, en el ejercicio del acto, la facultad de las elecciones del *homo viator*⁴.

⁴ No es contradictorio para Tomás que la voluntad sea principio interno de la elección y al mismo tiempo sea movida por algo externo a ella, ver *ST I-II*, q. 6, a. 1 y ad 3. Tomás habla de un obrar de la voluntad “bajo la influencia de un cierto instinto superior” (*ex instinctu alicuius exterioris moventis*; cf. *ST I-II*, q. 9, a. 4). La calificación tomista de “*divinus instinctus*” o “*instinctus exterior*”, tomado de Aristoteles, y que en *de Malo*, q. 6 es identificado con Dios, es adecuada en este contexto, dando la idea de que la realidad divina mueve a la voluntad desde el interior del hombre, como sugiere el término *instinctus*, siendo además infinitamente trascendente a la misma voluntad humana y por lo tanto externa a ella (*exterior* o *divinus*); para la relación entre la causalidad de Dios y la causalidad de la voluntad cf. *de Potentia Dei* q. 3, a. 7 and ad 13; *ST I*, q. 105, a. 5, *de Malo* q. 3, a. 1. Para un comentario reciente sobre la relación entre la Causa Primera y la voluntad humana, cf. BONINO, 2013, pp. 557-562.

Esto se evidencia aún mejor hacia la conclusión de la cuestión 6 de *de Malo* donde el Aquinate analiza detalladamente los motivos por los que la voluntad elige un objeto a preferencia de otro. Así:

1) la voluntad se mueve según la razón ordenada al fin: lo deleitable se deja de lado por lo útil y bueno para la salud (siempre en los ejemplos tomistas).

2) la voluntad prefiere un bien que aparece como tal, a otro, porque detiene el intelecto en una circunstancia particular del objeto, por ejemplo, se prefiere el remedio deleitable por sobre el remedio de mal sabor pero que hace mejor a la salud.

3) según las disposiciones del hombre: se elige según las pasiones y los hábitos, entendiendo aquí vicios o virtudes.

La cuestión 1 del *de Malo* permite entender mejor los tres modos en los que las posibilidades de elegir un objeto a otro subyacen a la voluntad, aunque desde una perspectiva “en negativo”, en lo que es considerado un mal moral (pecado).

Analizando si el bien puede ser causa del mal, Tomás establece que lo que es voluntario es similar a lo que es natural, pero no es igual. El ejemplo aquí es el acto de adulterio: lo que es placentero a los sentidos mueve la voluntad del adúltero y la influye para que se deleite con lo que está fuera del orden de la razón⁵, pero si la situación fuera igual que en lo que es natural, es decir, que la voluntad *necesariamente* recibiera y aceptara la impresión de lo placentero que lo sugiere, se ejecutaría “automáticamente” el pecado de adulterio. Pero justamente lo natural y lo voluntario no se pueden interpretar unívocamente, a menos que se quiera comprometer la libertad del hombre: “*Por mucho que lo exterior atraiga a lo sensible, no obstante, en la potestad de la voluntad está el recibirlo o no recibirlo. Por lo que la causa del mal que sucede por esto que se recibe, no es el mismo objeto deleitable que mueve, sino más bien la voluntad misma*” (*de Malo*, q. 1, a. 3).

Siempre en orden a mostrar la auto-determinación de la voluntad humana es importante subrayar que, a partir de esta reflexión, Tomás introduce una distinción que, aunque parezca en extremo detallada, ilumina la interacción que se da entre el intelecto y la

⁵ Tomás incluye el orden de la razón y la ley divina; mi presentación trata la problemática principalmente desde el punto de vista filosófico, por lo que se dejan de lado las consideraciones teológicas que la temática comporta.

voluntad para manifestar la libertad humana. Tomás considera así la causa del mal en la voluntad según dos modos: *per accidens* y en cuanto es un bien de-ficiente (es decir, un bien que puede causar un defecto: *defectum causans*; cf. *de Malo*, q. 1, a. 3 ad 6). La voluntad es causa del mal *per accidens* en cuanto se mueve a una cosa que es un mal *simpliciter* pero un bien bajo un cierto aspecto (*secundum quid*: el placer en el acto adúltero). En cuanto la voluntad es un bien de-ficiente, Tomás afirma que hay que pre-considerar (*preconsiderare*) algún defecto antes de la misma elección de-ficiente, es decir, del mal que convierte la acción en un pecado, por la que la voluntad elige un bien *secundum quid*, que es un mal *simpliciter*⁶ (cf. *de Malo*, q. 1, a. 3). ¿En qué sentido la voluntad puede ser de-ficiente antes de la elección del objeto? La voluntad es de-ficiente en cuanto actúa fuera de la regla racional que mide sus actos. Tomás explica que el placer y las demás realidades humanas deben ser medidas según la regla de la razón (y la ley divina): no usar la regla de la razón está implícito (*preinteligitur*) en la voluntad *antecedentemente* (*ante*) a la elección desordenada, que genera el pecado⁷ (cf. *de Malo*, q. 1, a. 3). Y aquí nuevamente se enfatiza el rol del ejercicio del acto de la voluntad: “*No es necesario buscar la causa de este ‘no usar de la regla’, porque para esto basta la misma libertad de la voluntad, por la que puede obrar o no obrar*” (cf. *de Malo*, q. 1, a. 3).

Es la misma voluntad la que decide, *antes o durante el acto de elección*, no usar la razón ordenadamente, en esto *no hay causa antecedente* en el plano del obrar de las causas creadas y no hay que buscarla según el Aquinate: podemos así afirmar entonces que la voluntad se “auto-determina”, en este caso para obrar el mal, no queriendo – habiendo

⁶ Comenta Galeazzi que aquí, el mal en sí mismo (*simpliciter/per se*) significa “mal en sí”, es decir, privación de un bien particular en un determinado sujeto que por naturaleza debería poseer y que por lo tanto es necesaria para su perfección. Aquí el mal *per se* es la trasgresión del orden ético, que puede estar implicado en buscar, por ejemplo, el placer. Esta trasgresión es un impedimento en la prosecución del fin y por lo tanto para la perfección del hombre. Es una privación respecto de la rectitud del fin (cf. GALEAZZI, 2002, 19).

⁷ En la q. 2, a. 1 del *de Malo*, Tomás trata la omisión que es un mal moral, en la cual la voluntad puede ser causa *per se*. El acto voluntario a veces es causa *per se* de la omisión, no en el sentido que la voluntad se dirija directamente a la omisión (dado que, para Tomás, el no-ente y el mal están fuera de la intención de la voluntad, mientras que su objeto es el bien y el ente), sino en cuanto se dirige hacia algo positivo con la previsión de la omisión subsiguiente: quiero jugar sabiendo que esto me impedirá llegar a tiempo a la Iglesia, como también un ladrón quiere el oro no evitando la deformidad de la injusticia. En estos casos, la omisión que es pecado pide un acto voluntario como causa. También se dice que una cosa es voluntaria no sólo porque cae bajo el acto de la voluntad, sino también porque cae *bajo el poder de la voluntad*. Por lo que el mismo no-querer es voluntario, porque en poder de la voluntad está el querer y no querer, el hacer y el no hacer (cf. *de Malo*, q. 2, a. 1 ad 2).

podido y debido – usar la regla de la razón, propia del intelecto⁸. El acto por el que la voluntad no sigue el intelecto (la regla de la razón) es un acto, y por lo tanto en sí mismo es positivo en el sentido que genera, “pone un acto” (en cuanto ella es la causa), aquí pecaminoso y por lo tanto no es una privación sino “un acto privado del orden debido” (Cf. *de Malo*, q. 2, a. 1 ad 4), un “cierto acto desordenado” (ibid.), en el que, como dice también Tomás, la voluntad “se aplica a obrar” (cf. *de Malo*, q. 1, a. 3 ad 13): sin considerar la regla procede a la elección.

Pero hay que decir algo más. La voluntad especifica las acciones humanas, que aquí para Tomás se identifican con las acciones morales del hombre (*ST I–II*, q. 1, a. 3)⁹.

Por esto, en el contexto de la presentación de la elección, varias veces Tomás intercambia “voluntad” y “hombre”, como se nota en el *de Malo*, q. 6, que seguimos de cerca:

En cuanto el hombre quiere algo en acto, se mueve a sí mismo a querer alguna otra cosa en acto; como cuando por querer la salud se mueve a querer tomar el remedio; a partir de que quiere la salud, comienza a deliberar (*consiliari*) sobre lo que le confiere la salud, y determinado el consejo, quiere tomar el remedio. De este modo a la voluntad de tomar el remedio, precede el consejo, que a su vez procede de la voluntad de quien quiere deliberar¹⁰.

En este párrafo se habla de que “el consejo deriva ciertamente de la voluntad de quien quiere aconsejarse”.

Esta auto-determinación de la voluntad humana Tomás algunas veces la denomina “*causa sui*” pero sobre todo esta expresión - “*causa sui*” - se aplica al *hombre* en relación a su voluntad¹¹.

⁸ Desde el punto de vista metafísico, Tomás aclara que la voluntad puede obrar deficientemente, en cierto modo, por el hecho de ser causada (creada): en cuanto “no es ella misma la regla”, está sujeta a otro y no puede obrar si una regla que le viene dada (cf. Ibid. ad 9 y ad 13). La acción de-ficiente de la voluntad (mal moral, pecado), no está en que la voluntad no considere en acto la regla de la razón (allí no hay culpa) sino en que, teniendo que proceder a una elección, obre sin considerarla; Tomás ilustra con el ejemplo de un carpintero quien, si bien no se supone que deba tener siempre la regla de medir con él, la debe tener y usar en el momento que procede a cortar una madera. Si la corta sin la medida, la madera quedará torcida (“defectuosa”); cf. *de Malo*, q. 1, a. 3.

⁹ Cf. además *ST I–II*, q. 6 *proemium*; *de Malo*, q. 2, a. 2 ad 3. Nótese que no se trata de actos de la voluntad sin la intervención del intelecto. Se trata de una voluntad “deliberada”, de una voluntad que conoce el fin, pero la especificidad de las acciones humanas y su moralidad se atribuye a la voluntad, cf. *ST I–II*, q. 1, a. 3 ad 2.

¹⁰ Esta concepción también está presente, de un modo aún más patente, en el juvenil *Comentario a las Sentencias*; cf. *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 2.

¹¹ Para más detalles sobre esta misma temática, ver BEROCH, 2016, 349-369; PEIRÓ PEREZ-ZORROZA, 2014, 435-449. Para la recepción de Aristóteles de parte de Tomás y la originalidad de este último en el uso del sintagma *causa sui*, CÚNSULO, 2013, 61-73 y SPIERING, 2011, 351-376. Ya Cornelio Fabro había

Pues bien, si retomamos una vez más las razones aducidas por Tomás en la cuestión 6 del *de Malo*, por las cuales la voluntad prefiere una cosa por sobre otra, se nota que, en realidad, Tomás está presentando los modos en los que el hombre puede preferir un objeto por sobre otro.

1) es el hombre, mediante su voluntad el que *antes* de tomar lo que se le ofrece se determina a obrar (*preeligere* es el verbo usado ahora en la *quaestio* 6) la condición particular ordenada según la razón a lo útil y no a lo deleitable: podría igualmente haberse dejado llevar por lo deleitable, visto que el intelecto no lo mueve de necesidad, es decir, no causa eficientemente el paso de la presentación racional del mismo intelecto a la acogida (*acceptio*) de la voluntad, como se vio en la cuestión 1;

2) es el hombre por su voluntad en cuanto principio interno (aunque Tomás aclara que también puede ser algo externo) el que detiene el proceso de pensar más una particular circunstancia que otra en la elección, como se decía en la cuestión 1, en cuanto “en poder de la voluntad está tomar o no tomar lo presentado”.

3) en fin, es el hombre mediante su voluntad, quien remueve una pasión o hábito desordenado o se deja llevar por ellas.

Pensamos que Tomás habla del hombre a través de la voluntad, porque es el hombre en cuanto tal el que acumula experiencias y no sólo su voluntad, aunque sea a través de ella como se llega a la elección. El hombre, con sus sentidos externos, internos y sus facultades espirituales va viviendo distintas situaciones que se manifiestan en el momento de elecciones de cierta complejidad.

CONCLUSIÓN

Así Tomás, en la elección, adjudica al mismo hombre la capacidad de un obrar *anterior* de su voluntad respecto al intelecto, explícito en el mal moral (pecado). Aquí, la situación es, por sí misma, una situación de “desorden intelectual” (en cuanto no se usa la regla de

notado el uso particular del sintagma en Tomás y su relación con la principalidad del sujeto; cf. FABRO, 1974, 155-168.

la razón), pero porque el hombre tiene la potestad de determinar no usar la regla de la razón, moviendo el intelecto a que le presente razones aparentes, en desacuerdo a la regla de la razón y nada ni nadie, ni siquiera Dios en circunstancias normales, le impiden éste, su obrar desordenado y el consecuente daño que se sigue de esta elección. En el ejemplo del mal moral cometido por el adúltero, a éste se le presentan los objetos respectivos como deleitables y los elige en cuanto - por el ejercicio eficiente de la voluntad - el intelecto presenta razones aparentes (falsas) que el hombre se determina con la voluntad a aceptar como verdaderas o al menos como convenientes. Se mencionó también que en este proceso entran en juego las pasiones, que generan actos y a largo plazo hábitos, que condicionan también el dinamismo de las facultades del alma humana.

La auto-determinación que hace del hombre *causa sui* en sus elecciones, se da luego de la actualización originaria de la voluntad humana por parte de Dios; el Aquinate se ha preocupado en señalar los modos en que el hombre elige un objeto, con preferencia a otros, como así también el proceso que lleva a elecciones erradas. Tomás denomina al mismo hombre "*causa sui*", causa eficiente y final de su propio obrar a través de su voluntad y por lo tanto, actor único, señalando así que el hombre no tiene causa precedente en su orden, de la tremenda responsabilidad de forjar su propio destino a través de las elecciones que lo cualifican moralmente, como bien se señala en el Prólogo de la *ST I-II*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEROCH, Maria Aracoeli. La expresión "*liber est causa sui*" como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino". *Espíritu*, Barcelona, v. 65, n. 152, pp. 349-69, dic. 2016.

BONINO, Serge-Thomas. Défense et illustration thomiste de la puissance de Dieu". *Revue Thomiste*, Toulouse, vol. 113, n. 4, 531-568, dic. 2013.

CUNSULO, Rafael. ¿El ser humano es "*causa sui*"? Aristóteles y santo Tomás. *Studium. Filosofía y Teología*, Tucumán, vol. 31, n. 16, pp. 61-73, julio 2013.

FABRO, Cornelio. S. Tommaso maestro di libertà. *Studium*, Napoli, vol. 70, n. 2, pp. 155-168, dic. 1974.

HOFFMANN, Tobias-FURLONG, Peter. Free Choice. In: DOUGHERTY, Michel (ed.). *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a critical guide*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2016, p. 56-74.

HOFFMAN, Tobias-MICHON, Cyrille. Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism. *Philosophers' imprint*, Michigan, v. 17, n. 10, pp. 1-36, may 2017.

PEIRO PEREZ, Juliana-ZORROZA, Maria Idoya. La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino. *Cauriensia*, Madrid, vol. 9, pp. 435-449, 2014.

SCARPELLI CORY, Therese. The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas. In: KAUKA, Jari-EKENBERG, Thomas (eds.). *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Berlin et al.: Springer, 2016, p. 125–141.

SPIERING, Jamie Anne. “Liber est causa sui”: Thomas Aquinas and the maxime “The free is the cause of itself”. *The Review of Metaphysics*, Washington, vol. 65, n. 2, pp. 351-76, december 2011.

TOMMASO D' AQUINO. *La Somma Teologica*. Bologna: ESD, 2014.

———, *Le questioni disputate: vol. 6: Il male*. Bologna: ESD, 2002.

———, *Le questioni disputate: vol. 8: La potenza divina*. Bologna: ESD, 2003.

———, *Le questioni disputate: vol. 3: La verità*. Bologna: ESD, 1993.

———, *Il male e la libertà: (dalle Questioni disputate sul male, questioni I, II, III, VI)*. Traduzione GALEAZZI, Umberto. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.

A RELATIVIZAÇÃO DO DIREITO DE PROPRIEDADE PRIVADA EM HEGEL. UMA INTERPRETAÇÃO DA OBRA DO FILÓSOFO LOSURDO: *HEGEL E LÀ LIBERTÀ DEI MODERNI*

Vander Sebastião Martins*

Resumo: O texto apresenta o caráter relativo do direito de propriedade privada no pensamento de Hegel, a partir da obra do filósofo italiano Domenico Losurdo intitulada “*Hegel e la libertà dei moderni*”. Em primeiro lugar, o presente artigo se esforça para sustentar que o *otium*, privilégio dos proprietários, não constitui a única forma de aquisição de cultura como se costumava pensar, mas, ao contrário, o trabalho constitui momento privilegiado da emancipação e formação do indivíduo. Em segundo lugar, se busca evidenciar que a cultura bem como o capital intelectual formam um patrimônio valioso, que capacita o indivíduo, mais que a propriedade privada, a tomar parte ativamente da vida política do Estado. Por último, a atual pesquisa revela que o direito à propriedade privada pode e deve ser violado em vista do único direito absoluto, o direito à vida.

Palavras-chave: Propriedade Privada. *Otium*. Trabalho. Intelectual. Vida.

Abstract: This paper relates to the character of the right property in Hegel’s thought, from the work of the Italian philosopher *Domenico Losurdo* entitled “*Hegel e la libertà dei moderni*”. Firstly, the present article strives to maintain that the *otium*, the privilege of the owners, is not the only form of acquisition of culture as one used to think, on the contrary, the work constitutes a privileged emancipation and formation of the individual person. Secondly, it seeks to show that culture as well as intellectual capital form a valuable asset, which enables the individual person, rather than private property, to take an active part in the political life of the State. Finally, the current research reveals that the right to private property can and should be violated in view of the only absolute right, the right to life.

Palavras-chave: Private-Property. *Otium*. Work. Intellectual. Life.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar, de maneira sintética, não a compreensão do direito de propriedade no pensamento de Hegel, mas especialmente a sua relativização em algumas circunstâncias especiais. Tal relativização é percebida quando Hegel valoriza o trabalho e não o *otium*; o capital cultural e intelectual ao invés do patrimônio; o direito absoluto à vida e não o de propriedade.

* Doutorando em filosofia pelo Pontifício Ateneu Santo Anselmo (Roma) e professor da Faculdade Dom Luciano Mendes.

Analisar-se-á especialmente os confrontos entre propriedade, ociosidade, intelectualidade, trabalho e pobreza. Nesse viés, a interpretação de que o trabalho, mais que o ócio, constitui uma rica oportunidade de aquisição de cultura e inteligência, além de seu caráter emancipador. E que o ócio, pelo contrário, pode se tornar inútil e prejudicial, constituindo um obstáculo para a tomada de posse de si mesmo. Em seguida será ressaltada a ideia de que a cultura e o patrimônio intelectual constituem valiosa propriedade individual, e que ela, mais que a propriedade privada, capacita o indivíduo para uma efetiva participação no poder político.

Por fim, o caráter absoluto do direito de propriedade será questionado e relativizado em vista do direito à vida, especialmente diante da situação do *notrecht*. E exatamente porque o direito à vida é absoluto, a propriedade poderá e deverá ser violada em alguns casos e em certa medida.

Vale ressaltar que não é preocupação deste trabalho definir o conceito de propriedade nem tampouco pesquisar sobre sua origem e história, pois esta tarefa exigiria uma pesquisa muito mais ampla e profunda, devido a sua complexidade, e também por não fazer parte dos propósitos aqui delineados. Também não será tratada a importância da propriedade privada para a objetivação da liberdade e do direito (BECKENKAMP, 2018, pp. 15-16).

A preocupação primordial nestas páginas consiste em evidenciar o ponto de vista de Hegel sobre a propriedade privada em sua relação com os principais temas que aqui serão abordados (trabalho, cultura e *notrecht*).

Vale salientar desde já que a reflexão de Losurdo, especialmente na obra usada para a execução deste trabalho, ocorre em um confronto direto entre Hegel e a perspectiva liberal. Falar-se-á também dos critérios colocados por Hegel para uma efetiva participação na vida política. Na tradição liberal, como será demonstrado, apenas os proprietários estão aptos para participarem legitimamente da vida política. Entretanto para Hegel, o que habilita um indivíduo para o exercício da cidadania não é a posse da propriedade pura e simplesmente, mas sua formação acadêmica, juntamente com sua experiência no trabalho estatal.

De um lado estão os liberais defendendo com rigor a inviolabilidade do direito de propriedade e, de outro, Hegel, que não apenas relativiza este direito, mas afirma que em

alguns casos ele pode e deve ser violado. Quando a vida é ameaçada, por exemplo, pela fome e miséria, o direito de propriedade pode e deve ser violado.

Para a realização deste artigo foi escolhida como referência principal a obra do filósofo italiano Domenico Losurdo¹, intitulada “*Hegel e la libertà dei moderni*” (LOSURDO, 2012). A preferência pela análise desta obra se justifica tanto pela profunda e sólida trajetória acadêmica de seu autor bem como pela profundidade com que ela trata a temática aqui estudada.

1. A IMPORTÂNCIA DO TRABALHO E A SUPERAÇÃO DA IDEIA DO OTIUM COMO ÚNICA VIA PARA A AQUISIÇÃO DA CULTURA

Neste tópico será analisado até que ponto é possível adquirir cultura sem o privilégio da ociosidade e da propriedade. Vale lembrar que uma é a perspectiva de alguns liberais, que consideram completamente essencial o tempo *otium* para a produção e formação intelectuais. De outro, Hegel, afirmando que o trabalho pode contribuir para a formação do indivíduo sim, inclusive é por meio dele que o indivíduo toma plena posse de si mesmo, realizando sua vontade, seus projetos e desejos interiores.

A reflexão sobre a relação entre o intelectual e o trabalho inicia-se com a lembrança da tradição filosófica ocidental, que desde sempre, privilegiou o *otium* como pré-requisito para a formação intelectual. Em Aristóteles, por exemplo, aparece claramente, na obra *A Política*, a necessidade da ociosidade para o aprimoramento da atividade teórica e para a participação do cidadão nos assuntos da *polis*. Exatamente por isso, o filósofo deve ser proprietário e dispor de uma certa estrutura econômica e de serviços. Dessa forma, livre das ocupações do dia a dia, ele poderá concentrar-se na vida e nos problemas da *polis*. Somente nessas condições, o cidadão estará apto para realizar sua essência racional, pois

¹ Domenico Losurdo foi um dos principais pensadores dos escritos marxistas e da obra de Gramsci. Sua carreira acadêmica foi dedicada especialmente à produção política. Foi um defensor ferrenho do pensamento plural e libertador. Nos últimos anos, ensinou na Universidade de Urbino, na Itália. Coerente com sua pesquisa filosófica, foi um crítico radical do liberalismo, do capitalismo e do colonialismo (Sempre coerente, a filosofia de Losurdo e sua contextualização cuidadosa do pensamento filosófico em seu tempo histórico foi impulsionada principalmente pela crítica radical ao liberalismo, ao capitalismo e ao colonialismo. Morreu em 28/06/2018 (Disponível em: Portal Vermelho: <http://www.vermelho.org.br/noticia>. Acesso em: 15/12/2018).

é no encontro e no diálogo com outros cidadãos igualmente livres que ele se torna propriamente humano (ARISTÓTELES, *A Política*, Livro I). Essa ideia fez história e parece ter sido acolhida com muito apreço pela tradição liberal em geral.

Em sintonia com esta longa tradição, os filósofos liberais defendem que os não-proprietários fiquem excluídos da vida política. A lógica dos liberais continua a mesma da tradição clássica, privado do *otium* o indivíduo fica igualmente carente de cultura, elemento indispensável para uma participação ativa e eficaz na vida política. O próprio Losurdo lembra que Schelling e Nietzsche remetem exatamente a Aristóteles para declararem-se de acordo com esta tradição liberal. Além disso, eles afirmam categoricamente que constitui tarefa do Estado garantir aos melhores a ociosidade a fim de adquirir e produzir cultura (LOSURDO, 2012, p. 315).

Hegel, ao contrário, sustenta que o *otium* não é suficiente para garantir o pleno desenvolvimento do espírito humano. Em uma passagem da *Fenomenologia do espírito*, ele demonstra a superioridade, inclusive do ponto de vista cultural, dos trabalhos dos escravos em relação ao *otium* estéril de seus patrões. Em Hegel, permanece evidente que a propriedade não garante nenhuma espécie de superioridade, muito menos cultural ou intelectual (LOSURDO, 2012, p. 316).

Hegel denuncia a tradição liberal de ser muito hábil para apontar o aspecto alienante do trabalho assalariado e de ser, ao mesmo tempo, cega para perceber seu aspecto emancipador e formativo.

É clara e até assustadora a oposição de Hegel a John Locke, por exemplo. Este liberal inglês sustenta que a vida dos trabalhadores consiste num movimento que vai das mãos à boca (*from hand to mouth*). Obrigados a lutar pela mera subsistência e, portanto, privados do *otium*, os trabalhadores são incapazes de elevar seus pensamentos para além da situação na qual se encontram, para além da própria boca. Em Locke, fica provada igualmente a necessidade do *otium* e da riqueza para a aquisição de cultura e também para alcançar uma existência propriamente humana. Não pode ter vida propriamente intelectual e humana quem permanece prisioneiro das necessidades básicas da existência (LOSURDO, 2012, p. 318).

Vale recordar que Hegel não nega simplesmente que a divisão e o peso dos trabalhos nas fábricas não comportem um certo entorpecimento das atividades intelectuais,

especialmente se as condições de trabalhos não são adequadas. Porém, ele salienta que existem vários aspectos positivos nas atividades laborativas, e que eles ajudam sim na formação plena do indivíduo. É muito bem visto, por exemplo, o aspecto da rigorosa disciplina que o trabalho impõe ao indivíduo. Por meio dessa disciplina, o sujeito adquire habilidades cujos valores são objetivos.

O trabalho, afirma Hegel, constitui um belo exemplo de desenvolvimento cultural, pois, por intermédio dele, a pessoa realiza a si mesma. Nesse caso, o proprietário, que não passou pela dura disciplina do trabalho, permanece carente de habilidades tão necessárias e imprescindíveis para a determinação de si mesmo: “[...] o inepto produz algo sempre diverso daquilo que deseja porque não é senhor do próprio fazer. [...] O trabalho mais hábil é aquele que produz a coisa tal como ela deve ser, e que não encontra obstáculo algum em seu fazer subjetivo em vista do fim”. A disciplina do trabalho costuma ser terrivelmente pesada, não se pode negar, mas por meio dela o trabalhador alcança resultados concretos e universalmente válidos, através da “limitação do próprio fazer”, segundo uma precisa e determinada finalidade (LOSURDO, 2012, p. 321).

O que foi exposto até aqui revela com suficiente clareza a tendência hegeliana de relativizar o caráter absoluto da propriedade e conseqüentemente da ociosidade em vista da riqueza e da influência positiva do trabalho na vida do indivíduo. A propriedade não é a única exigência nem a única via para a formação acadêmica de um indivíduo. Ela sozinha é insuficiente tanto para levar o indivíduo à perfeição como para capacitá-lo para o pleno exercício da vida política. É possível entrar no universo da cultura, mesmo sem pertencer ao grupo dos proprietários. Em outras palavras, existe cultura para além da propriedade privada e da ociosidade. No próximo tópico, esta perspectiva de Hegel de colocar em dúvida o valor absoluto do direito de propriedade será mais evidente ainda, como será demonstrado.

2. A PROPRIEDADE INTELECTUAL E CULTURAL E A PARTICIPAÇÃO NO PODER POLÍTICO

Neste tópico o objetivo é mostrar que existe uma nova forma de propriedade em vigor, e que ela constitui critério importante para uma boa participação política. Perceber-se-á que

a cultura e a inteligência serão parte fundamental do patrimônio de um indivíduo, e que com esse arcabouço, mais do que com os bens externos, o indivíduo estará em condições de contribuir de forma efetiva na vida política.

Para os liberais não existe outro tipo de patrimônio que não seja a concentração de expressiva quantidade de bens que torna fácil e sustentável a vida. Quando falam de propriedade, os liberais se referem exclusivamente aos bens materiais, ou seja, ao capital acumulado obviamente. Contrariamente, Hegel, dentre outros filósofos, sustenta que existe outro tipo de propriedade mais valioso e mais frutuoso do ponto de vista político, o intelectual e cultural. Nesse caso, a cultura é vista como patrimônio importante, o único e verdadeiramente adequado para tornar um indivíduo apto a participar ativamente do poder público e das decisões estatais. Além disso, é a única espécie de propriedade que, uma vez adquirida, não pode ser mais destruída.

Vale lembrar que existem objeções fortes ao posicionamento de Hegel. Apesar de não ser preocupação do presente artigo abordar e problematizar o conceito de propriedade, como foi mencionado acima, vale pontuar que o direito de propriedade garante o poder de determinar o uso, a disposição e o destino de determinado objeto. O direito de propriedade permite inclusive o abandono ou a doação do objeto possuído. É um limite colocado que exclui totalmente todos os outros homens. Nesta perspectiva, por propriedade se entende algo externo e não qualidades inerentes ao sujeito, sendo assim, a cultura não constitui própria e verdadeiramente uma propriedade (PIERSON, 2013, p. 294).

Contrariando o pensamento de Hegel, além de excluir os não-proprietários dos direitos eleitorais, Constant nega igualmente a existência de uma propriedade intelectual. Ele sustenta que “[...] as profissões liberais exigem, talvez, mais do que todas as outras, de serem acompanhadas da propriedade, para que sua influência não seja danosa nas discussões políticas” (CONSTANT, B, 1837, pp. 106-107). Ele sustenta que os profissionais liberais, por mais hábeis que sejam, carecem de experiência prática em assuntos políticos exatamente pela carência de propriedade. Quando afastados do mundo real e sensível, os intelectuais podem agir como fanáticos e terminam por prejudicar o Estado com teorias quiméricas e danosas. Os intelectuais não-proprietários tornam-se amargos e se voltam facilmente contra o Estado. É como se eles cultivassem uma certa inveja e amargura dos proprietários e, por isso, podem tornar-se perigosos, dando origem a revoltas ou revoluções dentro do Estado (LOSURDO, 2012, p. 325).

Apesar das objeções, o posicionamento de Hegel amplia enormemente o conceito de propriedade, passando a considerar um patrimônio valiosíssimo a intelectualidade e a cultura. O pensamento de Fichte está em plena sintonia com o de Hegel nesta questão. Para ele o intelectual, como mestre e educador do gênero humano, possui grande zelo e promove o progresso de um povo. Exatamente por esta preocupação com o melhoramento do gênero humano, ele é considerado por Fichte como o sal da terra (LOSURDO, 2012, p. 326).

Hegel compreende a tarefa do intelectual à luz da própria filosofia, concebida como teoria que acompanha e promove a marcha do progresso e da liberdade. Hegel admite que o intelectual desprovido de competência e de experiência política pode ofuscar e obstaculizar o progresso, ao invés de alavancá-lo. No entanto, ele constata que o ingresso dos intelectuais no mundo do trabalho estatal – uma realidade da Alemanha de sua época – os torna aptos para o perfeito exercício na vida política. Aconteceu que, por dificuldades econômicas, os intelectuais foram forçados a entrar na máquina estatal para garantir o próprio sustento. Tal experiência enriqueceu e ampliou tão profundamente os horizontes do intelectual ao ponto de relativizar o critério da propriedade como requisito único para a atividade política. Mais do que o proprietário, o intelectual, com a experiência adquirida na máquina estatal, se converte em legítimo intérprete e mediador privilegiado da universalidade. E mais, ele torna-se capacitado inclusive para funcionar como executor e construtor da vida política (LOSURDO, 2012, p. 327).

Para Hegel está claro, portanto, que não é somente a propriedade que capacita o cidadão para entrar com sucesso na esfera política e na administração estatal, mas os estudos teóricos e a formação universitária, somados à experiência nos ofícios estatais. São estes agora os requisitos básicos e fundamentais para o ingresso na vida política. Por mais nobre e rico que seja o indivíduo, carecendo de formação intelectual, jamais estará em condições de exercer com satisfação e eficácia sua influência na atividade política.

Nesse sentido e apesar das objeções, surge uma nova forma de superioridade que não provém mais da propriedade ou do berço, mas do mérito do indivíduo que fez com reconhecido sucesso o percurso acadêmico. Nenhuma função deve ser exercida tendo como critério único o berço, a nobreza ou a riqueza, mas deve ser exercida de acordo com o grau de inteligência e de capacidade do pretendente. A vantagem dos intelectuais é que eles, estando com os olhos voltados para o mundo, são os intérpretes privilegiados do

universal, por que suas motivações não são os interesses particulares, como o poder e a riqueza (LOSURDO, 2012, pp. 328-329).

Na tradição liberal é a ausência de propriedade que lança dúvidas e suspeitas sobre a atividade dos intelectuais. Obrigados a pensar na própria subsistência, nas coisas básicas e necessárias à manutenção da vida, os intelectuais estão impedidos definitivamente de apropriarem-se da cultura. Contrariamente, Hegel sustenta que a propriedade e o *otium* não funcionam como garantia absoluta de cultura nem garantem imparcialidade de juízo. Ao contrário, eles podem inclusive condicionar, ideologicamente, a elaboração teórica e a tomada de decisões políticas, constituindo verdadeiros obstáculos ao progresso. Além disso, Hegel está convencido de que os proprietários agem com frequência pensando mais em seus próprios interesses, sendo que a ordem, o direito e a lei são deixados em segundo plano (LOSURDO, 2012, pp. 331-332).

A partir do que foi exposto até aqui, não parece exagerado afirmar que em Hegel existe uma proximidade grande entre intelectuais e trabalhadores. A atividade intelectual não está mais unicamente associada à categoria do *otium*, mas está intimamente ligada ao mundo do trabalho. De fato, Hegel transforma o conceito de trabalho ao introduzir conceitos novos, tais como trabalho intelectual, produção intelectual ou espiritual. O filósofo é um verdadeiro trabalhador, um produtor de cultura, um produtor intelectual (LOSURDO, 2012, p. 337).

A nova tendência da filosofia Alemã transformou radicalmente o conceito de propriedade, que não vem mais concebida como capacitação natural para o exercício do poder político nem tampouco garante supremacia intelectual aos proprietários.

Definitivamente a propriedade não se reduz mais aos bens externos, a cultura constitui uma propriedade valiosa e abre novos espaços ao intelectual no mundo político. Aliás, devido à sua indestrutibilidade, ela é considerada uma propriedade superior. A propriedade cultural e intelectual oferece ao indivíduo, mais do que qualquer outra coisa, as habilidades necessárias para o bom exercício da administração política e, além disso, o torna apto à apropriação de si, passo importante para alcançar-se a maturidade, a realização e o progresso.

3. O DIREITO ABSOLUTO DA VIDA E A RELATIVIDADE DA PROPRIEDADE

No primeiro tópico, demonstrou-se que o *otium* deve ser relativizado em vista das habilidades que o trabalho fornece aos intelectuais. Já no segundo momento, constatou-se a ampliação do conceito de propriedade privada, pois a cultura e a formação intelectual se converteram em valiosa e indestrutível propriedade. Vimos inclusive que o intelectual está mais apto, em muitos casos, a participar do destino político de um povo do que o proprietário. Nesta terceira e última parte será demonstrada a relativização da propriedade em vista do único direito absoluto, do direito à vida, como o próprio Hegel afirma:

Em condições de extrema polarização de riqueza e pobreza, a afirmação da absoluta inviolabilidade da propriedade privada confere ao proprietário, na prática, um direito de vida e de morte sobre o faminto, e isto significa negar a igualdade não apenas na esfera na qual tem lugar a desigualdade legítima, isto é, na esfera do particular, do acidental, dos bens externos, mas também em uma esfera essencial, que coloca em jogo a vida e o direito enquanto tais, e a própria dignidade do homem (HEGEL, Rph., I, § 63 A *apud* LOSURDO, pp. 427-428).

Mais que nos tópicos anteriores, o direito de propriedade perde definitivamente aqui seu caráter absoluto. Aliás, Hegel não aceita pura e simplesmente toda forma histórica de propriedade, ao contrário, ele questiona o direito de propriedade, afirmando que em alguns casos ele não resiste a uma racionalidade mais profunda e desenvolvida (BECKENCAMP, 2018, p. 17). Quando o direito à vida, que para Hegel é absoluto, é ameaçado, então o direito da propriedade privada perde sua inviolabilidade. Em casos de extrema necessidade (*Notrecht*), o faminto pode e deve violar o direito de propriedade: “[...] o fato de o homem ter o direito de viver implica que existe um direito positivo, pleno. A realidade da liberdade deve ser essencial. O direito à vida é aquilo que no homem é absolutamente essencial” (HEGEL, Rph., I, §, 118 A *apud* LOSURDO, p. 428).

Vale lembrar inclusive que quando Hegel teoriza sobre o direito inalienável da propriedade, ele o faz não para proteger o proprietário nem tampouco para afirmar a inviolabilidade da propriedade privada e rejeitar a intromissão do poder político, mas, em primeiro lugar, para condenar a exclusão do servo da gleba ao direito de propriedade. É mais preocupado com o não-proprietário que ele fala em direito de propriedade, em

nenhuma hipótese seu posicionamento pode ser considerado como uma defesa dos proprietários.

De acordo com o filósofo Losurdo, a polêmica contra a absolutização do direito de propriedade caracteriza Hegel em todo o arco de sua evolução. Para Hegel a propriedade privada deve estar subordinada à comunidade política, especialmente em tempos de guerra. Para evidenciar o caráter revolucionário do pensamento de Hegel, basta pensar no posicionamento de John Locke. De fato, este liberal inglês considerava a propriedade do indivíduo mais inviolável que a sua própria vida.

Na tradição liberal em geral, e particularmente em Locke, a violência mais intolerável é aquela praticada contra a propriedade privada, pois sua destruição coloca o indivíduo num estado análogo ao de natureza, no qual ele pode usar todos os meios que possui e que considera aptos para a defesa de sua propriedade. Um poder político se converte em tirania quando passa a constituir uma ameaça à propriedade privada. Locke considera legítimo apenas o poder político que respeita e garante o direito da propriedade privada, que para ele possui valor absoluto (LOCKE, 1689, §171 *apud* LOSURDO, 2012, p. 358).

Evidentemente em Hegel, ao contrário, a vida constitui um valor superior à propriedade, e não apenas em tempos de guerra. Em caso de extrema necessidade (*Notrecht*) é lícito violar a propriedade privada: “Para Hegel é lícita a lesão somente de uma singular, limitada existência da liberdade, como é exatamente a propriedade, se no outro lado da balança tem o perigo de perder a própria vida, se no outro prato da balança tem a infinita lesão da existência e, portanto, a total falta de direitos” (HEGEL, Rph. § 127, *in* LOSURDO, 2012, p. 358).

Uma vez que o direito de propriedade vem relativizado, o homem que corre risco de morrer de fome possui o direito de violar a propriedade de um outro homem para obter o necessário para a manutenção e conservação de sua existência. Esta é uma consequência clara do pensamento hegeliano aqui. No entanto, esse direito está restrito unicamente à satisfação das suas necessidades básicas e não mais que isso.

Em caso de necessidades extremas, Hegel compreende e defende que não há violação do direito do outro enquanto direito: o interesse se volta apenas para aquele objeto específico, como por exemplo, o pão, que irá satisfazer uma necessidade básica, a fome. Logo, neste caso, o que viola não trata o outro como pessoa privada de direito. É neste contexto que

Hegel acusa o intelecto abstrato de tender a considerar absoluta toda violação jurídica, porém o homem que morre de fome viola somente o particular, não o direito enquanto direito.

Continua Hegel, quando motivada pela fome ou pela necessidade de conservação da própria vida, a violação do direito de propriedade não configura como arbítrio nem violência, mas como afirmação e preservação de um direito superior. Diante de uma propriedade limitada, a vida tem prioridade, e, antes de violar o direito de propriedade, a pessoa que passa fome foi violada, e isto no exato momento em que sua existência foi ameaçada. Num contexto como este, estamos diante de um jogo entre valor finito e limitado, a propriedade privada, e valor infinito e absoluto, a existência, a vida. Neste último caso, o direito é violado em sua totalidade por meio da violação da realidade do direito (LOSURDO, 2012, p. 359).

Portanto, enquanto Locke enfatiza o caráter absoluto e inviolável da propriedade privada, Hegel considera uma violação a própria absolutização da propriedade privada e condena como crime a indiferença diante das necessidades concretas do homem. Para Hegel a comunidade política tem a obrigação de ser solidária com quem tem a vida ameaçada. É no faminto, ele sustenta, em sua desesperada luta pela sobrevivência, que toma corpo a razão na sua concretude histórica e política. O homem se torna carente de direitos no exato momento em que se afirma que ele deve respeitar o direito limitado acima de qualquer coisa e a todo custo (LOSURDO, 2012, p. 360).

A situação do miserável ou do pobre ocupa lugar importante no pensamento de Hegel, isto fica evidente quando ele, como teórico da objetividade das instituições, afirma que o furto de um pedaço de pão por parte de um homem em luta pela sobrevivência viola sem dúvida a propriedade de um homem e ele sustenta a ilegalidade de tal ação. No entanto, ele mostra igualmente que seria injusto considerá-la um furto comum. A pessoa que passa fome tem o direito a tal ilegalidade (LOSURDO, 2012, p. 360).

A relativização do direito de propriedade permite a Hegel interpretar de modo livre e inovador o direito nos casos de necessidade (*Notrecht*) e o que dá origem ao *Notrecht* é um fato social e não um fato natural, como muitos liberais pensavam. O *Notrecht* reenvia não a uma situação extraordinária por meio da qual, em virtude das circunstâncias acidentais e inusitadas, os protagonistas são por um momento recolocados no estado de

natureza, mas a uma experiência cotidiana que se verifica sobre a base de relações jurídico-sociais existentes. De fato, no nível da sociedade civil, com a acumulação da riqueza nasce também o outro extremo, a pobreza, a indigência e a miséria. Não se trata de lutar com uma mera calamidade natural (*Naturnot*), mas o pobre trava sua luta na sociedade civil. A natureza que o pobre tem diante de si não é um mero ser, mas a vontade de um indivíduo. Isso significa que ele luta contra uma violação que brota do próprio ordenamento político-social: o pobre está em relação com o arbítrio, com uma acidentalidade humana, e, em última análise, é revoltante o fato que ele seja colocado neste desentendimento do arbítrio (LOSURDO, 2012, 362-3).

No âmbito da sociedade civil desenvolvida, a situação do não-proprietário ou do pobre é de desamparo total, pois não é mais possível tomar posse de nada, dado que todas as coisas já estão nas mãos de um proprietário (BECKENKAMP, 2018, p. 20). As árvores, os animais e os frutos da terra já não pertencem mais à natureza, mas a um proprietário, sendo assim, constitui uma ilusão pensar numa natureza ainda disponível e livre para ser transformada pelo trabalho e pela técnica, como num estágio anterior à sociedade civil desenvolvida. É difícil e praticamente impossível ter acesso à natureza, tudo tem dono e está muito bem protegido. Como podemos perceber nas próprias palavras de Hegel: “A condição da pobreza deixa aos homens as necessidades, estas necessidades múltiplas da sociedade civil, e lhe tira ao mesmo tempo o sustento proveniente da natureza: uma vez que tudo agora é objeto de posse, não se pode mais pescar, caçar, colher frutos” (HEGEL, V. Rph., IV, 605, *Apud* LOSURDO, 2012, pp. 364-365).

A experiência mostra uma incontável multidão cuja infelicidade é perceptível assim como a falta de acesso aos bens produzidos pela indústria. É inegável que há uma distância intransponível entre propriedade e miseráveis, um abismo imenso os separa, e esse precipício - denuncia Hegel - é de caráter político-social e não natural. Entendemos que ele não é resultado do acaso, mas em grande medida, ele foi e está sendo arquitetado, produzido e ampliado. Conclui-se, portanto, que não é a natureza propriamente que resiste, mas a propriedade privada bem como seus detentores ou defensores (LOSURDO, 2012, p. 364).

Ao permite a violação do direito de propriedade, em casos de extrema necessidade, Hegel compreende que a violação representa, em última análise, o próprio restabelecimento do direito. Salienta também que, ao socorrer o faminto, é restabelecida a igualdade, não a

igualdade dos bens exteriores, que para Hegel é algo falso, mas a igualdade jurídica. O proprietário não pode concentrar em suas mãos o direito de vida e de morte sobre o faminto, pois, se assim fosse, seria destruído o próprio princípio de igualdade jurídica (LOSURDO, 2012, pp. 381-382).

É nesta perspectiva que o faminto tem garantido seu lugar na sociedade civil, que se fundamenta exatamente no direito à vida. E do direito à vida, ao menos em uma fase de sua evolução, Hegel deduz o direito ao trabalho. Uma vez que o direito à vida é aquilo que no homem é absolutamente essencial, a sociedade civil deve providenciar e proteger este direito. Ela tem, na verdade, o dever de prover trabalho para a classe dos desocupados, e estes têm o direito de exigir trabalho (LOSURDO, 2012, p. 383).

Hegel afirma categoricamente que se os direitos forem negados aos escravos e famintos, eles ficam igualmente isentos de observar os deveres. Por este caminho, inevitavelmente, se instalaria uma situação caótica. Aliás, isto é o que tem dado origem a revoltadas e a conflitos civis de toda ordem ao redor do mundo. Em suma, de acordo com o pensamento de Hegel, somente está obrigado ao cumprimento dos deveres, os indivíduos que têm direitos devidamente reconhecidos e assegurados. Do contrário, o indivíduo em condições de extrema miséria (*notrecht*) estaria livre para cumprir uma ação ilegal de violação do direito de propriedade (LOSURDO, 2012, p. 390).

CONCLUSÃO

O estudo da temática do direito da propriedade em Hegel é bastante interessante, sobretudo na interpretação do filósofo italiano Losurdo, que nos guiou bem de perto nesta pesquisa. Num primeiro momento a propriedade foi pensada à luz do contexto do mundo do trabalho e da cultura. Em seguida, foi pensada à luz e em confronto com a propriedade intelectual propriamente dita. E, em último lugar, a propriedade privada foi colocada em questão diante da situação de extrema pobreza (*notrecht*) de grande parte da sociedade civil.

O resultado foi a relativização do direito de propriedade em vários sentidos. A propriedade privada não serve, por exemplo, como único requisito para a participação

ativa na política, como não se sustenta diante do faminto (*notrecht*). Por fim, ela pode e deve ser violada diante do único direito absoluto, a vida.

Hegel resgata o valor do trabalho, especialmente ao evidenciar que ele não afasta o indivíduo da cultura, mas, ao contrário, é por meio dele que o indivíduo toma plena posse de si e pode realizar e exteriorizar a sua vontade. O trabalho deixa de ser ocupação de escravos e de pobres para se transformar em oportunidade de crescimento e amadurecimento humano.

Outra lição importante na pesquisa diz respeito à posse da propriedade. Foi visto que ela não pode constituir um critério seguro para a participação da vida política, como defendem os liberais. Mais do que a propriedade, a formação acadêmica e cultural torna-se imprescindível. Sem ela o sujeito jamais terá condições de atuar positiva e frutuosa nas decisões políticas do Estado. A formação intelectual somada à experiência de trabalho na máquina estatal garante mais que a propriedade o bom desempenho político do indivíduo. Sendo assim, um proprietário – ainda que muito rico – pode ser inútil ao Estado do ponto de vista político, ao passo que um não-proprietário - de posse do capital cultural mais a experiência do trabalho - pode fazer a diferença no mundo da política.

Por fim, ao ressaltar o direito absoluto à vida, Hegel relativa definitivamente o direito de propriedade. Portanto, diante de uma multidão faminta (*notrecht*), o direito absoluto de propriedade não se sustenta e pode ser violado. Do contrário, como foi visto, instala-se o caos e o falimento do próprio direito. Exatamente por ser absoluto, o direito à vida deve ser devidamente tutelado pela sociedade civil, que deve prover não só trabalho, mas o mínimo necessário à manutenção e conservação da vida. Do contrário, o pobre tem por si mesmo, o direito de violar uma propriedade para garantir sua própria existência. Em muitos casos não resta outra opção, pois ele não pode pescar, caçar ou buscar alimentos em qualquer canto da natureza, tudo já é posse de alguém, como foi visto.

Em Hegel o direito de propriedade privada, sem dúvida alguma, constituiu um momento importante no progresso e na realização do espírito, mas é inegável também, como se demonstrou aqui, sua relatividade e transitoriedade diante do único direito absoluto, a vida.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BECKENKAMP, J., *O jovem Hegel*. São Paulo: Loyola, 2009.

———, *A visão Hegeliana da Modernidade*, (texto usado em sala UFMG), 2018.

HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em Compêndio*. Tradução Marcos Lutz Müller. Campinas: UNICAMP, 2003.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril cultural, 1973.

LOSURDO, D., *Hegel e la libertà dei moderni*. Diotima, Questioni di filosofia e politica, 8. Napolis: La scuola di Pitagora editrice, 2012.

PIERSON, Christopher. *Just Property. A History in the Latin West*. Oxford: University press, 2013.

DUE PROSPETTIVE SUL “SIGNIFICATO” A CONFRONTO: FREGE E PUTNAM

José Manuel Luna Conde*

Resumo: En *Due prospettive sul “significato” a confronto: Frege e Putnam* se pone la cuestión si la concepción del significado de estos grandes autores de la filosofía del lenguaje puede ser compatible o bien no lo es. En una primera parte se analizan algunos de los ensayos filosóficos de Frege, poniendo atención a la estructura que él da para la noción de “significado”. En una segunda parte se analiza el famoso ensayo de Putnam, *El significado de ‘significado’* analizando cuál es posiblemente su noción de significado. Por último se confrontan estas dos perspectivas y se valoriza el eventual punto de encuentro entre ambas perspectivas.

Palavras chave: sentido, significado, extensión, intension, uso lingüístico.

Abstrac: In *Due prospettive sul “significato” a confronto: Frege e Putnam* se pone la questione se la concezione del significato di questi autori della filosofia del linguaggio può essere compatibile, oppure no. Nella prima sezione si fa un’analisi di alcuni saggi filosofici di Frege, nella quale si vuole comprendere la struttura della nozione di ‘significato’. Nella seconda sezione si analizza il famoso saggio di Putnam, *Il significato di “significato”*; prestando attenzione alla nozione di “significato”. Nell’ultima sezione si confrontano queste prospettive e si valorizza l’eventuale punto di unione tra le due teorizzazioni.

Parole chiave: senso, significato, estensione, intensione, uso linguistico.

Lo scopo di questo lavoro è confrontare due grandi pensatori: Frege¹, il “fondatore” della filosofia analitica e Putnam². La ricerca s’incentra sulla nozione di “significato” che entrambi gli autori hanno. Per quanto riguarda Putnam prenderò in considerazione solo la posizione espressa in *Il significato di “significato”*. Dopo questo scritto la sua visione sull’argomento è cambiata. Ciò è dovuto all’attenzione che Putnam tiene alla relazione tra verità e realtà, infatti questo ha condotto Putnam da un “realismo metafisico” ad un “realismo metafisico sofisticato” poi ad un “realismo interno” e infine al “naturalismo realista”. *Il significato di “significato”* è importante perché in esso Putnam propone di

*Laureado in filosofia alla Pontificia Università Gregoria di Roma. Professore al Seminario Mayor san José della diocesi di Veracruz, México. Ringrazio alla dottoressa Rita Pilotti e ad Helena Gougeon Barudi per i loro questionamenti che hanno arricchito questo scritto.

¹ Una eccellente introduzione a Frege è quella di M. Dummett, *Frege, Philosophy of Language* (1973). Si può vedere anche l’opera di Antony Kenny, *Introduzione a Frege* (1997).

² Un’ottima introduzione a Putnam è quella di Dell’Utri, *Verità, linguaggio e conoscenze in Hilary Putnam* (1992). Si può vedere anche l’ottimo lavoro di Yemina Ben-Menahem, *Hilary Putnam* (2005).

forma più solida la sua teoria “causale del significato”. Devo chiarire preventivamente che non tratteremo le loro “teorie del significato”, anche se secondo Dummett (1999, p. 91)³ la teoria del significato è centrale per tutta la filosofia analitica, ma le sole nozioni di “significato” e le sue componenti. Una teoria del significato è quella teoria che vuole spiegare come le parole di una lingua hanno il significato che hanno (DUMMETT, 1999, p. 91) e la nozione di “significato” manifesta la possibilità della referenza del segno al suo oggetto (ABBAGNANO, 2007, p. 963). La ricerca che inizio è incentrata sulla nozione di “significato” e le sue componenti.

Prima si considererà il “significato” in Frege, in secondo luogo la versione della concezione del “significato” di Putnam e infine si confronteranno queste due prospettive per capire se sono compatibili oppure no. Sono consapevole del fatto che secondo l’opinione di alcuni interpreti, la teoria fregeana del senso e significato e la teoria della referenza diretta sono incompatibili (VILANOVA, 1998), ma vorrei suggerire con questo articolo che è possibile rincontrare alcune tracce di compatibilità tra le due posizioni.

FREGE E LA CONCEZIONE DEL SIGNIFICATO

La questione del significato in Frege parte dalla concezione di una “lingua logicamente perfetta (ideografia)” (FREGE, SuB, 2007, p. 47)⁴ nella quale ogni singolo segno designa un significato che gli è stato dato.

Le distinzioni fregeane di Sinn (senso) e Bedeutung (significato) e concetto e oggetto

³ “Para la filosofía analítica, en las muchas formas que ha tomado, la teoría del significado ha sido central. De hecho, esto podría usarse como una definición del término ‘filosofía analítica’, a saber, como el estilo de filosofía para los que la teoría del significado es central”

⁴ Faremo le citazioni di Frege nella seguente maniera: indicheremo l’autore, lo scritto, l’anno e poi la pagina. Il motivo è che i diversi saggi di Frege sono stati presi da un solo volume, quando non sia questo il caso lo indicheremo. Le abbreviazioni sono: per *Senso e significato*: SuB; per *Funzione e Concetto*; FeC; per la *Lettera a Edmund Husserl*: LEH; e per *Concetto e oggetto*: CeO.

Queste distinzioni sono essenziali per Frege, perché in esse si gioca tutto l'avvenire della filosofia analitica⁵. Vorremmo esporre in queste pagine una sintesi di ciò che le espressioni Sinn (senso), Bedeutung (significato), “concetto” e “oggetto” contengono. Frege scrive: “Viene dunque naturale concepire un segno (nome, gruppo di parole, lettera) come collegato oltre che a quel che designa, che io propongo di chiamare significato [Bedeutung], anche a quello che io propongo di chiamare il senso del significato, nel quale è contenuto appunto il modo di darsi dell'oggetto” (FREGE, SuB, 2007, p. 33). Da quest'affermazione desumiamo che per Frege ci sono tre componenti per poter parlare del significato, e cioè il a) segno che è collegato al b) significato e al c) senso del significato che è il modo in cui l'oggetto si dà.

“Il senso di un nome proprio viene afferrato da chiunque conosca a sufficienza la lingua o il complesso di segni cui esso appartiene; in questo modo il significato, posto che ve ne sia uno, viene pur sempre illuminato da un lato solo” (FREGE, SuB, 2007, p. 34). Ciò indica una connessione tra senso e significato nonché con il segno. Frege ci dice che il significato è illuminato da un lato solo e quindi ad esso possono corrispondere più sensi, inoltre al senso può corrispondere un complesso di segni. Che il significato sia illuminato da un lato solo dipende dal modo di darsi dell'oggetto, cioè dalla relazione del segno con l'oggetto da esso designato. La relazione che è stabilita tra il segno e l'oggetto designato passa sempre attraverso la mediazione del senso. Ma che cosa succede quando per il segno non c'è un significato? Potremmo dire che il segno si relaziona con il senso come al suo oggetto. Frege poi precisa che

La connessione regolare fra il segno, il suo senso e il suo significato è tale che al segno corrisponde un senso determinato e a questo, a sua volta, un significato determinato, mentre a un significato (un oggetto) non corrisponde un segno soltanto. Lo stesso senso può essere espresso diversamente in lingue diverse e anche nella stessa lingua” (FREGE, SuB, 2007, p. 34).

Da questo desumiamo che per un significato possiamo avere più sensi, non solo in lingue diverse ma anche nella stessa lingua, ad esempio: libro, libro⁶, book, liber, ecc., che esprimono lo stesso significato (Bedeutung) ma in lingue diverse, oppure in una stessa lingua seguendo l'esempio di Frege, “la stella del mattino” e “la stella della sera”, che designano lo stesso significato con sensi diversi (FREGE, FeC, 2007, p. 13). Le

⁵ “La loro presenza [senso e significato e forza] spiega come mai la sua opera [quella di Frege] divenne di grande interesse per i filosofi analitici e perché quindi egli può essere considerato il nonno della filosofia analitica”. (DUMMETT, 1990, p. 20).

⁶ Qui “libro” sta in spagnolo.

caratteristiche del senso sono che esso si riferisce solo ad un aspetto dell'oggetto, che è particolare, che è indicato da un segno o gruppo di segni, che è sinonimo di "pensiero"⁷, che può non avere un significato pur avendo un senso⁸. Il significato è l'oggetto designato dal senso in una sua sola parte, dunque il significato può avere più sensi. Ma c'è da chiedersi se gli oggetti siano solo quelli fisici o ci siano altri tipi di oggetti. La risposta di Frege è che ci sono altri tipi di oggetti e dunque di significati:

Pertanto, ci si attenderebbe di avere come significato [*Bedeutung*] del soggetto grammaticale il concetto; ma il concetto, a causa della sua natura predicativa, non può presentarsi in questa guisa, ma deve essere prima trasformato in un oggetto, o, più esattamente: deve esserci un oggetto che sta in sua rappresentanza, oggetto che designiamo premettendo le parole "il concetto", come, ad esempio:

"il concetto *uomo* non è vuoto"

Qui le prime tre parole vanno viste come nome proprio, che come tale può essere usato predicativamente tanto poco quanto "Berlino" o "Vesuvio" (Frege, *CeO*, 2007, 65)

Così abbiamo anche un oggetto grammaticale: "il concetto uomo". E con questo arriviamo pure al terzo termine delle due distinzioni di Frege, cioè il concetto che ha molte somiglianze con il termine "funzione", soprattutto nella sua caratteristica predicativa. Tanto la funzione come il concetto sono vuoti e devono essere saturati: come la funzione $F(x)$ non ha un significato se quella (x) non ha un contenuto così anche un concetto inteso come predicato non ha un contenuto ad esempio il predicato "rosso" non ha un contenuto senza l'oggetto "rosa" che lo satura, così che possiamo dire: "la rosa è rossa". Pertanto "oggetto è tutto quel che non è funzione, la cui espressione pertanto non reca con sé alcun posto vuoto" (FREGE, *FeC*, 2007, p. 16). Senso, significato, concetto e oggetto esprimono la relazione tra ciò che noi afferriamo dell'oggetto e l'oggetto stesso.

La nozione di significato in Frege coincide con la Bedeutung?

Se per "significato" intendiamo quello che prima abbiamo definito oggetto, la nozione di significato è quella di *Bedeutung*. Dovremo però dire che "oggetto" è sia un oggetto qualunque, sia il valore di verità di una qualunque asserzione, sia il concetto trasformato in nome proprio e sotto cui cade un determinato oggetto, divenendo così "termine concettuale". Dunque, quello che noi afferriamo come "oggetto" è il senso di un nome

⁷ Sul tema del pensiero si veda lo scritto di Frege dello stesso titolo: *Pensamiento* (1996). In questo scritto l'autore tratta delle parole di contesto e se queste possono esprimere un pensiero completo.

⁸ Tale cosa può accadere ad esempio nella poesia, dove c'è un senso ma non c'è un oggetto (significato) reale al quale si riferisce il senso. "In letteratura basta che il tutto abbia un senso, mentre nell'uso scientifico i significati non devono mancare". (FREGE, *LEH*, 2007, p. 28).

proprio o di un termine concettuale od il pensiero di un enunciato (FREGE, 1998, p. 30 e FREGE, *LEH*, 2007, p. 30). Con questo vorrei dire che il senso è solo la maniera in cui noi designiamo il significato che coincide con l'oggetto, ovvero che il senso è ricondotto alla nostra maniera di conoscere l'oggetto⁹ in questione. Bisogna tenere presente che "conoscere" per Frege non ha niente a che fare con le rappresentazioni psicologiche provenienti dalle nostre sensazioni e che il giudizio ci porta a riconoscere la verità dei nostri enunciati: "Il giudicare in senso stretto potrebbe essere caratterizzato come un progredire dal pensiero al valore di verità" (FREGE, *LEH*, 2007, p. 30) o ancora che è sul pensiero che si pone la questione della verità (FREGE, 1996, p. 26). Frege nel *Pensiero* (1996, p. 26-30) aggiunge la nozione di "forza" per cui ogni enunciato contiene sia senso che forza come ingredienti del significato di un pensiero. Qual è la funzione della nozione di "forza"? Frege risponderà che nei vari tipi di enunciati in cui si comunica o si afferma qualcosa, vi è contenuto il riconoscimento della verità non perché diciamo che un enunciato come "la rosa è rossa, è vero", ma perché riconosciamo la "forza assertiva" contenuta nella forma assertiva dell'enunciato. Ciò indica che in un enunciato si possono distinguere due cose: il contenuto e la affermazione. Il contenuto sarà il pensiero, con la conseguenza che si possono esprimere pensieri senza che essi siano veri. L'affermazione è la forza che esprime la verità del pensiero. Dummett¹⁰ (1975, p. 151) pensa sugli enunciati assertivi ed interrogativi, che nel caso di un'asserzione o di una domanda colui che parla dice un enunciato vero solo nel caso che vi sia una condizione; la differenza consiste in ciò che il parlante fa di più, cioè, nel primo caso la affermazione mentre nel secondo la domanda. Frege in ciò mostra la differenza di forza dell'enunciato, al primo corrisponde una forza assertiva e al secondo una forza questionante. Questa differenza è riconosciuta nel pronunciare l'enunciato e quindi colui che ascolta deve essere capace di riconoscere questa "forza" contenuta nell'enunciato.

Quali sono le conseguenze logiche e metafisiche del suo approccio?

La ricerca di Frege è quella di una lingua logicamente perfetta, che possa fondare l'aritmetica. Con l'introduzione del termine funzione, questo "diviene [...] la guida per ricostruire in modo rigoroso e formale i ragionamenti del linguaggio naturale, e in particolare i ragionamenti e le dimostrazioni matematiche" (PENCO, 2010, p. 28). Questo

⁹ Oggetto è qui da intendersi in quel senso più ampio che include in se tutte e tre le accezioni su descritte.

¹⁰ Sul tema della "forza" applicata al linguaggio ordinario si veda lo scritto di Dummett: "Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje" (2017, p. 47-68).

termine implica che Frege inizia “sempre la sua analisi da un enunciato completo e lo divide in diversi modi per individuare quali espressioni funzionali, o parti “insature”, possano essere derivate da questa analisi” (PENCO, 2010, p. 28) e affinché sia possibile un’analisi delle parti di quell’enunciato al modo della logica formale, cioè che l’enunciato possa essere tradotto in quella lingua logicamente perfetta. Ad esempio: “tutti gli uomini sono mortali” può essere descritto nella seguente maniera “per ogni x se x è uomo ($=U$) allora x è mortale ($=M$)” e questo in notazione corrisponderebbe a: $\forall x(U(x) \rightarrow M(x))$. Ma non solo: nel concepire gli enunciati come funzioni aventi posti vuoti o argomenti, si rende possibile l’espressione di alcune delle relazioni che in logica avevano costituito, fino a quel momento, una questione molto spinosa, ossia delle relazioni con due posti vuoti o due argomenti. Ad esempio: Renzo ama Lucia, si trascrive in notazione come: “Ama (x, y)”, e questo enunciato è vero se Renzo ama Lucia. La traduzione è possibile anche per altri casi che nella logica pre-fregeana sembravano irresolubili, come l’enunciato “Ogni marinaio ama una ragazza” che ha in sé un’ambiguità perché in esso compaiono allo stesso tempo e “una” e “ogni”, tale proposizione corrisponde cioè formalmente a due enunciati

$$\begin{aligned} &\forall \alpha \exists \beta (\text{marinaio} \alpha \ \& \ \text{ragazza} \beta \rightarrow \text{Ama}(\alpha, \beta)) \\ &\exists \beta \forall \alpha (\text{marinaio} \alpha \ \& \ \text{ragazza} \beta \rightarrow \text{Ama}(\alpha, \beta)) \end{aligned} \quad 11$$

In ambito metafisico, le cose si fanno più complesse perché Frege non utilizza mai questo termine, almeno negli scritti studiati. Frege sembra però un realista convinto, perché ritiene la *Bedeutung* essere la nozione fondamentale e quest’ultima coincide con la realtà oggettiva. Ma anche i pensieri, considerati ontologici nel senso che sono indipendenti delle nostre percezioni, sono “concepiti come condizioni di verità, indipendenti dall’accessibilità dei parlanti” (PENCO, 2010, p. 157). Con la conseguenza di aprire un terzo regno, quello dei pensieri, oltre gli oggetti naturali e, al mondo mentale. Ciò dipende dal fatto che Frege vuole conservare l’oggettività dei pensieri contro lo psicologismo del suo tempo, ma questo lo porta a

separare i pensieri dal mondo soggettivo della coscienza e dal mondo empirico dell’esperienza, in un terzo mondo o terzo regno oggettivo di enti astratti, che si profila come un tesoro comune all’umanità: i pensieri che l’umanità è finora riuscita a individuare, scoprire ed esprimere linguisticamente” (PENCO, 2010, p. 158).

¹¹ Tutti questi esempi sono tratti dal libro di Penco (2010, p. 28-47).

Entra qui la differenza tra “rappresentazione”, “senso” e “significato”. La “rappresentazione è soggettiva: quella dell’uno è diversa da quella dell’altro” (FREGE, SuB, 2007, p. 35) e così essa per Frege è incomunicabile, perché è sempre diversa da persona a persona, quella che io ho di una cosa non corrisponde a quella che un altro ha della stessa cosa: per esempio io sento molto rumore a causa della musica dei vicini ma per loro il volume della musica è basso.

La rappresentazione differisce così in modo sostanziale dal senso del segno: quest’ultimo può essere possesso comune di molti e non è parte o modo della psiche individuale; e infatti nessuno vorrà disconoscere che l’umanità ha un tesoro comune di pensieri che si tramanda di generazione in generazione” (FREGE, SuB, 2007, p. 36).

Mentre la rappresentazione è particolare e si riferisce al singolo il “senso” è comune a tutti, per Frege è il tesoro di tutti gli uomini. Il pensiero è in stretta relazione con la verità e per la sua oggettività è indipendente dai soggetti che enunciano qualunque asserzione. Possiamo domandarci se il senso di una asserzione è il suo valore di verità o il suo pensiero. E risponderemo che il pensiero di una asserzione è il suo senso. Per Rivas Monroy (1990, p. 93) “a differenza del linguaggio che è creato dall’uomo ed è soggetto a convenzioni, cambiando di un idioma all’altro, il senso non dipende dagli individui né cambia a causa della lingua che lo enuncia, è indipendente, eterno e immutabile”¹². La ipostatizzazione del senso potrebbe indicare solo la comunicabilità del senso evitando così la critica di platonismo che a volte si dà a Frege (DUMMETT, 1973, p. 157). Possiamo concludere questa sezione dicendo che Frege è portato a considerare, da una parte, il pensiero come eterno a causa della nozione, che qualunque teoria o ricerca troverà prima o poi, di “oggettività” e dall’altra che l’impostazione teoretica di Frege è realista.

PUTNAM E LA NOZIONE DI SIGNIFICATO

Tenteremo un avvicinamento al pensiero di Hilary Putnam soprattutto all’articolo *Il significato di “significato”*, dove egli vuole mostrare le parti della nozione di significato, tale approccio viene chiamato “la teoria causale del significato” (Dell’Utri, 1992, 76)

¹² “A diferencia del lenguaje que es creado por el hombre y está sujeto a convenciones, cambiando de lengua a lengua, el sentido ni depende de los individuos ni cambia según la lengua que lo exprese, es independiente, eterno e inmutable” (Traduzione propria).

oppure *doctrine of semantic externalism* (FLOYD, 2005, p. 17), che si riferisce soprattutto a termini di origine naturale, come “acqua”, “tigre”, “limone”, eccetera. Tuttavia, questo approccio si estende anche ad altri tipi di parole come i nomi di artefatti, alcuni verbi ed alcuni aggettivi.

L'argomento della Terra Gemella e la divisione del lavoro linguistico

Un primo elemento per ricostruire la nozione di significato di Putnam lo troviamo nell'argomento della Terra Gemella¹³, dove ci viene mostrato il carattere *indiciale* della parola “acqua”. Questo argomento è fatto per dimostrare che i significati non sono nella nostra testa, e cioè non è il nostro stato psicologico a determinare l'estensione del significato. In altre parole, se il significato (*intensione*) di un termine indica la referenza o *estensione*, il significato non può essere un'entità mentale (ZULUAGA, 1995, p. 115).

Se un'astronave proveniente dalla Terra atterrerà mai su Terra Gemella agli astronauti *verrà spontaneamente pensare* che “acqua” abbia lo stesso significato sulla Terra e su Terra Gemella. Tale ipotesi *verrà corretta* allorché si scoprirà che su Terra Gemella “acqua” è XYZ, e l'astronave inoltrerà un rapporto di questo genere: “Su Terra Gemella la parola “acqua” significa XYZ (PUTNAM, 1987, p. 247).

Il significato non dipende dallo stato psicologico delle persone poiché l'estensione dipende dalla divisione del lavoro linguistico e cioè dalla scienza che mostra la struttura nascosta delle cose (acqua = H₂O). Ciò indica che le nostre credenze cambiano laddove la scienza compie un progresso. Perciò Putnam (1987, 251) può affermare che la “nostra comunità [è pensata] come una “fabbrica”: in essa alcuni hanno il “compito” di *portare fedi d'oro*, altri il “compito” di *vendere fedi d'oro*, altri ancora quello di *riconoscere se qualcosa è veramente d'oro o no*” (PUTNAM, 1987, p. 251). In questo si vede che la divisione del lavoro linguistico è molto presente nella nostra società, quelli che utilizzano le fedi d'oro non devono necessariamente sapere che quello che portano al dito sia oro, mentre quelli che lo vendono e quelli che lo riconoscono come oro devono necessariamente sapere se quello che hanno davanti è oro oppure no. Questa divisione del lavoro linguistico proviene dall'”aumento della divisione del lavoro nella società e con la nascita della scienza, un numero crescente di parole ha cominciato a mostrare questo tipo

¹³ Si potrebbe pensare alla teoria dei mondi possibili di Leibniz, nei quali la comprensione di ogni mondo sarebbe possibile solo mediante i propri concetti. Questo a causa del principio degli indiscernibili secondo il quale non ci possono essere due cose identiche nello stesso mondo, e quindi estrapolando questo principio nemmeno potrebbero esserci due mondi identici, e di conseguenza nemmeno due forme di conoscenza identiche.

di divisione del lavoro” (PUTNAM, 1987, p. 252). Putnam vuole mostrare che le parole sono utilizzate in maniera sociale e non in maniera individuale. L’uso sociale del significato come qualcosa che si sviluppa in una società determinata nel tempo e nello spazio indica la specializzazione del significato di alcune parole, come l’esempio dell’acqua che noi pensiamo sia H₂O a causa della scienza chimica che ci ha mostrato la struttura nascosta dell’acqua. Possiamo pensare a una teoria del significato sincronica (HERRERA-IBAÑEZ, 1988, p. 69) perché questo si specifica con il tempo e lo sviluppo della comunità linguistica attraverso la scienza. Un altro esempio è quello della fede d’oro per cui solo chi la vende o le fa deve sapere che è oro, mentre chi le acquista non è detto che lo sappia. Così abbiamo due ambiti nella nozione di significato, da una parte l’estensione e dall’altra l’uso linguistico che facciamo nella comunità dei parlanti.

Le componenti del significato: indicatori sintattici e semantici, stereotipo, estensione

Putnam propone di “definire il “significato” non scegliendo un oggetto da identificare con il significato [...], ma specificando una forma normale [...] per la descrizione del significato” (PUTNAM, 1987, p. 294). Ma come fare questa descrizione? A ciò Putnam propone

che la descrizione in forma formale del significato di una parola dovrebbe essere una sequenza finita, o “vettore”, tra i cui componenti dovrebbero figurare senza dubbio i seguenti [...]: (1) gli indicatori sintattici che valgono per quella parola, ad esempio, “nome”; (2) gli indicatori semantici che valgono per quella parola, ad esempio, “animale”, “periodo di tempo”; (3) una descrizione delle caratteristiche aggiuntive dello stereotipo, se ce ne sono; (4) una descrizione dell’estensione (PUTNAM, 1987, p. 294).

Gli indicatori sintattici sono per il loro valore centrale invariabili, in altre parole sono categorie linguistiche. Lo stereotipo è quella caratteristica di base che ogni parlante di una lingua deve possedere nel suo idioletto, per essere ammesso nella comunità dei parlanti, ad esempio per “tigre” il parlante deve possedere la caratteristica del “mantello a strisce” oppure “un grosso gatto”. Lo stereotipo può essere definito come un’idea inesatta dell’oggetto di cui si parla (HERRERA-IBAÑEZ, 1988, p. 71). L’estensione è quella struttura data dagli esperti, cioè dagli scienziati, in dipendenza dal loro ruolo nella divisione del lavoro linguistico: acqua è H₂O. Con questo la nozione del significato proposta da Putnam è protesa all’uso che facciamo dei termini, di “questa proposta fa parte la convenzione secondo cui tutti i componenti del vettore rappresentano un’ipotesi sulla competenza del singolo parlante, *ad eccezione dell’estensione*” (PUTNAM, 1987,

p. 294-295). Ma che cosa è un vettore? Il vettore è il composto delle quattro componenti summenzionate, che mostrano la descrizione formale del significato. Questa struttura dei quattro componenti della descrizione del significato mostrano le due parti, che già dicevamo, del significato, l'uso che il parlante appartenente ad una comunità deve conoscere per poter comunicare e l'estensione che proviene dalla scienza e indica la natura reale o struttura occulta.

La nozione di significato è rigorosa, per Putnam?

La nozione di significato, come già detto, non dipende dallo stato psicologico del singolo ma dall'uso che si fa in una comunità e dalla scienza, e così la nozione sembra essere rigorosa nel senso che non dipende dal singolo parlante ma dal complesso della comunità linguistica e dalla scienza. Ciò si vede nell'accusa che Putnam fa a molti filosofi, i quali secondo lui avrebbero la "tendenza a trattare la cognizione come una faccenda puramente *individuale* e la tendenza a ignorare il *mondo* nella misura in cui esso consiste di aspetti che vanno oltre le "osservazioni" del singolo" (PUTNAM, 1987, p. 297).

Si potrebbe richiamare qui anche la distinzione tra "necessità metafisica" e "necessità epistemica", la prima indica le cose come sono, acqua è H₂O o non è acqua, mentre la seconda si riferisce alla forma in cui noi conosciamo le cose che è sempre *a posteriori*.

Quali sono le conseguenze logiche e metafisiche del suo approccio?

Putnam rifiuta l'analiticità degli enunciati di genere naturale. Egli "nega l'esistenza di verità a priori, che sarebbero invece verità sottratte per convenzione al controllo empirico, tuttavia egli ammette che esistono proposizioni così banalmente vere da poter essere classificate come analitiche grazie al solo significato dei termini" (CORVI, 2007, p. 253). La teoria causale del significato riesce a "fornire un resoconto possibile del progresso della scienza: scienziati viventi in epoche diverse [...] si riferiscono alla *stessa cosa* solo se sono causalmente legati alla *stessa cosa*" (DELL'UTRI, 1992, p. 95). Possiamo pensare che uno scienziato come Archimede pensava l'acqua come acqua, mentre che uno scienziato del nostro tempo pensa all'acqua come H₂O, ma entrambi gli scienziati pensano "acqua" (*intensione*) come la stessa cosa: "acqua come H₂O" (*estensione*) anche se con caratteristiche diverse a causa della conoscenza che è aumentata con il passare del tempo.

In ambito metafisico gli si potrebbe imputare, come fa il Berti (2004, p. 548), di essere un “essenzialista”, per cui le espressioni di Putnam “sembrano conferire uno statuto ontologico di sostanze, ovvero di realtà indipendenti, alle specie, cioè a degli universali, dando luogo a una sorta di nuovo platonismo”. Cosa della quale è stato accusato anche Frege. Ma sembra che questa imputazione non corrisponda con quanto è scritto nell’articolo che esaminiamo, perché in esso l’estensione corrisponde con la realtà delle cose per cui acqua è acqua se e solo se è H₂O. Il che non vuol dire che è una “specie” ma qualcosa di concreto e dunque non è un universale. Possiamo a questo punto pensare la questione della verità che indicherebbe la relazione tra intensione ed estensione in altre parole in che maniera il linguaggio possa cogliere il mondo¹⁴, ma per la brevità dello scritto non è possibile soffermarmi su questo punto.

CONFRONTO DELLE DUE PROSPETTIVE E POSSIBILE COMPATIBILITÀ

In questa sezione seguiremo l’indicazione di Dummett, per cui “uno studio dell’*uso* della lingua nella comunicazione è uno sviluppo legittimo della teoria fregeana [di senso], anzi un suo indispensabile complemento” (DUMMETT, 1990, p. 20)¹⁵, su questa scia vedremo se i due approcci sono compatibili o non lo sono affatto.

Somiglianze e differenze, con particolare riferimento al ruolo della logica e delle scienze

La nozione di “significato” (*Bedeutung*) di Frege è molto simile a quella di “estensione” di Putnam, entrambe le nozioni riguardano l’oggetto cui si riferiscono le altre componenti del significato, e che non dipendono dalla nostra testa. Entrambi gli autori negli scritti studiati ripudiano lo psicologismo imperante al loro tempo. Le differenze cominciano non appena vediamo le altre componenti della nozione di “significato”: quella di “senso” per Frege non ha un corrispondente nella nozione-descrizione di Putnam, dove forse lo stereotipo può fungere da *senso* se questo è considerato come fa Dummett, anche perché

¹⁴ Per il problema della verità rimandiamo allo scritto de Dell’Utri sulla verità in Putnam (2016, p. 5-21).

¹⁵ La questione del senso inteso in questa prospettiva non la potremmo sviluppare per motivi di spazio, tuttavia diciamo che si avvicinerebbe alla nozione di *stereotipo* di Putnam, anche questa ha il motivo di uso come caratteristica universalmente comunicabile e come livello minimo di conoscenza per dire che so qualcosa riguardo a un oggetto. È particolare, comunicabile, è una caratteristica universalmente accettata proprio come un *senso* che è sempre particolare illuminando un solo lato dell’oggetto.

Frege stesso insiste molto nella comunicabilità del senso degli enunciati assertivi. Le altre due componenti della nozione di “significato” di Putnam non hanno un riscontro nella teoria di Frege. La dottrina causale del significato o *externalism*, nella opinione di Floy (2005, p. 17), da una parte costituisce una critica alla teoria di Frege ma per l'altra è una interpretazione o estensione della teoria del senso-significato di Frege. Possiamo dire che tanto Frege come Putnam vogliono esplicitare come una teoria del significato può fondare rigorosamente il pensiero degli uomini. Ricordando l'opinione del primo, la scienza rigorosa è diretta alla verità e solo alla verità (FREGE, 1996, p. 30). Ciò è vero anche se Putnam afferma che l'estensione deve indicarci la struttura nascosta delle cose ossia che la scienza deve indicare alla comunità dei parlanti ciò che è vero nella natura (visti i limiti del suo approccio ai soli termini di “origine naturale”).

Il ruolo della logica in Frege è manifesto perché egli ricerca una lingua logicamente perfetta e così cerca anche di fondare l'aritmetica per mezzo della logica. Per Putnam la logica, ad esempio, cerca “di dare l'estensione di ‘vero’ relativamente a un linguaggio particolare, non il significato di ‘la neve è bianca’” (PUTNAM, 1987, 287), dove ad esempio: “‘La neve è bianca’ se e solo se la neve è bianca è il paradigma di una definizione di verità¹⁶ in senso logico” (PUTNAM, 1987, p. 287), e così non si dice nulla del significato di: “la neve è bianca” ma solo l'estensione come definizione di verità. Il ruolo della logica sembra per entrambi essere lo stesso perché sia Frege che Putnam pensano che esso ci dice le condizioni nelle quali un nostro enunciato sia vero. Dovremo però ricordare che per Frege dire che un enunciato ha un valore di verità è dire già il suo significato.

Il ruolo della scienza in entrambi i pensatori è molto forte, come già dicevamo la logica in Frege è molto presente, ma anche la chimica ha avuto influsso su Frege ad esempio con l'uso di “saturo” e “insaturo”. Al contrario la scienza guida per Putnam sembra essere la Fisica, soprattutto per la sua attenzione ai termini di origine naturale.

Infine, la critica rivolta ad entrambi riguardo il loro platonismo, in Frege la questione del terzo regno, quello dei pensieri e in Putnam quella ipostasi che l'estensione crea nello scoprire la natura reale delle cose (anche se in prospettiva scientifica).

¹⁶ Rimandiamo ancora allo scritto de dell'Utri (2006, p. 6-11) sulla verità in Putnam, specificamente ai paragrafi su *Truth and Reality*.

Sembrano esserci più differenze che somiglianze, tranne che sulla nozione di “senso” in quanto usato da una comunità linguistica: essa rimanda alla nozione di “forza” che Frege utilizza e denota la funzione che si dà al proferire una asserzione come domanda o affermazione nella quale colui che ascolta deve almeno capire che cos’è affermare o domandare e in Putnam, alla questione dello “stereotipo” per cui ogni parlante per poter parlare nella comunità linguistica deve possedere al meno una minima comprensione dell’oggetto in questione, per esempio “gatto grande di colore arancione” per dire tigre.

L’immagine del linguaggio di Frege è simile o no a quella di Putnam? Se simile, perché? Se diversa, perché?

L’immagine del linguaggio di questi pensatori è tutt’altro che simile. Frege vuole una lingua logicamente perfetta, perché così non ci saranno gli equivoci di una lingua ordinaria. E l’unica considerazione che fa sul linguaggio ordinario è nel suo scritto sul pensiero, quando considera gli indicali come ad esempio “io” e anche i termini contestuali e si domanda se possano contenere un pensiero completo (FREGE, 1996, p. 23-48 y VILANOVA, 1998, p. 235-238), e la forza dei pensieri nel proferire un’asserzione. Per Putnam il linguaggio è quello ordinario che proviene dall’uso nella comunità linguistica e dalla scienza che ci fornisce l’estensione. L’immagine fregeana è quella di una lingua del tutto rigida dove “dobbiamo esigere che ogni espressione che risulta essere un nome proprio, in quanto è stata formata correttamente a partire di segni precedentemente introdotti, designi effettivamente un oggetto” (FREGE, SuB, 2007, p. 47). Questo anche perché lo scopo di Frege è mostrare che questo linguaggio perfetto è adatto alla scienza ed è l’unico che possiamo utilizzare se vogliamo avere conoscenze certe. Nella concezione di Putnam il linguaggio è un linguaggio di tutti i giorni, dove informatori comunicano ad altri i loro stereotipi al fine di poter partecipare alla comunità linguistica, in quanto essi contengono caratteristiche che è obbligatorio comunicare, questo indica che ogni parlante deve avere un minimo di competenza dei termini utilizzati per poter formare parte di una comunità linguistica. Con questo abbiamo l’esclusione di qualunque parlante che non sia capace di avere al meno un’idea convenzionale della cosa di cui si parla e pure l’esclusione sociale di uno straniero che a causa dell’ignoranza del linguaggio non può essere membro di quella comunità.

Frege e Putnam sono “dalla stessa parte”? oppure no?

Nonostante quello che ho detto fin qui, sembra che Putnam e Frege siano dalla stessa parte nella misura in cui, ciò che condiziona il significato è l'oggetto o la cosa. Frege preme molto sul significato ([*Bedeutung*] oggetto) che ci si dà in maniera parziale perché il senso lo illumina in parte. In Putnam la nozione di estensione è quella che condiziona il nostro acquisire una determinata parola, tanto che “la differenza di estensione è *ipso facto* differenza di significato” (1987, p. 270).

Possiamo dire che entrambi sono “realisti”, ma con un approccio del tutto diverso alla “realtà”, Frege guarda la realtà dalla prospettiva della logica mentre Putnam guarda la realtà dalla prospettiva della fisica. Il loro approccio ha in comune questo riferirsi a oggetti che condizionano la nostra maniera di conoscerli. Ci sembra che per entrambi sia importante la questione scientifica perché “nell’uso scientifico i significati [*Bedeutung*] non devono mancare” (FREGE, LEH, 2007, p. 30). La coppia significato-estensione ci dà la possibilità di dire che sono dalla stessa parte, ma il resto delle loro teorie mostrano che l’approccio è molto diverso: Frege in quella rigidità che proviene dalla logica mentre Putnam si concentra sull’uso della lingua in una comunità linguistica guardando soprattutto l’apporto della scienza che ci dà la struttura nascosta delle cose. Possiamo concludere dicendo che sarebbe possibile una compatibilità tra Frege e Putnam se considerassimo la nozione di senso come “uso in una comunità linguistica”, caratteristica che tra l’altro Frege le conferiva dicendo che era comunicabile. E così si potrebbe dire con Dummett che questa nozione potrebbe svilupparsi nella direzione proposta da Putnam attraverso la nozione di stereotipo e le sue descrizioni nel linguaggio ordinario. Mettendo in parallelo il significato (*Bedeutung*) con la nozione di stereotipo si potrebbe arrivare a una possibile compatibilità, giacché questa nozione è tratta dall’uso linguistico e dalla conoscenza minima che deve avere un parlante per essere ammesso nella comunità linguistica. L’incompatibilità della teoria della referenza come senso e significato e la teoria causale del significato o *externalism* è solo apparente perché guardano il linguaggio da punti vista del tutto diversi ma che, in fondo, sono tra loro sovrapponibili, nella centralità della nozione di “significato”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N., Significado. In: ABBAGNANO, N. [Ed], *Diccionario de Filosofía*. FCE, México, 2007.

BEN-MENACHEM, Y. (Ed), *Hilary Putnam*. Cambridge University Press, New York, 2005.

BERTI, E., Il concetto di “sostanza prima” nel libro Z della *Metafisica*. In: *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*. Milano: Bompiani, 2004, p. 529-549.

CORVI, R., (a cura di), *La teoria della conoscenza del novecento*. Torino: Utet, 2007.

DELL’UTRI, M., *Verità, linguaggio e conoscenze in Hilary Putnam*. Milano: Angeli, 1992.

———, Putnam’s conception of Truth, *European Journal of Analytic Philosophy*, v.12, 2016, p. 5-22.

DUMMETT, M., *Alle origini della Filosofia Analitica*. Bologna: Il Mulino, 1990.

———, La teoría del significado en la filosofía analítica, *Cuaderno Gris*, n. 4, 1999, p. 91-102.

———, Frege, *Teorema: Revista internacional de filosofía* v. 5, 2975, p. 149-188.

———, *Frege. Philosophy of Language*, Harper & Row. New York: Publishers, 1973.

———, Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje, *Anuario filosófico* 50, 2017, p. 47-68.

FLOYD, J., Putnam’s “The Meaning of ‘Meaning’”: Externalism in Historical Context”. In: BEN-MENACHEM, Y. (ed.), *Hilary Putnam*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 17-52.

FREGE, G., Senso e significato. In: *Senso, funzione e concetto*. Bari: Editori Laterza, (2001) 2007⁴, p. 32-57.

———, Concetto e oggetto. In: *Senso, funzione e concetto*. In: Bari, Editori Laterza, (2001) 2007⁴, p. 58-73.

———, Funzione e concetto. In: *Senso, funzione e concetto*. Bari, Editori Laterza, (2001) 2007⁴, p. 3-27.

———, Lettera a Edmund Husserl. In: *Senso, funzione e concetto*. Bari: Editori Laterza, (2001) 2007⁴, p. 28-31.

———, Pensamiento. In: *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. México: Ed. Valdés, M. M. UNAM, 1996, p. 23-48.

HERRERA-IBÁÑEZ, A., La teoría social del significado de Putnam, *Ergo* 2, 1988, p. 69-96.

KENNY, A., *Introducción a Frege*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

PENCO, C., *Frege*. Roma: Carocci, 2010.

PUTNAM, H., Il significato di “significato”. In: *Mente, Linguaggio e Realtà*. Milano: Adelphi, (1987) 2004³, p. 239-297.

RIVAS-MONROY, M. UXÍA, La noción de sentido fregeana: ¿semántica, epistemología u ontología?, *Agora* 9, 1990, p. 83-95.

VILANOVA, J., Nombres propios y pronombres: el paradigma fregeano vrs. el paradigma de la referencia directa, *Revista de filosofía* XI, 1998, p. 227-249.

ZULUAGA, M., Putnam y la teoría causal de la referencia, *Ideas y Valores* 97, 1995, p. 115-141.

O AUSENTE NA HISTORIOGRAFIA À LUZ DO CONCEITO HEIDEGGERIANO DE *DÍVIDA*

Sanqueilo Lima Santos*

Mariana Marcelino Silva Alvares**

RESUMO: Na terceira parte de *A memória, a história, o esquecimento* (2000) Ricoeur discute, no primeiro capítulo, o ser-para-a-morte heideggeriano e as possibilidades de diálogo entre a filosofia e a história. Nesse sentido, Ricoeur expõe o tratamento da morte na historiografia, entendendo-o como o equivalente escriturário do rito social do sepultamento. Segundo Ricoeur, o ato de sepultar é transformado em discurso na historiografia. A partir desse discurso, os mortos estão junto aos vivos, enquanto ausentes que se fazem presentes na escrita. Nesse gesto de sepultura, a historiografia trata os mortos como entes não simplesmente dados que, no entanto, não mais estão presentes. Para pensar o discurso historiográfico, que se equivale ao rito social da sepultura, Ricoeur retoma o conceito de *estar em dívida*, sobre o qual Heidegger se debruçou em *Ser e Tempo*. Com efeito, Ricoeur, ao tratar do ausente que se faz presente na escrita, fala sobre o silêncio daqueles que foram vencidos e que são anônimos na história. Nesse contexto, Ricoeur convoca o conceito heideggeriano de *dívida* para pensar o discurso historiográfico. O presente trabalho visa expor a abordagem de Ricoeur sobre o tratamento da morte na historiografia, pensada a partir da *dívida*.

Palavras-chaves: morte, historiografia, historicidade.

The Absent In Historiography In The Light Of The Heideggian Debt Concept

ABSTRACT: In the third part of *Memory, History, Forgetfulness* (2000) Ricoeur discusses, in the first chapter, Heidegger's being-for-death and the possibilities for dialogue between philosophy and history. In this sense, Ricoeur exposes the treatment of death in historiography, understanding it as the scriptural equivalent of the social rite of burial. According to Ricoeur, the act of burying is transformed into discourse in historiography. From this discourse, the dead are together with the living, while absent who are present in writing. In this gesture of burial, historiography treats the dead as entities not simply data that, however, are no longer present. To think of the historiographic discourse, which is equivalent to the social rite of the grave, Ricoeur retakes the concept of being in debt on which Heidegger bent on *Being and Time*. Indeed, Ricoeur, in dealing with the absentee who is present in writing, speaks about the silence of those who have been overcome and who are anonymous in history. In this context, Ricoeur summons the Heideggerian concept of debt to think the discourse historiográfico. In this sense, this paper aims to expose Ricoeur's approach to the treatment of death in historiography, thought from debt.

Key-words: death, historiography, historicity.

1. INTRODUÇÃO

Em *A memória, a história, o esquecimento* (2000), Ricoeur discute, na terceira parte da obra, o conceito de ser-para-a-morte, examinado por Heidegger na segunda seção de *Ser e Tempo*, e a possibilidade de um diálogo entre a filosofia e a historiografia, tendo como

* Professor Doutor Adjunto da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

** Graduanda do curso de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e bolsista de Iniciação Científica no projeto “A historicidade na fenomenologia e na hermenêutica”.

base novamente o pensamento de Heidegger. Ricoeur apresenta, a partir disso, o que entende ser proveitoso, para a historiografia, no tratamento heideggeriano da morte, especialmente em que ele poderia ser útil para o diálogo mencionado.

Ora, a partir da análise do ser-para-a-morte em Heidegger, Ricoeur apresenta o que ele entender ser, por sua vez, o tratamento da morte correspondente à historiografia. A morte de que trata a historiografia seria a morte dos outros que Heidegger discute, em *Ser e Tempo*, como possibilidade – embora frustrada – de liberar o ser-todo do ser-aí. Em *A memória, a história, o esquecimento*, o tratamento da morte feito pela historiografia, enquanto morte do outro, insere o debate na questão, pois, da validade do discurso sobre a morte do outro. No presente trabalho, pretendemos colocar em diálogo o pensamento desses dois autores, isto é, de um lado, a ontologia fundamental explicitada por Heidegger em *Ser e Tempo* e seu desdobramento na descrição do ser-para-a-morte, e, de outro, o tratamento da morte na historiografia que, para Ricoeur, possuiria um teor marcadamente ético e político. Pretendemos, ainda, apresentar como a noção heideggeriana do *estar em dívida* pode iluminar a reflexão acerca do que Ricoeur denomina de ausente na historiografia, ausente que se faria visível, segundo seu modo de entender, mediante a análise do conceito de morte.

2. O TRATAMENTO DA MORTE NA HISTORIOGRAFIA

Segundo Ricoeur, a morte está implicada no próprio ato de fazer história. De fato, o discurso historiográfico sobre o passado diz, na maioria das vezes, sobre os entes que morreram. O que é representado pela historiografia foi vivido, anteriormente, por pessoas que não estão mais presentes. Essa constatação assinalaria o que o autor entende por ausente no discurso historiográfico.

Para representar o passado, pois, a historiografia lida com entes ausentes e, por isso, com a morte. Esse modo de lidar com a mesma, no entanto, não equivale a um tratamento da morte como algo simplesmente dado. Ao contrário, na representação do passado feita pela historiografia, o ausente se apresenta enquanto presente no discurso. Por isso, segundo Ricoeur, o tratamento da morte na historiografia equivale ao rito social do sepultamento.

Essa equivalência é possível na medida em que se pensa a sepultura como gesto e não somente como um lugar à parte nas cidades. Sobre a sepultura, diz Ricoeur: “ela é um ato, o de enterrar. Esse gesto não é pontual; não se limita ao momento do enterro; a sepultura permanece, porque permanece o gesto de sepultar; seu trajeto é o mesmo do luto que transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido”. (RICOEUR, 2007, p. 377) Desse modo, a sepultura, entendida como o ato de enterrar, não se restringiria ao momento de efetuação do enterro, mas, ao invés disso, a sepultura permaneceria mesmo após o momento de enterrar. Com efeito, o gesto da sepultura sustenta a presença daquele que morreu e, com isso, pode se manter na presença ou pode recuar para a ausência. Assim se caracterizaria, de fato, o discurso historiográfico. A história do passado organizaria, portanto, seu discurso em torno de um *presente que falta*. (RICOEUR, 2007, p. 377)

Ora, quando Ricoeur discute sobre sepultura, no primeiro momento tem em vista a sepultura-lugar, a partir da qual haveria a passagem para a sepultura-gesto. No discurso historiográfico, porém, a contraparte da sepultura-lugar seria o lugar do leitor. Nesse sentido, de um lado a escrita, à maneira de um rito de sepultamento, tornaria presente o morto ao introduzi-lo no discurso como se o exorcizasse. De outro lado, a escrita exerce uma função simbólica, permitindo que uma coletividade se situe historicamente ao se atribuir um passado na linguagem. Haveria, portanto, uma relação direta entre os dois lugares instituídos pela interpretação historiográfica da morte à luz da metáfora da sepultura, quais sejam, o lugar do morto (a escritura) e o do leitor. Percebe-se, então, que a sepultura-lugar se constitui da sepultura-ato e tem como contrapartida o leitor. Poder-se-ia dizer, portanto, que a escrita constrói uma sepultura para o morto e essa sepultura faria com que o leitor, a partir do passado, se localizasse no presente. (RICOEUR, 2007, p. 378)

Esse movimento que, na historiografia, parte da construção da sepultura do morto e se converte na função social do leitor, Ricoeur chama de *conversão escriturária*. A conversão escriturária possui para além de uma simples narratividade, uma função performativa. A escrita que constrói a sepultura do morto permitiria que, através do discurso do passado, o leitor se situasse no presente. Com isso, a conversão escriturária, enquanto possuidora de uma função performativa, podemos dizer de interpelação, atribuiria ao leitor um lugar a ser preenchido pelo dever-fazer. (RICOEUR, 2007, p. 379) Haveria, com a sepultura dos mortos, tal como tematizada pela historiografia, um lugar

marcado para o dever-fazer dos vivos. A partir do discurso historiográfico do passado que evoca os mortos enquanto presentes no discurso, os vivos, isto é, os leitores, seriam movidos ao dever-fazer o presente. O discurso historiográfico como sepultura, portanto, não se refere apenas ao ato de contar as histórias dos mortos, mas diz respeito também ao ato de possibilitar um lugar no presente para os vivos.

3. A MORTE DOS OUTROS EM *SER E TEMPO*

Como dito anteriormente, a intenção de Heidegger em *Ser e Tempo*, ao examinar a morte, era liberar o ser-todo da existência humana, que ele nomeia pelo termo técnico *Dasein*. No entanto, para a morte liberar a existência em seu ser todo seria preciso, antes, encontrar o caminho ou a via de acesso pela qual esse ser-todo se torne visível. Ora, esse caminho ou via, segundo Heidegger, não passaria pela morte dos outros, mas pela *minha* morte. Com efeito, diz o filósofo: “Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos ‘presentes a’ ele”. (HEIDEGGER, 2012, p. 661) A experiência da morte dos outros, portanto, não nos garante o acesso ao conceito ontológico de morte a que o filósofo visava então, pois, “ninguém pode tomar de um outro o seu morrer”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 663) Mesmo se alguém morre por outro no sentido de sacrificar-se por ele, ainda assim não lhe retira a morte, pois “o morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez a minha”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 663) Heidegger tem em vista aqui o momento essencial que ele denomina de *Jemeinigkeit*, isto é, o “ser a cada vez meu”, um momento que marca o caráter eminentemente pessoal de alguns fenômenos existenciais, como é o caso do morrer.

A morte dos outros, ao contrário, tornaria a morte objetivamente acessível. Esse tornar acessível é possível, pois o ser-aí é ser-com os outros e sendo ser-com os outros ele de fato se ocupa da morte dos outros. Não se ocupa do cadáver, porém, como se o estivesse fazendo com uma coisa aí simplesmente dada¹, mas segundo uma modificação do ser-

¹ Cumpre lembrar que, em *Ser e Tempo*, Heidegger distingue três modos básicos de ser: o modo de ser do instrumento (*Zuhandenheit*), o modo de ser da coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*) e o modo de ser da existência (*Dasein*). Tendo isso presente, o cadáver de um ser humano não seria ainda uma mera coisa, pois se lida com ele não ao modo como se lida com os instrumentos ou com as meras coisas.

com. Não seria, portanto, o mero encontro com um algo aí simplesmente dado o modo com que o ser-aí se relacionaria com a morte dos outros. Sobre isso, diz Heidegger:

O ‘finado’, diferentemente do morto que foi arrebatado ‘aos sobreviventes’, é objeto da ‘ocupação’ pelo modo do funeral, do sepultamento, dos cuidados com o túmulo. Isto ocorre, por sua vez, porque em seu modo-de-ser ele é ‘ainda mais’ do que um instrumento apenas utilizável em ocupação no mundo-ambiente. (HEIDEGGER, 2012, p. 659)

Desse modo, apesar de o ser-aí lidar na morte dos outros com a morte, essa morte, justamente por ser a dos *outros*, não pode liberar o acesso ao ser todo do ser-aí em sua incontornável singularidade. Com efeito, na morte dos outros, o ser-aí apreende fenomenalmente o já-não-ser-aí do finado, mas não precisamente o ser-chegado-ao-final próprio do finado. (HEIDEGGER, 2012, p. 661) Em outras palavras, ainda que se ocupe do sepultamento e dos ritos dos funerais, e mesmo que um ser-aí esteve lá, quando o finado morreu, ainda assim ninguém, senão o próprio morto, morreu. A perda que a morte traz consigo é aquela que os sobreviventes experimentam, a qual não dá acesso, porém, a perda de ser que o finado experimentou: O apreendido na morte dos outros, portanto, não seria a perda-do-ser² que como tal o que morre padece. (HEIDEGGER, 2012, p. 661) Nesse sentido, não seria pela morte dos outros, mas pela *minha* morte que se liberaria a morte em seu sentido ontológico e pela qual se apreenderia o ser-aí em seu ser todo.

4. A MORTE DOS OUTROS E A MORTE NA HISTORIOGRAFIA: PROXIMIDADES E DISTÂNCIAS

Quando Ricoeur analisa o discurso historiográfico, porém, seria a morte dos *outros*, tematizada por Heidegger em *Ser e Tempo* e por ele considerada um modo insuficiente de acesso ao conceito ontológico de morte, que mobilizaria o significado e o modo de

² Heidegger distingue em *Ser e Tempo* diversos modos de fim. Entre eles está o fim dos entes simplesmente vivos, que ele denomina de *Verenden*. O ser-aí (a existência) não deixa de viver como o faz, por exemplo, os animais, mas possuiria seu modo característico de fim, que ele denomina de *Ableben*. Por sua vez, o *sterben* (morrer) não diria respeito ao deixar de viver ou falecer, mas ao existir enquanto projeção para o fim, isto é, a morte seria apenas uma possibilidade em que o ser-aí se projeta. Mas essa possibilidade deve ser sustentada enquanto possibilidade. Isso significa que a morte nunca se torna, de possível, efetiva. O máximo que pode acontecer é a morte se tornar, de possível, impossível. De fato, quando uma existência falece (*Ableben*) – ela nunca simplesmente perece (*Verenden*) – a morte não se efetivou, apenas se tornou uma possibilidade impossível, pois, ao morrer, o ser-aí não tem mais a possibilidade de morrer.

tratamento do fenômeno na historiografia. Com efeito, o que interessa a Ricoeur não é a morte enquanto possibilidade de abrir o ser todo do ser-aí, mas a morte daqueles que já não estão mais presentes no mundo, e que se apresentam enquanto ausentes no discurso. Por isso o tema da morte dos outros descrito por Heidegger em *Ser e Tempo* seria, na visão de Ricoeur, o solo da discussão da morte na historiografia. Segundo nos parece, a interpretação da historiografia, que assemelharia ou aproximaria a sepultura do discurso e da construção da memória, reforça o que Heidegger diz sobre o modo de lidar com a morte dos outros. Pois, como dito anteriormente, ao lidar com o cadáver o ser-aí não lida com uma mera coisa simplesmente dada. Segundo entende Heidegger: “permanecendo com ele no luto da recordação, os sobreviventes estão *junto a ele e com ele*, em um *modus* da preocupação-com-o-outro, a reverenciá-lo. Por isso a relação-de-ser para com o morto não deve ser apreendida como *ocupação* junto a um utilizável”. (HEIDEGGER, 2012, p. 659) Pode-se dizer, portanto, que o discurso historiográfico se ocupa precisamente da morte dos outros e o faz na medida em que o seu tratamento do fenômeno não se identificaria, dito a partir do diálogo com a analítica heideggeriana, com a ocupação com um simples instrumento utilizável, à mão.³

Poderia, no entanto, o tratamento da morte no discurso historiográfico e, com isso, da morte dos outros, ser uma possibilidade autêntica de se pensar a própria morte? Para Heidegger, isso não seria possível. E isso porque ninguém pode tomar a morte de outro. Apesar de na cotidianidade da ocupação o ser-aí poder ser no modo da substituição, na morte não há, segundo Heidegger, possibilidade de alguém substituir o outro. A morte é antes a cada vez *minha*.

No entanto, Ricoeur atenta para a possibilidade de, a partir do luto pela morte do outro, antecipar-se o luto pela perda da nossa própria vida. Isso seria possível nos casos de laços afetivos em que uma pessoa perde um ente querido e, nessa perda, perde também um pouco de si mesma, tendo de lidar justamente com o luto. Sobre isso, diz Ricoeur:

Quanto à perda, a separação como ruptura da comunicação – o morto, aquele que não mais responde – constitui uma verdadeira amputação do si mesmo, na

³ Essa é uma interpretação possível sobre o discurso historiográfico. Heidegger, de fato, critica a historiografia, na corrente historicista, por considerá-la objetivante. Essa crítica está desenvolvida na *Fenomenologia da Vida Religiosa (1910)*, onde começam a ser esboçados, através da noção de história viva e de fenômeno histórico autêntico, os pressupostos do que viria a ser chamando, em *Ser e tempo*, de historicidade. No entanto, nas nossas análises, um diálogo entre Ricoeur e Heidegger pode ser possível e, com isso, a historiografia – enquanto um discurso sobre a morte dos outros – não seria compreendida como uma coisa simplesmente dada.

medida em que a relação com o desaparecido faz parte integrante da identidade própria. A perda do outro é, de certa forma, perda de si mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da ‘antecipação’. A etapa seguinte é a do luto, evocada várias vezes neste livro. No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delinea-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho de luto. Não podemos antecipar, no horizonte do luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho da interiorização redobrada, a antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente. (RICOEUR, 2007, p. 370-371)

Mas, e no caso da morte na historiografia isso também seria possível? Para Ricoeur seria, pois a perda e o luto, no nível considerado banal ou impessoal do “se”, isto é, na morte tal como visada na historiografia – que não seria aquela de alguém próximo, mas de alguém presente na história quase como uma personagem –, se revestem de formas inéditas que colaboram para a nossa mais própria aprendizagem sobre a morte. Fala-se, nesse caso, sobre a morte violenta que, para Ricoeur, seria a morte encontrada em estado puro. (RICOEUR, 2007, p. 371) Segundo isso, diz Ricoeur: “Ora, a morte violenta não poderia ser apressadamente incluída entre as coisas dadas e manejáveis. Ela significa alguma coisa essencial concernente à morte em geral e, em última instância, à nossa morte”. (RICOEUR, 2007, p. 371)

Nesse sentido, Ricoeur, pensando embora a partir da análise heideggeriana da morte, abre espaço para a morte dos outros no seu exame sobre a morte na historiografia. Mais do que abrir espaço, Ricoeur discorda da análise de Heidegger sobre o ser-para-a-morte ao dar um lugar privilegiado para a morte dos outros. Além de o tratamento da morte no discurso historiográfico se aproximar do que Heidegger chama de morte dos outros em *Ser e Tempo*, Ricoeur, ao promover um diálogo entre a filosofia e a historiografia, opõe à ontologia do ser-para-a-morte uma ontologia do ser-diante-da-morte, na qual seria dado destaque ao trabalho de luto. (RICOEUR, 2007, p. 380) Portanto, percebe-se que a pretensão de Ricoeur, em analisar o tratamento da morte feito pela historiografia, consiste em atestar que para o pensamento historiográfico, no qual a morte seria tratada como no rito social de sepultura, se teria em vista não uma ontologia do ser-para-a-morte mas uma ontologia em que se levaria em consideração o processo de luto. Para nós, essa análise parece oferecer sustentação para se pensar o tratamento da morte na historiografia desde um diálogo com a analítica da morte dos outros em Heidegger.

5. O AUSENTE NA HISTORIOGRAFIA

Pois bem, na reflexão sobre o tratamento da morte próprio à historiografia surge, no campo do trabalho historiográfico, o elemento do *estar ausente*. De fato, como dito anteriormente, a historiografia, ao lidar com a morte, lida com o ausente. Mas esse ausente que se transforma, no discurso da historiografia, no *presente que falta* não diz respeito, apenas, à morte e aos que morreram. Refere-se, também, à ausência daqueles que foram vencidos e, por isso, esquecidos pelo discurso da história, um ausente que não chega a receber a sepultura na forma da escrita. Haveria uma ambiguidade, portanto, nesse *ausente* que é tão caro à história. Com efeito, Ricoeur, ao tratar do ausente que se faz presente na escrita, fala também sobre o silêncio, nessa escrita, daqueles que foram vencidos e que são anônimos na história, e sobre isso a historiografia precisaria se reaver. Da mesma maneira que o discurso historiográfico como sepultamento diz respeito à memória e à identidade, ele também se refere à ação nefasta de tornar anônimos, no discurso, aqueles que foram vencidos. Sobre isso, diz Ricoeur: “primeiramente, observa-se que a morte em história não é diretamente a morte indiscriminada dos anônimos. Ela é, em primeiro lugar, a morte dos que têm um nome, a morte que faz o acontecimento”. (RICOEUR, 2007, p. 379)

Ora, esse ausente que acomete o discurso historiográfico tanto no sentido da ausência daqueles que morreram e se fazem presentes, quanto na ausência dos vencidos que se tornaram anônimos pode ser pensado à luz do conceito de *dívida* heideggeriano. Com efeito, para Ricoeur o conceito de *dívida* teria algo a contribuir para o exercício do historiador. Porém, antes de esclarecer a relação entre esse conceito heideggeriano e o discurso historiográfico, apresentaremos, em linhas gerais, como Heidegger ele mesmo expõe o conceito em *Ser e Tempo*.

6. O CONCEITO HEIDEGGERIANO DO *ESTAR EM DÍVIDA*

Aqui, nos limitaremos à análise do §58, cujo título é *Entender-a-intimação e culpa*. Esse parágrafo, presente na segunda parte de *Ser e Tempo*, faz parte de um propósito maior, já

sinalizado no início da segunda seção, qual seja, descobrir a possibilidade de o ser-aí ser em sentido próprio. Nesse sentido, o parágrafo, continuando o percurso que o tratado já vinha trilhando, discute acerca da intimação de um apelo da consciência que, se escutado, possibilitaria ao ser-aí ser em sentido próprio. O que diz, porém, esse apelo? E, ainda, o que o conceito de *dívida* tem a ver com o apelo?

Ora, Heidegger inicia o parágrafo com um aceno à resposta da primeira pergunta. O filósofo indica que o apelo mostra o ser-aí para si mesmo como culpado ou como um ser consciente de uma culpa. Isso, no entanto, pode facilmente ser mal entendido a partir das experiências de consciência cotidianas e, por isso, se restringir a um sentido ôntico de culpa. O que Heidegger pretende, porém, é responder à pergunta pelo sentido existenciário ou ontológico do que se diz no apelo. Por isso, para sinalizar o sentido existenciário do apelo, Heidegger adverte que o ser culpado deve se afastar do modo como na cotidianidade se entende a culpa que, no mais das vezes, a remete ao ato de ter de pagar uma conta ou dívida a outrem. O sentido do ser-culpado é, ao contrário, mais originário. Sobre esse sentido originário do ser-culpado, Heidegger afirma: “a ideia existenciária formal do ‘culpado’, nós a determinamos, portanto, assim: ser-fundamento de um ser determinado por um não – isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*” (*Grundsein einer Nichtigkeit*). (HEIDEGGER, 2012, p. 777) Nesse sentido, o ser culpado diz respeito não ao fato de estar devendo algo a alguém, mas de ser fundamento de um não, isto é, de uma nulidade. Com efeito, o ser-aí é uma existência jogada no mundo. Não foi, segundo Heidegger, por si mesma que a existência veio até o “aí”. Ao invés disso, o ser-aí é jogado na abertura do mundo sem que tenha escolhido. Diz Heidegger: “existindo, ele nunca retrocede para aquém de sua dejectão, de maneira que só pode pôr-em-liberdade cada vez propriamente a partir de *seu ser-si-mesmo* e conduzir ao ‘aí’ ‘o que ele é e tem de ser’”. (HEIDEGGER, 2012, p. 779)

Embora o ser-aí não seja ele mesmo o seu fundamento, isto é, não tenha colocado ele mesmo o fundamento de si, ele carrega, ainda assim, o fardo de repousar nessa nulidade lançada. Esse fardo faz com que o ser-aí tenha de assumir o fato de que está abandonado em si mesmo para ser o ente que se fundamenta no não. Segundo Heidegger: “o Dasein é, como tal, culpado, supondo-se de outro modo correta a determinação existenciária formal da culpa como ser-fundamento de uma nulidade”. (HEIDEGGER, 2012, p.783)

Nesse sentido, o apelo sobre o qual perguntamos acima faz ver que o ser-aí, sendo fundamento nulo de seu projeto nulo, é culpado. Não no sentido derivado de culpa, ou seja, o ser-aí não é culpado de dever algo a alguém. É culpado, porém, de ser fundamento de uma nulidade e, ao corresponder corretamente a esse apelo, o ser-aí se coloca diante da possibilidade de seu poder-ser mais próprio, de encontrar-se consigo enquanto finitude lançada. Nessa afinação com o apelo, pois, o ser-aí se colocaria na disposição para poder-ser-intimado. Intimado, com efeito, a ser o que ele, enquanto ser de possibilidade, já é. Intimado, assim, a ser culpado de ser fundamento de um não. E, enfim, ao entender o apelo o ser-aí “deixa que o si-mesmo mais-próprio *atue nele*, a partir do poder-ser que ele escolheu para si. Só assim ele pode vir a ser *responsável*”. (HEIDEGGER, 2012, p. 789)

7. O CONCEITO DE *ESTAR EM DÍVIDA* E O AUSENTE NA HISTORIOGRAFIA

A partir de agora, retornando às duas questões feitas no início da exposição sumária do §58, que questionavam sobre o que dizia o apelo e o que o conceito de dívida teria a ver com o apelo, estaremos finalmente em condições de responder. A primeira já está, a bem dizer, respondida no próprio desenvolvimento do texto. Como dito anteriormente, o apelo diz que o ser-aí é ser-culpado por ser fundamento de uma nulidade. A segunda pergunta, que nos é aqui de interesse maior, diz respeito à relação entre o conceito de dívida e o apelo. Ora, o conceito de dívida heideggeriano, tal como observa Ricoeur, seria aquele que veio à luz com a noção de ser-culpado. Essa culpa ontológica que advém através do apelo seria a dívida que o ser-aí tem de carregar.

Com efeito, o conceito de dívida sobre o qual falamos à luz do §58 é trazido à discussão por Ricoeur quando a marca do ausente se faz presente no discurso historiográfico. Sabemos, de fato, que o discurso historiográfico dirige seu olhar para pessoas que viveram em um momento anterior, mas que não estão mais presentes no momento atual. Como dito anteriormente, o discurso historiográfico se organiza em um *presente que falta*. Tendo em vista isso, o conceito heideggeriano de *dívida* seria, segundo Ricoeur, o elo que uniria o pretérito e o futuro. Para Ricoeur, em outras palavras, o conceito de *dívida* interpelaria o historiador a fazer jus aos ausentes, sobretudo os anônimos, esquecidos, silenciados. Nesse sentido, o *estar em dívida*, no sentido de carregar uma herança e ter de

assumi-la se alia, em Ricoeur, à pretensão da história de narrar os acontecimentos como efetivamente tenham ocorrido.

Com isso, propomos aqui trazer à luz e realçar a relação entre o conceito de *estar em dívida* e o ausente na historiografia. O discurso historiográfico diz, com efeito, sobre pessoas que morreram e, portanto, que estão ausentes. Mas carrega, também, a ausência daqueles que apesar de terem morrido, sequer estão presentes no discurso. Não bastaria, desse modo, o discurso da historiografia tornar presente os ausentes, assim como tenham vivido em outro tempo. Fica à cargo da historiografia, também, dar conta dos ausentes que assim são por serem silenciados no discurso. Mas o solo de sustentação teórica para essa empreitada da historiografia seria, para Ricoeur, o pensamento filosófico.

Nesse sentido, seria o conceito de *estar em dívida* que fundamentaria a função do discurso historiográfico. De fato, a *dívida* seria entendida como o fardo que o ser-aí carrega por ser fundamento de um não. Mas, no pensamento crítico da história, Ricoeur se utiliza da dívida para pensar a pretensão da historiografia de dizer, no discurso, sobre um ausente que se faz presente como tendo sido anteriormente. Com efeito, o entendimento de *estar em dívida* projeta o ser-aí a ser o que ele já sempre foi. No campo do discurso historiográfico, porém, a *dívida* como herança se instaura como a fundação de toda narrativa sobre o passado. De fato, segundo Ricoeur, “se se pode dizer que certas coisas provêm do passado, é porque o *Dasein* traz consigo os rastros de sua proveniência sob a forma da dívida e da herança”. (RICOEUR, 2007. p. 388-389) Essa dívida teria a função, na historiografia, de fazer retornar o discurso historiográfico ao ato de narrar os acontecimentos tal como eles se deram. Isso implica, com efeito, em um afastamento do discurso que trata os acontecimentos como meros objetos indiferentes de estudo e análise. Sobre isso, diz Ricoeur:

Entretanto, podemos, desde agora, progredir bastante nessa direção, graças a uma ampliação e um aprofundamento da noção de dívida muito além da noção de culpabilidade, como propõe Heidegger: à idéia de dívida pertence o caráter de ‘carga’, de ‘peso’, de fardo; onde se reencontra o tema da herança e da transmissão, despojado da idéia de falta moral. Certamente, a idéia de dívida não é um simples corolário da idéia de rastro: o rastro exige ser seguido; é uma mera remissão ao passado do passado; ele significa, não obriga. Enquanto obriga, a dívida tampouco se esgota na idéia de fardo: ela religa o ser afetado pelo passado ao poder-ser voltado para o futuro. (RICOEUR, 2007, p. 392)

Essa citação evidencia a importância do conceito de *dívida* para o exercício do discurso historiográfico, ao diferenciá-la do conceito do *rastro* da historiografia. Diferente do

rastró, que torna presente e significa, por algum símbolo ou monumento, por exemplo, o ausente, o qual devemos seguir para encontrar vestígios do passado; a *dívida* não significa, mas obriga. Com efeito, a *dívida* obriga na medida em que afeta o ser-aí para o passado e, com isso, o projeta para o futuro. De fato, o *estar em dívida* diz respeito à herança que o ser-aí possui de seu passado. É certo que não escolhemos o lugar onde nascemos, não escolhemos a cultura em que estamos inseridos, a família em que vivemos, muito menos escolhemos a época em que nascemos. No entanto, nós nos constituímos de todos esses aspectos e carregamos o fardo de ter de existir segundo essa situação, movidos, portanto, por esse *estar em dívida*.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão com que estamos lidando aqui, desse modo, é que a utilização do conceito de *dívida*, inicialmente pensado no contexto da analítica heideggeriana, sua utilização, dizíamos, por Ricoeur impõe uma mudança de tratamento do conceito. Pois enquanto o *estar em dívida* heideggeriano diz respeito à voz do apelo que intima o ser-aí ao seu ser mais próprio, a dívida que Ricoeur evoca diz respeito à função do historiador. Com efeito, o *estar em dívida* heideggeriano poderia fundamentar a pretensão do discurso historiográfico de fazer jus ao passado. Ao fazer jus ao passado, o historiador, através da escrita historiográfica, está como que “em dívida” com os entes ausentes e com a ausência daqueles que são silenciados por terem sido vencidos. Nesse sentido, enquanto o *estar em dívida* pensado por Heidegger diz respeito ao ser-aí ele mesmo, o conceito de dívida que Ricoeur evoca tem ênfase no outro, e inscreve o discurso da história no plano da memória coletiva.

Podemos dizer, por fim, que o conceito de *estar em dívida* utilizado por Ricoeur difere, de maneira acentuada, do conceito tal como pensado por Heidegger. Apesar dessa diferença, existe um diálogo possível entre os dois autores, uma perspectiva que pode aproximar ambas as leituras. Ora, segundo nos parece, a proximidade entre os usos do conceito de *dívida* residiria no fato de que o *estar em dívida* heideggeriano pode fundamentar um dever, com o qual se entende a dívida que a historiografia teria para com os entes ausentes e com ausência dos vencidos. Tal como entende Ricoeur, portanto, a

historiografia carrega consigo o fardo de ter que se haver com o passado, com os ausentes, e essa dívida traz em si a responsabilidade para com aqueles que não estão mais aqui.

REFERÊNCIAS

CIOCAN, Cristian. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. Bucharest: Springer, 2014. Não paginado. Versão Kindle.

DASTUR, François. *La mort: essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder Editorial, 2012a. Não paginado. Versão Kindle.

———, *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010b. (Coleção Pensamento Humano).

———, *Ser e Tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

QUEIROZ, Silvia Maria Brandão. *Dialogando com Paul Ricoeur: a dimensão política da memória traumática*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, 158f.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad.: Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1995 [Leituras 1].

EL VÍNCULO ENTRE LA NARRACIÓN, LA ARQUITECTURA Y LO URBANO DESDE LA IMAGINACIÓN NARRATIVA EN PAUL RICŒUR

Vicente Díaz Aldaco*

Resumo: Reflexionar sobre qual é o tipo de cidade que queremos, na situação demográfica das grandes urbes, não é um assunto alheio à filosofia hermenêutica de Paul Ricœur. Desde um enfoque narrativo, o filósofo indica as pautas de reflexão para uma relação triangular entre narração, arquitetura e urbanização para poder contribuir ao diálogo que confronta a realidade do urbanismo presente na nossa sociedade atual, uma sociedade consumista. O presente ensaio oferece alguns tópicos propedêuticos da teoria da narração para compreender o fenômeno da urbanização nos tempos atuais, com os valores e os perigos correspondentes, assim como a concepção narrativa que está detrás dos processos sociais, estéticos e políticos da atual urbanização global. O trabalho termina com uma breve reflexão que considera a trama social do amanhã desde a perspectiva ética do Paul Ricœur.

Palavras chave: Espaço, tempo, narrativa, imaginação, urbanização.

Abstract. Reflexionar qué tipo de ciudad queremos en la actual situación demográfica de las grandes urbes, no es un tema ajeno a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur. Desde un enfoque narrativo, el filósofo indica pautas de reflexión para una relación triangular entre narración, arquitectura y urbanización que puedan contribuir a dialogar y confrontar el urbanismo presente en nuestra actual sociedad de consumo. El presente ensayo ofrece algunos atisbos propedêuticos desde la teoría de la narración para comprender el fenómeno de la urbanización en los tiempos actuales, con sus valores y peligros, así como la concepción narrativa que está detrás de los procesos sociales, estéticos y políticos de la actual urbanización global. Y concluye con una breve reflexión para considerar la trama social del mañana en clave de perspectiva ética en Ricœur.

Palabras clave: Espacio, tiempo, narración, imaginación, urbanización.

INTRODUCCIÓN

En el presente ensayo se pretende poner de manifiesto la relación intrínseca y pendular entre la narración y la urbanización en Paul Ricœur desde el fenómeno cultural de la secularización. Si partimos de la convicción epistémica en torno al espacio y al tiempo como elementos configuradores de proyección, acción e imaginación humanos, ambas intuiciones son para el hombre secular de hoy una herencia moderna ineludible, porque

* Vicente Díaz Aldaco es licenciado en filosofía por la Universidad Pontificia de México, es master en estudios humanísticos por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, N.L. México, y actualmente está desarrollando su doctorado en filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma, Italia con el tema de la concepción narrativa de la ética en Paul Ricœur.

configuran la existencia del sujeto y la modelan en base a una cierta idea de espacio y de tiempo, intuiciones que a su vez están construidas bajo una cierta idea de mundo. Veremos como Ricœur discute, trabaja y expone desde un enfoque narrativo estas categorías tratando de encontrar su destino y esforzándose en trabajarlas para ser fieles a su sentido.

El presente estudio tiene tres momentos, primero, mostramos la concepción narrativa del espacio y del tiempo como criterio hermenéutico configurador del binomio construir-habitar, pero poniendo de relieve el alcance y límites que la narración ofrece a la urbanización en sus rasgos más esenciales en Ricœur. Segundo, indicamos algunos rasgos sociológicos desde una fenomenología de la ciudad, para avizorar en ellos lo que la narración pueda ofrecer a la ciudad para su natural destino y sentido. Tercero, ofrecemos algunos atisbos para encontrar el “núcleo urbano” donde narración, urbanización y arquitectura están llamadas a encontrarse y trabajar juntas.

1. RICŒUR Y LA DIMENSIÓN NARRATIVA DEL BINOMIO CONSTRUIR-HABITAR

Como primer elemento, hemos de reconocer que, si bien para Ricœur la dimensión narrativa del ser humano es vertebral en su proyecto filosófico, son pocas las fuentes primarias que se tienen del filósofo en torno a la relación entre arquitectura y narración. No obstante, la pertinencia y claridad que el francés profesa en sus aportaciones al campo de la urbanización son pertinentes y estimulantes si se quiere involucrar y poner el diálogo a la arquitectura, la sociología, la política y otras áreas que comparten su tarea de comprender la urbanización como fenómeno social en crecimiento. Como fuentes primarias de ello, encontramos su publicación titulada “*Urbanisation et sécularisation*” en *Christianisme Social* de 1967, así mismo, su intervención “*Architettura e narrativa*” publicada en 1998 junto con François Lyotard en la *XIX Esposizione Internazionale della Triennale* en Milán, y también su artículo “*La cité est fondamentalement périssable*” de 2004.

En estas contribuciones de Ricœur, se destaca, de entre otros elementos, la dinámica de composición narrativa que las historias de vida forjan al dar cuerpo a la existencia humana de todo tiempo, en las cuales, el espacio y el tiempo como condiciones *a priori* de la existencia humana son las dos adarajas desde donde la vida humana es habitada, sentida, y asumida. El espacio y tiempo son categorías que no solo la filosofía, sino la ingeniería, la arquitectura, la ecología y la política consideran fundamentales para comprender y desplegar la vida social del hombre. Ricœur comenta a modo de ejemplo la concepción de espacio que está detrás del *abultamiento* y saturación que se vive en las grandes ciudades, lo que produce una saturación de relaciones que ya no vinculan a unos ciudadanos con otros, y en contraparte tenemos el *anonimato* en las ciudades, que su vez es una sutil destrucción de la vida privada, de su tiempo de calidad y espacio vital (RICŒUR, 1986, p. 120). Si bien sabemos que cada día que pasa, la actual sociedad postmoderna tiende al anonimato, esto no es ajeno al urbanismo plasmado en nuestras ciudades, en donde las personas que las habitan viven en el péndulo existencial de la vorágine del tiempo del trabajo y la sed del tiempo de descanso, fenómeno social que nos reclama aceptar que el horizonte de tiempo implicado en una decisión, conlleva una idea de espacio en una idea de mundo, lo que conduce a afirmar que, si bien vivimos más tiempo, no necesariamente vivimos mejor. Son ellos, los espacios y los tiempos de la vida humana, desde donde nuestro horizonte de vida se amplía o reduce dependiendo de qué idea se tengan de ellas. Por ello, no pocos pensadores han visto la incidencia de estas condiciones *a priori*, sobre todo cuando se llega el momento de pensar cómo y de qué manera los seres humanos podemos convivir unos con otros.

Es especialmente en la idea de la ciudad, donde se plastifican estas modalidades de habitar el tiempo y el espacio humanos, con todos sus alcances, así como con todos los riesgos que habitan dentro de ella. A partir de la concepción narrativa de la vida humana en Paul Ricœur, podemos asomarnos con una mirada contemplativa a la dinámica que comporta esta realidad social. No nos referimos a una mirada desde arriba de la ciudad, meramente placentera, atmosférica o juvenil, sino una mirada crítica, no desde un funicular, sino desde dentro de la ciudad, desde su corazón, desde sus trazos, donde la movilidad, la aceleración y el flujo dinámico de las urbes dice mucho de nuestro modo de habitar el tiempo y el espacio. Con Ricœur, podemos adentrarnos en ese lienzo imaginario de escenarios diversos a los ya vividos por el hombre de nuestro tiempo (ROSITO, 2018, p. 12).

Pero ¿puede la teoría de la narración, que asume el espacio y el tiempo como columnas invaluable de la acción humana, decirnos algo sensato para la comprensión de estas problemáticas? En el año de 1998, con el texto intitulado “*Architettura e narrativa*”, Ricœur indica algunos mimbres desde lo cuales es factible celebrar una mirada crítica a las formas en que las sociedades de hoy vivimos desde el tiempo y con el espacio humanos. Nosotros subrayamos aquí el vínculo narrativo entre memoria, imaginación y arquitectura como aquellos surcos sociales a partir de los cuales se encauza nuestra dinámica de vida en comunidad y ciudadanía. La narración ayuda a reescribir el espacio ciudadano e intensifica y potencia el uso de otros lenguajes, no solo el especulativo, sino también los técnicos del urbanista y del arquitecto, sobre todo cuando las preocupaciones del habitar y del construir son urgentes para hacer menos anónimas las ciudades de hoy (BUSACCHI; COSTANZO, 2016, p. 593).

Ricœur comienza esta reflexión a partir de los estudios que él ha desarrollado ya en su obra de 1985, “Tiempo y Narración”. Si en un relato podemos tener acceso a su trama a partir del empuje con que el tiempo desenvuelve las acciones del relato, así también el *lugar*, en cuanto categoría local, es el lazo y empuje del espacio construido (RICŒUR, 2013, p. 93); habitamos espacios no por que los lugares sean aptos o no lo sean, sino que construimos lugares donde deseamos habitar para vivir nuestros tiempos según nuestra concepción de vida y sociedad. Así las cosas, el fenómeno de la arquitectura, responde a la pregunta ¿qué es primero en la existencia, el habitar o el construir un espacio? la respuesta se impone en manera irrecusable: el *habitar* es al hombre lo que el *espacio* es al tiempo, el habitar antecede, en un primer momento al construir, pero a su vez, es simultáneo al habitar — si hay movimiento, si hay cambio o un antes y un después en el tiempo, es porque hay un espacio para ese cambio. Aquí la teoría del relato muestra su candidez; puesto que, si la narración une lo que está *per se* disperso en la vida humana, por medio de una trama coherente y que brinda un todo unificado y ordenado en un relato, así también la obra arquitectónica injerta elementos dispersos en su diseños, modelos y teorías del espacio por trazar; o dicho en palabras de Luís Umbelino, “la arquitectura es al espacio, lo que relato es al tiempo” (RICŒUR, 2011, p. 73). Para gran parte del discurso positivo o especulativo, el unir la narración y la arquitectura en cuanto disciplinas de diversa índole, carece de validez, pues afirmar su consideración e interacción carece de fundamento. Sin embargo, si la arquitectura tiene por finalidad proyectar y construir espacios públicos, hace uso de gráficas, de diseños, de maquetas,

etc., estas son en sí metáforas que expresan la realidad como si decodificaran la misma realidad en base a sus símbolos numéricos, símbolos que también expresan metafóricamente la realidad, con comparaciones o analogías como herramientas. Así mismo, la narración, en cuanto relato ejemplar de lo universal de la vida humana reúne características que lejos de ser ficticias, se vuelven muy concretas y hasta cierto punto, materiales. (BLACK, 1962, p. 30).

2. HUMANIZAR EL ESPACIO Y EL TIEMPO

En “*Architettura e narratività*”, Ricœur considera el binomio *habitar-construir* como interdependiente. Si se parte de la idea misma de construcción de un relato, así también el proyecto arquitectónico se adelanta al tiempo al diseñar el propio habitar. Así como en el espacio no hay algo ya preestablecido para ser diseñado, así también en el relato, dice Ricœur, encontramos la relación entre lo concordante y lo discordante, que narrativamente va dando unidad a un relato; siempre hay un inicio y un fin en todo relato como en todo diseño arquitectónico, con sus figuras, colores, texturas, dimensiones, alturas, y volúmenes concretos (RICŒUR, 2013, p. 101). Por ello el filósofo francés habla de la intertextualidad como un aspecto hermenéutico que la narración y la arquitectura comparten. Intertextualidad entre narración y arquitectura significa “poner uno al lado de otro y confrontar sus textos distintos unos de otros pero vinculados por relaciones potencialmente complejas en el tiempo, es decir, de influencia, etc. pero también de toma de distancia -, en la genealogía de la escritura o también en la contemporaneidad” (RICŒUR, 2013, p. 101. Traducción nuestra)¹.

Así, por ejemplo, el reto que el arquitecto encuentra en sus construcciones, demoliciones y reconstrucciones siempre conlleva el alternar lo ya construido de la ciudad, con lo nuevo y con lo que está por trazar en el mismo espacio habitado anteriormente. Podemos decir que toda arquitectura, al interno de una ciudad, tiene una *intertextualidad*, que incluso

¹ “*Mettere uno accanto all’altro e nel confrontare tra loro dei testi distinti gli uni dagli altri ma collegati da relazioni potenzialmente molto complesse nel tempo – d’influenza, ecc., ma anche di presa di distanza –, nella genealogia della scrittura o anche nella contemporaneità*”.

puede llegar a estilos comunes y afables, como también opuestos, y en muchas ocasiones difíciles de conciliar.

Y es que vivimos en un tiempo donde el espacio *tiene prisa*, donde los criterios de vida están invertidos debido al capitalismo, que nos narra que teniendo un espacio amplio que habitar, hemos de vivir mejor, y cuya narrativa no toma en cuenta al ciudadano como personaje principal, sino al cliente más apto para obtener dicho espacio. No es casualidad que David Harvey afirme que el diseño urbano moderno busca simplemente tener en cuenta

Las historias locales, las necesidades, requerimientos y fantasías particulares, de tal modo que pueda generar formas arquitectónicas especializadas y adaptadas a los clientes, que pueden ir desde los espacios íntimos y personalizados, pasando por la monumentalidad tradicional, hasta la jovialidad del espectáculo (HARVEY, 1996, p. 85).

Y aquí surge la problemática de la urbanización postmoderna; ¿cómo proyectar desde una adecuada visión comunitaria el diseño de una ciudad postmoderna, donde habitan miles de personas que, insertos globalmente en una economía neoliberal con criterios urbanistas capitalistas de propiedad que pueda alternar con una narrativa que comulgue con criterios urbanistas humanistas de igualdad y convivencia?

Dentro de nuestra forma habitual de concebir la vida humana en sociedad, el espacio y el tiempo nos sumerge, lo queramos o no, en la dinámica pendular que oscila en el habitar la existencia con ambas condiciones anticipadoras de toda acción humana. Más aún, la interpretación que hacemos de la vida social, los modos en que percibimos, acumulamos, y valoramos las distintas capas sociales, desde lo familiar, lo escolar, lo rural, lo político y administrativo son interpretados a partir del modo en cómo atribuimos valor o rechazo al espacio y el tiempo en cuanto condiciones desde donde se expresan nuestros deseos y elecciones de cada día. Si bien el hombre construye su humanidad entre la vida y la muerte, el espacio y el tiempo son los elementos vitales que orquestan ese ritual cotidiano del acontecer de la vida personal y de las sociedades. Cuando el hombre vive momentos de perplejidad y de disgusto, o de gozo o de sufrimiento, de satisfacción o de ansiedad, inevitablemente constatamos un horizonte de tiempo y de espacio distintos para cada uno de estos tiempos, que no siempre son momentos fáciles de descifrar o de interiorizar a la propia narración de la vida.

En la actual sociedad postmoderna, el tiempo y el espacio han cambiado en su contenido, si antes era la estabilidad, la permanencia y la serenidad los valores desde dónde construir los espacios de vida, hoy la movilidad, el flujo, la aceleración, lo queramos o no, forman parte de nuestro habitar el tiempo y el espacio, dando lugar así al progreso capitalista, sin identificarse necesariamente con el progreso humanizante de la vida social (ROSITO, 2018, p. 6). Si identificáramos ambos procesos como idénticos, podríamos formular entonces que, a mayor progreso, mayor humanización, pero, identificar ambas cosas significa aquí que el tiempo invertido al espacio laboral obtendrá beneficios iguales o en mayor incremento del bienestar familiar, sacrificando por esta decisión menor tiempo familiar y de convivencia en el hogar, lo que David Harvey califica como un progreso “siempre orientado hacia delante y hacia arriba” (HARVEY, 1996, p. 226).

3. HACIA UNA IMAGINACIÓN RECONSTRUCTIVA DE LA TRAMA DE LA URBANIZACIÓN

En búsqueda de una conclusión de estas implicaciones narrativas, ahora conviene preguntarnos si, ¿existirán elementos que puedan remendar, a partir de un hilo hermenéutico, los trozos sociales que van desde la cuna a la recámara, al barrio, a la ciudad, y que han sido cortados por el encanto de lo que Ricœur llama el “neonomadismo” del hombre moderno? El filósofo encuentra un paralelismo entre la narración y la arquitectura una bisagra de lectura para resarcir la trama trastocada de la relación entre el construir y el habitar, paralelismo que nos encamina a la fase de “prefiguración” de la triple mimesis aristotélica, la cual indica que toda historia de vida se desarrolla en un espacio de vida (BUSACCHI; COSTANZO, p. 589)². Si esta verdad es tan primitiva como la acción humana, no deja de ser actual y relevante para nuestra búsqueda. La manera en que el hombre condensa el tiempo de su propio relato personal responde también a su capacidad de proyectar los ritmos, paradas y movimientos que son espacializados por medio de su imaginación que los representa. Ser imaginativos aquí significa ser prefigurativos, y supone repensar el espacio, es reconocer su capacidad de

² *“Immagini di luoghi altri, utopie di città, quando per immaginazione non si intende la fantasticheria o l'astrazione, ma la capacità di restituire al mondo le immagini degli uomini che vorremmo essere e delle città che vorremmo abitare”.*

previsualizar interiormente en el sujeto los espacios y tiempos del ritmo personal, para luego salir a la superficie del tiempo social, lo que nos permite abrir el sentido ético de interpretar los fenómenos sociales, locales y políticos de nuestro tiempo como son la movilidad, la aceleración y la urbanización modernas.

Aquí la imaginación hermenéutica cumple una función circular del habitar, del ir y del venir humanos, fuerzas que usamos desde la manera en que fijamos los trazos de los caminos, las calles, los atajos, las tramas como imaginamos las plazas como lugares de convivencia y que forman parte del construir espacios de humanización, en la medida en que estos espacios forman parte integrante del acto de habitar las urbes. Ricœur dice que la imaginación narrativa puede aportar al diseño o rediseño de la ciudad una función reconstructiva, en la medida en que la casa y la ciudad son armonizadas a partir de un modo de narrar la relación entre el construir-habitar, “la necesidad simultánea entre arquitectura y urbanística nace precisamente en este binomio del construir-habitar: como el espacio interno de la habitación tiende a diferenciarse, así el espacio externo del ir y del venir tiende a espacializarse en función de la actividades sociales diversas” (RICŒUR, 2013, p. 129). Es decir, no debemos apostar a una narrativa que separa, en términos sociales, la casa de la ciudad. De lo contrario, esto supondría sobreponer la adecuación y mejora de la intimidad de la casa-habitación en virtud de suprimir la esfera pública del vivir cotidiano. Como señala Ricœur,

en la medida en que el elemento que domina la construcción de la ciudad es tecnológico, la ciudad corre igualmente el riesgo de ser el lugar donde el hombre percibe la ausencia de todos los proyectos colectivos y personales, la mezcla de medios en ausencia de fines y la pérdida de sentido (RICŒUR, 1986, p. 123).

La imaginación, bajo la narrativa de la urbanización tecnológica, que se distinga de un tecnologismo urbano, ofrece una potencialidad para transformar determinados espacios y lugares sociales con significados nuevos, ella nos permite construir el futuro de la ciudad como el “teatro posible de nuestra libertad” común (KEARNEY, 1988, p. 4. Traducción nuestra)³. El espacio en que vive el hombre moderno no puede seguir siendo el espacio indiferente, sujeto a las medidas y estimaciones del topógrafo que se guía bajo criterios utilitaristas y pragmáticos de una economía deshumanizadora (BACHELARD, 2000, p. 22). El tiempo y el espacio no pueden ser ajenos a las acciones sociales, cuyas relaciones

³ *“The adoption of hermeneutics -as the ‘art of deciphering indirect meanings’ acknowledges the symbolizing power of imagination. This power, to transform given meanings into new ones, enables one to construe the future as the ‘possible theatre of my liberty’, as a horizon of hope”.*

de convivencia están siempre implicadas en prácticas espaciales y temporales. Sin la imaginación, que abre el tiempo y conquista el espacio, este mundo no podría configurarse en el sujeto como un horizonte de vida y acción moral. Moratalla nos ayuda a estudiar esta relación cuando nos dice que la “imaginación ensancha nuestros horizontes vitales y nos hace comunicar con otras comunidades y otras culturas.

La imaginación tiene un fuerte potencial empático, amplía nuestra visión, nos saca de nosotros mismos. Invita a una tolerancia por la alteridad imprevisible del sentido; la imaginación permite que el yo sea un sí, pero pasando por el otro, poniéndose en la piel del otro: nos ‘aleja’ de nosotros mismos, nos abre a la llamada del otro (MORATALLA, 2001, p. 301).

Considerando estas líneas, hemos de reconocer que nuestras interpretaciones de lo que acontece en el vivir cotidiano, se arroja más hacia el futuro de la vida que hacia el pasado; estamos, vivimos y actuamos desde un pasado vivido y recordado gracias a la memoria que está en nosotros. Pero ese recuerdo no parte de cero, sino que viene de una acumulación de eventos y acontecimientos que han sembrado en la memoria la necesidad de reconstruir y reformular aquello que nos ha asombrado, educado y formado. *La memoria es del tiempo*, dice Ricœur (RICŒUR, 1999, p. 25). Más aún, es desde la memoria, que la percepción del tiempo presente en el individuo se despierta configurando una visión del mundo en forma imaginativa, cuya actividad en esta visión digamos anticipadora de la realidad no es ciega o aséptica; más bien imaginar, también implica un interpretar la realidad, por ello, habitar un espacio social, supone sopesar y valorar lo que ya está edificado en el pasado. Recordemos como ejemplo que, para el primer Marx, los sujetos somos productos de las condiciones materiales e históricas de nuestro tiempo y situación social, dando así un carácter materialista a la dimensión temporal de la vida humana de su tiempo en Bruselas. Esta concepción materialista de la vida humana será productiva para Marx en la medida que la decisión humana toque y transforme las condiciones espacio temporales de las sociedades. Para Nietzsche, por otro lado, el sujeto se realizará así mismo, en la medida que él mismo decida sustituir el tiempo de lo sagrado por el poder social (situación o *status quo*) que ocupará el superhombre para transformar la moral vigente en la sociedad del siglo XIX, particularmente religiosa.

¿A dónde nos conduce esto? sin negar que el hombre hace uso del tiempo y del espacio, sin rechazar que vive en, desde y determinado a ellos, no deja de ser cierto que el sujeto a su vez crea y transforma el espacio y el tiempo organizándolos voluntariamente, como lo demuestran las investigaciones científicas, las revoluciones políticas, las innovaciones

artísticas, las explosiones demográficas etc. Por ello, el tiempo y el espacio son categorías interpretativas fundamentales para conocer y comprender el sentido de la transformación espacio-temporal y los efectos morales, psíquicos y sociales que el hombre postmoderno vive, y para que ese mismo hombre pueda comprenderse dentro de su mundo (RICŒUR, 2013, p. 170). Por otra parte, somos testigos que, en estos tiempos de transformación secularizados y acelerados, el espacio ha sido sustituido por el tiempo, a tal grado que la velocidad supera la espacialidad; el espacio se ha quedado en un segundo plano como efecto del mundo tecnológico y tecnocrático: el hombre globalizado está en todas partes y en ninguna a la vez, debido a la sincronía y asincronía de la digitalización de la vida humana.

Al interpretar este fenómeno urbano desde la filosofía hermenéutica de Ricœur, hemos de considerar, como primer elemento, que hay una alteración de las ideas acerca del espacio y tiempo actuales, o, en otras palabras, el filósofo nos indica que el elemento *temporal* de la vida humana es indispensable para construir la propia identidad del sujeto, pues a través del tiempo y del espacio vividos se da una relación triangular entre memoria, imaginación y proyecto de anticipación de las experiencias humanas. Esta identidad temporal de la dinámica social, está anclada para Ricœur en un componente narrativo, “las tramas que inventamos [son] el medio privilegiado por el cual nosotros reconfiguramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda” (RICŒUR, 2003. p. 34). El segundo elemento que el francés propone consiste en que, el examinar, el hablar y plantear la naturaleza del tiempo y del espacio conlleva necesariamente un enfoque narrativo, puesto que permite poner en orden lo discordante de la temporalidad, y da coherencia a los acontecimientos que están dispersos en la línea del tiempo que vive todo hombre.

Retomando la idea central del párrafo, se debe decir que nos relacionamos con el tiempo y el espacio humanos como algo que aceptamos sin más; sin cuestionar sus significados, incluso sus implicaciones para la moral. Sin caer en la cuenta que ambas categorías son algo que podemos crear, y al hacerlo, podemos decidir desvirtuarlas o bien humanizarlas. De esto, dan fe las formaciones sociales que el hombre actual ha confeccionado cuando estas formaciones se asocian a un sentido particular de tiempo, como lo notamos en la distinción entre espacio público, privado y ahora también el espacio común. Estos espacios son creados por el hombre cuyo efecto sería en primer momento separar la intimidad de la vida de la esfera pública. Pero, como lo constatamos

en la era digital actual, la tecnología ha conquistado ambos espacios, de tal manera que cualquier rincón, ni el más lejano del mundo, puede ser habitado por la tecnología (HARVEY, 1996. p. 233).

Ricœur hace una denuncia a estos retos que los sistemas ideológicos y económicos que dominan la ampliación arquitectónica de nuestras sociedades detonan al no considerar, como criterio normativo de expansión de la vida humana, la serenidad que puedan brindar los espacios de vida social, que si bien promueven la liberación de las coacciones de la pequeña ciudad o aldea, producen una nueva coacción de un nuevo tipo, o una «nueva patología», que Ricœur designa como “urbanismo”, es decir que la ciudad “no puede continuar creciendo de acuerdo con su movimiento natural; su movimiento debe ser dominado, controlado, dirigido y desempeña el papel de absceso, al atraer la corrupción y drenarla con respecto a la enfermedad sociológica difusa” (RICŒUR, 1986, p. 122). He aquí un viraje contrario a la narrativa de la historia de la ciudad, un navegar en contra de su natural sentido social, de encuentro, de relación e interlocución de unos para con otros, la trama de la ciudad se ve manipulada por los intereses transnacionales que pretenden dominar las historias de vida de la sociedad de consumo,

El recurso al relato se convierte así en trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago. Se utiliza aquí una forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos (RICŒUR, 2008, p. 572).

Esto producirá paso a paso, que la estabilidad social y salud psicológica de las ciudades estará cada vez más lejana y con síntomas de una mala salud moral y ciudadana. Empero, Ricœur nos insta a propiciar el reencuentro entre narración y urbanización desde su base fundamental de naturaleza antropológica: la elevación del hombre a la posición de sujeto autónomo de su historia y prójimo de la historia del otro, de su *ser* vecino en este mundo, para Ricœur, “el prójimo es la actitud de hacerse presente” (RICŒUR, 1990, p. 89). Por que el tiempo y el espacio son notablemente sociales, nos recuerda Ricœur, puesto que, “el entrar en contacto que caracteriza el vivir juntos comienza, en sustancia, justamente por intercambiarnos historias de vida. Y estas historias adquieren sentido solamente en un intercambio de memorias, de vivencias y de proyectos” (RICŒUR, 2013, p. 126). En la medida en que el *espacio habitado* favorece este intercambio, es en esa condición ética en que la sociedad se purifica y fortalece civilmente. En este sentido, la relación cultura y naturaleza humana se incrementa desde un enfoque narrativo, en la relación memorial

entre la casa y la ciudad, entre la estancia y el movimiento en el espacio, “porque el espacio construido consiste en un conjunto de gestos, de ritos por las principales interacciones de la vida” (RICŒUR, 2013, 98. Traducción nuestra)⁴. Pero, ¿cómo podemos éticamente avizorar el papel del arquitecto y del narrador al respecto? El arquitecto como dice Ricœur, trata de comunicar ciertos valores a través de la construcción de una forma espacial, ya que el filósofo se pronuncia en referencia al paralelismo existente entre la narración y la arquitectura a partir de la mimesis aristotélica.

El filósofo comenta que, en el nivel de la prefiguración, los signos que nos dirigen a considerar la relación de la narración pre-literaria con el espacio habitado, encuentran su epítome en la idea que “toda historia de vida se desenvuelve en un espacio de vida” (RICŒUR, 2013, p. 98. Traducción nuestra)⁵. Por esto, los símbolos que el arquitecto coloca en su creatividad a través de la imaginación, se materializan como escenario para la experiencia humana a través de la cual aprendemos quiénes somos y qué lugar ocupamos imaginariamente en la sociedad, en el sentido de expectativas de futuro, si entendemos por imaginario “esa clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social” (TAYLOR, 2006, p. 38).

CONCLUSIÓN

Ante el flujo y el cambio en las sociedades, el contenido de las formas espaciales eterniza instantes, y valores (que pueden ser tan universales como la paz, la fraternidad, como pueden ser efímeros como la utilidad, la segregación racial, etc.), con los cuales tanto el escritor en sus novelas, como el arquitecto en sus obras, plasman de manera jamás indiferente, sino siempre con un trasfondo naturalmente humano. Sumamos a esto, que el *espacio* es más complejo por diseñar, que el *tiempo*, pues, si bien el tiempo se mide en base al calendario, a periodos temporales, al segundero, etc., el espacio tiene una

⁴ “Lo spazio costruito consiste in un insieme di gesti, di riti per le principali interazioni della vita”.

⁵ “Che ne è stato del parallelismo tra narrativa e architettura in questa fase della ‘prefigurazione’? Quali segni di rinvio del racconto pre-letterario allo spazio abitato è possibile individuare? Anzitutto, ogni storia di vita si svolge in uno spazio di vita. L’iscrizione dell’azione nel corso delle cose equivale a segnare lo spazio di avvenimenti che ineriscono alla disposizione spaziale delle cose”.

dirección, una forma, y un volumen por cubrir materialmente. Más aún, hay un salto cualitativo en la aproximación que hoy el sujeto de la postmodernidad vive dentro de estas dimensiones, pues la velocidad, la fugacidad de las decisiones humanas, la cercanía digital que la tecnología ofrece, produce sin duda que el tiempo gane terreno al espacio, incluso lo domine y conquiste.

Pero desde este campo tan árido del actual estado de cosas, puede surgir un brote de serenidad y estabilidad ciudadana y comunitaria. Lo urbano, como construcción práctico-reflexiva, de raigambre simbólica, social y cultural, es un espacio privilegiado para proyectar e imaginar futuros modos de vida y de convivencia, y por esta capacidad imaginativa, lo urbano está vinculado a la narración desde su función organizativa y estructurante de la comprensión social (ROSITO, 2016, p. 8). Ricœur nos recuerda que la planificación y proyección de las urbes son estrategias sociales y políticas donde la imaginación narrativa desciende a las calles, a los barrios, es decir donde la imaginación se vuelve viva y concurrida. Imaginar nuevos trazos de lo urbano supone narrar lo humano de la ciudad, significa esforzarse por conjugar la integridad de la individualidad de los ciudadanos dentro de la totalidad de la ciudad en un proceso que respira, representa y establece un vínculo entre el tiempo de la realidad histórica presente y el tiempo de la responsabilidad en que una comunidad histórica se organiza con el fin de tomar decisiones colectivas a favor de unos por otros y no solo por unos cuantos (RICŒUR, 2013, p. 163).

Por ello, la narración, la arquitectura y la urbanización se encuentran hoy ante un movimiento peculiar que las pone en relación, y las establece frente a los retos de las ciudades postmodernas bajo un vínculo vital y original para releer las problemáticas del actual estado de cosas sociales, políticas y culturales de nuestras ciudades. Incluso se podría hablar de una relación triangular de estos tres ámbitos con la imaginación, en cuanto que ellas puedan ser puente, vínculo y comunicación del acto político más fundamental del ser humano, que es el vivir con y por los otros, en condiciones más humanas, restauradoras de lo trágico de la vida humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, G., *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BLACK, M., *Models and Metaphors: Studies in language and philosophy*. New York: Cornell University Press, 1962.

BUSACCHI, V. – COSTANZO, G. (Orgs). *Paul Ricœur e "les proches". Vivere e raccontare il Novecento*. Torino: Effatà Editrice, 2016.

HARVEY, D., *La condición de la postmodernidad*. Madrid: Taurus, 1996.

KEARNEY, R., Paul Ricœur and hermeneutic imagination, *Philosophy and social criticism* 14, 1988, p. 115-145.

MORATALLA, T.D., La fenomenología hermenéutica del Paul Ricœur: mundo de la vida e imaginación, *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 3, 2001, p. 291-301.

RICŒUR, P., Architettura e Narratività. In: *Leggere la Città*: Roma, Lit. Edizioni, 2013.

———, *Historia y Verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

———, La città è fondamentalmente in pericolo la sua sopravvivenza dipende da noi. In: *Leggere la città*. Roma: Lit Edizioni, 2013, p. 154-169.

———, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife, 1999.

———, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2008.

———, *Tiempo y Narración I*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2003.

———, Urbanización y secularización. In: *Ética y Cultura*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 1986.

ROSITO, V., *Dio delle città*. Bologna: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

———, *Lo Spirito e la polis*. Prospettive per una pneumatologia politica. Assisi: Cittadella Editrice, 2016.

TAYLOR, C., *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006.

UMBELINO, L.A., Herméneutique, architecture et humanisation de l'espace. L'architecture des lieux de mémoire selon Paul Ricœur, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 91, 2011, p. 67-81.

O ACONTECER DA REVELAÇÃO TRINITÁRIA E A EXPERIÊNCIA DE FÉ: O PARADIGMA FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras*

*O despertar no interior do acontecer deve ser
experimentado, não pode ser demonstrado.*

Martin Heidegger

*A fé no Deus trino não é um produto da fantasia
nem uma especulação; não é nada que o homem
tenha imaginado ou podido imaginar por si
mesmo. A fé trinitária descansa somente no fato
de que o Deus excelso, infinitamente superior a
todo pensamento e imaginação humanos, se
revelou e se comunicou, a nós, em liberdade.*

Gilbert Greshake

Resumo: Pretendemos, neste artigo, começar a pensar em torno do mistério trinitário e a percepção humana desse mistério. Como a humanidade percebeu que eram três pessoas e não somente duas? Como aconteceu a compreensão do Espírito Santo? Foi para responder estas questões que este artigo foi escrito. Em primeiro lugar, nós trabalharemos os aspectos teológicos para em seguida apresentar os aspectos filosóficos fundamentais do problema. Neste sentido, os conceitos heideggerianos serão capazes de trazer possibilidades teóricas que trarão luz à interrogação. Esperamos que esta reflexão possa elucidar e clarificar o conhecimento acerca do cristianismo do I d.C.

Palavras chaves: Trindade, Experiência, Teologia e Filosofia.

Abstract: In this article, we intend to start thinking about the Trinity mystery and his human perception. How did mankind realize three people and not only two people? How did occur the Holy Spirit understanding? To answer these questions, this article was written. Firstly, we work the theological aspects and then the philosophical fundamentals. In this sense, the Heidegger concepts will be able to bring theoretical possibilities of answering this interrogation. We hope that this meditation can elucidate and clarify the knowledge about the Christianity of the first century after Christ.

Key words: Trinity, Experience, Theology and Philosophy

* Bacharel, mestre e doutora em Filosofia com pós-doutorado na Universidad Complutense de Madrid e na Ludwig Maximilian Universität München. Bacharel em Ciências da Religião e Mestrado em Teologia Moral pela Puc-Rio. Professora Titular do Departamento de Filosofia da UFOP.

INTRODUÇÃO

A doutrina trinitária é considerada, atualmente, uma doutrina prática com importantes consequências para a vida cristã. Foi Catherine LaCugna (1993, p. 377-379) a principal formuladora desta concepção, ao sublinhar a atitude de vários teólogos estudiosos da Trindade nas últimas quatro décadas. Sendo assim, uma relação efetiva com o Deus “Uno e Trino” acarreta consequências éticas imediatas, já que a opção preferencial de Deus está em todo aquele que se encontra à margem da sociedade: a viúva, o órfão, a criança, o enfermo, o migrante, o negro, a mulher, o estrangeiro, o preso, o pobre, o miserável, dentre outros (Zc 7,10). Aquele que o ama e que doa a sua vida pelo Futuro de Deus (SCHILLEBEECKX, 2017, p.133), para a humanidade, também estabelece, para si, a mesma opção preferencial tanto em nível pessoal, quanto em nível público, dentro de uma dita sociedade.

Por outro lado, Karl Rahner formulou a assertiva que resultou em debate teológico: “a Trindade econômica é a Trindade imanente e a Trindade imanente é a Trindade econômica” (cf. SANDERS, 2005, p.264-272). Neste sentido, humanamente falando, somente é possível adentrar a vida trinitária, sob o ponto de vista teológico-intelectual, a partir daquilo que nos foi revelado na história da salvação e que está presente nos textos bíblicos do Novo Testamento; além daquilo que, provavelmente, foi vivenciado, de modo trinitário, pela comunidade emergente, ao longo de um processo, e que levou à formulação do dogma trinitário.

Evidentemente, não podemos alcançar cognitivamente a dimensão, tanto subjetiva quanto intersubjetiva, da vivência¹ da fé trinitária, não somente sob o ponto de vista individual, como também sob o ponto de vista coletivo das comunidades crentes emergentes. Contudo, esta vivência/experiência deu, paulatinamente, origem a pequenos trechos, com tríplice cadência, em hinos, em saudações breves, em confissões de fé, em formas litúrgicas, em doxologias e em normas concisas de fé, que acarretaram na profissão do dogma trinitário (JOHNSON, 2008, p. 261).

¹ Vivência ou experiência. Optamos pelo termo vivência devido à farta literatura filosófica alemã que faz uso do termo *Erlebniss*. Este substantivo provém do verbo *leben*, viver, que recebe uma intensificação devido ao prefixo *er*. Sendo assim, trata-se de um viver mais pleno, com maior profundidade.

Sendo assim, nosso intuito neste artigo é fazer uma simples imersão conceitual na experiência trinitária da revelação, possível ontem, hoje e sempre, trazendo uma clarificação dos paradigmas filosófico e teológico, que nos permitem ratificar racionalmente a objetividade deste acontecer real. Queremos eliminar, assim, qualquer argumentação que presuma que tal acontecer tem o cunho exclusivamente subjetivo e intersubjetivo, ou seja, mental, e desta feita, reduza a experiência da fé a um mero elemento de ilusão antropológica.

1. FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA OU O ACONTECER DA EXPERIÊNCIA

a) O acontecer

Conjugamos tanto o verbo “ser” que mal nos damos conta de sua significação. A simplicidade do “é” nos dá a medida para pensar a questão do tempo. O que é o presente? É algo pronto, dado e acabado ou o presente é tomado por consistência e, sendo assim, por sentido? No presente encontramos o passado e o futuro, ou há somente o próprio presente?

Para Martin Heidegger, a compreensão vigente de tempo – tempo do mundo – é aquela oriunda de um nivelamento do tempo originário (HEIDEGGER, 1986, p.405). Nivelar quer dizer universalizar, tornar igual, equalizar as diferenças. Assim é o tempo nivelado, cronológico ou objetivo: ele serve a todos. Parece ser algo exterior a nós. Nós o cronometramos, temos a sensação de que ele passa. O tempo nivelado é um ente que está dentre nós, como tantos outros. É algo que está aí para ser utilizado, seja aproveitando-o, seja desperdiçando-o. Sendo de todos, ele passa a ser de ninguém e com isso torna-se impessoal. Esta compreensão de tempo é uma compreensão objetiva, pois ele é passível de medição.

Contudo, a vigência cotidiana do tempo não se circunscreve apenas ao seu aspecto objetivo. Há também o aspecto subjetivo. Este diz respeito à possibilidade humana de reter psiquicamente as vivências intuídas no movimento do tempo. Neste sentido, pouco importa a duração, ou mesmo, a contagem do relógio. Pouco importa se estamos em 1917

ou 2017. O que importa é como determinado fato ou acontecimento toca a todos nós. Determinadas situações podem prolongar-se por muito tempo dentro de nós, ou não durarem sequer compartimentos de segundos. Isto possui um grau de variabilidade muito grande, dependendo de cada indivíduo, do acontecimento, bem como do seu impacto na interioridade das pessoas.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger, ao prosseguir em sua análise acerca do tempo originário², remete-nos a Aristóteles, quando o tempo é apreendido como uma sucessão de instantes, ao dizer que:

Toda discussão seguinte a respeito do conceito de tempo atém-se fundamentalmente à definição aristotélica, ou seja, tematiza o tempo tal como ele se mostra na ocupação, guiada por uma circunvisão. (HEIDEGGER, 1986, p.421)

Segundo Heidegger, até mesmo Friedrich Hegel, associando o tempo ao espírito, está de acordo com a compreensão tradicional de tempo, uma vez que ele descreve o espírito como algo fora do tempo: O tempo é “devir intuicionado” – a passagem que não é pensada, mas que simplesmente se oferece na sequência dos agora (HEIDEGGER, 1986, p.431). O tempo entendido como Jetzt-Zeit³ está inserido na noção de que o tempo é um continuum, ou seja, que há uma infinidade de tempo atrás de nós e diante de nós. Ora, se o tempo é infinito-agora, então ele se torna imutável, isto é, tudo o que passou, passou; com isto vem a questão da irreversibilidade do tempo.

No seminário de 1962, denominado “Zeit und Sein”, Martin Heidegger esclarece o significado da palavra presente. Para ele, presente provém do verbo presentar que quer dizer desvelar, levar ao aberto. Diz fazer aparecer (HEIDEGGER, 1976, p.42). Na dinâmica do presentar está inscrito o vigor do envio que, em se recolhendo, lança, libera e desata o dom do tempo. Isto significa o tempo originário, a saber, das Ereignis: o acontecer.

² *Das Ereignis* – O acontecer pode ser traduzido e compreendido também como: tempo originário, tempo próprio, tempo propício. Por outro lado, para Heidegger, a temporalidade própria do tempo pode ser pensada somente a partir do sentido ontológico do Ser, porque o tempo originário não é uma produção humana, é algo que irrompe fora do ser humano. Daí, segundo Heidegger, “Ser é tempo” e “Tempo é Ser. Logo o ‘acontecer’ tem um cunho, ao mesmo tempo, ontológico e historial. Sendo assim, todo ser humano faz a experiência originária do tempo e do Ser, mesmo que não a reconheça, ou tampouco, em reconhecendo, não a compreenda.

³ Tempo-agora.

O tempo originário é pensado por Heidegger como a união das dimensões de tempo: passado, presente e futuro. É ele que possibilita o sentir humano de passado, presente e futuro. Este acontecer é fruto da doação na retração. Trata-se do princípio de vida, da instauração do existir e do começo de seu desdobrar. Este será sempre o grande acontecer: a abertura ao novo e ao criativo; a manifestação da vida como tal. Aponta para a dimensão própria do extraordinário que habita o ordinário porque o extraordinário se retrai e, desse modo, abre para o “dar-se”, para a possibilidade plenamente humana de, ao experimentar o acontecer, a humanitas do humano compreender (dar-se conta de) a plenitude de sentido que o alcança e que o determina e, então, a partir daí, criar pegadas, sulcos, caminhos de vida e de realização próprios, autênticos e, ao mesmo tempo, imersos na misericórdia de Deus.

b) A experiência

Heidegger lega à posterioridade o conceito de *Ereignis*. Este conceito nos fala da experiência de começo que é o acontecer. Sabemos que o tempo não é obra do ser humano, nem este é obra do tempo; mas sabemos que ambos se copertencem no Acontecer. Experimentar diz entrar na residência do acontecer, repousar em sua plenitude e, com isso, dar-se conta do que já é, e do que já se é.

Experiência, em alemão, é o mesmo que *Erfahrung*, proveniente do verbo *erfahren*. *Fahren* quer dizer andar, ir, conduzir, caminhar, ir em direção a. O prefixo *er-*, no alemão, comumente intensifica o radical do verbo. Por isso *erfahren* quer dizer saber, mas, também, diz sofrer, padecer. Por isto o termo experiência concentra em si a possibilidade de compreensão e de padecimento. Esta aparente aporia nos aponta para a capacidade de darmos conta da experiência da qual nós mesmos participamos, e da qual quase sempre só percebemos, quiçá, uma parte. Logo, há uma diferença entre a experiência realizada e o nível de percepção que a partir dela decodificamos; daí, o padecer, por não haver compreendido a dinâmica (historial e ontológica) do acontecer.

Já o termo alemão *Erlebnis* é um substantivo que provém do verbo *leben*, viver; este, por sua vez, recebe intensidade de sentido devido ao prefixo *er*. Trata-se de um viver mais pleno, com maior profundidade. Tanto *leben*, quanto *fahren* são, pois, expressões de movimento ligadas ao “acontecer”. Então, “experiência” diz respeito ao fato

constitutivamente humano que é o viver a vida e, com ela e a partir dela, pensar, aprender e ensinar.

A capacidade de experimentar e de compreender são estruturas constitutivas do ser humano, porém, para Heidegger, no acontecer o ser humano pode descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar-se (HEIDEGGER, 1976, p.43). Desta feita, o caminho possível a ser percorrido e que concentra o esforço de compreender a profundidade da doação que se retrai, passa pela decomposição do processo de aprendizado que advém das e com as experiências, significa “aprender a aprender”, que conclama para si a solidão, mas que não significa nem isolamento, nem afastamento. É um processo de aprendizado que depende da relação com outrem e está atado ao caminho da linguagem.

Para alguns teólogos, tais como Karl Rahner e Lonergan, a “experiência” é uma vivência anterior à linguagem e que, por isso, enquanto consciência, seria desconhecida no nível da própria consciência (NAUSNER, 2007, p.46). É uma vivência presente em todo e qualquer ser humano e forma a condição a priori da experiência de fé. Este processo de percepção não é puramente individual, também pode ser coletivo, desde que haja um estímulo externo dirigindo a atenção para algo específico. Se somente uma pessoa X, no mesmo tempo e espaço, pensou experimentar algo e as outras (Y, Z, W) não, provavelmente é ilusão desta única pessoa X.

Neste sentido, para que uma pessoa vivencie a experiência, é preciso existir um outrem que estimule os seus órgãos sensoriais (sentidos e emoções), ainda que esse outrem não seja um ente, mas o Ser. Contudo, a experiência pode, num segundo momento, ser expressa linguisticamente, mesmo que de modo parcial. Por isso, toda experiência humana e a consequente percepção consciente⁴ do mundo e de Deus está ligada à linguagem.

⁴ Uma vez compreendida, a experiência pode ser relatada, expressada, ou seja, pode entrar na dinâmica da linguagem e, portanto, ser comunicada.

2. FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA

O acontecer trinitário irrompeu a partir da encarnação de Jesus e de Pentecostes. Somente a partir desse momento se pôde ver Deus como Trino. Com o advento de Jesus Cristo, Deus fez alguma coisa completamente nova, surpreendente e única na história da salvação e necessitou-se de tempo para se compreender esta revelação.

Conforme afirma Elizabeth Johnson:

Sabemos que o NT não contém uma doutrina propriamente dita acerca da Trindade. Essa tridimensionalidade de Deus não é objeto de uma reflexão sistemática direta, nem sequer aparece uma palavra “Trindade”. Neste sentido, foi graças à fé dos fiéis que se tornou possível vivenciar, de maneira tríplice, a experiência do Deus que salva: fora deles, com eles e dentro deles, ou seja, como transcendência absoluta, como historicamente presente na pessoa de Jesus e como presente no Espírito na interioridade da comunidade. Eis a tríplice forma de encontro, de relação com Deus. Por esta razão, começaram a falar de Deus com esta tríplice fórmula: “A graça do Nosso Sr. Jesus Cristo, o amor do Pai e a comunhão do Espírito Santo estejam sempre convosco”. (2008, p.261)

Por esta razão, já que não há uma doutrina da Trindade no Novo Testamento, optamos por focar nas pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo, centrando esforços nos textos bíblicos, a fim de ressaltar uma cadência trinitária já presente no texto bíblico, apesar de viger de modo embrionário.

a) O Pai

Jesus cita o *Shema* e aponta para Deus no céu, recusando ser igualado a Ele (Mc 10,17-19). O epíteto predileto de Jesus para Deus é “pai”. Neste título nós vemos a definição pessoal de Jesus. Joachim Jeremias (2005, p.37-42) declarou que o uso de *Abba* (usada em todas as suas orações exceto no grito de abandono na cruz), por Jesus, expressa o último mistério da missão de Jesus. Jeremias não encontrou na literatura da palestina nenhuma evidência do “meu pai” usada num sentido individual e endereçada a Deus (JEREMIAS, 2005, p.34).

A palavra *Abba* era originalmente um balbúcio, uma palavra infantil⁵ usada em expressão de cortesia. A forma aramaica de se dirigir ao pai era originalmente um termo usado pelas

⁵ Atualmente há estudiosos que discordam da hermenêutica de Joachim Jeremias.

crianças como parte de um discurso de berçário, mas estendido ao uso familiar. Termo que implicava grande familiaridade, por isso jamais usado pelos judeus (JEREMIAS, 2005, p.53). Quando Jesus usou *Abba* para descrever sua relação com Deus, ele estava fazendo uma inovação. Ele estava reivindicando uma relação, com Deus, que estava muito perto, uma única espécie de filiação. *Abba*, é uma *ipsissima verba Jesu* e, segundo Joachim Jeremias, trata-se de um termo que merece destaque pelo fato de aparecer mais de cento e setenta vezes nos lábios de Jesus (JEREMIAS, 2005, p.37). Quando Jesus designa Deus como Pai, o termo *Abba* aparece cento e quarenta e duas vezes no total, no seguinte esquema: em Marcos, três; em Mateus e Lucas, concomitantemente, quatro; somente em Lucas, quatro; somente em Mateus, trinta e uma. Sendo que, em João, aparece nada mais, nada menos do que cem vezes, fazendo-nos crer que estes escritos são a espinha dorsal do conceito de “paizinho” (JEREMIAS, 2005, p.37).

A própria e especial compreensão de Deus como Pai é, provavelmente, uma peça central da missão de Jesus refletida nos sinóticos. Mas o fato mais impressionante era que a missão para a qual Deus chamou Jesus aparentemente incluía uma intimidade relacional ímpar. Deus o chamou para tornar-se o pioneiro e o catalisador de uma especial relação de filiação. Essa é a nova situação inaugurada por Jesus onde o Pai é mais claramente revelado (HARTWIG, 1997, p.81).

Parece-nos que há, em João, um foco sobre o amor mútuo. Esse amor existia antes da fundação do mundo (Jo 17,24). O Filho está subordinado ao Pai na função, mas não na identidade (Jo 1,1; 10,30; 14,28). O amor mútuo entre o Pai e o Filho no Espírito é o acontecimento de tudo que ocorre no mundo. Esse amor relacional é a vida e a verdade no mundo. É a luz na qual Deus habita (1Jo 1,7) e a vida no mundo (Jo 1,4). Salvação, para João, não é uma posição legal, mas a restauração da relação. Vida eterna é a experiência da qualidade de vida relacional que o Filho aprecia com o seu Pai e com o Espírito. O amor em direção ao Filho e ao Pai acaba por ser o motivo ético e o objetivo da vida (1Jo 1,3; 2,15 e Ap 19,1-10).

b) O Filho

O Filho é a peça central dos evangelhos (Mc 1,1). No entanto, há o paradoxo que Jesus não proclamou a si mesmo, mas o reino de Deus. Ele veio para trazer o reino de Deus para esta terra (HARTWIG, 1997, p.81). E o reino de Deus significa, fundamentalmente,

a entrada das regras de Deus e de seu reino na história. Jesus incorporou todos os aspectos dinâmicos do reino, já que ele é o capitão do reino de Deus, o Filho, o Príncipe (Mt 11,28). Além disso, o Filho faz da fidelidade ao rei o ponto final e determinante para a salvação. Ele demanda de nós serviço absoluto (Mt 10, 37-39), sem competir com o *Abba*, a fim de que nós, humanos, possamos acessar o *Abba* por meio dele.

Por outro lado, parece que Paulo, segundo Hartwig (1997, p.90-92), enfatiza “a novidade da salvação em Cristo”. Tratar-se-ia de uma continuidade orgânica com os evangelhos sinóticos. A preponderância “em Cristo”, e seus cognatos no corpus Paulino, revelaria o lado experiencial e subjetivo da grande salvação, apontando, assim, para o fato que a doutrina paulina de Deus seria menos teologia racional e mais lida pastoral das situações humanas, posto que o estudo da doutrina de Deus não seria o argumento principal das cartas paulinas.

c) O Espírito Santo

O Espírito é retirado da presença pessoal e do poder de Deus presentes no Antigo Testamento (HARTWIG, 1997, p.83). No entanto, o Espírito atinge o clímax no ministério de Jesus. A presença do Espírito sobre o Messias é constitutiva do reino de Deus. Por onde o Espírito se move, o reino de Deus está presente (Mt 12,28).

Para Paulo, o Espírito Santo deu vida e eficácia a tudo que Cristo cumpriu. E todo aquele que acredita em Cristo necessita viver uma vida agradável a Deus. Neste sentido, o Espírito é compreendido como uma experiência que empodera (capacitante/capacitadora) a vida da Igreja e do crente. Vemos que Paulo tem uma particular relação com o Espírito. Ele estava consciente do habitar do Espírito e queria ordenar sua vida pelo movimento e pelas solicitações pessoais dele.

Contudo, a mais alta ênfase na Trindade deve seu pendor meditativo e místico aos escritos joaninos. Particularmente, é a relação entre o Pai e o Filho que providencia a estrutura do evangelho, tanto quanto a ética e a vida. João nos dá a mais compreensiva e, todavia, “simples” visão da realidade, percebendo todas as coisas no sentido último: a relação do Pai e do Filho (HARTWIG, 1997, p.114). O Espírito Santo é mencionado dentro do contexto e não, simplesmente, em seu próprio terreno. Ele é visto como o Um que é a ligação pessoal entre o Pai e o Filho. O Um que trabalha dinamicamente entre esses dois.

Ele procede do Pai e é enviado pelo Filho sobre aqueles que o amam e o obedecem (HARTWIG, 1997, p.115).

3. FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICO-TRINITÁRIA

a) Revelação e Tradição

Houve um longo percurso intelectual-meditativo na Igreja Católica ao longo dos séculos, desde a Alta escolástica até o século XX, quase sete séculos (sete mil anos), para que a mudança do constructo filosófico⁶ da Igreja, alicerçado em Tomás de Aquino, a chamada *philosophia perennis*, fosse realizada. Saltou-se do paradigma filosófico aristotélico-tomista para o atual paradigma filosófico, denominado de ‘fenomenológico-hermenêutico’ e, com isso, foi possível a realização do grande acontecimento histórico-ecclesial do século passado, o Concílio Vaticano II (1962-1965).

Ainda hoje, na Igreja, existe um imenso número de padres, bispos, cardeais, diáconos e leigos que se baseiam no substrato tomista, mesmo porque faz-se necessária uma releitura de textos doutrinários eclesiais que são imprescindíveis à comunidade de fé no mundo inteiro. Tudo isso é deveras trabalhoso e exige tempo. Outrossim, a mudança de mentalidade sempre é mais lenta porque exige a ação prática dessa nova maneira de pensar. Acreditamos que o processo de mudança eclesial está apenas no começo.

Porém, há também sacerdotes e leigos que jamais compreenderão as mudanças interpretativas no que tange à essência do ser cristão estabelecidas com a vigência do Concílio Vaticano II, simplesmente porque o corolário pessoal dessa mudança consiste numa autoavaliação de vida e, conseqüentemente, numa conversão. Nem todos anseiam por essa mudança, uma vez que não estão, talvez, nem preparados nem dispostos ao desapego de si e à abertura visceral que o Espírito de Deus clama para poder atuar em segunda natureza⁷.

⁶ No substrato ou no fundamento filosófico.

⁷ Denominamos aqui de ‘segunda natureza’ a ação de Deus na humanidade, ocorrida somente a partir da liberdade humana de dizer “sim” a Deus. Apenas após a abertura livre e irrestrita do ser humano a Deus é que Ele pode atuar na vida da pessoa.

Contudo, o Vaticano II é uma realidade. Leve o tempo que levar, passe o tempo que passar, essa mudança paradigmática será assumida pela grande maioria na Igreja, pelo simples fato que a reflexão conciliar está em total consonância com os textos bíblicos, com o modo semítico de pensar e, também, com as reflexões da tradição patristica (*DV* n.353).

A partir do Concílio Vaticano II, é o espírito pastoral e ecumênico dentro da Igreja que domina, deixamos de lado uma visão exclusivamente dogmática da revelação a fim de adentrarmos uma visão histórica, dialética e dialogal da verdade. Logo, uma concepção de revelação como “doutrina” cedeu lugar à compreensão da revelação como “ação de Deus na história por meio de gestos e palavras” (LIBÂNIO, 1992, p. 381-429).

Segundo a constituição dogmática *Dei Verbum*, Deus falou por meio dos profetas e, depois, por meio de seu Filho e continua a aperfeiçoar a revelação completando-a, e confirmando-a por sua presença conosco. Além disso, afirma que não devemos esperar nenhuma outra revelação pública antes da gloriosa manifestação do N. Sr. Jesus Cristo. Por esta razão, podemos afirmar, em primeiro lugar, que a revelação, em sua fase constitutiva, é pura ação gratuita de Deus que revela a si mesmo e a sua vontade⁸ aos seres humanos, por meio de Cristo, no Espírito Santo. Em segundo lugar, podemos dizer que Deus se comunica na história, cujo ápice ocorreu na encarnação do Filho, além de podermos também afirmar que há um aspecto dialogal e relacional da revelação de Deus, que convida o homem a participar de sua vida íntima e trinitária (LIBÂNIO, 1992, p.390).

Faz-se necessário também, acercar-nos de outro tema que é o problema da “tradição”, ou o problema de como a revelação é transmitida. Segundo o teólogo João Batista Libânio:

Estamos às voltas com o ato da transmissão de alguma coisa (tradição em sentido ativo) e da própria coisa transmitida (tradição em sentido passivo). Há um sujeito na fonte da tradição que pretende perpetuar um costume, um rito, uma doutrina, um uso, transmitindo-o para a geração seguinte. Como ser social, ele se torna um sujeito dentro de uma tradição (linguagem, cultura, língua, sistema de valores). Mas acontece que valores, realidades, experiências vividas numa geração tornam-se inteligíveis, rejeitáveis em outro momento da história. Por outro lado, a revelação bíblico-cristã tem a pretensão de ser universal na história e na geografia, no tempo e no espaço⁹. (LIBÂNIO, 1992, p.391)

É neste cômputo que a mudança de paradigma filosófico, já citada anteriormente, acarreta uma reviravolta interpretativa, denominada teologicamente de posição dialética. Esta posição busca coadunar a Palavra de Deus presente nos textos bíblicos com a visão de

⁸ Nossa filiação por adoção.

mundo da época em que esta mesma Palavra “foi” e “é” difundida. Sendo assim, não haveria verdade absoluta e literal do texto bíblico, mas a historicidade seria a condição de toda restauração e sentido desse texto.

b) Experiência fundante

Gisbert Greshake (2002, p. 14) pergunta, em seu livro intitulado *Creer en el Dios uno y Trino*: o que encontramos no cerne da experiência cristã e trinitária de fé? Homens e mulheres que haviam aderido à fé na pessoa de Jesus Cristo, vivendo já em comunidade, experimentaram que em Jesus, e na força do Espírito Santo, Deus mesmo vem ao nosso encontro e nos comunica a si mesmo. Esta constatação é fundamental para toda a formulação doutrinária posterior, o fato que em Jesus Cristo e no Espírito enviado por ele, Deus descobre a si mesmo. Logo, quem entra em relação com Jesus, sua palavra, seu fazer, seu padecer, entra em relação pessoal com Deus. A segunda e última pergunta que Greshake (2002, p. 20) faz é: como a palavra de Deus, na pessoa de Jesus, pôde entrar no interior do ser humano? Somente Deus mesmo nos deixa levar além de nossas limitadas fronteiras cognitivas. E é exatamente essa a função do Espírito Santo.

A experiência cristã primitiva aconteceu porque houve, desde os primórdios, comunidades cristãs, cujas vidas fundamentavam-se na relação entre fiéis a partir da adesão à pessoa de Cristo. Dessa experiência, frutificou o entendimento de homens e mulheres que vivenciavam, absolutamente, este dom que o Pai dá, graças à força e à atividade do Espírito Santo. Foi pelo testemunho, não só daqueles que conviveram pessoalmente com Jesus Cristo, mas também dos fiéis das primitivas comunidades cristãs, que a formulação trinitária surgiu.

Como consequência da assertiva anterior, podemos afirmar racionalmente que: 1) A concepção trinitária cristã não é, nas origens, nem uma fórmula de fé, nem um dogma, nem uma doutrina, nem uma ideologia, senão o acontecer de uma experiência da qual se dá testemunho; 2) O Deus cristão não é uma mônada, tampouco um onipotente pai monarca que habita sobre as estrelas, tal como o “motor imóvel” de Aristóteles, que faz surgir o primeiro movimento inicial do mundo e, posteriormente, tem como única atividade a autocontemplação (ARISTÓTELES, 1999, Livro XII); e 3) O Deus único “uno e trino” não vive sozinho, vive em comunidade e em relação entre as três pessoas divinas.

Em contraposição a Greshake, O'Collins (1999, p.111) afirma que, já no séc. I dC, os cristãos propuseram uma interpretação trinitária dos eventos da sexta-feira santa e do domingo de Páscoa. Naquele evento, eles teriam experimentado e vivenciado o ponto alto da revelação salvífica de Deus. Essa revelação já fora compreendida como tendo três partes.

Por outro lado, Elizabeth Johnson, em conformidade com Greshake, faz duas afirmações peremptórias: 1) o falar de Deus de uma maneira tríplice foi algo que surgiu historicamente para expressar a experiência do encontro com Jesus, que tornou tangível a misericórdia derramada em meio ao pecado e ao sofrimento. Teria sido a experiência da salvação que nos levou a falar da Trindade (JOHNSON, 2008 p.261); e 2) longe de ser uma definição ou uma descrição, a linguagem trinitária é uma interpretação de quem é Deus; ela desvela a revelação fundamental acerca do próprio ser de Deus como comunicação desinteressada de amor. Ora, se a linguagem trinitária é fruto de uma interpretação do modo de ser de Deus, é bem provável que a formulação trinitária tenha ocorrido desta forma.

CONCLUSÃO

Para o teólogo Juan Luis Segundo (2000, p.68), um *acontecer histórico* torna-se um dogma desde que ele se torne um paradigma e uma, necessariamente, uma série de outros fatos. E é exatamente essa transcendência em relação ao dado material e empírico que o eleva acima de outros fatos. Algo ou alguém acima dos fatos dirige-os ou direciona-os a um sentido.

Além disso, toda premissa de sentido, todo dado transcendente supõe não somente uma estrutura de sentido em nossa própria mente, mas um agente personificado, cuja direção se deixa sentir sobre a história. Por esta razão, a pessoa de Jesus Cristo, sua encarnação, foi o acontecer histórico que uniu todos os outros fatos posteriores até se chegar à formulação do dogma trinitário.

Sendo assim, a vivência cristã¹⁰ dos primeiros fiéis e das primeiras comunidades cristãs, que passaram pelo encontro com Jesus Cristo, e a partir daí, com o Pai e com o Espírito Santo, também fundamentou a base teórica para a formulação da teologia trinitária. O dogma não surgiu por primeiro sob o ponto de vista histórico; primeiro adveio uma rica experiência de Deus, que se comunicou e se comunica conosco, por meio das funções de Pai, de Filho e de Espírito Santo.

Sem essa vivência mística em pleno século XXI, a teologia trinitária não passará de um arroubo teórico-imaginativo. Durante muito tempo, a teologia trinitária foi um floreio conceitual. Atualmente, ela é o novo clamor de Deus pela boca dos teólogos, que insistem em afirmar que a experiência de Deus é um acontecer real e historicamente situado e que, enquanto a humanidade não adentrar o mistério de Deus de maneira desnuda, reconhecendo que o ser humano é, antes de tudo, um ser em relação, um ser voltado para o que lhe transcende, ela mesma não será capaz de viver as relações humanas no nível do amor e da misericórdia, experiências provenientes de Deus e vividas com Deus, por serem as únicas experiências salvíficas.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2001.

FRECHEIRAS, Marta Luzie de O. *A Dobra do Destino*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

GRESHAKE, Gilbert. *Creer en el Dios uno y Trino*. Bilbao: Sal Terrae, 2002.

———, *Il Dio Unitrino: Teologia trinitaria*. Brescia: Queriniana, 2000.

HARTWIG, Paul Bruce. *The Trinity and the Christiazn life: issues of integration and orientation*. South Africa, 1997. 191p. Dissertação (Master of Theology) - University of South Africa.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1986.

———, *Zeit und Sein*. In: ———, *Zur Sache des Denken*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1976.

¹⁰ Encontro com o ressuscitado.

JEREMIAS, Joachim. *Abba: El mensaje central del Nuevo Testamento*. 6.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos, v. 30.

JOHNSON, Elizabeth A. *La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la Teología de Dios*. Cantabria: Sal Terrae, 2008.

LACUGNA, Catherine. *The Trinity and Christian Life*. New York: Harper Collins, 1993.

LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

NAUSNER, Bernhard. *Human Experience and Triune God: Theological Exploration of the Relevance of Human Experience for Trinitarian Theology*. United Kingdom, 2007, 263p.. Tese (PhD Theology) - Department of Theology, Durham University.

O'COLLINS, Gerald. *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity*. New York: Paulist Press, 1999.

SANDERS, Fred. Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology. *Dialog: A Journal of Theology*, n. 44. 2005, p. 264-272, 2005

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2017.

SEGUNDO, Juan Luis. *O Dogma que Liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

A BANALIDADE DO MAL: UM ESTUDO A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Dilson Brito da Rocha*

Resumo: Ao rastrear a filosofia do período clássico, a cientista política germânica Hannah Arendt (1906-1975) a toma como legado e, muito embora faça ressalvas sobre a democracia grega, defende que a dignidade da política é a dignidade do ser humano. Com tal suporte, opera uma análise do aderente e funcionário nazista Otto Adolf Eichmann (1906-1962), enxergando-o como um burocrata banal, incapaz de pensar. Para ela, as pessoas tinham uma visão errônea do que de fato aconteceu no Nazismo. *Grosso modo*, os judeus fiavam-se na ideia vã de que teria acontecido um evento histórico extraordinário, como se o povo nazista fosse monstro e que o fato teria sido algo contingente, localizado ou uma exceção. Nosso objetivo neste estudo é mostrar como Hannah Arendt desconstrói sistematicamente esta percepção distorcida, se valendo da noção “banalidade do mal”, a fim de evidenciar raízes mais profundas, que extrapolam o caso Eichmann.

Palavras-chave: Política, pensamento, Nazismo, banalidade do mal.

THE BANALITY OF EVIL: A STUDY FROM HANNAH ARENDT

Abstract: In tracing the philosophy of the classical period, the Germanic political scientist Hannah Arendt (1906-1975) takes it as a legacy and, even though it makes reservations about Greek democracy, argues that the dignity of politics is the dignity of the human being. With such support, operates an analysis of the adherent and Nazi official Otto Adolf Eichmann (1906-1962), seeing him as a banal bureaucrat, incapable of thinking. For her, people had a misconception of what actually happened in Nazism. Roughly speaking, the Jews were faithful to the vain idea that an extraordinary historical event would have occurred, as if the Nazi people were monsters and that the fact would have been contingent, localized or an exception. Our goal in this study is to show how Hannah Arendt systematically relaxs this distorted perception, in view of the notion "banality of evil" in order to reveal deeper roots, which extrapolate the Eichmann case.

Keywords: Policy, thought, Nazism, banality of evil.

INTRODUÇÃO

No cenário grego antigo a democracia era exaltada, uma vez que pretendia garantir aos cidadãos o direito de participarem do debate político na pólis, em suas praças públicas, precisamente nas ágoras. A política movia a vida coletiva, diferenciando da vida privada dos indivíduos, isto é, importava o prevalecimento do interesse geral da cidade, que se confrontava diretamente com o interesse individual. Muito embora apenas alguns privilegiados pudessem desfrutar dessa democracia peculiar, ela apresentava, em seu

* Mestre em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestre em Teologia pela PUG/Roma, Itália. Docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocha@hotmail.com

cerne, a relevância intransferível da cidadania. A democracia propunha como características a partilha do poder e a participação direta das pessoas nos assuntos que lhes diziam respeito. Neste sentido, Hanna Arendt recepa Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), quando entende o homem como sendo “animal político” (*Zoon politikon*).¹ Então, poder-se-ia realçar que o *modus operandi* de nossa autora é equivalente ao do Estagirita, mas não sem ressaltar as particularidades.

A definição da política como essencialidade da vida humana leva Hannah Arendt a assegurar que ela deve acontecer no espaço entre as pessoas e que tem um endereçamento certo: o bem comum da cidade.² Partindo da prerrogativa da palavra, segundo nossa autora, o indivíduo somente se realiza entre os outros. Justamente, o fato de reportar aos gregos, onde a palavra foi fixada para barrar a violência, faz ecoar sua importância em sua obra. No seio da cidade os humanos precisam necessariamente viver no plural, sem que isso resulte em violências e sem a supremacia de um indivíduo em prejuízo do outro.

Malgrado as raízes histórico-democráticas gregas, nos tempos hodiernos, identifica Hannah Arendt, a política deixou de ser a gerência do bem comum e se tornou a administração das necessidades dos indivíduos, tendo como resultado o aniquilamento do princípio da pluralidade. (cf. Arendt, 1993, p. 78). A partir deste momento o Estado passa a desempenhar a tarefa de suprir as necessidades individuais, e os indivíduos, por sua vez, não têm mais uma relação política, nem entre si, nem tampouco com o Estado. Portanto, as funções foram deslocadas. Por força, a política foi desprovida de dignidade e passou a ser utilitária, técnica, o que corresponde a uma banalidade. (cf. ARENDT, 2006, p. 39).

O espaço público e a política foram apropriados pela tecnologia de administração das vidas.³ A liberdade de opinião foi barganhada pela técnica e, em consequência disso, aconteceu a dissolução da política. A existência no seio da modernidade, ao invés de ser conjugada a partir do pressuposto da pluralidade, acontece exatamente de forma antagônica, ou seja, desde uma gramática que salvaguarda a primeira pessoa. Desta

¹ A fim de uma melhor compreensão acerca da existência humana em sociedade, ver: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

² Ao sublinhar a palavra “entre”, Hannah Arendt quer defender que, não obstante a convivência no espaço comunitário seja desafiadora, pois há discordâncias de opiniões e confrontos diretos, é muito viável, uma vez que preserva a liberdade individual. Ainda que as opiniões não façam parte da ciência, elas precisam ser expressas livremente no seio da comunidade.

³ Quando há a subordinação ao Estado, o indivíduo perde a liberdade, na ilusão de que o melhor governo seja o administrador das vidas dos cidadãos.

maneira, o universo plural, que é político, foi esvaído de sentido, prejudicando o bem comum dos cidadãos.

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço temos o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos religiosamente em milagres, mas porque os homens enquanto puderem agir são aptos a realizar o improvável e o imprevisível e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não. (ARENDDT, 1993, p. 106).

Hanna Arendt acompanhou *pari passu* o julgamento de Eichmann, um dos aderentes mais enigmáticos do Nazismo.⁴ Sua análise sobre o Nazismo, contudo, extrapola o caso Eichmann. Segundo ela, o mal, tema que verdadeiramente a interessa, é intrínseco a todos e não está presente somente em um evento histórico isolado, não se tratando, portanto, de uma exceção, como muitos queriam.⁵ Hannah Arendt enxergou em Eichmann uma pessoa normal, um pai de família cumpridor de seus afazeres, um funcionário público obediente e que não tinha nenhuma ideia de maldade. Ele não era um assassino excepcional. Foi apenas um exímio cumpridor da função a ele confiada. Apesar disso, sua incumbência era pôr judeus nos trens e enviá-los aos destinos a eles reservados, a fim de serem executados. Ele estava convicto de que fazia isso como uma função, e era incisivo na versão de que estava obedecendo ordens e que poderia ser acusado caso não fizesse com lisura aquilo que lhe era atribuído. Portanto, não se responsabilizou pelos seus atos, delegando quaisquer malfeitos para a repressão sistêmica que assolava a Alemanha.

Eichmann dizia que estava sendo acusado por ter cumprido seu ofício, o que deixa Hannah Arendt estupefata. Ele não tinha nenhum vício, mas também nenhuma virtude, podendo ser classificado como um sujeito medíocre. Para nossa autora, indivíduos que se portam como Eichmann são facilmente manipulados para fazerem maldades, exatamente pela incapacidade de julgar e distinguir entre o certo e o errado. A presente análise torna o Nazismo um acontecimento pior do que comumente era visto, decorrendo que pessoas normais e condicionáveis também fazem o mal. Hannah Arendt queria reconstruir a

⁴ Eichmann era um oficial de Adolf Hitler (1889-1945), que tinha o cargo de coordenador daquilo que os nazistas alcinharam de “a solução final para a questão judaica”. Sua atribuição era aprisionar e transportar os judeus até Auschwitz, rede de campos de concentração situados no sul da Polônia, bem como para outros campos de extermínio, ou seja, era encarregado pela lista de deportação. Registros acusam que em 1960 Eichmann foi submetido a julgamento em Jerusalém.

⁵ Devido a esta análise, Hannah Arendt foi incompreendida, sendo que os que a recriminavam viam antissemitismo em seus escritos. Todavia, o que ela quis alertar foi para o fato de que os totalitarismos existem não somente nos totalitarismos. Definitivamente, ela não quis isentar Eichmann de suas culpas, antes, reconstruiu-as, concluindo que estas culpas atingem um número bem maior de pessoas. Se trata de uma análise abrangente, trazendo para o debate questões mais profundas, visto que para Hannah Arendt o Nazismo não dizia respeito a uma espécie de acidentalidade. Ao fazer este exercício, nossa autora não absolve nenhum réu, mas “indicia” outras práticas.

temática sobre o mal, a partir deste lampejo, chamando atenção para o fato de que ele é muito mais profundo, inconsciente e coletivo. O fato de rotular o indivíduo de excepcional, como se aquele fato fosse algo pontual, como se nunca mais pudesse acontecer, de que tenha sido um acidente, ou que fosse a prática de um indivíduo possuído pela maldade, havendo uma ontologização do mal, é um diagnóstico raso e infundado.⁶

Fiquei impressionada com a manifestação superficial do agente executor Eichmann, que tornou impossível traçar o mal incontestável de seus atos em qualquer nível mais profundo de raízes ou motivos. Os feitos eram monstruosos, mas o executor, pelo menos o mais eficiente que estava sendo julgado era bastante comum, banal, nem demoníaco, nem monstruoso. (ARENDR, 2004, p. 53).

Hannah Arendt atribuirá a virtude à capacidade de pensar, e isso garante que os direitos humanos não sejam assaltados. Ocorre que a herança da razão vinda do movimento iluminista fez com que acreditássemos na retidão de caráter. A visão de que a moral é natural, que pertence a todas as pessoas, é uma maneira de dizer que esta moral não nos permite pensar. Nossa autora embarga a existência de regras permanentes, o que não significa que podemos fazer o que quisermos sem antes deliberarmos. À vista disso, ela conclama para a responsabilidade pessoal mesmo em situações de ditadura, o que não sucedeu com Eichmann. (cf. ARENDR, 2004, p. 53). Não existe culpa sem ter responsabilidade, por isso nenhum remorso advindo de sua parte. Para ela, não convêm fazer a defesa de uma natureza humana, mas o que existe, com efeito, é uma condição humana, o que equivale dizer que não existe um determinismo, já que sempre podemos escolher entre uma gama de alternativas, pelo fato de sempre haver variáveis. O que deriva disso é que, questões particulares vão demandar respostas igualmente particulares.

De acordo com Hannah Arendt, é inapropriado nos valer dos padrões éticos gerais para avaliarmos situações contemporâneas, pois são insuficientes, dado a peculiaridade histórica do momento que está sendo atravessado. O passado não é irrelevante, entretanto, não pode ser determinante. Isto posto, ela dirá que na política não pode haver a palavra “obediência”, um valor de outrora. A prática da obediência é sinônima ao apoio, quer dizer, obedecer ao Estado é o mesmo que apoiá-lo. Nesta acepção, o pensamento é

⁶ Em seu julgamento Eichmann alegou não ser antissemita, que sabia apenas do transporte dos prisioneiros, que jamais soube da execução deles na rede de campos de concentração. Descreveu-se como um tipo de homem incapaz de mentir. Ele era um burocrata obediente, que realizou com eficácia os trabalhos para os quais fora designado, mas, paradoxal e banalmente, praticou atrocidades irrefutáveis, e nem sequer se moveu para ao menos atenuar as dores alheias.

conditio sine qua non para efetuarmos escolhas razoáveis. O apego ao silêncio obediente de Eichmann, por exemplo, o torna cúmplice das ações tirânicas.

DESENVOLVIMENTO

Ao operar com referências gregas, Hannah Arendt entende que a sociedade do indivíduo, instaurada para que ele fosse livre e soberano, foi transformada em uma sociedade de massa. Esta, muito embora seja uma sociedade de indivíduos, é formada por indivíduos padronizados, o que facilita o controle, posto que é mais fácil controlar uma massa do que indivíduos particulares. É conveniente ao poder o fato de o indivíduo ter se submetido a uma massificação, pois assim, este tem a ilusão de que continua indivíduo, porém, efetivamente ele não tem condição de afirmar sua prerrogativa individual, sua singularidade, que o torna diferente dos demais. Paradoxalmente, em uma sociedade onde há massificação, os indivíduos se sentem bem administrados e atendidos. (cf. ARENDT, 2006, p. 28).

Na homogeneização os indivíduos se percebem, de maneira equivocada, mais indivíduos, sem darem conta de que houve a medonha substituição da liberdade pela administração das necessidades particulares, em detrimento do bem comum. A desastrosa sequência disso pode ser descrita como se segue: o indivíduo foi destituído de sua individualidade, o sujeito foi privado de sua subjetividade e o ator protagonista político foi desprovido de sua capacidade de atuar politicamente, verdadeira abdução de direitos.

Neste contexto se poderia falar de um ensimesmamento, de comportamentos narcísicos, onde o interesse próprio é exacerbado, impossibilitando a comunidade. O espaço entre os outros se torna um agregado accidental, meio para realizar os interesses individuais. Segundo nossa autora, esta mudança caracteriza o que ela chama de “fim da política”. Via de regra, para o governo a homogeneidade dos indivíduos é muito confortável, uma vez que pode administrar a grande massa como se fosse um indivíduo apenas, isto é, pode aplicar uma técnica político-administrativa de mão única que satisfará a grande massa, que é pouco exigente. Neste certame, ela vai problematizar a política, interpelando: esta teria ainda algum sentido? (cf. ARENDT, 2006, p. 38).

Coadunada com Martin Heidegger (1889-1976), Hannah Arendt justifica que a filosofia não deveria ser enfrentada como erudição, mas que precisava ser ligada à realidade.⁷ Fiel a esta concepção, testemunha os acontecimentos históricos dados no cenário no qual estava inserida e atuante de forma implacável. Devido a sua condição de judia, veio a sofrer os ataques vindos das bandas nazistas, sendo vítima do racismo antisemita. Ela vai sair da Alemanha no ano de 1933.⁸

Com o fim do Nazismo, tribunais foram instaurados no intuito de fazer o julgamento dos crimes cometidos contra a humanidade. Estima-se que seis milhões de judeus foram exterminados no holocausto. Em 1960 o Serviço Secreto de Israel capturou o chefe nazista Eichmann, transferindo-o para Jerusalém para que fosse conduzido a julgamento, e assim sucedeu.⁹ Este se encontrava foragido na região da América do Sul, na cidade de Buenos Ayres. Eichmann foi tido como carrasco dos judeus por ter ocupado o cargo de comandante da Seção de Assuntos Judeus no Departamento de Segurança do ditador Hitler. Foi considerado o arquiteto da “solução final da questão judaica” (*Endlösung der Judenfrage*).¹⁰ “Indubitavelmente, Adolf Eichmann foi um dos responsáveis pela logística da “Solução Final”, um eufemismo para designar o extermínio de indivíduos considerados indesejáveis para o III Reich.” (cf. ARENDT, 2000, p. 48). Há a hipótese de que a fuga de Eichmann das terras germânicas para a capital argentina tenha sido possibilitada, estrategicamente, pelo Vaticano, por intermédio da Cruz Vermelha.

Hannah Arendt se destaca no campo da ciência política também por ter sido a primeira intelectual a discorrer acerca do Terceiro Reich, sob o contexto da civilização ocidental. Sua experiência, somada aos estudos realizados, lhe oportunizaram a escrita da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, datado de 1963. Esta

⁷ Esta postura filosófica outorgou a Hannah Arendt o emblema de cientista política, o que lhe agradou. Devido a seus estudos sobre os regimes totalitários, como também sua concepção crítica acerca da “questão judaica”, tem um incontestável destaque entre os teóricos do pensamento político da contemporaneidade.

⁸ Hannah Arendt chegou a passar um tempo no campo de concentração de Gurs, na França, porém fugiu rapidamente, devido a um visto que obteve para ir aos Estados Unidos. Sentiu na pele o que é ficar sem cidadania, restando nesta condição pelo alongado período de dezoito anos. Todavia, dado sua notória intelectualidade, se estabelece em Nova York e se torna jornalista e professora da New School of Social Research.

⁹ No ano de 1961, Hannah Arendt recebeu o convite, exercendo a função credenciada de jornalista da Revista New Yorker, para se deslocar até a cidade de Jerusalém, com o ofício de fazer a cobertura do julgamento de Eichmann. Nestas alturas ela já havia conquistado vulto acadêmico e intelectual, ainda que neste momento de maneira tímida, precisamente por ter escrito *As Origens do Totalitarismo*, obra datada de 1961, sem dúvida, uma das mais relevantes que seus contemporâneos conheceram.

¹⁰ Diz respeito ao plano nazista de executar a remoção da população judia dos territórios ocupados pela Alemanha, durante a Segunda Guerra Mundial e levá-los para o leste.

vultosa obra resultou em polêmicas e, devido a ela, nossa autora, incompreendida, foi alvo de duras críticas oriundas do meio letrado, tanto em Israel quanto na Europa e Estados Unidos, o que restou em descrédito naquele momento específico. A propósito, a incompreensão levou a rumores que acenavam para o falso fato de não ter amado o povo judeu.

Quando do julgamento, Eichmann foi visto por Hannah Arendt como um inimigo do gênero humano (*hosti humani generis*), isto é, que em nome da burocracia, comete crimes horrendos e, insensível que era, favorece assassinatos em massa, estando inserido no interior de um sistema totalitário, sem relutar para sair. Sua alegação era de que agia apenas como um burocrata, executando tarefas, e se isentava de quaisquer responsabilidades sobre seus atos, como se não pudesse domá-los. De acordo a análise de nossa autora, ele se via como vítima, e entendia que não deveria ser punido, pois seguiu piamente as leis às quais era submisso. Ele estava convencido de que não teve nenhuma culpa sobre o extermínio dos judeus. Se autodefinia como um bom cidadão no interior de um Estado assassino, delegando toda espécimen de culpabilidade ao Estado absolutista. Se considerava um servo obediente do Estado nazista, sendo obrigado a acatar devotamente as ordens do Fuhrer.

Ao ser observado por analistas psicólogos, Eichmann foi diagnosticado como sendo uma pessoa que entrava nos padrões tipológicos de normalidade. No ambiente familiar era visto como sendo bom pai, filho a servir de exemplo e irmão aplicado. Perante tal quadro, Hannah Arendt fecha um diagnóstico: Eichmann era um homem comum, que não se diferenciava dos outros homens normais, porém era incapaz de pensar e, sem empatia, não conseguia entender os outros.¹¹ Nesta esteira, ela vai iniciar seus estudos sobre os atos maus, aqueles cometidos em grande escala, o que a distinguiu dos demais filósofos que efetuavam interpretações e análises explicativas consuetudinárias relativas ao mal. O mal para ela não poderia ser tomado como simples fatalidade ou se valendo de algum estofo metafísico, mas deveria ser descrito sempre como uma possibilidade, preservando, dessarte, a liberdade humana.

¹¹ Hannah Arendt atesta que se pasmou quando ouviu o pronunciamento de Eichmann, já que a imagem que ela tinha dele anteriormente era aquela dada pela imprensa, assim como do promotor, que o haviam apresentado como inimigo doentio dos judeus, sádico mórbido e monstro brutal. Depois que ela o viu, muda, de forma abrupta, a visão acerca dele. Para ela, Eichmann não era louco, uma vez que era ciente do fato de ter destinado vários judeus à morte. Porém, sua análise é muito mais profunda: para Hannah Arendt, incapaz de pensar, ele perdera toda capacidade de fazer a distinção entre o bem e o mal, o certo e o errado.

O que vai atarefar copiosamente Hannah Arendt é a investigação sobre quais motivos levavam ao surgimento de pessoas do tipo de Eichmann. É por isso que ela fará sua análise partindo justamente do aprofundamento acerca do mal, que não é ontológico, mas que é atribuído de modo direto à falta de reflexão ou, se quisermos ainda, à incapacidade de julgar.

Aprendemos que o mal é algo demoníaco, sua encarnação é satã. Aquilo que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a constipa superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, suas raízes ou motivos em quaisquer níveis mais profundos. E a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo. Não era estúpido, mas irreflexão. (ARENDDT, 2008, p. 39, grifos nossos).

Ao cumprir este estudo, Hannah Arendt tem instrumentos adicionais para melhor entender a sociedade de massa, sobre a qual separa duas características elementares: a superioridade e a superfluidade. Para nossa autora, quanto mais superficial alguém for, que é o caso de Eichmann, achado corroborante para sua tese subjacente, mais provável será que ele ceda ao mal. Sua percepção sobre Eichmann, que o definia como um homem comum, de superficialidade e mediocridade aparentes, e o fato de ter avaliado a proporção do mal cometido por este homem, a levaram a um estado de total atonia. Porém, isso não a tolhe de, partindo da percepção que teve, elaborar o *corpus* daquilo que ela alcunhou, muito originalmente, de “banalidade do Mal”, o que a rendeu projeção internacional.

Para Hannah Arendt o mal é banal e, diferentemente do que se imagina, ele não é comum, não obstante seja tomado e vivenciado como se fosse. Para ela o mal é extremo e não tem profundidade. Por ele ser raso, se espalha muito depressa na massa de cidadãos que não se dedica à reflexão, ao pensamento, bem como não dispensa significados aos acontecimentos e a seus atos, ao passo que o bem tem profundidade e pode ser radical.

Sem dúvida, os juízes tiveram razão quando disseram ao acusado que tudo o que dissera era “conversa vazia” – só que eles pensaram que o vazio era fingido, e que o acusado queria encobrir outros pensamentos, que embora hediondos, não seriam vazios. Essa ideia parece ter sido refutada pela incrível coerência com que Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, e a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. [...] o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar. (ARENDDT, 2000, p. 62-63, grifo da autora).

Na experiência totalitária,¹² que para Hannah Arendt pode ser definida como burocraticamente eficiente, o mal vai assumir contornos diferentes, levando os seres humanos a se tornarem supérfluos. Isso ficou muito claro quando do estabelecimento dos campos de concentração. A forma estratégica como foram organizados orientou os judeus a terem uma imagem deles próprios como sendo supérfluos, imediatamente antes de serem exterminados. Porquanto, para nossa autora o mal é banal quando há a eliminação do outro sem causa aparente, sem nenhuma motivação ideológica ou ainda patológico.

Certamente, o acompanhamento do julgamento de Eichmann possibilitou a Hannah Arendt não apenas a oportunidade de conhecer o burocrata banal, mas sobretudo trouxe a ela um lampejo, ou seja, uma nova maneira de enfrentamento da moral, diferentemente das formas tradicionais já vistas até então. A habitual certeza de que os valores morais deveriam ser difundidos por meio de conteúdos peculiares, que servissem de antídoto do mal não a convence. Essa simples propaganda feita de maneira voluntarista dos conhecimentos morais não será bastante para que as pessoas escolham a prática do bem e evitem o mal. Urgia a elaboração de um projeto moral mais arrojado.

A tese de Hannah Arendt não descansa apenas nesta visão pouco atendível, que para ela era simplista, mas vai além, isto é, a educação moral mediante conteúdos moralizantes não é suficiente, mas é imprescindível a abertura para uma prática assinalada pelo pensamento, reflexão e pela capacidade de julgar. Eichmann não foi capaz deste exercício ímpar. Sua vida era monótona, insignificante e inconsequente. Decerte, sua irreflexão fez com que as pessoas o enxergassem como sendo um dos maiores criminosos que o século XX julgou. Ele pode ser sumamente definido como um servo tolo de Hitler.

À luz do caso Eichmann, Hannah Arendt alertava para o fato das pessoas sentirem a necessidade de pertencimento e, em vista disso, fazerem parte de algum grupo, aderindo sem antes fazerem o esforço do pensamento e refletirem sobre o que estes grupos propagam como ideias e valores morais. Isso, segundo ela, pode conduzir ao cometimento de atrocidades, o que se verifica, a partir de um devido exame, em Eichmann. O requisito

¹² Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, que garantiu a Hannah Arendt reconhecimento nos ambientes intelectuais, ela descreve o fenômeno totalitário como uma forma de dominação peculiar à Modernidade, baseada na organização burocrática das massas, na ideologia, na propaganda e no terror. A autora ilustra como exemplos os desdobramentos da utopia socialista em suas versões nazista e stalinista. Na raiz do totalitarismo situa o antisemitismo moderno, manipulado como instrumento de poder, e o imperialismo surgido nos países europeus durante o século XIX. Para melhor compreender esta questão ver: ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

basilar para pertencerem a algum grupo é que as pessoas se adaptem a seus lineamentos, às suas ideias. Nestes grupos acontecem o desrespeito, a apologia ao ódio, a intolerância a outros pensamentos e, o mais chocante, pode levar às últimas consequências: a destruição do outro, visto como diferente e ameaça, o que no Nazismo foi projetado nos judeus.

De toda maneira, a aderência de Eichmann ao grupo nazista o conduziu, de forma irreflexiva, a matanças. Cego com o poder que detinha em mãos, ele estava convencido de que cumpria um dever, de que apenas obedecia a ordens. Isso se deu pelo motivo de não ter a capacidade de pensar por si próprio, caracterizando exatamente naquilo que nossa autora denomina de “banalidade do mal”. Para ela, o desumano se esconderia em cada pessoa. Por isso a imprescindibilidade de exercer o pensamento, questionando a si mesmo, os atos cometidos e as normas, sendo essa a forma necessária para que as pessoas não sejam absorvidas pelo mal, se desvencilhando corajosamente de sua sedução ardilosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que Hannah Arendt aposta no fato de que a reflexão é uma espécie de dispositivo bastante potente a ser usado, a fim de que as pessoas possam reconstruir suas subjetividades. Do mesmo modo, auxilia na interpretação dos fenômenos histórico-sociais. Ela reconhece na capacidade de julgamento algo indispensável para o ser humano. *Grosso modo*, não tem como se esquivar desta sorte de tribunal cotidiano que, de uma forma ou de outra, tem um papel predominante nos momentos em que as pessoas precisam deliberar. Nesta sequência, todos julgam, restando a necessidade de instar uma questão norteadora: como saber se os julgamentos que perpetrados são condizentes com os bons juízes? Quais fatores influenciam as sentenças?

Nossa autora assere que o ato de julgar é tarefa árdua e não se pode fazê-lo de maneira rudimentar, todavia, não estabelecer questionamentos, falta que acomete Eichmann, pode nos trair de um jeito rasteiro e nos fazer aproximar muito perto dos males contra os quais lutamos e evitamos. Ela mesma sofreu duras penas por ter tomado decisões que iam de encontro aos conformismos convencionais com os quais as pessoas justificavam as

insustentáveis perversidades, atinentes a um pensamento reducionista. Em seu entender, é inaceitável que as pessoas não tomem decisões por medo ou por simples aceitações irrefletidas.

Com embasamentos gregos, Hannah Arendt resgatou o real significado da política, evidenciando a pertinência do espaço da vida pública. Mas, para ela causa espécie o fato de ser possível identificar vários elementos totalitários perdurantes em regimes que se denominam não ditatoriais. Existem, mesmo nas sociedades reconhecidamente democráticas situações nas quais as pessoas são constrangidas e estrategicamente levadas a aceitarem o princípio da naturalização dos fatos sem pensarem e questionarem, se esquivando desta laboriosa atividade peculiar aos seres humanos. Justamente, por não pensarem não agem.

Nossa autora testemunha os grandes acontecimentos dados no decorrer do século XX, vendo mudanças substanciais e que deixam fortes rastros na história. Algo que a marcou profundamente foi a grande oportunidade de acompanhar, bem como documentar o julgamento do burocrata banal aderente do Nazismo, Eichmann. Sem embargo, sua análise acerca do fato não se restringiu aos desdobramentos jurídicos, mas genialmente se debruçou sobre as implicações éticas por traz do caso do alemão capturado pelo Serviço Secreto de Israel no país sul americano, Argentina, feito sem o consentimento nem de seu país de origem, a Alemanha, tampouco da nação onde estava escondido, o Estado argentino.

Para nossa autora, há verdades em fragmentos na fala Eichmann, como por exemplo, seu reiterado argumento de nunca ter assassinado alguém com suas próprias mãos. Ele se defende, apelando para o fato de que não poderia ser punido por um crime que não lhe dizia respeito, mas que foi praticado pelo Estado reacionário alemão, precisamente pelo modelo totalitário nazista. Este foi o motivo pelo qual o burocrata banal não se enxergava culpado. Exatamente neste silogismo falacioso que Hannah Arendt descortina, há o que ela alcunha de “banalidade do mal”, lampejo crucial para que ela pudesse defender a tese de que, tamanha irresponsabilidade se deve a não capacidade de julgar e agir, mal de grande incidência. Em sua visão, é fundamental para não se aderir ao mal a capacidade de fazer a articulação entre o pensamento, o julgamento e a ação, onde uma está imbricada na outra, ou se quisermos, uma desencadeia na outra. Muito embora Eichmann se

inocentasse, faltou-lhe transparência em suas ações e em suas funções, levando-o à criminalidade.

A partir da fala de Eichmann, Hannah Arendt o vê como ambicioso, insistindo que havia por traz de sua falta de percepção de si próprio como sendo criminoso um apego arraigado nas relações de poder, já que estava imbuído de uma função poderosa e, em consequência disso, revestido de domínio sobre os judeus. Ele se justifica naquilo que chama de fidelidade às ordens. Eichmann não foi transparente, por isso sua ideia de si mesmo como homem correto, obediente às regras estabelecidas. Devido a não reflexão ele se inseriu na burocracia e nas redes de proteção do Nazismo com bastante afinco, a fim de levar a cabo os mandos de Hitler. Dá-se que, o compromisso com a transparência é uma demanda para além do pensar, em razão de que é o modo de comunicar consigo mesmo e com o mundo.

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos nem sádico, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e dos nossos padrões normais de julgamento, esta normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que esse era um tipo novo de criminoso, criminoso que comete seus crimes e circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber e sentir que está agindo de modo errado. (ARENDR, 2000, p. 70).

Quanto a questão concernente a “solução final”, Hannah Arendt sustenta que Eichmann deixa de ser o “portador de ordens para ser o portador de segredos” acerca daquilo que aconteceria quando os judeus chegassem nos destinos a eles reservados. Logo, Eichmann não era simplesmente alguém responsável pelo embarque dos judeus, mas era consciente de suas mortes iminentes, não se mexendo para evitar esta tragédia anunciada, e tão vertiginosamente realizada (cf. ARENDR, 2000, p. 103). Com efeito, ele não viu as execuções, porém este fato não o isenta de sua “banal maldade”. Eichmann não foi capaz de desobedecer, não fez sequer indagações, aceitando de maneira inquestionável e passiva as ordens ditadas.

Outrossim, o não exercício do pensamento, no entender de Hannah Arendt, tem fortes implicações políticas. Um dos fatores que leva as pessoas a não pensarem é quando o conhecimento é reduzido ao domínio da técnica. Eichmann aglomerou conhecimentos técnicos, porém, não foi capaz de exercer o pensamento, que é algo muito mais sofisticado. A sofisticação do pensamento lida com significados e sentidos que atribuímos às nossas escolhas, sendo o ato de escolher pensando, pois, o pensamento termina na ação. O pensamento é uma maneira requintada de atribuir significado ao mundo. Ocorre que o

momento histórico em que Eichmann se encontrava, a moralidade tradicional estava colapsando, o que fazia com que as pessoas tivessem muitas dificuldades de distinguirem e escolherem, orientando-se por aquilo que era considerado certo e errado.

Enfim, a forma como o mal se apresentava no século XX instigou profundamente Hannah Arendt. Por exemplo, algo que a incomodava era o fato de que, uma vez que existiam evidências acusativas de que o Nazismo era algo horripilante, como explicar a adesão volumosa de pessoas a ele? Seriam estas pessoas não esclarecidas? Segundo nossa autora, isso se deveu às conveniências, o que para ela caracteriza mais uma vez a banalidade do mal, ou seja, as pessoas adaptavam os princípios morais, adequando e conformando de acordo às circunstâncias. Então, ela associa a banalidade do mal ao homem que é incapaz de pensar, restando para o século XXI uma agenda que não pode ser procrastinada, isto é, investir na capacidade de julgar, que somente será garantida se igualmente houver o investimento na capacidade de pensar. Assim sendo, evitar-se-á que déspotas assaltem o poder, introduzindo nações inteiras em regimes totalitários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

———, *A dignidade da política: ensaios e referências*. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumaré, 1993.

———, *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

———, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

———, *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. 6^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

———, *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

———, *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

A CRISE DA HUMANIDADE EUROPEIA NO INÍCIO DO SÉCULO XX: APROXIMAÇÕES ENTRE HUSSERL E ORTEGA Y GASSET

Raimundo Sérgio Queiroz da Silva*

Resumo: Neste trabalho procuro desenvolver uma justaposição entre pontos específicos da filosofia de Edmund Husserl e Ortega y Gasset, pontos esses que apresentam uma similitude correspondente em ambos pensadores. Tendo em vista que trabalharam temas e problemas caros à Europa do início do século XX, cada um ao seu modo, apontaram origens e possíveis soluções para a onda crescente de medo, autoritarismo e perda da significação da vida. Nesse sentido, um estudo que rastreie o fio condutor da percepção europeia sobre sua suposta falência é algo salutar devido às inúmeras possibilidades de reprodutibilidade das análises. A investigação faz um percurso de exposição da filosofia de Husserl e Ortega y Gasset, focando os elementos e obras em que trataram do tema em questão, e em seguida põe frente a frente os pontos passíveis de espelhamento. Desse processo será verificado se há de fato elementos conceituais comuns na visão de mundo europeia à época, mesmo em autores que se localizam através de correntes distintas.

Palavras-chave: Cultura; Europa; Crise; Filosofia; Vida.

Abstract: In this work I try to develop a juxtaposition between specific points in the philosophy of Edmund Husserl and Ortega y Gasset, points that present a corresponding similarity in both thinkers. Bearing in mind that themes and problems that were dear to Europe at the beginning of the 20th century, each in its own way, pointed out origins and possible solutions to the growing wave of fear, authoritarianism and loss of meaning in life. In this sense, a study that traces the thread of European perception about its supposed bankruptcy is salutary due to the innumerable possibilities of reproducibility of the analyzes. The investigation takes a journey of exposition of the philosophy of Husserl and Ortega y Gasset, focusing on the elements and works in which they dealt with the subject in question, and then brings the points that can be mirrored face to face. From this process, it will be verified whether there are in fact common conceptual elements in the European worldview at the time, even in authors who are located in different currents.

Keywords: Culture; Europe; Crisis; Philosophy; Life.

INTRODUÇÃO

As duas guerras mundiais protagonizadas no continente europeu criaram atrocidades impensáveis até pouco tempo na história da humanidade como: campos de concentração, câmaras de gás e extermínio de toda uma população. Esses fatos só conseguiram ser assimilados em sua crueza pela opinião pública muito tempo depois, em decorrência do grau de barbárie desses relatos, tomavam uma aura inacreditável e inverossímil. (BRAYARD, 2019). Essa passagem histórica foi e continua sendo estudada sob múltiplas

* Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA). Graduando em Direito pela Universidade Regional do Cariri (URCA).

perspectivas possíveis até o momento, com afinco, ao longo do tempo, pesquisadores começaram a criar eixos de compreensão (ARENDR, 2013). Os motivos políticos e históricos são compreendidos com relativa facilidade até mesmo pelo estudante médio, entretanto, as motivações pessoais e culturais que proporcionaram esse fato ainda são obscuras, não por falta de empenho e desejo genuíno de conhecer, mas por sua profunda complexidade.

Estar preso em uma caixa e tentar defini-la pelo lado de dentro é algo quase impossível e, ainda assim há pensadores que se prestam a esse trabalho hercúleo de tentar compreender as origens, pesos e consequências de determinados fatos histórico-culturais mesmo estando submersos neles. Dentre eles podemos destacar dois que serão guias de nossa investigação: Edmund Husserl (1859-1938) que foi um matemático e filósofo alemão, pai da escola fenomenológica e José Ortega y Gasset (1883-1955), um dos principais pensadores espanhóis do século XX, criador da corrente filosófica conhecida por raciovitalismo. Em termos gerais são pensadores de correntes distintas — ainda que o filósofo paulista tenha sido influenciado em sua juventude por Husserl (ORRINGER, 1984, p.137) — contudo, o ponto de contato que nos interessa são suas análises quanto à suposta crise cultural da Europa, que ambos viveram e sofreram. Procuraremos compreender as aproximações e distanciamentos entre os dois.

É importante ressaltar que na Europa do final do século XIX e começo do século XX, principalmente depois da Grande Guerra (1914-1918), existia um sentimento difuso de confusão e desintegração da comunidade europeia que causava medo em todos (HUSSERL, 2002, p. 44). Esse estado de coisas foi o que tornou possível a ascensão dos discursos políticos paternalistas, simplistas e autoritários. Na novidade desse amálgama fervilhante de discursos autoritários e medo, o incômodo da classe intelectual é natural, assim como seus esforços para tentar entender o que está acontecendo, as forças que o originou e os rumos que tomará (ORTEGA e GASSET, 2016, p. 13-14). Nossos dois pensadores são uma modesta amostragem dos que trataram do problema à época. Será realizado a seguir uma exposição geral das análises de ambos e em seguida a realização de uma contraposição dos pontos principais com a finalidade de verificar a tese inicial, de que ambos trataram do mesmo problema, porém, com caminhos diferentes.

DIAGNÓSTICO DE EDMUND HUSSERL

São inúmeros os elementos e ideias que poderiam “conspirar” a fim de concretizar as atrocidades da primeira metade do século passado. Entretanto, para Husserl que vivenciou e perdeu seu filho na Grande Guerra (HUSSERL, 2008, p. 3), em uma conferência intitulada “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia” proferida em Viena no ano de 1935, os fatores são claros. O decaimento cultural europeu é o fundamento, e é evidenciado pela ascensão de correntes de pensamento como o racionalismo, positivismo, objetivismo e historicismo. As visões clássicas de mundo e de homem herdadas da civilização grega foram aos poucos abandonadas, dando lugar ao estado bestial que ficou patente na ascensão de regimes totalitários, uma descrença generalizada na força da humanidade de conduzir seus próprios rumos. Esses fatos são, para Husserl, consequências inevitáveis do desvio do projeto civilizacional, esse projeto que tem por objeto o mundo da vida e por guia a razão.

O mundo da vida (*Lebenswelt*) é o âmbito primordial da relação entre o sujeito intencional¹ e as coisas mesmas, portanto, pré-científico, onde encontramos os elementos que são passíveis à nossa consciência sem a mediação de conceitos e estruturas científicas. Esse mundo primordial é a condição de possibilidade das relações intersubjetivas. *Lebenswelt* torna-se um conceito importantíssimo para a fenomenologia de Husserl e o ponto de partida para análise da crise². Essa noção é sintetizada por Missaggia da seguinte forma:

Assim, é evidente que a separação entre mundo da vida e saber científico é não somente uma separação artificial – na medida em que, em última instância, sempre realizamos a ciência, com base no solo mesmo deste mundo –, como ingênua: pretende-se, em nome de um ideal de cientificidade, encontrar as

1 Devido ao foco desse trabalho alguns conceitos periféricos serão resumidos. “*Intencionalidade* quer dizer referência a algo diferente; no caso dos atos psíquicos, referencia a um conteúdo, a um *objeto* (o que não quer dizer que o objeto seja *real*). Pensar e sempre pensar *algo*; sentir e sentir algo; querer e querer algo; amar ou odiar e amar ou odiar algo. Portanto, todo ato psíquico aponta para um objeto; esse objeto pode não existir, como quando penso no centauro ou, ainda mais, no quadrado redondo ou no pentaedro regular; porém ambos existem como *correlatas* do meu pensamento, como objeto para o qual aponta meu ato de imaginar ou pensar” (MARIAS, 2004, p. 414).

2 Compreendemos a fenomenologia como “uma ciência de objetos ideais. E portanto uma ciência *a priori*; além disso, é uma ciência *universal*, porque é ciência das essências das *vivências*. Vivência (*Erlebnis*) é qualquer ato psíquico; na medida em que a fenomenologia abarca o estudo de todas as vivências, tem de abarcar o dos objetos das vivências, porque as vivências são *intencionais*, e é essencial nelas a referência a um objeto. Portanto, a fenomenologia, que compreende o estudo das vivências com seus objetos intencionais, é *a priori* e universal” (MARIAS, 2004, p. 451-452).

verdades que estariam *escondidas* detrás da experiência de mundo cotidiana, quando, ao contrário, é justamente essa vivência ‘costumeira’ que está na base do mundo idealizado buscado pela saber científico. Sem o “horizonte de entes válidos” da “vida pré-científica” não haveria, em geral, qualquer tipo de conhecimento (2018, p. 201).

Husserl inicia a conferência definindo os métodos objetivos e matemáticos das ciências da natureza e seu sucesso em atingir seus objetivos, a dominação técnica da natureza. Esse processo está fundamentado na análise de dados advindos da realidade sem a interferência de uma subjetividade que distorça as suas características. As ciências do espírito, como ele chama, vendo seu irmão do lado conseguindo realizar tantos feitos gloriosos por meio dessa metodologia, achou por bem empregá-la fielmente nos seus campos de estudo. Analisar a consciência e seus atos, individuais e coletivos, presentes e passados, sob a ótica puramente objetiva.

Essa tentativa natimorta de reificar o sujeito e suas esferas teve seu ápice na psicofísica e no positivismo, enquanto aquele buscava quantificar a intencionalidade da consciência este buscava a primazia dos dados sensíveis na análise da atividade humana. A psicofísica reificava no âmbito individual e o positivismo reificava no âmbito coletivo, ao menos no início. Contudo, esqueceram que qualquer ente que é percebido por uma consciência já é, neste instante, local da intencionalidade da consciência e por isso mesmo produto do espírito. O mundo da vida é realidade que toma sua significação e finalidade na própria vida do espírito, na própria consciência. “É um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata.” (HUSSERL, 2002, p. 46).

Estando claro a desvirtuação das ciências do espírito por conta do objetivismo, mais à frente na conferência ele define o que é a Europa, não como continente ou algo símile, mas como um projeto cultural — mais recentemente se tem chamado civilização ocidental — que tem notório local de nascimento: Grécia. É nela que surge a filosofia, e esta é a raiz de toda a discussão. A filosofia marca um importante ponto na história da humanidade. Quando a narrativa mítica do mundo evidenciada por Homero e Hesíodo começa a perder força, e as técnicas artísticas evidenciadas por Ésquilo e Sófocles não conseguem mais vivificar as instituições políticas e as relações do homem e da comunidade com o mundo que o circunda, é da crise de sentido que surge a filosofia. Seu estado embrionário pré-socrático deixa bem claro esse aspecto, sendo esse momento uma

busca pela *arché*, ou seja, o princípio elementar de todo o cosmos que, em última instância, o ressignificaria. (VOEGELIN, 2009, p. 239-258).

A subjetividade foi atacada e descredibilizada pelas correntes filosóficas vigentes na modernidade. A realidade circundante era tratada sob o prisma da matematização das ciências da natureza e do objetivismo, que em suma transformaram o outro e as genuínas vivências em dados e equações, fatos e só isso. O referido empobrecimento da cultura europeia no fundo é o abandono da racionalidade em favorecimento de uma razão onipotente que ignora os limites naturais da razão. Não se trata, pois, de um fracasso da razão enquanto tal, mas do racionalismo como técnica fundante de toda a compreensão e relação com a realidade.

A filosofia torna-se no seu surgimento o projeto de horizontes infinitos, um *télos* que não se dirige a um objetivo fixo e limitado, mas ao processo mesmo de sua efetivação na história. Caracterizada pela constante renovação da significação do projeto de vida, dá origem a todas as outras ciências. Husserl deixa claro que é a filosofia o elemento fundamental da cultura europeia, a sua coluna dorsal:

Creio que nós sentimos (e apesar de toda obscuridade, este sentimento provavelmente tem sua razão) que à nossa humanidade europeia está inata uma entelequia que domina todas as mudanças de formas europeias e lhe confere o sentido de uma evolução em direção a um polo eterno. [...] O *télos* espiritual da humanidade europeia, no qual está compreendido o *télos* particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma ideia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global (HUSSERL, 2002 p.48).

A cultura europeia é desenvolvida desde a Grécia Antiga como um projeto em que a razão é a justa medida. O aperfeiçoamento da racionalidade é encarado desde aquele tempo como missão, sendo atemporal, apartidária, continental e impessoal. O estado em que chegou o continente europeu não significa uma impotência ou falha do projeto milenar, contudo, um desvio lento e gradual dos verdadeiros objetivos e os princípios que os norteiam. Esse desvio cultural é identificado por Husserl desde pensadores como Descartes e Galileu até Kant e Comte. O objetivismo aviltou as ciências do espírito e nesse sentido a humanidade deixou de se relacionar com os significados de forma direta e intuitiva.

Exposto a crise das ciências do espírito causada pelo desvio e evidenciada na barbárie, Husserl busca equacionar o problema com uma digressão ao surgimento da Europa como

constituição cultural, que em última medida é a própria filosofia enquanto projeto teleológico. Posto esse panorama, a discussão se encaminha para as soluções.

A solução para esse mal que se abateu sobre o continente é renovação. Essa renovação não significa dizer que o projeto grego faliu, mas, muito longe disso, um reconhecimento de sua força que nos trouxe até aqui e nossa obstinada recusa em lhe conceder a devida vênua. Husserl declara em seus escritos na revista *Kairos*:

Tras estos análisis es claro que la vida moral es por esencia, en efecto, vida en *renovación*, vida en una voluntad originaria de renovación, que luego necesita siempre reactivarse. Una vida ética que merezca tal nombre en el verdadero sentido no puede surgir y crecer *de suyo*, al modo de la pasividad orgánica (HUSSERL, 2012, p. 45).

No fundo, as ciências do espírito foram de tal modo contaminadas pela reificação que, até mesmo a vida do espírito — naturalmente dotada de um valor intrínseco por conta da consciência — perdeu-se no percurso. Essa renovação é o reencontro da consciência com seu mundo, o mundo da vida (*Lebenswelt*), que gera tanto a harmonia das ciências com seus âmbitos próprios, quanto da vida ética com seu horizonte de sentidos.

Em uma perspectiva mais geral da filosofia husserliana, esse projeto de renovação encaixa-se na revivificação do sujeito transcendental e do compromisso com os deveres exigidos para manter esse monumento cultural, qual seja, a constante vigilância da razão. Em suma, o estado de coisas não é o resultado inevitável do projeto cultural europeu, entretanto uma insistente desorganização de seus fundamentos e uma persistente recusa em reconhecer sua importância. Portanto, a urgente renovação é regresso. Os renascentistas já sabiam que não era preciso “reinventar a roda” para resolver problemas conhecidos.

DIAGNÓSTICO DE ORTEGA Y GASSET

O José Ortega y Gasset à primeira vista pode parecer um autor não-sistemático, que desenvolve sua teoria com pouca estrutura maior que venha a alcançar todos os problemas tratados sob uma metodologia única. Entretanto, nada estaria mais longe da realidade, não só porque o raciovitalismo é a teoria filosófica em que Ortega y Gasset baseia toda sua

visão de mundo e desenvolve suas questões, mas também porque – como ressalta seu proeminente discípulo Julian Marias – não é possível uma compreensão verdadeira da obra recortando um pequeno pedaço, é necessário que a leitura esteja inserida no contexto maior (2016, p. 22-27).

Devido o foco desse trabalho, seria contraproducente a explanação extensiva de toda a filosofia desse pensador. Entretanto, a fim de inserir a argumentação num contexto que o elucidie, vejamos como Ortega y Gasset resume o raciovitalismo:

[...] acreditamos que a razão, que o conceito, seja um instrumento doméstico do homem, do qual ele necessita e usa para esclarecer sua própria situação em meio à infinita e ultraprobemática realidade que é sua vida. Vida é luta com as coisas para sustentar-se entre elas. Os conceitos são o plano estratégico que fazemos para responder ao seu ataque. Por isso, escrutando bem a entranha profunda de qualquer conceito, vê-se que não nos disse nada da coisa mesma, mas simplesmente resume o que um homem pode fazer ou padecer dessa coisa. Essa opinião taxativa, segundo a qual o conteúdo de todo conceito é sempre vital, sempre ação possível, ou padecimento possível de um homem, que eu saiba, não foi sustentada por ninguém até agora; mas esse é, a meu ver, o indefectível término do processo filosófico que se inicia com Kant. Por isso, se revisamos à sua luz todo o passado da filosofia até Kant, vai parecer que, *no fundo*, todos os filósofos disseram o mesmo. Agora bem: toda descoberta filosófica não passa de uma descoberta, e um trazer à superfície o que estava no fundo (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 212).

A crise europeia é vista por Ortega y Gasset como uma perturbação no processo natural de organização infra-política da sociedade, com um ponto fulcral de tensão, o surgimento do homem-massa, que trataremos mais à frente. O que isso quer dizer? Em partes quer dizer que existe uma forma natural de organização da sociedade que foi sedimentada na sua evolução, e que é caracterizada por um certo tipo de aristocracia e as massas (ARENDDT, 2012). A política é o cume de um gigantesco edifício civilizacional, que tem por base os costumes, cultura, história, tradição, religião. Sendo assim, doenças que estejam situadas na infraestrutura social só aparecerão na política com o passar do tempo, e, portanto, quando aparecerem já corroeram profundamente os alicerces. A perturbação do surgimento do homem-massa é devido a uma tomada das rédeas dos rumos da sociedade por alguns que não compreendem a constituição e necessidades daquilo que estão à frente. Dessa forma equaciona-se o problema, existe uma estrutura social criada no percurso de milênios, a que chamamos civilização, e uma de suas idiossincrasias é a diferença entre aristocracia e massa, surge o homem-massa que perturba a ordem gerando distorções perigosas (ENTRALGO, 2016).

Estruturado o panorama, desvendemos a origem desse novo homem qualificado como massa. Ele é uma confluência de fatores genuinamente modernos como: êxodo rural, aumento da expectativa de vida, aumento da natalidade, diminuição da mortalidade infantil, desenvolvimento de tecnologias alimentícias, desenvolvimento da medicina e da tecnologia que a assiste, novas formas de deslocamento espacial, novas formas de comunicação, enfim, tudo o que leva a uma subida do nível histórico³. As cidades eram, até o século XIX, redutos de população relativamente controlada, com algumas exceções como as capitais de impérios. Com o desenvolvimento tecnocientífico da modernidade, com especialidade as revoluções industriais, houve um deslocamento de populações inteiras advindas do campo em direção à cidade. Os homens que se formaram imersos nessa mudança, por desfrutarem dessas conquistas maravilhosas, começaram a acreditar arrogante e soberbamente estarem aptos a dirigir a sociedade.⁴

Aí é onde reside o problema. Há um aumento da qualidade de vida e o abrandamento dos dramas vitais de outrora, entretanto esse conforto e segurança não garantem disposição de espírito e qualificação intelectual para tal empreendimento. É a história do velho ditado popular: “Querer não é poder”. Os aristocratas, denominados por Ortega y Gasset como homens especiais, são caracterizados por exigirem de si sempre mais, num movimento constante de aperfeiçoamento em todas as habilidades necessárias para o pleno exercício de suas funções. De certa forma, é isso o que caracterizava a aristocracia no seu surgimento, mas que por se cristalizar em dinastias hereditárias, as futuras gerações perdiam de vista este dever para com os antepassados e com as massas. Julian Marias assim pontua:

Toda sociedade — Ortega o demonstrou há trinta e tantos anos — é a articulação de uma massa com uma minoria. Porém massa e minoria, embora sejam dois termos que indiquem, a primeira a coexistência de muitos homens, a segunda a de poucos, não significam por isso, primariamente, quantidade, e sim duas funções recíprocas: a massa é organizada, estruturada por uma minoria de indivíduos seletos. [...] Ortega dedicou um bom número de páginas

3 Nível histórico é o conceito que encerra a noção de que a vida é caracterizada por um drama fundamental: a dificuldade de escolha e efetivação das potencialidades vitais. A história é marcada por um gradual enriquecimento vital, onde os que nasciam em épocas mais longínquas tinham algumas poucas possibilidades de escolha frente a vida, ao passo que no seu percurso essas possibilidades foram se ampliando. Os níveis históricos são os diferentes momentos desse processo. A modernidade é encarada como um salto sem precedentes desses níveis. (*ibidem*, p. 107-113)

4 É importante ressaltar a diferença entre as massas como fenômeno populacional e quantificado e o homem-massa como um tipo de homem, residente na esfera qualitativa e não quantitativa. Isso é deixado claro por Ortega quando diz que “Por ‘massa’ — prevenia eu no princípio — não se entende especialmente o operário; não designa aqui uma classe social, mas uma classe ou modo de ser homem que se dá hoje em todas as classes sociais, que por isso mesmo representa o nosso tempo, sobre o qual predomina e impera” (*ibidem*, p. 186).

ao estudo desta articulação mostrando que a saúde de um corpo social depende, em grande parte, da normalidade dessa ação recíproca, que a demissão da minoria dirigente, sua apatia ou seu fastio, ou, por outro lado, a indocilidade da massa, provocam um estado de enfermidade social, de dissociação. (1955, p. 68)

Posto o cenário de origem desse novo personagem histórico, vejamos quais são as principais características do homem-massa e porque são consideradas tão perigosas: (1) Ingratidão para com os esforços das gerações passadas que proporcionaram essa subida de nível histórico. (2) Arrogância de acreditar ser o ápice de história humana, e por conta disso desprezar sua própria história. (3) Violência ao intervir nas questões sociais e privadas sem a devida prudência requerida. (4) Ingenuidade ao depositar no tecnicismo toda sua esperança.

Na ingratidão do homem-massa ele não reconhece que as instituições, os costumes, a cultura, a filosofia ou a religião são dotadas de um valor fundamental para existência da humanidade tal qual ela nos aparece. Por desconhecer esses elementos com alguma profundidade, ele os vê como adornos dispensáveis. O pensamento é: “Pra que me serve uma religião ou a cultura? Eu consigo viver sem elas”. Em última instância significa dizer que todas as milhares gerações anteriores às nossas — que se dedicaram tanto para construir e entender esses elementos — eram inferiores, por não verem as besteiras que essas coisas são, pois elas são dispensáveis. Ingratidão tem uma relação íntima com ignorância, que na verdade permeia todas as outras características desse personagem.

Arrogância de achar que só porque tem um celular para passar o dia inteiro olhando para a telinha, sua vida seja substancialmente mais dotada de significação do que as que vieram antes. Talvez isso seja verdade no sentido inverso. Essa doença do espírito do homem-massa é semelhante ao conceito de “provincianismo temporal” cunhado por *T.S. Eliot*, que significa achar sua época tão superior as outras, desmerecendo-as ao mesmo tempo que as ignora. (LUZ, 2014, p. 40) Esse tipo de provincianismo parece ser ainda mais obtuso do que o provincianismo geográfico, pois nesse provincianismo sua região não deve sua “superioridade” à outra região ao qual despreza, ao contrário do provincianismo temporal que é justamente isso, desprezar os que lhe favoreceram.

Ortega y Gasset compara a violência do homem-massa à do bárbaro de outrora, só que de forma mais sutil e, por conta disso, mais perigosa. Esse novo bárbaro é evidenciado, por exemplo, nas depredações de padarias em épocas de crise, ou ainda, para ser mais direto,

nas depredações de pontos comerciais na cidade de São Paulo em 2013.⁵ Por conta de um aumento na passagem de ônibus — não cabe aqui discutir a justiça ou não desse ato — alguns jovens foram às ruas protestarem e em pouco tempo o centro de São Paulo estava sem um vidro se quer. O grau de civilidade de uma sociedade, diz nosso *maestro* paulista, é percebido pelos meios empregados nas reivindicações individuais ou coletivas. A sociedade que leva a violência à *ultima ratio* é a sociedade mais civilizada, e a que só resolve os litígios através da força é a menos civilizada, os bárbaros. Instrumentos como o Direito, por exemplo, são considerados dispensáveis pelo homem-massa.

Por último, mas não menos importante, a pululante ingenuidade de depositar na técnica toda a autoridade e esperança de organização e progresso da humanidade. Isso começa com o positivismo e é naturalizado com o passar do tempo. Acreditar que o cientista que aparece na televisão pode organizar toda a vida, desde a hora de dormir até a quantidade de passos dados no dia, é depositar demasiada esperança na ciência. Isso é um problema porque o homem-massa renegando o resto do arcabouço civilizacional se apega somente ao tecnicismo e cientificismo, mas esses bolsões não são imunes ao novo tipo de homem. “Invasão vertical dos bárbaros”⁶ é a sentença referenciada por Ortega y Gasset para designar os homens de ciência que não passam de homens-massa dotados de um conhecimento extremamente pontual. Eles dominam esses pequenos redutos do conhecimento, que de tão pequeno não é necessário um grande conhecimento de conjunto, tornando a atividade científica e técnica puramente mecânica. Ainda assim, opinam e interferem em todas as outras áreas do saber que ignora solenemente, destarte fica evidente essa doentia crença desmedida.

5 Os *Black Blocs* são um exemplo retumbante dessa reivindicação violenta, marcados não pelas reivindicações ou pelas pautas defendidas, mas, na verdade, o que os caracteriza são os meios pelos quais vão à “guerra.” Essa tática foi definida por José Pedro Zúquete como “A presença de mascarados, geralmente de negro, que se dedicam entre outras coisas à confrontação com a polícia, à destruição de propriedade, e à defesa de manifestantes da atuação policial, não deixa ninguém indiferente, nem a comunicação social, nem a opinião pública. É importante estabelecer desde já que os *Black Blocs* não são um grupo, ou um movimento. Eles são uma tática (surgiu na Alemanha nos anos 70, como forma de defesa de espaços ocupados por diversos grupos). Os participantes de *Black Blocs* defendem a diversidade de táticas na luta contra o *status quo*.” (2016, p. 978)

6 Conceito criado por *Walther Rathenau* para designar exatamente esse processo de esfacelamento da qualidade intelectual superior. (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 123). Um filósofo brasileiro, Mario Ferreira dos Santos, publicou um livro titulado com essa sentença.

Para encerrar essa parte dos conceitos elementares e suas relações — homem especial ou aristocrata, massas dirigidas, níveis históricos, homem-massa — que lançam luz sobre a crise europeia, Ortega y Gasset consegue resumir dessa maneira:

[...] a própria perfeição com que o século XIX organizou certas ordens da vida é causa de as massas beneficiárias não a considerem como organização, mas como natureza. Assim se explica e define o estado de ânimo absurdo que essas massas revelam: não se preocupam com nada além de seu bem-estar e, ao mesmo tempo, são insolidárias às causas desse bem-estar. Como não veem, nas vantagens da civilização, uma invenção e construção prodigiosas, que só se sustentam com grandes esforço e cuidados, creem que seu papel se reduz a exigi-las peremptoriamente, como se fossem direitos nativos [...]. (2016, p. 131).

Agora passemos à fase final: uma possível solução. Compreendendo com seriedade a concepção de mundo raciovitalista, é natural que essa solução não se encontre em nada para além da própria vida. A vida do homem-massa é marcada por uma profunda inautenticidade, justamente por não querer encarar a vida como ela é, um perene drama que nos exige constantemente escolhas. Um destino desvendado com o percurso da relação entre o eu e minhas circunstâncias, nessa relação em que transformo minha circunstância ao mesmo tempo que ela me transforma. Ele nos brinda com essa inestimável passagem:

Homem de cabeça clara é aquele que se liberta dessas ‘ideias’ fantasmagóricas e olha a vida de frente, e assume que tudo é problemático nelas, e se sente perdido. Como isso é a pura verdade — a saber, que viver é se sentir perdido —, quem o aceita já começou a encontrar-se, já começou a descobrir sua autêntica realidade, já está em terra firme. Instintivamente, como o naufrago, buscará algo para se agarrar, e essa busca trágica, peremptória, absolutamente veraz, porque se trata de salvar-se, o fará ordenar o caos de sua vida. Estas são as únicas ideias verdadeiras: as ideias dos naufragos. O resto é retórica, postura, farsa íntima. Aquele que não se sente verdadeiramente perdido, perde-se inexoravelmente; quer dizer, jamais se encontra, nunca encara a própria realidade. (*ibidem*, p. 239)

Esse trecho resume tanto a solução para os problemas de nossa época quanto o próprio raciovitalismo, ou seja, a solução para o problema do homem-massa é o raciovitalismo. Pois a vida que não se entrega à sua realidade radical, que é essa tragédia de escolher diante das potencialidades quase infinitas, não consegue buscar seu sentido fora de si mesma, assim como o naufrago. O destino é visto como essa atualização/formalização da vida que se dá no seu próprio percurso. Em outra parte menos visceral, Ortega y Gasset diz que:

No dia em que uma autêntica filosofia voltar a imperar na Europa [Em nota: [...]Para que a filosofia impere, basta que ela exista; quer dizer, que os filósofos sejam filósofos. Desde quase um século, os filósofos são tudo menos

isso — são políticos, são pedagogos, são literatos ou são homens de ciência.] — única coisa que pode salvá-la —, voltaremos a entender que o homem é, deseje ou não, um ser constitutivamente forçado a procurar uma instância superior. Se conseguir por si mesmo encontrá-la, é que é um homem excelente; se não, é que é um homem-massa e precisa recebê-la daquele (*ibidem*, p. 193-194).

Fica claro que a solução de Ortega y Gasset o caminho para a Europa e nosso tempo se livrar desse decaimento civilizacional é uma autêntica filosofia, que preencha novamente a vida de significado para além de sua simples existência. Fica subentendido que o próprio raciovitalismo é uma saída para esse drama, um choque de realidade nas vidas dos homens-massa. Não seria viável fazer um apanhado em toda a obra de Ortega y Gasset sobre o que ele pensa da Europa ou do nosso tempo, mas essa exposição foi suficiente para compreender em termos gerais o seu pensamento quanto a essa questão.

3 APROXIMAÇÕES

Edmund Husserl e José Ortega y Gasset são, sem dúvida, pensadores singulares, e por isso uma identificação completa entre suas filosofias seria uma impossibilidade ontológica. Mas mesmo assim, no trato de uma questão específica dois grandes pensadores podem convergir, sendo aparentemente o que ocorre entorno do problema europeu à época deles. Conseguimos identificar três pontos de contato entre suas análises, são elas: (1) a identificação do positivismo/cientificismo como elemento corruptor da sociedade europeia, (2) a renovação/revivificação da vida e seu significado como elemento indispensável para a boa saúde da sociedade (3) e o advento de uma autêntica filosofia para sua reorganização.

As origens das mazelas europeias parecem ser diferentes em ambas análises, e de fato são, entretanto, para Husserl o positivismo é o principal elemento corruptor das ciências do espírito que desemboca na crise da humanidade europeia. O positivismo castra a consciência de sua relação intencional com o mundo da vida, forçando uma mediação por meio da retificação dos atos de consciência. Enquanto que para Ortega y Gasset o cientificismo que é tido como último bastião da esperança de nossa sociedade, é uma das características do homem-massa, personagem esse que ameaça nosso tempo. O próprio cientificismo é um problema, pois ao especializar tanto os ramos de estudos consegue

produzir pesquisadores tão especialista a ponto de ignorar o resto do conhecimento, sem um conhecimento e cultura que se propõe à totalidade, torna a vida inautêntica — sintoma do homem-massa. Percebemos que o ceticismo exposto por Ortega y Gasset e o positivismo de Husserl são — cada um inserido no seu sistema e vocabulário — em última análise o mesmo fenômeno. Apesar de não ser novidade os perigos dessa metodologia científica e visão de mundo, eles conseguiram em seu tempo, mesmo estando submersos à avalanche história da primeira metade do século XX, realizar um diagnóstico que se mostrou mais adiante inequívoco.

O segundo ponto de contato entre os dois pensadores é a urgência de uma renovação da vida, de novas formas de “ordenar o caos de sua vida”, como Ortega y Gasset citado anteriormente. “Uma vida ética que mereça esse nome no sentido verdadeiro não pode surgir e crescer a partir dela mesma, à maneira da passividade orgânica.”⁷ como disse Husserl, significa que a renovação de que se fala é um dar forma à vida. Semelhante à diferença entre vida *bios* e *zoé* na cultura grega, a vida que se direciona à renovação está constantemente vivificada na sua esfera ética. Assim como para Ortega y Gasset que encontra na vida a realidade radical, que necessita encontrar-se no horizonte de possibilidades vitais e atualizar seu destino, ordenando esse caos primordial. São noções de necessidades vitais muito próximas, e que de certa forma já propõem um caminho frente às atrocidades vividas em suas épocas.

A filosofia parece ser o último ponto de contato entre os dois. Para Husserl, a filosofia é o projeto civilizacional que tem início na Grécia e se estende por toda a Europa e Ocidente. Sua característica principal é ser guiada por uma justa razão. Ser ela mesma um *télos* sem fim fixo, na qual o processo de refinamento da razão é a sua principal finalidade, e sofreremos por perder essa perspectiva de vista. Enquanto que para Ortega y Gasset, a autêntica filosofia é a única capaz de salvar a Europa de sua situação, pois ela consegue oferecer significado à vida. Nós homens somos necessitados de uma instância superior que nos guie, e ela para Ortega y Gasset é a filosofia. Novamente há uma aproximação no que toca às suas considerações sobre o papel da filosofia na resolução dos dilemas da civilização moderna.

7 Tradução própria.

O percurso traçado no início foi realizado com o foco que investigação requeria. Após a exposição das análises de Husserl e Ortega y Gasset sobre os problemas que sofre a Europa em seus tempos, sucedemos à justaposição dos pontos que encontramos passíveis de aproximação. Tendo em vista a evidente semelhança e espelhamento de sintomas e soluções, concluímos que há de fato pontos de contato entre as duas análises, mesmo que ressalvado suas respectivas idiossincrasias, tanto na linguagem quanto no sistema em que estão inseridos. Isso abre possibilidades a futuras investigações quanto à influência das circunstâncias no desenvolvimento filosófico, tendo em vista que os autores tratados não participam da mesma corrente, nem mesmo tratam via de regra da mesma temática filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BRAYARD, Florent. *Auschwitz: Investigación sobre un complô nazi*. Traducción Javier García Soberón. Barcelona: Arpa, 2019.

ENTRALGO, Pedro Laín. *La España de Ortega*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8w597>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

HUÉSCAR, Antonio Rodriguez. *Con Ortega y otros escritos*. Madrid: Taurus, 1964.

———, *Ortega ante nuestro tiempo*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcpv8g2>> Acessado em: 13 jan. 2020.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Tradução Pedro M. S. Alves. Covilhã: LusoSofia press, 2008.

———, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

———, *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*. Introducción Guillermo Hoyos. Traducción Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012.

LUZ, Alexander Rezende. O provincianismo temporal e seus opositores: de T.S. Eliot a Antônio Cícero. *Revista Humanidades*. Fortaleza, v. 29, n. 1, p. 39-49, jan./jun. 2014.

MARIAS, Julian. *Introdução* In: ORTEGA Y GASSET, José, *A Rebelião das Massas*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

———, *A Estrutura Social: Teoria e Método*. Tradução Diva R. de Toledo e Piza. São Paulo: Duas Cidades, 1955.

———, *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MISSAGGIA, Juliana. A noção husserliana de mundo da vida (*Lebenswelt*): em defesa da sua unidade e coerência. *Trans/Form/Ação, Marília*. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, v. 41, n. 1, p. 191-208, Jan./Mar., 2018.

ORRINGER, Nelson R. Ortega y Gasset's Critique of Method. *Comparative Criticism*. Cambridge University Press, v. 6, 1986, p. 134-154.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

———, *El Tema de Nuestro Tiempo*. Madrid: Taurus, 1958.

———, *Europa y la idea de nación*. Madrid: Alianza, 1998.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História – O mundo da Pólis*. Tradução Luciana Pudenzi São Paulo: Loyola, 2009.

ZÚQUETE, José Pedro. O anarquismo está de volta?. *Análise Social*. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. 51, n. 221, p. 966-989, Out./Dez. 2016.

RESENHA

JIMÉNEZ, Yolanda Rodríguez. *La identidad diacrónica de la persona: de una visión constitutiva a una visión relacional*. Roma, Gregorian & Biblical Press, 2019. Um volume de pp. 413.

Marco Damonte*

O ensaio de Yolanda Rodríguez Jiménez se apresenta como um trabalho valioso, bem articulado em seus diversos componentes, estruturado de maneira equilibrada e adequadamente fundamentado em seus pontos principais. O objetivo da autora resulta claro: fornecer uma teoria sobre a identidade diacrônica da pessoa humana, ciente de que a antropologia filosófica se concentrou principalmente no estatuto do ser humano do ponto de vista de seus componentes ontológicos, reservando pouca atenção ao aspecto temporal, quase deixando escapar a questão da possibilidade, para um ser humano, de manter sua identidade ao longo do tempo. Este estudo, ao invés, está precisamente centrado na seguinte questão: quem é o ser humano e como é constituído a ponto de poder reconhecer sua permanência identitária apesar das mudanças radicais decorrentes de sua aparência física e de seus relacionamentos? Tentar responder a essa pergunta, portanto, significa oferecer uma válida contribuição ao debate antropológico, considerando também que a questão da identidade diacrônica é fundamental hoje para se enfrentar os desafios impostos pelo transhumanismo e pela bioética (com especial atenção ao início da vida pessoal, ao seu término e aos “casos marginais”), além dos desafios mais tradicionais sobre a possibilidade de sobrevivência após a morte e a compatibilidade com a crença religiosa da ressurreição da carne. Esses aspectos são bem conhecidos por Rodríguez Jiménez, que os aborda sem perder de vista o objetivo especulativo e teórico de sua obra, que não diz respeito, em primeira instância, às repercussões morais ou religiosas.

* Università degli Studi di Genova – Italia. E-mail: marco.damonte@unige.it. Tradução de Cristiane Pieterzack, doutoranda em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

O texto resulta tripartido. Na primeira parte, intitulada *La visión constitutiva de Lynne Rudder Baker*, é exposta, com notável capacidade de síntese, a tese da teóloga e filósofa Rudder Baker, escritora americana recentemente falecida. A segunda parte, *La ontología relacional de Maurice Merleau-Ponty*, trata do pensamento de Maurice Merleau-Ponty, procurando oferecer uma interpretação original de algumas passagens discutíveis do autor francês. A justaposição entre esses dois pensadores tão diferentes resulta convincente pois a autora se limita a encontrar nos dois, os elementos úteis para enfrentar a questão da identidade diacrônica, oferecendo uma contextualização suficiente, mas jamais excessiva. A consciência dos méritos e limitações das duas abordagens consideradas permitiu a Rodríguez Jiménez distinguir a posição de Baker (constitutiva) da posição de Merleau-Ponty (ontológico-relacional) e, portanto, de formular uma própria, denominada constitutiva-relacional e discutida na terceira parte (*Hacia una visión constitucional-relacional da pessoa*). Esta última aspira, com algum sucesso e com alguns limites declarados, por um lado, a superar as críticas emergidas dos cenários de Baker e Merleau-Ponty e, por outro, oferecer uma solução original, segundo a qual a identidade diacrônica pessoal depende essencialmente dos aspectos relacionais, pois são necessários para determinar a subjetividade e a individualidade que emergem na capacidade de usar uma linguagem em primeira pessoa. A autora resume os resultados do caminho percorrido em dez teses (págs. 363-368) na forma de dez proposições analíticas sobre antropologia filosófica, ou melhor, sobre a “metafísica”, graças às quais seria possível determinar o estatuto ontológico de um ser humano pessoal. Os elementos que o distinguem são a corporeidade, a relacionalidade com o mundo, a intersubjetividade, a capacidade de se referir a si mesmo na primeira pessoa, a complexa atividade perceptiva que lhe é própria, a possibilidade de ter estados mentais, o uso da linguagem e o fato de ser temporal. Esses elementos não são apresentados como uma lista de condições necessárias e suficientes, mas são analisados em seu entrelaçamento de modo a fornecer um discurso adequado, exaustivo, mas ainda problemático, da continuidade da pessoa humana ao longo do tempo.

Na conclusão geral, a autora parece sugerir dois critérios para avaliar os resultados alcançados. O primeiro consiste na afinidade de sua proposta com a real e concreta experiência humana. O segundo diz respeito à capacidade de superar as aporias presentes nas antropologias filosóficas contemporâneas da matriz reducionista (ou naturalista) e idealista (ou intelectualista). O primeiro desses critérios parece ser mais persuasivo que o

segundo, que se refere a rótulos que nem sempre são historicamente irreprocháveis, mesmo que comumente aceitos na literatura. O texto se conclui com uma bibliografia exaustiva, um índice de nomes e um índice geral muito detalhado, quase um resumo.

A tese defendida no livro não é apenas interessante e consistente, mas também convincente. Também é digno de nota a capacidade incomum com a qual Rodríguez Jiménez consegue fazer a tradição analítica, típica de Baker, dialogar com a fenomenológica, à qual se remete Merleau-Ponty. Isso a levou a forçar a terminologia filosófica, propondo alguns termos aparentemente abstratos ou provocativos, como “materialismo não reduutivo”, “relação de constituição” e “corpo não biológico”. A nível metodológico, a autora costuma falar de um *método comparativo*, mesmo que os dois principais autores tratados não sejam comparados entre si no sentido estrito, porque não há base comum que permita isso. O referimento autobiográfico de seu encontro com Baker e aos contatos subsequentes que mantiveram (p. 15) é um elemento esclarecedor, mas não decisivo. De fato, mais do que uma comparação, é uma justaposição, onde os elementos analisados são funcionais para a formulação da visão constitucional-relacional. Esse objetivo determina a escolha de considerar aspectos comuns aos dois autores, como o interesse pela *Gestalt*, a sensibilidade em relação às descobertas científicas (especialmente no que diz respeito à biologia e à psicologia) e macro-áreas temáticas (linguagem, relação, intencionalidade, potencialidade). A comparação, portanto, resulta às vezes forçada e, de qualquer forma, limitada a aspectos circunscritos e consiste em uma integração que insere elementos retirados de Merleau Ponty na estrutura especulativa da Baker. Esta última se revela como a verdadeira autora de referência de Rodríguez Jiménez. De qualquer forma, a autora evita leituras tendenciosas e segue critérios hermenêuticos plausíveis, apoiados em citações extensas e relevantes que revelam um bom conhecimento dos autores tratados e um controle da vasta literatura secundária. O único elemento, apenas parcialmente explorado, que poderia permitir um paralelo real entre os dois autores é a recusa, por parte de ambos, da antropologia dualista cartesiana e seus epígonos. No entanto, a referência a Descartes assume um significado retórico, raramente apoiado em referências textuais específicas: se algo é comum a Baker e Merleau-Ponty, isso pode ser visto na escassa sensibilidade histórica de ambos, que a autora acaba assumindo acriticamente, como quando se limita a justapor a linha platônico-agostiniano-cartesiano à linha aristotélico-tomista-lockeana ou a usar, com excessiva desenvoltura, termos como “aristotélico-tomista”, “analítico e continental” e

“essencialismo aristotélico”. Essa evidência não afeta o valor teórico do texto, mas quer apontar como a relevância do assunto considerado suscita questões além daquelas expressamente explicitadas, sinal de uma fertilidade inequívoca que merece ser investigada. O tema da identidade diacrônica da pessoa humana não é apenas uma urgência da filosofia contemporânea ou um modismo acadêmico, mas, como sugere Rodríguez Jiménez, é uma questão antropológica inelutável que a tradição filosófica ocidental nos deixa como herança mesmo através de uma pensadora analítica *sui generis* e de um fenomenólogo *heterodoxo*. A autora tem o mérito de ter destacado esse tema, seus pressupostos a serem exploradas e suas consequências a serem analisadas.