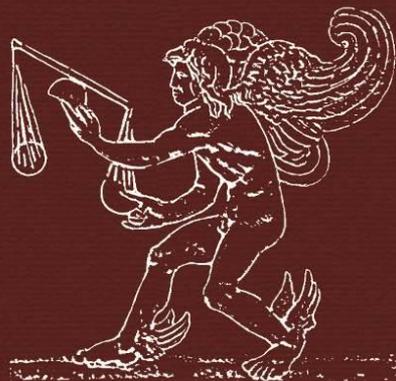


Kairos

Revista de Filosofia & Ciência
Journal of Philosophy & Science



Dezembro / December 2013

8

Artigos Papers

Temporal Arrows in Space-Time
Friedel Weinert

On New Realism
Maurizio Ferraris

Le triomphe politique du relativisme moderne
José Colen

Allen Carlson: Natureza e Estética Positiva
Maria José Varandas

Dossier Husserl – A Europa e a Filosofia

**Nota de Abertura: Husserl e a declinação da Europa
como Filosofia**
Nuno Nabais

Fenomenologia Transcendental?
Rudolf Bernet

A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia
Edmund Husserl

Kairos. Revista de Filosofia & Ciência
Kairos. Journal of Philosophy & Science

ISSN: 1647-659X

Direcção / Editors

Olga Pombo

(Faculdade de Ciências
da Universidade de Lisboa)

Nuno Melim

(CFCUL)

**Comissão Editorial /
Editorial Board**

Catarina Pombo Nabais

(CFCUL)

Lídia Queiroz

(CFCUL)

María de Paz

(CFCUL)

Nuno Jerónimo

(CFCUL)

**Comissão Científica /
Scientific Board**

Andrea Pinotti

(Università degli Studi di Milano)

Angel Nepomuceno

(Universidad de Sevilla)

Byron Kaldis

(Hellenic Open University)

Francisco J. Salguero

(Universidad de Sevilla)

John Symons

(University of Texas, El Paso)

José Nunes Ramalho Croca

(Faculdade de Ciências
da Universidade de Lisboa)

Juan Manuel Torres

(Universidad Nacional de Cuyo,
Argentina)

Juan Redmond

(Universidad de Valparaíso, Chile)

Marcelo Dascal

(Universidade de Tel-Aviv)

Rudolf Bernet

(Husserl-Archives Leuven:
The International Centre
of Phenomenological Research)

Shahid Rahman

(Université de Lille)

Edição: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa

Índice / Index

Resumos / Abstracts	5
Artigos / Papers	
Temporal Arrows in Space-Time Friedel Weinert	13
On New Realism Maurizio Ferraris	45
Le triomphe politique du relativisme moderne José Colen	67
Allen Carlson: Natureza e Estética Positiva Maria José Varandas	89
Dossier: Husserl - A Europa e a Filosofia	
Nota de Abertura: Husserl e a declinação da Europa como Filosofia Nuno Nabais	109
Fenomenologia Transcendental? Rudolf Bernet	115
A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia Edmund Husserl	141

Resumos / Abstracts

Temporal Arrows in Space-Time

Friedel Weinert

The prevailing current of thought in both physics and philosophy is that relativistic space-time provides no means for the objective measurement of the passage of time. Kurt Gödel, for instance, denied the possibility of an objective lapse of time, both in the Special and the General theory of relativity. From this failure many writers have inferred that a static block universe is the only acceptable conceptual consequence of a four-dimensional world. The aim of this paper is to investigate how arrows of time could be measured objectively in space-time. In order to carry out this investigation it is proposed to consider both local and global arrows of time. In particular the investigation will focus on a) invariant thermodynamic parameters in both the Special and the General theory for local regions of space-time (passage of time); b) the evolution of the universe under appropriate boundary conditions for the whole of space-time (arrow of time), as envisaged in modern quantum cosmology. The upshot of this investigation is that a number of invariant physical indicators in space-time can be found, which would allow observers to measure the lapse of time and to infer both the existence of an objective passage and an arrow of time.

On New Realism

Maurizio Ferraris

Recently, many voices have been raised against a certain understanding of “postmodernism” and especially against the dismissal of facts, truth, and objectivity on the basis of an alleged insight into the social construction of reality. These voices, such as American New Realism and Brazilian Novo Realismo, can be labeled as “New Realisms”. In this article, the case of Italian “Nuovo realismo” is presented and its main features discussed. A special attention is paid to (i) the distinction between ontology and epistemology (which were confused, instead, by most postmodern thinkers) considered as the main cause of the collapse of facts in their interpretations; and to (ii) the “unamendability” of the external world, namely the thesis that, while offering us affordances as to what can be positively done with it, external reality cannot be amended – that is, modified or, so to speak, “corrected” at will.

Le triomphe politique du relativisme moderne

José Colen

Dans cet essai, nous faisons valoir que le relativisme contemporain qui concerne la vérité ne doit pas être confondu avec le scepticisme classique. On peut même dire que les tentatives précédentes pour rejeter le scepticisme trop rapidement on abouti à des constructions philosophiques dont l'arrogance nous surprend encore. Nous essayons de montrer, à partir de textes d'Isaiah Berlin, de Raymond Aron et de Leo Strauss, que le relativisme contemporain est récent et qu'il repose sur des hypothèses beaucoup plus fortes que le simple scepticisme. Tous deux prennent sa force parce qu'ils semblent s'opposer aux dogmatismes du passé, mais le relativisme peut (et à notre avis, devrait) être réfuté, sans faire nécessairement appel à une contradiction des termes. Il est possible de montrer que ses hypothèses sont en fait, beaucoup plus faibles que l'on pense à l'heure actuelle et que certaines de ses conséquences les plus extrêmes nous consternent encore.

Allen Carlson: Natureza e Estética Positiva

Maria José Varandas

Este artigo expõe as teses nucleares da estética carlsoniana e analisa as objecções que lhe são lançadas procurando, em simultâneo, mostrar a pertinência do cognitivismo científico na apreciação estética da natureza. Defende-se uma abordagem naturalista da estética da natureza e entende-se a experiência do belo natural como uma experiência de co-autoria. O sujeito de apreciação, com o seu aparato perceptivo capta o objecto de apreciação na sua especificidade própria, i. e., contextualizado na narrativa que o tipifica. O cognitivismo estético de Carlson elege o conhecimento científico, como saber que justifica, explicitando e descrevendo, a narrativa do objecto natural, constituindo-se, assim, como a via de legitimação da objectividade do juízo estético e implicando, em consequência, o debate axiológico e lógico que convoca a reflexão ética. Com efeito, o esforço de validação da estética natural é conduzido no intuito de aproximação da ética e da estética na defesa e preservação do mundo natural.

Artigos / Papers

Temporal Arrows in Space-Time

Friedel Weinert
(University of Bradford, United Kingdom)
f.weinert@bradford.ac.uk

Temporality (...) has nothing to do with mechanics. It has to do with statistical mechanics, thermodynamics (...).¹

I. Introduction

Philosophical debates about the nature of space-time often centre on questions of its ontology, i.e. on the reality *versus* the unreality of time, on becoming *versus* being. Such debates are usually carried out on the basis of Minkowski's geometric interpretation of space-time, in terms of a light cone structure attached to events, with c providing the null-like separation between two events 'p' and 'q'. Such debates can then be extended to the General theory of relativity. Gödel, for instance, inferred a Parmenidean block universe from the well-known relative parameters – relative to reference frames or world lines – of the theory, like relative simultaneity and time dilation, because these relative parameters seem to lend themselves readily to a philosophical exploration.² Other features of space-time theories, such as invariant properties, which may be important for the issues mentioned, are often neglected. For instance, it is hardly ever considered what effect thermodynamic invariants would have for the measurement of time in a relativistic setting. However, it is appropriate to recall that Einstein was not opposed to a correspondent's suggestion to call his theory *Invariantentheorie*

¹ Rovelli, in Dieks, 2006, 35.

² Gödel, 1949, 557-62; Dieks, 2006.

rather than *Relativitätstheorie*, since, as a matter of fact, the theory of relativity is a theory of invariance.³

This paper pursues two aims: firstly, to consider the possibility of the measurement of the passage of time from the point of view of the invariant relationships, which exist in the theory of relativity. This procedure seems justified since questions of the 'nature' of time (Heraclitean becoming or Parmenidean being) are traditionally *inferred* from the existence of relative simultaneity in the theory of relativity. In the spirit of that theory the appeal to the anisotropy of time is here not understood in a deep metaphysical sense – i.e. whether time exists independently of events, whether as such it flows – but in the sense of clock time and the behaviour of clocks in various physical systems. Furthermore, the idea of the objective passage of time will not be understood here in terms of the foliation of space-time by appropriate hyperplanes but in the sense of invariant features of appropriate clocks. This procedure seems appropriate: even if a cosmic time exists as in some FLRW space-times, it will only refer to the average motion of matter in the universe. For the present purpose it is also important to recall that clocks do not need to be mechanical to measure time. In particular we shall consider thermodynamic clocks and what they say about the measurement of time by two observers moving inertially with respect to each other. However local observers would not be able to determine a global arrow of time from asymmetric experiences in their local space-time area. Kurt Gödel showed that there are solutions of the Einstein field equations, which would lead to closed time-like curves (CTCs), which locally always point in a forward temporal direction but globally return to their starting point. We are led from the STR to the behaviour of thermodynamic clocks in the GTR, where the behaviour of thermodynamic clocks also turns out to be invariant. Secondly, then, Gödel's argument for the unreality of time, based on closed time-like curves (CTCs) leads to a distinction between an asymmetry in local regions of space-time (the passage of time) and the whole of space-time (the arrow of time).⁴ For a consideration of the objective, measurable arrow of time, it is necessary to consider the behaviour of the universe under appropriate boundary conditions, as investigated in quantum cosmology. The upshot of this paper is that there exists objective indicators of the anisotropy of time, both in the sense of local and global arrows and, consequently, that

³ Holton, 1996, 132.

⁴ Cf. Davies, 1974, §2.3.

arguments for the unreality of time – the Parmenidean block universe – are not conclusive.

II. From the Special to the General Theory

To describe the problem-situation recall that the transition from the Special (STR) to the General theory of relativity (GTR) is marked by a number of changes:

a) The nature of symmetry principles changes from Lorentz covariance in the Special theory (Lorentz transformations) to general covariance in the General theory (general transformations of the coordinate systems). The covariance group of a space-time theory must retain invariant elements, since in the transition between coordinate systems some structure remains unchanged. The symmetry principles of the theory of relativity are related to invariance, such that the 'factual or physically significant quantities of a theory of space and time are the invariants of its covariance group.'⁵ In both the STR and the GTR the invariance associated with the space-time interval, ds , remains. But the STR has a fixed space-time structure: space-time acts on the inertial systems but no matter acts on space-time itself. Its light cone structure is regarded as its causal structure such that the light cones attached to any event 'p' never tilt. The covariance group of the STR has therefore a larger invariance group than the GTR. The GTR no longer has fixed background structures so that that its covariance group is its invariance group. Nevertheless the invariance associated with the space-time interval ds remains. It is the aim of this paper to show that this characterization leaves room for a consideration of *other* invariant structures, especially from the theory of relativistic thermodynamics, for the measurement of time.

b) The inertial reference frames of Einstein's original exposition - the inertial world lines in Minkowski space-time - become arbitrary coordinate systems and curved world lines in the GTR. The inertial reference frames of the STR are equipped with synchronized clocks and rigid rods, which become subject to the effects of time dilation and length contraction, leading to relative simultaneity. The Minkowski metric determines the time-like, null-like and space-like intervals on the world lines in Minkowski

⁵ Norton, 1996/1992, 22.

space-time. But the rigid measuring rods and synchronized clocks can no longer be used in accelerated systems or gravitational fields. To illustrate, in a Euclidean frame K , which is at rest with respect to a rotating system K' , the ratio $C/D = \pi$ is valid, but in the rotating system the ratio will measure $C/D > \pi$. This inequality is due to the length contraction suffered by tangential rods placed along the circumference of K' . In the GTR arbitrary coordinate systems take the place of inertial reference frames in the STR.⁶ And the Minkowski metric is replaced by a more general metric, which determines the behaviour of trajectories in curved space-time. Such coordinate systems can be characterized as the 'smooth, invertible assignment of four numbers to events in space-time neighbourhoods.'⁷ Despite this abstract characterization, one should not forget that the space-time models of the GTR are constrained by the Einstein field equations and ultimately meant to make statements about the physical world. Hence even in a curved space-time geometry, the measurement of the passage of time is a viable concern.

How, then, does the measurement of time appear from the point of view of invariant relationships? In the theory of relativity, we encounter Lorentz invariance (STR) and diffeomorphism invariance (GTR), which can be taken in the active sense of general covariance. But as space-time is generally curved, due to the mass-energy distribution in the universe, there is the additional problem, as Gödel pointed out, that the field equations allow closed time-like curves (CTCs) as solutions, which constitute a further challenge to proponents of the 'reality' of time in relativistic space-times. To address this challenge the argument needs to move to the level of quantum cosmology and a consideration of the boundary conditions of the universe.

III. Consequences of Lorentz Covariance

Invariance results from the operation of a group of transformation rules, which are applied to a system A , in order to transform it into another system B . Such a transformation changes certain parameters of A but leaves other parameters unchanged or invariant. Symmetry principles are of fundamental importance in modern science. They state that certain, specifiable changes

⁶ Norton, 1993, 836.

⁷ Norton, 1993, §6.3; Earman, 1974a.

can be made to reference systems, without affecting the structure of the physical phenomena. For instance, experimental results are invariant under spatial, temporal and rotational symmetries. Symmetries result from specified group transformations that leave all relevant structure intact.⁸ Symmetry is immunity to possible change.⁹

Symmetries are therefore related to invariance. The theories of relativity only deal with space-time symmetries of a global kind (STR) or a local kind (GTR). In the STR the transformation rules are expressed in the Poincaré group; the GTR requires more general transformation groups because the inertial reference frames have been replaced by general coordinate systems.

As we have inertial reference frames or arbitrary coordinate systems, we need transformation rules between them. These transformation rules will transform certain parameters from one system of coordination to another: $t \rightarrow t'$, $x \rightarrow x'$ but crucially will leave others invariant. The transformed coordinates in the STR affect the time and length coordinates, leading to the well-known phenomena of time dilation, length contraction and relative simultaneity.

But we shall focus here on the invariants of the Lorentz transformations, and ask what they tell us about the measurement of time. The Lorentz rules, which transform coordinates x and t of a system at rest, S , into the coordinates x' and t' of a system, S' , in inertial motion with respect to S , are global transformations since they are constant throughout Minkowski space-time. The transformation rules, which apply to Minkowski space-time, admit only of two invariants, the space-time interval ds and the velocity of light, c . The first question is whether they can be used to measure the passage of time. The space-time interval, ds^2 remains the same in transitions between inertial reference frames and is expressed by the invariant line element

$$ds^2 = c^2 dt^2 - dx^2 - dy^2 = ds'^2 \quad (1)$$

Equation (1) expresses well the suggestion to call this theory a 'theory of invariants'. But in a certain sense, the space-time interval, ds , is ill-suited to determine the objective passage of time since the equation incorporates the changes in spatial (x , x' etc.) and temporal coordinates (t , t'). Travellers in space-time have the problem that they cannot rely on mechanical clocks, because of the time-dilation effects. It is only the computation of ds and ds' , which leads to the same result but from different length and time coordinates

⁸ Van Fraassen, 1989, 243; Martin, 2003.

⁹ Rosen, 1995, Ch. 1.

whose values depend on the velocities of the respective systems. On the other hand, the space-time interval ds can be used by different observers to determine each other's clock readings.¹⁰ If the observers consider each other's clocks, from their respective coordinate systems, which are in relative motion with respect to each other, they will find that they appear to tick at different rates. But it is hard to see why they should conclude from these different perspectival ticking rates that the world is ontologically a four-dimensional static block universe and the passage of time a human illusion. (Yet these inferences are often made.¹¹) The only permissible inference from the STR is that the ticking rates of clocks are *not* invariant across different coordinate systems that are in relative inertial motion with respect to each other, (although they tick regularly in their respective frames: invariance of proper times). The further conclusion that time must be a human illusion is no longer a permissible inference, in the sense that it is not deducible from the principles of the STR. From the failure of invariance of ticking rates across different reference frames we cannot derive the thesis that time is an illusion according to the STR, since the question arises whether two inertial observers do not have other objective ways of measuring the passage of time, as we shall attempt to show below.

The velocity of c is also an invariant of Minkowski space-time but could it serve observers in Minkowski space-time to measure, objectively, the passage of time? This question cannot be answered without taking note of a systematic ambiguity in the status of c in interpretations of Minkowski space-time. In the standard *geometric* interpretation of Minkowski space-time as a four-dimensional manifold, c constitutes the limits of the light cones for each observer, as c is invariant for all observers. The value of c is the same for each observer irrespective of her/his velocity. Therefore the light cones do not tilt and within the light cones events are time-like connected and clearly constitute an invariant 'before-after' order of events. The constant c is sometimes said to constitute the causal structure of Minkowski space-time, and signals which propagate faster than c are not only forbidden in the STR but events on such world-lines are space-like connected and provide no invariant causal order. Events on the geometric boundaries of the light cones are said to be null-like connected, and for such observers time stands still, since $ds^2 = 0$. The geometric representation of Minkowski space-time is

¹⁰ Geroch, 1978, 124-8.

¹¹ See Hoyle, 1982; Ehlers, 1997.

therefore static; events (p, q) are connected by world lines, which according to some interpretations are etched into the fabric of space-time. The whole question of whether time may be dynamic gets short shrift, since world lines do not propagate. At best the standard geometric view gives rise to frame-dependent *geometric* time, which by-passes the question whether time can be measured objectively in Minkowski space-time. On the standard interpretation, c cannot be used to measure the passage of time.

However, in his original paper Einstein (1905) proposed the use of light signals for the coordination of distant clocks. Einstein's discussion of light pulses, used by different observers to synchronize distant clocks, hints at an alternative reading of c : it can serve as a basis for a much more dynamic interpretation of space-time. Such alternative approaches were indeed proposed soon after Minkowski's static geometric interpretation.¹² These so-called *axiomatic* approaches are based on the propagation of light signals between space-time events. The fundamental concept is the instant of time rather than the space-time event. And the before-after relation between two instants or elements of time is an asymmetrical relation. These axiomatic approaches are based on optical facts of light propagation, which means that the standard geometric view is regarded as a mere 'formal expression' of the optical facts.¹³ The alternative approach is focussed on a light geometry. As such a light geometry is based on the propagation of electromagnetic radiation, it immediately invites thermodynamic considerations, since it touches on questions of irreversibility and asymmetry. The contrast between the two approaches clearly shows that the standard geometric interpretation is restricted to kinematics.

The point of all this is that a given space-time geometry leads to a complete, exhaustive list of detailed numerical predictions of all experiences of a spatial

¹² Robb, 1914; Cunningham, 1915; Carathéodory 1924; Schlick, 1917; Reichenbach, 1924; cf. Weinert 2010a. Note that although the propagation of light signals is the same for all observers in Minkowski space-time, c would not be a good clock because of a) the phenomenon of aberration (the direction of a light signal depends on the relative angle between the coordinate frames of the observers and the light source); b) the relativistic Doppler effect, which affects both the frequency and wavelength of the signal.

¹³ R. Penrose 2010, 94, proposes that the frequency of massive particles could serve as precise quantum clocks: $\nu = m \left(\frac{c^2}{h} \right)$, which is derived from the two fundamental equations: $E = mc^2$ and $E = h\nu$. This proposal excludes the massless photon as a basis for a quantum clock, although light signals still propagate between events in space-time, but they will be subject to the (relativistic) Doppler Effect.

and temporal character. In other words, a space-time geometry represents a complete model for a physical world.¹⁴

The axiomatic approaches invite us to take thermodynamic aspects into account, in which further invariant relationships come to light, which are of interest to a consideration of the objective measurement of the passage of time in the context of relativistic thermodynamics.

IV. Thermodynamics Clocks

In a thermodynamic system, moving with a relative velocity, v , with respect to another system, considered at rest, several thermodynamic parameters remain invariant.¹⁵

$$p = p_0; N = N_0; S = S_0(2).$$

The question whether temperature, T , is also invariant is still controversial and at an experimental stage.¹⁶ If this were the case, then, to adopt Einstein's famous train thought experiment, a cup of coffee drunk by a passenger on a fast-moving train would get neither colder nor hotter; it would have the same temperature as a cup of coffee drunk by a waiting passenger on a platform. If temperature were invariant, a specially constructed thermometer could be used by inertially moving observers at relativistic speeds to objectively measure the passage of time. But relativistic thermodynamics offers other invariant parameters: we shall concentrate here on the pressure, p , and in particular on the entropy, S , of thermodynamic systems. Although invariant thermodynamic clocks have been considered before in order to defend alternative interpretations of STR (cf. Schlegel 1975), their implications for temporal arrows in space-time have not been explored. It is important to note that the lapse of time need not be measured by mechanical clocks, whose ticking rates are affected by relativistic speeds and gravitational fields, both resulting in a time dilation effect. It is equally important to note, for the arguments that follow, that physical time is based on physical processes.¹⁷ Such physical processes must display mathematically describable regularities, which are often of a periodic nature, since this periodicity helps to determine finite intervals of time. One problem, which arises in the STR is that

¹⁴ Geroch, 1978, 161, 121.

¹⁵ Einstein, 1907; Planck, 1908.

¹⁶ Cubero *et al.*, 2007; Weinert, 2010b.

¹⁷ Rugh and Zinkerhagel, 2009; Ellis 2013.

clocks tick regularly in inertially moving systems, but their ticking is not invariant across such systems, as is revealed by the difference between proper and coordinate time. But if the regularities are to be invariant across different reference systems, two observers must clearly agree on the length of a temporal interval and the ticking rate of clocks. This is a prerequisite for the objective measurement of time. These features are satisfied by some of the thermodynamic parameters, mentioned above. Consider, for instance, two properties of a gas clock – its pressure and entropy – both of which are invariant according to relativistic thermodynamics. Such a clock could consist of a two-chamber system, connected by a valve, as used in thermodynamics, with gas molecules at $t = t_0$ being confined at first to, say, chamber A. When the valve is opened the gas molecules will, in accordance with thermodynamic laws, begin to fill chamber B until it reaches a final pressure, p_f . First, what does the invariance of p mean for the measurement of time in two inertial reference frames? As the relationship $p = p_0$ obtains, the pressure (force per unit area) is the same in these two systems, and independent of their respective velocities. In whichever way such clocks are built, the pressure measured will be the same for two observers. Hence the rate of change of pressure, $\Delta p = \Delta p_0$, is also the same¹⁸, with the result that the pressure of gas clocks could be used as primitive clocks for two observers to coordinate activities in relativistically moving systems. When the two observers are at rest, carrying identical gas clocks in their respective systems, they can agree to perform a certain action when the pressure gauge reaches a certain value, p . What is important from the present point of view is that they can infer an invariant succession of events in Minkowski space-time, since the proper times of the two gas clock will agree. However, this agreement does not constitute a violation of the principle of relativity and does not give rise to a notion of ‘absolute’ simultaneity. Firstly, the gas clocks do not show the ‘correct’ time. They are simply two particular systems, amongst other clocks. Secondly, there are still as many clock times as there are reference frames. Thirdly, the theory of relativity does not allow a particular clock system to be chosen as a ‘preferred’ frame but it does not forbid the choice of a particular clock as the basis for inferences about the nature of time. The proposal

¹⁸ Schlegel, 1968, 137. In response to a referee’s suggestion, it should be noted that in isobaric processes ($\Delta p = 0$) this method cannot be applied. But it should not be inferred that ‘time does not flow’ because other methods to measure passage remain available. Where the pressure and entropy method apply, they can be regarded as physical manifestations of ds .

simply exploits an invariant feature of relativistic thermodynamics, in the same way that c and ds are invariant features of Minkowski space-time. Furthermore, the pressure gauge can serve as an invariant clock in the two systems, and hence 'time' in the two gas clocks ticks at the same rate, although they are in inertial motion with respect to each other, and at velocities which are relativistically significant. Whilst the two systems may move at high velocities, the motion of the gas molecules will not be affected by these relativistic speeds of the coordinate systems to which they are attached. And thus these observers will measure the passage of time between their pre-arranged, coordinated actions, in an objective, frame-invariant manner. It may be called *thermal* time.

A similar conclusion can be drawn from the consideration of entropy in relativistic systems. Boltzmann entropy is taken to be valid for all systems.¹⁹ The Lorentz-invariance of entropy in statistical mechanics follows from the equation $S = k \log N_o$. As $N = N_o$ – so that the number of microstates, N , does not depend on the velocity of the thermodynamic system - we also have $S = k \log N$, and hence $S = S_o$, where the spatial extension of the system in the x -direction must be kept small. It follows from this equation that, again, when the entropy reaches a certain state in one system, by the spreading of microstates into the available phase space, two observers can observe a frame-invariant succession of events, according to their specific clocks. Note that the spreading of the microstates into the available phase space is a function of time, and this spreading of microstates into phase space occurs at the same rate. The spreading rate can therefore be used to define an entropy clock, Σ . Hence observers in two relativistically moving systems can use the rate of spreading of the microstates, which according to the equation, $S = S_o$, must be invariant, as a way of measuring the objective, frame-independent passage of time. Even the fact that one of the two systems, with an entropy clock Σ' attached to it, must be accelerated to reach its relativistic velocity does not change the invariant rate of entropy increment, δS , in the accelerated system. If we consider the velocity increase in the Σ' -clock as δv , then the invariance theorem can be written as $d/dv(\delta S) = 0$, and hence the change in velocity has no effect on δS .

We must take it, then, that the Σ' -clock while being accelerated gains the same increments δS which comparable Σ clocks are gaining; if it were otherwise, entropy would not be independent of velocity. In the limiting case of zero

¹⁹ Carroll, 2010, 32.

velocity increments, we must also have the same entropy increments for the Σ and Σ' clocks, and hence also the same increases in clock readings. We conclude that similar entropy clocks, in relative uniform motion, will run at the same rate.²⁰

Once again, then, two observers who use entropy clocks will know that the invariance of S ensures an objective measurement of the passage of time in their respective systems. These considerations do not, of course, question the validity of the Lorentz transformations for entropy clocks provide no 'preferred' temporal frame and are restricted to the two systems at hand. But they show that, if relativistic thermodynamics is taken into account, new invariant relationships come to light, which can be exploited for the objective measurement of the passage of time in relativistic systems. Hence, the usual claim that only the static block universe is compatible with the STR may be doubted. This claim is based on the failure of invariance in the ticking rate of mechanical clocks, and the relativity of simultaneity. It appears, then, that observers in Minkowski space-time cannot agree on the amount of time which has elapsed between two events, which leads to the usual questioning of the objectivity of time. If, however, invariant relationships, like the ticking rates of entropic clocks can be found, then two observers can measure the passage of time between two events in space-time objectively (in the sense of invariance). Then the image of the Parmenidean block universe, which appeared to be a reasonable philosophical consequence of relative simultaneity, may be questioned.

Note that the inference has a curious consequence: if two observers, who are in inertial motion with respect to each other at relativistic speeds, infer from the time dilation effect that time must be 'unreal', they would have to conclude that time is 'real' when their velocities reduce to non-relativistic values, since in this case their proper times will agree. It may be concluded from this curious effect that inferences to the block universe are unreliable. Hence, two observers would be allowed to infer that the passage of time must be more than an illusion or a subjective experience. According to the gas clock the temporal passage must be objective.

However the doubt about objective time measurements must also be considered at the level of the GTR since the STR turned out to be a limiting case of the GTR. The STR became, in Einstein's eyes, unsatisfactory – it still privileges inertial frames and quasi-Euclidean hyperplanes of simultaneity,

²⁰ Schlegel, 1968, 148; cf. Schlegel, 1977; Davies, 1974, 89f.

whilst ignoring accelerated systems. The effect of acceleration and gravitation on time, which arises in the context of the GTR, must be taken into account. This transition to the GTR does not invalidate the conclusions reached so far since sufficiently small regions of space-time are flat and can be treated according to the methods of the STR. Thus the behaviour of clocks in curved space-time approximates the measurement of the passage of time in the STR, for small regions of space-time.²¹

V. Consequences of General Covariance

Nevertheless there have been a number of arguments purporting to show that the assumption of the objective passage of time is incompatible with the General theory of relativity. These arguments are based on a) the diffeomorphism invariance between space-time manifolds; b) Earman's claim that in the constrained Hamiltonian formulation of the GTR the observables become 'constants of motion' and hence that the GTR offers no basis for the objective passage of time; and c) Gödel's solutions to the Einstein field equations, involving closed time-like curves (CTCs). The question, which arises for all these approaches, is whether they take sufficiently many physical parameters into account to establish their respective conclusion.

V. 1. Diffeomorphism Invariance

In a letter to Ehrenfest (December 26, 1915) Einstein wrote that 'the inertial frame signifies nothing real'.²² This statement reflects Einstein's awareness that the four numbers (coordinates), assigned to events in space-time neighbourhoods in the GTR, 'have not the least physical significance, but only serve the purpose of numbering the points of the continuum in a definite but arbitrary manner.' In fact these coordinates are so abstract that the numbers ' x_1, x_2, x_3 ' do not need to denote space, and ' x_4 ' does not need to denote time.²³ Thus Einstein draws from the covariance of the GTR the conclusion that space and time have lost their last 'vestiges of reality'.²⁴ The arbitrariness

²¹ Geroch, 1978, 111.

²² Quoted in Stachel, 1989, 86-7.

²³ Einstein, 1920, 94.

²⁴ Einstein, 1916.

conclude that time is unreal. The only permissible inference from the effects of time dilation due to frame velocity and gravitational effects is that the ticking rates of clocks are affected differentially, as seen from reference frames moving inertially with respect to each other. The very fact that from their respective world lines the observers can compute and predict the ticking of clocks on other world lines seems to suggest that time cannot simply be a human illusion.

There is a great temptation, which can also be detected in Gödel's argument, to draw inferences from the structure of a theory like the GTR to the unreality of time. Thus Earman²⁸ argues that gauge-invariant observables in the GTR can be understood as 'constants of motion' in the constrained Hamiltonian formulation, and hence that there is no change in any genuine physical quantity and hence no time in the worldview of the GTR. This argument has already been subjected to sustained criticism.²⁹ From the point of view of the present paper such arguments leave out important considerations concerning the measurement of time in gravitational fields. In particular

we can have no empirical reason to believe such a theory if it cannot explain even the possibility of our performing observations and experiments capable of providing evidence to support it. And in the absence of convincing evidence for such a theory we have no good reason to deny the existence of time as a fundamental feature of reality.³⁰

On an empirical level, it is the case that gravitation affects the running of clocks. Clocks at the bottom of a mountain run more slowly than clocks at the top. Although clocks undergo time dilation, due to gravity in the GTR (as they suffer time dilation due to velocity in the STR), it does not follow from the diffeomorphism $\phi: M \rightarrow N$ that there is no objective passage of time. The question of the measurement of time does not affect the diffeomorphism invariance of the space-time manifolds M, N but much more mundanely how two observers in two systems subject to gravitation (or acceleration) would (or could) measure the passage of time objectively. Let's consider the question from the point of view of two twins who are each travelling in gravitational fields and who wish to measure the passage of time. Would this be possible? In the light of what has been said before the question boils down to the role of

²⁸ Earman, 2002.

²⁹ Healey, 2002; Healey, 2003; Maudlin, 2002; Rickles, 2008.

³⁰ Healey, 2002, 308.

as Earman accepts, for the purpose of orientation.³⁷ That is, we encounter the same problem as before with respect to diffeomorphism invariance. What we desire to know is not if space-time is temporally orientable but whether the actual universe has a temporal orientation and this is not established by definition. We can fix a time orientation by fiat, irrespective of physical processes, but temporal orientability of space-time does not imply temporal asymmetry.³⁸ The temporal orientation, if any, of the universe requires physical criteria, like, for instance, energy flows or the evolution of space-time from the Big Bang.³⁹

Gödel may admit a sectional nature of time and accept thermodynamic clocks to measure its course. The problem arises not on a local but on a cosmic scale. In cosmological terms Gödel assumes the scenario of a re-collapsing universe or closed time (Figure 1a), in which the final condition of the Big Crunch is physically identical or at least very similar to the initial condition of the Big Bang. But it is an open question whether this scenario is correct, even if we exclude from the consideration a linear accelerated expansion of the universe, which will end in a Big Chill. The Big Chill represents the total dissipation of energy in the universe so that the loss of entropic differentials would render all life impossible. The Big Chill, as a final condition, would be very different from the smooth initial conditions of the universe as they obtained in the Big Bang. The scenario of a Big Bang-Big Chill trajectory would clearly indicate a linear arrow of time for the whole universe.

Therefore Gödel's considerations suffer from the same conceptual bias, which we observed in the discussion of the STR. The problem is not the existence of CTCs; it is that the conclusion – the unreality of time in the universe – does not follow from the existence of CTCs. In order to make reasonable statements about the nature of time we need to take into consideration all *physical* features, which affect the anisotropy of time and observers on a CTC. Thus even if CTCs represented physically real worlds, it would not necessarily follow that time is unreal as long as *all* temporal features of the universe have not been taken into account. One feature concerns the role of entropy in such a universe.⁴⁰

³⁷ Earman, 1974, 34.

³⁸ Kroes, 1985, 133 ; Castagnino, 2013, 2499.

³⁹ Aiello et al., 2008; Lehmkuhl, 2012; Ellis, 2013.

⁴⁰ It could be argued, as a referee pointed out, that the existence of invariant parameters is not sufficient to conclude that time is real, either. This is correct but they

The classical world is characterized by a certain number of asymmetric processes, even if the classical equations of motion are time-reversal invariant. The asymmetry we observed is usually associated with the Second law of thermodynamics, and low-entropy initial conditions of the universe. But if classical decoherent histories emerge from quantum superpositions through decoherence, then classical trajectories become practically irreversible.

The classical world is generally characterized by entropy increases and many macroscopic phenomena reveal to human observers the passage of time. But how reliable is entropy as an indicator of the *arrow* of time? In terms of entropy, Gödel's assumption that a re-collapsing universe returns to its initial state (or very close to it), means that any current entropic state of the universe would be higher than the initial or the final state. The increase in entropy to the current state could be explained from the point of view of either past or future boundary conditions. But such physically different boundary conditions are usually not considered in CTCs. In such a universe it seems that there would be no clear arrow of time – no global foliation -, which would seem to confirm Gödel's thesis of the unreality of time. However quantum cosmology has added new insights to the question of the arrow of time. Even if we assume that the universe will re-collapse – as in some current cosmological models – it cannot simply be assumed that the universe will return to its initial entropic state. In particular we have to consider two hypotheses, which have been put forward to this effect:

1) *The role of the Weyl curvature hypothesis*. R. Penrose⁴⁴ has proposed that in general relativistic space-times, space-time curvature may experience a gravitational tidal distortion – expressed in the Weyl tensor. The Weyl curvature tensor is approximately zero at the Big Bang but much greater at the Big Crunch. In terms of the topology of time this means that even on a Big Bang – Big Crunch cycle, the final conditions would be very different from the initial conditions and could be represented as an open circle. (Figure 1b) The cosmological conditions would be asymmetric and there would be an arrow of time.⁴⁵ Unfortunately, there are several problems with Penrose's proposal. It necessitates the assumption of asymmetric physics: not only do we have asymmetric boundary conditions, we also get asymmetric laws, like the behaviour of the Weyl curvature tensor, and the Second law of thermodynamics itself.⁴⁶ Nor does Penrose's proposal account for the

⁴⁴ Penrose, 2005, 765-8.

⁴⁵ Cf. Gell-Mann and Hartle, 1993, §7.

⁴⁶ Penrose, 2005, 778; Penrose, 2010, Part I.

quantum nature of the initial conditions but rather imposes classical constraints on the initial conditions. The Weyl curvature hypothesis imposes an asymmetric initial condition, rather than deriving the observed asymmetry from a time-symmetric cosmological model.⁴⁷ But note that entropy considerations are important in these cosmological scenarios.

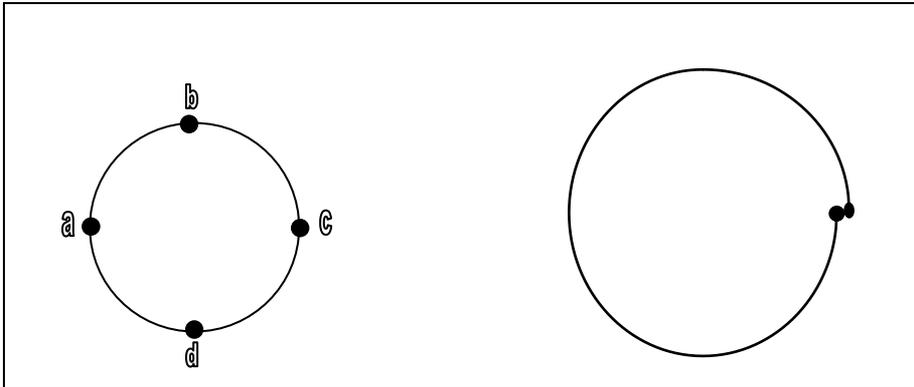


Figure 1a: A closed universe with (nearly) identical initial and final conditions.

Figure 1b: A semi-closed universe with different initial and final conditions

2) *The role of entropy in the fate of the future universe.* Hawking's 'no-boundary' proposal at first assumed a time-symmetric evolution of the universe, with boundary conditions imposed at both ends of the evolution. The universe begins in a Big Bang, grows to a maximum expansion, and then re-collapses into a Big Crunch, in real time. (Figure 2) Under such a scenario the arrow of time does not seem to be well defined, especially if we assume that the initial and final conditions are physically similar states. Topologically, this corresponds to a closed universe. At first this model seemed to imply that the thermodynamic arrow of time would have to reverse in the contracting phase of cosmic evolution. If for the time being we adopt the (mistaken) identification of the thermodynamic arrow of time with the increase in disorder (entropy), then a re-collapsing universe seems to imply a flipping of the arrow of time and therefore a decrease in disorder.

At first, I believed that disorder would decrease when the universe re-collapsed. This was because I thought that the universe had to return to a smooth and

⁴⁷ Halliwell, 1994, 372.

ordered state when it became small again. This would mean that the contracting phase would be like the time reverse of the expanding phase. People in the contracting phase would live their lives backward: they would die before they were born and get younger as the universe contracted.⁴⁸

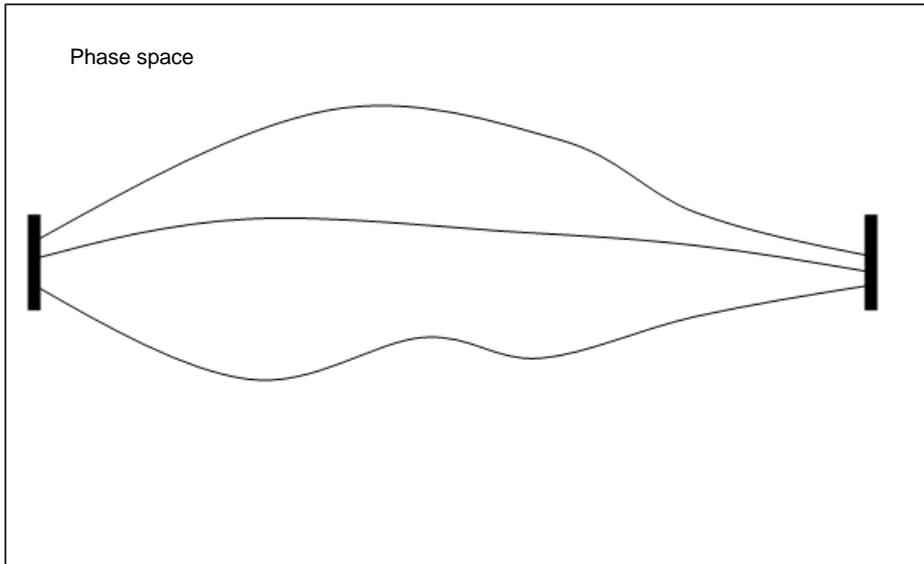


Figure 2: Evolution of a system with initial and final boundary condition, which makes the trajectories begin and end in a small region of phase space (low entropy). (Adapted from Hawking, 1994, 348)

A reversal of the thermodynamic arrow of time implies a Gold universe, in which the cosmological arrow drives the thermodynamic arrow. However, there now exist reasonable doubts whether the entropic arrow of time would reverse. First, the expansion of the universe seems to be accelerating, which makes a Gold universe unlikely. Secondly, what actually contracts seems to be the whole of space, not individual arrows in a re-collapsing universe. Even if the universe began to re-contract, galaxies would continue to recede from each other for some considerable time, stars would continue to radiate into the surrounding space and individual systems inside the galaxies would continue their ordinary lives from disequilibrium to equilibrium and things would continue their ordinary careers from birth to death.⁴⁹ Inhabitants of a re-

⁴⁸ Hawking, 1988, 150.

⁴⁹ Cf. Davies, 1974; Page, 1985; Penrose, 2005; Carroll, 2010.

collapsing universe would still experience the passage of time. Hawking later corrected his mistake:

The universe does not return to a smooth state in the collapse and the arrow of time continues pointing in the same direction as in the expansion.⁵⁰

Hawking's 'no boundary' proposal thus explains the observed asymmetry between the past and the future by an appeal to the difference in the boundary conditions of the universe. The universe starts in smooth conditions in the Big Bang but ends in gravitational collapse in black holes, in real time. Both the Penrose hypothesis and the 'no-boundary' proposal therefore assume an evolution of the universe towards a Big Chill, a state in which even black holes will eventually evaporate and leave nothing but a sea of massless particles, which cannot even form the basis of quantum clocks.⁵¹ Quantum cosmology therefore needs to address the question of the evolution of the universe, given appropriate boundary conditions: whether the initial and the final conditions of the universe are indeed approximately identical, thus leading to the topology of closed time and a 'nice symmetry between the expanding and contracting phases'⁵² or whether the two phases end in physically different boundary conditions, leading to the topology of an open circle, and thus an arrow of time. (Figure 1b)

⁵⁰ Hawking and Penrose, 1996, 102-3; cf. Hawking, 1988, 150; Carroll, 2010, 297-8

⁵¹ Rugh and Zinkernagel, 2009, 10; cf. Penrose, 2010, 93.

⁵² Hawking, 1988, 150.

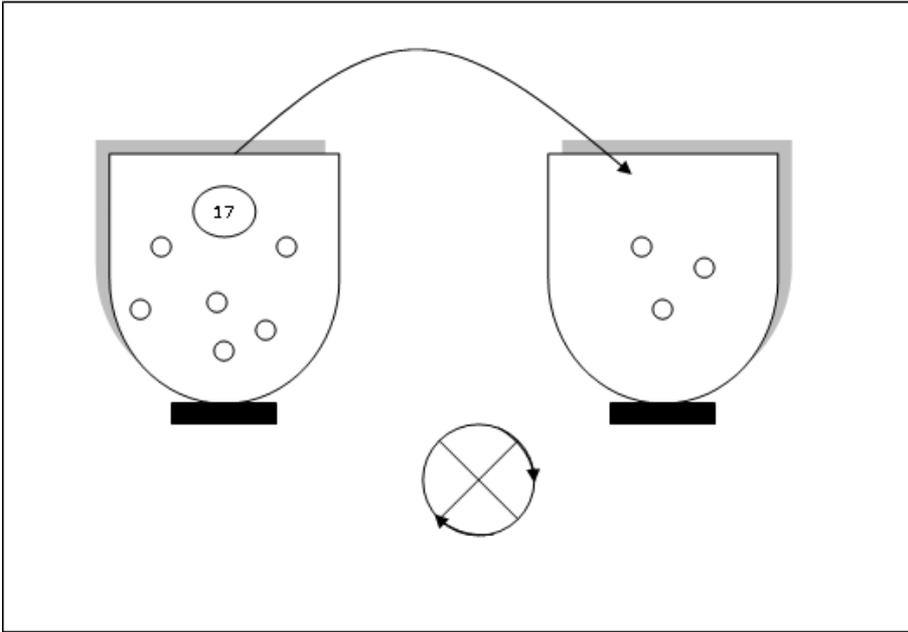


Figure 3: Ehrenfest Double Urn Model

VII. Cosmological Boundary Conditions

If boundary conditions have to be taken into account the question arises what happens to the entropy gradients under the assumption a) that the initial and final conditions of the universe are symmetric (two-time boundary universe) and b) that final and initial boundary conditions are asymmetric?

A convenient way to model the behaviour of the universe under both conditions is to study the Ehrenfest double urn model.⁵³ It is a model of two bowls with a numbered set of balls, which are unevenly distributed between them. For instance, there may be 100 balls in the two urns overall, with 75 balls in the left-hand bowl and 25 in the right-hand bowl. (Figure 3)

This system evolves according to a time-symmetric dynamical rule, which is illustrated by the roulette wheel, which randomly selects a number (say 17), which is then moved from the left-hand urn to the right-hand urn. In this situation the initial conditions are unequally distributed, and it is reminiscent of the classic illustration of the mixture of hot and cold water. Such systems will

⁵³ Gell-Mann and Hartle, 1994, 318-22.

approach equilibrium, as a function of the number of time steps which are allowed. That is, the two liquids will equalize their temperatures and the urns will soon see a 50:50 distribution, if no further conditions are imposed. The entropy of these systems will grow towards their maximum equilibrium value. If we have an asymmetric distribution in the boundary conditions, as the Ehrenfest urn model illustrates, the system evolves ‘normally’ towards equilibrium. The problem is that we assume an asymmetry of boundary conditions from the start, and hence observe the familiar spread of microstates into the available phase space, according to a time-symmetric dynamic rule.

What happens when no boundary conditions are set? If we have a t -invariant dynamics (without setting any boundary conditions), the relaxation to equilibrium is a time-symmetric process: a current non-equilibrium state is as likely to have evolved from a state of lower as from a state of higher entropy; i.e. probability considerations as such do not justify an arrow of time. (Figure 4)

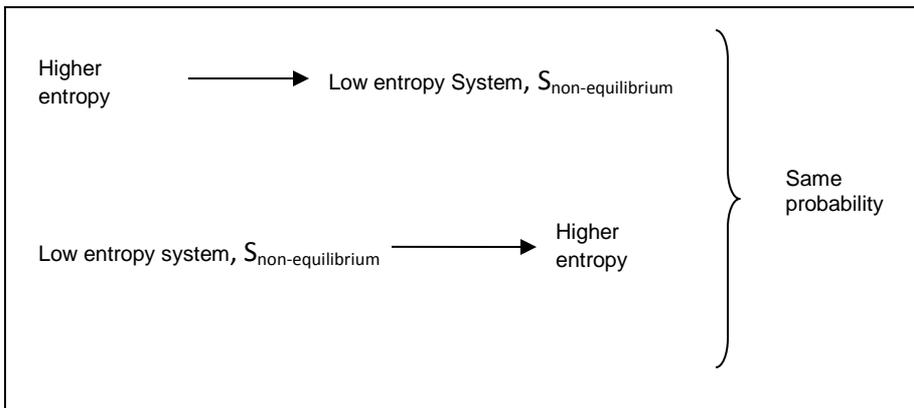


Figure 4: *Time-symmetric probabilities.* If a system is in a non-equilibrium state then it is as likely to have evolved from a state of higher entropy to a state of lower entropy, as it is to have evolved from a state of lower entropy to a state of higher entropy. (Cf. Gell-Mann and Hartle, 1994, 318) Gell-Mann and Hartle consider that a ‘universe is time-symmetric about a moment of time if the probabilities of any set of alternative histories are identical to those of the time-inverted set.’ (Gell-Mann and Hartle, 1994, 328)

But what happens if we now consider the evolution of the system under the imposition of boundary (initial and final) conditions (that is assumption a)?⁵⁴

In this scenario it is crucial to consider the relaxation times, τ – the time it takes for the system to reach its equilibrium – by comparison to the total lifetime of the system, T . Let's start with the normal case when the future condition is far away: $\tau \ll T$. In this case, the evolution towards maximum equilibrium is typical: the system behaves as if the future boundary condition did not exist. The system behaves 'normally' for all practical purposes, as illustrated in the Ehrenfest urn model. The approach to equilibrium, under the imposition of symmetric boundary conditions, is practically indistinguishable from an approach to equilibrium when no final conditions are imposed. In the words of L. S. Schulman, the future 'is many relaxation times away from the present state.'⁵⁵ (Figure 5) In such universes there exists a *de facto* arrow of time.

However, the situation changes when the relaxation time of the system, τ , is comparable to the time difference between initial and final conditions. In cosmological terms this means that the final condition is as far away from the present condition as the initial condition and the system's final condition is in a low-entropy state, similar to the initial condition ($t=0$). When this time-symmetric boundary condition is imposed, the evolution of the system deviates significantly from the unconstrained typical approach to equilibrium. The behaviour of the system is time-symmetric around $T/2$. (Figure 5) That means that the maximum point of entropy can be explained as arising either from the final condition or from the initial condition. Note that even though the ensemble of systems displays on average a time-symmetric evolution towards equilibrium if time-symmetric boundary conditions are imposed, individual histories may still deviate from this pattern.⁵⁶

⁵⁴ Gell-Mann and Hartle, 1994, §22.4; Schulman, 1997, Ch. 4.

⁵⁵ Schulman, 1997, 142.

⁵⁶ Gell-Mann and Hartle, 1994, 320; Reichenbach, 1956, §15.

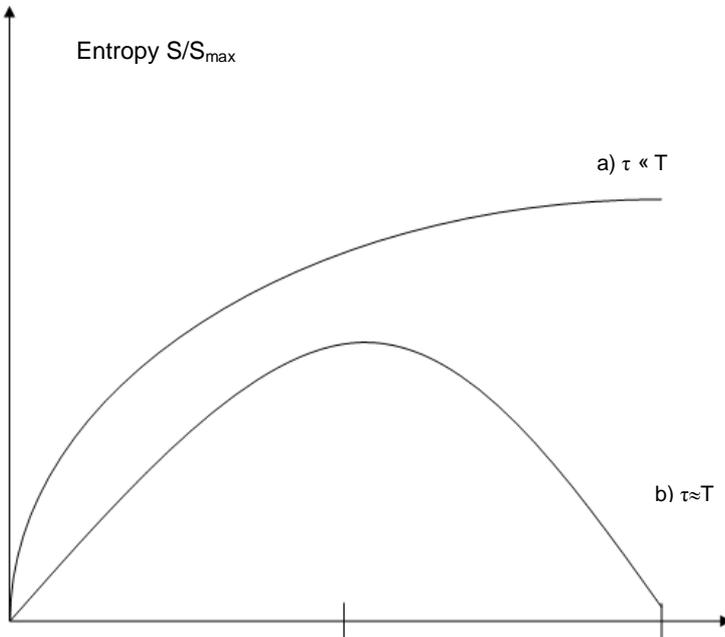


Figure 5: Evolution of a system towards equilibrium. A) When the relaxation time, τ , is much smaller than T (the time difference between initial and final conditions), the system evolves 'normally' towards equilibrium; b) when the relaxation time is closer to the total cosmological time, the final boundary conditions may leave their mark on the evolution of the system. (Schulman 1997, 321)

The two-time boundary conditions work on the minimal assumption that both initial and final conditions are far from equilibrium. In terms of the topology of time, this minimal assumption leaves open two possibilities. If initial and final conditions are (approximately) identical, we have closed time, since the universe re-collapses to a Big Crunch, which is similar in conditions to a Big Bang. However, if the Big Crunch is not similar in physical conditions to the Big Bang, we have the topology of an open circle, in which the physical conditions at the beginning of the temporal universe do not coincide with its end. However these possibilities now crucially depend on how long the relaxation time, τ , is in comparison with the cosmological time, T . At the present moment we have no empirical data, which would suggest that a final condition exists, which may have an effect on the evolution of the current condition.

is that mere symmetry considerations are not sufficient to answer questions about the nature of time. Although the boundary conditions of the actual universe are a contingent matter from a theoretical point of view, they cannot be neglected, since time-symmetric probabilities are not sufficient to provide significant information about time in the actual universe. If we accept, following quantum cosmology, that even in a recollapsing universe the entropy gradient will never 'flip', then observers in such a universe will be able to detect a locally 'forward' moving passage of time; they may also be able to detect an arrow of time, if $\tau \ll T$, which seems to be the case in our actual universe. Both of these observations will be frame-invariant and may lead to a questioning of the Parmenidean version of the block universe.

VIII. Conclusion

In order to determine the 'nature' of time conceptual inferences from the principles of the STR and the GTR may not suffice to support the view of the 'unreality' of time. A focus on thermodynamic systems and the behaviour of the universe under the assumption of appropriate entropic boundary conditions certainly suggest indicators for the objective passage of time. In both the STR and the GTR frame-invariant clocks exist, which would allow observers to agree, objectively, on the lapse of time. And the actual universe seems to be characterized by asymmetric boundary conditions, which determine its actual behaviour. Hence if the relaxation time, τ , is much shorter than the lifetime of our universe, T , which current calculations of the evaporation of black holes seem to suggest (10^{100} years), then entropic consideration are again of great importance. Given that entropy is frame-independent even in the cosmological context, observers should be able to establish a frame-invariant 'arrow' of time. Overall, then, it is possible to infer temporal arrows in space-time.

Acknowledgements

The author would like to thank an anonymous referee for constructive and helpful comments on an earlier draft of this paper.

-- 2010b, Relativistic Thermodynamics and the Passage of Time. *Humana.Mente*,13, 175-91.

-- 2013, *The March of Time. Evolving Conceptions of Time in the Light of Scientific Discoveries*. Heidelberg, Berlin, New York, Springer.

On New Realism

Maurizio Ferraris
(University of Turin, LabOnt)
maurizio.ferraris@unito.it

From Postmodernism to Realism

Realism, just like idealism, empiricism or skepticism is an ongoing theme in philosophy. *New realism*, on the other hand, is what we might call a recurring function, the reaction to a prior antirealist hegemony. This was the case in American New Realism of the last century¹, in Brazilian Novo Realismo from thirty five years ago² and it is the case in Italian Nuovo Realismo – which, as of today, is European³ – inaugurated in the *Manifesto* that I published in the Italian daily newspaper “La Repubblica” on August 8, 2011⁴, and arose in reaction to the findings of a certain postmodernism, according to which everything is constructed by our language and, more broadly, by our conceptual schemes.

It is no coincidence that this took place in Europe, where postmodernism was most influential. The “new realists” come from continental philosophy, where the weight of antirealism was a great deal larger than it was in analytic philosophy⁵. Both traditions held in common a premise: there is no “thing in

¹ Holt et al., 1912.

² de Hollanda, 1978.

³ For an analysis of the debate, cf. Scarpa, 2013. Among the principal references are: Ferraris, 2012; Ferraris & De Caro, 2012; Ferraris, 2011, 69-93; Gabriel, 2013; Beuchot & Jerez, 2013.

⁴ The text of this article, which is also offered in English, along with a complete review of the debate, can be found on the following site: <http://nuovorealismo.wordpress.com>

⁵ In which, according to Graham Harman: “With some rare and ineffectual exceptions (...) no one in the continental tradition was declaring realism *devoid of ironic etymological tricks* prior to 2002.” (Harman, 2013, 23) For a more detailed analysis of

itself”, but only phenomena mediated (or created) by our conceptual schemes and perceptual apparatus, and it is in this sense that both traditions were interested in a “linguistic turning point”. But the linguistic turning point was the result of a conceptual turning point, characterized by a predominance of the concept in the construction of experience⁶ (and not in the *reconstruction* of experience, as would be reasonable to claim in a scientific or philosophical description).

However, while the problem for the analytics was an epistemological one (“to what extent do conceptual schemes and linguistic usages intervene in our vision of the world?”), for the continentals the problem was political. In keeping with what we might refer to as the *knowledge-power fallacy*⁷, the idea was that reality was constructed by power with the aim of domination, and that knowledge was not a path to emancipation, but rather an instrument of power. I will baptize FouKant as the philosophical function at the heart of this approach, because, like Kant, it argues that we do not have direct access to knowledge and that the thinking self must necessarily accompany our representations, and, like Foucault (in the first phase of his thinking), it claims that the thinking self and conceptual schemes are ways of affirming the will of potentiality. Hence, in radical postmodernism a logical step is realized, where reality proves to be a construction of power, which makes it both detestable (if by “power” we mean the Power that dominates us) and malleable (if by “power” we mean: “in our power”), and postmodernism manifests itself as an emancipative instance of the construction of power.

Political events were what first contributed to revealing the limits of the emancipative hopes of the postmodernists. The advent of media populism served as an example of a parting with reality which was nowhere near emancipative, not to mention the unscrupulous use of truth as an ideological construction that unleashed a war based on false proof of the existence of weapons of mass destruction. In the media and in political programs we have seen the reigning of Nietzsche’s principle, “there are no facts, only interpretations”, which philosophers had proposed a few years earlier as the path to emancipation, and which ultimately ended up serving as the justification for saying and doing what one wished. In this way, the true meaning of Nietzsche’s saying: “The reason of the strongest is always the

what I have displayed here from a historiographic perspective, cf. Ferraris, 2014c forthcoming.

⁶ Cf. McDowell, 1994.

⁷ Ferraris, 2012, 87 ss.

Ontology and Epistemology

This is where the first step taken by Nuovo Realismo comes in, which is that of conceptual clarification. If we attempt to give a concrete form to representational dependency, we realize that the technical term masks a conceptual confusion between ontology (that which there is, and which is independent from our representations) and epistemology (that which we believe we know, and which can be dependent on our representations without representations being what make assertions true, but rather that to which representations refer). We treat an entity – let us take, for example, the *Tyrannosaurus rex* (understood as a biological organism) – the same way we would a linguistic or zoological notion, and we can conclude that, since in the absence of humans there would be no name “*Tyrannosaurus rex*”, then the *Tyrannosaurus rex* depends “representationally” on human beings. This is either a truism (if by “representationally” we mean something like “linguistically”) or a perfect absurdity (if by “representationally” we mean something – even very little – more). Because this would mean that the being of the *Tyrannosaurus rex* depends on us, but then, seeing as though when there was the *Tyrannosaurus rex* there was no us, when there was the *Tyrannosaurus rex* there was no *Tyrannosaurus rex*¹².

The ontological hypothesis at the heart of the distinction between ontology and epistemology – suggested by the positive philosophy of Schelling¹³ – is, therefore, that being is not something constructed by thought, but rather it comes into existence before thought begins. Not only because we have the testimony of endless eras in which there was the world but not man, but also because that which initially manifests itself as thought comes from outside of us: the words of our mother, myths and rules, totems and taboos which we stumble upon in everyday life just as in Mecca one stumbles upon a meteorite. To this end, Nuovo Realismo proposes its own distinctions, which can be outlined as follows¹⁴.

¹² As argues Marconi, 2012,113-137.

¹³ Ferraris, 2013d.

¹⁴ For an articulate description of this table, cf. Ferraris, 2012b.

EPISTEMOLOGY Amendable	ONTOLOGY Unamendable
Science Linguistic Historical Liberal Infinite Teleological	Experience not necessarily linguistic not historical necessary finite not necessarily teleological
Truth does not originate from experience, but is teleologically oriented towards it.	Reality is not naturally oriented towards science
Internal World (=within conceptual schemes)	External World (=outside of conceptual schemes)

I will not delve straightaway into a detailed explanation, as this is the aim of the following pages. Instead, I will simply suggest the causes of what is, in my opinion, the fatal confusion between ontology and epistemology. This confusion can be attributed to DesKant, and was brought about by the need to revive, through construction, a world which no longer has stability, because it is assumed that nature as such is contingent. In order to do this, what I propose be called *transcendental fallacy*¹⁵ must be carried out: if every instance of knowledge comes into being with experience, but the latter is structurally uncertain (as the empiricists suggest), then it is necessary to establish experience through science, by finding certain *a priori* structures that stabilize its aleatoricity. In order to obtain this result, a reversal of perspective must be carried out: we must begin with the subjects instead of the objects, and ask ourselves – with what is the matrix of all subsequent constructivisms – not what things are like in themselves, but how they must be made in order to be known by us, in accordance with the model of physicists who interrogate nature not as scholars, but as judges, that is, by availing themselves of schemes and theorems. DesKant adopts an *a priori* epistemology – mathematics – in order to found ontology: the possibility of *a priori* synthetic judgments allows an otherwise fluid and contingent reality to be fixed through knowledge that is certain. In this way, transcendental philosophy transfers

¹⁵ For a detailed analysis of transcendental fallacy cf. Ferraris, 2013.

constructivism from the realm of mathematics to that of ontology¹⁶. The laws of physics are mathematics applied to reality and, in DesKant's hypothesis, they do not represent the excogitation of a group of scientists, but rather they are the way in which our minds and our senses work. At this point, our knowledge will no longer be threatened by the unreliability of the senses and by the uncertainty of induction, but the price paid will be that there is no longer any difference between the fact that an object *X* is and the fact that we know the object *X*. Hence the identification between ontology and epistemology, only partially preserved in Kant by the noumenon hypothesis, which the post-Kantians would later abandon without hesitation.

For perceptual experience (and not social experience, as we will soon find) to depend on the conceptual amounts to falling into what psychologists call "stimulus error", referring to the naturalness with which we are lead to substitute an observation with an explanation. It is the ease with which, when our eyes are closed, we answer "nothing" or "black" to the question "what do you see?", when in reality we are seeing phosphenes and shimmers, which we do not account for on a descriptive level, because what we are referring to is something different: a theory of vision according to which the eye is like a *camera obscura*, where when the diaphragm is closed there is absolute darkness. When we say that observers equipped with different theories see the reality in question¹⁷ differently, a philosophical dignity is being conferred upon a psychological error, and more importantly a categorical error is committed which, in this particular case, entails confusing seeing with knowing. If, for example, I read the words "Reppresentational dependency" (sic) I *think* "Representational dependency", but I see "Reppresentational dependency" (sic).

Now, it is perfectly reasonable for there to be a conceptual action when we recognize a constellation, or when, while looking at three objects, we believe, like Leśniewski, that for every two objects there is another that is their sum, whereby the number of objects is multiplied. But this conflict can be clarified through the simple consideration that in reality we are seeing neither the constellations nor Leśniewski's objects, but only the stars and three objects of common sense. We are not trying to claim that the constellations are not real, but rather we are trying to trace a difference (which clearly descends from the difference between ontology and epistemology) between two layers that blend

¹⁶ Ferrarin, 1995, 131-174.

¹⁷ Kuhn, 1962.

The first concerns a *predominance of ontology on epistemology*. In its resistance, what is real is the extreme negative of knowing, because it is unexplainable and uncontrollable, but it is also the extreme positive of being, because it is what comes into being, what insists and resists interpretation, and together makes it true, by distinguishing it from imagination or from *wishful thinking*. We must not forget that in realms that are dependent on conceptual schemes, such as historical events, we are dealing with a clear manifestation of unamendableness, which is the irrevocability of past events upon which historians' interpretations are built. Now, interpretations depend upon facts and facts occur in a world of objects. If this is so, then the verification of matters of fact in the physical world (the fact that snow is white, for instance) is placed at a perfectly continuous level with respect to the verification of matters of fact in the historical and moral world.

Secondly: this in no way means that reality coincides with sensory experience, nor does it mean that unamendableness is limited to the perceptual. It simply means that unamendableness deconstructs the pretense of an ontologically constitutive action of conceptual schemes²⁵. In the case of perception we have only one prominent realm, because at times we experience an *aesthetic antinomy* with respect to conceptual schemes. The underlying argument here in no way involves asserting that a stick submerged in water is truly bent because it appears to be bent, but rather pointing out that, despite our knowing that the stick submerged in water is not bent, we cannot help but see it as though it were bent²⁶.

Thirdly: a more general theory is drawn from aesthetic antinomy, which concerns the *ontological autonomy* of the world with respect to conceptual schemes and perceptual apparati. Reality has a structured nature that precedes conceptual schemes and is able to resist them. Therefore, there is no need to have recourse to an *a priori* epistemology in order to establish contingency. One of our most common experiences is that of interacting with beings endowed with conceptual schemes and perceptual apparati that are different from our own (or lacking any perceptual apparatus at all), such as dogs, cats, flies, viruses and plants. If interaction were to depend on conceptual schemes and on knowledge, it would be a miracle. If we would prefer not to resort to the hypothesis of a miracle or of pre-determined harmony, then we are forced to admit that interaction is made possible by the

²⁵ Cf. Bozzi, 1990.

²⁶ Ferraris, 2001c, 126-134; 2013c.

affordance argument³² is that it is favorable to begin with *objects* (an area which includes subjects as well), in order to reduce the variance between our theories and our experience of the world. This is not due to a futile respect for objectivity (which is one of the properties of knowing, not being), but because of a dutiful recognition of a positivity upon which we all rely, but upon which we rarely reflect. This does not apply only to physical experiences: the way in which moral value or disvalue, or beauty, come forward is clearly something that comes out of us, surprises us, shocks us and whose worth lies first and foremost in the fact that it comes from outside, otherwise it would be imaginary. This is why, contrary to what is often said, value cannot be distinguished from fact: simply because a fact in and of itself is a value, the highest value – positivity³³ – which, in turn, is the condition of possibility of every value.

This can be better understood through the *ethical brain experiment*. It works as follows: imagine (as in Putnam's *Gedankenexperiment*) that a mad scientist keeps several brains in a jar and nourishes them artificially. Through electrical stimulation, the brains are made to believe that they live in a real world, when in actuality what they feel is the effect of simple electrical stimulations. Now imagine that certain situations are depicted in those stimulations, which require moral positions to be assumed: planning genocide or sacrificing oneself for freedom, committing embezzlement and performing holy acts. Can we truly claim that certain moral acts take place within these circumstances? In my judgment, we cannot. At best, there can be representations endowed with moral content. Without the positivity of objects there is no possible morality.

Everything, then, including corporations, symbolist poems and categorical imperatives, originates in the affordance offered by the *environment*. A cavern affords different types of beings, and serves as a refuge precisely because it has certain characteristics and not others. Ecosystems, state organizations, interpersonal relations: in each of these structures, which are infinitely more articulate than a cavern, the structure of resistance and affordance is repeated. I would define an environment as any sphere in which these interactions take place, from the ecological niche to the social world; naturally, each with its own characteristics. In the environment, meaning "comes into being" – it is not at our complete disposition. Meaning is a modality of

³² Which I articulated extensively in the first part of my *Documentality* (Ferraris, 2012b).

³³ Cf. Rickert, 1915.

organization, where something is presented in some way. Yet, it does not ultimately depend on subjects. In other words, it is a relationship of “resistance”: “to exist is to resist in an environment”. The suggested perspective is that of a structurally opaque existence that manifests itself first and foremost in its persevering in an environment, without further qualifications. Put otherwise, the field of meaning is in the environment, not in one’s head, and in affordance, not in concepts. Obviously, interpreting objects and the opacity of being requires the awareness that there can never be a full totality, and that our relationship with the world is a nebulous equilibrium between ontology and epistemology³⁴. This, however, in no way means that the positivity of objects is beyond us. It is, in fact, that very positivity that allows us to be in the world despite the fact that we rarely have clear and distinct notions.

The *emergence* of the being’s thought occurs in the environment, and is a process that can be understood as the development of (intelligent) epistemology on the basis of a non-intelligent ontology, a competency that precedes comprehension³⁵. While the constructivist theory is that a disincarnate thought constitutes that which is real, what we are dealing with here is a clear reversal: thought arises in the realm of what is real and is a highly specialized product of evolution, and it is this very circumstance that explains why epistemology can successfully refer to ontology, as demonstrated by the history of science. Hence not only the theory of dependency (which we have already considered) but that of epistemology’s *derivation* from ontology. All of the essential differences that support our thought, and that tend to be forgotten in the process of thinking, though they are guidelines in the sphere of practice, derive from that which is real, and not from thought: the difference between ontology and epistemology, just as between experience and science, external world and internal world, objects and events, reality and fiction. Provided that metaphysical realism (assuming that a position has ever actually existed in the terms in which the antirealists represent it) supposes a full mirroring of two distinct entities, thought and reality:

³⁴ As Tim Button suggests, we must situate ourselves between external realism (ontology) and internal realism (epistemology), but we do not know precisely at what point. If we did know, I believe we would be dealing with absolute knowledge. (Cf. Button, 2013.)

³⁵ Cf. Dennett, 2009, 10061-10065.

(1) Thought \leftrightarrow Reality

Provided that, in finding the relationship between two distinct entities unexplainable, constructivism instead suggests a constitutive role of thought with respect to reality:

(2) Thought \rightarrow Reality

Positive realism finds an emergent fact in thought with respect to reality, exactly like the laws of gravity, photosynthesis and digestion.

(3) Thought \leftarrow Reality

At this point it is possible to organize the characteristics of the environment, by introducing, together with the categories of *natural objects*, which exist in space and time independently from subjects, and *ideal objects*, which exist outside of space and time, independently from subjects, *artefacts*, which exist in space and time dependently on subjects because of their genesis and that of *social objects*, which exist in space and time dependently on subjects because of their genesis and their perseverance³⁶. From this point of view, it is entirely legitimate to assert that the stock market or a democracy have a representational dependency (I will soon attempt to clarify this expression which, as we have seen, is obscure as such) with respect to our collective beliefs. However, this by no means implies that dinosaurs have a certain dependency with respect to our collective beliefs. Their dependency relates to paleontology departments. Yet, paleontology departments do not make dinosaurs exist, while statements from rating agencies do make the bid-ask spread increase or decrease. In this sense, through a form of *contextualism*, I would affirm that we are never realists about everything, nor are we antirealists about everything. There are spheres of being, which are more or less akin to the focal meaning of existence as resistance in an environment.

These spheres are reconstructed as *things in themselves* and not as phenomena. Let us take natural objects. For DesKant these are phenomena par excellence: they are situated in space and time, which are not found in nature. They are in our head, along with the categories we use to give order

³⁶ Cf. Ferraris, 2012b; 2005, 135-178.

to the world. In fact, if there were no human beings, there could be no space or even time. This leads us to conclude that before man there were no objects, at least not as we know them, but clearly, as we have seen, this is not so. Yet, upon closer inspection it becomes clear that social objects, which depend on subjects (though they are not subjective) are also things in themselves, and not phenomena. This may seem complicated at first, because if social objects were to depend on conceptual schemes, then it would seem obvious that they were phenomena. But this is not so. It is not enough to depend on conceptual schemes in order to be a phenomenon. A phenomenon must act against certain things in themselves. Let us take the example of a fine. What would its 'in itself' be? To say that a fine is an apparent fine simply amounts to saying that it is not a fine. From DesKant's point of view, things in themselves are, first and foremost, people who turn into ghosts, or umbratile projections of thought. Next, we might consider events, things such as hurricanes or automobile accidents. These are often unpredictable. Irregularity, that which disregards our data and expectations, is the clearest demonstration of the fact that the world is much more vast and unpredictable than our thought.

Documentality

I would now like to focus on the fourth step taken by Nuovo Realismo, which concerns the realism of social objects. A mind-dependency theory has intrinsically obscure aspects as it does not entail a simple causal dependency. In order for there to be social objects, it is necessary for there to be at least two minds, and, in complex phenomena, there are normally many more. Of them, many do not think of the object in any way, and yet, they interfere with the process, just as many others do think of the object but are unable to successfully interfere (such as a financial crisis, or a war). It would seem as though we are dealing with a puzzle: as we have seen, social objects are *dependent on the mind*, but are *independent from knowledge* (and, therefore, also from the conscience). A wedding people no longer think about still took place. Accordingly, there can be a recession, even if no one suspects its existence. How is this possible? Might this amount to claiming that social objects are simultaneously dependent on and independent from the mind? The answer is no. The contradiction would subsist if the "mind dependency" were understood as dependency on *one* mind, as if anyone could determine

social objects, such as enterprises, or negative entities, such as debts, where it seems to be difficult to find a physical object that is predisposed to transforming into a social object. On the other hand, it makes all of social reality depend on the action of an entirely mysterious entity (as opposed to documents), or collective intentionality, which takes the responsibility of the transformation of the physical into the social. Conversely, according to the version I am proposing, it is very easy to account for the totality of social objects, from informal promises made by word of mouth or the corporate construction of enterprises, to negative entities such as debts. In all of these cases we find a minimal structure, guaranteed by the presence of at least two people, who perform an act (which can include a gesture, a word or writing) with the possibility of being recorded on some sort of support, even if only the human mind. In addition to accounting for the physical basis of the social object, which is not an *X* that is available for the action of collective intentionality, but a recording which can take place on various supports, the rule I am proposing (which I call the “*documentality rule*” in contrast with the “*intentionality rule*”) has the advantage of not making social reality depend on a function, that of collective intentionality, which is dangerously similar to a purely mental process, which suggested to Searle an assertion that is far from realistic, that is, that an economic crisis is, largely, a product of the imagination⁴⁰. As a form of documentality, money is anything but imaginary, and it is precisely this circumstance which allows us to draw a distinction between the social (that which records the acts of at least two people, even if the recording were to occur in people’s heads and not on external documents) and the mental (that which can occur even simply in the head of an individual).

I would like to share a penultimate thought on *hermeneutics*⁴¹, which postmodernism has almost singularly claimed a monopoly on. In this context, I in no way intend to assert that there are no interpretations in the social world. Nonetheless, the first and most fundamental interpretation consists of discerning between that which can be interpreted and that which cannot be interpreted, the nexuses that exist between ontology and epistemology and the relevance these have in relation to natural, social and ideal objects. In the

⁴⁰ «It is [...] a mistake to treat money and other such instruments as if they were natural phenomena like the phenomena studied in physics, chemistry and biology. The recent economic crisis makes it clear that they are *products of massive fantasy*», Searle, 2009, p. xxxiii.

⁴¹ For more on this topic cf. Ferraris, 2012d, 67-83.

social world epistemology undoubtedly counts a great deal because it is constitutive, compared to ontology (where in the natural world it is only reconstructive: it finds something that exists independently from epistemology): what we think, what we say – our interactions – are decisive, and it is decisive that these interactions be recorded and documented. As a consequence, the social world is full of documents, in archives, in our drawers, in our wallets, and now even in our phones⁴². Within this framework, it is possible to make sense of both constructivist and realist intuition:

1. Natural objects are independent from epistemology and they validate the natural sciences.

2. Ontology is independent from epistemology.

3. Social objects are dependent on epistemology, without being subjective because of it.

4. “Intuitions without concepts are blind” holds true first and foremost for social objects (where it has constitutive value), and subordinately for the epistemological approach to the natural world (where it has reconstructive value).⁴³

5. Realist intuition and constructivist intuition, therefore, have equal legitimacy, in their respective realms.

My conclusive theory is that *intentionality derives from documentality*. The postmodernists greatly insisted that the subject not be considered a fundamental element, but their position did not generally reach beyond the criticism of a chosen target, the “Cartesian subject”, and the mere hypothesis that the subject is conditioned by culture. In my judgment, the perspective of documentality allows for a positive development, which is launched from a theory that – from the Ancients to the Moderns – conceives of the mind as a slate, upon which inscriptions are made. As a matter of fact, as we have seen, inscriptions have a powerful activity in social reality: social behaviors are determined by laws, rites and norms, and social structures and education form our intentions. Let us imagine that an archetypal Robinson Crusoe were the first and last man on the face of the earth. Could he truly be tormented by his ambition to become a rear admiral, a multimillionaire or a court poet? Certainly not. Just as he could not sensibly aspire to follow fashion, or to collect figurines of soccer players or still lifes. And if, theoretically, he were to attempt to forge a document, he would be taking on an impossible feat,

⁴² Ferraris, 2014b. Cf. also Ferraris, 2006, 41-52.

⁴³ Ferraris, 2011b, 229-237.

because in order to make a document, there must be at least two people: one who writes it and one who reads it. In reality, our Robinson Crusoe wouldn't even have a language, and we could hardly say that he "thinks" in the common sense of the term. And it would be difficult to maintain that he is proud, arrogant or in love for more or less the same reason it would be absurd to claim that he has friends or enemies. And thus we have two circumstances that reveal the social structure of the mind. On the one hand, the mind cannot arise if it is not immersed in a social bath, made of education, language, and the transmission and recording of behaviors. On the other hand, there is the vast category of social objects. Rather than designing a world which is at the complete disposition of the subject, the sphere of social objects reveals the inconsistency of solipsism: namely, that the fact that there are others in the world, in addition to us, is proven by the very existence of these objects, which would have no reason to exist in a world with only one subject. If it were not possible to keep track there would be no mind, and it is no coincidence that the mind is traditionally represented as a *tabula rasa*, a support upon which impressions and thoughts are inscribed. But without the possibility of inscriptions there would also be no social objects, which consist of recording social acts, beginning with the fundamental act of the promise. If this is so, it would be opportune to translate a phrase by Aristotle, which states that man is a *zoon logon echon*: man is an animal endowed with inscriptions, or rather (seeing as one of the meanings of "logos" in Greek is "promise", or "given word"), "man is an animal who promises".⁴⁴

⁴⁴ «To breed an animal with the prerogative to *promise* – is that not precisely the paradoxical task which nature has set herself with regard to humankind?», Nietzsche, 1994 [1887], 35.

- Hölldobler, B. & Wilson, E. O., 2018, *The Superorganism: The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*, New York, W.W. Norton.
- Holt, E. B. & Marvin, W. T. & Montague, W. P. & Perry, R. B. & Pitkin, W. B. & Spaulding, E. G., 1912, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, New York, The Macmillan Company.
- Kripke, S., 1972, *Naming and Necessity*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Kuhn, Th., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lachterman, D. R., 1989, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*, London, Routledge.
- Lewin, K., 1926, Untersuchungen zur Handlungs- und Affekt-Psychologie. I. Vorbemerkung über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele. *Psychologische Forschung*, 7, 294–329.
- Marconi, D., 2012, Realismo minimale. In: De Caro, M. & Ferraris, M. (Eds.) *Bentornata realtà*, Torino, Einaudi.
- McDowell, J. 1994, *Mind and World*, Cambridge Mass., Harvard University Press. (Ital. Trans. *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.)
- Meillassoux, Q., 2006, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil.
- Nietzsche, F., 1994 [1887], *On The Genealogy Of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, H., 1988, *Representation and Reality*, Cambridge Mass., MIT Press.
-- 1975, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2., Cambridge Mass., Cambridge University Press.
- Rickert, H., 1915, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J. B. C. Mohr.
- Rorty, R., 1998, *Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scarpa, R., 2013, *Il caso Nuovo Realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Searle, J., 2009, *Making The Social World*, Oxford, Oxford University Press.

Le triomphe politique du relativisme moderne

José Colen
(Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho)
jose.colen.pt@gmail.com

1. Platon et la réfutation du relativisme?

Le relativisme en ce qui concerne la vérité se contredit-il lui-même ? Beaucoup de gens pensent que la question n'est pas nouvelle et qu'elle était définitivement résolue par Platon. Ce n'est pas par esprit de contradiction, ni pour l'amour de la controverse que l'on va défendre le contraire dans cet essai, mais seulement parce que nous préférons réserver le terme « relativisme » à sa forme plus moderne, qui est désormais presque incontournable dans la pensée politique contemporaine.

Non pas qu'il soit impossible, ni même moins correct d'utiliser l'expression ou le terme « relativisme » dans un sens plus large. Le relativisme serait donc une doctrine, ou un état d'esprit d'incrédulité, qui traverserait l'histoire humaine : parfois endormi, d'autres fois virulent, peut-être en alternance avec les «âges de Foi», ou succédant à l'«âge de la Raison» – enfin, des moments où le relativisme aurait été tenu à l'écart, sans jamais être complètement écrasé.

Si nous définissons le relativisme *lato sensu* comme une doctrine qui considère que tout dépend du point de vue, car aucun objet ne correspond aux jugements, aux préférences, aux émotions ou aux visions du monde d'un homme ou d'un groupe, de sorte que cela n'a aucun sens de parler de vérité ou de fausseté (« j'aime la montagne, vous aimez plutôt la mer, j'aime l'étude de l'histoire, il pense que c'est ennuyeux¹ »), nous sommes amenés à penser

¹ Cf. Berlin, 1992, 80.

L'absence de ces arguments, si importants soient-ils, n'est pas non plus due à l'étroitesse de vision de ceux qui n'ont jamais quitté la ville-État. Si la *polis* était conforme à la nature de l'homme, ce n'est pas parce que c'était la seule forme politique connue, mais parce que c'était la seule qui combinait liberté et civilisation.

Tout simplement, le scepticisme antique était fondamentalement une théorie de la psychologie humaine, portant surtout sur la nature du *cosmos*, qui donnait lieu à un grand nombre d'opinions contradictoires, et c'est une preuve de la sagesse de Socrate, qui a fait descendre la philosophie du ciel vers la terre. Bien qu'Aristote ait rappelé que « le feu brûle ici comme en Perse, mais que la conception de justice change sous nos yeux⁵ », cela n'a pas fait de lui un sceptique pour autant.

3. Qu'est-ce que le relativisme moderne?

Donc, même si nous pensons que les mots sont presque toujours peu importants, il est certainement utile de suivre les règles de la clarté argumentative et de commencer par expliquer ce que nous entendons par « relativisme ».

Le scepticisme antique diffère du relativisme moderne ou de l'historisme, parce que le premier jette le doute sur la possibilité de connaître la vérité ou, dans sa version la plus forte, qu'il n'y a pas de vérité. Son résultat, c'est le silence, l'empirisme ou l'*ataraxie*. Le relativisme moderne ou historisme, au contraire, ne jette pas le doute sur la possibilité de connaître la vérité, il affirme cependant, qu'il y a autant de vérités que de points de vue, autant de valeurs que de préférences, parce que toutes les « visions du monde » n'ont de sens que dans leur contexte historique et sa conséquence n'est pas le silence, mais la cacophonie (ou polyphonie, si l'on veut). Si le scepticisme est une théorie de l'individu ou de la psychologie humaine, le relativisme moderne est une théorie des groupes ou des cultures. Il n'y a plus un « moi » qui doute, mais un « nous ».

Le relativisme moderne prétend qu'une chose peut être vraie dans un certain cadre culturel (ou *framework*) et la même chose peut être fausse dans un autre contexte historique; vraie ou fausse dans certains groupes ou à certaines époques au détriment d'autres. La vérité est relative à un cadre de

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1134b26.

concepts, de normes ou de pratiques, elle ne peut être comprise ou défendue qu'au sein de sa propre norme, parce que c'est une construction sociale.

Si l'argument de Platon qui renverse les places à la table et force le sceptique à appliquer son raisonnement contre lui-même (*peritrose*), ou coupe la branche sur laquelle ce dernier était monté, le relativisme moderne est encore plus radical et coupe l'arbre tout entier, car il n'est pas même sûr que la comparaison entre des raisonnements soit possible dans différents univers mentaux.

4. Allégué relativisme avant le XVIII^e siècle: la découverte des « cultures » au pluriel

À l'époque des Lumières, il n'y avait pas de relativisme défini de cette façon, c'est-à-dire, une « idéologie selon laquelle les idées et les attitudes des individus ou des groupes sont inévitablement déterminées par des facteurs de conditionnement variables », comme le lieu dans les structures sociales, les rapports de production, des facteurs génétiques ou psychologiques, ou plusieurs combinaisons de ceux-ci⁶. Il n'y a ni relativisme scientifique, ni relativisme moral. Isaiah Berlin a souligné qu'il est admis que le siècle des Lumières, l'âge de la Raison par excellence, reposait sur l'idée que l'homme est « une pièce entière avec la nature⁷ », aussi invariant que l'univers de Newton, peut-être soumis à des lois différentes, mais toutes aussi universelles⁸. En effet, seul l'universel est vrai, c'est-à-dire, il n'est vrai que ce que tout observateur peut, en principe du moins, découvrir en tout lieu et en tout temps.

La confiance des Lumières repose dans les nouvelles méthodes, hypothèses, inférences ou déductions. Les Lumières n'ignorent pas qu'il y a souvent de grandes difficultés pratiques: le cannibale peut manger l'anthropologue avant qu'il ne puisse produire son étude. Mais tous les vrais problèmes ont normalement *une réponse* et une seule, et les échecs de la connaissance ou de l'action sont dus à l'ignorance ou à l'erreur. Certains des *philosophes* sont pessimistes quant à la possibilité de l'illumination universelle mais, même des contemporains comme Montesquieu et Hume ont accepté

⁶ Berlin, 1992, 77.

⁷ Geert, 1975, 34.

⁸ On suit pendant tout ce chapitre Berlin 1992, 70 à 90.

qu'il y a une nature humaine constante, avec les mêmes buts, qui ne peuvent être réduits à de simples préférences ou à des goûts.

Montesquieu non plus n'a pas remis en question l'universalité des fins de l'homme, distinguant les «mœurs» qui varient beaucoup, de la «nature», qui est immuable⁹: tous les hommes cherchent le bonheur, la justice, la sécurité, la stabilité sociale. Seules les institutions et les conditions sociales changent. Il n'est pas moins «objectiviste» qu'Helvétius, tout simplement «il prêche moins¹⁰».

Hume, dit-on, a détruit le ciment qui liait l'univers avec des lois d'acier, mais il a remplacé la nécessité de l'*a priori* par une forte probabilité, i.e., il fait une simple transposition vers le mode empirique et accepte aussi le caractère immuable de la nature de l'homme. Il a prétendu que les vertus sont partout les mêmes: si un voyageur décrit un homme qui n'est pas mû par l'ambition, l'avarice, l'amour-propre, la vanité ou, au contraire, l'amitié, la générosité et l'esprit public «on doit immédiatement (...) détecter la fausseté et c'est la preuve de son mensonge, aussi sûrement que s'il avait nourri son récit avec des histoires de centaures et de dragons, des miracles et des prodiges¹¹».

Locke, en dépit de sa liste des sociétés qui n'ont pas blâmé le parricide, l'infanticide, le cannibalisme, ou «autres monstruosité», n'a pas manqué d'affirmer que «les vertus et les vices (...) [sont] partout les mêmes¹²». Pour tout le monde, il semblait évident que «le goût de Paris [était] conforme à celui d'Athènes¹³» et que c'étaient les mêmes choses qui émouvaient ou faisaient pleurer les spectateurs de ces deux villes.

Quoi qu'il en soit, quand on fait abstraction de la culture, ce qui reste c'est l'homme naturel de Rousseau, nu, celui qui veut briser ce vêtement d'homme civilisé – au moins jusqu'à Burke, affirme Berlin.

Seuls Vico et Herder ont mis en cause la stabilité des valeurs et ont suggéré la variabilité des visions du monde. Mais ils n'ont pas questionné la possibilité de communication entre ces différentes visions du monde, et n'ont pas réduit les cultures à des îles incompréhensibles, sauf à leurs propres termes. Leur dénonciation de l'anachronisme et de l'ethnocentrisme n'a pas

⁹ Montesquieu, 1950-55, vol. 2 p. 846: *Pensées*, 122.

¹⁰ Berlin, 1992, p. 72.

¹¹ Hume, 1975, s. 8, part 1, 83-84.

¹² Parce que sans eux, une société ne peut se maintenir, c'est un utilitarisme « fort » comme justification de la morale.

¹³ Racine, 1966, vol. 1, 167.

abouti à la reconnaissance d'une variété infinie. Si l'histoire de l'homme a beaucoup de «demeures», la variété humaine reste finie.

La clarté de l'argument nous oblige à faire une seconde distinction et à séparer le relativisme des faits du relativisme des valeurs, ou si l'on veut, *Descriptive Relativism* (DR) et *Normative Relativism* (NR). Le second est une version édulcorée qui exempte les sciences naturelles ou qui identifie des groupes privilégiés (comme l'*intelligentsia*, selon Karl Mannheim). Le doute quant à la possibilité de la connaissance objective, qui mène à Max Weber et à la «sociologie de la connaissance» n'interviennent, selon Isaiah Berlin, qu'après les jeunes hégéliens. «Le vrai relativisme se développe à partir de sources postérieures : l'irrationalisme romantique allemand, la métaphysique de Nietzsche et de Schopenhauer, les écoles de l'anthropologie sociale, etc.¹⁴», sous l'influence de penseurs qui n'étaient pas eux-mêmes des relativistes et qui ont défendu l'objectivité de leurs disciplines en se consacrant à l'analyse des différences entre l'apparence et la réalité, la surface et les explications profondes.

Le relativisme dans sa forme moderne a tendance à germer de l'idée que la vision humaine du monde est inévitablement déterminée par des forces inconnues, soit la force cosmique irrationnelle de Schopenhauer, soit la dérive de l'inconscient de Freud, ou encore le panorama des coutumes inconciliables de l'anthropologie sociale¹⁵.

Le relativisme moral, i.e. l'idée qu'il n'existe pas de valeurs ou de fins objectives, car toutes sont conditionnées, dépend de la thèse selon laquelle l'homme est inexorablement lié par la tradition, la culture, la classe sociale, et qu'il n'y a pas de normes objectives. Il s'agit d'une thèse beaucoup plus discutable que la simple variabilité des valeurs et que la pluralité des fins – au moins selon Isaiah Berlin qui considère que l'universalisme n'est pas la seule alternative au relativisme. Il ne faut pas juger une culture selon les règles d'une autre culture, mais il y a des moyens de dépasser notre propre culture; nos préjugés ne sont pas insurmontables. Tout comprendre ne signifie donc pas tout accepter. Le relativisme de la connaissance est un héritage du marxisme, de la psychologie des profondeurs, de la sociologie de Pareto, Simmel ou Mannheim¹⁶.

¹⁴ Berlin, 1992, 77-78, cf. la note 1 sur la possibilité de l'auto-réfutation, porté à ces dernières conséquences.

¹⁵ Berlin, 1992, p. 78.

¹⁶ Berlin, 1992, p. 90.

5. Évincement et prospérité du relativisme

Comment le relativisme moderne, ou l'historisme, a-t-il été évincé, avant la fin du XIX^e siècle ? Ni les Lumières, ni le XIX^e siècle n'ont ignoré les révolutions de la science et les changements historiques dans les domaines de la morale et de la politique et pourtant, ils n'ont pas communément accepté une explication réduite à la structure sociale. Même si le marxisme et la psychologie des profondeurs étaient déjà connus, la culture occidentale conservait plusieurs façons de se protéger de cette forme de relativisme.

Le premier de ces moyens était typique de la tradition rationaliste, qui a interprété l'évolution *de fait* des connaissances et des mœurs comme un progrès *de droit*. Les sciences physiques sont des sciences d'accumulation où une théorie meilleure remplace la théorie précédente; l'évolution de l'univers moral serait aussi un progrès, par lequel l'individu passerait de l'animalité à l'humanité, de l'égoïsme et de l'aveuglement à la réflexion et à la civilisation.

Cependant, cette tradition risquait la confusion entre la science newtonienne avec « la science vraie » et notre existence actuelle avec « l'essence de l'humanité », en leur donnant une valeur absolue, et a finalement parfois dégénéré dans un relativisme *de fait* au moment où elle était soudainement confrontée à la variété des théories et des cultures; le fait étant plus choquant dans la juste mesure où le critère retenu était plus étroit. C'est ce que nous pouvons appeler une surprise ou une « tempête dans le thé des victoriens¹⁷ ». En effet, personne n'est destiné à d'aussi grandes déceptions que celui qui sert des seigneurs qui périssent.

Cette défense n'est plus à notre disposition depuis le milieu du XX^e siècle car, selon Raymond Aron, la foi dans le progrès du droit implique un certain optimisme quant à l'évolution des faits. Si cet optimisme s'affaiblit, cela suppose que nous doutons de la supériorité de la civilisation occidentale.

Une autre défense ou interprétation non-relativiste de l'évolution culturelle est fondée sur l'opposition entre « éthique » personnelle et « valeurs » sociales:

La première définit les vertus individuelles, sincérité, courage, désintéressement, bonté, etc., des résidus laïcisés des vertus chrétiennes, transposition humaniste de la vie conforme aux enseignements de la religion. Mais ces impératifs formels (ils sont généraux, s'adressent à l'intention, ne précisent pas le contenu des actes), on ne saurait déduire les institutions, domestiques, politiques, économiques. Celles-ci, comme la religion et la

¹⁷ Popper, 1998, 106, note 1 qui cite Raven.

culture, se transforment à travers le temps. Elles constituent une histoire, c'est-à-dire un devenir fait de totalités originales, enchaînés les unes aux autres. Les impératifs concrets conservent leur spiritualité, leur gratuité, leur caractère obligatoire, tout en perdant leur universalité et leur éternité¹⁸.

La solution toutefois est faible, car ce que MacIntyre appellerait plus tard le «catalogue des vertus¹⁹» s'est également révélé être soumis à des variations. Plus encore : les conflits politiques échapperaient à toutes règles et perdraient toutes références, car le domaine politique comporte plus d'incertitudes que la morale personnelle.

Bien sûr, il fût possible d'extraire de l'évolution de la science et du fait multiculturel une interprétation relativiste : en France, elle a souvent pris la forme de la sociologie durkheimienne, en Allemagne plutôt celle de l'historicisme de Dilthey.

La première lecture est une interprétation relativiste «franchement sociologique» : ce ne sont pas des valeurs qui reflètent leur société, mais la société – et non plus Dieu – qui est, en droit, l'origine et le fondement de toute obligation. La société moderne exige des idéaux égalitaires et des individus autonomes. La morale des sociologues français, libres penseurs et démocrates, dissimule les conflits moraux et sociaux qui animent les communautés, ajoutant à «une relativité sans limite la réduction des valeurs à une réalité plus naturelle que spirituelle²⁰», dont le déterminisme ne laisse aucune place à la liberté humaine.

L'autre version, l'historicisme philosophique allemand, présente une succession de *worldviews*, qui seulement sauvegardent provisoirement la méthodologie des sciences naturelles. Le positivisme cependant, finirait par céder en Allemagne avec les phénoménologues qui, comme Husserl, prétendent «que la métaphysique précède et domine toujours la théorie de la connaissance²¹» :

On a reconnu que toute philosophie était métaphysique et inséparable de l'être concret qui tend à la fois à la saisie totale et à la conscience de soi. Le sujet n'est pas le moi transcendantal, mais l'homme social et personnel. La crise de l'historicisme tient à la rencontre de ces idées contradictoires : on découvrait

¹⁸ Aron, 2006, 373-374.

¹⁹ MacIntyre, 2013, chapitres 10 à 14. Un autre problème est la question de la légitimité d'interpréter ou de « sur-interpréter » la littérature, par exemple dans les romans de Jane Austen, en recherchant ces catalogues de vertus, comme si l'expression première de l'éthique se trouvait dans la culture érudite.

²⁰ Aron, 2006, 375.

²¹ Aron, 2006, 376.

l'impossibilité d'une vérité philosophique et l'impossibilité de ne pas philosopher.²²

C'est l'aboutissement de l'évolutionnisme qui conduit à la désagrégation morale: l'Histoire, le nouveau continent où se trouve la vérité de l'homme, gagne en prestige ce que les univers spirituels perdent en stabilité et en autonomie, thèse que Raymond Aron estime «théoriquement absurde, mais psychologiquement intelligible²³».

Cet auteur a tenté une exposition stylisée de l'argumentation relativiste qui ne correspond concrètement à aucun auteur, en faisant abstraction des métaphysiques sous-jacentes qui sont, de toute façon, très différentes les unes des autres, l'historicisme de Troeltsch et de Mannheim en Allemagne²⁴, la sociologie de style durkheimien en France. Dans sa recherche d'une solution au problème du droit naturel, Leo Strauss a également noté que dans le domaine des sciences sociales aujourd'hui, le rejet de la justice naturelle repose sur deux fondements distincts: au nom de l'histoire et au nom de la distinction entre les faits et les valeurs²⁵.

Aron explique que la première forme se développe surtout en Allemagne après la Première Guerre, à la suite d'un examen de la science qui échoue à énoncer des catégories éternelles dans les sciences sociales et donc « consacrait la relativité des œuvres humaines²⁶ ». Cette incapacité à exploiter les catégories de la pensée historique²⁷, n'est qu'une de ses origines. Deux autres éléments-clés sont la disparition du sens normatif de la société actuelle et la critique de la civilisation moderne car pendant que la civilisation occidentale demeure la référence, la norme selon laquelle les autres civilisations sont évaluées, ni la découverte des «primitifs», ni celle des autres cultures n'ont secoué le rationalisme. Cette référence a disparu au XX^e siècle avec les guerres et le totalitarisme, en même temps que la confiance que le XIX^e siècle avait placée dans la science empirique et la démocratie.

²² Aron, 2006, 376.

²³ Aron, 2006, 376.

²⁴ La méthode de Popper est semblable, car lui aussi essaye de présenter l'historicisme de façon convaincante, claire, argumentée et plus cohérente que ses défenseurs eux-mêmes, mais la conception popperienne de l'historicisme, proche de celle du déterminisme est très différente. Popper, 3.

Cf. sur ce concept Hacoheh, 2002, 354 et aussi Ruelland, 1991, 29 et "remarque 2", 208-211 sur l'origine et l'évolution du mot.

²⁵ Strauss, 1953, 8.

²⁶ Aron, 2006, 367.

²⁷ Ce qui mène Max Scheler à la conclusion opposée, i.e. que l'évolution historique de la moralité est une fiction.

Une autre source du relativisme actuel est le pessimisme dérivé de l'irrationalisme, qui exprime une attitude de professeur allemand avec des prétentions à l'aristocratie (biologique et spirituelle), de ceux qui n'aiment pas «nos civilisations de masse²⁸», l'industrialisme et les socialismes.

Le *tropos* du relativisme sociologique est de réduire les principes et les valeurs à des impératifs collectifs intériorisés, qui persistent une fois ses causes et ses fonctions oubliées. Même dans les cas où cette revendication a quelque fondement, il faut montrer les nuances, au risque de confondre la morale avec l'opinion de la majorité, ce qui rendrait synonyme conformistes et immoraux et, finalement, rendrait la communauté juge suprême. Ce sociologisme est un réductionnisme. «La moralité est, comme tous les autres secteurs, de l'existence collective, relativement autonome et soumise à des influences extérieures²⁹. » La moralité n'est pas une cristallisation de la société. Seulement, la société totalitaire défie le social de la même façon que les sociologues durkheimiens : «on n'adore plus telle communauté partielle et injuste, mais la communauté vraie ou l'idée éternelle d'une certaine communauté.³⁰ » On doit cependant, parler de normes qui ne dérivent pas de ce qui existe. Avec ce stratagème, les sociologues français réintroduisent leurs valeurs dans une analyse théoriquement neutre, puisque la définition même de l'intérêt collectif ou de bien commun fait appel à des critères externes, une hiérarchie des objectifs et un ensemble de valeurs.

6. Le fait multiculturel et la vraisemblance du relativisme moderne

Le relativisme culturel provient toujours du fait multiculturel : « les morales, les philosophies, les religions changent avec les collectivités et les époques³¹ ». La diversité des visions du monde, de la science, des coutumes, de la religion, de la morale, voilà ce qui rend crédible le relativisme.

Dans le domaine des sciences spéculatives, on voit les scientifiques remplacer leurs théories: les conjectures sont soumises à des réfutations scientifiques. Copernic remplace Ptolémée, mais en réalité, toutes les descriptions du mouvement des planètes se font par rapport à un point de référence qui n'est peut-être que celui que le scientifique désire. L'évolution de

²⁸ Aron, 2006, 368.

²⁹ Aron, 2006, 383.

³⁰ Aron, 2006, 383.

³¹ Aron, 2006, 369.

la science se fait par changements de paradigme et la «science normale» prolifère, qui ne remet pas en cause le paradigme courant. Rien n'ébranle la foi dans la science.

Dans le domaine pratique, qui a été réduit à une théorie sur l'homme, l'anthropologie (y compris l'histoire), au contraire, prouve qu'aucune valeur n'est vraie ou même supérieure à une autre. L'argument historiciste nous impressionne parce qu'il se présente comme extrêmement plausible. La plausibilité de l'historicisme vient de son opposition aux dogmes du passé:

Aucun homme capable ne ferait créance aujourd'hui à la totalité de enseignement des maîtres du passé. [...] On peut affirmer avec quelque raison que ce qui est invariablement passé jusqu'à présent continuera d'arriver encore et toujours³².

Aristote, selon cette vision, ne concevait pas l'abolition de l'esclavage ou l'état mondial³³ parce que son horizon était limité par la cité grecque. Il peut arriver que dans le futur, en Birmanie, en 2100, d'autres possèdent une vision plus large ou plus profonde. Il n'y a pas de vision des affaires humaines finale ou universellement valable ; toutes les théories seront remplacées par d'autres et *ces changements sont essentiellement inconnaissables*.

Cependant, le soupçon de Leo Strauss est que l'« expérience historique » qui est à la base du relativisme historique n'est rien qu'une vision « de haut », sinon grossière – parce que la connaissance de l'histoire est toujours fragmentaire. L'histoire ne saurait légitimer l'idée que tout est variable, mais suggère plutôt qu'il y a des problèmes fondamentaux persistants, qui ne sont pas incompatibles avec des différences d'éclairage ou des différences d'approches, ni avec la diversité des solutions selon les époques.

Seulement si les réponses à ces problèmes étaient « essentiellement » contradictoires et aucune supérieure à une autre, on pourrait déduire qu'on ne peut résoudre aucun problème de façon universellement valide.

Le fait multiculturel en effet, n'est pas suffisant pour justifier le relativisme moral. Pour «passer de la variabilité observée à la relativité essentielle³⁴», fait remarquer Raymond Aron, il faut préalablement répondre à deux questions. La première concerne la profondeur du changement. Une variabilité purement superficielle, comme les vêtements à la mode, enlève beaucoup de force à

³² Strauss, 1953, 20-21.

³³ Strauss, 1953, 23: Strauss nie qu'Aristote n'ait pas perçu l'injustice de l'esclavage et affirme que son rejet de l'état mondial n'est pas nécessairement une sottise.

³⁴ Aron, 2006, 370.

l'argument. L'autre question est : peut-on déduire de la diversité de fait, la diversité de droit ?

La réponse historiciste se développe autour de deux arguments tendant à confirmer la relativité de droit et la profondeur du changement : 1) la morale, la religion et la raison elle-même, sont des ensembles solidaires qu'il faut accepter ou rejeter « en bloc » ; ils se modifient en fonction d'un principe irrationnel ; 2) il n'y a pas accumulation de vérités ou de progrès ; les créations de l'homme sont anarchiques et impliquent une diversité essentielle.

La théorie des « transformations de la raison » est basée sur les œuvres concernant la mentalité primitive ou sur la sociologie de la culture, qui essayent de présenter une pluralité de représentations du monde, de ressources conceptuelles et de catégories formelles de la raison. Lévy-Bruhl et Mannheim sont les premiers représentants.

La thèse est très discutable. Une identité logique des humanités différentes doit exister, même si le primitif préfère conjurer les « causes premières»³⁵ ou invoquer des forces mystérieuses au lieu de chercher les causes immédiates ou les antécédents empiriques, ou même si la « participation » organise sa représentation des êtres et des choses de façon non scientifique. La preuve en est que s'il n'y avait pas une identité fondamentale de cette logique, une mesure commune, ces cultures seraient aussi inintelligibles pour nous que n'importe quelles constructions de la démente.

Le relativisme religieux repose sur la « solidarité de l'univers religieux avec la réalité sociale », qui montre que le christianisme a emprunté des éléments à la pensée ancienne et aux croyances orientales. Mais, s'il y a une révélation surnaturelle, comment ne pas recourir à l'emprunt au passé pour devenir accessible aux hommes ? Le relativisme religieux se fonde également sur la difficulté de défendre la supériorité morale du christianisme face aux autres religions comme le bouddhisme ou l'islam, compte tenu de ses profondes valeurs humaines. Raymond Aron cependant, ne voit pas comment une vérité transcendante pourrait être annulée par une éthique de l'homme. Le postulat métaphysique de ces déductions est le type de religiosité diffuse qui pénètre un Troeltsch³⁶ et qui nous est devenue familière avec les syncrétismes contemporains *New Age*.

³⁵ Cf. Aron, 2006, 371.

³⁶ Aron, 2006, 371-372.

Le relativisme moral découle de la « proposition banale », selon laquelle les coutumes et les règles de conduite varient, un fait indiscutable qui prête cependant à des interprétations différentes. L'« historicisme » allemand tire de cette diversité, trois conclusions qui portent implicitement tout le relativisme : il est impossible d'atteindre les lois universelles obligatoires, toute éthique est l'expression d'une structure sociale et enfin, on ne peut définir rationnellement le devoir, «ce qu'il faut faire ou vouloir³⁷».

La première diversité est la diversité des coutumes et des institutions, des permissions et des interdictions, soumises aux prescriptions traditionnelles, «parfois aussi sacrées qu'à nos yeux les principes moraux³⁸ ». Ne pas manger de porc ou ne pas renoncer au tchador ne sont pas des tabous aussi importants que ne pas tuer ou ne pas voler ? Sont aussi variables les types d'hommes qui incarnent les idéaux collectifs, même sans quitter notre civilisation (le sage ancien, le citoyen moderne, le gentilhomme et l'honnête homme bourgeois) ; ils manifestent la variété irréductible des façons de vivre, des codes d'honneur, de la hiérarchie des biens.

Dans l'orientation du relativisme moral, l'argument est donc : le droit naturel doit être reconnu universellement par la raison humaine mais, les sciences sociales, c'est-à-dire, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie montrent qu'il existe une variété infinie de conceptions du droit, donc il n'y a pas de principes immuables de la justice³⁹.

Leo Strauss cependant, soutient que l'argument n'est pas pertinent : si le droit naturel demande un processus de découverte par la raison, il est très différent de constater que peut-être, il n'y a aucun principe de justice qui n'ait été refusé dans une certaine société ou culture, du moins à certaines époques historiques, que de montrer que ce refus est justifié ou raisonnable⁴⁰.

La base de la critique est en fait, autre, plus profonde : une incroyance dans la possibilité même de la connaissance de ce qui est naturellement vrai ou droit. Strauss distingue le conventionnalisme classique, qui accepte l'opposition fondamentale entre nature et convention, de la « conscience historique » du XIX^e siècle, victorieuse au XX^e. Le conventionnalisme classique appuie les lois et le droit sur le *fiat* social, une convention ou un accord qui apporte la paix à la vie sociale, mais qui ne produit pas la vérité.

³⁷ Aron, 2006, 372.

³⁸ Aron, 2006, 373.

³⁹ Strauss, 1953, 9.

⁴⁰ Strauss, 1953, 10.

Cette conception partage encore avec d'autres classiques, Platon ou Aristote par exemple, la croyance que l'opposition entre *nature* et *convention* est cruciale⁴¹.

L'historicisme ou « conscience historique » diffère sensiblement de ce conventionnalisme classique parce qu'il va beaucoup plus loin. Il considère mythologique l'idée que la nature est une norme de référence, de deux manières: soit en faisant valoir que toutes les œuvres de l'homme (y compris l'injustice) sont toutes aussi naturelles, soit en établissant un dualisme fondamental entre la nature et la liberté (ou l'histoire). Les opposants modernes à la loi naturelle rejettent la possibilité même de capturer quelque chose qui soit éternel : toute pensée est historique.

7. La victoire du relativisme contemporain et comment il échappe à la *self-refutation*

Ainsi, c'est en suivant l'historicisme et le positivisme sociologique que nous sommes arrivés au relativisme moderne. Selon Troeltsch, en Allemagne, avant la Seconde Guerre, les idées d'humanité et de droits de l'homme étaient presque incompréhensibles et sans couleur⁴², remplacées par le sens historique. Selon Strauss l'Amérique, fondée sur la Déclaration d'Indépendance, qui avait déclaré : «Nous tenons pour évidentes en elles-mêmes ces vérités, que tous les hommes naissent égaux, qu'ils ont été investis par leur Créateur de certains Droits Inaliénables parmi lesquels sont les droits à la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur», a aujourd'hui cessé de croire aux droits de l'homme pour adopter le « sens historique » et un « relativisme sans réserves⁴³ ». Ce qui a été l'attribut de la pensée allemande d'avant-guerre est maintenant embrassé par l'Ouest d'après-guerre dans son ensemble.

À la lumière des nouvelles sciences sociales américaines, les droits de l'homme ne sont pas une expression de principes supérieurs aux lois positives, mais des idéologies et des mythes, dont les hommes sont dotés par le processus d'évolution. Tout droit est positif, les lois justes sont à peine un idéal, toutes les cultures ont la même valeur, et seule la tendance à l'inertie

⁴¹ Strauss, 1953, 12.

⁴² Cf. Gierke, 1934, 201-222.

⁴³ Strauss, 1953, 1-2.

nous empêche de retourner au parricide, à l'infanticide et au cannibalisme ou à d'« autres pratiques monstrueuses ».

Les doctrines relativistes modernes sont-elles soumises à la contradiction que Platon a signalée dans les théories plus anciennes ? Le relativisme moderne n'est pas une déclaration isolée, il est lui-même une vision transhistorique, mais qui se dispense du verdict sur la précarité de la pensée humaine⁴⁴.

Un historicisme radical, existentialiste, comme celui d'Heidegger, préparé par Nietzsche, nie le caractère transhistorique de la thèse historiciste, rejetant toute possibilité d'analyse objective, parce que toute la vie est faite de *compromis*. Leur argumentation se poursuit ainsi :

La philosophie (...) suppose que le tout est connaissable, c'est-à-dire intelligible. Cette hypothèse conduit au résultat que le tout-en-soi est assimilé au tout-intelligible; (...) cela conduit à l'identification de l'"être" avec l'"intelligible" ou l'"objet" On dit que cette présomption est enracinée dans l'identification dogmatique de l'"être" au sens le plus authentique du terme, avec "être toujours". (...) On dit que la nature dogmatique de la prémisses fondamentale de la philosophie, a été révélée par la découverte de l'histoire ou de "l'historicité" de la vie humaine (...); "être" au sens le plus authentique du terme ne peut pas signifier – ou en tout cas ne signifie pas nécessairement – "être toujours"⁴⁵.

Pour que l'historicisme radical puisse nier le caractère transhistorique de sa doctrine – ce qui serait une incohérence – l'attaque de Nietzsche contre les formes plus bénignes de l'historicisme du XIX^e siècle, a joué un rôle-clé. Pour lui, en effet, la dévaluation de toutes les visions globales du monde rendrait la vie impossible, car elle détruirait l'atmosphère protectrice indispensable à l'homme. «Comme l'analyse théorique n'a pas son fondement dans la vie, on ne peut jamais la comprendre. L'analyse théorique de la vie ne se compromet pas et c'est fatal pour l'engagement, mais la vie implique un compromis⁴⁶», de sorte que leurs descendants définissent la pensée comme essentiellement servile à la vie.

Toute connaissance, même scientifique, est fondée sur une vision du monde indémontrable et on doit choisir face au néant. La neutralité ou la suspension du jugement, que les sceptiques classiques ont suggérées, sont impossibles. Ce qui importe, c'est le sérieux de l'engagement et même l'avenir peut cacher ce qui est révélé dans un moment privilégié de l'histoire.

⁴⁴ Strauss, 1953, 25.

⁴⁵ Strauss, 1953, 29-30.

⁴⁶ Strauss, 1953, 26.

Ce type d'argument est, par nature, irréfutable, mais Strauss, par exemple, souligne que l'historicisme est seulement une interprétation douteuse qui ignore ou déforme l'expérience du droit et du tort, du bien et du mal, et ne subit lui-même aucune analyse critique. Le nouveau continent de l'histoire est une invention plus qu'une découverte, qu'il attribue à la politisation de la philosophie moderne. Émerge alors que la philosophie cesse d'être à la recherche d'un ordre éternel, pour devenir une arme dans les combats politiques⁴⁷. L'affirmation historiciste se réduit à la négation de la possibilité d'existence d'un horizon absolu, ou naturel, compte tenu des opinions multiples, car la question « commente vivre » a des conséquences politiques⁴⁸.

Selon Strauss, Max Weber est le paradigme de l'orientation qui coupe le dernier fil qui unit les faits et les valeurs. Bien qu'il le considère comme « le plus grand scientifique social de notre siècle », il le critique sans ambages :

À notre sens, la thèse de Weber conduit nécessairement au nihilisme ou à l'idée que toute préférence, qu'elle soit mauvaise, vile ou folle, doit être regardée par le tribunal de la raison comme tout aussi légitime que tout autre choix⁴⁹.

Et s'il dit essayer d'éviter l'erreur qui consiste à remplacer la démonstration de la réduction à l'absurde par une *reductio ad Hitlerum*⁵⁰, il a néanmoins déclaré que, suivant pas à pas le chemin tracé par Weber, on arrive inévitablement à un moment où les conséquences de cette doctrine nihiliste des valeurs conduisent à un scénario « noirci par l'ombre de Hitler ».

En effet, si l'on ne peut distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, la science ne peut que procéder à une analyse instrumentale que nous, libéraux généreux, avons décidé de mettre au service de la démocratie. Cela conduit à des conséquences potentiellement désastreuses : l'hypothèse que, parce que nous ne pouvons examiner les fins qui ne sont que des préférences aveugles, mais seulement les moyens, la fin du chemin mène à accepter l'engagement existentiel et absolu face au néant.

Pourquoi accepter si facilement et avec soulagement ce qui nous amène à renoncer à ce qui est vrai, bon et juste et recevoir comme respectable toutes les cultures qui tolèrent les autres ? Même les arguments en faveur de la

⁴⁷ Strauss, 1953, 33.

⁴⁸ Strauss, 1953, 35.

⁴⁹ Strauss, 1953, 42.

⁵⁰ Cela signifie que les points de vue sont faux parce qu'ils ont été partagés par Hitler, ce qui n'est pas une réfutation logique.

tolérance sont affaiblis si le choix de la tolérance est seulement un choix parmi d'autres possibles et tout aussi aveugle que les autres.

Les axiomes qui ne sont jamais discutés sont au nombre de trois : l'impossibilité de connaître le bon ou le juste, le refus passionné de tout absolu et l'égalité de toutes les cultures qui mène au respect de la diversité, sans inhibitions, axiomes qui font facilement taire la voix de la raison⁵¹.

Comment quelqu'un peut-il sérieusement imaginer qu'affirmer que « cela fait partie de sa culture » ou que « ce sont ses valeurs » peut servir à justifier un contenu ? – se demandait récemment Brian Barry :

Cependant, précisément cet appel explicite au fait de la "culture" comme une justification est très répandu et remarquablement durable. Voici un exemple daté de 1835, quand les Maoris de l'île du Nord de la Nouvelle-Zélande ont envahi les îles Chatham, cinq cents miles à l'est. Cette zone a été occupée par le peuple Moriori, issu de la même origine, mais qui s'était séparé environ un millénaire avant et avait adopté une vie simple et paisible (...) Un des Maoris a expliqué, 'nous avons pris possession (...) selon nos coutumes et fait prisonnier l'ensemble de la population. Aucun n'en a réchappé. Certains ont fui, on les a tués, et nous avons tué aussi tous les autres, et alors ? C'est en accord avec notre coutume⁵².

Les Moriori, qui auraient pu riposter, ont préparé une négociation sur la base du partage des ressources. Les carnages furent plus nombreux par la suite, ce qui remet en cause l'idée courante qu'un monde où tous adhèrent à leurs propres normes serait nécessairement pacifique.

8. Conclusion

Dans ce bref essai on a argumenté que, malgré les apparences, le relativisme de la vérité, y compris le relativisme de la vérité sur l'homme, ne doit pas se confondre avec le scepticisme et qu'il n'est pas nécessairement contradictoire. On peut même dire que les tentatives de le rejeter rapidement en utilisant la *self-refutation* sont à l'origine de constructions intellectuelles, telles que celles de Descartes et de Hobbes, dont l'arrogance parvient toujours à nous surprendre.

Nous avons essayé de montrer que le relativisme des faits et des valeurs est historiquement récent et repose sur des hypothèses beaucoup plus fortes que le simple scepticisme. Il naît avec l'historicisme et le positivisme

⁵¹ Cf. Strauss, 1953, 6-7

⁵² Barry, 2002, 253-254.

sociologique contemporains et connaît les moyens de se soustraire à la contradiction qui semble inévitable dans le scepticisme.

Non pas qu'ils soient tout à fait dissemblables. Le scepticisme et le relativisme semblent très plausibles, car ils s'opposent aux dogmatismes du passé, mais le relativisme de la vérité, à la fois sur la nature physique et sur l'homme, peut (et à notre avis, doit) être réfuté. Tout simplement peut-être, il n'est pas possible de faire appel à une contradiction dans les termes. Certes, il est possible de montrer que ses hypothèses ne sont pas solides et que certaines de ses conséquences les plus extrêmes nous font pâlir.

Ce qui n'est pas une réfutation *a priori* valable, mais pour échapper au relativisme plus radical, il nous suffit de penser en philosophe pour qui « la vérité est normale et l'erreur anormale » et de ne pas couper le fil qui lie l'être et le devoir être, sans hypostasier les devoirs sous la forme d'une entéléchie que nous appelons les valeurs. Ce qui ne signifie pas que la vérité n'est pas pour nous aussi difficile à atteindre et à maintenir qu'une santé parfaite⁵³.

Peut-être cela pourrait impliquer un remplacement, difficile et *démodé*⁵⁴, du point de vue du point de l'observateur par le point de vue de l'observé⁵⁴, mais dans la pratique, au moment où nous ne parvenons plus à jouer un rôle⁵⁵, par exemple celui de sceptique ou de relativiste, nous avons toujours tendance à penser comme des réalistes et à croire à la possibilité de rencontrer beaucoup de vérités, sans majuscule et au pluriel.

Après tout, pourquoi devrions-nous nous tourmenter avec la variété culturelle existante dans les îles Chatham ou dans la Grèce antique, si les sociologues et les historiens les plus scrupuleux manient, en tant qu'universitaires, dans un seul colloque, des théories diverses et contradictoires, n'ignorant pas que certaines sont plus fortes ou plus vraies que d'autres, sans être renversés par le doute. La diversité des théories ne justifie pas de remettre tout en question, elle est souvent le point de départ indispensable à la réflexion et à la découverte.

En fait, le relativisme moral et politique est aujourd'hui plus important que le relativisme scientifique, non seulement par le prestige que la technique donne à la science, car la science a les ressources pour prendre soin d'elle-même, mais parce que l'éthique est devenue une théorie du bien, au lieu d'appartenir à la sphère de l'action pratique de l'agent – comme une éthique à

⁵³ Cf. Gilson, 2007, 115.

⁵⁴ Cf. Gilson, 2007, 117.

⁵⁵ Gilson, 2007, 105.

la première personne ou une politique dans la perspective de l'homme d'État ou du citoyen et non une observation de la planète Mars.

C'est pourquoi le triomphe du relativisme est, avant tout, un triomphe politique. En tant que scientifiques de différentes spécialités, nous croyons aux résultats de nos enquêtes – dans la mesure où nous savons qu'ils sont fiables, s'ils le sont. En revanche, dans la vie politique, nous nous sentons obligés, non seulement de défendre le pluralisme, mais le relativisme le plus complet, comme un moyen d'éviter la rigidité de la science du passé, mais aussi par crainte que la défense du respect de la vérité sur la nature ou sur l'homme ne conduise à l'intolérance – contre l'évidence historique – sans penser que la tolérance et le respect des idées des autres dépendent, en fin de compte, d'une certaine considération de l'idéal de la vérité et de la dignité des hommes. Même sans raccourcis, comme une auto-réfutation *more geometrico*, il est possible de s'éloigner du relativisme contemporain.

Références Bibliographiques:

- Aristote, 1992, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Agora.
- Aron, R., 2006, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard.
- Barry, B., 2002, *Culture and equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Berlin, I., 1991, «Alleged Relativism in Eighteenth-century European thought», in *The Crooked timber of humanity*, Princeton, Princeton University Press.
- Geert, C., 1975, *The Interpretation of cultures*, New York, 1973, London.
- Gierke, O., 1934, *Natural Law and the theory of society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilson, E., 2007, *Le Réalisme méthodique*, Paris, Pierre Téqui Editeur.
- Hacohen, M., 2002, *Karl Popper - The formative years, 1902-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hume, D., 1975, *An Enquiry concerning human understanding*, in *Enquiries*, Oxford, Ed. Selby-Bigge.
- Macintyre, A., 2013, *After Virtue*, London and New York, Bloomsbury.
- Montesquieu, 1950-55, *Pensées*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, vol. 2., Paris, Ed. A Masson.
- Platon, 1923, *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Part I, *Théétète*, Paris: Belles Lettres, [ed. A. Diès],
- Popper, K., 1998, *The Poverty of historicism*, London, Routledge.
- Racine, J., 1966, *Iphigénie*, in *Œuvres Complètes* (2 vols.), Paris, Ed. Raymond Picard, vol. 1.
- Ruelland, J., 1991, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, Paris, PUF.
- Sextus Empiricus, 1935, *Against the logicians*, London, W. Heinemann [trad. R.G. Bury from the Loeb ed, de *Adversus Mathematicos*.].
- Strauss, L., 1953, *Natural right and history*, Chicago, Chicago University Press,

Allen Carlson: Natureza e Estética Positiva

Maria José Varandas
(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)
mariajosevarandas1@gmail.com

Positivamente, a crise ecológica dos anos sessenta provocou o debate filosófico sobre os fundamentos da acção em contexto natural implicando, em simultâneo, a delineação de uma axiologia da natureza. A problematização acerca do carácter intrínseco ou instrumental dos valores na consideração ética das entidades naturais conduziu à radicalização da discussão, polarizada entre as abordagens antropocêntricas e as não antropocêntricas, entre o objectivismo e o subjectivismo axiológicos, e, por arrasto, entre o cognitivismo e o não cognitivismo estéticos.

Inspirado pelos pioneiros ambientalistas do século XIX (Emerson, Thoreau, Muir), e influenciado por Aldo Leopold, Allen Carlson desenvolveu um esforço notável de fundamentação de uma estética natural objectiva procurando justificar a sua relevância no discurso preservacionista como argumento sólido na salvaguarda de áreas naturais. Um esforço que se traduziu em múltiplas publicações que, no seu conjunto, constituem um assinalável e decisivo contributo na emergência e consolidação da estética ambiental. A sua tese de que «Na natureza tudo é belo», subsumindo duas premissas complementares - a de que o referente estético da apreciação do belo natural é a natureza intocada e a da objectividade do valor estético natural -, perfila-se no sentido da acção. Com efeito, a articulação sugerida por Carlson entre a estética e a ética ambientais, entre a experiência do belo natural e a acção que visa a sua preservação pressupõe uma coerência teórica capaz de libertar a percepção estética do subjectivismo inerente a um número apreciável de abordagens contemporâneas, entre as quais se enquadram os modelos pictórico e paisagista. Se o valor estético da natureza

vier determinado pelas categorias que informam o belo artístico, tal como acontece nestes modelos, a apreciação estética da natureza só será significativa se apresentar determinadas características visuais desprezando, por isso, recortes naturais que não patenteiem qualidade cénica¹. Ora, uma estética natural refém do subjectivismo de preferências ou subordinada ao relativismo de códigos culturais não poderá ser compatível com a acção que busca a universalidade dos seus princípios e juízos. Pelo contrário, a presunção de objectividade do belo natural constituirá uma garantia de solidez na argumentação que defende a preservação de áreas naturais em função do seu valor estético. É no conhecimento científico que Carlson encontra o fundamento cognitivo capaz de legitimar a tese da inerência do belo ao mundo natural, enquanto expressão objectiva de padrões de ordem que o acaso e as forças naturais produziram por todo o lado², procurando libertar, deste modo, a apreciação estética da sua subordinação emocional e sensitiva. Em termos cognitivos, a natureza-obra é o resultado temporalmente determinado de uma energia física em permanente devir. A ciência dá conta da narrativa que a natureza oculta, desvelando a sua verdade no processo metamórfico que lhe é próprio pelo qual as múltiplas e sucessivas configurações naturais constituem as manifestações tangíveis e

¹ «The domination of the discipline of aesthetics by an interest in art has had two ramifications. On the one hand, it helps to motivate a controversial philosophical position that denies the possibility of any aesthetic experience of nature. The view contends that aesthetic appreciation necessarily involves aesthetic judgments, which entail considering the object of appreciation as the achievement of a designing intellect. However, since nature is not the product of a designing intellect, its appreciation is not aesthetic. On the other hand, the art-dominated construal of aesthetics also gives support to approaches that stand within the many different historical traditions that conceptualize the natural world as essentially art-like (...). For example, the tradition of the picturesque gives rise to what might be called a landscape model of nature appreciation, which proposes that we should aesthetically experience nature as we appreciate landscape paintings. (...). Although both the nonaesthetic position and the art – oriented approaches to nature appreciation find some grounding in analytic aesthetics' reduction of aesthetics to philosophy of art, they are thought by some philosophers to be deeply counterintuitive. (...). The problem, in short, is that they do not acknowledge the importance of aesthetically appreciating nature, (...), "as nature"» Carlson, 2009, 8.

² «Toda a natureza revela necessariamente a ordem natural. Embora pareça mais fácil entender certos casos ao invés de outros, ela está presente, ainda assim, em cada caso e pode ser apreciada quando a nossa consciência, o nosso entendimento das forças que os produziram e a narrativa que os ilumina se encontram adequadamente desenvolvidas. Neste sentido, toda a natureza é igualmente apreciável, e por conseguinte a selecção de entre tudo o que o mundo natural oferece não terá uma importância apreciável», Carlson, 2011, 278.

transitórias de um permanente e intrínseco movimento que através da desordem procura a ordem.

Assim, defendendo que toda a apreciação estética comporta a dimensão cognitiva, o autor argumenta que a percepção do belo natural (analogamente à percepção do belo artístico que exige o conhecimento estilístico da obra e do autor) requer a mediação do conhecimento dos processos de formação e de evolução das realidades naturais como factor de elucidação e categorização dos dados da sensibilidade que, assim, descobre a natureza tal como a ciência a interpreta, ou seja, de acordo com categorias de ordem, regularidade e harmonia³.

Segundo Carlson, a recondução da estética da natureza a uma inteligibilidade científica inscreve-se na necessidade de perceber o *correctamente* o belo natural mediante a clarificação da verdade do objecto de apreciação, referência que a ciência faculta, enquanto fonte de verosimilhança e de comprovação, expondo e explicitando as propriedades intrínsecas dos objectos sob a aparência da imagem. Tal como para Leopold que reclama por uma literacia ecológica na apreciação da estética natural, contemplar uma montanha é, para Carlson, algo mais do que ver árvores, cores, flores; é, também, compreender a sua história natural, as suas populações específicas e as relações que a animam. Note-se que se há de facto, neste autor, a defesa de um rígido cognitivismo que parece pretender transferir para a ciência os *criteria* de apreciação estética, há, de igual modo, a invocação de Kant na constatação de que o apelo estético positivo pelo mundo natural deriva da admiração suscitada pela sublimidade da natureza, enquanto realidade que está para além dos limites do controle humano⁴.

O enquadramento conceptual assim traçado escora os princípios de base da estética positiva, convocando, em simultâneo, a crença não-antropocêntrica – a natureza tem um valor que não depende do homem – e afirmando, complementarmente, a afinidade entre a estética e a ética

³ «Ecological description finds unity, harmony, interdependence, stability, etc... earlier data are not denied, only redescribed or set in a larger ecological context (...) and we see beauty now where we could not see it before», Holmes Rolston citado por Carlson, 2008, 224. Ainda a este respeito, Carlson afirma: «According to the account outlined here, scientific knowledge is essential for appropriate appreciation of nature. Without it we do not know how to appreciate it appropriately and are likely to miss its aesthetics qualities and value», Carlson, 2008, 227.

⁴ «On this view, the positive aesthetic appeal of the natural world is a function of the astonishing nature of something that is beyond the limits of human control», Carlson, 2008, 217.

ambientais. É no ensaio «Nature and Positive Aesthetics», publicado originalmente em 1984 na revista *Environmental Ethics*, que Carlson enuncia os fundamentos conceptuais do seu programa teórico, socorrendo-se de uma discursividade analítica tendo em vista a solidez e a consistência das cláusulas que defende. Afirma o autor:

Neste ensaio examinarei a perspectiva de que todo o mundo natural é belo. Segundo esta perspectiva, o ambiente natural, enquanto intocado pelo homem tem sobretudo qualidades estéticas positivas (...). Toda a natureza virgem, em suma é essencialmente e esteticamente boa. A adequada e correcta apreciação estética do mundo natural é basicamente positiva e os juízos estéticos negativos têm aí pouco ou nenhum lugar.⁵

Logo no primeiro parágrafo do ensaio, o autor convoca as teses que traçam o desenho teórico da estética natural positiva, cuja solidez e consistência o subsequente discurso procura legitimar. Seguindo a ordem considerada por Ned Hettinger⁶, são quatro as suas cláusulas:

1) A tese da beleza intrínseca – A natureza virgem tem sobretudo qualidades estéticas positivas

2) A tese dos juízos não negativos – Os juízos negativos acerca da natureza são inapropriados

3) A tese do igualitarismo estético – Tudo na natureza é valorizável esteticamente de igual modo

4) A tese da perfeição estética – A natureza tem um valor estético superlativo.

Estas teses coalescem na formulação de um enunciado capital, cuja relevância sublinhamos não só porque subsume a finalidade do pensamento do autor, como a subentende num princípio de primeira ordem, cita-se, «A estética positiva vindica que o mundo natural é, em essência, esteticamente bom»⁷. A declarativa manifesta a presunção de imbricação do ético e do estético e aponta para a sua conjugação na acção em prol da preservação do mundo natural, numa evidente evocação da máxima leopoldiana:

⁵ «In this essay I examine the view that all the natural world is beautiful. According to this view, the natural environment, insofar as it is untouched by man, has mainly positive aesthetic qualities; (...). All virgin nature, in short, is essentially aesthetically good. The appropriate or correct aesthetic appreciation of the natural world is basically positive and negative aesthetics judgements have little or no place» Carlson, 2008, 211.

⁶ Hettinger, 2005, 59.

⁷ «Positive aesthetics claims that the natural world is essentially aesthetically good», Carlson, 2008, 227.

Algo é bom quando tende a preservar o equilíbrio, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É mau quando procede diversamente.⁸

Trata-se, a nosso ver, de uma reinterpretação do enunciado de Leopold colocada por Carlson no modo imperativo, determinado pela via de legitimação científica. Com efeito, ao proporcionar as categorias adequadas a uma *correcta* apreciação estética dos objectos naturais (i.e., ordem, regularidade, harmonia e equilíbrio⁹), a ciência constitui a justificação plausível para a presunção de que tudo na natureza é igualmente valorizável e que nela nada há de ‘mau’ ou de ‘feio’, legitimando a universalidade e objectividade do juízo estético que, assim, se apresentará como cláusula irrevogável da acção ambientalista. A organização e coordenação da obra *Nature, Aesthetics and Environmentalism* patenteia essa assumida intenção de Carlson declarada desde logo na «Introdução» nos seguintes termos:

Tal como nas obras de arte, uma vez que os indivíduos reconheçam – na verdade, descoberta por eles – a beleza da natureza, acharão natural agir em conformidade com os imperativos estéticos acerca dela. (...) A dificuldade não reside no convencimento dos indivíduos em preservar a beleza natural, mas em persuadi-los a descobrir a plena extensão e a grande diversidade do valor estético da natureza. (...) Em suma (...) uma estética da natureza pode ir longe o suficiente para que o ambientalismo dela necessite para ser adequadamente fundamentado¹⁰.

Dado o exposto, sublinha-se que, para o nosso autor, a apreciação estética da natureza radica numa interacção entre o sujeito e o objecto de apreciação que, partindo da componente emocional e sensível do apreciante, apela, fundamentalmente, para o conhecimento apropriado do que se aprecia não privilegiando configurações naturais específicas. A estética positiva, uma

⁸ «A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise» Leopold, 1966, 262.

⁹ «If comprehensibility is in part a function of qualities such as order, regularity, harmony and balance which we find aesthetically good, then the development of science (...) constitutes a movement toward the aesthetically good», Carlson, 2008, 231.

¹⁰ «As with works of art, once individuals recognize – truly discover for themselves – the beauty of nature, they find it natural to act on the aesthetics imperatives concerning it. This is why it is environmentally important, (...), to “align” beauty with ecological health (...) the difficulty is typically not convincing individuals to preserve natural beauty but persuading them to discover the full extent and the great diversity of nature’s aesthetic value. Once we experience natural beauty, we usually are moved to protect and preserve it, (...) In sum, (...) an aesthetics of nature can go deep enough that environmentalism needs such aesthetics to be adequately founded», Carlson, 2008, 17.

abordagem ambiental naturalista¹¹ e cognitivista, assume-se assim como contraponto aos modelos contemporâneos não-cognitivistas e subjectivistas (como o de Berleant, por exemplo) tendendo para uma mais universal e objecto-centrada estética e, por isso, articulável com outras áreas filosóficas como a ética, a epistemologia e a filosofia da mente.

No entanto, a arquitectura da estética positiva não se apresenta tão consolidada quanto o seu autor desejaria revelando fragilidades evidentes nos seus princípios de base. Sem pretender ser exaustivos destacaremos as principais objecções que colhe.

Em primeiro lugar, a objecção de que a apreciação do belo natural é não estética. Refutando as críticas que lhe são dirigidas pelas abordagens que tematizam a apreciação estética de acordo com os parâmetros que definem o belo artístico e que, nesse contexto, argumentam que a apreciação da natureza é não estética porque carece de intencionalidade criativa, Carlson afirma:

Ao contrário da apreciação pela concepção que se centra nas qualidades estéticas que resultam do incorporar uma concepção num objecto, a apreciação pela ordem centra-se nas qualidades estéticas que resultam da aplicação de uma história posterior a um objecto pré-existente. (...) Ora, a longo prazo, as histórias desenvolvem-se de forma a prover tanto mais apelo estético, e mais universal, quanto possível. Assim, as histórias que têm um papel na apreciação da natureza segundo a ordem [leia-se Ciência] trabalham para fazerem com que os objectos naturais pareçam igualmente esteticamente apelativos¹².

Na análise que efectua sobre o conceito de apreciação, Carlson acentua o elemento não intencional dimanante da percepção de padrões de ordem no objecto contemplado, como acontece em certos objectos artísticos (os produtos do dadaísmo e surrealismo, ou as *action painting* de Pollock, por exemplo) e que, aparentemente, não manifestam uma intencionalidade conceptiva, sendo apreciados segundo padrões de ordem que o acaso e forças inconscientes ali forjaram¹³. Analogamente, a natureza manifesta uma poderosa *dynamis* que, por todo o lado, multiplica padrões de ordem que

¹¹ «The model [Natural Environmental Model] suggests that the aesthetic appreciation of anything (...) must be centered on and driven by the object of appreciation itself», Carlson, 2009, 36.

¹² Carlson, 2011, 279.

¹³ «A tela é colocada no chão. Posto de parte todo o controle intelectual, o pintor movimenta-se em seu redor com toda a espontaneidade; a tinta líquida que pinga do seu pincel e de uma lata de tinta perfurada tecem o rasto do seu gesto numa densa filigrana», Carlson, 2011, 262.

tanto na sua expressividade como na sua impressividade interpelam o sujeito perceptivo a uma resposta em que a sensorialidade e a cognição se fundem numa experiência de profundo significado estético.

Não sendo um artefacto artístico, a natureza dá-se a descobrir nesse seu próprio jogo de forças ‘obscuras’ e ‘cegas’ que produz originariamente o maravilhamento e o espanto no ser humano, sentimentos que propiciando a emergência da apreciação estética da natureza¹⁴ carecem, para o seu desenvolvimento e maturação, de clarificação e orientação científicas.

Outra objecção relevante diz respeito ao conceito de ‘natureza-virgem’. A afirmação de uma natureza intocada onde a beleza floresce em múltiplas formas próprias e em todas as suas partes parece ignorar o facto da omnipresença humana no mundo e a correspondente influência global da sua acção como factor de inegável afecção de toda a superfície planetária. Em consequência, o que Carlson apresenta como tese – a de que a natureza virgem possui uma mais-valia estética relativamente à intervencionada pelo homem – colocar-se-á sobretudo como conjectura. De facto, onde está a natureza virgem? A interrogativa é pertinente tendo em conta que, como argumenta Malcom Budd,

Grande parte da natureza terrestre não tem permanecido na sua condição natural, mas tem sido sujeita à interferência humana. Animais selvagens têm sido domesticados, novas variantes de plantas foram desenvolvidas por manipulação genética, espécies autóctones de determinada área têm sido transplantadas para outras partes do mundo, rios têm sido represados, terra ganha ao mar, encostas construídas em socacos, mares poluídos, florestas abatidas e assim por diante indefinidamente¹⁵.

Também o princípio que define o belo natural segundo categorias de ordem, regularidade e harmonia facultadas pelas proposições científicas colhe objecções consistentes. Malcom Budd questiona a noção assumida pela estética positiva de que há que apreciar a natureza segundo *categorias correctas*. Paraphrasing este autor, tal significaria que apenas, e somente, quando fosse demonstrado que o mundo natural (intocado pelo ser humano) estaria a ser apreciado de acordo com categorias correctas é que deveria ser considerado esteticamente bom¹⁶. Infere-se daqui que o cognitivismo de

¹⁴ «Unlike works of art, natural objects and landscapes are not created or produced by humans, but rather “discovered” by them», Carlson, 2008, 229.

¹⁵ Budd, 2011, 303. Sobre o tema regista-se ainda a crítica de Berleant: «(...) the human presence is unavoidable, not only in the natural world but on the very occasion of beauty (...). Nature untouched, then, is a state found exclusively in prehuman history (...). It exists now merely as a speculative idea», Berleant, 1997, 60.

¹⁶ Budd, 2008, 291.

Carlson, na sua tentativa de categorização do belo natural em procedimento similar àquele que caracteriza a filosofia da arte, acaba por subordinar a apreciação do belo natural à interpretação científica dos objectos naturais correndo o risco de enclausurar a contemplação da estética natural num tipo de inteligibilidade em que apenas contam as qualidades primárias do objecto de apreciação; com efeito, a funcionalidade na manutenção da ordem do ecossistema das cores, texturas, sons e sabores, ao carecer de uma fundamentação científica adequada, coloca a sensibilidade numa posição secundária na tematização da apreciação estética positiva.

Complementarmente, a adscrição das *correctas categorias* de apreciação (as ideias de «ordem, harmonia, regularidade, tensão, conflito e resolução»), torna problemática a admissão de uma das teses nucleares da estética positiva, a de que, «Na natureza tudo é valorizável de igual modo». Com efeito, exemplifica Malcom Budd, qualquer ser orgânico no próprio processo evolutivo – nascimento, maturação e morte – transporta no seu seio a desordem, a tensão e o conflito que, no declínio da existência, o configuram como objecto esteticamente não apelativo. Uma flor, por exemplo, no final do seu ciclo, perde as suas cores, as suas pétalas, enfim a graça que antes possuía. Analogamente, a malformação de um ser vivo configurá-lo-á sob um aspecto grotesco, pese embora a compreensão de toda a informação científica sobre essa deformação. Estes, entre outros exemplos, se, por um lado demonstram a inconsistência da injunção que exclui os juízos negativos da apreciação estética do belo natural e, em consequência, a impossibilidade da inclusão de qualidades negativas no alinhamento conceptual da estética positiva, por outro, fragilizam o seu postulado de que *tudo na natureza é valorizável de igual modo*. Para Malcom Budd, o facto de *tudo na natureza necessariamente revelar a ordem natural*, não implica que tal signifique uma selecção natural que, do ponto de vista estético, seja igualmente atraente, interessante ou valorizável.

A este respeito, Emily Brady inquire:

O cognitivismo científico pode ser um bom ponto de partida para a apreciação caracterizada pela curiosidade, admiração ou atenção, mas será necessário para a percepção das qualidades estéticas?¹⁷

A sua resposta é demonstrativa da objecção mais comum às teses cognitivistas:

¹⁷ Brady citada por Parsons, 2008, 304.

Eu posso apreciar a curva perfeita de uma onda, combinada com a espuma branca que choca com a areia sem saber como são causadas as ondas.¹⁸

Também Adriana Veríssimo Serrão acentua o carácter reductor da estética positiva quando afirma:

Estando a esteticidade envolvida por conhecimentos que lhe fornecem o modelo teórico consistente, a própria noção de estética torna-se inteiramente vazia ou redundante.¹⁹

Por seu turno, Paolo D'Angelo lança uma incisiva crítica a Carlson e à generalidade das abordagens naturalistas da estética da natureza (as estéticas ecológicas, como as designa este autor), quer pela redução dos objectos naturais de apreciação estética ao conceito de ambiente, quer pela presunção de objectividade do belo natural, quer ainda pelo 'apagamento' do sujeito de apreciação estética, ou pela declaração de equivalência entre o belo natural e o bem. O conjunto de críticas formuladas por D'Angelo deriva da sua posição humano-centrada que defende o entendimento do belo natural no estrito significado histórico-estilístico. Neste sentido, a natureza estética será um objecto cultural, sem consistência ontológica própria, inteiramente dominada pelo enquadramento histórico-cultural que define a identidade dos lugares – as paisagens que o homem habita. A análise crítica que D'Angelo efectua às abordagens estéticas da natureza²⁰, refuta o conjunto de argumentos que procuram legitimar a 'naturalidade' da apreciação estética, desde aqueles que vêm da etologia²¹, passando por aqueles escorados na biologia e, sobretudo, pelos que emergem da ecologia. Para o autor, a percepção estética da natureza é inteiramente tributária da história dos homens e dos seus estilos de ver e de viver. Considerando que as categorias histórico-estilísticas são, de facto, categorias especificamente estéticas, D'Angelo afirma que as categorias científicas não o são.²²

¹⁸ Brady citada por Parsons, 2008, 304.

¹⁹ Serrão, 2004, 100.

²⁰ D'Angelo, 2001, cap. II.

²¹ Assinala-se aqui a investigação de autores como Konrad Lorenz, Desmond Morris ou Eibl-Eibesfeldt sobre a percepção estética e o seu carácter inato e generalizado no mundo animal (humano e não-humano) que determina preferências por determinados padrões na percepção das formas (em Kirchof, 2008). Basicamente as suas investigações apontam para o carácter inato do impulso estético, inscrito na biologia dos animais superiores, e fazendo parte do processo evolutivo comunicacional. Esta tese é partilhada e exposta em várias publicações por Edgar Kirchof que, identicamente, defende que a esteticidade existe na natureza e evolui para a cultura através de um processo biossemiótico.

²² D'Angelo, 2001, 100.

Julgamos que ambas as proposições só podem ser verdadeiras se se adoptar o modelo tradicional da estética no enquadramento categorial que lhe é definido pela filosofia da arte. Mas o que está em causa aqui será justamente a fundamentação de uma estética da natureza não subordinada aos parâmetros conceptuais da arte. Tanto a análise biossemiótica como a etológica defendem que a esteticidade é inerente à biodiversidade. A biossemiótica constitui um esforço para unificar numa teoria geral os conceitos de evolução e desenvolvimento em torno da ideia de comunicação como característica intrínseca a todas as formas terrestres, apresentando a esteticidade como integrada no sistema de signos naturais. A investigação de Peirce sobre semiótica e a sua tese de que na natureza tudo é signo constitui o fundamento da biossemiótica cujo intento é o de investigar a presença da natureza na cultura, ou seja, determinar na natureza os precursores de cultura, demonstrando que há uma evolução da esteticidade da natureza para a esteticidade da cultura²³, de tal modo que signo natural e signo artístico são aqui entendidos em estreita articulação no processo semioevolutivo. Nesta linha interpretativa, o biólogo molecular dinamarquês Jesper Hoffmeyer fala na semiotização natural, considerando que a emergência do ADN, como código signico de informação que a partir da simplicidade (combinação de 4 bases) gera complexidade crescente, é coincidente com a emergência da liberdade semiótica no universo que, por sua vez, é a condição da liberdade criativa da natureza²⁴ cujo *modus operandi* tem como ponto de partida a simplicidade de processos 'tendo em vista' a crescente complexidade sistémica.

Na década de sessenta Bernhard Reusch e Desmond-Morris foram pioneiros na investigação sobre o comportamento estético animal; as experimentações de Morris com chimpanzés sobre produção artística são ilustrativas de que se verifica precursão estética no mundo não-humano. No próprio universo humano, etólogos e neurobiologistas, demonstram que funcionalidades inatas explicam a atracção do ser humano por categorias estéticas positivas, como o belo e o gracioso e a repulsa por categorias estéticas negativas como o feio e assustador²⁵.

À luz de uma epistemologia pós-moderna, a negação do timbre estético das proposições científicas declarada por D'Angelo não será bem acolhida pelo conjunto de cientistas que afirmam a estética das suas proposições,

²³ Kirchof, 2008, 143.

²⁴ Kirchof, 2008, 145.

²⁵ Kirchof, 2008, 27.

equações ou teoremas, nomeadamente, as da matemáticas e as da geometria. Entre inúmeros exemplos²⁶, lembramos Göddel cujos teoremas mostram que a racionalidade não pode ser interpretada apenas na sua vertente lógico-formal, apelando para o factor estético-emocional²⁷. Também Cantor, tal como Poincaré, afirma que a essência da matemática é a sua liberdade e criatividade. Como referido já, a geometria fractal desenvolve um sistema de representação da realidade em que o belo se revela e descobre através de equações e modelos matemáticos²⁸ que conjugam estética e matemática²⁹. Sobre o tema e refutando a noção de que as categorias científicas são não estéticas, cremos oportuno citar esta passagem do livro de James Gleick, *Caos*:

Os cientistas atraídos pela geometria fractal sentiram frequentemente paralelos emocionais entre a sua nova estética matemática e as modificações verificadas nas artes na segunda metade do século. Para Mandelbrot, o epitome da sensibilidade euclidiana fora da matemática era a arquitectura da Bauhaus. Podia ser também o estilo da pintura exemplificado pela obra de Josef Albers: sóbrio ordenado, linear, reducionista, geométrico. (...). A voga da arquitectura e pintura geométricas veio e foi-se.

Para Mandelbrot e seus seguidores, a razão disso é evidente. As formas simples (...) não condizem com a organização natural das coisas ou com o modo como a visão humana apreende o mundo (...). A nossa sensibilidade perante a beleza é inspirada pelas combinações harmoniosas de ordem e desordem tal como ocorrem na natureza – as nuvens, árvores, cadeias de montanhas ou cristais de gelo (...). Apreciar a harmoniosa estrutura de um objecto arquitectónico é uma coisa; admirar a natureza selvagem é outra bem diferente.

Em termos de valores estéticos, a nova matemática da geometria fractal colocou a ciência em sintonia com a sensibilidade contemporânea para com a natureza indomada, incivilizada e indomesticável. Antes, chuva, florestas, desertos, matas e pântanos representavam tudo o que a sociedade se esforçava por subjugar³⁰.

²⁶ Entre a vasta literatura sobre o tema atente-se a, *Some Ideas on the Aesthetics of Science* (1989), do nobel da Física laureado em 1977 Philip W. Anderson; a James W. McAllister, *Beauty and Revolution in Science* (1996); a Judith Wechsler, *On Aesthetics in Science* (1981); indicam-se ainda, entre outros, os artigos de Ernesto Carafoli, *Science and Art: Biology and Psychology of Creativity* (2009); o de Cifuentes, *Uma via estética de Acesso ao Conhecimento Matemático* (2005); ou o de Maura C. Flannery, *The Biology of Aesthetics* (1993), em JSTOR.

²⁷ Cifuentes, 2005.

²⁸ «Mandelbrot deparou com um sucesso académico invulgar (...) Isto devia-se em parte à atracção estética exercida pelas suas imagens fractais (...)», Gleick, 1989, 151.

²⁹ «Os matemáticos avaliam o seu trabalho em termos estéticos, exigindo elegância e beleza tanto quanto os artistas», Gleick, 1989, 154.

³⁰ Gleick, 1989, 158.

Por outro lado, não podemos deixar de aqui sublinhar a presunção deste autor, partilhada por Holmes Rolston, Yuriko Saito, Emily Brady, Ronald Hepburn, Martin Seel, entre tantos outros, de que a apreciação estética da natureza é um precioso auxiliar na modelação da dimensão ética do mundo natural, contribuindo para o desenvolvimento de atitudes de respeito e de protecção ecológicas. Como eles e com Kant por fundo³⁹, igualmente defendemos que a apreciação da estética natural é vocativa do sentimento de respeito, apelando para a determinidade prática que suscita o interesse em a preservar.

Por isso, apreciar esteticamente a natureza:

Comporta o convite não apenas para encarar o mundo natural como belo, mas também para apreciar a sua verdadeira natureza.⁴⁰

³⁹ «A respeito do belo na natureza, ainda que inanimado, a propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) opõe-se ao dever do homem para consigo próprio: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, não sendo decerto, apenas por si só, um sentimento moral, pelo menos, predispõe para aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal)», Kant, *A Metafísica dos Costumes*, «Doutrina Ética Elementar», § 17.

⁴⁰ «(...) Holds out an invitation not simply to find the natural world beautiful, but also to appreciate its true nature» Carlson, 2009, 37.

Dossier

Husserl – A Europa e a Filosofia



Nota de Abertura: Husserl e a declinação da Europa como Filosofia

Nuno Nabais
(CFCUL/FLUL)
nunonabais@hotmail.com

Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari deixam ver até que ponto a pergunta «o que é a filosofia?» só se deixa pensar quando chega a velhice.¹ É o momento de liberdade soberana, de não-estilo, em que todas as paisagens de uma vida, todos os personagens conceptuais que povoaram horas e horas de escrita, fornecem a matéria para uma nova definição daquilo que não existe senão por uma forma de vida. Mas eles mostram como são raros os textos onde o último momento de uma obra arrasta consigo o centro do que seja a filosofia. Nem sempre coincidem as paisagens de uma época e as personagens de uma vida. Nem sempre aquilo que se deposita na memória de um pensamento condensa as experiências teóricas de uma comunidade. Por isso, quando esse encontro se dá, ele é da ordem do cismo, provoca fracturas sem retorno. E, no entanto, ele tem sempre a forma de um acontecimento insignificante, quase invisível.

Esse foi o caso da *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant. Ninguém esperava que, no fim da vida, ele escrevesse a obra que continha grande parte do programa teórico dos séculos seguintes. Depois de, com a *Crítica da Razão Pura* e com a *Crítica da Razão Prática*, ter traçado os novos mapas do conhecimento e elevado à condição de fundamento da moral o respeito pelas leis da razão, parecia que a Kant só restava aprofundar o modelo crítico. Seria em si mesma uma tarefa gigantesca alargar o esclarecimento das ilusões transcendentais aos campos do direito, da religião e das ciências da natureza. E no entanto, é a última das três *Críticas*

1 Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 7 ss.

que produz a grande fractura. Sobre o fundo das notícias que chegam a Königsberg da revolução francesa, Kant desenhou, no interior de um nova compreensão do juízo estético, essa fusão entre as vanguardas artísticas e o entusiasmo político que define ainda hoje o horizonte da filosofia

A conferência *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, apresentada por Husserl em Viena, três anos antes de morrer, faz parte desse pequeno grupo de textos derradeiros. O seu tema é a Europa. Mas é a natureza da filosofia que está em jogo. Husserl convoca toda a história deste lugar, desde os Gregos, para no interior das diferentes formas de experiência da humanidade europeia recortar uma forma, não apenas singular, mas fundadora da identidade da própria Europa: a forma da experiência da filosofia.

A conferência de Viena foi talvez o momento onde as paisagens especulativas de uma época e o declínio de uma vida de pensamento tenham convergido de forma mais exacta. Elas adquiriram, desse modo, a condição de verdadeiras determinações transcendentais do próprio conceito de filosofia. É como se toda a história do ocidente, toda a memória intelectual da Europa, se concentrasse num único lugar e numa única voz, no interior de um único conceito. Para Husserl, essa actividade estranha que é a orientação do conjunto da existência humana para tarefas infinitas de conhecimento, para a criação de conceitos universais, numa palavra, para a teoria, apesar da sua dimensão universal, tem uma pátria, tem um território próprio. Por isso, perguntar «o que é a filosofia?» é perguntar «o que é a Europa?»

E é Husserl, a partir de um não-lugar e de um tempo suspenso, que vem enunciar esta declinação da Europa como filosofia.

Husserl fala num lugar e num momento quase irreais. Em 1935, Viena é uma cidade à deriva. Capital da Áustria, ela está cercada pelos fantasmas de todas as nações que se separaram do antigo Império Austro-Húngaro na sequência da catástrofe da primeira Grande Guerra. Ao mesmo tempo, Husserl habita ele mesmo há muito um não-território. Ele é judeu, nascido no que é hoje a República Checa. Professor jubilado da Universidade alemã de Freiburg, Husserl está impedido, depois da tomada do poder pelos nazis, de qualquer actividade pública. Ele está mesmo proibido de entrar na Universidade onde o seu antigo discípulo Heidegger, eleito Reitor, aplica com zelo as leis anti-judaicas. A única forma de romper o exílio interior na Alemanha é aceitar o convite para apresentar os últimos desenvolvimentos do seu trabalho em Viena. Mas Viena já está condenada pelo seu próprio

interior. Dentro de três anos ela deixar-se-á anexar por Hitler, esse austríaco que se tinha exilado na Alemanha.

Em cada linha da conferência de Husserl sente-se esse estado de sítio que se abateu sobre a Europa. Só restava inventar, do interior do cerco que os nazis querem impor em nome de um «espaço vital» [*Lebensraum*], uma figura absoluta de exterioridade, mas de uma exterioridade que fosse imanente ao território sitiado. E, lentamente, do fundo de uma recapitulação dos povos, das profissões, das atitudes que foram constituindo uma herança comum na Europa, Husserl vai esboçando em paralelo, como imagem reflectida uma da outra, as duas únicas realidades que podem romper o cerco. Elas são uma certa forma de humanidade, a humanidade europeia, e uma certa forma de vida, a filosofia como atitude orientada para tarefas infinitas de conhecimento e de fundamentação. E tanto a humanidade europeia como a filosofia existem num lugar novo. É um lugar que não tem a condição de um território, que não tem horizontes delimitados, não tem um chão, uma terra, sem por isso coincidir com o universo ou o universal. O lugar onde a humanidade europeia oferece à filosofia um lugar de existência, ao mesmo tempo excêntrico e imanente, é a Europa, mas a Europa como um mundo [*Welt*], como mundo envolvente [*Umwelt*], isto é, como um conjunto de práticas e de criações culturais que transformam em paisagens familiares e em personagens conceptuais partilhadas as experiências quotidianas. A Europa que Husserl quer pensar é a Europa que existe como um mundo-da-vida [*Lebenswelt*]. É o fundo último das crenças, cenário das representações das coisas e de outras subjectividades, matéria das instituições e das normas. É enquanto mundo-da-vida que a realidade da Europa tornou possível a filosofia. E é a filosofia que, dando forma ao mundo-da-vida permite, em reverso, libertar a Europa do seu cerco territorial traçado pelo «espaço-vital» [*Lebensraum*] do Terceiro Reich.

É desse não-território, dessa não pertença a uma pátria, a uma nação, que Husserl, com 78 anos, e três anos antes de morrer, quer pensar a Europa. Não surpreende portanto que a Europa só se deixe pensar como um território invisível. Para Husserl, ela não tem matéria. A Europa existe como pura forma, como a forma da filosofia.

Husserl eleva uma paisagem especulativa à condição de uma personagem conceptual, inscreve as personagens clássicas do «sábio» e do «amigo» pelas quais os gregos pela primeira vez desenharam os contornos interiores do conceito de filosofia, na paisagem da Europa. É assim a própria Europa que assume a condição de campo transcendental, ou seja, de

conjunto das condições que tornam em cada momento possível a repetição da experiência do conhecimento como criação de conceitos infinitos. Esta Europa transcendental não é a Europa das fronteiras e das nações, mas um lugar de nascimento de uma forma específica de experiência, essa experiência a que os gregos chamaram o amor da sabedoria. O conceito de Europa reenvia assim ao conceito de filosofia. Enquanto lugar de criação de conceitos, a Europa é precisamente esse conceito estranho que se define como um território de nascimento de conceitos. Segundo Husserl, a grande tarefa para a Europa foi, e é, a de descobrir-se, não como paisagem, mas como personagem do seu próprio conceito: tornar-se filosofia. E é por essa tarefa que ela cumpre a sua dimensão transcendental. Pois é no momento em que a Europa se define como território do nascimento dos conceitos, que a natureza do próprio conceito – e por ele, a definição da filosofia enquanto criação de conceitos – ganha o esclarecimento das condições de possibilidade da sua existência. O conceito revela-se como forma colectiva de vida: a da vida da humanidade europeia habitando o mundo-da-vida *Europa*.

Duas questões atravessam todo o texto de Husserl nesta constituição recíproca da Europa e da filosofia. Como deve ser a Europa para poder ser explicada na sua identidade pela filosofia? O que foi de facto a filosofia para ela poder conferir à Europa a sua identidade?

Estas duas questões parecem ter a forma de uma tautologia. Em si mesmas, elas são a simples repetição do vínculo entre os conceitos de um lugar específico e de uma forma da experiência. O que faz desta pergunta em espelho um momento fundador da nossa experiência da filosofia é o facto de ela responder a uma urgência dos tempos, a um momento decisivo da história recente da humanidade europeia. Para Husserl, tanto a Europa como a filosofia estão em decadência, em desagregação. Aquilo que constituiu a sua força e a sua fonte entrou em colapso. Esse processo, que Husserl designa como «crise da humanidade europeia», é um acontecimento único na história da Europa. Mais do que a hostilidade entre as nações no final da primeira Grande Guerra, mais do que o empobrecimento generalizado ou as grandes fracturas políticas, há na condição da Europa na década de 30 do século XX algo que toca o centro da sua própria existência, que a aproxima de um ponto limite, ao mesmo tempo de catástrofe irreversível e dissolução da sua identidade. Por si mesma a indigência económica e política da Europa como conjunto de nações poderia até ter um efeito redentor. Para Husserl, o que faz dos mil sinais de perigo a evidência

de uma crise é a desagregação da Europa como lugar da filosofia, ou melhor, o fim da filosofia como experiência de fundamentação da identidade da Europa

É verdade que a retórica da crise se tinha instalado na consciência europeia desde o final da primeira Grande Guerra. No entanto, porque orientado para a condição transcendental da Europa, para a sua natureza de espaço de construções culturais, Husserl pode ver que a crise da Europa é sobretudo uma crise do pensamento. Deste modo, o colapso em espelho da Europa e da filosofia, essa falência de uma forma experiência de vida comunitária e, simetricamente, de formas de conhecimento, é um acontecimento ao mesmo tempo material e especulativo. A crise corresponde assim, em primeiro lugar, a um desvio da filosofia face ao seu próprio destino. No momento em que as nações europeias se preparam, sem o saber, para o seu suicídio quase completo, Husserl vê, nessas catástrofes anunciadas, a degradação, não das estruturas do poder político ou dos mecanismos económicos, mas dos modelos que se tornaram dominantes nos principais programas filosóficos do seu tempo.

Para Husserl, a filosofia entrou há já algum tempo em colapso. E esse colapso não diz respeito apenas a aspectos isolados de modelos de pensamento. Nesse caso, bastaria um trabalho crítico, seria suficiente a refutação técnica dos seus pressupostos. A controvérsia sempre foi parte fundamental do progresso da teoria. Ela foi mesmo, desde o início, o regime da fenomenologia. O programa de uma descrição pura da consciência encontrou grande parte da sua verdade na refutação do psicologismo. A demonstração da autonomia das leis lógicas face às operações mentais descritas pela psicologia serviu de prolegómeno às *Investigações Lógicas* em 1900. Foi também a refutação do historicismo que ofereceu o contraponto à definição da fenomenologia como ciência, como ciência das ciências, em 1911, com o artigo *A Filosofia como Ciência Rigorosa*. O mesmo dispositivo funcionou no debate com o neokantismo, no momento de apresentar a fenomenologia como a única herdeira do modelo do idealismo transcendental em 1913, na edição de *Ideias para uma fenomenologia pura*.

Ora, no momento da Conferência de Viena, Husserl já não denuncia ilusões, já não reconstitui desvios teóricos, já não constrói argumentos. Husserl coloca-se agora do ponto de vista do diagnóstico. Ele quer compreender um mal-estar que contamina todo o pensamento europeu. A sua preocupação é sobretudo descrever os dispositivos que produziram

modelos inadequados de explicação da condição humana, tanto na sua dimensão prática, como no plano do trabalho teórico.

O diagnóstico de Husserl é aparentemente simples. A crise da filosofia seria a consequência de uma dupla ilusão:

a) pensar as criações culturais de forma naturalizada, isto é, como expressão das condições materiais das comunidades humanas;

b) compreender a ciência e a sua construção de conceitos (descritivos e explicativos) como tradução experimentalmente testável da representação do mundo.

O naturalismo nas ciências da cultura e o positivismo nas ciências da natureza são assim as enfermidades fundamentais que afectam a humanidade europeia. Estes dois modelos teóricos não só ignoram a esfera da consciência nos processos do conhecimento, como ficam impedidos de pensar a ciência na sua autonomia, enquanto construção cultural de uma racionalidade orientada para conceitos universais.

Desse modo, é a identidade cultural da Europa que se dissolve e, com ela, a dimensão universal da filosofia. A Europa aparece como um simples conjunto de nações com as suas práticas locais, e a filosofia torna-se no mero duplo especulativo de uma objectividade fundada nas ciências naturais.

Não estamos perante uma cegueira de Husserl face à iminência do horror na antevéspera de Auschwitz. É a explicação da filosofia pela Europa que obriga a explicar a crise da Europa pela crise da filosofia. Nesse sentido, não pode deixar de ser significativo o facto de Husserl vir propor este diagnóstico do mal-estar da Europa precisamente em Viena, no momento em que, aqui, tanto o naturalismo nas ciências do homem, como positivismo nas ciências da natureza passaram a ocupar um dos centros da agenda teórica do século XX. Através da psicanálise de Freud e, por outro lado, dos programas do positivismo lógico (do chamado «Círculo de Viena» nas obras de Carnap, Schlick ou Neurath), foi em Viena que se inventaram os modelos que, ainda hoje, definem o fundamental da vertente materialista tanto das ciências humanas como das naturais.

O fundo deste texto é pois o de um manifesto pela filosofia e pelas experiências da razão que transformaram a Europa num património universal. Mas, o que nele se escuta é também o início da grande fractura entre modelos de inteligibilidade que organizam ainda o espaço teórico europeu: fenomenologia e filosofia analítica.

Fenomenologia Transcendental?*

Rudolf Bernet
(Katholieke Universiteit Leuven)
rudolf.bernet@hiw.kuleuven.be

A caracterização da fenomenologia como filosofia transcendental feita por Husserl foi criticada e rejeitada desde o seu próprio início. Apesar de a primeira geração de fenomenólogos pós-husserlianos, tais como os membros da escola de Göttingen, Scheler, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, terem razões diferentes para questionar o carácter transcendental da fenomenologia, todos eles rejeitaram a ideia de consciência egóica constituinte transcendental, apurada por meio da redução fenomenológica, o idealismo fenomenológico envolvido. Com algumas notáveis exceções, a seguinte geração de fenomenólogos evitou o assunto, esforçando-se por defender a relevância da filosofia de Husserl. Consequentemente, não se desenvolveu nenhum parecer crítico sobre a validade das primeiras críticas feitas à filosofia transcendental de Husserl e pouco se fez para avaliar a relevância da fenomenologia da consciência transcendental para o futuro do pensamento fenomenológico. Esta dupla negligência ameaça a continuidade da fenomenologia husserliana. Ninguém pode dizer que trabalha no interior da tradição da filosofia de Husserl se não se confrontar com as ideias centrais de redução eidética, redução fenomenológica transcendental, consciência intencional constituinte, sujeito transcendental, o estatuto da ciência fenomenológica eidética. Todavia, tal confronto só é crítico se não pressupusermos que a fenomenologia deve ser necessariamente uma filosofia transcendental e, por outro lado, se não supusermos também que a

* Tradução da versão inglesa – *Transcendental Phenomenology?* – de Nuno Melim, com a amável permissão do autor, que detém todos os direitos do texto. [Nota do Tradutor]

filosofia transcendental contemporânea só é possível sob a forma de fenomenologia.

Por um lado, os neo-kantianos de Marburg desenvolveram uma nova filosofia transcendental a-fenomenológica segundo a qual as realizações egóico-subjectivas do conhecimento são condições necessárias e *lógicas* do conhecimento, apesar de não serem fenómenos que possam ser investigados *intuitivamente*. De acordo com esta perspectiva, as condições da experiência são as condições dos objectos da experiência, mas estas condições em si próprias não são objectos de experiência. Por conseguinte, o desafio da fenomenologia transcendental fenomenológica consiste em mostrar que a consciência subjectiva constituinte é intuitivamente acessível e pode dar-se evidentemente. Esta é a tarefa da redução transcendental fenomenológica, que se afasta de uma determinação lógica pura dos feitos cognitivos transcendentais.

Por outro lado, uma fenomenologia sem filosofia transcendental tomou pela primeira vez figura como psicologia fenomenológica descritiva pura e também como fenomenologia existencial, que substitui a subjectividade da consciência constituinte pura pela facticidade da experiência do mundo e pela experiência vivida do corpo próprio. Para responder a estas correntes na fenomenologia, apresentadas ainda durante a sua vida, Husserl apela novamente para a redução fenomenológica transcendental. Desta feita, pretende que a redução evite que a filosofia transcendental caia num *empiricismo* fenomenológico, isto é, num «antropologismo» ou «naturalismo». Se Husserl avaliou correctamente o perigo de um tal empirismo fenomenológico e se as filosofias do primeiro Heidegger e de Merleau-Ponty podem ser legitimamente caracterizadas como fenomenologias que viram as costas à fenomenologia transcendental e caem no empiricismo, é algo que não discutiremos aqui. Em qualquer caso, tal como Heidegger e Merleau-Ponty constataram, o confronto entre a fenomenologia transcendental e a chamada filosofia da existência diz respeito à caracterização e à necessidade das reduções fenomenológicas eidética e transcendental. Como sempre, é importante seleccionar cuidadosamente as críticas com que lidamos. Por exemplo, o destaque da natureza corpórea da consciência e a sua passividade ou facticidade anónima, bem como a insistência no carácter pragmático da experiência vivida, desafiariam Husserl, o fenomenólogo transcendental, bem menos do que a insistência na necessária relação ao mundo do sujeito transcendental constituinte ou nas realizações constitutivas do horizonte do mundo.

1. Os Fenómenos da Fenomenologia

O que *todos* os fenomenólogos têm em comum é um certo estilo de fazer filosofia no qual o contacto sem preconceito com «as coisas mesmas» ou com a «experiência» intuitiva das coisas mesmas tem mais peso do que as construções conceptuais e a argumentação logicamente consistente. Isto é, para a fenomenologia, o critério fundamental da verdade reside no próprio acesso aos fenómenos, na relevância fenomenológica destes fenómenos e na sua expressão linguística pertinente. Isto implica um intuicionismo fenomenológico que não sucumbe nem ao mito da doação imediata¹, nem à dialéctica na sua consideração da mediação histórica, linguística e social do acesso aos fenómenos.

O que é um fenómeno fenomenológico? Uma primeira e útil indicação pode ser tomada da observação segundo a qual não há fenómenos naturais científicos e, rigorosamente falando, tais fenómenos não podem absolutamente ocorrer. Os factos objectivos e os estados de coisas reais que são experimentalmente observados pelo investigador em Física físico, e que servem como base na qual as leis naturais científicas são formuladas, não são fenómenos. Só podemos falar de um verdadeiro fenómeno quando algo se mostra a si próprio tal como é e tal como é de acordo com o seu próprio modo de ser. O que se mostra a si próprio como fenómeno não tem apenas de se mostrar a si próprio a partir de si próprio, também tem de se dar a alguém *hic et nunc* – ambos pertencem um ao outro. A questão de sabermos se devemos compreender a auto-doação do que primordialmente aparece mais do lado da coisa do que do lado da conduta humana que primeiramente possibilita tal auto-doação é secundária. Não há nenhum fenómeno originário sem algo objectivo que se dê a si próprio e sem um dativo desta auto-doação. Em Husserl, podemos caracterizar esta inter-relação como *relação ao sujeito* da auto-doação objectiva sem termos de nos comprometer com uma noção específica de tal sujeito. Mais, devemos também assinalar o facto de existirem fenómenos nos quais algo se mostra a si próprio por meio de outra coisa, bem como fenómenos nos quais o que se mostra a si próprio se mostra a si próprio de um modo disfarçado ou diferentemente do que verdadeiramente é.

¹ Cf. Rudolf Bernet, “Desiring to Know through Intuition” in *Husserl Studies*, 19 (2), 2003, 153-166.

Antes de a fenomenologia assumir a tarefa de caracterizar mais precisamente o aparecer dos fenómenos, as pressuposições deste aparecer e o método da sua investigação científica, tem primeiro de mostrar que tais fenómenos existem de veras. Mas porque é que isto é necessário? Porque o objectivismo científico invade largamente o nosso modo de pensar e a nossa vida natural. Por conseguinte, o primeiro passo em direcção à fenomenologia consiste necessariamente no questionamento da validade universal da ontologia do objectivismo científico, assinalando os fenómenos relativos ao sujeito já emergentes na própria prática da ciência natural. É este o caminho tomado por Husserl na *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* e é este o caminho que, actualmente e mais do que nunca, parece ser o único apropriado para uma fenomenologia autêntica incipiente. Quer dizer, no contexto filosófico actual, uma fenomenologia que comece pela auto-doação apodíctica da consciência intencional, que indique as suas realizações constitutivas transcendentais e o seu idealismo implícito, não será muito convincente. Assim, antes mesmo de nos aventurarmos na fenomenologia, devemos separar-nos do cartesianismo.

Apesar de a fenomenologia apenas se preocupar com o modo como as coisas se dão em relação ao sujeito, não há razão alguma para pensar que apenas a fenomenologia pode revelar tais fenómenos. Isto é, não temos de ser fenomenólogos para discernir o sentido da relação ao sujeito no pronome pessoal «Eu», em expressões ocasionais «aqui» e «agora», em predicados de cor e outras ditas «qualidades secundárias». Mesmo que não existam fenómenos objectivos, há muitos fenómenos pré-fenomenológicos que têm que ver com o modo como as coisas se mostram em si próprias a nós e como, no seu aparecer, elas dependem de um *ponto de vista subjectivo*.² Por conseguinte, só podemos falar de filosofia fenomenológica quando *todas as coisas, estados de coisas, e factos ou instituições culturais* são investigados no que diz respeito ao seu modo de doação em relação ao sujeito. Contemplar o modo segundo o qual se dão *todos os objectos* com que lidamos é uma tarefa não natural e reflexiva que exige um esforço específico ou «atitude fenomenológica». Assim, os fenómenos verdadeiramente *fenomenológicos* só aparecem quando eu decido investigar todos os objectos, possíveis e reais, no seu modo de doação em relação a mim e a outros sujeitos. Este é o sentido último da «redução fenomenológica», sem a

² Cf. Colin McGinn, *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

qual não faz muito sentido falar de fenómenos fenomenológicos ou de fenomenologia.

Antes de podermos dizer qualquer coisa sobre a fenomenologia como ciência dos fenómenos fenomenológicos, tais fenómenos devem ser descritos com maior detalhe. Mais particularmente, é preciso esclarecer o sujeito enquanto dativo da doação, o modo e circunstâncias das diferentes formas de doação, o que precede ou sucede uma determinada doação. Estes assuntos estão tão intricadamente relacionados que não podem ser tratados separadamente, sem cometermos uma injustiça face à essência dos fenómenos fenomenológicos. Isto é, quer concebamos o sujeito ou o dativo da doação fenomenológica como Ego puro (Husserl), como Dasein (Heidegger), como corpo vivido subjectivo (Merleau-Ponty) ou como aquele que é questionado por e se afirma a si próprio respondendo ao apelo ou dádiva excessiva de outro (Levinas, Waldenfels e Marion), depende de como compreendemos o modo e circunstâncias da doação dos fenómenos.

Num nível pré-transcendental, nenhuma das formas mais recentes do sujeito da doação é incompatível com a fenomenologia de Husserl. Isto é, o próprio Husserl estava já bem familiarizado com o fenómeno de um si próprio se dirigir a e apreender um sentido anterior ou pré-dado, bem como com a experiência de uma perda de sentido realizada passivamente. Mais, Husserl reconhecia também o facto de o sentido de um objecto «espiritual» (isto é, cultural) apenas se desvelar a si próprio através do seu manuseio efectivo e prático. Além disso, Husserl caracteriza explicitamente o nexos referencial destes objectos como «mundo espiritual», com o qual a vida subjectiva está tão intricadamente entrelaçada que tal mundo é designado como o seu «mundo-da-vida». De um modo semelhante, as análises de Husserl do campo sensório do aparecer na sua relação com o sujeito corpóreo da percepção com o seu «aqui», as suas capacidades corpóreas de sentir, e a livre capacidade cinestética de se mover são já desenvolvidas em grande e subtil detalhe.

Com base nos manuscritos de Husserl, poderíamos enumerar interminavelmente as riquezas das suas descrições fenomenológicas das diferentes formas subjectivas da conduta, e dos diferentes modos nos quais os fenómenos mais diversos se dão, sem encontrarmos pontos de desacordo com as análises de outros fenomenólogos. Se há desacordo, talvez se deva tanto ao facto de Husserl não ter considerado fenómenos fenomenológicos

mais específicos ou como ao seu método de fazer fenomenologia e aos seus pressupostos. Tal como será explicado seguidamente, todos esses desacordos se relacionam com a caracterização feita por Husserl do sujeito egóico transcendental, um sujeito ao mesmo tempo constituinte e 'fenomenologizante'.

2. A Fenomenologia Transcendental de Husserl e os seus Oponentes

O modo como Husserl compreende o sujeito transcendental é determinado primeira e essencialmente pela sua compreensão da constituição transcendental (*e não inversamente*). Por conseguinte, o conceito de *constituição* é fundamental para a ideia da fenomenologia transcendental de Husserl. Na sua acepção mais simples, a constituição transcendental significa que o que me aparece aparece-me *enquanto* algo. Este «enquanto» pode ser posteriormente diferenciado num «quê» ou num «como» ou num «que» – segundo Husserl, num sentido (*Sinn*) e modo de ser (*Seinsweise*) ou validade ontológica (*Seinsgeltung*) do objecto intencional. O *sentido* de algo que aparece testemunha o processo de formação de sentido (*Sinnbildung*); a sua validade ontológica pode ser presumida ou demonstrada, dependendo do modo pelo qual o processo de constituição se efectua (intuitivamente vazio ou preenchido). A formação de sentido e a justificação de validade são maioritariamente processos de incrementação, realizados preferencialmente na forma de uma experiência sintética própria, pertinente e coerente, das determinações «enquanto que» da objectividade unitária que aparece.

Assim, na sua acepção mais simples a constituição transcendental enfatiza o entrelaçamento ou a *correlação* da experiência subjectiva, por um lado, e a determinação do sentido do objecto e modo de ser, por outro. No que diz respeito a ambos os lados da correlação, o fenomenólogo pergunta como se forma a unidade a partir de multiplicidades. Nesta primeira consideração da constituição transcendental, todas as questões relativas à essência da objectividade que aparece, o sujeito que experiencia, ou o curso activo e passivo dos processos sintéticos de formação de sentido e da justificação da sua validade, são deixadas em aberto. Esta compreensão mais lata do processo constitucional em termos da *função* de formação de sentido e da justificação de modos de ser objectivos implica, para qualquer fenomenólogo, uma tendência para a fenomenologia transcendental. Além

disso, não podemos contestar que a compreensão fenomenológica deste processo constitucional nos dirige, por um lado, para um único tipo de objectividade e, por outro, para um sujeito da conduta que ou efectua ou sofre, cria, recebe ou responde a algum tipo de doação (independentemente do modo em que eventualmente determinamos este sujeito).

Parece que na sua refutação da própria ideia de um processo transcendental de constituição, os sucessores de Husserl estavam demasiado focados na questão da natureza do *sujeito transcendental* e, por conseguinte, ou negligenciaram outras caracterizações da constituição ou relacionaram em demasia a ideia de constituição a uma certa ideia de sujeito. Em qualquer caso, é certo que a maior parte dos sucessores de Husserl ou subestimaram ou simplesmente não compreenderam a plasticidade e vitalidade da compreensão husserliana do sujeito e o modo pelo qual é tomado no processo de constituição. De acordo com Husserl, o sujeito é sujeito de uma experiência que pode ser activamente efectuada ou passivamente sofrida, que pode instituir originariamente sentido ou assumir o sentido instituído por tradição, que está enraizado numa mobilidade corpórea ou apreendido por considerações espirituais, que pode estar consciente de si próprio ou viver em auto-esquecimento. Em todos estes diferentes modos de experiência, é operativo um tipo de consciência intencional. Esta consciência intencional é muito mais do que o acto de instauração de sentido e que o acto de posicionar a validade ontológica. Isto é, além das sínteses activas, há também sínteses de constituição ou formação de sentido passivas e, de certa maneira, «inconscientes». De resto, as sínteses activas repousam sobre vários aparecimentos que não foram produzidos por elas próprias e que podem até contradizer antecipações activas e objectivas. Afirmar que Husserl equaciona a consciência constituinte transcendental com a auto-afirmação de um sujeito seguro de si e que, por consequência, não poderia dar conta da experiência do imprevisto e do novo, surge aos olhos do leitor dos escritos de Husserl mais como uma espécie de preconceito do que como uma incompreensão.

Nenhuma análise fenomenológica da formação de sentido e do aparecer de modos de ser objectivos se faz sem algum tipo de consciência ou experiência e sem algum tipo de sujeito que experiencia. Da mesma maneira que a compreensão husserliana do sujeito que experiencia se esgota na ideia cartesiana de *ego cogito*, a *objectividade* constituída também não é um mero *cogitatum* ou objecto de pensamento. Sem um suporte sensível, mal se pode pensar as objectividades ideais. Inversamente, o que aparece aos sentidos

cativa o sujeito que experiencia de tal modo que o que aparece raramente se manifesta como um objecto que está apenas aí presente, disponível (*vorhanden*). Por exemplo, ao experienciar um sentimento de valor, a objectividade que aparece é inundada por esse sentimento subjectivo a tal ponto que pode surgir uma disposição na qual o céu é experimentado como feliz e o nosso estado de alma como nublado.

Husserl distingue uma forma semelhante de reciprocidade na experiência consciente da nossa própria acção e vontade. Quando o sujeito voluntariamente emite os seus “*fiat*” e inicia uma acção, fá-lo na base da avaliação do resultado antecipado da sua acção e não de um modo meramente arbitrário ou impulsivo. Assim, para Husserl, existem vários tipos de objectos e modos de ser objectivos. Husserl nunca esteve apenas preocupado com o mero «observar» (*Begaffen*), com a descrição trivial do que está disponível à nossa frente e separado do seu contexto.³ Pelo contrário, o que aparece e como aparece depende da rede de implicações intencionais que conecta o que aparece à nossa frente com o que co-aparece no fundo ou permanece escondido. Além disso, o que aparece e como aparece depende do comportamento daquele a quem se revela a si próprio ao aparecer. Assim como existem tantos tipos de subjectividade quanto existem tipos de experiência, também existem, para Husserl, tantos tipos de objectividade quanto tipos de objectos experienciados. Dada a sua correlação, os tipos de experiência e os tipos do que é experienciado estão ligados entre si de tal maneira que não podemos ter uns sem os outros.

No entanto, de acordo com os fenomenólogos pós-husserlianos, há uma tripla limitação na própria ideia de *correlação intencional* e na ideia relacionada de constituição transcendental. A *primeira* limitação é a de que nem todos os fenómenos *exigem* uma doação de sentido subjectiva constituinte para aparecerem significativamente. O exemplo chave de uma tal significação a-subjectiva é o modo pelo qual algo que é percebido se organiza a si próprio num «*gestalt*» significativo, coerente. Outros fenomenólogos, inspirados por Heidegger, apontaram para fenómenos tais como “*acontecimentos*”, que não exigem uma doação de sentido constitutivamente subjectiva e que, inclusivamente, são *inacessíveis* a tal doação. À diferença das configurações do tipo *gestalt*, os acontecimentos não são objectividades experienciadas. De resto, o seu sentido ou falta dele

³ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany, State University of New York Press, 1996, 57.

não podem ser remontados a uma realização constitutiva subjectiva, nem mesmo passiva. Uma *segunda* limitação do conceito husserliano de constituição é a de que não apreende totalmente a *reciprocidade* entre o constituinte e o constituído. Enquanto insistirmos, como Husserl, que a consciência transcendental não é deste mundo e que pode ser sem mundo, não conseguiremos compreender como o que é experienciado prescreve à consciência a possibilidade e os modos da sua experientiação tanto quanto a consciência o faz em relação ao experienciado. Uma *terceira* limitação da fenomenologia transcendental de Husserl está implícita na sua caracterização do ponto de vista a partir do qual o fenomenólogo observa o processo em curso de constituição do mundo. A este respeito, Husserl é censurado por não ter considerado o fenomenólogo enquanto tomado no curso factual da experiência do mundo e pela limitação da visão do fenomenólogo sobre a essência do mundo fenomenal.

(A) A fenomenologia de Husserl não está indefesa face à *primeira objecção*. As perspectivas da Psicologia da Forma que foram adoptadas por Gurwitsche Merleau-Ponty contrastam apenas com uma assaz específica interpretação egológica do processo de constituição. Só um idealista que confunde aparecimentos com impressões não relacionadas, nas quais o sentido apenas surge por meio da aplicação de conceitos subjectivos da compreensão, pode ser desencaminhado pela perspectiva segundo a qual os aparecimentos perceptivos têm sentido e a constituição do seu sentido é co-determinada pelas relações empíricas entre forma e fundo e pelas circunstâncias perceptuais determinadas pela luz, distância espacial, etc. O conceito husserliano de intencionalidade, que o leva a pensar o que aparece e a sua experiência subjectiva em termos de uma unidade original e indissolúvel, proíbe-o já de ser um tal idealista.

Naturalmente, existem formações de sentido nas quais o sujeito dá sentido a uma doação incompreensível. De modo semelhante, existem formações de sentido que surgem de um nexu empírico actual de aparecimentos e pertencem aos próprios fenómenos. Por fim, existem condições transcendentais para a formação de sentido que não são subjectivas e a que Cassirer chama «formas simbólicas».⁴ Tais formas simbólicas de uma significação possível precedem toda e qualquer conduta e compreensão subjectivas. Estas formas fazem com que o que aparece seja

⁴ Cf. Rudolf Bernet, "The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl" in R. A. Makkreel and S. Luft (Eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, 41-58.

significativo de várias maneiras e seja compreendido subjectivamente de várias maneiras. O que não pode e deve ocorrer é tanto uma doação de sentido sem experiência subjectiva, quanto uma formação de sentido subjectiva que se abstenha de se direccionar a si própria para fenómenos pré-dados, dado que ambos estariam em conflito com o pensamento da correlação pressuposta no conceito transcendental de constituição.

Na sua primeira formulação, a objecção contra uma doação de sentido exclusivamente subjectiva refere-se ainda à formação de sentido de fenómenos *objectivos*, tais como *gestalts*. Na sua segunda formulação, contudo, a objecção invoca *acontecimentos* que já não são objectividades. Apesar de os acontecimentos não serem realmente objectos, deveríamos responder a esta objecção que a consideração transcendental de Husserl da correlação não tem em conta entidades objectivas, antes fenómenos; quer dizer, as análises de Husserl têm em conta o que é experienciado no modo pelo qual se dá a si próprio experiencialmente àquele que experiencia. No caso da doação experiencial de um acontecimento *significativo*, com efeito, pode ser difícil distinguir entre o sentido criado pelo acontecimento tal como se revela a si próprio, por um lado, e o sentido que o sujeito experienciador contribui, por outro. Husserl tenta dar conta ao distinguir subjectivo e intersubjectivo, processos de constituição passivos ou activos que podem ser realizados sob a forma de instituições originais (*Urstiftung*) e re-instituições (*Nachstiftung*) ou que podem ser motivados pelo horizonte referencial de experiência e pelo horizonte do experienciado. Só os fenómenos extremos e opostos nos quais um acontecimento, um estado de coisas ou um objecto cultural estão demasiado cheios de sentido ou desprovidos de qualquer sentido desafiam a efectuação constitutiva de doação de sentido correctamente compreendida.

Fenómenos do primeiro tipo são revelações (religiosas), referências evocativas a contextos inexamináveis, obras de arte. Em todos estes fenómenos, aparece e é dado mais sentido ao sujeito do que ele pode apreender, ou até constituir ele próprio. Fenómenos do segundo tipo são acontecimentos desprovidos de sentido. No caso extremo, a experiência de um acontecimento sem sentido pode provocar um trauma psíquico no sujeito. Certamente, estes acontecimentos traumáticos, na sua doação sem sentido, não se referem a uma doação de sentido já efectuada. O sentido que falta em tais acontecimentos e que está indisponível ao sujeito pode, quanto muito, ser conferido depois do acontecimento. Tal como Freud apontou, nos casos em que uma doação de sentido é bem sucedida, é difícil distinguir

entre a contribuição da subsequente associação do acontecimento traumático com outros, por um lado, e a sempre limitada compreensão subjectiva do acontecimento traumático, por outro.⁵

No entanto, uma tal distinção clara não é nem frutífera nem necessária. Para Husserl, a constituição enquanto formação de sentido significa que algo no seu aparecer tem sentido para o sujeito que experiencia e não que o sujeito cria independentemente esse sentido. Enquanto não desapertarmos o laço entre o conceito transcendental de constituição e o conceito de correlação intencional, toda e qualquer formação de sentido é o resultado de uma *reciprocidade* entre compreensão experiencial e a coerência organizada que aparece. Contudo, isto não implica que todos os fenómenos e acontecimentos estejam abertos a uma doação de sentido recíproca. E, na verdade, existem fenómenos fenomenológicos que resistem à realização constitutiva transcendental. Por conseguinte, existe um acesso fenomenológico a fenómenos que não podem ser integrados na estrutura de uma fenomenologia transcendental. Por outras palavras, é possível uma fenomenologia *antes e para além* de uma filosofia transcendental. Contrariamente à redução fenomenológica, o conceito de uma realização constitutiva transcendental não pode exigir universalidade fenomenológica. Todavia, o facto de existirem fenómenos sem sentido ou acontecimentos caracterizados por um excesso de sentido deve-se não apenas à natureza do sujeito transcendental, mas também à natureza dos próprios fenómenos, e mais frequentemente a ambos.

(B) De acordo com fenomenólogos mais recentes, uma *segunda limitação* da fenomenologia de Husserl torna-se aparente quando levamos a sério a *reciprocidade* implícita no conceito de constituição transcendental. Reciprocidade significaria, então, a pertença (ou dependência) essencial não apenas do constituído ao constituinte, mas também do constituinte ao constituído. Por exemplo, aplicado à intersubjectividade, isto significa que sou constituído na minha subjectividade pelo outro tanto quanto eu constituo o sentido do outro para mim. Quando geralmente designamos o domínio do constituído como “mundo”, a natureza do sujeito experienciador de mundo é determinada pelo mundo tanto quanto o sentido do mundo é determinado pelo sujeito transcendental que constitui esse mundo. Esta relação de constituição correlativa implica que a consciência constituinte transcendental

⁵ Cf. Rudolf Bernet, “The Traumatized Subject” in *Research in Phenomenology*, 30, 2000, 160-179.

tem de ser compreendida em termos do ser-no-mundo do sujeito. No entanto, com base na sua teoria da redução fenomenológica transcendental, Husserl rejeita firmemente esta possibilidade e desacredita-a como queda no antropologismo. A concepção husserliana da redução fenomenológica transcendental parece fundar-se na convicção de que a consciência da doação das coisas mundanas não pode ser ela mesma uma coisa mundana. Na verdade, nenhum fenomenólogo adoptaria seriamente esta posição.

Com efeito, o que *Heidegger* contrapõe a Husserl é que, apesar de não ser uma coisa, a consciência da doação relaciona-se essencialmente ao mundo. A objecção de Heidegger é feita com base na consideração de que a consciência subjectiva, compreendida como dativo da doação ou como ponto de vista subjectivo, não é diferente das coisas do mundo objectivo por causa da sua mundanidade. O *Dasein* caracteriza-se por outra forma não objectiva, não coisificada, da mundanidade. A posição de Heidegger é suportada pela compreensão de que, por um lado, o mundo não é uma entidade objectiva e, por outro, de que a perspectiva para a qual as coisas e acontecimentos mundanos têm sentido não tem de estar localizada fora do mundo. Não é um sujeito desmundanizado, antes um sujeito que vagueia pelo mundo que pode adquirir um sentido para os aparecimentos mundanos. Para um sujeito que permanece para além do mundo, as preocupações mundanas devem, em princípio, permanecer ininteligíveis.

Merleau-Ponty tentou incessantemente retraduzir a interessante consideração do primeiro Heidegger do ser-no-mundo do *Dasein* na linguagem da filosofia transcendental de Husserl. Obviamente, esta tentativa é uma *transformação* da filosofia transcendental fenomenológica. Quer dizer, Merleau-Ponty faz muito mais do que referir a mundanidade da consciência constituinte, o seu comportamento corpóreo, o seu falar, etc. Merleau-Ponty sustenta que os aparecimentos mundanos, ou a “carne” do mundo, adquirem uma função de constituição de sentido. No entanto, esta posição é ainda uma transformação da fenomenologia *transcendental*, uma vez que Husserl também progressivamente se abriu ao pensamento de que o sujeito transcendental deveria entender-se a si próprio à luz da sua relação ao mundo. Mais especificamente, o dado segundo o qual a consciência corpórea do ponto de vista próprio a cada um resulta do modo pelo qual as coisas mundanas se apresentam a si próprias a nós (na claridade ou em ocultação, na proximidade ou na distância) era algo já claro para o jovem Husserl.

Por conseguinte, a segunda limitação da concepção husserliana de uma doação de sentido transcendental não tem muito que ver com uma suposta

compreensão cartesiana da consciência ou uma concepção kantiana do sujeito. Ao invés, diz respeito à tese de Husserl segundo a qual a consciência é (pelo menos) em princípio independente do mundo que constitui. Ao limite, a segunda questão que os sucessores de Husserl colocaram contra a sua filosofia transcendental diz respeito ao sentido da redução fenomenológica, que abre o ponto de vista (mundano ou supra-mundano?) a partir do qual e para o qual tudo se torna um fenómeno fenomenológico.

(C) Para Husserl, a redução é “fenomenológico-transcendental” porque visa tornar os processos de constituição transcendentais acessíveis à análise fenomenológica. O fenómeno da fenomenologia transcendental não é apenas a doação relativa ao sujeito de objectividades mundanas. No final de contas, o seu fenómeno é o processo constitutivo de formação de sentido e a revelação do modo de ser de toda a objectividade enquanto participante na correlação entre o aparecer e o que aparece. Mais, a fenomenologia transcendental não fica pela *descrição* desta relação constitutiva correlativa dado que investiga epistemologicamente esta correlação quanto ao seu *valor de verdade* ou *construção de verdade*. A fenomenologia transcendental examina como é que compreendemos o sentido e o modo de ser de uma objectividade e, mais precisamente, se tal compreensão está de acordo com o modo pelo qual a objectividade se dá a si própria e se tal compreensão faz justiça à sua doação ou não. Quer dizer, uma fenomenologia transcendental é cuidadosa ao ponto de não medir a verdade do sentido e o ser de um fenómeno com um standard que não se adequa à natureza do aparecer das objectividades em questão. Assim, por exemplo, enquanto que a fenomenologia transcendental se esforça na direcção de expressões válidas apodicticamente sobre conexões constitucionais transcendentais, ela recusa-se a fazer juízos apodícticos sobre a existência de coisas mundanas dadas perspectivamente.

No entanto, Husserl ainda acredita que os fundamentos das exigências de verdade inadequadas ou meramente provisórias podem ser adequadamente apreendidos e podem ser formulados cientificamente de uma maneira apodíctica. É aqui que encontramos a *terceira limitação* que separa Husserl dos seus sucessores fenomenológicos. Especificamente, os críticos de Husserl não questionam apenas o ponto de vista (mundano ou supra-mundano) a partir do qual os fenómenos fazem sentido, mas também o ponto de vista do fenomenólogo que avalia a natureza e a justificação do seu sentido ontológico. O seu questionamento crítico consiste em saber se o fenomenólogo pode defender um ponto de vista absoluto que lhe permita

formular proposições científicas apodícticas inclusivamente acerca de formas de experiência parcial e presumível. Por outras palavras, os sucessores de Husserl questionam se o fenomenólogo que faz fenomenologia transcendental pode desprender-se da finitude característica das experiências que analisa e libertar-se completamente da mutismo característico das experiências que traz à expressão. Se o fenomenólogo não consegue distanciar-se a si mesmo desta maneira e se a própria ideia da redução fenomenológica transcendental é legitimar tal habilidade, então, de acordo com a opinião dos fenomenólogos mais recentes, o alcance da redução fenomenológica transcendental deve ser limitado. Com efeito, é isto que Merleau-Ponty tem em mente quando defende na *Fenomenologia da Percepção*: «A lição mais importante que a redução nos ensina é a impossibilidade de uma redução completa.»⁶

3. O fenomenólogo questionador, observador e mundano

De modo a tratar mais detalhadamente a terceira crítica feita à fenomenologia transcendental de Husserl, devemos começar por eliminar algumas incompreensões e ambiguidades. Devemos ser cautelosos dado que a terceira limitação visa o coração da fenomenologia transcendental de Husserl: a natureza de uma redução de todos os fenómenos ao ponto de vista de um sujeito que já não experiencia o mundo depois de se ter tornado um fenomenólogo fazendo fenomenologia. O que é questionado nesta terceira crítica é, não apenas a caracterização de Husserl da relação entre o sujeito transcendental e o sujeito da vida natural, mas também a sua caracterização da relação entre o sujeito transcendental constituinte de mundo e o sujeito transcendental fenomenológico. Mais, esta crítica questiona profundamente a maneira husserliana de fazer fenomenologia e a resultante ciência das leis do aparecer possível, isto é, a ciência da relação entre consciência e mundo.

Tal como qualquer outro filósofo genuíno, o fenomenólogo husserliano distancia-se a si próprio da vida natural por uma atitude de *questionamento* sistemático. Aquele que questiona pratica necessariamente um tipo de *epoché* face ao que é questionado. Assim, a *epoché* não consiste simplesmente numa atitude geral de reserva ou abstinência; ao invés, a

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, Routledge, 2003, XV.

epoché deve ser constantemente realizada e esta realização activa é essencial para a actividade deliberada de questionamento. Ao efectuar a redução *fenomenológica*, perguntamos como e de que maneira todos os tipos de objectividade se dão. A radicalidade deste questionamento mede-se pelo grau de libertação daquele que questiona face aos preconceitos sobre o que as objectividades intencionais são para além do modo como se dão a si próprias. Sob a redução fenomenológica-*transcendental* que sucede a esta *epoché*, questionamos como tais objectividades fenomenais podem adquirir um sentido unitário e um modo de ser confirmado no jogo entre a intenção subjectiva e o aparecer mundano. Aquele que assim questiona pergunta no vazio ou sem ser orientado por categorias ontológicas e lógicas pré-concebidas do ser ou sentido objectivos. Só desta maneira se pode garantir que os objectos se tornam fenómenos e que o mundo se torna o horizonte universal de todos os fenómenos.

Independentemente do modo como caracterizarmos a vida na atitude natural, por exemplo, na sua relação ao objectivismo científico, é certo que tal vida está comprometida com coisas mundanas, enlaçada em situações mundanas e fundada na crença na existência do mundo. Só a viragem para a atitude fenomenológico-transcendental nos faz atentar no facto de que o que é pré-dado significativa e validamente, e tido por certo, na vida natural é essencialmente co-determinado por modos de comportamento subjectivo activos e passivos. Seguindo Heidegger, só a redução fenomenológica nos abre à transcendência e abertura do *Dasein* como fundamento da vida natural e do cuidado. Esta nova consideração fenomenológica das estruturas fundamentais ocultas da vida natural e a consideração dos processos de constituição transcendental implícitos nessa vida levam a uma outra consideração: nomeadamente, dos pressupostos unilaterais e infundados da vida natural. A reflexão fenomenológica não esclarece apenas uma dimensão escondida da experiência; também leva a uma crítica dos preconceitos infundados da vida natural. Contudo, a questão que imediatamente se coloca é a de saber se isto significa que a nova vida fenomenológica se distancia a si própria da vida natural a tal ponto que, em certo sentido, vira as costas à vida natural. Além disso, tem de se colocar a questão de como a investigação fenomenológica da *essência* da correlação transcendental do constituinte e do constituído se relaciona com a *efectuação* destas realizações constitucionais.

A resposta mais clara a estas questões é dada por Fink, e não por Husserl ou Heidegger. De acordo com Fink, a tarefa do fenomenólogo consiste em

tematizar reflexivamente os processos de constituição transcendental implicitamente operativos na vida natural e que a governam. O sujeito transcendental que reina implicitamente sobre esta vida natural constitui o mundo. Enquanto sujeito *constituente de mundo*, este sujeito está essencialmente relacionado ao mundo. No entanto, enquanto sujeito constituente *transcendental*, não pode ser em si próprio mundano, isto é, algo que pertence ao mundo constituído. Ao passo que o sujeito transcendental enquanto constituente de mundo é não-mundano apesar de relacionado ao mundo, para Fink, tal não é o caso para o sujeito fenomenológico. O fenomenólogo, enquanto observador do processo de constituição do mundo pelo sujeito transcendental, está apenas interessado nas realizações de tal sujeito e no modo pelo qual constitui o mundo. Segundo Fink, isto significa que o sujeito fenomenológico perdeu todo e qualquer interesse no mundo. Por conseguinte, o fenomenólogo enquanto observador imparcial da constituição do mundo pratica uma dupla *epoché*. Por um lado, o fenomenólogo não adopta a crença no mundo que caracteriza a vida natural e, por outro, não adopta a constituição do mundo realizada pelo sujeito transcendental que observa.⁷

A proposta de Fink destaca-se pela sua clareza, mas falta-lhe a complexidade das posições de Husserl e de Heidegger. Temos a impressão que Fink quer dar a Heidegger e Husserl o que lhes é devido e, por consequência, não faz justiça a nenhum dos dois. Por um lado, a ontologia fundamental do ser-no-mundo de Heidegger é muito mais do que uma descrição das estruturas fundamentais implícitas da vida natural. Por outro lado, o observador fenomenológico de Husserl está demasiado envolvido no processo de constituição do mundo para ser capaz de desistir de todo e qualquer interesse no mundo.

Com efeito, a ontologia fundamental de Heidegger não se limita a uma descrição fenomenológica do ser-no-mundo. Pelo contrário, a sua ontologia pretende atingir a atitude na qual o sentido do Ser se torna fenomenologicamente acessível a partir da experiência do sentido do *Da-sein* humano próprio a cada um. Mesmo sendo verdade que o estatuto do *Dasein* fenomenológico recebeu muito pouca atenção em *Ser e Tempo* é, no entanto, claro que, de acordo com Heidegger, a prática da fenomenologia se funda num modo de existência do *Dasein* específico, relacionado ao mundo e

⁷ Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, trans. Ronald Bruzina, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

ao eu. Para Heidegger, a atitude fenomenológica é diferente da atitude da vida natural, não por causa da inibição de qualquer direcção ao mundo, mas porque o fenomenólogo tenta desvelar fenomenologicamente, e de um ponto de vista extremo, o ser do mundo enquanto mundo e o ser-no-mundo do *Dasein* na sua totalidade e dimensões fundamentais. A consideração fenomenológica da estrutura fundamental do *Dasein* enquanto cuidado é atingida através do fenómeno da temporalização; mais, a consideração fenomenológica da totalidade do *Dasein* é atingida através do ser-para-a-morte.

Assim, de acordo com Heidegger, ao determinar o ser do *Dasein*, o fenomenólogo constrói sobre experiências existenciais (*existentiell*), que não ultrapassa quando entra nas suas investigações ontológico-existenciais de longo alcance. Obviamente, o fenomenólogo de Heidegger está mais interessado no modo autêntico do homem viver a sua própria vida do que na sua preocupação com coisas mundanas. No entanto, esta nova atitude ou este modo de viver existencialmente realizado não implica uma ruptura com o mundo ou uma vitória sobre a finitude e mortalidade do fenomenólogo. Dada a relação-ao-mundo da perspectiva fenomenológica sobre o ser do *Dasein* e dada a experiência do fenomenólogo do seu próprio ser-para-a-morte, para Heidegger o conhecimento fenomenológico da vida do ser humano tem como modelo a *phronêsis* aristotélica e não tanto a *sophia*.

A caracterização de Fink do observador fenomenológico imparcial também não faz justiça às intenções de Husserl. Se olharmos mais atentamente para o que pode significar uma observação fenomenológica específica da constituição do mundo, então tanto a imparcialidade distanciada do fenomenólogo quanto o seu mero observar se tornam problemáticos. Quer dizer, a reflexão fenomenológica sobre a vida que constitui o mundo é uma reflexão peculiar. Ao perfazer uma tal reflexão, não reflectimos apenas sobre a consciência mas também sobre as várias formas de correlação entre a consciência e o mundo. Deste modo, a reflexão fenomenológica explica ou tematiza processos transcendentais de constituição, isto é, os processos de doação de sentido e de determinação ontológica que surgem da interacção entre abertura subjectiva e doação fenomenal. O fenomenólogo abre uma janela que dá para processos de constituição, até então ocultos, tal como se desdobram factualmente. Evidentemente, o fenomenólogo não constitui um (novo) mundo. Todavia, a nova consideração dos processos ocultos de constituição do mundo

absorvem o fenomenólogo de tal maneira que, de maneira a ver o sentido do mundo de um modo novo, ele coloca a cabeça muito para fora da janela.

Isto significa que o observador fenomenológico não está situado num posto de observação absoluto e remoto. Pelo contrário, ele é afectado pelo que vê, por exemplo, o falhanço de um processo de constituição. A sua consideração dos processos de constituição transcendentais que se desdobram factualmente também é limitada. Mais precisamente, escapam mais coisas à apreensão do fenomenólogo do que à apreensão do sujeito naturalmente experienciador. Com efeito, há muitas coisas que fazem perfeitamente sentido nas nossas vidas naturais que o fenomenólogo não consegue clarificar. Há vários modos de realizações constitucionais transcendentais, ou formações de sentido, que se desdobram passivamente e que são talvez inconscientes. Estas realizações não permitem uma tematização completa e, por conseguinte, permanecem até invisíveis para o fenomenólogo atento. O que e até onde o observador fenomenológico consegue ver intuitivamente e tornar compreensível na reflexão fenomenológica não depende apenas da sua vigilância e força de visão, é também determinado pela amplitude pela qual os próprios fenómenos revelam a sua natureza. A libertação da cegueira da vida natural por parte do fenomenólogo não implica que ele seja capaz de ver absoluta e ultimamente todos os processos de constituição que permanecem ocultos à vida natural. Se, em certo sentido, a viragem da vida natural para a vida fenomenológica, que a *epoché* e a redução fenomenológica permitem, ocorre num só movimento, a elucidação da vida natural e do mundo-da-vida colocam ao fenomenólogo uma tarefa infinita.

No que diz respeito ao carácter intuitivo da reflexão fenomenológica devemos, por conseguinte, distinguir entre a abertura de uma nova forma de visibilidade e o que efectivamente se torna visível quando entramos nessa nova dimensão. A abertura de uma nova dimensão de doação fenomenal é inquestionavelmente a realização da redução fenomenológica. Contudo, esta redução não implica de modo algum uma translucidez fenomenológica ou a possibilidade de uma reflexão fenomenológica total. Pelo contrário, o carácter intuitivo da reflexão fenomenológica implica que tal reflexão não pode preceder o curso factual da vida constituinte transcendental, ela segue sempre necessariamente o rasto dessa vida. O seu conhecimento *a priori* dos pressupostos ou estruturas essenciais de um processo transcendental de formação de sentido não evita que o fenomenólogo se surpreenda com acontecimentos inesperados e até bastante ininteligíveis. A consideração

fenomenológica de processos de constituição transcendental é em si própria uma ocorrência factual que não deve ser construída depois do facto enquanto consequência *necessária* da realização da redução fenomenológica. Se tivermos isto em mente, podemos evitar que a tematização vivida da dinâmica dos processos de constituição se solidifique numa objectivação ou fixação de estruturas rígidas distanciada ou imparcial.

4. A Fenomenologia como Ciência Eidética da Consciência Transcendental

O ver do fenomenólogo não depende apenas do curso factual dos processos da sua experiência de mundo; depende também da especificidade e potencialidade das objectividades mundanas e seus horizontes de referência. Permanecendo interessado na complexidade dos fenómenos mundanos, o fenomenólogo também tentará sempre influenciar a vida constituinte de mundo e iniciar novos processos de formação de sentido. Segundo Husserl, mesmo se a prática teórica pura da fenomenologia não pode ser um ser-no-mundo constituinte, ainda assim, ela é um modo de existência filosófica factual e temporalmente situado que dá novos impulsos ao curso da vida natural. O fenomenólogo que retorna da atitude filosófica para a atitude natural irá suspeitar, por exemplo, dos pressupostos do objectivismo científico natural. Inversamente, no seu filosofar, o fenomenólogo terá em conta os factos e teorias científicos objectivos de modo a investigar os nexos de constituição transcendental que tinham passado até então despercebidos. Com base nesta consideração dos nexos constituintes, o fenomenólogo irá posteriormente submeter as alegações científicas a um escrutínio filosófico crítico.

Posto isso, devemos discordar de Fink quando nega ao fenomenólogo qualquer interesse nas coisas mundanas. Tal como Husserl e Heidegger concedem, o interesse na *constituição* transcendental do mundo não deve ser cortada do interesse nesse *mundo*. Contudo, dado que uma certa ambiguidade caracteriza de facto a atitude do fenomenólogo husserliano, Fink não estava completamente no caminho errado. Tal ambiguidade não releva da diferença radical entre um observador fenomenológico desinteressado e o sujeito transcendental constituinte de mundo. A ambiguidade que encontramos aqui e ali na obra de Husserl tem que ver com

a caracterização da fenomenologia ao mesmo tempo como ciência da experiência e como ciência da essência.

Enquanto ciência da experiência, a fenomenologia aplica-se à elucidação reflexiva de processos de constituição transcendental factuais, ocultos. No entanto, enquanto ciência fenomenológica universal, o seu interesse está exclusivamente orientado para a essência geral desses processos constituintes. A caracterização do fenomenólogo como observador desinteressado entra em conflito com o interesse do fenomenólogo no mundo, mas aplica-se perfeitamente ao fenomenólogo que está interessado apenas em formular uma teoria geral da essência da constituição do mundo enquanto tal. Ao passo que o fenomenólogo comprometido no curso factual da vida constituinte de mundo procura a *phronêsis* oculta da vida natural e a renovação dessa *phronêsis*, uma ciência fenomenológica eidética habita na atitude de pura contemplação teórica. Enquanto ciência de princípios ou filosofia primeira, a fenomenologia é uma *sophia* preocupada com a determinação geral do seu objecto, com a ordem sistemática das suas considerações eidéticas e com a questão da verdade dos seus conhecimentos.

Todavia, as leis eidéticas de uma ciência de princípios fenomenológica são leis que compreendem as formas gerais das conexões correlativas transcendentais entre experiências intencionais subjectivas e seus correspondentes fenómenos objectivos. Por exemplo, a lei eidética segundo a qual uma coisa espacial aparece necessariamente em adombrações não expressa, em primeira instância, uma característica ontológica dessa coisa. Ao invés, tal lei diz respeito ao modo fenomenológico de doação de um objecto a um sujeito corpóreo experienciador. Da mesma maneira, a lei eidética segundo a qual a consciência é necessariamente temporal também diz alguma coisa sobre a temporalidade ou omni-temporalidade das objectividades conscientemente intencionadas. As leis eidéticas fenomenológicas compreendem quer as formas *a priori* do aparecimento de objectividades a um sujeito, quer as formas *a priori* da subjectividade intencional que se dirige a objectividades. Leis eidéticas fenomenológicas especificamente transcendentais dizem respeito à condição necessária da constituição de um objecto unitário no fluxo dos seus aparecimentos, bem como às condições necessárias da coerência unitária de experiências subjectivas.

É inegável que a validade necessária *a priori* de tais leis eidéticas formais é acompanhada de uma perda de conteúdo experiencial fenomenal. A

facticidade empírica da consciência humana psico-física e a facticidade objectiva de factos científicos naturais, válidas em si próprias, são sacrificadas na redução *fenomenológica*. A facticidade que uma redução *eidética* e uma ciência fenomenológica eidética deixam para trás é a facticidade *fenomenológica* da experiência factualmente realizada ou de processos de constituição que se desdobram factualmente. O fenomenólogo interessado no desenvolvimento de uma ciência fenomenológica absolutamente válida e universal já não segue o curso das suas experiências. Pelo contrário, dedica-se ao estudo de diferentes formas de experiência e suas vantagens ou desvantagens epistemológicas. Torna-se a tal ponto um observador imparcial das suas próprias experiências transcendentais que, para ele, a sua experiência factual não é senão um modo de experiência possível. Assim, o fenomenólogo torna-se igualmente um observador imparcial de si próprio, pois a sua própria individualidade é apenas uma instância da essência geral do ego fenomenologizante. Deste modo, o fenomenólogo enquanto autor de afirmações científicas sobre leis eidéticas fenomenológicas torna-se um sujeito absoluto examinando a essência de experiências que pessoalmente já não lhe dizem respeito.

Evidentemente, Husserl está consciente que tal ciência eidética fenomenológica transcendental absoluta e que tal fenomenólogo permutável não podem existir de forma pura. Primeiro, deve ser sublinhado que, além de uma ciência fenomenológica *absoluta*, também existe algo como uma ciência fenomenológica *descritiva* igualmente *eidética*. A essência da consciência transcendental enquanto tal na sua relação com a essência do mundo enquanto tal, objecto de uma fenomenologia absoluta, não é o mesmo que os estados de coisas essenciais investigados por uma fenomenologia descritiva. Segundo, mesmo uma fenomenologia absoluta pode não conseguir determinar finalmente todos os estados de coisas relevantes sob a forma de leis eidéticas apodicticamente válidas. Terceiro, o observador fenomenológico imparcial ainda tem de se basear nas suas próprias experiências individuais factuais de maneira a formular leis eidéticas fenomenológicas. Quer dizer, apesar de ser possível uma experiência do geral, não há experiências gerais.

Ainda que ideal remoto e inalcançável, a própria ideia de uma ciência fenomenológica eidética *absoluta* pesa muito na consciência de um investigador fenomenológico. Naturalmente, além do ideal de apodicticidade, ele pode dar crédito ao ideal de apropriação, tal como pode permitir tipos objectivos e estilo subjectivos de experiência além das essências exactas.

Também pode estar consciente de que as leis eidéticas fenomenológicas se relacionam com a possibilidade de cursos de experiência factuais e de que o observador imparcial é sempre um sujeito individual actual. No entanto, o fenomenólogo honesto não pode senão reconhecer que o objectivo de formular leis eidéticas necessariamente apodícticas talvez encubra a relevância fenomenológica de muitos fenómenos únicos e submeta todos os fenómenos a uma objectivação que possivelmente constringe a sua fenomenalidade.

Mesmo uma ciência eidética fenomenológica *descritiva* atinge um limite quando o sentido da experiência factual que investiga não permite uma generalização. O melhor exemplo disto é, certamente, o fenómeno da história. Contudo, os cautelosos enunciados de Husserl sobre a filosofia da história não se encontram na sua fenomenologia genética. A fenomenologia genética preocupa-se unicamente com a história da consciência transcendental, com a motivação passiva das suas realizações de doação de sentido, com a sua habituação por meio do desenvolvimento de um estilo de experiência pessoal e com uma elucidação genealógica de formações de sentido pré-dadas, remontando à doação de sentido original que possibilita doações de sentido reiteradas.

Enquanto a análise eidética de tais processos dinâmicos vai de par com uma perda de facticidade material e de individualidade pessoal, a análise genética não quebra o molde de uma ciência eidética fenomenológica. Pelo contrário, uma fenomenologia *genética eidética* ultrapassa a lógica de uma caracterização pura essencial estática de fenómenos e abre a eidética fenomenológica, por exemplo, às estruturas complexas de uma pessoa transcendental e aos processos da sua socialização. Oposta a esta fenomenologia genética que procura levar a ciência eidética aos seus limites, e contribui desse modo para a sua renovação fundamental, uma filosofia da história obriga incessantemente o fenomenólogo a transcender tais limites. Evidentemente, podemos distinguir algo como uma essência de fenómenos históricos. Contudo, o sentido filosófico de factos históricos específicos e das suas consequências históricas não pode ser elucidado exclusivamente na base da legitimidade essencial de uma consciência subjectiva. Mesmo alguém que acredite que a história do mundo tem um sentido – não um sentido contingente, mas necessário – tem de recorrer à crença num *ideal* teleologicamente determinado que não pode ser recuperado por nenhuma eidética fenomenológica.

A ciência fenomenológica da essência da consciência pura e suas leis eidéticas necessárias não negligencia apenas os fenómenos *para além* do seu domínio de competência, negligencia também os fenómenos que *precedem* tal domínio. Mais concretamente, a ciência eidética fenomenológica negligencia os fenómenos que pertencem a uma facticidade erradamente chamada «naturalista». O fenomenólogo eidético negligencia o facto de os fenómenos com que lida não se relacionarem apenas a um sujeito mas também a uma espécie. O ponto de vista subjectivo do fenomenólogo é sempre humano e não animal ou fantasmagórico. Um naturalismo que tente fundar a essência da consciência transcendental em acontecimentos evolucionários de adaptação e selecção, na natureza e funcionamento do cérebro humano ou nas leis psicológicas de uma «economia de pensamento», está completamente errado. A este respeito, os argumentos de Husserl ainda são válidos. Todavia, isto não implica que não haja condições naturais de fazer fenomenologia ou que tais condições sejam irrelevantes para a auto-compreensão do fenomenólogo.

Como todos sabem, o próprio Husserl preocupou-se com a diferença entre consciência transcendental e consciência animal, bem como com a refutação do paralelismo psico-físico. As suas investigações deste tópico resultaram frequentemente na descoberta de que as leis fenomenológicas sobre a essência da consciência transcendental podem alegar validade absoluta, ao passo que as leis científicas naturais que se aplicam a cães e funções cerebrais só podem alegar validade provisória. De resto, do ponto de vista de uma ciência fenomenológica transcendental, só podemos dizer que o cão «co-constitui» o mundo do caçador⁸ e que a determinação científica da conexão entre processos cerebrais e processos conscientes não é tarefa do fenomenólogo, mas do cientista natural.⁹

É claro que Husserl está correcto ao presumir que a consciência animal nos é inacessível e que, por conseguinte, não pode tornar-se um fenómeno fenomenológico. Contudo, assim que alargamos a nossa compreensão dos fenómenos fenomenológicos de modo a incluir a doação de uma conexão significativa entre um comportamento orientado para fins e uma determinada

⁸ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, ed. I. Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, 167.

⁹ Cf. Rudolf Bernet, “Leib und Seele bei Husserl und Bergson” in E. Angehrnand and J. Küchenhoff (Eds.), *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009, 80-111.

situação ambiental, o comportamento expressivo dos seres humanos nossos semelhantes, bem como o comportamento expressivo dos animais, adquire a validade de um fenómeno genuíno. Deste modo, a diferença entre comportamento humano e animal torna-se acessível fenomenologicamente e possibilita a consideração de determinadas condições naturais da consciência transcendental. Husserl está correcto quando escreve: «Os lóbulos do meu cérebro não me aparecem.»¹⁰ Erra, porém, quando pensa que a investigação científica natural das funções cerebrais do humano seria, por essa razão, fenomenologicamente irrelevante. A investigação da diferença entre as funções do meu organismo vivo, que pode aparecer para mim, e os que, em princípio, não podem aparecer para mim, é uma tarefa legítima da fenomenologia. Mas é importante notar que o que cai para lá do domínio da evidência fenomenológica não é necessariamente irrelevante fenomenologicamente. Assim, a questão de saber que fenómenos da consciência humana são ou não são acessíveis a uma análise neurofisiológica não pode deixar o fenomenólogo indiferente. De facto, esta questão só pode ser respondida por uma filosofia que está familiarizada com os conhecimentos adquiridos por investigação empírica. Invocar apenas a validade necessária *a priori* de leis fenomenológicas essenciais já não é suficiente. Correlativamente, é também concebível que a investigação fenomenológica da consciência humana e seu comportamento corpóreo dê novos impulsos à neurofisiologia e possa dissuadi-la dos seus pressupostos atomísticos. Como toda a gente sabe, na sua obra *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty abriu caminho para esse mútuo enriquecimento.¹¹

Podemos, então, concluir que é possível uma fenomenologia que não se compreende a si própria enquanto fenomenologia de um sujeito consciente transcendental constituinte. Da mesma maneira, é possível uma fenomenologia transcendental que não é ciência eidética das estruturas apodicticamente necessárias da consciência pura. Por outras palavras,

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, 164.

¹¹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, trans. A. L. Fischer, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006. Cf. também Rudolf Bernet, “La conscience dans la perspective d’un transcendantalisme structuraliste” in *Alter. Revue de phénoménologie*, 16, 2008, 1-21.

dentro da fenomenologia há limites para a formação de sentido e limites para a caracterização essencial geral da consciência transcendental. Em ambos os casos, devemos respeitar tais limites e não transgredi-los, dado que o fundamento último de toda e qualquer fenomenologia reside na facticidade da nossa experiência. No entanto, isto não significa que o fenomenólogo deva estar constrangido por tal facticidade e ficar satisfeito com a simples narração da história das suas próprias experiências. Ao fim e ao cabo, os próprios fenómenos experienciados determinam que ciência deles é possível e até que ponto uma elaboração científica das suas descobertas descritivas é congenial à investigação fenomenológica.

A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*

Edmund Husserl (1859-1938)

Com esta conferência quero tentar descobrir um novo interesse para o tema, tão frequentemente tratado, da crise europeia, desenvolvendo a ideia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) do homem europeu. Na medida em que sublinho a função essencial que deve ser desempenhada pela filosofia, assim como pelas ciências que são ramificações suas, procuro também que a crise europeia ganhe uma nova clarificação.

Partamos de algo bem conhecido: a diferença entre a Medicina, enquanto ciência da natureza, e a chamada “Medicina Natural”. Se esta última, na vida geral de um povo, emerge da experiência ingénuo e da tradição, já a medicina enquanto ciência da natureza provém da valorização das evidências das ciências puramente teóricas, daquelas que têm por objecto o corpo humano, em especial a Anatomia e a Fisiologia. Porém, por sua vez, estas baseiam-se nas ciências fundamentais que esclarecem a natureza em geral, ou seja, a Física e a Química.

Desviemos agora o olhar da corporalidade [*Leiblichkeit*] humana e pensemos na espiritualidade [*Geistigkeit*] humana, tema das chamadas

* Tradução de Nuno Nabais, a partir de uma versão colectiva realizada no âmbito do seminário *Tradução de alemão filosófico*, dirigido pela Professora Helga Hoock Quadrado, no Instituto Goethe de Lisboa, no ano de 1995.

A presente tradução do texto *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia)*, reelaboração da conferência apresentada por Husserl ao *Kulturbund* de Viena, nos dias 7 e 10 de Maio de 1935, com o título *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit (A Filosofia na Crise na Humanidade Europeia)*, segue a versão publicada por Walter Biemel como anexo ao volume VI das Obras Completas de Edmund Husserl: *Husserliana*, Haag, Martinus Nijhoff, 2.^a edição, 1976, págs. 314 a 348. Ao longo da tradução, a numeração a negrito entre parêntesis rectos refere-se a esta última paginação. [*Nota do Tradutor*]

Ciências do Espírito [*Geistwissenschaften*]. Para estas ciências, o interesse teórico não se refere exclusivamente aos homens enquanto pessoas, às suas vidas e às suas realizações pessoais, nem aos produtos dessas realizações. A vida pessoal significa viver colectivamente como Eu e como Nós, num horizonte colectivo. E estas comunidades apresentam formas mais ou menos simples ou estratificadas, tais como **[315]** família, nação, supra-nação. A *vida* não tem aqui um sentido fisiológico. É uma vida que está dirigida para um fim [*zwecktätiges*] e que produz formações espirituais [*geistige Gebilde*]. Em sentido mais amplo, a vida é criadora de cultura [*kulturschaffend*] na unidade de uma historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Tudo isto é já tema das diversas Ciências do Espírito. A diferença entre desenvolvimento vigoroso e atrofia, ou entre saúde e doença, pode também ser atribuída às comunidades, aos povos ou aos Estados. Surge assim inevitavelmente a questão: como explicar que, também nesse domínio, nunca se tenha alcançado uma Medicina científica, uma Medicina das nações e das comunidades supranacionais? As nações europeias estão enfermas. A própria Europa, como se diz, está em crise. E, para este mal, não faltam curandeiros. Estamos mesmo submersos por uma onda de ingénuos e exaltados projectos de reformas. Mas, como explicar que as Ciências do Espírito, apesar do seu poderoso desenvolvimento, não prestem aqui o mesmo serviço que as Ciências da Natureza tão bem desempenham na sua esfera própria?

Quem está familiarizado com o espírito das ciências modernas não terá dificuldade em encontrar uma resposta. A grandeza das Ciências da Natureza consiste no facto de elas não se satisfazerem com uma investigação empírica de ordem intuitiva. A descrição dos fenómenos naturais não passa aí de um estágio metodológico transitório que conduz à explicação exacta e, em última análise, à explicação de ordem físico-química. As ciências “meramente descritivas” prendem-nos às realidades finitas do mundo circundante terrestre. Porém, o método das Ciências da Natureza, dessas ciências que alcançaram exactidão matemática, permite-lhes abarcar dimensões infinitas, tanto no plano das efectividades, como no das possibilidades reais. As Ciências da Natureza interpretam o dado imediato como um fenómeno meramente subjectivo e relativo, e ensinam a investigar a natureza supra-subjectiva (a natureza “objectiva”) numa aproximação sistemática aos seus aspectos absolutamente universais, não apenas no domínio dos elementos, como no das leis. Do mesmo modo, as Ciências Naturais exactas ensinam a explicar todas as realidades concretas

dadas de forma imediata à intuição, sejam elas homens, animais ou corpos celestes, a partir do existente último, isto é, antecipam possibilidades e probabilidades futuras numa extensão e exactidão que excede toda a investigação empírica limitada ao dado intuitivo. O resultado nos tempos modernos dessa formação coerente das ciências [316] exactas foi uma verdadeira revolução no controlo técnico da natureza.

Infelizmente, e por razões internas, a condição metodológica das Ciências do Espírito [*Geisteswissenschaften*] (tal como elas se constituíram para nós) é muito diferente. A espiritualidade [*Geistigkeit*] do homem está fundada na *physis* humana. Toda a vida psíquica [*Seelenleben*] do homem individual está fundada na ordem corporal [*Körperlichkeit*]. Do mesmo modo, toda a comunidade assenta no corpo (*Körper*) dos seres humanos individuais, membros dessa comunidade. Se se quisesse tornar possível uma explicação efectivamente exacta dos fenómenos da Ciência do Espírito e se, desse modo, se procurasse uma prática científica cuja extensão fosse tão grande como a que existe na esfera da natureza, seria necessário que, quem se dedica às Ciências do Espírito, não tratasse unicamente o espírito enquanto espírito, mas regressasse às condições corpóreas e conduzisse as suas explicações de acordo com a Física e a Química exactas. Porém, devido à complexidade das investigações exactas que seria necessário realizar no plano físico-químico, esse projecto não pode senão falhar (e, por mais que se olhe em direcção ao futuro, nada se pode alterar). Esta dificuldade impõe-se, não apenas aos homens tomados individualmente mas, mais ainda, às grandes comunidades históricas. A situação seria diferente se o mundo fosse uma construção formada por essas duas esferas de realidade – a natureza e o espírito – que teriam, por assim dizer, uma igual dignidade sem que nenhuma tivesse qualquer privilégio sobre a outra, nem no método, nem na coisa mesma. Mas, porque só a natureza deve ser tratada como formando em si mesma um mundo fechado [*geschlossene Welt*], só a Ciência da Natureza pode, com uma coerência sem falhas, fazer abstracção de tudo o que é do domínio do espírito de modo a estudar a natureza na sua dimensão pura, isto é, enquanto pura natureza [*Natur rein als Natur*]. Por outro lado, e de forma inversa, a correspondente abstracção da natureza não conduz o estudioso das Ciências do Espírito, interessado pelo que é puramente espírito, a um “mundo” fechado sobre si mesmo, a um mundo articulado de forma puramente espiritual o qual, em paralelo com as Ciências da Natureza puras, poderia tornar-se o tema de uma Ciência do Espírito pura e universal. A espiritualidade animal [*animalische Geistigkeit*], à qual reenvia toda a outra

espiritualidade, a das “almas” [*See/len*] dos homens e a dos animais, é causalmente fundada de modo individual na corporeidade. Compreende-se assim que o investigador das Ciências do Espírito, interessado unicamente pelo espiritual enquanto tal, não se possa elevar acima do descritivo, acima de uma história do espírito. Dito de outro modo, compreende-se que se mantenha prisioneiro das finitudes intuitivas. Um qualquer exemplo o pode demonstrar. Veja-se o caso do historiador da Grécia antiga. Ele não pode tratar a história grega clássica [317] sem tomar em consideração a geografia física da Grécia antiga, a sua arquitectura, a corporeidade dos edifícios, etc., etc. Este exemplo parece completamente esclarecedor.

Mas, que aconteceria se o modo de pensar que se deu a ver nesta exposição se fundasse sobre preconceitos funestos e se, nos seus efeitos, ele mesmo tivesse a sua parte de responsabilidade na enfermidade [*Erkrankung*] da Europa? É esta, de facto, a minha convicção. Espero fazer compreender que se encontra aí uma das razões essenciais pelas quais o cientista moderno considera óbvia a sua recusa em considerar a possibilidade de fundar uma ciência do espírito universal, pura e consistente. Por isso também a nega liminarmente.

É do interesse do problema “Europa” determo-nos um pouco mais nesta questão. Só assim poderemos cortar pela raiz a argumentação atrás desenvolvida, argumentação essa que tão plausível é a um primeiro olhar. O historiador que se dedica às Ciências do Espírito e da Cultura, seja qual for o seu domínio, tem diante de si, e de forma constante, em todos fenómenos de que se ocupa, a natureza física – no nosso exemplo, a natureza da Grécia antiga. No entanto, essa natureza não é a natureza no sentido das Ciências da Natureza, mas sim aquilo que valia como natureza para os antigos gregos, aquilo que, no mundo envolvente [*Umwelt*], se oferecia aos seus olhos como realidade natural. Dito de modo mais explícito: o mundo histórico envolvente dos gregos não é o mundo objectivo no sentido que nós hoje lhe damos, mas a “representação do mundo” [*Weltvorstellung*] grega, isto é, a sua própria valoração subjectiva [*subjektive Geltung*], com todas as realidades que nele eram válidas, incluindo, por exemplo, deuses, demónios, etc.

Ora, o conceito de “mundo envolvente” [*Umwelt*] é um conceito que tem exclusivamente lugar na esfera do espírito. Que nós vivamos no nosso mundo envolvente particular, mundo ao qual se dirigem todos os nossos cuidados e esforços, designa um facto puro que se dá na espiritualidade [*Geistigkeit*]. O nosso mundo envolvente é uma criação espiritual [*geistiges*]

Gebilde] que se realiza em nós e na nossa vida histórica. Não há razão alguma para que o investigador que faz do espírito enquanto espírito o seu tema de investigação venha exigir uma outra explicação que não uma explicação puramente espiritual. Generalizemos do seguinte modo: é um contra-senso olhar a natureza envolvente como sendo, em si mesma, estranha ao espírito e, em seguida, querer dar à Ciência do Espírito um fundamento através da Ciência da Natureza, pretendendo assim torná-la exacta.

É notório que se esquece também por completo o facto de a Ciência da Natureza (como toda a ciência em geral) ser um título para as produções espirituais [*geistige Leistungen*] [318], a saber, as produções dos investigadores em Ciências da Natureza enquanto trabalham de forma cooperativa. Como todos os acontecimentos espirituais [*geistigen Vorkommnisse*], essas produções pertencem ao domínio do que deve ser explicado segundo as Ciências do Espírito. Não será então um contra-senso e um círculo vicioso querer explicar pela Ciência da Natureza o acontecimento histórico “Ciência da Natureza”, isto é, querer explicá-lo incluindo na explicação a própria Ciência da Natureza com as suas leis naturais, ciência essa que, enquanto produção espiritual, faz parte do problema a resolver?

Ofuscados pelo naturalismo (por mais que lutem verbalmente contra ele), os investigadores das Ciências do Espírito esqueceram-se por completo de colocar o problema de uma Ciência do Espírito universal e pura. Esqueceram-se também de perguntar por uma teoria da essência [*Wesenslehre*] do espírito, tomado em sentido puro, enquanto espírito. Essa ciência do espírito investigaria a generalidade incondicionada da espiritualidade nos seus elementos e leis, com o fim de formular, num sentido absolutamente conclusivo, explicações científicas.

As reflexões precedentes sobre a Filosofia do Espírito indicam-nos a atitude correcta para apreender e tratar o tema da situação espiritual da Europa como um problema que pertence a uma Ciência do Espírito pura, e portanto, como um problema da História do Espírito. Como indicámos nas palavras de introdução, deve manifestar-se aqui uma teleologia peculiar, que é, por assim dizer, inata à nossa Europa e apenas a ela. Essa teleologia está intimamente ligada ao despertar ou à irrupção da filosofia e das suas ramificações, quer dizer, ao despertar das ciências no sentido do espírito grego antigo. Presentimos que se trata de explicar as razões mais profundas da origem do naturalismo que se veio a revelar tão funesto, ou

ainda, o que é de igual importância, as razões da origem do dualismo moderno na interpretação do mundo. Finalmente, há-de vir a lume o verdadeiro sentido da crise da humanidade europeia [*europaischen Menschentums*].

Coloquemos a questão: de que modo se caracteriza a figura espiritual da Europa [*geistige Gestalt Europas*]? A Europa não se entende aqui em sentido geográfico, tal como vem nos mapas, como se pretendêssemos delimitar o homem europeu ao conjunto das pessoas que convivem neste território. É claro que, em sentido espiritual, pertencem à Europa as colónias inglesas, os Estados Unidos, etc., mas não os Esquimós, os índios apresentados nas feiras [319] ou os ciganos que percorrem perpetuamente a Europa como nómadas. Sob o título “Europa” designa-se a unidade de uma vida, de uma actividade e de uma criação espirituais, incluindo aí todos os fins, interesses, preocupações e trabalhos, assim como as formações determinadas por um fim, como as instituições, as organizações colectivas. Os indivíduos agem no seio de diversas comunidades de níveis diferentes, famílias, tribos, nações, todas ligadas intimamente pelo espírito e, como disse anteriormente, na unidade de uma figura espiritual. Às pessoas, às associações de pessoas e a todas as suas produções culturais deve, desse modo, ser atribuído um carácter universal.

“Figura espiritual da Europa” – que é isso? É o revelar da ideia filosófica imanente da história da Europa (da Europa espiritual) ou, o que vem a ser o mesmo, da sua teleologia imanente. Do ponto de vista da humanidade universal em geral, a figura espiritual da Europa manifesta-se como a irrupção e o início do desenvolvimento de uma nova época da humanidade, uma época que não quer, nem pode, viver na realização livre da sua existência, da sua vida histórica, senão a partir de ideias da razão [*Ideen der Vernunft*], a partir de tarefas infinitas.

Toda a figura espiritual [*geistige Gestalt*] está inserida de modo essencial num espaço histórico universal ou numa unidade particular de um tempo histórico segundo a coexistência e a sucessão; tem a sua história. Se seguirmos as conexões históricas, partindo, como é necessário, de nós e da nossa nação, a continuidade histórica conduz-nos sempre mais longe, da nossa nação às nações vizinhas e, portanto, de nações a nações, de umas eras a outras eras. Na antiguidade, por último, a continuidade histórica conduz-nos dos romanos aos gregos, aos egípcios, aos persas, etc. Aparentemente, não existe fim. Penetramos nos tempos primitivos e não podemos evitar tomar em consideração essa obra tão significativa e

conceptualmente tão rica de Menghin intitulada: *A História Universal da Idade da Pedra*. A humanidade aparece com uma vida única, de homens e povos unidos apenas por relações espirituais, com grande exuberância de tipos humanos e culturais que fluem e que mutuamente se interpenetram. É como um mar, no qual os homens e os povos são as vagas que se formam de maneira fugidia e mutável, e que de novo desaparecem, umas mais ricas, mais complexamente recortadas, outras mais primitivas. [320]

No entanto, uma observação mais rigorosa do interior destes factos permite-nos reconhecer novas afinidades e novas diferenças. Por mais hostis que as nações europeias possam ser ainda hoje, elas têm um parentesco particular e íntimo no espírito que as penetra e que transcende as diferenças nacionais. Existe como que uma fraternidade que nos confere a consciência de pertença-a-uma-pátria [*Heimatlichkeit*]. Isso é bem visível se considerarmos, por exemplo, a historicidade da Índia, a pluralidade dos seus povos e das suas formações culturais. Na Índia existe de facto uma afinidade familiar embora essa afinidade nos seja estranha. Por seu lado, a nós os indianos sentem-nos como estranhos. Só entre si, eles se sentem compatriotas. No entanto, essa diferença essencial entre o sentimento de pertença e de não pertença a uma pátria, que se relativiza em diversos níveis e constitui uma categoria fundamental de toda a historicidade, não é suficiente. A humanidade histórica não se divide sempre do mesmo modo segundo essa categoria. Sentimos isso justamente na Europa. Há aqui algo de único, que é reconhecido por todos os outros grupos humanos, algo que, independentemente de todas as considerações de utilidade, se torna para esses outros grupos humanos num motivo que os leva a europeizarem-se sempre mais, apesar da sua inquebrantável vontade de auto-conservação espiritual, enquanto que nós, se nos compreendermos correctamente, nunca, por exemplo, nos indianizaremos. Sentimos (e esse sentimento, apesar da sua obscuridade, é justificado), que o nosso modo de ser europeu é, de forma inata, uma enteléquia que dirige as metamorfoses da Europa e lhe confere o sentido de um desenvolvimento em direcção a uma forma ideal de vida e de ser, um desenvolvimento como que orientado para um pólo eterno. Não estamos perante uma dessas conhecidas tendências finalistas que conferem carácter próprio ao reino físico dos seres orgânicos. Não se trata também do que seria o desenvolvimento biológico de uma forma embrionária que alcançasse gradualmente a sua maturidade e que, em seguida, envelhecesse e morresse. Do ponto de vista da essência, não existe uma zoologia dos povos. Eles são unidades espirituais [*Es gibt wesensmäßig*

keine Zoologie der Völker. Sie sind geistige Einheiten]. Os povos não têm uma forma de maturidade que alguma vez tenha sido alcançada ou que possa vir a sê-lo, como uma forma que se repete sistematicamente. E isto é particularmente verdadeiro quanto à unidade supranacional que constitui a Europa. A espiritualidade humana nunca esteve, nem estará, concluída, e nunca poderá ser repetida. O *telos* espiritual do homem europeu, no [321] qual está contido o *telos* particular de cada nação particular e de cada homem individual, reside no infinito, é uma ideia infinita para a qual tende, por assim dizer, de forma oculta, todo o devir espiritual. Logo que, no seu desenvolvimento, essa ideia se torna consciente enquanto *telos*, ela surge igualmente como necessária enquanto fim prático da vontade. Desse modo, inaugura-se um nível de desenvolvimento novo e mais elevado que é orientado por normas, por ideias normativas [*normativen Ideen*].

No entanto, nada disto pretende ser uma interpretação especulativa da nossa historicidade, mas sim a expressão de um pressentimento vivo, resultante de uma tomada de consciência sem preconceitos. Este pressentimento dá-nos uma orientação intencional para discernir, na história europeia, conexões altamente significativas, na esteira das quais se transforma em certeza confirmada aquilo que foi pressentido. E o pressentimento [*Vorahnung*] é, em todas as descobertas, o indicador afectivo [*gefühlsmäßige Wegweiser*].

Lancemos mãos à obra. A Europa espiritual tem um berço. Não um lugar geográfico, num país dado, embora isso também seja verdadeiro, mas um berço espiritual numa nação e, mais concretamente, em indivíduos e em grupos humanos dessa nação. Referimo-nos à Grécia antiga dos séculos VII e VI a.C. Aí surge um novo tipo de atitude [*Einstellung*] de alguns indivíduos face ao mundo envolvente. Como consequência, aí irrompe uma espécie completamente nova de criações espirituais [*geistiger Gebilde*] que, rapidamente, crescem até se transformarem numa forma cultural sistemática e consistente. Os gregos deram-lhe o nome de Filosofia. Correctamente traduzida, no seu sentido originário, Filosofia quer dizer ciência universal, ciência do universo [*Weltall*], da unidade total [*Alleinheit*] de tudo o que é. O interesse pelo todo [*All*] começa muito cedo. Com ele, aquelas questões acerca do devir que tudo engloba e do próprio ser no devir particularizam-se segundo as formas e regiões gerais do ser. Desse modo, a Filosofia, a Ciência Una, ramifica-se numa pluralidade de ciências específicas.

Por muito paradoxal que possa parecer, vejo na emergência da filosofia, na qual portanto todas as ciências estão contidas, o fenómeno originário da

Europa enquanto existência espiritual. Adiante, dissolveremos este aparente paradoxo com esclarecimentos pormenorizados, por mais breves que estes devam ser.

[322] Filosofia, Ciência, são designações de uma classe especial de criações culturais. O movimento histórico que adoptou por estilo a forma da supranacionalidade europeia tende para uma forma normativa situada no infinito, mas não uma forma que pudesse ser deduzida de uma simples análise morfológica exterior da mutação das formas. O permanente estar dirigido para normas é inerente à vida intencional dos indivíduos e, desse modo, é também inerente à vida das nações e das suas sociedades particulares e, finalmente, à vida do organismo que as nações ligadas pela forma da Europa constituem. Por certo que nem todas as pessoas estão dirigidas para essas normas. Nas comunidades pessoais de nível superior, constituídas pelos actos intersubjectivos, o estar dirigido por normas não está completamente desenvolvido, se bem que lhes seja inerente sob a forma de uma marcha necessária do desenvolvimento e da disseminação do espírito de normas universalmente válidas. Ao mesmo tempo, porém, esse processo significa que a humanidade [*Menschentums*] no seu conjunto é progressivamente reformada [*Umbildung*] a partir da criação de ideias [*Ideenbildungen*] que actuam em pequenos círculos, mesmo minúsculos. As ideias, formações de sentido [*Sinngebilde*] de um género novo e surpreendente, criadas por pessoas isoladas, albergam em si infinitudes intencionais [*intentionale Unendlichkeiten*]. Elas não são como as coisas reais existentes no espaço. Estas, mesmo quando inseridas no campo da experiência humana, nem por isso passam a assumir significado para o homem enquanto pessoa. Porém, a partir do momento em que o homem entra numa concepção de ideias [*Konzeption von Ideen*], ele torna-se, a pouco e pouco, um novo homem. O seu ser espiritual entra no movimento de uma progressiva reformação [*Neubildung*]. Desde o início, esse movimento desenrola-se de forma comunicativa, desperta um novo estilo de existência pessoal no seu círculo vital, uma compreensão retrospectiva de um novo devir. Em primeiro lugar, esse homem singular (e posteriormente também em seu redor), cria-se uma forma particular de humanidade [*Menschentum*] que, vivendo embora em finitude, aspira ao pólo da infinitude. Emerge assim um novo modo de organização comunitária e uma nova forma duradoura de comunidade cuja vida espiritual comunitária, através do amor por ideias [*Ideenliebe*], da produção de ideias [*Ideenerzeugung*] e da introdução ideal de normas de vida, [*ideale Lebensnormierung*], transporta consigo o

horizonte do futuro da infinitude; infinitude de gerações que se renovam a partir do espírito das ideias [*Ideengeiste*]. Foi isto que, em primeiro lugar, ocorreu no espaço espiritual de uma única nação, a nação grega, como desenvolvimento da Filosofia e das comunidades filosóficas. Foi também nessa nação que, inicialmente, emergiu um espírito cultural universal [*ein allgemeiner Kulturgeist*], [323] que arrastou consigo toda a humanidade [*Menschentum*]. Dá-se assim uma perpétua mutação segundo a forma de uma nova historicidade.

Este esboço será mais compreensível se reconstituirmos a origem histórica da humanidade [*Menschentum*] filosófica e científica e, a partir daí, esclarecermos o sentido da Europa. Só assim a nova espécie de historicidade que se realiza com este tipo de desenvolvimento da Europa espiritual se poderá destacar da história mundial no seu conjunto.

Para esclarecer a notável peculiaridade da Filosofia, o modo como ela se desenvolve em ciências especiais sempre novas, podemos, em primeiro lugar, apresentá-la em contraste com outras formas culturais surgidas na humanidade [*Menschheit*] pré-científica. Por exemplo, os trabalhos manuais, as culturas agrárias, as culturas da habitação, etc., são classes diversas de realizações culturais. Acompanhadas de métodos correspondentes para a sua produção eficaz, os seus produtos têm uma existência passageira no mundo envolvente. Pelo contrário, os adquiridos [*Erwerbe*] científicos, conquistado o método que permite assegurar eficazmente a sua produção [*Erzeugung*], adquire um tipo de ser totalmente diferente, uma temporalidade completamente outra. E esses adquiridos não se gastam, não são passageiros. A produção repetida não cria coisas semelhantes. No melhor dos casos, forma algo de uso semelhante. Seja qual for o número das produções de uma mesma pessoa, ou o número das pessoas envolvidas, a produção repetida produz uma obra idêntica quanto ao sentido e quanto ao valor. Quando pessoas efectivamente ligadas entre si, em intercâmbio compreensivo, encontram um objecto que outra criou por um procedimento idêntico, não podem deixar de o considerar semelhante ao que elas mesmas criaram. Numa palavra, o que a actividade científica produz, não é real mas ideal [*was wissenschaftliches Tun erwirbt, ist nicht Reales sondern Ideales*]. *Mais ainda*, o que é produzido enquanto algo que tem valor, enquanto verdade, é por sua vez utilizável como material para realizações possíveis de idealidades de grau superior, num processo continuamente renovado. Do ponto de vista do interesse teórico, cada grau atingido torna-se um fim

puramente relativo, a passagem para fins sempre novos e sempre mais elevados, numa infinidade que se caracteriza como campo de trabalho universal, como “domínio” da ciência. A Ciência designa portanto a ideia de uma infinidade de tarefas [*Wissenschaft bezeichnet also die Idee einer Unendlichkeit von Aufgaben*], das quais, em cada momento, uma parte finita está já realizada e assegurada enquanto validade permanente. Essa parte [324] forma, ao mesmo tempo, uma reserva de premissas para um horizonte infinito de tarefas enquanto unidade de uma tarefa última unificante.

Mas há ainda algo importante a referir. Na Ciência, a idealidade dos produtos singulares resultantes do trabalho, ou seja, a idealidade das verdades, não significa a simples repetibilidade sob a identificação do sentido e da validação. A ideia da verdade em Ciência destaca-se (e disso falaremos de novo) da verdade da vida pré-científica. Na Ciência, a ideia de verdade quer ser verdade incondicionada. Na Ciência, há uma infinitude que confere carácter relativo a cada validação e verdade factuais, que faz delas simples aproximações, ligadas precisamente ao horizonte infinito no qual a verdade em si vale, por assim dizer, como ponto infinitamente distante. Essa infinitude encontra-se igualmente no sentido científico da expressão “existente efectivo”, assim como se encontra na validade “comum” do “segundo cada um” enquanto sujeito de fundações a realizar. Este “cada um” já não é o “cada um” no sentido finito da vida pré-científica.

Após esta caracterização da idealidade própria da Ciência, com as infinitudes ideais que, de modos diversos, estão implicadas no seu sentido, a nossa breve recapitulação histórica conduz-nos ao contraste seguinte: antes de a Filosofia surgir, não há, no horizonte da história, nenhuma outra forma cultural que seja regulada por ideias ou por tarefas infinitas. Antes da Filosofia, nenhuma outra forma cultural conhece universos de idealidades que, enquanto totalidades, ou em cada uma das suas partes, contenham em si, nos seus modos de produção, infinitudes adequadas ao seu sentido.

A cultura estranha à Ciência, a cultura não tocada ainda pela Ciência, é uma tarefa e uma actividade [*Leistung*] que limita o homem à finitude. O horizonte aberto e sem fim no qual vive não é desocultado. Os seus fins e o seu actuar, os seus trabalhos e os seus dias, as suas motivações de ordem pessoal, de grupo, nacionais, míticas, tudo se move numa mundaneidade envolvente [*Umweltlichkeit*] que um olhar finito pode abarcar. Não existem tarefas infinitas, ou adquiridos ideais, cuja infinitude mesma constituísse o seu campo de trabalho, de tal forma que, para aqueles que aí trabalham, ela tivesse o modo de ser de um campo infinito de tarefas.

reúne de forma intencional as descontinuidades temporais. Finalmente, decisão de realizar esses novos tipos de interesse nas formações culturais correspondentes.

Conhecemos algo de semelhante nas profissões que surgem na vida da cultura natural e originária, com as suas periodicidades profissionais regulares que estruturam a restante vida e a sua temporalidade concreta (as horas de serviço dos funcionários públicos, etc.).

Dois casos são então possíveis. No primeiro, os interesses da nova atitude querem servir os interesses naturais da vida, ou, o que é essencialmente o mesmo, os interesses da prática natural. Então, a nova atitude é, ela mesma, uma atitude prática. Esta pode ter um sentido semelhante ao da atitude prática dos políticos que, enquanto funcionários nacionais, estão orientados para o bem comum, querendo portanto, na sua prática, servir a prática de todos (e, indirectamente, a sua própria também). Claro está que tudo isto pertence ainda à esfera da atitude natural que se diferencia essencialmente de acordo com vários tipos de membros da comunidade. Assim, por exemplo, a comunidade é diferente para aqueles que governam e para os que são simples “cidadãos” – tomando estes dois termos, obviamente, no seu sentido mais lato. De qualquer modo, a analogia permite compreender o facto de a universalidade de uma atitude prática, atitude que agora abarca a totalidade do mundo, não dever significar, de forma alguma, um estar interessado e um estar ocupado em todos os pormenores e especificidades no mundo, o que, de resto, seria impensável.

Ao lado da atitude prática de grau superior, existe ainda uma outra possibilidade de modificação da atitude geral e natural (que encontraremos em breve no tipo da atitude mítico-religiosa), a saber, a atitude teórica. Tal é, pelo menos, o nome que lhe damos, uma vez que é nela, por um desenvolvimento necessário, que aparece e cresce a *theoria* filosófica. Esta, por último, torna-se ela mesma um fim próprio ou um campo de interesses. Ora, a atitude teórica, se bem que seja de novo uma atitude profissional, é total e completamente não-prática. Com efeito, sendo uma prática que serve a esfera da naturalidade no quadro da sua vida profissional própria, ela repousa sobre uma *epoché* voluntária de toda a prática natural, mesmo a de mais elevado grau.

[329] Digamos, desde já, que não se trata de um estrangulamento definitivo da vida teórica, separando-a da vida prática, nem, por consequência, de um dilaceramento da vida concreta do homem teórico em duas continuidades de vida desconexas, cada uma das quais tentando

impor-se à outra. Do ponto de vista social, isso quereria dizer que daríamos origem a duas esferas culturais sem qualquer ligação espiritual. Ora, existe uma terceira forma possível da atitude universal (por oposição, por um lado, à atitude religiosa mítica fundada na atitude natural e, por outro lado, à atitude teórica). Referimo-nos à síntese das duas espécies de interesse que se realiza na passagem da atitude teórica à atitude prática. Desta maneira, a teoria, que forma uma unidade fechada sobre si e se desenvolve na *epoché* de toda a prática (a ciência universal, portanto), tem por vocação (uma vocação que demonstra até do ponto de vista teórico) servir a humanidade [*Menschheit*] de forma nova, em primeiro lugar aquela que vive na existência concreta e sempre de modo natural. Isto acontece numa nova espécie de prática, a da crítica universal de toda a vida e de todos os fins da vida, de todas as formações e sistemas culturais que surgiram na vida da humanidade [*Menschheit*] e, por consequência, como crítica também dessa mesma humanidade [*Menschheit*] e dos valores que a conduzem, expressamente ou não. Como consequência mais longínqua, é uma prática que, graças à razão científica universal, visa elevar a humanidade [*Menschheit*] a todo o tipo de normas de verdade, de modo a realizar uma humanidade [*Menschentum*] fundamentalmente nova, capaz de responder absolutamente por si mesma tendo como fundamento perspectivas teóricas absolutas. Mas, antes dessa síntese entre a universalidade teórica e a prática cujo interesse é universal, existe uma outra síntese da teoria e da prática – a saber, a da utilização dos resultados limitados da teoria, os resultados das ciências específicas limitadas que abandonam, pela sua própria especialização, a universalidade do interesse teórico em benefício da prática da vida natural. Aqui, na finitude, a atitude originalmente natural e a atitude teórica ligam-se uma à outra.

Temos que compreender mais profundamente a Ciência greco-europeia (em linguagem universal, a Filosofia) naquilo que, de princípio, a separa das “filosofias” orientais, às quais geralmente se concede o mesmo estatuto. Nesse sentido é agora necessário considerar com maior proximidade a atitude prático-universal [330] na forma como ela, anteriormente à Ciência europeia, criou essas filosofias, explicando essa atitude prático-universal como uma atitude religioso-mítica. É um facto bem conhecido, e também uma necessidade de essência compreensível, que toda a humanidade [*Menschentum*] vivendo naturalmente – quer dizer, antes da irrupção e do desenvolvimento da filosofia grega e, portanto, antes de uma concepção científica do mundo – comporta motivos religioso-míticos e práticas religioso-

míticas. Ora, a atitude mítico-religiosa consiste no facto de o mundo, enquanto totalidade, se tornar temático, quer dizer, temático de modo prático. “O mundo” significa aqui, obviamente, aquilo que vale para uma humanidade [*Menschheit*] considerada (por exemplo, a nação) na sua tradição concreta, portanto o mundo miticamente percebido por ela. A atitude mítico-natural compreende, antecipadamente, e como um todo, não apenas homens e animais, e outros seres infra-humanos e infra-animais, mas também seres sobre-humanos. O olhar que os engloba como um todo é um olhar prático. Não quer dizer que o homem que, na sua simples vida natural, não se interessa actualmente senão por certas realidades particulares, chegasse ao ponto em que todas as coisas, subitamente e ao mesmo tempo, se tornassem para ele relevantes em sentido prático e da mesma forma. Mas, na medida em que o mundo inteiro tem valor enquanto dominado por poderes míticos, e enquanto o destino do homem depende – imediata ou mediadamente – da forma como essas forças reinam, é possível que a prática suscite uma concepção do mundo universal-mítica, e que ela mesma se torne uma concepção interessada na prática. Compreende-se que os sacerdotes de um clero que administra os interesses religioso-míticos, e cuja uniformidade é mantida pela tradição, sejam motivados por uma tal atitude religiosa-mítica. É nesse clero que nasce e que se expande o “saber” [*Wissen*] verbalmente ritualizado dos poderes míticos (pensados de modo pessoal no sentido mais vasto do termo). Esse saber toma quase automaticamente a forma de uma especulação mística, a qual, surgindo como uma interpretação ingenuamente convincente, transforma o próprio mito. Neste processo, é óbvio que o olhar se dirige também constantemente para o restante mundo dominado pelos poderes míticos, para aquilo que, de facto, esse mundo comporta de seres humanos e infra-humanos (os quais, de resto, privados de ser ou de essência próprias bem fixas, permanecem abertos ao fluxo dos momentos do mito), para os modos como esses poderes regulam os acontecimentos deste mundo e como eles mesmos se devem adaptar ao poder unitário [331] de uma ordem superior. Esse olhar dirige-se também para o modo como esses poderes míticos intervêm nas diferentes funções que são as suas, preenchendo as suas tarefas, dispendo do seu destino. Mas, todo esse saber especulativo, que tem por fim servir o homem nos seus fins humanos, procura que a sua vida no mundo adquira a forma mais feliz possível, no sentido de a proteger da doença e de todo o tipo de fatalidade, indigência e morte. Compreende-se que, nesta forma mítico-prática de considerar o mundo e de o conhecer, possam aparecer

todos os tipos de conhecimento acerca do mundo factual, do mundo do conhecimento científico experimental, conhecimentos esses aos quais, posteriormente, possa vir a ser reconhecido um valor científico. Porém, no contexto de sentido que lhes é próprio, esses conhecimentos são e permanecem mítico-práticos. É um erro, é uma falsificação do seu sentido, que nós, formados nos modos de pensamento científico criados pela Grécia e reelaborados pelos modernos, falemos de Filosofia e de Ciência (Astronomia e Matemática) indianas e chinesas, interpretando assim a Índia, a Babilónia e a China segundo a nossa perspectiva europeia.

Desta atitude universal, mas mítico-prática, destaca-se agora nitidamente a atitude “teórica” que não é prática em nenhum dos sentidos tomados até agora pelo termo, isto é, destaca-se a atitude do *thaumazein* à qual os grandes pensadores do primeiro período culminante da filosofia grega, Platão e Aristóteles, reenviam a origem da filosofia. Apodera-se do homem a paixão por uma concepção e um conhecimento do mundo que se desvia de todos os interesses práticos e que, no círculo fechado das actividades de conhecimento e dos momentos a eles consagrados, nada mais realiza nem deseja que não seja a pura teoria. Noutros termos: o homem torna-se um espectador desinteressado, perscrutador do mundo. Torna-se filósofo. Ou antes, a sua vida adquire, a partir daí, uma receptividade a motivações só possíveis nessa atitude, a fins e métodos de pensamento de um novo género, nos quais finalmente surge a Filosofia e, pelos quais, o próprio homem se torna filósofo.

É óbvio que, como todo o produto histórico, a irrupção da atitude teórica possui a sua motivação factual no contexto concreto do acontecer histórico. Por consequência, é necessário explicar como é que esse *thaumazein* se pode instalar e tornar um hábito em certos indivíduos, a partir da forma de viver e do horizonte de vida da humanidade grega no século VII, [332] no seu comércio com as grandes nações já altamente civilizadas e com o seu mundo envolvente. Não desenvolveremos aqui esta questão. É mais importante compreender o caminho da motivação, o caminho da doação de sentido e da criação de sentido, pelo qual se passa da simples reorientação de atitude, portanto do simples *thaumazein*, à teoria – *factum* histórico que, no entanto, deve possuir a sua essência. É necessário explicar como se realiza a mutação da teoria original, da visão do mundo [*Weltanschauung*] (do conhecimento do mundo, portanto, no interior de uma visão universal) completamente “desinteressada” (consequência da *epoché* de todo o interesse prático), numa teoria científica em sentido próprio, sendo uma e

outra mediatizadas pela oposição entre a *doxa* e a *episteme*. No momento do seu aparecimento, o interesse teórico enquanto *thaumatzein* e, portanto, uma variante da curiosidade. Ele tem originalmente o seu lugar de existência na vida natural, irrompe no curso da “vida séria”, seja como realização de interesses vitais formados desde a origem, seja como olhar lúdico lançado em torno de si quando as necessidades prementes da vida estão satisfeitas ou quando as horas de trabalho estão terminadas. A curiosidade (que não é entendida aqui como um “vício” habitual) é também um novo interesse que se subtraiu aos interesses vitais e os abandonou.

Numa tal atitude, o homem toma em consideração antes de mais a diversidade das nações, tanto a sua como as estrangeiras, cada uma delas com o seu mundo envolvente próprio, com as suas tradições, os seus deuses, os seus demónios, as suas potencialidades míticas, mundo que vale para cada nação como o mundo obviamente real, sem margem para dúvidas. Este contraste surpreendente entre diferentes modos de ver o mundo faz aparecer a diferença entre representação do mundo e mundo real, e faz surgir uma nova questão: a da verdade. Não da verdade quotidiana, tomada nos seus vínculos com a tradição, mas de uma verdade válida identicamente para todos aqueles que já não estão cegos pelo peso da tradição, ou seja, de uma verdade em si. Faz portanto parte da atitude teórica do filósofo que ele esteja decidido, sempre e antecipadamente, a dedicar a sua vida futura à tarefa da *theoria*, a dar à sua vida um carácter universal e a edificar *in infinitum* conhecimento teórico sobre conhecimento teórico.

Em certas personalidades isoladas, como Tales, desenvolve-se assim uma nova humanidade [*Menschentum*], São homens que, criando a vida filosófica, têm como profissão **[333]** criar a filosofia como forma cultural de um género novo. Compreende-se que se desenvolva correlativamente uma nova forma de comunitarismo. Essas formações ideais da *theoria* são, sem dificuldade, vividas e aceites colectivamente numa compreensão e produção renovadas. Elas conduzem a um trabalho colectivo no qual há uma ajuda recíproca por meio da crítica. Mesmo os leigos, os não-filósofos, são atraídos por essas actividades e ocupações peculiares. Procurando compreendê-las, tornam-se eles mesmos filósofos. Ou então, se estiverem já muito comprometidos com a sua profissão, tornam-se discípulos. Assim, a Filosofia expande-se de duas maneiras, enquanto extensão de uma comunidade de filósofos de profissão, e enquanto movimento comunitário de formação educativa [*Bildung*] que acompanha aquela expansão. No entanto, encontra-se também aí a origem da cisão, tão funesta, entre pessoas

cultivadas e pessoas incultas. Em contrapartida, essa tendência para a expansão não está limitada à nação de origem. Ao contrário de todos os outros produtos da cultura, a expansão da Filosofia não é um movimento de interesses ligado ao solo da tradição nacional. Também os estrangeiros aprendem a compreender e a tomar parte nessa mutação cultural imensa que emana da Filosofia. É esse precisamente o ponto que é necessário ainda especificar agora.

A Filosofia, desenvolvendo-se nas formas da investigação [*Forschung*] e da formação educativa [*Bildung*], produz um duplo efeito espiritual. Por um lado, o mais essencial na atitude teórica do homem filósofo é a universalidade própria do comportamento crítico, decidido a não admitir nenhuma opinião dada antecipadamente, nem nenhuma tradição, sem previamente a questionar. A partir de então, e em relação ao universo tradicional dado antecipadamente, ele formula a questão de um verdadeiro em si, isto é, de uma idealidade. Não está aí apenas em jogo um novo comportamento na esfera do conhecimento. Devido à exigência de submeter o conjunto da experiência a normas ideais – a saber, a normas da verdade incondicionada – essa exigência engendra uma mutação profunda do conjunto da prática da existência humana, dito de outro modo, de toda a vida da cultura. Esta já não deve deixar-se normativizar pela estrutura empírica e ingénua da vida quotidiana e pela tradição mas, ao contrário, pela verdade objectiva. A verdade ideal torna-se um valor absoluto [*so wird ideale Wahrheit zu einem absoluten Wert*], conduzindo assim a uma modificação universal da prática do movimento de formação educativa e dos efeitos que a cultura exerce constantemente na educação das crianças. [334] Se reflectirmos mais pormenorizadamente sobre a natureza desta modificação, compreenderemos logo o inevitável: a partir do momento em que a ideia geral de verdade em si se torna a norma universal de todas as verdades relativas que aparecem na vida humana, das verdades de situação reais e supostas, essa mutação afecta também todas as normas tradicionais, as do direito, da beleza, da conveniência, dos valores humanos dominantes, dos valores de carácter pessoal, etc.

Assim, o crescimento de uma humanidade [*Menschentum*] especial e de uma actividade profissional [*Lebensberuf*] especial, acompanha a criação de uma nova cultura. O conhecimento filosófico do mundo não produz apenas esses resultados de uma natureza particular. Produz também um comportamento [*Haltung*] humano que se estende a todo o resto da vida prática, com as suas exigências e os seus fins, que são os fins da tradição

histórica na qual fomos educados, tradição de onde nos vem a validade desses fins. Forma-se uma comunidade [*Gemeinschaft*] nova e totalmente interior, aquilo a que poderíamos chamar uma comunidade de interesses puramente ideais entre os homens – homens que vivem para a filosofia, ligados na dedicação [*Hingabe*] a ideias que, não só são úteis a todos, mas de que todos se podem apropriar identicamente. Elabora-se então, necessariamente, uma acção colectiva [*Gemeinschaftswirken*] *sui generis*, uma colaboração e o exercício de uma crítica recíproca construtiva, de onde resulta o bem comum, a verdade pura e incondicionada na sua validade. A isso se acrescenta a tendência necessária para a propagação desse tipo de interesse, fazendo compreender a outros aquilo que é desejado e realizado. Trata-se, por consequência, de uma tendência a incluir sempre novas pessoas, se bem que ainda não filosofantes, na comunidade daqueles que filosofam. Inicialmente isso é realizado no interior da nação de origem. Porém, a expansão da Filosofia não pode produzir-se de forma exclusiva, como a que se realiza na investigação científica, segundo uma profissão. Ela alastra muito para além do círculo profissional, como movimento de formação educativa [*Bewegung der Bildung*].

Que acontece, no entanto, se o movimento de formação educativa se estende a círculos cada vez mais vastos e, naturalmente, aos mais elevados, ou seja àqueles que dominam, que são os menos marcados pelas preocupações da existência? É claro que não se produz simplesmente uma mutação homogénea da vida normal, geralmente satisfatória, do Estado e da Nação. Pelo contrário, ocorrem com frequência grandes **[335]** dilaceramentos internos que lançam essa cultura nacional, no seu todo, num estado de total subversão. Por um lado, aqueles a quem basta a conservação da tradição e, por outro, o círculo dos filósofos vão combater entre si, e esse combate acabará certamente por se desenrolar também na esfera do poder político. Desde os primórdios da Filosofia que os filósofos são perseguidos, que os que vivem para essas ideias são estigmatizados. E, no entanto: as ideias são mais fortes do que todos os poderes empíricos.

Há também que tomar em consideração o facto de que a Filosofia – que surgiu de uma atitude crítica universal perante toda e qualquer situação preexistente na tradição – não é interrompida, na sua expansão, por nenhuma barreira nacional. Ela apenas requer a aptidão [*Fähigkeit*] para uma atitude crítica universal, que tem também, é verdade, os seus pressupostos num certo nível da cultura pré-científica. Deste modo, a subversão da cultura nacional pode propagar-se à medida que a ciência universal em progresso

se torna património comum de nações inicialmente estranhas umas às outras, e à medida que a unidade de uma comunidade científica e cultural une a maioria das nações.

Há ainda um ponto importante que deve ser introduzido: aquele que se refere à relação da Filosofia com as tradições. Existem duas possibilidades a considerar. Ou os valores tradicionais são inteiramente rejeitados, ou o seu conteúdo é retomado filosoficamente e, desse modo, reformulado também no espírito da idealidade filosófica. Um caso notável é o da religião. Não quero considerar neste caso as “religiões politeístas”. Deuses no plural, poderes míticos de todo o tipo, são objectos do mundo envolvente e têm a mesma realidade de um animal ou de uma pessoa. No conceito de Deus é o singular que é essencial. Faz parte desse conceito, visto do lado humano, que a sua validade de ser [*Seinsgeltung*] e a sua validade de valor [*Wertgeltung*] seja experienciada como um vínculo interior absoluto. Poderíamos mesmo confundir essa realidade absoluta com a idealidade filosófica. No processo geral de idealização que a filosofia engendra, Deus é, por assim dizer, logicizado, toma-se até o portador do *logos* absoluto. Aliás, reconheceria de bom grado a natureza da exigência lógica no facto de a religião se reclamar, no plano teleológico, da evidência da crença [*Glaubensevidenz*] enquanto [336] espécie própria e última da fundamentação do ser verdadeiro. Ao contrário, os deuses nacionais existem de forma inquestionável, como factos reais [*reale Tatsachen*] do mundo envolvente. Antes da Filosofia não se colocam questões de crítica do conhecimento, questões de evidência.

De modo essencial, ainda que um pouco esquemático, traçámos já a motivação histórica que permite compreender como alguns homens isolados na Grécia puseram em marcha uma reorientação da existência humana e do conjunto da sua vida cultural – primeiro, na sua própria nação e, posteriormente, nas nações próximas. Mas é igualmente visível que, a partir de então, pôde surgir uma supra-nacionalidade de um tipo completamente novo. Refiro-me, naturalmente, à forma espiritual da Europa. Esta deixa de ser um conjunto de nações diferentes que se influenciam reciprocamente apenas através de lutas de comércio e de poder, para se transformar num novo espírito resultante da filosofia e das ciências particulares, para vir a ser um espírito de livre crítica e de construção de normas [*Normierung*] visando tarefas infinitas, espírito esse que domina então a humanidade [*Menschentum*] e cria ideais novos e infinitos! Trata-se de ideais, tanto para o indivíduo no seio da sua nação, como para as próprias nações. Mas, afinal, eles são também ideais infinitos para a síntese em expansão das nações, na

qual cada uma destas nações, justamente porque aspira à sua tarefa ideal própria no espírito da infinitude [*Geist der Unendlichkeit*], oferece o que tem de melhor às nações com as quais está unida. Neste oferecer e receber eleva-se o todo supranacional, com todas as suas sociedades estratificadas, preenchido pelo espírito de uma tarefa exaltante, e no entanto única e infinita, articulada numa infinitude complexa. Nessa sociedade global [*Allsozietät*] idealmente orientada, a Filosofia permanece numa função directora, conservando a sua missão específica e infinita. A Filosofia tem a função de uma reflexão teórica livre e universal, que inclui também todos os ideais – e o ideal universal [*Allidea*], portanto, o universo de todas as normas. No seio da humanidade [*Menschheit*] europeia, a filosofia deve exercer constantemente a sua função de orientadora do conjunto de toda humanidade [*Menschheit*].

II

É necessário tomar agora em consideração os mal-entendidos e os escrúpulos que, de forma cada vez mais insistente, [337] extraem a sua força sugestiva dos preconceitos hoje dominantes e da fraseologia com que se ornamentam.

Podemos perguntar: o que acabou de ser exposto não será apenas uma nova reabilitação do racionalismo, já muito fora de uso, não será uma dessas iluminices [*Aufklärerei*] do intelectualismo que se perde em teorias ingénuas, com as suas consequências necessariamente funestas, não será um apetite de cultura vazio, um snobismo intelectualista? Não se pretenderá regressar de novo a esse erro fatal segundo o qual é a ciência que faz o homem sábio e é ela que é chamada a criar uma humanidade [*Menschentum*] autêntica, superior ao destino e auto-suficiente? Quem poderá hoje ainda tomar a sério tais ideias?

Esta objecção tem certamente alguma razão de ser relativamente ao nível de desenvolvimento europeu desde o século XVII até ao final do século XIX. Mas não atinge o sentido próprio da minha exposição. Parece-me que eu, o pretendo reaccionário, sou bem mais radical e bem mais revolucionário do que aqueles que hoje em dia se mostram tão radicais no seu discurso.

Também eu estou certo de que a crise europeia se enraíza nos desvios do racionalismo. Mas isto não quer dizer que a racionalidade enquanto tal seja um mal, ou que tenha apenas uma significação subordinada no todo da

existência humana. A racionalidade [*Rationalität*], no seu sentido elevado e autêntico, do qual unicamente estamos a falar enquanto sentido grego originário, a racionalidade que, no período clássico da filosofia grega, se tornou um ideal – se bem que precise certamente ainda de muitos esclarecimentos auto-reflexivos – é chamada hoje a conduzir de forma madura o nosso desenvolvimento. Por outro lado, temos que reconhecer (e, neste ponto, o idealismo alemão precedeu-nos de longe) que a forma de desenvolvimento da *ratio* como racionalismo do período do iluminismo [*Aufklärung*] foi um desvio [*Verirrung*], se bem que um desvio compreensível.

A razão [*Vernunft*] é um título vasto. Segundo a boa velha definição, o homem é o ser vivo racional e, nesse sentido amplo, o Papua é também um homem e não um animal. Tem os seus fins e age de forma reflectida, tomando em consideração as suas possibilidades práticas. As obras e os métodos daí resultantes são incorporados na tradição e podem ser sempre de novo compreendidos na sua racionalidade. Mas, assim como o homem e o próprio Papua [338] representam, quando comparados com o animal, um novo grau da animalidade [*Animalität*], assim também a razão filosófica representa um novo estádio na humanidade [*Menschlichkeit*] e na sua razão. Ora, o estádio onde a existência se torna humana, onde normas ideais são propostas como tarefas infinitas, o estádio onde a existência se compreende *sub specie aeterni*, é no entanto apenas possível na universalidade absoluta, precisamente aquela que está antecipadamente contida na ideia de filosofia. A Filosofia universal, com todas as ciências particulares, constitui, de facto, uma manifestação parcial da cultura europeia. No entanto, o sentido fundamental de toda a minha exposição implica a tese segundo a qual essa parte é, por assim dizer, a cabeça actuante de cujo funcionamento normal depende a autêntica e sã espiritualidade europeia. Aquilo que dá o carácter humano [*das Menschentums*] à mais elevada humanidade [*Menschlichkeit*] – a razão – exige portanto uma filosofia autêntica.

Aqui reside precisamente o lugar de perigo! Quando falamos de “Filosofia”, precisamos de distinguir a filosofia enquanto facto histórico de uma época determinada e, por outro lado, a filosofia enquanto ideia, enquanto ideia de uma tarefa infinita. A Filosofia que é, a cada momento, histórica e efectiva, é a tentativa, mais ou menos feliz, de realizar a ideia orientadora da infinitude e, desse modo também, de um todo [*Allheit*] de verdades. Os ideais práticos, considerados como pólos eternos, dos quais não é possível desviar-se ao longo de toda uma vida sem, do mesmo passo, cair no arrependimento, sem se tornar infiel a si mesmo e, portanto, sem se

tornar miserável, esses ideais práticos, assim considerados, não são já em si mesmos claros e determinados. Os ideais são antecipados numa generalidade vaga, são determinados apenas quando são apreendidos de modo concreto e com resultados práticos mesmo que parciais. Há o perigo constante de esses ideais serem traídos por interpretações unilaterais e satisfações precipitadas, o que se paga por contradições ulteriores. Daí o contraste entre as grandes pretensões dos sistemas filosóficos, sistemas esses, portanto, incompatíveis entre si. A isso acresce a necessidade, e também o perigo, da especialização.

É precisamente deste modo que a racionalidade, quando unilateral, pode vir a ser um mal. Pode dizer-se também: pertence à essência da razão que, num primeiro momento, os filósofos só possam compreender e elaborar a sua tarefa infinita segundo uma perspectiva unilateral absolutamente necessária. Não existe aqui qualquer desvio, qualquer erro. Como dissemos, o caminho que se abre aos filósofos de forma imediata e necessária não os deixa apreender senão uma face da tarefa. [339] Eles não notam que o todo dessa tarefa infinita – que é a de conhecer de um ponto de vista teórico o todo do ente – tem ainda outras faces. Mesmo quando essa insuficiência se expressa em obscuridades e contradições, ela consegue motivar o ponto de partida para uma reflexão universal. O filósofo deve portanto tornar-se senhor do sentido verdadeiro e pleno da Filosofia, deve abarcar o todo dos seus horizontes de infinitudes. Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade particular, deve ser tornada absoluta e isolada. Unicamente nesta consciência de si mais elevada, que se torna ela mesma um dos ramos da tarefa infinita, pode a Filosofia preencher a sua função, a saber, colocar-se a si mesma – e, por esse meio, colocar a humanidade [*Menschentum*] autêntica – no caminho certo. Essa tarefa pertence de novo ao domínio do conhecimento da Filosofia, enquanto elevada ao mais alto grau de tomada de consciência de si mesma. Uma Filosofia só é conhecimento universal através dessa constante actividade de reflexão.

Disse que o caminho da Filosofia passa pela ingenuidade [*Naivität*]. É este, portanto, o lugar apropriado para a crítica do irracionalismo, actualmente dominante, ou melhor para a denúncia dessa ingenuidade de um certo racionalismo que se tomou pela racionalidade filosófica pura e simples. Este irracionalismo, que é unicamente característico da filosofia da idade moderna no seu conjunto, desde o Renascimento, toma-se pelo racionalismo efectivo, portanto, pelo racionalismo universal. Essa ingenuidade – que, como ponto de partida, é inevitável – envolve todas as

ciências, mesmo aquelas que já tinham alcançado um certo desenvolvimento na antiguidade. Para ser mais exacto: o título geral dessa ingenuidade chama-se objectivismo [*Objektivismus*] e a sua figura varia conforme os diferentes tipos de naturalismo, ou seja, de naturalização do espírito. Filosofias antigas e modernas foram e permanecem ingenuamente objectivistas. Para ser mais justo é necessário acrescentar que o idealismo alemão proveniente de Kant se tinha já esforçado apaixonadamente por superar essa ingenuidade, então já muito visível. Não pôde porém alcançar efectivamente esse grau de reflexividade superior que foi decisiva para a nova figura da filosofia e da humanidade [*Menschentum*] europeias.

Apenas posso tornar compreensível o que acabo de dizer em traços breves. O homem natural (digamos, o homem do período pré-filosófico) está, em todas as suas preocupações e actos, orientado para o mundo. O seu campo de vida e de acção é o mundo envolvente [340] que se estende em seu redor no quadro do espaço e do tempo, e no qual ele mesmo se inscreve. Essa situação persiste na atitude teórica. Esta atitude, a princípio, não pode ser senão a atitude do espectador descomprometido cujo olhar sobrevoa o mundo e que, desse modo, é despojado dos seus mitos. A Filosofia vê no mundo o universo do ente [*Universum des Seienden*]. O mundo torna-se então mundo objectivo relativamente às representações do mundo – que variam segundo as nações e as subjectividades individuais – e a verdade torna-se assim verdade objectiva. É por essa razão que a Filosofia começa sob a forma de cosmologia. No seu interesse teórico, a Filosofia está orientada, em primeiro lugar, para a natureza corpórea, uma vez que tudo o que é dado no espaço e no tempo, pelo menos enquanto suporte último, tem o esquema existencial [*Daseinsformel*] da corporeidade [*Körperlichkeit*]. Os homens e os animais não são apenas corpos vivos [*Körper*] mas, para o olhar que se orienta para o mundo envolvente, aparecem também, enquanto realidades incluídas na espacio-temporalidade universal, como algo que tem uma entidade corpórea [*als etwas körperlich Seiendes*]. Do mesmo modo, todos os processos da esfera da alma [*seelischen Vorkommnisse*], os de cada eu individual, tais como ter experiência de algo, pensar, querer, têm uma certa objectividade. A vida comunitária, das famílias, dos povos, etc., parece então dissolver-se na dos indivíduos singulares, tomados separadamente e considerados como objectos psico-físicos. A vinculação espiritual [*geistige Verbundenheit*] que se realiza por meio de uma causalidade psico-física carece de continuidade puramente espiritual. Por todo o lado, portanto, a natureza física exerce o seu domínio.

O curso histórico da evolução está prescrito de forma determinada por essa atitude face ao mundo envolvente. O mais fugaz olhar sobre as coisas corpóreas que se oferecem no mundo envolvente mostra que a natureza é uma totalidade homogénea que liga entre si todas as coisas, um mundo que existe para si, encarcerado, se se pode dizer, pela espaço-temporalidade homogénea, dividido em coisas singulares iguais entre si enquanto *res extensae*, e determinando-se reciprocamente de forma causal. Rapidamente, dá-se um primeiro e grande passo de descoberta: a vitória sobre a finitude da natureza, já concebida como algo de objectivo em si, uma finitude [*Endlichkeit*] que permanece como tal apesar da ausência de fim e do carácter aberto da própria natureza. Descobre-se a infinitude [*Unendlichkeit*], em primeiro lugar, sob a forma da idealização das grandezas, das medidas, dos números, das figuras, das linhas rectas, dos pólos, das superfícies, etc. A natureza, o espaço, o tempo podem ser extensíveis idealmente até ao infinito, assim como podem ser idealmente divididos ao infinito. Da arte da agrimensura surge a geometria, da arte dos números a aritmética, da mecânica vulgar a mecânica matemática, etc. A partir de então, [341] e sem que tivesse sido expressamente avançada uma hipótese a esse propósito, a natureza e o mundo intuitivos transmutam-se num mundo matemático, no mundo das ciências matemáticas da natureza. A antiguidade iniciou esse caminho e, com a sua matemática, realizou a primeira descoberta de ideais infinitos e de tarefas infinitas. Para todas as épocas ulteriores, a Matemática passará a ser a estrela que guiará a marcha das ciências.

Que repercussões teve esse sucesso inebriante da descoberta da infinitude física sobre a forma científica de dominar o mundo do espírito? Na atitude orientada apenas para o mundo envolvente, ou seja, na atitude que permanece objectivista, tudo o que é do espírito parecia como que sobreposto à corporeidade física. Era, portanto, tentador transpor o modo de pensamento das ciências da natureza para o plano do espírito. É por esse facto que, logo nos primórdios da filosofia, encontramos o materialismo e o determinismo de Demócrito. Mas os mais elevados espíritos recuaram horrorizados perante essa doutrina, como perante toda a psico-física de estilo mais recente. Desde Sócrates que a reflexão adopta por tema o homem na sua humanidade [*Menschlichkeit*] específica, o homem como pessoa [*Person*], compreendido na sua vida espiritual comunitária. O homem permanece inserido no mundo objectivo. Mas, por outro lado, o homem enquanto pessoa é já o grande tema para Platão e Aristóteles. Dá-se aqui uma cisão muito peculiar: o humano [*das Menschliche*] pertence ao universo

dos factos objectivos mas, enquanto pessoa, enquanto um Eu, o homem tem fins, persegue objectivos, normas de tradição, normas de verdade – normas eternas. Se é certo que esse desenvolvimento se interrompeu na antiguidade, no entanto, não se perdeu por completo. Saltemos agora para aquilo a que chamamos os tempos modernos. Com um fervor entusiástico, empreendeu-se então a tarefa infinita de um conhecimento matemático da natureza e do mundo em geral. Os sucessos extraordinários do conhecimento da natureza foram aplicados ao conhecimento do espírito. A razão demonstrou a sua força na natureza. “Assim como o sol é um único sol que ilumina todas as coisas e as aquece, assim também a razão é uma única razão” (Descartes). Considerou-se então que o método das ciências da natureza deveria desvendar também os segredos do espírito. O espírito é real [real], é uma realidade objectiva no mundo, e, enquanto tal, fundado na corporalidade [Leiblichkeit]. Deste modo, a concepção do mundo adquire, em todos os domínios, a forma de um dualismo e de um dualismo psico-físico. Uma mesma causalidade, mas cindida em duas, envolve um mundo único. O sentido da explicação racional é o mesmo por todo o lado. De tal forma, que a explicação do espírito, se pretende ser única e, desse modo, detentora de um alcance filosófico universal, [342] acaba por reconduzir a compreensão do homem ao plano físico. Considera-se que não pode haver uma investigação explicativa do espírito que seja pura e coerente, que não pode haver uma psicologia ou teoria do espírito que esteja voltada para o interior e que possa penetrar na *psyché* de um outro a partir do eu, ou seja, do psíquico tal como é vivido por cada um. Inversamente, acredita-se ser necessário adoptar o caminho da exterioridade, o caminho da Física e da Química. Nesse sentido, todos os discursos inflamados sobre o espírito da comunidade, a vontade popular, os ideais, os fins políticos das nações, etc., nada mais são do que romantismo e mitologia. Eles procedem de uma transposição analógica de conceitos que não têm sentido próprio senão na esfera pessoal do indivíduo. O ser espiritual é parcelar. Ora, a fonte de todas estas carências explicativas reside nesse objectivismo, nessa concepção psico-física do mundo que, apesar do seu aparente carácter óbvio, é ingenuamente unilateral. A sua parcialidade permanece até hoje por compreender. É um completo contra-senso pensar a realidade do espírito como um anexo supostamente real do corpo [Körper], pensar o seu ser como algo supostamente espaço-temporal interior à natureza.

O problema da crise que nos ocupa obriga-nos agora a mostrar como foi possível que a “Idade Moderna”, tão orgulhosa dos seus sucessos práticos e

teóricos ao longo de vários séculos, tenha acabado por ser arrastada para um crescente mal-estar e deva mesmo experimentar a sua situação como uma situação de indignação [*Notlage*]. Uma indignação que se aloja em todas as ciências e que, em última análise, tem a forma de uma indignação do método. Ora, a indignação [*Noi*] europeia, mesmo incompreendida, afecta um grande número de ciências.

Do princípio ao fim, estes problemas são provenientes da ingenuidade com que a ciência objectivista considera aquilo que designa por mundo objectivo como o universo de todo o ente, ignorando o facto de a subjectividade, que cria a ciência, não ter lugar legítimo em nenhuma ciência objectiva. Para quem foi formado nas ciências da natureza, parece óbvio que os factores simplesmente subjectivos devam ser excluídos e que o método das ciências da natureza possa determinar objectivamente aquilo que encontra a sua figuração [*Darstellung*] nos modos subjectivos de representação. É assim que, mesmo para o domínio do psíquico, se procura também alcançar a verdade objectiva. Supõe-se que o factor subjectivo, excluído pelo investigador em Física, deva ser estudado precisamente enquanto algo de psíquico na Psicologia e, obviamente, numa Psicologia psico-física. No entanto, o investigador que estuda a natureza não se dá conta de que o fundamento permanente do seu trabalho subjectivo de pensamento reside no mundo envolvente da vida [*Lebensumwelt*] e que este [343] está, constantemente, pressuposto como o solo, como o campo de trabalho no interior do qual, unicamente, têm sentido as suas questões, os seus métodos de pensamento. Assim sendo, onde seria submetido à crítica e à elucidação esse poderoso adquirido metodológico que conduz do mundo envolvente intuitivo à idealização matemática e à interpretação do mundo como ser objectivo? As revoluções introduzidas por Einstein referem-se às fórmulas que tratam da *Physis* idealizada e ingenuamente objectivada. Mas, nada dizem sobre o modo como as fórmulas em geral, ou seja, a objectivação matemática em geral, recebe sentido sobre o fundo último [*Untergrund*] da vida e do mundo envolvente intuitivo. É por isso que Einstein não reforma o espaço e o tempo onde se desenrola a nossa vida de seres vivos [*lebendiges Leben*].

A ciência natural fundada na Matemática é uma técnica admirável que permite induções de uma produtividade, de uma probabilidade, de uma exactidão, de uma calculabilidade da qual, noutros tempos, seria mesmo impossível suspeitar. Enquanto realização [*Leistung*], ela é um triunfo do espírito humano. Mas, no que diz respeito à racionalidade dos seus métodos

e teorias, é inteiramente relativa. Ela pressupõe uma abordagem prévia dos fundamentos, abordagem essa que carece totalmente de efectiva racionalidade. Ao mesmo tempo que a Matemática científica esquece o mundo envolvente intuitivo, esse factor puramente subjectivo, o próprio sujeito que a produz é igualmente esquecido. O investigador da natureza nunca é um tema para si mesmo. (Deste ponto de vista, a racionalidade das Ciências exactas pertence à mesma linhagem da racionalidade das pirâmides egípcias).

É certo que, desde de Kant, possuímos uma teoria do conhecimento independente. Por outro lado, a Psicologia existe já como um facto e, pretendendo ter a mesma exactidão das Ciências da Natureza, quer ser uma ciência geral e fundamental do espírito. No entanto, aqui como em todo o lado, a esperança de uma racionalidade efectiva, quer dizer de uma evidência efectiva, é totalmente frustrada. Os psicólogos não se dão conta de que, nem eles, enquanto investigadores que realizam a ciência, nem o seu mundo da vida envolvente, alguma vez constituem um tema para si próprios. Não se dão conta de que, pelo facto de pretenderem alcançar a verdade em si como válida em geral para todos, necessariamente se pressupõem a si mesmos enquanto homens que vivem em comunidade, pertencentes ao seu mundo envolvente e ao seu tempo histórico. Pelo seu objectivismo, a Psicologia não pode, de forma alguma, incluir a alma [*die Seele*] como seu tema, [344] ou seja, o Eu que age e sofre, no seu sentido mais próprio e essencial. A Psicologia bem pode objectivar e tratar indutivamente a vivência da valoração, a vivência da vontade repartida na vida do corpo. Mas, poderá ela fazer o mesmo com os fins, com os valores, com as normas? Poderá ela fazer da razão um tema de reflexão, tomá-la por exemplo como uma “disposição” [*Disposition*]? Isso equivaleria a esquecer por completo que o objectivismo, considerado como realização autêntica do investigador que se orienta para normas verdadeiras, pressupõe justamente essas normas. Omite-se por completo que não é possível derivar esse objectivismo dos factos, uma vez que os factos são pensados como verdades e não como ficções [*Einbildungen*]. De qualquer modo, sentem-se bem as dificuldades que aqui existem: a controvérsia sobre o psicologismo assim o atesta. Nada se alcança com o simples rejeitar de uma fundamentação psicológica de normas e, antes de mais, de normas válidas para a verdade em si. A necessidade de uma reforma de toda a Psicologia moderna faz-se sentir cada vez mais. No entanto, ninguém compreendeu ainda que a Psicologia falhou precisamente devido ao seu objectivismo. De uma maneira geral, a

Psicologia não tem qualquer acesso à essência do espírito. A sua forma de isolar a alma – objectivamente pensada – assim como a sua interpretação psico-física do ser-em-comunidade é uma deturpação. É certo que o trabalho da Psicologia moderna não foi em vão, que muitas regras empíricas, que também têm o seu valor prático, foram descobertas. Mas ela não é uma Psicologia efectiva, assim como a Estatística Moral [*Moralstatistik*], com os seus conhecimentos não menos preciosos, nunca será uma ciência moral.

Na nossa época, por toda a parte se manifesta a necessidade premente de uma compreensão do espírito. E, no entanto, tornou-se quase insuportável a falta de clareza que afecta as relações de método e de conteúdo entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito. Dilthey, um dos maiores investigadores das Ciências do Espírito, dedicou toda a sua energia às relações entre a natureza e o espírito, à clarificação do contributo da Psicologia psico-física a qual, a seu ver, exigia o complemento de uma Psicologia nova, descritiva e analítica. Os esforços de Windelband e de Rickert não trouxeram infelizmente a tão desejada evidência. Como todos os outros, também eles permaneceram prisioneiros do objectivismo. Foi justamente esse o caso dos novos reformadores da Psicologia, que acreditavam que a culpa se ficava a dever exclusivamente ao preconceito do atomismo – durante muito tempo dominante – e que uma nova época viria com a Psicologia da totalidade [*Ganzheitspsychologie*]. Mas nunca **[345]** esse estado de coisas poderá melhorar enquanto o objectivismo, que tem a sua origem na atitude natural face ao mundo envolvente, não for desmascarado na sua ingenuidade, isto é, enquanto não se tomar consciência de que é uma total deturpação do seu objecto essa concepção dualista do mundo segundo a qual a natureza e o espírito são considerados como realidades de sentido homogéneo, se bem que edificadas uma sobre a outra, de maneira causal. Digo-o com absoluta convicção: nunca existiu, nem alguma vez existirá, uma ciência objectiva do espírito, uma doutrina objectiva da alma [*objektive Seelenlehre*], objectiva no sentido em que condenasse à inexistência tanto as almas como as comunidades pessoais, reduzindo-as à forma do espaço-tempo.

O espírito e só o espírito existe em si mesmo e para si mesmo. Só o espírito é autónomo e só ele pode, no quadro dessa autonomia e unicamente nesse quadro, ser tratado de uma maneira verdadeiramente racional, verdadeira e fundamentalmente científica. Quanto à natureza, considerada na verdade que lhe conferem as ciências da natureza, tem apenas uma autonomia aparente. Por esse facto, é também apenas de forma aparente

que, através das ciências naturais, a natureza acede a um conhecimento racional. É que a natureza verdadeira, a natureza conhecida pelas ciências da natureza, é o resultado do espírito que a investiga e, portanto, pressupõe o resultado da ciência do espírito. O espírito é, por essência, capaz de exercer o seu auto-conhecimento e, enquanto espírito científico, de exercer um conhecimento científico de si mesmo, de forma reiterada. O investigador só pode escapar à objecção de que a sua actividade estaria ocultada aos seus próprios olhos pelo conhecimento puro das ciências do espírito. É por isso que é errado, da parte das ciências do espírito, lutar com as ciências da natureza pela igualdade de direitos. A partir do momento em que as ciências do espírito reconhecem em si próprias uma objectividade que se basta a si mesma, ficam prisioneiras do objectivismo. Mas, no estado actual do seu desenvolvimento, as ciências do espírito, e as múltiplas disciplinas que lhe estão subordinadas, estão privadas de uma racionalidade última, efectiva, isto é, aquela racionalidade que é possível apenas através da concepção do mundo fundada sobre o espírito. É precisamente esta falta de uma racionalidade autêntica que é a fonte dessa insuportável falta de clareza do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas. Tarefas que estão inseparavelmente unidas numa única tarefa: *é apenas quando o espírito, deixando de se orientar ingenuamente para o exterior, retorna a si [346], permanece em si e puramente em si, que pode bastar-se a si mesmo.*

Como surgiu então uma tal tomada de consciência de si? Este aparecimento não foi possível enquanto o sensualismo dominou, ou melhor, o psicologismo dos factos brutos, a Psicologia da *tabula rasa*. Embora o próprio Brentano não tivesse superado o objectivismo e o naturalismo psicológico, foi ele quem deu o impulso decisivo ao exigir uma psicologia definida como ciência das vivências intencionais. A elaboração de um método efectivo, capaz de apreender a essência fundamental do espírito sob os seus aspectos intencionais e, a partir daí, de construir uma analítica do espírito que se prolongue até ao infinito de forma coerente, conduziu por sua vez à fenomenologia transcendental. Ela supera o objectivismo naturalista e todo o objectivismo em geral da única maneira possível: o sujeito filosofante parte do seu próprio Eu, mais precisamente, considera-se como aquele que opera todos os actos dotados de validade, e transforma-se em espectador puramente teórico desses mesmos actos. Nessa atitude, consegue edificar uma ciência do espírito que se basta absolutamente a si mesma na forma de uma auto-compreensão coerente e de uma compreensão do mundo como realização espiritual. O espírito não é um espírito na natureza, ou ao lado da

natureza, mas é a natureza que entra, ela mesma, na esfera do espírito. O Eu deixa de ser uma coisa isolada ao lado de outras coisas igualmente isoladas num mundo previamente dado. A exterioridade e a justaposição recíprocas dos Eus pessoais cedem lugar à intimidade de seres que são um no outro e de um para o outro [*Ineinander- und Füreinanderseins*].

Porém, não é possível falar aqui de tudo isto. Nenhuma conferência poderia esgotar um tal tema. Espero, apesar de tudo, ter mostrado que não procurámos a renovação do velho racionalismo, que era um naturalismo absurdo, incapaz em geral de apreender esses problemas do espírito que nos dizem respeito de forma tão próxima. A *ratio* que agora está em questão nada mais é do que a auto-compreensão efectivamente universal e efectivamente radical do espírito na forma de uma ciência universal responsável, pela qual se obtém um modo da cientificidade completamente novo. É aí que todas as questões pensáveis, questões do ser e questões da norma, questões daquilo a que, portanto, chamamos existência, encontram o seu verdadeiro lugar. É minha convicção que a fenomenologia intencional [347] transformou, pela primeira vez, o espírito enquanto espírito no campo de uma experiência e de uma ciência sistemáticas e, desse modo, produziu uma total reorientação da tarefa do conhecimento. A universalidade do espírito absoluto engloba todo o ente numa historicidade absoluta, na qual se inscreve a natureza enquanto obra do espírito [*Geistesgebilde*]. Apenas a fenomenologia intencional e, mais precisamente, transcendental, faz luz sobre este domínio, através do seu ponto de partida e dos seus métodos. Apenas ela permite compreender, e compreender por razões profundas, o que é o objectivismo naturalista e, em particular, por que razão a Psicologia, pelo seu naturalismo, estava condenada de uma maneira geral a não captar a actividade criadora do espírito, esse problema ao mesmo tempo radical e específico da vida espiritual.

III

Reunamos as ideias fundamentais da nossa exposição: a “crise da existência europeia” de que hoje tanto se fala, e que é documentada por inúmeros sintomas de desagregação da vida, não é um destino obscuro, não é uma fatalidade de sentido impenetrável. Ela torna-se compreensível e transparente sobre o fundo da *teleologia da história europeia* que a filosofia permite descobrir. Uma tal compreensão supõe que se tenha anteriormente

apreendido o fenómeno “Europa” no seu núcleo essencial e central. Para poder apreender o carácter inessencial da “crise” presente foi necessário precisar o *conceito de Europa* como *teleologia histórica dos fins racionais infinitos*, foi necessário mostrar de que modo o “mundo” europeu nasceu de ideias da razão, isto é, nasceu do espírito da filosofia. A “crise” pôde ser então esclarecida como a aparente falência do racionalismo. A causa do fracasso de uma cultura racional reside porém – como também foi dito – não na essência do próprio racionalismo, mas apenas na sua alienação, no facto de se ter confundido com o “naturalismo” e o “objectivismo”.

A crise da existência europeia não tem senão duas saídas: o declínio da Europa porque afastada do seu próprio sentido racional da vida, o afundamento na barbárie e na hostilidade contra o espírito, ou o renascimento da Europa a partir do espírito [348] da Filosofia, graças a um heroísmo da razão que supere definitivamente o naturalismo. O maior perigo que ameaça a Europa é a fadiga. Combatamos esse perigo dos perigos como “bons europeus”, com essa coragem que não se atemoriza com combates infinitos. Veremos então surgir, da aniquiladora chama da incredulidade, do fogo onde se consome toda a esperança da missão humana do ocidente, das cinzas da grande fadiga, a Fénix de uma nova vida interior e de uma nova espiritualidade [*Vergeistigung*], enquanto garantia de um grande e duradouro futuro da humanidade [*Menschenzukunft*]: pois só o espírito é imortal.

ISSN (on-line): 1647-659X
ISSN (print): 2182-2824



Kairos
Revista de Filosofia & Ciência
Journal of Philosophy & Science
<http://kairos.fc.ul.pt>



CFCUL
Centro de Filosofia das Ciências
da Universidade de Lisboa
<http://cfcul.fc.ul.pt>

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA