

## EDITORIAL

### CIRF - Sobre a fenomenologia e seu entorno, contribuições do Centro Italiano de Pesquisas Fenomenológicas

Prof. Dr. Angela Ales Bello  
Prof. Dr. Ademir Menin  
Organizadores<sup>12</sup>

Com o presente número, *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (veículo criado no período de franco desenvolvimento dos estudos de fenomenologia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, ímpeto este reconhecido a partir do ano de 2013) reafirma sua vocação de difusor do saber fenomenológico, especialmente o de matriz alemã, no Brasil e em extensões internacionais.

No sentido desta realização, o número atual hospeda trabalhos de articulistas ligados ao *Centro italiano di ricerche fenomenologiche - CIRF*<sup>3</sup>, instituição dedicada ao estudo da escola fenomenológica desde a sua fundação por parte de Edmund Husserl, passando pela sua evolução até os nossos dias, também em relação com as outras correntes filosóficas do presente e do passado. Como a fenomenologia influenciou grandemente a psicopatologia, o Centro conta também com uma seção de *Fenomenologia e Psicopatologia*, este que se interessa pelas conexões entre essas duas disciplinas. Essa seção, dirigida pelo psiquiatra e psicoterapeuta Prof. Luigi Aversa de Roma, entretém muitos contatos com algumas faculdades de psicologia e com centros de pesquisa sobre psicologia que se encontram no Brasil. Uma segunda seção, denominada *Centro de Estudos Edith Stein*, é dirigida pela Professora Anna Maria Pezzella.

O CIRF é um centro muito conhecido na Itália e no mundo também pelo fato de gozar já de uma longa vida; foi fundado em 1976 pela Professora Angela Ales Bello, a

<sup>1</sup> E-mail: [alesbello@tiscali.it](mailto:alesbello@tiscali.it), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8929-1307>

<sup>2</sup> E-mail: [ademirmenin@gmail.com](mailto:ademirmenin@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

<sup>3</sup> <https://centroitalianodiricerchefenomenologiche.it/>

qual é ainda hoje sua presidente, e é afiliado ao *World Phenomenology Institute*, com sede em Hannover, E.U.A, fundado pela Professora Anna Teresa Tymieniecka, falecida há alguns anos.

O atual conselho diretor do CIRF é composto também por alguns professores que contribuíram nesse número da Aoristo: Michele D'Ambra, Nicoletta Ghigi e Anna Maria Pezzella. A atividade do CIRF, que nunca foi interrompida desde a sua fundação, consiste prevalentemente de encontros mensais durante o ano acadêmico, em grande parte concernentes à apresentação e comentários de livros e ensaios que dizem respeito mais ou menos diretamente à fenomenologia, mas que podem desembocar também em outros contextos culturais.

Entre as atividades do CIRF estão também a organização de congressos internacionais, muitas vezes em colaboração com outras instituições, inclusive as brasileiras. Dessa sorte, criou-se mesmo uma Seção Brasileira, já que muitos membros do CIRF são professores do Brasil. As relações com esses estudiosos se reforçaram nesses últimos dois anos devido ao fato de as atividades terem sido desenvolvidas de modo Online, e isso possibilitou o estabelecimento de contatos continuados em nível internacional. Exemplo desse convívio é o presente número da Revista *Aoristo* dedicado ao CIRF, o que só reforça e enriquece os vínculos entre Brasil e Itália quando se trata dos estudos de fenomenologia.

Com artigos, ensaios e resenhas, os membros do CIRF e convidados dos organizadores dessa edição integram este número sobre a fenomenologia e seu entorno, contribuição do Centro Italiano de Pesquisas Fenomenológicas a temas referentes a Edmund Husserl, Edith Stein e afins. Os autores aqui publicados também representam algumas das mais significativas universidades e centros de pesquisa da Itália: Pontificia Università Gregoriana (Roma), Pontificia Università Lateranense (Roma), Università Roma III (Roma), Università degli studi di Firenze (Florença), Università degli Studi di Messina, Università degli Studi de Perugia e Istituto Filosofico-Teologico San Pietro di Viterbo, entre outros. Tais escritos, veiculados em italiano, inglês, alemão e português (línguas aceitas pela revista) visam fornecer um vislumbre do trabalho com a fenomenologia desenvolvida na Itália e se pretendem contribuição ao proativo cenário de pesquisas fenomenológicas no Brasil.

Aos títulos referentes ao número temático do CIRF somam-se outros artigos oriundos do fluxo contínuo da revista, com temas afetos. Entre esses trabalhos estão colaboradores estrangeiros (alemão, italiano e português) e de Professores Doutores de relevantes instituições brasileiras de ensino superior, como a USP, UNB, PUCRS e UNISINOS.

## EDITORIALE

### CIRF - Sulla fenomenologia e dintorni, con contributi del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche

Prof.essa Dr.essa. Angela Ales Bello

Prof. Dr. Ademir Menin

Organizzatori<sup>12</sup>

Con il presente numero, *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (veicolo creato nel periodo di sviluppo degli studi fenomenologici dell'Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, riconosciuto dal 2013) riafferma la sua vocazione di diffusore del sapere fenomenologico, specialmente di stampo tedesco, in Brasile e in ambiti internazionali.

In linea con questa realizzazione, il numero attuale ospita lavori di articolisti legati al *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche - CIRF*<sup>3</sup>, istituzione dedicata allo studio della scuola fenomenologica dalla sua fondazione da parte di Edmund Husserl, passando tramite i suoi sviluppi fino ai nostri giorni, anche in rapporto con le altre correnti filosofiche del presente e del passato. Poiché la fenomenologia ha molto influenzato la psicopatologia, il Centro ha una sezione di *Fenomenologia e Psicopatologia* che si interessa delle connessioni fra queste due discipline. Questa sezione, diretta dallo psichiatra e psicoterapeuta Prof. Luigi Aversa di Roma, ha molti contatti con alcune facoltà di psicologia e con centri di ricerca sulla psicologia che si trovano in Brasile. Una seconda sezione, denominata *Centro Studi Edith Stein*, è diretta dalla Professoressa Anna Maria Pezzella.

Il CIRF è un Centro molto noto in Italia e all'estero anche per la sua lunga vita; è stato fondato nel 1976 dalla Professoressa Angela Ales Bello, la quale è tuttora Presidente ed è affiliato al World Phenomenology Institute di Hannover (U.S.A.), a sua volta fondato dalla Professoressa Anna Teresa Tymieniecka, scomparsa da qualche anno.

---

<sup>1</sup> E-mail: [alesbello@tiscali.it](mailto:alesbello@tiscali.it), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8929-1307>

<sup>2</sup> E-mail: [ademirmenin@gmail.com](mailto:ademirmenin@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

<sup>3</sup> <https://centroitalianodiricerchefenomenologiche.it/>

Dell'attuale Consiglio Direttivo del CIRF fanno parte anche alcuni professori che hanno contribuito in questo numero di *Aoristo*: Michele D'Ambra, Nicoletta Ghigi e Anna Maria Pezzella. L'iscrizione al Centro è aperta a professori, studenti e cultori delle varie discipline, italiani e stranieri. L'attività del CIRF, mai interrotta dalla sua fondazione, consiste prevalentemente in incontri mensili durante l'anno accademico, in gran parte concernenti la presentazione e il commento di libri e saggi che riguardano più o meno direttamente la fenomenologia, ma che possono spaziare in altri contesti culturali.

Il CIRF, inoltre, ha organizzato numerosi congressi internazionali anche in collaborazione con altre istituzioni, spesso brasiliane; di fatto esiste una sezione brasiliana, perché molti professori brasiliani sono membri del CIRF. I legami con gli studiosi brasiliani si sono rafforzati in questi due ultimi anni, perché le attività si sono svolte on line e ciò ha consentito di stabilire contatti continui a livello internazionale. Esempio di questo legame è il presente numero della Rivista *Aoristo* dedicato al CIRF, fatto che viene a rafforzare ed arricchire i vincoli tra Brasile ed Italia per quanto riguarda gli studi fenomenologici.

Con articoli, saggi e recensioni, i membri del CIRF e invitati degli organizzatori di questa edizione integrano questo numero sulla fenomenologia e dintorni, con contributi su Edmund Husserl, Edith Stein e affini. Gli autori qui pubblicati rappresentano anche alcune delle più significative università e centri di ricerca italiani: Pontificia Università Gregoriana (Roma), Pontificia Università Lateranense (Roma), Università Roma III (Roma), Università degli Studi di Firenze, Università degli Studi di Messina, Università degli Studi di Perugia e l'Istituto Filosofico-Teologico San Pietro di Viterbo, tra altri.

Questi scritti, veicolati in italiano, inglese, tedesco e portoghese (lingue accettate dalla rivista) hanno lo scopo di fornire uno scorcio del lavoro con la fenomenologia in Italia e vorrebbero contribuire all'attivo scenario di ricerche fenomenologiche in Brasile.

Ai titoli che si riferiscono al nucleo tematico del CIRF, si sommano altri articoli provenienti dal flusso continuo della rivista, con temi affini. Tra questi lavori ci sono collaboratori stranieri (tedeschi, italiani e portoguesi) e di professori dottori di importanti istituzioni brasiliane a livello superiore, come la USP, la UNB, la PUCRS e la UNISINOS.

## EDITORIAL

### CIRF - On phenomenology and its surroundings, contributions from the Italian Center for Phenomenological Research

Prof. PhD. Angela Ales Bello

Prof. PhD. Ademir Menin

Editors<sup>12</sup>

With this issue, Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics (a vehicle created during the period of unequivocal development of phenomenology studies at the Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, recognized in 2013) reaffirms its vocation as a disseminator of phenomenological knowledge, especially that of German origin, in Brazil and in international extensions.

In the sense of this achievement, the current issue hosts works by columnists linked to the Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche – CIRF<sup>3</sup>, an institution from the study of the phenomenological school since its foundation by Edmund Husserl, as well other philosophical currents of the present and the past. As phenomenology has greatly influenced psychopathology, the CIRF also has a section on Phenomenology and Psychopathology, which is interested in the connections between these two disciplines. This section, directed by the psychiatrist and psychotherapist Prof. Luigi Aversa from Rome, has many contacts with some psychology faculties and with research centers on psychology in Brazil. A second section, called the Edith Stein Study Center, is directed by Professoressa Anna Maria Pezzella.

CIRF is a well-known center was founded in 1976 by Professor Angela Ales Bello, who is still its president today, and is affiliated with the World Phenomenology Institute, based in Hannover (USA), founded by Professor Anna Teresa Tymieniecka, who died a few years ago.

---

<sup>1</sup> E-mail: [alesbello@tiscali.it](mailto:alesbello@tiscali.it), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8929-1307>

<sup>2</sup> E-mail: [ademirmenin@gmail.com](mailto:ademirmenin@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

<sup>3</sup> <https://centroitalianodiricerchefenomenologiche.it/>

The current board of directors of the CIRF is also composed by some professors who contributed to this issue of Aoristo: Michele D'Ambra, Nicoletta Ghigi and Anna Maria Pezzella. Enrolment at the center is open to professors, students and scholars of various disciplines. CIRF's activity has never been interrupted since its foundation and consists predominantly of monthly meetings during the academic year, largely concerning the presentation and comments of books and essays related to phenomenology, but which can also lead to other cultural contexts.

Among the CIRF's activities are also the organization of international congresses, often in collaboration with other institutions, including Brazilian ones. As a result, a Brazilian section was even created, since many members of the CIRF are professors from Brazil. The relationships with these scholars have been strengthened in the last two years due to the fact that the activities were carried out online, and this enabled the establishment of continued contacts at an international level. An example of this interaction is the present issue of the Aoristo Journal dedicated to the CIRF, which only reinforces and enriches the ties between Brazil and Italy when it comes to phenomenology studies.

With articles, essays and reviews, members of the CIRF and guests of the organizers of this edition integrate this issue on phenomenology and its surroundings, with contributions from the Italian Center for Phenomenological Research on topics related to Edmund Husserl, Edith Stein and the like. The authors published here also represent some of the most significant Italian universities and research centers: Pontificia Università Gregoriana (Rome), Pontificia Università Lateranense (Rome), Università Roma III (Rome), Università degli studi di Firenze (Florence), Università degli Studi di Messina, Università degli Studi di Perugia and the Istituto Filosofico-Theologico San Pietro di Viterbo, among others. Such writings, published in Italian, English, German and Portuguese (languages accepted by the journal) aim to provide a glimpse of the developed studies on phenomenology in Italy and are intended to contribute to the proactive scenario of phenomenological research in Brazil.

The titles referring to the thematic issue of the CIRF are added to other articles from the continuous flow of the journal, with related themes. Among these works are foreign collaborators (German, Italian and Portuguese) and PhD. Professors from relevant Brazilian higher education institutions, such as USP, UNB, PUCRS and UNISINOS.



## „Aber ich fühle noch eine andere Berufung in mir“ Drei große Karmelitinnen zum Frauen-Priestertum

## „But I feel another calling in me“ Three great Carmelites for the women's priesthood

Pe. Dr. Ulrich Dobhan OCD

Provinzialat der Teresianischen Karmeliten, München<sup>1</sup>

7

Zu den am meisten diskutierten Themen in unserer Kirche gehören zurzeit die Frage nach dem Pflichtzölibat und der Priesterweihe für Frauen. Während es seit der apostolischen Zeit und bis ins weit Mittelalter hinein viele Belege für verheiratete Priester gibt, und auch heute in der römisch katholischen Kirche solche oft sehr segensreich wirken, gibt es für das Frauenpriestertum diese Tradition nicht, abgesehen von biblisch bezeugten Diakoninnen. So spricht Paulus im Römerbrief (16,1) von der diakonä (griech.) – Diakonin Phöbe. (In der Einheitsübersetzung von 2016 steht an dieser Stelle immer noch geglättet „Dienerin“, statt Diakonin.) Die Gründe, die immer wieder gegen das Diakonat der Frau und das Frauenpriestertum ins Feld geführt werden, brauche ich nicht zu wiederholen, doch möchte ich darauf hinweisen, wie die drei großen Frauen des Teresianischen Karmel darüber denken.

*Teresa von Ávila* (1515-1582), 1970 als erste Frau zur Kirchenlehrerin ernannt, hat zeitlebens unter der Unterdrückung durch Männer in Kirche und Gesellschaft gelitten und wagt, das auch zu formulieren, was allerdings dann der Zensur durch Männer zum Opfer fiel: „Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, als du durch diese Welt zogst, im Gegenteil, du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt, und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern, denn es war da deine heiligste Mutter, durch deren Verdienste – und weil wir ihr Gewand tragen – wir das verdienen, was wir wegen unserer Schuld nicht verdient haben. Reicht es denn nicht, Herr, dass die Welt uns eingepfercht und für unfähig hält, in der Öffentlichkeit auch nur irgendetwas für dich zu tun, was etwas wert wäre, oder es nur zu wagen, ein paar Wahrheiten

---

<sup>1</sup> E-mail: [provinzialat@karmelocd.de](mailto:provinzialat@karmelocd.de)

auszusprechen, über die wir im Verborgenen weinen, als dass du eine so gerechte Bitte von uns nicht erhörtest? Das glaube ich nicht, Herr, bei deiner Güte und Gerechtigkeit, denn du bist ein gerechter Richter, und nicht wie die Richter dieser Welt, für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten“ (Weg der Vollkommenheit [CE] 4,1 Neuausgabe 2015, Verweis auf Fußnote 6 mit der Erläuterung zum erst um das Jahr 2000 vollständig rekonstruierten Text dieses Zitates [vgl. CV 3,7], bis auf den ersten Satz des obigen Zitates).

Teresa beneidet den Franziskanermissionar „Alonso Maldonado mit denselben Wünschen nach dem Heil der Seelen wie ich, nur dass er sie ins Werk setzen konnte, so dass ich ganz neidisch auf ihn war“ (Gründungen 1,7). 1577 schrieb sie in ihrem Hauptwerk *Die Innere Burg*; „Auf der anderen Seite würde sie sich am liebsten mitten in die Welt stürzen, um zu sehen, ob sie mithelfen könnte, damit auch nur eine Seele Gott mehr lobte. Und wenn es eine Frau ist, reibt sie sich wund an der Fessel, die ihr ihre Natur auferlegt, da sie das nicht tun kann, und ist neidisch auf diejenigen, die die Freiheit haben, um mit lauter Stimme zu verkünden, wer dieser große Gott der Reiterscharen ist“ (6. Wohnung 6,3). Schon aus diesen wenigen, unter zahlreichen anderen Texten wird klar, dass es Teresas Wunsch war, eigentliche priesterliche Aufgaben auszuüben.

Dreihundert Jahre später schreibt eine ihrer größten Töchter im Karmel, wie sie auch Kirchenlehrerin, *Therese von Lisieux* (1873-1897): „Aber ich fühle noch andere Berufungen in mir, ich fühle die Berufung zum Krieger, zum Priester, zum Apostel, zum Kirchenlehrer, zum Märtyrer; kurz, ich spüre das Bedürfnis, den Wunsch, für dich, Jesus, die heroischsten Werke allesamt zu vollbringen... Ich spüre in meiner Seele den Mut eines Kreuzfahrers, eines päpstlichen Soldaten, zur Verteidigung der Kirche möchte ich auf dem Schlachtfeld sterben... Ich fühle in mir die Berufung zum Priester; mit welcher Liebe trüge ich dich, o Jesus, in meinen Händen, wenn auf mein Wort hin du vom Himmel herabstiegest... mit welcher Liebe reichte ich dich den Seelen! Jedoch, so sehr ich wünschte, Priester zu sein, so bewundere und beneide ich dennoch die Demut des hl. Franz von Assisi und spüre in mir die Berufung, ihn nachzuahmen, indem ich die erhabene Würde des Priestertums ausschlage.“ (Selbstbiographische Schriften 198). Was hätte man im Falle eines Mannes nicht alles unternommen, um diesen Herzenswunsch zu erfüllen!

Und in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts äußert sich eine weitere Karmelitin mit dem Namen *Teresa Benedicta a Cruce* (1891-1942), noch als *Edith Stein* – heute Kopatronin Europas – in einem ganz anderen literarischen Kontext, nämlich in einem Vortrag für die Katholische Akademikervereinigung in Aachen am 30. Oktober 1931 zum Thema Frauenpriestertum: „Die neueste Zeit zeigt einen Wandel durch das starke Verlangen nach weiblichen Kräften für kirchlich-caritative Arbeit und Seelsorgshilfe. Von weiblicher Seite regen sich Bestrebungen, dieser Betätigung wieder den Charakter eines geweihten kirchlichen Amtes zu geben, und es mag wohl sein, dass diesem Verlangen eines Tages Gehör gegeben wird. Ob das dann der erste Schritt auf einem Wege wäre, der schließlich zum Priestertum der Frau führte, ist die



Frage. *Dogmatisch* scheint mir nichts im Wege zu stehen, was es der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen. Ob es praktisch sich empfehlen würde, das lässt mancherlei Gründe für und wider zu. *Dagegen* spricht die gesamte Tradition von den Urzeiten bis heute, für mein Gefühl aber noch mehr als dies die geheimnisvolle Tatsache, die ich schon früher betonte: dass Christus als *Menschensohn* auf die Erde kam, dass darum das erste Geschöpf auf Erden, das in einem ausgezeichneten Sinn nach Gottes Bild geschaffen wurde, ein Mann war – das scheint mir darauf hinzuweisen, dass er zu seinen amtlichen Stellvertretern auf Erden nur Männer einsetzen wollte“ (ESGA 13,77). Auch wenn sie das Beachten der bis heute immer wieder angeführten Gegengründe in pragmatischer Hinsicht für angemessen hält, muss es für die damalige Zeit doch etwas Ungeheuerliches gewesen sein, wenn sie sagt: „Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen,“ zumal sich bei einem Tischgespräch um den 30. März 1932 in der Kommunität Venio in München laut Chronikeintrag die Unterhaltung „einmal auch um die Frage drehte, inwieweit wohl später einmal eine Eingliederung der Frau in die Hierarchie, der wohl kirchenrechtliche, aber keine dogmatischen Hinderungsgründe entgegenstehen, denkbar wäre“ (Brief vom, 10.4.1973 an Sr. Amata Neyer). Das bedeutet, dass dieses Thema damals für Edith Stein durchaus relevant und nicht nur eine akademische Frage war, und wenn sie es dogmatisch für möglich hält, dann kann die Kirche ihrer Meinung nach das auch erlauben.

Ich denke, die Texte sprechen eine klare Sprache. Am Schluss sei mir eine Frage erlaubt: Können wir Männer dem Heiligen Geist Grenzen setzen? Das tun wir aber, wenn wir behaupten, er könne Frauen keine Berufung zum Priestertum schenken.

Eingereicht: 4. Juni 2021

Akzeptiert: 4. Juli 2021

## Antropologia e metafisica in Edmund Husserl e Edith Stein

## Anthropology and metaphysics in Edmund Husserl and Edith Stein

Prof.essa. Dr.essa Angela Ales Bello  
Pontificia Università Lateranense di Roma<sup>1</sup>

### RIASSUNTO

Il mio scopo in questo articolo è quello di affrontare le analisi di E. Husserl ed E. Stein sulle questioni antropologiche e metafisiche. Per svolgere questo compito è necessario spiegare il significato del metodo fenomenologico, prima in Husserl e poi in E. Stein, sottolineando la novità del loro approccio alla conoscenza dell'essere umano, del mondo e di Dio. Il saggio è diviso in quattro parti; due sono dedicati all'indagine di Husserl e Stein sull'essere umano e due al loro sviluppo di temi metafisici. Per quanto riguarda il primo argomento, si scopre una significativa connessione tra i due pensatori; per quanto riguarda il secondo, si nota che è possibile ritrovare un approccio metafisico alla realtà anche in Husserl e uno sviluppo originale del tema nell'analisi di Stein legata alla filosofia medievale e alla teologia.

### PAROLE CHIAVE

Metodo fenomenologico; Gnoseologia; Antropologia; Indagine metafisica dell'essere umano; Approccio metafisico a Dio

### ABSTRACT

My aim in this paper is to deal with E. Husserl's and E. Stein's analyses on the anthropological and metaphysical questions. To perform this task it is necessary to explain the meaning of the phenomenological method, first of all in Husserl and then in E. Stein, underscoring the novelty of their approach to the knowledge of human being, world and God. The essay is divided in four parts; two are dedicated to Husserl's and Stein's investigation on the human being and two to their development of

---

<sup>1</sup> E-mail: [alesbello@tiscali.it](mailto:alesbello@tiscali.it), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8929-1307>

metaphysical themes. Regarding the first topic we discover a significant connection between the two thinkers, regarding the second one we notice that it is possible to find a metaphysical approach to reality even in Husserl and an original development of the theme in Stein's analysis linked up with the medieval philosophy and theology.

### KEYWORDS

Phenomenological method; Gnoseology; Anthropology; Metaphysical investigation of human being; Metaphysical approach to God

### INTRODUZIONE

I due filosofi che intendo prendere in considerazione sono legati, com'è noto, da un rapporto di discepolato dell'una nei confronti dell'altro e rappresentano nella filosofia contemporanea due momenti distinti e connessi che li rendono originali e importanti per il loro contributo teoretico.

Husserl è un pensatore, il quale fornisce alla storia della filosofia occidentale un nuovo punto di vista, aggiungendo a ciò che era stato detto la possibilità di porsi in una nuova prospettiva, non per mettere in crisi tutto ciò che di valido era stato proposto, piuttosto per chiarire, appunto, alcuni aspetti, che a suo avviso, erano già presenti, ma non erano stati adeguatamente evidenziati. Edith Stein comprende tale novità e completa l'inserimento della fenomenologia husserliana nella storia del pensiero occidentale, ripercorrendolo nelle sue linee essenziali e stabilendo contatti con il pensiero antico e, soprattutto, con quello medievale.

In quest'occasione mi fermerò a evidenziare la novità del metodo fenomenologico e i suoi risultati nel campo gnoseologico, per procedere alle sue applicazioni nell'ambito dell'antropologia filosofica e dei temi metafisici della tradizione occidentale.

### 1 L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICO-FENOMENOLOGICA DI HUSSERL

Il titolo assertivo di questo paragrafo è già una sfida, perché si può sollevare subito un'obiezione: esiste un'antropologia filosofica in Husserl?

Osservo preliminarmente che "antropologia" si dice in molti modi. Le diverse definizioni di antropologia sono indicate con grande precisione da Edith Stein: ella distingue l'antropologia come "scienza naturale" che si riferisce all'essere umano inteso come un essere della natura, l'antropologia come "scienza dello spirito", che mette in evidenza l'attività spirituale umana, secondo l'impostazione di Dilthey, Rickert, Windelband, e, infine, l'antropologia filosofica (STEIN, 2013). Anche Husserl aveva rilevato tali differenze in due testi contenuti nelle raccolte dei suoi scritti, rispettivamente in *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) e in *Aufsätze und Aufträge* (1922-1937), testi emblematici in riferimento all'argomento che stiamo trattando, perché riguardano i diversi ambiti d'indagine, ai quali il termine antropologia si riferisce.

Il primo è *Phänomenologie und Psychologie* (HUSSERL, 1987), la cui stesura risale al 1917 e conclude un periodo cruciale per la delineazione della fenomenologia di Husserl.

Il testo si apre con una perentoria affermazione secondo la quale il “fenomeno” essere umano, che gli interessa indagare, non deve essere confuso con quello di cui parlano le scienze naturali.

La fenomenologia è, piuttosto, una scienza “parallela” che si muove sul piano eidetico e, rispetto ai campi del sapere presi nella loro globalità, cerca di comprendere quale sia l’apriori che li caratterizza, in altri termini, quale sia l’“idea”, cioè il punto essenziale della soggettività animale, della persona e delle associazioni umane, che sono alla base delle discipline empiriche come la psicologia, l’antropologia e le varie scienze dello spirito; altrettanto vale, come Husserl aveva indicato nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (HUSSERL, 2002), per le scienze della natura. Si tratta, pertanto, di analizzare quelle che egli definisce “ontologie regionali”, le quali ruotano intorno a un fenomeno di cui si cercano le specificazioni, presupponendo che ci sia una struttura essenziale di quel territorio. In quest’ottica, anche l’antropologia è un’ontologia regionale. Si può osservare che la delineazione delle ontologie regionali corrisponde a quello che definisco il primo passo del metodo fenomenologico, cioè la riduzione all’essenza, seguita dal secondo passo, consistente della riduzione fenomenologico-trascendentale, alla quale si farà riferimento in seguito. Per ora è opportuno riproporre brevemente il ragionamento di Husserl contenuto nel testo citato.

Egli prosegue affermando che l’indagine fenomenologica rappresenta un terzo momento rispetto alle scienze della natura e di quelle dello spirito, proponendosi come una nuova scienza (*eine völlige neue Wissenschaft*) di tipo filosofico e, per raggiungere il suo peculiare statuto epistemologico, essa deve mettere fuori circuito tutte le scienze già costituite, come Husserl ripete più volte. In particolare nel § 56 delle *Idee I* Husserl scrive: “Dal punto di vista della scienza fenomenologica da fondare si tratta di stabilire da quali scienze la fenomenologia possa liberamente *attingere* senza perdere la purezza del suo ‘senso’ [...]. Ed è proprio dell’essenza della fenomenologia quale scienza delle ‘origini’ di porsi e cautamente ponderare simili questioni metodologiche, ignorate dalle scienze ingenue (‘dogmatiche’)” (HUSSERL, 2002, p. 142). Il risultato è che sono messe fuori circuito tutte le *scienze naturali* e le *scienze dello spirito*, quindi, anche quelle che si riferiscono all’umano; allora, come proseguire nella ricerca? Ciò che rimane fuori dalla messa tra parentesi è la “struttura conoscitiva dell’io” presa nella sua purezza. Ma prima di esplicitare tutto ciò è opportuno riferirsi al secondo testo in cui Husserl affronta la questione dell’antropologia.

Egli torna a riflettere su quest’argomento dopo più di dieci anni, quando ormai il suo metodo è del tutto configurato, in uno scritto degli anni Trenta, *Phänomenologie und Anthropologie*. Si tratta di una conferenza tenuta nelle Società kantiane di

Francoforte, Berlino e Halle nel 1931, conferenza che egli dedica, appunto, al rapporto fra fenomenologia e antropologia<sup>2</sup>.

All'inizio del suo saggio Husserl riconosce che nella generazione più giovane si manifesta un interesse per l'antropologia filosofica, ma quest'ultima s'identifica con la "filosofia della vita" di Dilthey contro la quale egli ha polemizzato fin dal famoso articolo *La filosofia come scienza rigorosa* (1910-11), accusandola di relativismo e nota che l'influenza diltheyana è presente anche nei giovani fenomenologi. Ci si può domandare se egli si riferisca all'esplicito richiamo a Dilthey fatto da Heidegger in *Essere e Tempo* (HEIDEGGER, 1953)<sup>3</sup>. Ciò sembrerebbe confermato dall'affermazione di Husserl secondo la quale, mentre la fenomenologia era nata in opposizione all'antropologismo e allo psicologismo, sembra che la filosofia fenomenologica debba essere interamente ricostruita muovendo dall' "esserci umano" (*menschlichen Dasein*)<sup>4</sup> Com'era, in effetti, nel progetto heideggeriano, e questo, secondo Husserl è una forma di antropologismo, perché non passa attraverso la riduzione fenomenologica. Comprendiamo anche attraverso tale affermazione la ragione del contrasto fra i due filosofi e della rottura dei loro rapporti intellettuali e umani.

La cosa interessante è che l'accusa di antropologismo era già stata mossa da Heidegger a Husserl; infatti, nel §10 della Prima Parte di *Essere e Tempo* Heidegger accomuna Husserl e Scheler, sostenendo che nella loro indagine fenomenologica, benché più radicale di altre forme di personalismo, "[...] non pongono l'essere della persona in quanto tale" (HEIDEGGER, 1953, p. 60).

Che cosa intendono Husserl e Heidegger per " antropologismo"? Il primo ritiene che, se si muove dall'analisi del *menschlichen Dasein* e non si compie un'epoché radicale, si rimane su un terreno naturalistico, il secondo, al contrario, sostiene che i risultati ai quali si giunge attraverso le riduzioni fenomenologiche husserliane sono legati a una visione tradizionale, alla quale contrappone una nuova analitica esistenziale.

Nella conferenza ora citata, in realtà, Husserl non solo non condivide il modo, a suo avviso, improprio di usare la fenomenologia da parte di alcuni, ma assimila l'antropologia filosofica, contro la quale polemizza, a quella di origine diltheyana, definendola antropologismo e psicologismo, dove gli 'ismi' stanno a indicare un'assolutizzazione arbitraria e, quindi, una deviazione da una retta indagine; la sua critica è rivolta, quindi, da un lato, all'analitica esistenziale, dall'altro, anche, come lo era già nella *Filosofia come scienza rigorosa*, alla tentazione di consegnare l'indagine sull'essere umano alla psicologia (HUSSERL, 2016).

A tutto questo Husserl contrappone una ricerca filosofica che ha come suo nucleo e suo centro la dimensione trascendentale. E qui egli descrive e utilizza quello che definisco il secondo passo del metodo, appunto, la riduzione trascendentale.

Dato l'ambiente nel quale la conferenza viene pronunciata - come si è visto si tratta di Società kantiane - si potrebbe supporre che l'uso del termine "trascendentale" conduca a un'apertura nei confronti della posizione di Kant; ma egli stabilisce la sua

<sup>2</sup> E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in *Aufträge und Vorsätze* (1922-1937), Husserliana, Bd. XXVII.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Zweiter Abschnitt, V Kapitel, § 77.

<sup>4</sup> " Die Phänomenologische Philosophie soll völlig neu von menschlichen Dasein her aufgebaut werden"(E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, cit. p.164.

distanza da quest'ultimo, facendo riferimento, piuttosto, a Cartesio, rispetto al quale sottolinea la sua vicinanza e contemporaneamente la sua distanza. Com'è noto, il rapporto con Cartesio è costante fin dal primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura*, culmina nelle *Meditazioni cartesiane* (HUSSERL, 2017) e sarà riaffrontato nelle conferenze di Vienna e di Praga del 1934, che costituiranno il nucleo della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (HUSSERL, 1987) – per citare solo le opere edite più note.

Cartesio è considerato come l'iniziatore della svolta filosofica dell'Età Moderna, quella che conduce a stabilire il nuovo punto di partenza della filosofia nella soggettività, o meglio nella sfera egologica. Tuttavia, numerose sono le distinzioni proposte da Husserl rispetto all'analisi cartesiana dell'ego. Se egli condivide il punto di partenza, si può constatare che né il procedimento seguito per raggiungerlo né i risultati ottenuti dal filosofo francese siano da Husserl accettati. In primo luogo, egli pone una profonda distinzione fra la sua posizione e il dubbio cartesiano che, mettendo in forse l'esistenza del mondo, supera ciò che è nelle possibilità dell'essere umano – il mondo non può essere negato, è tanto presente nella sua esistenza che non può essere messa in dubbio, eventualmente esso può solo essere messo fra parentesi e Husserl, da matematico oltre che da filosofo, ricorda al matematico e filosofo Cartesio che tutto ciò che è messo in parentesi "vive" nella parentesi (HUSSERL, 1987)<sup>5</sup>.

L'*epoché*, pertanto, è solo un cambiamento di atteggiamento che dall'ingenuità dell'accettazione naturale di tutto ciò che ci viene incontro, comprese le scienze già costituite, conduce al rivolgimento di prospettiva che caratterizza l'approccio teoretico della filosofia occidentale. E ciò che rimane non è l'essere umano nella sua solitudine, ma la solitudine dell'ego trascendentale subito riempita, come si ricorderà nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, dalla presenza dell'alter-ego.

Allora che cosa è l'ego trascendentale? Esso, se bene inteso, è tale, secondo Husserl, da superare l'obiezione radicale consistente nel dire che se l'io, cioè questo essere umano (*Mensch*) esercita la metodica della presa di posizione trascendentale e, in tal modo, ritorna al suo puro ego, allora l'io non è altro che un livello astratto dell'essere umano concreto, il suo puro spirito, dal momento che è astratto rispetto al corpo e ciò era sostenuto da Cartesio. Chi sostiene ciò, però, secondo Husserl, ricade in un atteggiamento ingenuo e naturale e dimostra che il suo pensiero si muove sul terreno del mondo predata invece che nell'ambito dell'*epoché*: considerarsi come essere umano, in ciò consiste la presupposizione della validità del mondo. Attraverso l'*epoché*, la messa fra parentesi di tutte le conoscenze già date e per ricominciare la ricerca, diventa chiaro che è l'ego colui nella cui vita l'appercezione essere umano è mantenuta all'interno dell'universale appercezione del senso d'essere del mondo<sup>6</sup>.

La questione consiste, allora, nel chiedersi se la riduzione all'ego elimini il *Mensch* come *Mensch in der Welt*, l'essere umano come essere nel mondo, secondo la terminologia heideggeriana. Husserl si affretta a rilevare nella conferenza in esame che

---

<sup>5</sup> *Ivi*, §31.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, cit., p.164.



il mondo rimane un tema fondamentale e non è eliminato ma sottratto alla “ingenuità” della conoscenza quotidiana. In questo testo egli è maggiormente impegnato a garantire la possibilità di giustificare la correlazione fra il mondo e il soggetto, piuttosto che ad analizzare la struttura dell’essere umano, che emerge, in ogni caso, proprio dall’approfondimento della dimensione trascendentale. Tale struttura era già stata indagata nel vol. II delle *Idee per una fenomenologia pura* –trascritto dagli appunti stenografici husserliani da Edith Stein; fra le opere edite questo è, infatti, il testo più completo per la delineaazione di un’antropologia filosofica.

Si tratta, allora, di un nuovo modo di condurre l’analisi trascendentale che consente di individuare il fluire di vivenze<sup>7</sup> (*Erlebnisse*), di cui si ha “coscienza” da intendersi come strumenti di comprensione di tutte le dimensioni del soggetto – è questa la novità dell’analisi fenomenologica rispetto alle acquisizioni gnoseologiche dalla filosofia occidentale; infatti, descritti essenzialmente, tali vivenze rimandano alle strutture “reali” dell’essere umano. Il primo e il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura* sono, in tal modo, connessi e devono essere letti nel loro reciproco rimando. Se il primo è rivolto a dare le connotazioni del metodo e l’ambito dell’analisi, quello, appunto, della dimensione trascendentale come luogo di svelamento del senso della realtà *quoad nos*, il secondo è rivolto a mettere in luce la costituzione della natura materiale alla quale appartiene il corpo, cioè la natura animale, caratterizzata dalla realtà psichica, e il mondo dello spirito, al quale appartiene l’io personale.

15

E’ interessante notare come, dopo aver messo tra parentesi tutte le dottrine tradizionali riguardanti l’essere umano si affronti, in modo originale, perché non deduttivo ma ostensivo, l’analisi del fenomeno essere umano, recuperando e avvalorando la sua tripartizione di lontana origine paolina in corpo, psiche e spirito.

Si può sottolineare come la nozione di *Leib*, corpo vivente, sia squisitamente fenomenologica, infatti, la struttura dell’essere umano si può mostrare iniziando dall’esame del corpo vivente, il quale non è di per sé un punto di partenza, ma è rintracciato nelle sue caratteristiche muovendo dalla presenza della “percezione” come un vissuto di cui si ha coscienza. Se l’apprensione percettiva presuppone i contenuti della sensazione, i quali svolgono un ruolo necessario per la costituzione degli schemi e così per la costituzione delle apparizioni delle cose stesse reali, ciò “comporta che in tutte le percezioni, in tutte le dimostrazioni fornite dalla percezione (esperienza) è presente il corpo vivo in quanto organo di senso liberamente mobile, in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso, e perciò che, in virtù di questo fondamento originario, qualsiasi cosa, qualsiasi realtà del mondo circostante dell’io ha una propria relazione con il corpo vivo “ (HUSSERL, 2000, p. 60).

Una volta individuato il corpo vivente nel secondo volume delle *Idee*, da cui ho tratto la citazione precedente, non ci si aspetterebbe una ripresa del tema della coscienza attraverso l’io puro, da intendersi come il punto di riferimento essenziale della corrente dei vivenze, che Husserl aveva già descritto nel primo volume; ma tale

<sup>7</sup> Utilizzo questo termine in assonanza con *vivencia* presente nella lingua spagnola e portoghese, perché mi sembra che esprima più validamente il fatto che stiamo vivendo una certa esperienza, mentre la traduzione ufficiale italiana è “vissuto”, tratto dalla lunga espressione: “ciò che è da noi vissuto”, ma, se isolato, questo vocabolo, vissuto, indica più qualcosa di passato, che di “passivo”.

ripresa serve a ricordare che la descrizione di esso nei suoi tratti essenziali è possibile grazie a tale capacità dell'essere umano scoperta attraverso la riflessione; pertanto "[...] questo io non è né misterioso, o addirittura di mistico. Io prendo me stesso in quanto io puro, mi prendo cioè puramente come ciò che nella percezione è diretto verso il percepito, nel conoscere verso il conosciuto, nel fantasticare sul fantasticato, nel pensiero logico verso il pensato [...] In termini più precisi: l'io puro è in riferimento con gli oggetti in modi molto diversi, secondo il genere dell'atto che compie" (HUSSERL, 2000, p. 102-103).

Tali atti, colti nella loro universalità, possono essere quelli del desiderio, dell'amore, dell'odio, dell'attrazione e della ripugnanza, della decisione nell'azione, inoltre l'atto del *fiat*, della volontà, e ancora gli atti teoretici del delineare un contesto tematico, dello stabilire relazioni, di porre un soggetto e un predicato, di trarre conseguenze. Si è rintracciata, in tal modo, una struttura trascendentale *sui generis* che consente di passare all'indagine dell'essere umano in quanto natura – il corpo vivente come latore di sensazioni localizzate – oppure come attraversato dalle sensazioni di piacere, di dolore, di benessere o di disagio che costituiscono la base materiale, la base che egli definisce hyletica, intendendo con essa la base per la costituzione dei valori, quindi con questo strato originario si connettono le funzioni intenzionali e i materiali assumono una funzione spirituale.

Attraverso lo strato di qualità 'reali' (base hyletica) – in quanto si costituiscono in virtù di una relazione con circostanze reali nell'ambito del reale, il corpo vivente s'intreccia con la psiche, pertanto, si può affermare che:

La psiche e l'io psichico 'hanno' un corpo vivo; esiste una cosa materiale di una natura tale che essa non è mera cosa materiale, bensì appunto, corpo vivo, e quindi una cosa materiale che in quanto campo di localizzazioni di sensazione e di moti del sentimento, in quanto complesso di organi di senso, in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose, [...] è una base fondamentale della datità reale della psiche e dell'io (HUSSERL, 2000, p. 159).

Si è giunti, allora, a un'altra dimensione qualitativamente diversa dalla cosa materiale, cioè la psiche, ma il corpo vivente è, appunto, l'intreccio di questi due momenti. Alcuni manoscritti husserliani analizzano, scavando ulteriormente nella dimensione psichica, l'ambito dell'istinto, che indica una continuità con il mondo animale; tuttavia, la distinzione con tale mondo si rintraccia nella funzione intenzionale e spirituale (ALES BELLO, 2000).

Si è visto sopra che all'io puro fanno capo anche vivenze che sono diversi dalle tensioni, dagli impulsi, dalle reazioni, questi sono gli atti volontari, valutativi e teoretici che caratterizzano la persona umana; si entra, in tal modo, nella vita dello spirito che non è in alcun modo "determinata", ma "motivata", essa è la sede degli atti

liberi e delle prese di posizione razionali. Passività e attività s'intrecciano, ma l'attività distingue l'essere umano "desto", desto eticamente e teoreticamente.

Si procede, pertanto, alla definizione della persona, che è tale, appunto, se ha rappresentazioni, sente, valuta, persegue qualche cosa, agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche fine, con gli oggetti del suo mondo circostante.

Assumere un atteggiamento personalistico nei confronti del mondo circostante significa assumere un atteggiamento valutativo ed etico. Questo, lungi dall'essere artificiale, è il vero e proprio atteggiamento "naturale". Si tratta di uno dei pochi luoghi in cui il termine "naturale" è utilizzato da Husserl, per solito egli lo esclude perché lo assimila all'uso che ne fa il Positivismo nell'ambito del naturalismo.

Certamente la posizione husserliana non è una posizione sostanzialista, tutto ciò è lontano dal suo orizzonte mentale per una serie di ragioni: la sua formazione scientifica, il suo accostarsi alla filosofia in modo personale, senza legami con una particolare corrente di pensiero, la sua appartenenza al mondo culturale protestante in polemica con la filosofia medievale e per il suo rifiuto della metafisica razionalistica dell'Età Moderna. Tuttavia egli, com'è noto, è introdotto alla filosofia attraverso Brentano, ex-sacerdote cattolico, filosofo erede della tradizione antica e medievale nell'area austriaca rimasta fedele alla Chiesa di Roma, e sostenitore di una filosofia rigorosa benché aperta alle nuove istanze della psicologia<sup>8</sup>.

Edith Stein afferma che tutto ciò non è secondario per comprendere la descrizione "essenziale" dell'essere umano proposta da Husserl, essenzialità che non si muove immediatamente in uno sfondo metafisico, ma che consente di delineare l'essere umano nelle sue caratteristiche proprie, che consentono di affermare la sua eccedenza rispetto a ciò che è "naturale". Il risultato dopo l'*epoché* di tutte le interpretazioni già date, è, in verità, il recupero della tradizione occidentale greco-cristiana: la fenomenologia, in quanto filosofia fenomenologica, approda a una descrizione che avvalorata la tradizione, ma lo fa seguendo un nuovo percorso.

Nell'antropologia filosofica husserliana - possiamo, in effetti, usare ormai questa espressione, -, un'antropologia delineata su un terreno fenomenologico e quindi, come ho già indicato, ostensivo e non speculativo, grande spazio è dedicato alla dimensione etico-religiosa. Prevalente è l'aspetto gnoseologico nella ricerca husserliana e certamente esso è importante come via per la soluzione di tutti i problemi, ma egli non ha accantonato soprattutto nella sua ricerca privata i "problemi ultimi e sommi" che definisce "metafisici" come afferma in una delle sue opere più importanti le *Meditazioni cartesiane*. La questione etico - religiosa si lega alla questione di Dio affrontata in numerosi punti della sua opera, come ho cercato di mostrare altrove. Mi sembra importante citare questi aspetti della sua antropologia dalla quale emerge un essere umano esaminato in tutte le sue potenzialità, non ridotto solo ad alcune delle sue dimensioni, aperto agli altri - si pensi alle analisi husserliane sull'intersoggettività, ma potremmo aggiungere, sulla base di quanto è stato detto sopra, all'inter-personalità - e aperto all'Altro come giustificazione ultima della sua esistenza. Riprenderò quest'argomento poi.

<sup>8</sup> Per quest'argomento rimando al mio già citato "Il senso dell'umano ecc." .

La posizione husserliana sull'antropologia è avvalorata e confermata, come si è indicato sopra, proprio dalle stesse obiezioni che Heidegger muove a Husserl e anche a Scheler, accomunato quest'ultimo con il primo come bersaglio critico. Sempre nel § 10 di *Essere e Tempo* si legge che l'interpretazione dell'essere umano come unità corporea - animata - spirituale, quella husserliana e scheleriana appunto, è assolutamente insufficiente, perché non è possibile concepire questo essere congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima e lo spirito, che, oltre a tutto, sono assunti come totalmente indeterminati nel loro essere. Inoltre, un tentativo d'indagine ontologica del genere sarebbe costretto a supporre un'idea dell'essere del tutto e aggiunge in modo significativo che tutto ciò è legato all'orientamento dell'antropologia greco - cristiana, il quale ha coniugato la definizione dell'essere umano come *animal rationale* con l'essere e l'essenza di ordine teologico.

In questa sede non interessa sviluppare che cosa Heidegger contrapponga, ma solo porre l'accento che quella che per lui era un'accusa si rivela come la connotazione fondamentale dell'antropologia proposta da Husserl.

Vorrei concludere la breve *sintesi* di quella che definisco l'antropologia filosofico - fenomenologica di Husserl, sottolineando che è possibile rispondere in modo affermativo alla domanda posta all'inizio di questo percorso. Anche se Husserl non ha accettato la definizione di "antropologia filosofica" per indicare il cammino compiuto e i risultati raggiunti, ha mostrato, attraverso un'analisi che muove dal soggetto umano e torna sul soggetto umano stesso - il che presuppone, come egli stesso indica, la paradossalità di questa entità, l'unica che sia capace di essere contemporaneamente soggetto e oggetto dell'indagine - in modo non assertivo, ma il più ostensivo possibile la complessità della sua struttura.

## 2 IL METODO FENOMENOLOGICO E L'ANALISI DELLA PERSONA UMANA IN EDITH STEIN

Al contrario di Husserl Edith Stein accetta da Scheler l'espressione "antropologia filosofica", seguendo, però, prevalentemente le orme del maestro Husserl nella descrizione dell'essere umano, soprattutto nella prima fase delle sue indagini che possiamo definire "fenomenologica".

Vorrei mostrare la centralità dell'analisi dell'essere umano per la nostra pensatrice; infatti, questo è l'oggetto fondamentale nella sua ricerca, l'argomento intorno al quale si affatica, la questione incessantemente presa in esame da lei fin dalla sua dissertazione di laurea *Il problema dell'empatia* (STEIN, 1998). La sua curiosità intellettuale la spinge verso la comprensione dell'altro in rapporto a se stesso e, quindi, la sollecita a rintracciare le strutture profonde che sono alla base della comune costituzione umana. Ma vorrei anche soffermarmi, ancora una volta per approfondire maggiormente l'andamento dell'analisi, sullo spirito della ricerca fenomenologica che ella condivide e che le consente di ottenere i risultati di cui parlerò in seguito. Seguiamo, in tal modo, il tipo d'indagine propria dei fenomenologi che procede per

cerchi concentrici, specificando a ogni cerchio successivo ciò che era contenuto in quello precedente.

Questa ricerca, inaugurata come si è detto da Husserl, è caratterizzata da una grande attenzione rivolta alla realtà che ci circonda e a noi stessi. I fenomeni che noi incontriamo, da intendersi come “manifestazioni” che ci sono offerte, si presentano con una loro essenza che è possibile rintracciare.

Si tratta di una visione che potremmo definire ottimistica, ma che può e deve essere confermata e verificata attraverso i risultati della ricerca e non presupposta *a priori*, secondo la quale l'essere umano riesce in una certa misura a cogliere il “senso delle cose”.

Il termine “cosa” ha una pluralità di significati, non si riferisce solo alla cosa in senso fisico – nella lingua tedesca *Ding* -, ma anche alla *Sache*, che è la questione, cioè l'argomento, il fatto che deve essere compreso e fra i fatti, quindi i fenomeni che incontra, Husserl privilegia il soggetto umano. Si tratta di un lavoro di scavo non solo nella nostra singolarità, ma, muovendo da essa, nella comune umanità che troviamo in noi e negli altri.

E' necessario rilevare, nell'ambito dell'analisi fenomenologica, l'importanza del momento della “scoperta”, della messa in evidenza, del fatto che nulla è già dato per scontato o presupposto, che è indispensabile mettere fra parentesi ogni definizione dell'essere umano già configurata, sia dal punto di vista della tradizione filosofica, sia da quello delle scienze della natura e delle scienze umane –, come si è visto, Husserl preferiva l'espressione diffusa nel suo ambiente filosofico di scienze dello spirito. La ragionevolezza di quest'operazione di *epochè*, di sospensione del giudizio, di riduzione, sta nel fatto che ogni soluzione, anche se lo pretende, non può proporsi come assoluta, come definitiva e indubitabile, suscitando sempre domande e problemi. Il ricominciare da capo ha, quindi, il senso di vagliare se ciò che si dice, è detto perché così si mostra la cosa presa in esame, nella sua essenza, cioè nelle sue caratteristiche strutturali, poste in risalto attraverso uno sguardo purificato in modo tale da cogliere intuitivamente ciò che è dato non fermandosi alla superficie, ma procedendo a un lavoro di scavo. In questo consiste la garanzia del risultato.

Ispirandosi alle indagini che il suo maestro Husserl stava conducendo, in particolare quelle confluente nel I volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913) Edith Stein sceglie come tema della sua Dissertazione di laurea, discussa nel 1916 presso l'Università di Gottinga, quello relativo alla conoscenza dell'altro approfondendo il significato di un particolare atto che compiamo costantemente, quello denominato *Einfühlung*, che possiamo tradurre con il termine empatia o empatia.

Come si è già fatto notare, nel suo lavoro di scavo all'interno della soggettività Husserl esplora proprio quel terreno che già Kant aveva individuato e definito con il termine trascendentale, ma lo scavo conduce Husserl a risultati diversi da quelli kantiani individuando, come si è già detto, gli atti che noi viviamo, quindi che sono da noi “vivenze” - così si traduce in italiano la parola tedesca *Erlebnisse* - che caratterizzano la nostra “interiorità”; quest'ultima espressione non è husserliana, ma la utilizzo solo per far comprendere quale sia la sfera che è presa in esame. I vivenze,



o atti, sono elementi strutturali, che noi tutti possediamo, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi, mutevoli.

All'inizio della sua Dissertazione Edith Stein riprende le linee fondamentali del metodo husserliano distinguendo le caratteristiche essenziali dei vari vivenze. Per comprendere ciò approfondiamo il percorso tracciato da Husserl. Egli inizia da un atto che considera molto importante perché ci mette in correlazione con il mondo esterno, che è l'atto della percezione. Esaminandolo in modo essenziale in se stesso e cercando di capire in che cosa consista in quanto atto, si comprende che esso ci pone in contatto diretto, immediato con la realtà, è un atto che tutti in condizioni normali possiamo compiere, ma il contenuto della percezione è mutevole, perché dipende dalle circostanze e dagli oggetti percepiti.

Nel compiere tale analisi, tuttavia, lo abbiamo isolato poiché lo viviamo insieme con una serie di atti di cui abbiamo consapevolezza; è la coscienza di tali atti che ci accompagna – la Stein la descrive come una luce che illumina i vivenze - ma ancora non tematizziamo tali atti, per fare questo abbiamo bisogno di un vissuto ulteriore e particolare che è quello della riflessione. Esso ci consente di porci nei confronti degli atti che viviamo con un atteggiamento di secondo grado per coglierne il significato.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma anche quello del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vivenze, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza, inoltre, registra vivenze relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli cioè propri della sfera psichica, inoltre, quelli della decisione, della volontà delle prese di posizioni consapevoli i quali a loro volta costituiscono qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale. Fra i vivenze individuabili attraverso l'analisi ce n'è uno, in particolare, che è merito di Husserl aver evidenziato che è, appunto, l'atto dell'empatia. Testo della Stein.

Esaminando, allora, questo peculiare atto nel quale consiste la conoscenza dell'altro come conoscenza empatica Edith Stein si chiede che cosa si colga dell'altro e attraverso quale strumento ciò sia colto; il risultato dell'analisi rispetto a queste due questioni costituisce un'ulteriore conferma della complessità dell'essere umano, alla quale abbiamo accennato sopra. Se Husserl aveva condotto la sua indagine movendo prevalentemente dalla complessità e stratificazione della struttura umana in quanto tale, la sua discepola ricava le connotazioni fondamentali dell'antropologia, in primo luogo, proprio attraverso l'analisi dell'empatia.

Ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni, ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni. Questi atti sono qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi? In altri termini, qual è la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili "anima" e



“corpo”? E, quindi, in quale senso l'essere umano non è riducibile alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la costatiamo?

E' sul terreno delle vivenze di cui abbiamo coscienza, che s'individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti anche se in forme diverse in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini “corpo” e “anima”. Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto, in primo luogo, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda a una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che viene così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche (*Psyche*).

Ci si potrebbe chiedere - e Edith Stein ripropone una questione già indicata dal maestro - se non sia stata trovata ormai - siamo nel secondo decennio del Novecento - una disciplina che indaghi la psiche, che ce la mostri veramente come essa è, scientificamente, riducendola alla sua struttura che è di tipo meccanicistico: azione e reazione, associazione e così via, come sembrava sostenere la nascente psicologia, facendo proprio il metodo delle scienze della natura. Da questa domanda nasce il lungo e articolato saggio - pubblicato nel 1922 sull'“Annuario” di fenomenologia diretto da Husserl - relativo a *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (STEIN, 1999).

L'intento non è quello di eliminare tale disciplina in favore di una ricerca puramente filosofica, ma, piuttosto, di mostrare l'insufficienza del punto di vista della psicologia e delle nuove scienze umane, costitutesi nella seconda metà dell'Ottocento, in particolare la sociologia. Tale insufficienza riguarda sia la comprensione approfondita dell'essere umano sia la giustificazione della loro costituzione in quanto scienze; esse, infatti, hanno bisogno di un'indagine preliminare che chiarisca i momenti di fondo sui quali poggiano. Ad esempio, la psicologia non può fare a meno di chiedersi che cosa sia la psiche e deve anche domandarsi se corporeità e psiche siano sufficienti per comprendere l'essere umano nella sua interezza, e tali questioni rimandano a una riflessione filosofica.

Attraverso l'analisi dei vivenze Edith Stein mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata da una “forza vitale”, da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti di tipo deterministico, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e, quindi, delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a “motivazioni” che rivelano un fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L'empatia era già stata individuata come lo strumento di comprensione di ciò che è presente nella vita dell'altro e non solo relativamente ai suoi sentimenti o alle sue

emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al suo mondo della creatività. Se ci sono le scienze dello "spirito", esse riguardano, appunto, ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie ad un elemento che fa definire l'essere umano "persona".

Quest'interpretazione rimarrà fondamentale per l'Autrice anche quando la sua ricerca si rivolgerà al pensiero antico e medievale, anzi troverà in esso una conferma delle sue analisi fenomenologiche. I risultati ottenuti confluiscono nelle opere *La struttura della persona umana* (1932) (STEIN, 2013) ed *Essere finito e Essere eterno* (1936) (STEIN, 1994). In quest'ultima Edith Stein si sofferma, infatti, a indagare gli esseri finiti; ora fra questi si trova l'essere umano ed esaminandolo costata che "il suo corpo" è un *corpo materiale*; però, non solo questo, giacché è nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce dall'intimo, e ancora: l'uomo non è solo organismo, ma è un *essere vivente animato*, che in modo particolare - percettivamente - è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e finalmente un essere *spirituale*, che è aperto conoscitivamente a se stesso e al resto, e può liberamente plasmare sé e il resto e, in quanto tale, possiamo aggiungere sulla base di altre indicazioni fornite da Edith Stein, è "persona". Si può notare che il termine "persona" non solo è presente nelle analisi di Husserl e della Stein, ma si riferisce per ambedue alle stesse caratteristiche essenziali dell'essere umano, soprattutto alla sua componente spirituale.

### 3 HUSSERL E I "PROBLEMI ULTIMI E SOMMI"

Si è già notato che in riferimento alla persona e alla sua attività spirituale, Husserl parla dei problemi etico-religiosi e metafisici come i problemi ultimi e sommi. Il termine "metafisica" ha molti significati in Husserl: ci fermiamo solo sulla distinzione da lui proposta fra una "metafisica storicamente degenerata" e una "metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*" (HUSSERL, 2017, p. 191) intendendo egli con la prima un'indagine che si basa su un "eccesso di speculazione" e con la seconda l'autentico spirito della filosofia greca, riprendendo l'espressione aristotelica. Tuttavia, il riferimento non è qui direttamente a Platone o ad Aristotele, ma alla metafisica di Leibniz, in particolare, alla nozione di "monade". Il mio ego come monade, " non può a priori essere un ego che ha esperienza del mondo se non in quanto egli si trova in comunità con altri a lui simili, in quanto è un membro di una società di monadi che è orientata a partire da lui. [...] La dimostrazione conseguente di sé che compie il mondo oggettivo dell'esperienza implica una pari dimostrazione delle altre monadi come esistenti" (HUSSERL, 2017, p. 191).

Il che vuol dire che esiste un solo mondo oggettivo che è individuabile attraverso quella che egli definisce *metafisica trascendentale*, che mostra come, movendo dal soggetto, si posso comprendere la costituzione di un mondo oggettivamente esistente: ho chiamato quest'atteggiamento di Husserl, che sembra mettere insieme termini

considerati tradizionalmente contrapposti come ego trascendentale ed esistenza oggettiva del mondo “realismo trascendentale” (ALES BELLO, 2014).

Husserl ritiene, in tal modo, – ma ciò che si è detto dovrebbe essere ulteriormente esplicitato e questo non è il luogo per farlo – che di rispondere all’obiezione secondo la quale: “[...] la fenomenologia non sarebbe capace di tanto poiché, partendo dall’ego trascendentale e dalla riduzione trascendentale, vi rimarrebbe legata, di modo che cadrebbe, senz’averne coscienza, nel solipsismo trascendental [...]” (HUSSERL, 2017, p. 200). Poiché tali argomentazioni si trovano nella *V Meditazione cartesiana*, Husserl mostra che è proprio il passaggio all’alterità attraverso la sua consistenza corporale che garantisce un mondo oggettivo esistente e che questa costatazione può fondare un realismo “trascendentale”. Il nuovo punto di vista metafisico proposto da Husserl è da lui considerato valido, perché non si tratta di una costruzione “metafisica” legata solo a una tradizione, ma di una posizione giustificata sulla base dell’*intuizione*, che tende a “[...] esporre il senso che questo mondo ha per noi prima di ogni considerazione filosofica, senso che esso riceve in base alla nostra esperienza e che la filosofia può solo *rivelare* ma non mai *mutare*” (HUSSERL, 2017, p. 203).

Su questa linea analitica, che tende a porre l'accento sul senso della realtà esistente nella quale ci troviamo immersi, definita da Husserl “metafisica” - potremmo aggiungere - delle realtà immanenti: io e mondo, egli procede a una metafisica della trascendenza assoluta.

23

Ho individuato sei “vie argomentative” che portano a Dio negli scritti di Husserl: la via “oggettiva” della finalità che ricorda la quinta via teleologica di Tommaso d’Aquino, la via soggettiva che muove da Agostino e Anselmo, la via intersoggettiva, quella leibniziana, appunto, che conduce alla Monade Somma, la via attraverso la hyletica, che è sempre una via teleologica che parte da dimensioni profonde della realtà, preriflessive e precategoriale, mostrando la presenza di un ordine delle cose, la via attraverso l’etica e forse una via “mistica” che approfondisce la presenza di Dio nell’interiorità (ALES BELLO, 2005)<sup>9</sup>.

Non potendo ripercorrere tutte queste vie nel presente scritto, mi fermo brevemente sulla via che conduce alla Monade Somma per continuare con coerenza sulla scia della costituzione metafisica monadica dell’io e del mondo. Se noi siamo il punto di partenza della ricerca e, quindi, costituiamo una sorta di assoluto *quoad nos*, Husserl scrive in un testo del 1922: “Da questo assoluto ci deve essere, allora, una via che conduce all’ultimo assoluto in un altro senso, da questo sistema di “sostanze” “ in senso vero” (come essenti che non presuppongono l’essere che le costituisce) ci deve essere una via all’assoluta sostanza in senso ultimo” (HUSSERL, 1973).

Si è detto sopra che la posizione di Husserl non è sostanzialistica, in questo testo appare il termine sostanza che probabilmente è una semplice ripresa dell’uso leibniziano di definire le monadi sostanze. Husserl continua facendo esplicito riferimento alla Monade Somma come punto d’arrivo della via dell’intersoggettività a

<sup>9</sup> Trad. inglese di A. Calcagno, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Analecta Husserliana, Springer, Dordrecht 2009; tr. spagnola di L. Rabanaque y M. Calello, *Edmund Husserl. Pensar deus, crear Deus*, Editorial Biblos- Paideia Fenomenológica, Buenos Aires 2016; tr. portoghese di A. Turolo Garcia, M. L. Fernandes, T. Akira, *Edmund Husserl. Pensar Deus, Creer Deus*, Paulus, São Paulo, 2016.

Dio, ciò è presente in particolare in un altro testo del 1922 intitolato *Possibilità della fusione delle monadi. Possibilità di una Monade Somma (divina)* (HUSSERL, 1922, p. 300-302).

Non ci si può fermare sui temi etico-religiosi presenti nell'opera di Husserl, osservo solo che la trattazione di Husserl dei temi etici è in qualche caso connessa con i temi religiosi ed è presente, come ho detto sopra, anche una via etica che conduce a Dio. Husserl non crede che ci sia un cieco destino, al contrario, Dio regge il mondo e lo indirizza verso valori assoluti che appellano la libertà e la volontà umana sostenuta anche dalla grazia, per questo crede che ci sia Dio: "[...] la fede è un'esigenza assoluta e la più alta" (HUSSERL, 1924, p. 16).

Non a caso si tratta di un manoscritto non pensato per la pubblicazione; qui il problema metafisico che riguarda l'Assoluto s'intreccia con quello etico-religioso, in questo caso Husserl più che procedere a una rigorosa argomentazione espone i suoi pensieri più profondi e personali.

## 4 EDITH STEIN E LE QUESTIONI METAFISICHE

La Stein passa in modo non traumatico dall'analisi fenomenologica a una determinazione metafisica. Il soggetto non è solo io puro, io psichico e io spirituale, ma anche "sostanza". Il suo essere-separato è afferrabile dalla sua coscienza e diverso da qualsiasi altra cosa, può chiamare io solo se stesso<sup>10</sup>. Tuttavia, ella rimane sul terreno fenomenologico, quando riprende i temi dell'intenzionalità, temporalità, della vita spirituale come vita intellettuale, sulla connessione fra interiorità ed esteriorità<sup>11</sup>.

Lo stesso accade per la vita morale, in cui emerge l'altra potenza dello spirito, cioè la volontà. Gli esseri umani si aprono, in tal modo, al mondo esterno, con tutta la loro persona che comprende la corporeità, la psiche (piacere e dispiacere), i sentimenti (amore e odio), la tonalità emotiva; tutto converge dal lato soggettivo alla formazione del carattere, che è legata anche alle caratteristiche proprie dell'individualità. La mappa complessa, stratificata, della vita interiore è completata dalla presenza del nucleo, già individuato negli scritti fenomenologici della Stein e da lei definito ora *anima dell'anima*, punto profondo di convergenza dell'essere umano e luogo di apertura verso la trascendenza, costituita dagli altri e da Dio.

Con il sostegno di Tommaso lo spirito (*Geist*) si rivela sempre di più la sede delle operazioni intellettuali e volontarie nel doppio versante conoscitivo e morale. Tutto ciò era già stato detto da Husserl e dalla stessa Stein, ma qui si fonda su una base metafisica. E il nucleo (*Kern*) della persona, dal punto di vista di quest'ontologia rivisitata, acquista un'ulteriore determinazione sulla scia delle analisi già compiute nelle prime opere fenomenologiche (si veda soprattutto *Psicologia e scienze dello spirito* e *La struttura della persona umana*).

---

<sup>10</sup> *Ivi*, Cap. V, § 2.

<sup>11</sup> *Ivi*, Cap. V, §§ 4.5, 6.

Per quanto riguarda la questione della conoscenza e della dimostrazione dell'esistenza di Dio, l'atteggiamento della Stein è peculiare. Ella ripete più volte che le "prove", le "dimostrazioni" non fanno trovare la fede; esse convalidano la fede, ma non conducono alla fede. Il credente, cioè colui che ha già una fede, intesa come conoscenza di Dio, si lascia condurre dalle prove, il non-credente rimane ai confini (STEIN, 1994, p. 150).

Questo non vuol dire che la fede sia un fatto irrazionale, al contrario, ella ritiene che la *fides* che giunge fino all'accettazione della Rivelazione possa, anzi debba, essere d'aiuto alla ragione naturale nella conoscenza della verità, in questo senso la ragione, illuminata dalla fede, può diventare una "ragione soprannaturale" – espressione che ella usa solo in occasione del confronto fra Husserl e san Tommaso (STEIN, 2007), ma che, nel suo senso ultimo, mantiene sempre presente, perché questo serve a delimitare i confini della ragione umana, ma anche ad accettare la possibilità del suo potenziamento proprio attraverso la fede. D'altra parte, se la filosofia vuole raggiungere la verità, deve riconoscere le diverse fonti della verità e fra queste c'è la Rivelazione, che ha bisogno della *fides* come conoscenza naturale per essere accolta.

Tale circolarità è tenuta da lei presente quando in *Essere finito e Essere eterno* ella riflette sul significato di "Essere eterno" (STEIN, 1994).

Movendo da due testi della scrittura, Edith Stein osserva che essi ci portano più lontano di quanto possa raggiungere una ricerca intellettuale. Si tratta dell'inizio del Vangelo di Giovanni "In principio era il *Logos*" e del passo della lettera di San Paolo ai Colossesi 1, 17, in cui si dice che: "Egli è prima di tutte le cose e tutte le cose hanno in lui la loro consistenza e connessione". E aggiunge che forse il significato filosofico del *Logos*, al quale siamo rimandati, può aiutarci a capire il significato teologico e, a sua volta, la verità rivelata può risolvere le difficoltà filosofiche. Procedo, pertanto, ad una chiarificazione filosofica dei due testi.

A suo avviso i due testi rimandano alla visione Trinitaria di Dio. In particolare: *ev arche ev o logos* ha questo significato: nell'Ente primo era incluso il *Logos* (il senso o l'essenza divina), nel Padre era il Figlio, cioè il "senso" dell'attualità originaria; quindi, la generazione significa la posizione dell'essenza nella nuova attualità personale del Figlio, che, tuttavia, non è una posizione all'esterno dell'attualità originaria del padre. Nel distinguere, però, l'essere essenziale, dall'essere attuale-reale si corre un rischio di separarlo nel pensiero e ciò non è legittimo. L'autrice qui sottolinea fortemente la validità della posizione di san Tommaso, il quale insiste sull'inseparabilità fra l'essenza e l'essere attuale-reale nel primo Ente, cosa che distingue l'Essere da qualsiasi altro ente finito in cui è possibile operare tale distinzione.

Ella, proseguendo nell'indagine, osserva che, poiché il primo Ente ha l'essere per essenza, è impossibile anche solo pensarlo senza l'essere, ma bisogna chiedersi quale sia la consistenza di tale "pensare". Se si riuscisse, infatti, a pensare veramente in modo riempiente – e qui la Stein adopera il linguaggio fenomenologico, intendendo il riempimento totale di un'intenzione vuota – saremmo di fronte alla comprensione profonda di quella che Anselmo proponeva come "prova" dell'esistenza di Dio.

Ella riflette, però, ulteriormente su tale questione, sostenendo che, se riuscissimo a cogliere "veramente" la coincidenza fra essere ed essenza, non saremmo di fronte ad



una “prova” e, quindi, dal punto di vista logico, ad una “conclusione” o deduzione, ma avremmo dato una forma al “pensiero originario” (“eine Umformung des ursprünglichen Gedankens”), relativo a quella coincidenza, lo avremmo “foggiato”. E aggiunge: “L’esattezza di questa messa in forma non è contestata neppure da Tommaso d’Aquino, il quale, com’è noto, ha respinto la prova ontologica” (STEIN, 1994, p.149).

Anche Tommaso, in fondo, afferma che la proposizione “Dio esiste” è evidente in sé, ma non per noi e, proprio perché non riusciamo a cogliere veramente questa evidenza, abbiamo bisogno di una dimostrazione dagli effetti. Pure in questo modo, tuttavia, non arriviamo alla comprensione e qui, in ultima analisi, secondo Edith Stein, ha ragione Agostino quando afferma: “Si comprehenderis non est Deus”. Anselmo, che si sforza di dare una forma al pensiero originario, fallisce, perché non arriva alla comprensione piena.

La ragione profonda del fallimento da parte di tutte le prove o le vie di raggiungere il riempimento senza riserve sta nella tensione irrisolvibile dello spirito umano tra finito e infinito. E questo ci fa capire anche il destino singolare della prova ontologica, secondo Edith Stein: che si trovino sempre nuovi difensori e avversari di essa.

Non è possibile, quindi, cogliere attraverso la via della conoscenza naturale la coincidenza fra essenza ed esistenza. Per chi ha fede sembra impossibile che non ci sia questa coincidenza, ma quando cerca di comprenderla intellettualmente è destinato a fallire. Si è costretti solo ad avvicinarsi a Dio attraverso immagini finite, a volte dal lato dell’essenza e a volte dal lato dell’essere.

Com’è noto, la Stein sostiene che una conoscenza piena di Dio, conformemente alle sue capacità che sono sempre limitate in quanto è creatura, è possibile all’essere umano solo nell’esperienza mistica, perché Dio eleva a sé l’anima e le fa cogliere in modo intuitivo il senso di tutte cose, secondo la testimonianza di Santa Teresa d’Avila (STEIN, 1997). Perciò l’esperienza mistica illumina la conoscenza di sé ed è di grande aiuto per la comprensione della struttura antropologica e di Dio.

I temi metafisici, pur affrontabili in modo autonomo rispetto alla fede e alla visione mistica, possono essere illuminati da questi tipi peculiari di “conoscenze” e più facilmente affrontati.

## CONCLUSIONE

Come si è cercato di mettere in evidenza, i filosofi ai quali ho fatto riferimento non si sottraggono alle grandi domande riguardanti: chi sono io? Qual è il senso della realtà a noi più vicina e della realtà ultima? Con minore o maggiore vicinanza rispetto alle posizioni classiche e costruttive della storia della filosofia e in colloquio con l’Età Moderna (Husserl) o con il pensiero antico e medievale (Stein), attraverso un’impostazione originale e convincente, mostrano come tali domande non siano eludibili e come a esse sia possibile dare una risposta valida.



## REFERENZE

- ALES BELLO, A. *Edmund Husserl: Pensare Dio Credere in Dio*. Padova: Messaggero, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Human World – Animal World: An Interpretation of Instinct in some late Husserlian Manuscripts*. In: *Analecta Husserliana*. V. LXVIII (2000).
- \_\_\_\_\_. *Il senso delle cose. Per un realismo trascendentale*. Roma: Castelvecchi, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Trad. P. Chiodi. Milano: Bocca, 1953.
- HUSSERL, E. *Ethisches Leben, Theologie. Wissenschaft*. Ms AV 21, 1924.
- \_\_\_\_\_. Die transzendente Alter Ego gegenüber der Transzendenz der fremden Subjektivität des Dinges. Absolute Monadologie als Erweiterung der transzendentalen Egologie. Absolute Weltinterpretation, (Januar/Februar 1922). In: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana Bd. XIV, hrsg. von I. Kern. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Vol. I. Trad. V. Costa. Torino: Einaudi, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. E. Filippini. Milano: Il Saggiatore, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*. (Org.) A. Canzonieri. Trad. V. Costa. Morcelliana: La Scuola, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Möglichkeit der Verschmelzung der Monaden*. Möglichkeit einer (göttlichen) Übermonade (1922). Beilage XLI. Husserliana Bd. XIV, hrsg. von I. Kern. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_. Phänomenologie und Anthropologie. In: *Aufträge und Vorsätze (1922-1937)*, Husserliana, Bd. XXVII.
- \_\_\_\_\_. Phänomenologie und Psychologie. In: *Aufsätze und Vorträge I*, Husserliana Bd. XXV, hrsg. von Th. Nenon and H. R. Sepp. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- STEIN, E. *Essere finito e Essere eterno*. Per un'elevazione al senso dell'essere. Trad. L. Vigone, Rev. E. Presentazione di A. Ales Bello. Roma: Città Nova, 1994.
- \_\_\_\_\_. Il Castello interiore. In: *Natura Persona Mistica*. Per una ricerca cristiana della verità. (Org.) A. Ales Bello; Trad. A. M. Pezzella. Roma: Città Nuova, 1997.
- \_\_\_\_\_. *IL problema dell'empatia*. Trad. E. Costantini e E. Schulze; (Prefazione di A., Ales Bello). Roma: Studium, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*. Trad. Angela Ales Bello, In: Edith Stein, *La ricerca della verità – Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Roma: Città Nuova, 2007 (ristampa).
- \_\_\_\_\_. *La struttura della persona umana*. Corso di antropologia filosofica. Trad. M. D'Ambra, revisione di A.M. Pezzella, M. Paolinelli; (Prefazione di A. Ales, a cura di A. Ales Bello e Marco Paolinelli). Roma: Città Nuova/Edizioni OCD, 2013.
- \_\_\_\_\_. *La struttura della persona umana*. Trad. M. D'Ambra; Rev. di A. M. Pezzella e M. Paolinelli, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Roma: Città Nuova, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e scienze dello spirito*. Trad. M. Pezzella; Roma: Città Nuova, 1999.

Inserito: 4 giugno 2021

Accettato: 1 luglio 2021

## A identidade pessoal: a formação da pessoa em Edith Stein

## Personal identity: the formation of the person in Edith Stein

Prof.essa. Dr.essa Anna Maria Pezzella  
Pontificia Università Lateranense di Roma<sup>1</sup>

### RIASSUNTO

Per Edith Stein l'identità personale è il frutto di un processo che si realizza nel tempo e coinvolge tutti gli aspetti della persona: corpo, anima e spirito. Non si può giungere ad essa senza il contributo di altri esseri umani, mediante la formazione e l'educazione. Tali contributi interagiscono con il nucleo più profondo della persona e, se positivi, unitamente alla volontà del singolo, permettono la formazione di una identità personale consapevole ed equilibrata.

### PAROLE CHIAVE

Identità personale; Corpo; Anima; Spirito; Educazione

### ABSTRACT

For Edith Stein, personal identity is the result of a process that takes place over time and involves all aspects of the person: body, soul and spirit. It cannot be reached without the contribution of other human beings, through training and education. These contributions interact with the deepest core of the person and, if positive, together with the will of the individual, allow the formation of a conscious and balanced personal identity.

### KEYWORDS

Personal identity; Body, Soul; Spirit; Education

---

<sup>1</sup> Email: [a.pezzella@pul.it](mailto:a.pezzella@pul.it)

## INTRODUÇÃO

A questão da identidade faz parte de uma reflexão antropológica mais ampla, muito aprofundada pela fenomenologia. M. Scheler, por exemplo, se interessa pela antropologia e alguns estudiosos (GEHLEN,1990) o consideram o fundador da antropologia filosófica, porque em *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ele delinea os fundamentos filosóficos da antropologia, identificando no espírito o elemento distintivo do ser humano. Além disso, em *Mensch und Geschichte*, ele dá uma imagem clara da antropologia filosófica, a qual é uma ciência da essência e da estrutura eidética do ser humano, de sua relação com os reinos da natureza (inorgânico, vegetal, animal) e com o princípio de tudo, Deus. Inclui também o problema psicofísico da relação entre a alma e o corpo e a questão da relação entre o vital e o poético. Somente essa antropologia, segundo o filósofo, poderia dar a todas as ciências, as quais têm como objeto o homem, um fundamento filosófico (SCHELER, 1999, p.23).

Husserl também se interessa pela antropologia, de maneira particular no segundo livro das *Ideias*, amplamente elaborado e revisado por Edith Stein.

Husserl oferece uma visão antropológica muito precisa e ampla, mas é crítico em relação à antropologia científica da época, pois propunha um significado do ser humano como espécie animal e descrevia quais eram as funções e constituição do ser humano que diferiam das funções dos animais. Esse tipo de antropologia, mais próximo da biologia e da zoologia, baseava-se apenas em uma descrição morfológica e explicações causais, as quais não correspondiam à complexidade do ser humano. Por esse motivo, foi necessário buscar ou mesmo encontrar uma nova antropologia capaz de levar em consideração todo o ser humano, vivente em corpo e alma.

Em uma conferência em 1º de junho de 1931, na Kantgesellschaft em Berlim, intitulada *Phänomenologie und Anthropologie*, Husserl critica, no entanto, seja a filosofia da vida de Dilthey que uma nova antropologia filosófica que estava provando um sucesso considerável, especialmente dentro do movimento fenomenológico. Essa nova antropologia, mesmo que Husserl não a diga abertamente, nasceu sob a pressão dos estudos de Scheler, que, embora em 1931 não estivesse mais vivo, havia marcado o caminho. Segundo Husserl, para esse tipo de antropologia, apenas em uma teoria essencial da existência do homem mundano (*Dasein*) estava o verdadeiro fundamento da filosofia (HUSSERL, 1999, p.189). Husserl é crítico em relação a essa antropologia porque, por mais que ele tenha refletido sobre questões antropológicas, residindo no corpo, na psique, no espírito, no ego, na consciência, na motivação etc., seu interesse não era entender como o ser humano é feito concretamente, mas para Husserl era importante examinar a correlação fundamental entre o sujeito e o mundo. Somente desse modo a antropologia poderia não ser mais uma ciência objetiva natural, mas uma ciência universal do espírito.

Ao mundo em ato pertence também o homem operante; agindo no mundo a já dado em um ser, o homem o quererá diferente, reconhece nele, de modo detalhado,

possibilidades práticas do ser-de-outro-modo e age conseqüentemente<sup>2</sup>. Portanto, uma antropologia filosófica é uma ciência do espírito somente se analisa a pessoa humana de maneira universal, somente se examina também o tematizar cognoscitivo e todo o caráter egológico funcional, que age em geral, como também qualquer outra ação do eu (HUSSERL, 1973, p.482). Por isso, a antropologia filosófica à qual Husserl tende tem como objeto o eu, o eu transcendental, em base ao qual se constitui toda a realidade.

No que diz respeito a Edith Stein, ao invés, ela, juntamente com outros fenomenólogos, se interessa de antropologia utilizando os instrumentos que a própria fenomenologia oferece. A filosofia se mantém naquilo que Husserl chama *primeira epoché* que permite de colocar entre parênteses a atitude natural, neutralizando qualquer pré-compreensão que possa perturbar *a pura efetividade da investigação*, para ir à essência do fenômeno. De fato, Edith Stein não renuncia à redução eidética, através da qual é possível a descoberta da essência do fenômeno, mas por outro lado não radicaliza unicamente a sua reflexão sobre a subjetividade<sup>3</sup>.

Edith Stein se interessa pela antropologia filosófica por vários motivos. O primeiro entre eles é o interesse pela pessoa, como já mencionado acima; mas, além disso, a investigação antropológica era fundamental para ela no intuito de delinear uma praxe educativa, pois antes de qualquer reflexão sobre a formação e de qualquer intervenção formativa era necessário conhecer a estrutura do ser humano:

[...] pois formação e educação devem aferrar o ser humano na sua totalidade de corpo vivente e alma; é importante para o educador conhecer a estrutura, as funções e as leis de desenvolvimento do corpo humano para saber o que pode ser útil ou nocivo para um desenvolvimento conforme à sua natureza. É igualmente importante conhecer as leis gerais da alma humana para dar-se conta disso na obra educativa (STEIN, 2000, p.55).

Por fim, tinha em Edith Stein a exigência de mostrar que a pessoa não podia ser entendida unicamente como um ser natural, como tinha acontecido no positivismo, mas que devia ser investigada como ser corpóreo-psíquico-espiritual. Portanto, Edith

---

<sup>2</sup> Livre tradução a partir do texto italiano, Husserl (1973, p.480).

<sup>3</sup> Infatti, in *Introduzione alla filosofia*, afferma: "Se si è colto totalmente il carattere della filosofia come scienza dell'essenza, allora ben si comprenderà cosa può provocare innanzitutto la convinzione secondo la quale il metodo fenomenologico è richiesto come metodo filosofico per eccellenza, come via per la risoluzione di tutti i problemi filosofici fondamentali. Se teniamo presente che normalmente ed in modo inevitabile ad ogni *noesi* corrisponde un *noema*, più concretamente: che ad ogni percezione appartiene necessariamente un percepito, ad ogni volere un voluto e così via, ed in generale che alla *coscienza* si contrappone necessariamente un *mondo*, allora ci rendiamo conto che si può fare una descrizione essenziale della coscienza solo se viene compiuta di pari passo la descrizione della struttura del mondo, della costituzione essenziale di tutti i generi di oggetti. Pensata in un compimento ideale, la fenomenologia deve raccogliere in sé i risultati di ogni ontologia e nel chiarire, in tutte le sue forme, il rapporto esistente tra coscienza ed oggetti, deve contemporaneamente risolvere i problemi riguardanti la teoria della conoscenza e dunque quelli della critica della ragione". (STEIN, 1998, p. 50).

Stein pretendia fundar, seguindo as pegadas de Scheler<sup>4</sup>, uma antropologia como ciência do espírito. Pretendia estudar a estrutura do ser humano e a sua inserção nas formas do ser às quais pertence: natureza e espírito.

## 1 IDENTIDADE PESSOAL

Uma vez contextualizada a questão antropológica dentro do universo fenomenológico, se pode enfrentar a questão da identidade por Edith Stein. Para fazer a pergunta: O que é a identidade pessoal para Edith Stein? precisamos nos questionar sobre outras respostas: O que é uma pessoa? Qual é a estrutura de um ser humano? Como podemos encontrar uma identidade pessoal? Analisaremos a questão a partir de dois diferentes níveis: o nível filosófico e o nível pedagógico.

De acordo com Edith Stein, a identidade não é uma construção da memória, pois isso não se encontra em um mecanismo psicológico em que a memória estabelece entre impressões mutantes e presente e passado, como J. Locke e D. Hume pensavam, mas é um processo complexo que precisa tempo e contribuições de outros seres humanos, ou seja, relações interpessoais, culturais e sociais. Tais contribuições interagem com o núcleo mais profundo do ser humano e, se são positivas e se encontram a vontade da pessoa individualmente, permitem a realização do sujeito, a formação de uma identidade pessoal consciente, equilibrada, autônoma e livre.

Mas precisamos prosseguir passo a passo. Portanto, precisamos analisar quem é a pessoa humana e qual é a sua estrutura.

Em *Potência e ato* Edith Stein escreve:

[...] O eu pessoal não é um *eu sem ipseidade* nem um *começo sem conteúdo*, mas um ser materialmente realizado em si mesmo, um *ser já possuidor de um núcleo*. Nem ao menos é, do jeito que é, colocado na existência *por si só*; ao invés, é colocado num mundo do qual pode tomar conteúdos e vida a causa das aberturas que pertencem ao seu próprio ser. Portanto, o eu é colocado fora do ser original em um sentido análogo, assim como qualquer coisa criada. Entretanto, ele difere de todo e qualquer ser não pessoal, pois mesmo o que é, está em seu poder. [...] O que é, é alguma coisa em parte *da* natureza ou da matéria que pode e deve moldar e isso é algo que pertence ao seu ser pessoal e espiritual que não reside no seu poder de moldar, mas que lhe é dado como forma *através* da qual pode e deve moldar a sua matéria [...]. (STEIN, 2003, p. 383-384)

Se examinamos os aspectos individuais dessa citação, percebemos que o eu pessoal tem um núcleo e é em parte alguma coisa pertencente à natureza, que pode e deve moldar e é em parte Espírito (*Geist*), que é dado a ele como a forma que pode e

---

<sup>4</sup> La Stein ascolta Scheler più volte a Gottinga, e per quanto ritenga che il suo pensiero non sia rigoroso alla stregua di quello di Husserl ne è molto influenzata. Tra l'altro Scheler cita il testo della Stein, *Das Problem der Einfühlung* nella seconda prefazione de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, quella del 1921.

deve moldar a sua matéria. Portanto, o pessoal, quando entra na existência, não é um vazio, não é uma *tabula rasa*, mas tem um núcleo que “[...] *prescreve de antemão como a sua vida pode e deve ser vivida e o que pode e deve se tornar. O que a pessoa é em si mesma é ser atualizado e retido como habitual [...] quando isso acontece, torna-se um ganho para a eternidade [...]*” (STEIN, 2003, p. 214). O núcleo é a parte mais profunda de uma pessoa, contém a nossa essência mais profunda, *a alma da alma*. De fato, isso é o que faz de nós essa pessoa e não outra: cada um de nós tem um núcleo que nos distingue em relação aos outros. Portanto, o ser humano, a pessoa, se torna si mesma quando atualiza as suas possibilidades, ou seja, as possibilidades do seu próprio núcleo. Uma pessoa não pode tornar-se o que ela não é no seu núcleo. Por exemplo, eu não posso me tornar um bom musicista se eu não tenho uma predisposição, uma capacidade em mim, se isso não estiver registrado no meu núcleo. Eu posso aprender a tocar um instrumento, eu posso adquirir até mesmo uma boa técnica com os exercícios, mas eu nunca irei tocar na Royal Concertgebouw Orchestra. No máximo serei capaz de tocar para os amigos ou também ensinar música, mas eu nunca terei alguma coisa a mais que faça a diferença entre um docente musicista e um excelente musicista.

Edith Stein pensa que o núcleo é alguma coisa simples e imutável. O núcleo é

[...] simples [...] não existem partes que possam ser separadas como as partes do corpo material. O que se torna real não se separa do que permanece potencial. Um todo sempre está por trás de tudo o que é real em qualquer momento. [...] algo pertencente ao todo entra no modo de atualidade sem se retirar da totalidade, como algo relativamente autossuficiente, mas conectado com a totalidade (STEIN, 2003, p. 206).

O núcleo é simples e imutável, mas precisa passar da potencialidade para a atualidade, assim que nessa passagem existe uma mudança. Existe uma contradição na visão de Edith Stein? Ela faz um exemplo para explicar essa aparente contradição: “*Um raio de luz atinge um pequeno ponto na superfície; o ponto brilhante destaca-se da área escura circundante, mas não é cortado do resto da superfície*” (STEIN, 2003, p. 206). Então, que uma pessoa se atualize em relação ao seu núcleo não se desprende do que ainda está em potência e espera para ser realizado.

Para ser realizada como pessoa, é necessário um trabalho constante sobre si mesmo e esse trabalho não pode deixar de levar em consideração todas as peculiaridades do núcleo. O ego pessoal precisa trabalhar sobre si mesmo para realizar as possibilidades implícitas no núcleo.

A esse ponto, é necessário insistir no ego e nas suas peculiaridades para compreender como ele assume o controle sobre si mesmo e pode ser realizado. Como é bem sabido, a fenomenologia e Edmund Husserl trabalharam extensivamente sobre o ego. Husserl escreve:

[...] O Ego é o sujeito idêntico que funciona em todos os atos da mesma corrente da consciência: é o centro de onde toda a vida consciente emite



raios e os recebe; é o centro de todos os afetos e ações, de toda a atenção, apreensão, relacionamento e conexão, de toda a esperança e medo e toda tomada de posição teórica, valorativa e prática, de todo prazer e angústia, de toda esperança e medo, de todo fazer e sofrimento. Em outras palavras, todas as particularidades multiformadas da relação intencional com os Objetos, que aqui são chamadas de atos, têm seu necessário terminus a quo, o Ego-point, do qual se irradiam. (HUSSERL, 2011, p. 110).

O ego é a unidade que segura unidas as correntes da consciência, as quais dão unidade à vida da pessoa, que está por detrás das vivências. Quando eu digo Eu, eu digo algo sobre mim mesmo, o que eu sou, o que eu fui, como eu vivi e vivo e o que estou pronto a viver.

O Eu ao qual Edith Stein refere é sempre um eu concreto. Mesmo que ela fale em suas obras de um ego puro, como o professor tinha feito, com o passar dos anos ela tende a não compartilhá-lo mais plenamente. Husserl escreve: “[...] *qualquer home tem em si um eu transcendental*” (HUSSERL, 1961, p. 212), mas ele também diz

[...] o que não deve ser entendido no sentido que o eu transcendental seja uma parte real ou um estrato da alma (o que seria sem sentido), e sim no sentido que o homem, através da consideração fenomenológica de si, torna-se uma objetivação do eu transcendental (HUSSERL, 1961, p.212).

33

Edith Stein nunca abraça totalmente a visão do ego transcendental, porque ela acredita que a existência humana não se baseia na consciência reflexiva daquilo que vivenciamos. Por outro lado, entretanto, ela não pode negar que por trás de cada ato existe um ego por meio do qual é possível afirmar que um mundo existe e que pode ser apreendido em sua funcionalidade. Ela não compartilha totalmente do peso excessivo atribuído ao ego “[...] *ao ego absoluto, ao ego enquanto centro funcional último de qualquer constituição*” (HUSSERL, 1961, p. 213).

Para Edith Stein o ego é sempre meu, como também afirma Husserl<sup>5</sup>, e mesmo para o professor o ego nunca pode renunciar a sua peculiaridade e a sua indeclinabilidade pessoal; para ela é preciso investigar nessa indeclinabilidade pessoal, sem erradicá-la do mundo em que vive, sem renunciar por isso à descrição de sua modalidade de funcionamento e estrutura.

Sabemos que Husserl diferencia o ego real e o ego puro, o último correlato de todos os atos, de todas as experiências vividas. O ego puro não possui suas próprias qualidades e estados: essas são características da psique. O ego puro, segundo Edith Stein, como um inextendido, sem qualidade, pontual, não é capaz de explicar o que está nas profundezas da alma que, ao invés, “[...] tem extensão e profundidade”.

---

<sup>5</sup> Para o fenomenólogo, “[...] L’io che attingo nell’epoché [...] è denominato io soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale, perché quando io cerco di definirlo riflessivamente non posso dire che: questi io sono io, io che attuo l’epoché, io che interrogo il mondo quale fenomeno, il mondo che vale ora per me nel suo essere e nel suo essere-così-e-così [...]” (HUSSERL, 1961, p. 210).

Enquanto o ego for entendido “[...] como” eu puro”, ele não pode se sentir em casa. Só um ego que tem alma pode sentir-se em casa e, a partir daí, podemos dizer que se sente em casa quando está em si” (STEIN, 2000, p. 132).

Mas o ego está sempre corporificado. A pessoa, como vimos, é uma unidade complexa de corpo, alma e espírito.

O ser do homem - escreve o ser E. Stein - é um composto de corpo, alma e espírito. Na medida em que os seres humanos - de acordo com sua essência - são espírito, sua vida espiritual é uma vida em andamento que entra em um mundo que se revela a eles, enquanto eles ainda mantêm um controle firme sobre si mesmos. [...] A alma humana como espírito sobe em sua vida espiritual além de si mesma. Mas o espírito humano é condicionado tanto de cima como de baixo. Está imerso em uma estrutura material que é alma e molda em uma forma corporal. A pessoa humana carrega e envolve seu corpo e sua alma, mas ao mesmo tempo é carregada e envolvida por ambos (STEIN, 1988, p.386-387).

A pessoa, para Edith Stein, é uma unidade corporal, animado-espiritual, portanto, é uma abstração falar sobre os aspectos individuais, pois o corpo não pode ser separado da alma e a psique do corpo e do espírito. Mas essa separação é um mal necessário para compreender analiticamente todos os aspectos da pessoa humana.

A investigação de Edith Stein se move a partir daquela de Husserl. O ser humano tem um corpo vivo, o *Leib*, diferente do *Körper*. Possui figura e campos sensoriais bem definidos; é também o centro em torno do qual se organiza todo o mundo espacial, ponto zero de orientação, a partir do qual é possível identificar o próximo, o distante, o acima e o abaixo etc. O corpo é meu lar inato, do qual não posso me afastar, em que sinto e percebo tudo o que acontece. Stein, antes mesmo de Husserl, reavalia o papel do corpo, o qual nos permite encontrar os outros, estabelecer uma relação com eles e é o lugar de manifestação (*Schauplatz*) da alma, seu espelho.

O corpo vivo tem vida, alma (*Seele*) e psique (*Psyche*). Esses dois aspectos são usados indiferentemente dentro da escola fenomenológica. Durante o período fenomenológico, Edith Stein também usa os dois termos indiferentemente. Mas quando conhece a tradição cristã, os dois termos assumem nuances diferentes. A alma, centro do ser de cada pessoa, conhece-se não por um ato intelectual, mas pelo sentimento; é um castelo interior, um espaço constituído por várias moradas que devem ser atravessadas para se chegar à união com Deus. Stein aprofunda este conceito lendo a experiência dos grandes místicos, antes de tudo Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz.

Nos anos 30, Edith Stein aprofunda esse conceito dando-lhe uma definição extremamente clara. A alma tem duas faces, uma voltada para a natureza, e então é psique, e a outra para o mundo espiritual, e então é espírito. Em *Der Aufbau der menschlichen Person* e em *Endliches und Ewiges Sein*, a alma é

O espaço no centro da totalidade corpo-alma-espírito. Como alma senciente, ela habita no corpo, em todos os seus membros e partes, recebendo impulsos e influências dele e trabalhando sobre ele formativamente e com vistas à sua preservação. Como alma espiritual, ela se eleva acima de si mesma, ganhando discernimento em um mundo que está além de si mesmo - um mundo de coisas, pessoas e eventos - comunicando-se com este mundo e recebendo suas influências. Como alma, no sentido mais estrito, porém, habita em si mesma, pois na alma o eu pessoal está em sua própria morada (STEIN, 1988, p.394).

Portanto, a alma é o centro do ser, possui as profundezas em que é imerso o que vivemos. É uma fonte de vida espiritual, um lugar onde se reúne tudo o que escapa da consciência e é a morada do ego. Assim, a alma, embora seja parcialmente psique, não se identifica totalmente com ela, porque a psique está encarnada no ego real com suas qualidades: caráter, instinto, etc. A psique e suas qualidades estão sujeitas a mudanças que dependem das circunstâncias reais e estão sujeitas à categoria de causalidade.

A alma, como *Seele*, é o centro de um ser espiritual-corporal-animado que não está sujeito a qualquer formação ou transformação, porque só pode crescer e amadurecer. Tudo o que diz respeito a ele está enraizado no núcleo, como vimos.

A alma não está fechada em si mesma, mas aberta para o exterior; ela recebe tudo o que lhe é oferecido pelo mundo em que vive o sujeito. Nesta aceitação do mundo, neste ser dirigido ao mundo, a alma é espírito. Para muitos fenomenólogos, o *Geist* representa o mundo do significado, o reino do que tem valor, das relações mútuas, da intersubjetividade. O sujeito espiritual é o eu, que tem a possibilidade de sair de si sem nunca se abandonar, abrindo-se aos outros, relacionando-se e penetrando e compreendendo o mundo em que vive. O eu, do qual brota toda a vida e é consciente de si, não se identifica totalmente com o corpo e a alma, mas os abraça, encerrando-os, de maneira pessoal. Para o conceito de pessoa, portanto, Edith Stein entende o Ego consciente e livre. Ela/ele é livre porque ele/ela é o mestre de si mesmo e de suas ações e porque ela/ele, consciente e deliberadamente, determina o curso de sua vida por meio de atos livres que representam para o fenomenólogo a primeira esfera do domínio da pessoa (STEIN, 1988, p.386-387, 397).

35

## 2 A FORMAÇÃO DA PESSOA HUMANA

Recordando a visão antropológica, Edith Stein, em *Der Aufbau der menschlichen Person*, afirma que o ser humano é responsável por si mesmo e como tal isso pode e deve "formar" a si mesmo. Venhamos à questão do "eu".

Vamos seguir brevemente o argumento de Edith Stein. Quando dizemos 'ela', nos referimos a alguém, a uma pessoa, que me fala sobre si mesma. Ela/ele é um "eu" e só posso dizer seres humanos e mais ninguém.

Eu olho nos olhos de um animal - escreve E. Stein - e algo de lá me olha de volta. Penetra em uma interioridade, dentro de uma alma, que sente meu olhar e minha presença. Mas é uma alma silenciosa, um prisioneiro

[...]. Eu olho nos olhos de um ser humano e seu olhar me responde. Ele me permite penetrar em sua interioridade ou me rejeita. Ele é o senhor de sua alma e pode fechar ou abrir suas portas (STEIN, 2000, p.109).

O ser humano é senhor de si mesmo, uma pessoa livre. Livre significa que ele/ela pode resistir a estímulos e reações impulsivas. Ele é livre e o dever moral nasce dessa liberdade. Como o “eu” é livre, ele pode e deve se formar. A questão, neste ponto, é entender se o “eu” e o “si mesmo” são a mesma coisa. Edith Stein diz sim e não, ao mesmo tempo. O “si mesmo” tem a chance de refletir sobre si, mas o que se forma e o que está sendo formado não são a mesma coisa. Eles não coincidem completamente. “O ser humano, com todas as suas capacidades psíquicas e corporais é o ‘eu’ que eu devo formar”. Assim, para Edith Stein, o si mesmo não é algo sem forma; ao contrário, é um conjunto de potencialidades que devem ser realizadas por meio da obra do “eu” (STEIN, 2000, p. 116).

O “Si mesmo” é algo que deve ser formado e isso só pode ser feito pela consciência e pelo Eu livre. Só ele pode e deve trabalhar sobre I Si mesmo e sobre as suas potencialidades.

O ego tem uma força enorme, tem a possibilidade de moldar a alma. Além disso, a mesma alma só pode atingir o fundo se o ego, livremente, decidir fazê-lo, pois ele pode manter relegada às profundezas sentimentos agradáveis ou desagradáveis que comprometeriam uma atividade em andamento. Onde o eu está de tempos em tempos é muito importante para a formação da alma. Quem vive na superfície não tem camadas mais profundas. Neste caso, as camadas estão presentes, mas não atualizadas como poderiam ou deveriam ser (STEIN, 2000, p. 120). Mas o Eu vive na alma, aí está ela, não dá para pensar um Eu sem alma; só na alma o Eu se encontra em casa. Buscar a si mesmo, mergulhar em suas profundezas, compreendendo como um todo e possuir no sentido de se ter nas mãos é, porém, uma questão de liberdade. Portanto, é culpa da pessoa se a alma não atinge a plenitude de seu ser e sua forma (STEIN, 2000, p. 121).

O ego também pode atuar sobre o corpo, treiná-lo através da prática esportiva, pode nutri-lo corretamente e quanto mais perfeitamente o organismo se desenvolve, mais perfeitamente ele é o fundamento, a expressão e o instrumento da alma espiritual-pessoal humana (STEIN, 2000, p. 123).

Se o corpo humano, por ação livre do ser humano, é sujeito a um tratamento correto, se se alimenta e se mantém devidamente praticado, esta formação livre serve ao mesmo tempo à formação espontânea. O objetivo do tratamento intencional serve antes de mais nada para contribuir para o desenvolvimento mais completo e orgânico do corpo; fornecer-lhe os materiais de que necessita e dando às suas forças a possibilidade de realização (STEIN, 2000, p. 122-123).

Isso é possível porque: *“Não sou o meu corpo; Eu tenho meu corpo e o domino. Também posso dizer: sou meu corpo. Com o pensamento, posso me afastar dele e examiná-lo de fora. Na*

*realidade, estou ligado a ele*" (STEIN, 2000, p. 116). O Eu domina o corpo e pode controlá-lo. A ação livre da pessoa deve ser capaz de moldar o Self. O ego deve perceber o que está presente no poder na pessoa e, mais precisamente, deve colocar em ação o que está no núcleo (*Kern*), a alma da alma.

O ser humano sozinho, entretanto, não consegue se realizar, mas precisa de ajuda. Obviamente, é necessário o apoio dos adultos e da comunidade para que o jovem encontre a sua plena e autêntica realização. "Que o trabalho educativo - escreve Edith Stein - seja primeiro exercido sobre os outros está na ordem do mundo, que fez o primeiro homem perfeito em seu ser, mas para as gerações seguintes ele designou que fossem crescidas e educadas por aqueles que já estavam maduros" (STEIN, 2000, p. 213).

Os seres humanos em *statu viae* são alunos e educadores (STEIN, 2017, p. 110). "[...] É inegável - sustenta E. Stein - que o ser humano - pelo menos enquanto não puder trabalhar sozinho, livremente, para a sua própria formação - é confiado à ação dos outros, educadores humanos, que podem e devem fornecer-lhe o material necessário para a formação. Visto que a formação do ser humano depende da atividade livre dos que o rodeiam, de suas ações e omissões, eles têm um dever e uma responsabilidade para com ele. Sua intervenção no processo educativo pode, no entanto, consistir apenas em fornecer materiais para o objeto de sua atividade formativa; estes materiais deverão ser tão adequados quanto possível e oferecidos de forma a poderem ser recebidos da forma mais útil. Mas se forem recebidos verdadeiramente, isso não depende mais do educador humano: Paulo plantou, Apolo irrigou - quem o deixou crescer é Deus (STEIN, 2017, p. 70-71).

37

Portanto, os adultos têm a grande responsabilidade para com os mais jovens, pois eles possibilitam a realização das potencialidades que estão dentro dos mais jovens.

O indivíduo traz ao mundo as forças da natureza humana em geral e aquelas individuais que no decorrer da vida deve e quer desenvolver. Eles só podem ser desenvolvidos se houver a guia dos "adultos", que já estão formados. Stein afirma que esta guia ainda não possui um plano de formação, uma ação educativa planejada em todos os seus aspectos, pois a criança participa "do que" os adultos fazem e faz o que eles exigem. E muitas vezes agem na frente da criança e reclamam a ela sem ter toda uma consciência pedagógica, sem refletir se a ação para a qual - consciente ou inconscientemente - a empurra é adequada para seu desenvolvimento individual e social.

No entanto, a comunidade é fundamental para o sucesso de um projeto educacional. De fato, é a comunidade que deve cuidar de quem faz parte dela e de quem está em processo de formação, porque quanto mais os membros de uma comunidade estão preparados, conscientes, plenamente realizados, mais a comunidade, o Estado, vai crescer, progredir, desenvolver. De fato, Edith Stein enfatiza que, se a pessoa tenta realizar todas as suas habilidades, mas a sua tentativa falha: "[...] apesar do esforço interno, por impedimentos externos, isso é um dano ao mundo



*espiritual objetivo ao qual algo foge ao invés de enriquecer a pessoa”* (STEIN, 2003, p.215). A comunidade que não consegue aceitar e realizar as potencialidades dos seus membros está desenhada a declinar, a morrer. Pelo contrário, uma comunidade que apoia os seus membros, ajuda-os na sua plena realização: vai crescer e se tornar forte.

Portanto, a comunidade joga um papel fundamental no crescimento e na formação do ser humano e, conseqüentemente, daquele Si mesmo, daquela ipseidade que é o tema desse artigo.

A questão do núcleo é um aspecto extremamente interessante para o argumento em análise, mas é também um aspect extremamente complexo. Edith Stein em *Potenz und Akt* afirma que

[...] o núcleo é uma coisa simples. [...] não estão presentes nele partes reais que se deixam separar uma da outra como partes de um corpo material. O que se torna atual não se destaca daquilo que permanece potencial. O inteiro está sempre por detrás de tudo aquilo que de vez por vez é atual. [...] alguma coisa que pertence ao inteiro acede ao modo da atualidade sem separar-se da totalidade, como alguma coisa de relativamente autônomo, apesar de estar unida ao inteiro (STEIN, 2003, p. 206-207).

Poderia parecer uma contradição. O núcleo é alguma coisa de simples e imutável, mas necessita de uma passagem da potência à atualidade que tange a sua essência. É o invariável na variabilidade. Edith Stein, para explicar isso, utiliza uma imagem: uma pequena parte de uma superfície, completamente no escuro, é atingida por um raio de luz que provém da obscuridade. Podemos vê-la, a sua potencial visibilidade se torna atualidade, mas não se separa, por esse motivo, do restante da superfície. Portanto, o ser humano, a pessoa, se torna o que é no momento em que torna atuais as potencialidades contidas em si mesmo. É um contínuo e constante trabalho que a pessoa realiza sobre si mesma e é um trabalho que não pode não leva rem conta as peculiaridades do núcleo, pois é este que

[...] predelineia como pode e como deve decorrer a sua vida e o que pode e deve tornar-se. O que ela é em si mesma [...] deve ser atualizado e ser [...] conservado; se isso acontece, é adquirido para a eternidade. O que podia ser atualizado e não foi, fica perdido para a eternidade (STEIN, 2003, p. 214).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dou-me conta de que o caminho que nos conduziu até aqui foi articulado, mas quem conhece o pensamento steiniano sabe que não é possível proceder de outro modo e não só porque o seu pensamento é articulado, mas porque em Edith Stein existe uma profunda unidade e radicalidade de pensamento. Uma questão leva consigo uma multiplicidade de reflexões intimamente relacionadas. A reflexão de

Edith Stein realmente procede em forma de círculos concêntricos, de modo que, a partir de um argumento a reflexão se amplia sempre mais. Os círculos se tornam cada vez maiores: o maior se apoia no menor para ampliar o próprio raio, apesar de estar contido nele.

## REFERÊNCIAS

- GEHLEN, A. *Antropologia filosófica e teoria dell'azione*. Napoli: Guida, 1990.
- HUSSERL, E. Fenomenologia e antropologia. In: *Fenomenologia*. E. Husserl – M- Heidegger. (Ed.) R. Cristin. Milano: Unicopli, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica*. v. II. Trad. E. Filippini. Einaudi: Torino, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. E. Filippini. Milano: il Saggiatore, 1961.
- \_\_\_\_\_. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. In: *Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*. HUA XV. (Hrsg.) von I- Kern, den Haag, 1973.
- SCHELER, M. *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Roma: Armando, 1999.
- \_\_\_\_\_. Mensch und Geschichte. In: *Gesammelte Werke*. v. IX. Berna-Monaco: Francke, 1975.
- STEIN, E. *Essere finito e essere eterno*. Per una elevazione al senso dell'essere. Trad. L. Vigone, (Ed.) A. Ales Bello. Roma: Città Nuova Editrice, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Formazione e sviluppo dell'individualità*. Trad. Di A.M. Pezzella, A. Togni (Ed.) A. Ales Bell. Roma: Città Nuova-Edizioni OCD, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Introduzione alla filosofia*. Trad. A.M. Pezzella. Roma: Città Nuova, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La struttura della persona umana*. Trad. M. D'Ambra. (Ed.) A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Potenza e atto*. Studi per una filosofia dell'essere. Trad. A. Caputo. Città Nuova: Roma, 2003.

Submetido: 4 de junho de 2021

Aceito: 4 de julho de 2021

## Relação Pessoal: Liberdade, Amor E Mistério<sup>1</sup>

### Personal Relationship: Freedom, Love And Mystery

Prof. Dr. Michele D'Ambra

Docente di Storia e Filosofia, Liceo Classico – Termoli<sup>2</sup>

#### RESUMO

O objetivo do presente artigo é identificar e descrever elementos fundamentais da relação pessoal, particularmente entre seres humanos. Após breve análise histórica e delimitação da perspectiva antropológica em questão, são descritos e analisados liberdade, amor e mistério como elementos que caracterizam a relação humana. A principal referência é a antropologia filosófica de Edith Stein, embora o artigo inclua referências à filosofia moderna e contemporânea.

#### PALAVRAS-CHAVE

Relação humana; Individualidade; Liberdade; Amor

#### ABSTRACT

The objective of the article that we submit is to identify and describe the fundamental elements of personal relationship, in particular that of humans. After a brief historical analysis and indication of the anthropological perspective from which the analysis flows, the elements that characterize human relationship: freedom, love, and mystery, are described and analysed. The principle reference point is the anthropology of Edith Stein, though the article is not without references to modern and contemporary philosophy.

#### KEY-WORDS

Human relationship; Individuality; Freedom; Love

---

<sup>1</sup> Tradução do italiano de Prof. Dr. Miguel Mahfoud (UFMG).

<sup>2</sup> E-mail: [mdambr63@gmail.com](mailto:mdambr63@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

Em uma de suas obras dramáticas, Karol Wojtyła apresenta uma magnífica descrição poética do mistério do ser humano, tomada aqui como introdução ao tema do presente trabalho:

Ah, esse peso próprio do homem!  
Essas brechas, essa floresta escura, esse abismo, essas aderências, essas difíceis renúncias do pensamento e do coração!  
E no meio de tudo isso, a liberdade, às vezes até uma explosão de liberdade.  
Uma explosão... numa floresta escura.  
E, no meio de tudo isto, o amor, brotando dessa liberdade como uma fonte da terra.  
Eis o homem!  
Ele não é transparente, nem monumental, nem simples, antes indigente.  
Eis um homem, dois, quatro, cem, um milhão!  
Multiplica tudo isto por ti mesmo - multiplica a tua grandeza por tua fraqueza - e terás o fator da humanidade, o fator da vida humana.  
(WOJTYŁA, 1991, p. 32)

41

Com a presente contribuição, buscamos identificar e descrever elementos constitutivos da relação pessoal, particularmente entre seres humanos. Para tanto, tomaremos como referência análises de Edith Stein nas obras em que ela aprofundou sua visão de pessoa humana.

O século passado testemunhou um florescimento de estudos sobre relação pessoal. Colocando-a no centro da reflexão, pensadores - como Buber, Ebner, Mounier, Marcel - e correntes filosóficas evidenciaram a natureza essencialmente dialógica do ser humano e buscaram redefinir limites e possibilidades de uma comunicação autêntica entre as pessoas, tendo em vista a construção de uma convivência civil e pacífica entre os povos.

Em paralelo, encontramos reflexões dos que viram o caráter social do ser humano como sua condenação mais penosa. As correntes laicistas do existencialismo - com Heidegger e Sartre - enfocaram a impossibilidade de relações verdadeiras com a realidade: "Minhas mãos: a inapreciável distância que me revela as coisas e delas me separa para sempre" (SARTRE, 2005, p. 298-299).

A partir dos últimos anos do século XX, a reflexão sobre pessoa humana concentrou-se em seus aspectos psicológicos e sociológicos: As análises apresentaram certa fragilidade na maneira de entender a relação humana, uma vez que derivada de uma visão antropológica "fraca", segundo a qual seria difícil ou mesmo impossível evidenciar uma única natureza específica do ser humano. Pensemos na visão de ser humano advinda do niilismo de Nietzsche e Heidegger e que, na Itália, deu origem ao "pensamento fraco" com sua expressão mais completa em Gianni Vattimo.

Assim, com o subjetivismo e relativismo antropológico, encontramos uma visão da relação pessoal que coloca em evidência exclusivamente o caráter cínico ou sentimental, tornando impossível, de fato, a identificação de seu valor autêntico.

Por isso, em nossa presente reflexão buscamos evidenciar e descrever os elementos constitutivos de uma relação autêntica a partir de uma visão de ser humano em que sejam identificáveis seus traços essenciais.

## **1 PESSOA HUMANA COMO SER RELACIONAL: INDIVIDUALIDADE INVIOLÁVEL E NATURAL ABERTURA AO OUTRO**

Em uma obra redigida para um curso de antropologia filosófica ministrado no Instituto de Pedagogia Científica de Münster, Edith Stein escreve:

Considerar um indivíduo humano como isolado é uma abstração. A existência de um ser humano é existência de um mundo: sua vida dá-se em comunidade. E não são relações exteriores que se agregariam a um ser existente por si mesmo e para si mesmo: estar inserido – como membro – em uma totalidade mais ampla faz parte da estrutura do ser humano (STEIN, 2013, p. 185) [Tradução nossa].

Desde o início de sua existência, o ser humano é marcado uma dúplici realidade: sua individualidade *invioável* e sua natural abertura ao outro. Desde o primeiro instante de sua existência, ele é chamado a viver uma relação com o que o circunda e, sobretudo, com outros seres humanos. Ele vive sua existência em uma dimensão social. O seu ser é, por natureza, relacional.

## **2 ESTRUTURA DA PESSOA HUMANA**

O ponto de partida de nossa investigação, então, só pode ser a identificação da estrutura pessoal pela qual cada ser humano é constituído. O ser humano se manifesta como ponto no qual encontramos a síntese de todos os elementos constitutivos da realidade. Ele apresenta uma estrutura estratiforme cuja complexidade é devida à articulação e à interação entre os elementos que a constituem.

Edith Stein identifica no ser humano a presença de vários elementos constitutivos: o corpo material, o corpo vivo, a alma e o espírito. Eles contribuem a identificar sua natureza e as modalidades de atuação dessa natureza na existência.

As análises de Stein permitem fazer o percurso desde a realidade inorgânica à orgânica e, nessa última, distinguir os vários estratos constitutivos - vegetal e animal - até chegar a seus níveis mais elevados, nos quais a presença do elemento espiritual determina a passagem à dimensão pessoal. E é justamente nesse nível que podemos falar de relação na sua dimensão mais autêntica.

O ser humano está radicalmente imerso em sua individualidade mas, com igual radicalidade, ele está também aberto à relação com o que não pertence à sua

individualidade e que pode, por isso, contribuir ao seu crescimento. Somos, então, imediatamente colocados diante da peculiaridade da relação pessoal: ela nunca pode ser identificada com fusão ou mistura impessoal e indiferenciada dos elementos que, estando juntos, perdessem sua peculiaridade. Nenhuma forma de panteísmo relacional pode ser ali admitida e nem mesmo a possibilidade de uniões geradas por *vago sentimento* de solidariedade.

A relação é possibilitada somente pelo que acontece no núcleo mais profundo do próprio ser pessoal, radicalmente marcado pela individualidade.

## 3 RELAÇÃO PESSOAL

### 3.1 PRIMEIRO OLHAR SOBRE A RELAÇÃO PESSOAL

A relação com o outro, assim como a inteira realidade do próprio ser, é dada. Encontramo-nos implicados nela. Na maioria das vezes não escolhemos entrar em relação com algo: coisas, pessoas ou mesmo com Deus.

Ao começar existir e entrar em relação com o que nos rodeia, somos colocados em uma realidade sem que a tenhamos escolhido: somos chamados a estabelecer relacionamento com ela. Esse dado de fato - não determinável - solicita uma tomada de posição radical: aceitar entrar em relação com o que nos é dado para ser vivido ou, ao contrário, refutar continuamente, ao longo da própria existência, empenhando toda energia nisso.

Que sejamos colocados na realidade, ou “jogados” nela - no dizer de Heidegger (2015) em *Ser e tempo* -, pode ser sentido como uma violência; a presença de algo que constitui nosso próprio mundo pode ser vista como aborrecimento; o relacionamento com outros seres humanos pode ser visto como o mal mais radical de nossa existência: o inferno são os outros (SARTRE, 2007).

O primeiro elemento determinante de uma relação autêntica é, então, uma *livre* escolha: a de acolher o ser que, constantemente doado a nós, se constitui como valor para nós próprios e para o outro.

Não podemos viver uma relação autêntica sem aceitar o fato de que a origem dela é a gratuidade total do dado.

Como deve ser entendida essa gratuidade? Também nesse caso somos colocados diante de uma alternativa: ela é sinal do amor infinito de um Ser que, livremente, escolhe criar tudo o que existe - e assim podemos desfrutar a relação com Ele - ou aquela gratuidade é sinal de um também infinito ódio de algum ser divino maléfico que se diverte jogando com o que criou, até destruí-lo por capricho. Fica claro que o desenvolvimento da própria existência depende dessa escolha fundamental.

### 3.2 LIBERDADE COMO CONDIÇÃO PARA O RELACIONAMENTO

Condição imprescindível para o acontecimento de um relacionamento autêntico é a *liberdade*. Não pode haver vínculo autêntico sem uma livre escolha como fundamento.

Como entender essa liberdade?



Em diversas ocasiões e contextos Stein aborda o tema liberdade descrevendo suas várias modalidades, segundo as diferentes “formas de vida” vivenciadas pela pessoa humana: a *natural-espontânea*, a *senhora de si mesma* e a *libertada*.

Na forma de vida natural-espontânea a alma está sujeita a “uma contínua alternância de *impressões e reações*” (STEIN, 1997, p. 51) [Tradução nossa]. Imersa em um mundo, a alma recebe impressões dele e reage, tomando posição segundo sua própria natureza: uma atividade *passiva*, pois o sujeito submetido a essas reações não possui a si mesmo, sendo movido desde fora. Trata-se de um comportamento *não livre*.

Stein contrapõe a forma de vida natural-espontânea à vida *libertada*. Esta é caracterizada pelo fato de que a alma “não vem a ser movida desde fora, mas *guiada desde o alto*” (STEIN, 1997, p. 52) [Tradução nossa].

Nessa forma de vida a liberdade é, antes de mais nada, uma atividade passiva mediante a qual a alma é tirada do jogo espontâneo e instintivo das impressões e reações. Porém, ela não pode se retirar autonomamente daquele jogo: necessita de um vínculo que lhe permita livrar-se do mecanismo natural.

Chegamos, assim, ao nível da existência que pode ser qualificado como *pessoal*. De fato, a atividade de percepção das impressões e de resposta a elas é vivida pela pessoa a partir de um centro, um núcleo presente na alma. A vida conduzida a partir daquele núcleo pode retirar – em certa medida – o ser humano do mecanismo natural das impressões e reações. A pessoa *senhora de si mesma* “pode (não necessariamente) receber daquele centro as impressões da alma [...] e dali derivam as reações às impressões” (STEIN, 1997, p. 56) [Tradução nossa]. Todavia, isso não elimina a possibilidade de atolar no estado animal quando ela fizer mal uso da própria liberdade.

Chegamos, assim, à forma de existência em que há liberdade em sua plena realização: viver segundo a Graça. Essa forma de vida começa com um ato livre de dedicação de si a uma realidade espiritual que transcenda a natureza.

Tal submissão pode se dar de modo direto ou indireto.

O *abandono* – total e gratuita doação de si – é o ato mais livre da liberdade. Com essa expressão, tocamos o coração da reflexão de Edith Stein sobre liberdade. Não há como sermos livres sem reconhecer o primado da Graça; todavia, ela não pode agir sem consentimento ativo, em razão da própria liberdade. Até mesmo a liberdade de Deus, onipotente, parece encontrar um limite na liberdade do ser humano. A Graça não pode salvar sem a disponibilidade de quem precisa ser salvo: com astúcia, atrai a alma a Si para conduzi-la à salvação. A liberdade humana não pode ser destruída, mas a onipotência divina pode conquistá-la e, assim, elevá-la acima do plano natural.

Fica claro, então, que não se pode falar em liberdade sem considerar o relacionamento originário do qual o ser humano recebe o ser, e do qual pode aprender a abordar os outros vínculos que lhe são dados ao longo de sua existência.

A liberdade humana é finita e revela a intersecção de duas polaridades: a capacidade de ser senhor de si mesmo e a de aderir ao que foi estabelecido pela vontade divina. *Livrement*e doou a liberdade para a pessoa a fim de acompanhá-la no

caminho de realização de sua existência. A capacidade humana de ser senhor de si mesmo se completa em uma adesão à liberdade de Deus que liberta a pessoa das algemas da própria instintividade, predispondo-a a acolher amorosamente o que Ele estabeleceu para ela. Assim, a liberdade humana pode encontrar sua plena realização na liberdade divina:

O direito de autodeterminação é propriedade inalienável da alma. Trata-se do grande mistério da liberdade pessoal que é respeitado até pelo próprio Deus – apenas pela oferta generosa de amor, por parte dos espíritos criados, é que Deus quer dominá-los. Ele conhece os “pensamentos do coração”, penetra os mais profundos abismos da alma onde nem ela pode penetrar sem iluminação divina: entretanto, Deus não quer dela se apoderar sem que ela o consinta. Por outro lado, fará de tudo para conseguir a livre entrega da vontade da alma a Ele, como presente de amor, a fim de conduzi-la à união beatífica (STEIN, 1988, p. 135).

Ser si mesmo (desde o íntimo mais profundo) leva a uma abertura para com outro ser, aquele que quer tomar posse de sua alma para preenchê-la do bem a que está destinada, daquele bem que ela tanto deseja sem ter como conquistar por sua própria força.

45

### 3.3 AMOR COMO DOAÇÃO DE SI, FONTE DA RELAÇÃO AUTÊNTICA

Através da liberdade, o ser humano pode doar si mesmo a outra pessoa, entrando em relação com a realidade justamente a partir dessa entrega ao outro.

Como pode o ser humano – fortemente definido por sua individualidade – entrar em relação autêntica e profícua com outro sem nada perder dessa individualidade? Em outras palavras, como amar, oferecendo-se a outro, sem perder a si mesmo?

#### 3.3.1 Hegel: a dialética senhor-escravo

Em *Fenomenologia do espírito* (na seção A do capítulo sobre autoconsciência) Hegel (2015) versa sobre o problema aqui proposto, introduzindo a dialética *senhor-escravo* e mostrando a dificuldade de pensar em termos positivos a relação que se instaura entre dois seres cômicos de si mesmos.

De fato, o encontro-choque entre duas autoconsciências só pode levar a submissão de uma à outra. E, por outro lado, quando uma autoconsciência escolhe submeter-se à outra, para que não venha a sucumbir, se reapropria de si mediante o trabalho, tornando-se senhora de quem havia escolhido estar submetida. Assim, a substância do relacionamento não muda: dá-se simplesmente a alternância de papéis ou de posições nos quais as autoconsciências se encontram; a essência da relação permanece a mesma: *alienação*. Chega-se à impossibilidade de pensar em relacionamentos que não desemboquem no conflito, no qual o aumento da força e da realização de uma pessoa necessariamente corresponderia à diminuição do valor e à progressiva anulação da outra.

As consequências desse tipo de visão, no plano filosófico e histórico, são bem conhecidas.

### 3.3.2 Sartre: o inferno são os outros

Também Sartre, já citado, não deixa de enfrentar aquele tema.

Em *O ser e o nada* (SARTRE, 2014) ele sustenta que a consciência individual encontra o ser não apenas na pesada e opaca realidade das coisas mas também na outra consciência. Por meio dela, tem esperança de deixar o estado de indignação. Porém, até mesmo a essência do outro é uma negação: o outro é “*o eu que não sou*”.

O relacionamento com o outro resulta, então, marcado pela negatividade. A experiência originária - pela qual se funda essa relação entre duas consciências - é dada pelo *olhar* no qual o outro aparece em um primeiro momento como coisa, depois como coisa em relação com outras e, finalmente, como outro que me olha. Com seu olhar me objetiva e me conhece de modo diferente do que posso conhecer a mim. Chego à conclusão, então, que “*sou aquele que um outro conhece*” e me sinto transformado em objeto indefeso e mudo diante do outro. Com o olhar, o outro aliena minhas possibilidades, não sou mais senhor da situação: assim, afloram as emoções de medo, pudor, vergonha, orgulho. Os relacionamentos entre eu e o outro são, então, conflituosos. As polaridades da relação assumem a forma de ódio e de amor, mas tanto o ódio (como tentativa de anular o outro na sua alteridade, reduzindo-o a corpo e instrumento, privando-o de qualquer reciprocidade) quanto o amor (como tentativa de possuir o outro sem objetivá-lo ou reduzi-lo a coisa ou instrumento) se revelam impossíveis. Naufragados os projetos de chegar à união com o outro - através de sua anulação ou da conciliação com ele -, o relacionamento pode assumir as vestes da cooperação, estando juntos no mesmo grupo ou classe social; mas, mesmo nesses casos, o outro continua inapreensível e o relacionamento entre as consciências ainda se configura como conflito.

### 3.3.3 Edith Stein: o olhar revela o humano

Quanto à possibilidade de entrar em relacionamento com o outro, das palavras de Edith Stein emerge outra visão, bem diferente.

Olhando um ser humano bem nos olhos, seu olhar me responde. Deixa-me penetrar em sua interioridade ou me repele. Ele é senhor de sua alma e pode fechar ou abrir suas portas. Pode sair de si mesmo e penetrar nas coisas. Quando dois seres humanos se olham, um eu está diante de outro eu. Um encontro pode se dar às portas ou na interioridade. Quando é um encontro que se dá na interioridade, o outro eu é um tu (STEIN, 2013, p. 108) [Tradução nossa].

Edith Stein adverte de modo profundo o problema da relação entre as pessoas. Desde os anos em que se tornara assistente de Husserl, ela sente necessidade de

esclarecer a si mesma e ao mestre os termos da relação que os liga. Ela escreve a seu amigo e colega Roman Ingarden, no momento em que decide, com grande sofrimento, deixar o encargo recebido:

Ofereci-me para continuar em Friburg ajudando-o na redação do *Jahrbuch* e atividades semelhantes; não para trabalhar só como sua assistente, cujo sentido não está muito claro para mim. No fundo, o que não consigo suportar é ficar a disposição de alguém. Sou capaz de me colocar a serviço de uma *causa* e posso fazer qualquer coisa por amor mas, em suma, obedecer eu não posso. E se Husserl não se habituar a me considerar como colaboradora que dá a própria contribuição a uma *causa* (*Sache*) - como, aliás, eu sempre concebi nosso relacionamento e, teoricamente, ele também - então, deveremos nos separar mesmo (STEIN, 2001, p. 82, Carta n. 28 de 19/02/1918) [Tradução nossa].

Dessas palavras emerge a clara consciência de que o ser humano não pode viver sem doar si mesmo a um outro, mas isso não pode acontecer com perda do próprio ser profundo.

Então, Stein responde à questão aqui proposta iniciando pela consideração dos relacionamentos que os seres humanos estabelecem com outras pessoas.

Em *Estrutura ôntica da pessoa e o problema de seu conhecimento* (na primeira parte) Edith Stein (1997) abordou o tema da liberdade e da relação com a Graça, enfocando outro elemento essencial de uma relação autêntica: o amor como dom de si ao outro.

O ser humano, na sua existência, é chamado a estabelecer relação com o que o circunda. Como vimos, ele pode fazê-lo respondendo por reações naturais aos estímulos que provêm do exterior, sem que nisso esteja implicada uma tomada de posição quanto ao que o move desde fora. Pode também tomar uma posição frente à realidade a partir da própria racionalidade e ainda ficar sujeito às leis que a regulam. Pode ainda, no entanto, agir de maneira *livre*.

Agir de modo livre significa elevar-se acima da natureza e, ao mesmo tempo, escolher se dedicar a uma realidade espiritual que possa salvaguardá-lo de recaídas. A liberdade, como senhorio de si mesmo, nunca pode se dar plenamente sem ser sustentada por uma realidade que a impeça de ficar atolada no âmbito da natureza. Eis porque é indispensável ao ser humano escolher dar de si mesmo a um ser que possa defendê-lo do mecanismo restrito às dimensões corporal e psíquica.

Então, o sentido da liberdade é permitir á pessoa humana vincular-se a alguém que, paradoxalmente, possa salvá-la de si mesma. Esse vínculo é o amor. Se ele não acontece, a pessoa perde a própria força vital, esvazia-se e consome o próprio ser sem poder encontrar nutrição necessária para continuar a existir.

O modo como esse vínculo se realiza é, então fundamental.

Considerando o vínculo que o ser humano pode estabelecer com uma realidade espiritual que demonstra senhorio quanto a determinado âmbito, ou reino, Stein afirma:

A alma pode encontrar a si mesma e sua paz somente em um reino cujo senhor a busque não por amor próprio mas por amor a ela. Nós o denominamos de reino da Graça por ser plenitude que transborda e se doa, e não deseja possuir. E o chamamos de reino dos céus por sermos tomados e elevados (STEIN, 1997, p. 61) [Tradução nossa].

Com sua liberdade, o ser humano pode escolher doar-se a um espírito que quer apenas tomar posse de sua alma. O resultado desse vínculo é uma completa escravidão, levando a um aniquilamento do próprio ser, porque ele escolheu amar um ser que tem somente si mesmo como centro de interesse. Assim, uma pessoa acaba por *destruir aquilo que ama* - como já afirmava a trilha sonora de um filme dos anos oitenta.<sup>3</sup>

De fato, um amor a um ser que deseja unicamente a posse da alma que a ele se devotou resulta num completo esvaziamento dela, levando a sua aniquilação. Quem busca a alma para possuí-la não ama; odeia. A esse respeito, Stein observa:

O ódio é reação específica do mal, ou melhor, o específico ato espiritual através do qual o mal emana sua essência material; e o faz, necessariamente. O mal é um fogo que consome. Se permanecesse em si mesmo, consumiria a si mesmo. Por isso, com eterno e inquieto desejo de sair de si mesmo, procura um lugar para dominar e se estabelecer, pondo para fora tudo o que é tomado por ele e por sua inquietude característica (STEIN, 1997, p. 66).

O que acontece, ao invés, no vínculo com um ser que ama com amor autêntico?

O ser humano verdadeiramente amado vivencia uma mudança em suas próprias reações naturais e adverte em si atos espirituais conformes àquele amor. Acolhe na sua alma a presença de amor, misericórdia, perdão, paz - até mesmo onde não se esperaria. A consciência e o acolhimento de um amor assim podem levar a agir de um modo que a outros pode parecer loucura.

O amor autêntico promove que o amado seja totalmente preenchido pelo senhor que se apodera de sua alma e que, ao lhe doar si mesmo, não perde nada do que doa; pelo contrário, cuida e preserva, prevenindo recaídas no mecanismo da vida natural. E, assim como o mal é comparável a um fogo que consome o outro porque não pode consumir a si mesmo, também a pessoa que ama com amor autêntico pode ser vista como fogo que arde e não consome, aquece a alma do amado e a de quem entra em relação com ela.

---

<sup>3</sup> Trata-se do poema *Each man kills the thing he loves*, de Oscar Wilde, musicado por Gavin Friday e inserido como canção, interpretada por Jeanne Moreau, na trilha sonora do filme *Querelle* dirigido por Rainer Werner Fassbinder, de 1982. Eis o texto: *Each man kills the thing he loves / Each man kills the thing he loves, / by each let this be heard. / Some do it with a bitter / look, some with a flattering word. / The coward does it with a kiss, / the brave man with a sword. / Some kill their love/when they are young, / some when they are old. / Some strangle with the hands of lust, / some with the hands of gold. / the kindest use a knife because, / the dead so soon grow cold. / Some love too lit. / Some too long, / some buy and other sell. / Some do the deed with so many tears, / and some without a sigh. / for each man kills the thing he loves, / yet each man does not die.*



Podemos conhecer o modo como isso acontece somente através de testemunhos dos que viveram um abandono total.

Busquemos esclarecer agora de que modo a individualidade da pessoa pode ser preservada dentro de um vínculo com essas características.

A pessoa que acolhe em si um tipo de amor como o descrito, sem dúvida vive uma mudança radical. Um outro ser parece viver nela e, no entanto, sua individualidade não vem a ser destruída. Ela *impregna* de si mesma tudo o que entra na alma, e o que sai dela também. Stein afirma:

Essa individualidade é intangível (*intangibilis*). O que entra na alma e o que sai dela fica impregnado da individualidade. Cada alma acolhe até mesmo a Graça segundo a própria individualidade. Sua individualidade não é destruída pelo espírito de luz: une-se a ele e assim vive um novo nascimento. Então, a alma vive na mais total e pura autenticidade somente se permanecer em si mesma (STEIN, 1997, p. 68).

O vínculo com quem ama autenticamente se configura, então, como união entre pessoas que reciprocamente doam si mesmas, uma à outra, em um espaço reservado a eles, no qual a própria especificidade vem a ser exaltada ao ser doada.

Viver esse amor autêntico é uma possibilidade também para os seres humanos. Porém, sem a ajuda que provém do encontro com uma realidade que liberta dos pântanos do desejo de posse e exploração do outro, não se consegue escapar de fenômenos de dependência afetiva ou de hipostenia do desejo. Santo Agostinho indicou o amor trinitário como modelo de amor autêntico. O respeito e amor pelo outro podem nascer somente do olhar amoroso que a pessoa adverte sobre si. Ela adverte esse mesmo olhar também sobre a pessoa a quem se vê ligada. E, no momento em que não mais reconhecer aquele olhar sobre a pessoa amada, a memória e o reconhecimento daquele olhar podem fazer com que ainda ame o outro. Em uma relação amorosa, pode acontecer que não se reconheça mais o valor do outro. Só o olhar de amor que Deus tem para com ele pode torná-lo novamente evidente em toda sua verdade e valor. Creio ser esse o sentido da expressão “amai-vos como *Eu* vos amei” presente no Evangelho (Jo 15,12). Em um amor autêntico, que não se detém apenas na dimensão sentimental, a realidade do outro gera dor por continuamente requerer romper esquemas pré-fixados, sobretudo os ligados ao desejo de posse.

Então, somente doando-se ao ser que a ama com amor autêntico, a pessoa encontra si mesma plenamente. Nenhuma ameaça vinda do exterior pode vencer aquela defesa erguida por quem a ama. Sua individualidade é exaltada naquele momento em que ela escolhe albergar em si a eficácia do amor autêntico, alterando suas predisposições e reações naturais.



## 3.4 MISTÉRIO: PARADOXO E SOFRIMENTO

Essa realidade - sem dúvida, paradoxal - mostra toda sua verdade na experiência de uma relação fundamentada em amor autêntico. Henri De Lubac afirmou que o paradoxo

É o avesso de algo cujo direito é síntese. Mas o direito nos escapa sempre. Ainda não podemos abraçar com o olhar toda a tapeçaria que está sendo tecida com a contribuição de cada um de nós, através da própria existência. [...] O paradoxo é justamente busca ou espera da síntese; provisória expressão de uma visão sempre incompleta e, no entanto, voltada a uma plenitude (DE LUBAC, 1989, p. 43) [Tradução nossa].

O que podemos compreender sobre esse mistério do vínculo amoroso vem de descrição limitada, fragmentada, mas eficaz, por parte dos que o viveram. Dos relatos (escritos poéticos ou relatos de orientadores) emerge o vínculo indissociável entre ação do amante e disponibilidade do amado, permitindo que ela produza uma mudança eficaz em sua alma.

É paradoxal que através de um vínculo de amor autêntico a individualidade não só não vem a ser destruída e, então, perdida, mas, pelo contrário, é alimentada e nutrida com aquilo de que precisa para existir: então, salva.

Acolhendo a imagem do castelo proposta por Santa Teresa d'Ávila, Edith Stein nos oferece a imagem de uma fortaleza dentro da qual a alma encontra proteção contra os ataques de quem quer destruí-la. O amor se configura como uma muralha de defesa do local em que a pessoa pode encontrar o senhor a quem entregou sua existência, e do qual recebe todo bem e toda graça. Esse local é único, irrepetível, tornado ainda mais belo e acolhedor no momento em que está pronto para hospedar a pessoa que - devido ao amor que lhe doou - é digna de ser amada com um amor ainda maior. Todavia, este amor não deixa de gerar sofrimento. Um sofrimento que brota da consciência do próprio limite e do fato que esse limite é rompido pela presença transbordante daquele que ama. O vínculo com o amante despertando a percepção do próprio limite pode ser o ponto de partida para uma resposta de amor vivida na mais profunda liberdade. Só a disponibilidade a deixar-se conquistar por quem nos ama com um amor verdadeiro pode preparar a superação do limite. Para estar pronto a acolher essa ação é preciso, porém, ter o próprio ser nas próprias mãos. Assim, Stein afirma que "para poder se abandonar assim, ela [a alma] deve apegar-se mais fortemente, deixar-se abraçar pelo centro interior com tal força, que não possa mais perder-se. O abandono é o ato mais livre da liberdade" (STEIN, 1997, p. 72) [Tradução nossa].

A liberdade se realiza no amor. E para que o amor se afirme na doação gratuita do próprio ser, a liberdade deve atingir seu cume: a posse completa e plena de si na qual se revela, ao mesmo tempo, a abertura para com o outro. A liberdade que não

teme ser reduzida é somente aquela que deixa ao outro o reconhecimento da bondade. Deixa ser sem temer, vive para que ele tenha sua realização mais autêntica.

Deixar que seja, porém, comporta sacrifício de si.

Na última obra redigida por Edith Stein (para celebrar São João da Cruz e comentar as obras dele), comentando a “chama viva de amor”, ela afirma:

A chama da vida divina toca a alma com a delicadeza da vida divina e a fere tão intimamente que ela se desfaz em amor. Mas como ainda falar em “ferida”? A verdade é que essas feridas são “vivíssimas chamas de terno amor”, gracejos da sabedoria eterna, “labaredas de terníssimos toques, que por alguns momentos tocam a alma com o fogo de amor nunca inativo” (STEIN, 1988, p. 157).

O amor, então, arranca o ser humano de seu limite para conduzi-lo à plena realização de si e o faz com ajuda da sua própria liberdade que se torna, assim, a fenda através da qual o amante pode penetrar para iniciar sua obra de salvação.

## CONCLUSÃO

Concluimos com um fragmento poético de Karol Wojtyła que exprime sinteticamente o que buscamos elucidar:

E todavia Tu levas avante o Teu plano.  
Poder-se-ia afirmar que és desapiedado, no sentido que és resoluto: os Teus planos são irreversíveis. O mais estranho de tudo isso é o que aparece no fim: ou seja, que Tu não me contrarias quase nunca. Só entras com ímpeto naquilo que eu chamo de minha solidão, e estilhaças a obstinação que, em mim, se lhe vincula. Mas será mesmo verdade que entras com ímpeto? Ou quem sabe entras por uma porta que está sempre aberta. Não me criaste trancado, não me fechaste bem. A ânsia da solidão, de fato, não está no fundo, mas sempre aflora por uma fissura qualquer do meu ser, muito mais larga do que tudo quanto se poderia imaginar. É exatamente por aí que entras, e lentamente comesas a me fazer crescer por dentro.

Fazes-me crescer malgrado tudo o que eu imaginava sobre mim mesmo, e todavia em harmonia com aquilo que sou. Posso eu acaso maravilhar-me de que, dentro de mim, Tu sejas mais forte que eu? Chegarás a mim por via da criança - e dentro de mim a minha obstinação será estilhaçada. Não sobrará nada da solidão com que eu tentava opor-me a Ti - ao invés, Tu falarás profundamente. E todavia eu cessarei pouco a pouco de ter a sensação de seres Tu quem fala em mim, pouco a pouco começarei a acreditar que sou eu quem fala. Assim será enquanto o amor não começar a doer. Doerá pela sua mesma superabundância, doerá devido ao inacabamento de um “eu” num outro “eu” adorado, ou vice-versa... Mas exatamente então se verá mais claramente que o homem não pode banir da sua consciência

a palavra “meu”, mas é constringido a caminhar para onde ela o leva. Contudo, esta palavra elimina a solidão. (WOJTYŁA, 1981, p. 97-98).

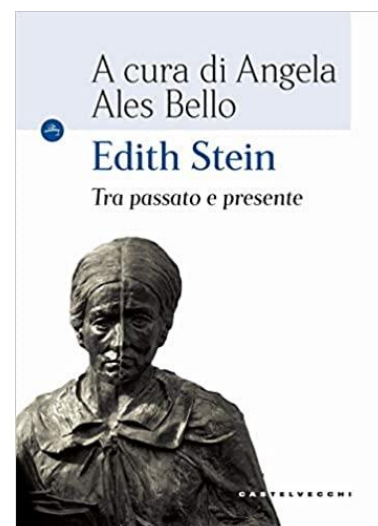
## REFERÊNCIAS

- DE LUBAC, H. *Paradossi e nuovi paradossi*. Trad. Ellero Babini. Milano: Jaca Book, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani 2015.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 10 ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SARTRE, J. P. *Sursis: os caminhos da liberdade 2*. 4 ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Entre quatro paredes*. 3 ed. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. *L'essere e il nulla*. Trad. Giuseppe Del Bo. Milano: Il Saggiatore, 2014.
- STEIN, E. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Trad. Dom Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988.
- \_\_\_\_\_. La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza. In: STEIN, E. *Natura, Persona, Mistica: per una ricerca cristiana della verità*. Trad. Michele D'Ambra. Roma: Città Nuova, 1997, p. 50-113.
- \_\_\_\_\_. *Lettere a Roman Ingarden: 1917-1938*. Trad. Erika Schulze Costantini, Elio Costantini, Anna Maria Pezzella. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La struttura della persona umana: corso di antropologia filosofica*. Trad. Michele D'Ambra. Roma: Città Nuova; OCD, 2013.
- WOJTYŁA, K. Considerações sobre a paternidade. In: WOJTYŁA, K. *Vigília Pascal: poesias*. Trad. Pe. Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1981, p. 93-101.
- \_\_\_\_\_. *A loja do ourives*. Trad. Dom Marcos Barbosa. In: *Cadernos de Teatro*. N. 125, 1991, p. 28-47.

Submetido: 10 de junho de 2021

Aceito: 9 de julho de 2021

## RECENSIONE



## BELLO, Angela Ales. Edith Stein: tra passato e presente. Roma: Castelvechi, 2020, 320p.

53

Prof.essa. Dr.essa. Ilenia Buzzi

Istituto Filosofico-Teologico San Pietro di Viterbo<sup>1</sup>

La complessità e la purezza della ricerca filosofica di Edith Stein si fanno visibili in virtù dei molteplici sguardi posati su di essa. Di qui il carattere eminentemente plurale e polifonico del libro curato da Angela Ales Bello e intitolato *Edith Stein. Tra passato e presente. Storia e Teoresi* (Castelvechi, Roma 2019). Tale plurivocità appare visibile non appena traduciamo i contributi di questo libro in linee prospettiche che si addensano verso un senso possibile e mai dato una volta per tutte, che sottendono una presenza non totalmente espressa e che cerca di dare forma alla complessità del reale. Qui, l'evidenza va cercata all'interno di un contesto intersoggettivo, caratterizzante la vocazione polifonica di questo libro. Ecco che il lascito della Stein di una ricerca mai individuale, o che oltrepassa i rigidi confini del concetto, si riflette nel nucleo di fondo di ogni saggio, il quale, come vorrebbe W. Benjamin, infrange "l'aberrante totalità" per

---

<sup>1</sup> E-mail: [ileniabuzzi@gmail.com](mailto:ileniabuzzi@gmail.com)

richiamarsi alla “verità del frammento”. Ma se la verità si offre per frammenti allora questo libro riflette la stratificazione, in quanto modello ermeneutico possibile, per cogliere il sottrarsi della verità stessa. La totalità ancora oggi rimane un anelito, una *Sehnsucht*, che tacitamente aspira alla compiutezza. Ciò spiega perché la totalità si ritrae sempre quando non venga colta attraverso “frammenti di verità”.

Chiedersi cosa c’è dentro i fenomeni, o che cosa si mostra in essi, è il tentativo inequivocabile di trovare la prossimità alla verità. Ma questo implica la libertà dell’individuo che viene provocato a rispondere alla realtà, sentendosi sempre più responsabile delle dinamiche degli eventi e dell’intera storia del mondo. Che in Edith Stein la ricerca filosofica sia estremamente aderente alla vita e condivisa intersoggettivamente è evidente nella prefazione di Angela Ales Bello al libro *Vado per il mio popolo*, in cui leggiamo che: “[...] la circolarità tra teoria e prassi è molto chiara, fra la sua vita e le sue idee si coglie un nesso fortissimo e una coerenza straordinaria. [...] fra le sue convinzioni e i suoi comportamenti c’è sempre stata una profonda corrispondenza” (STEIN, 2012, p.9). Il sentimento di appartenenza al popolo ebraico, coniugandosi profondamente con il suo approdo al cristianesimo e con la ricerca della verità, rendono ragione del suo senso di giustizia e del tentativo di difendere il suo popolo dalle ingiustizie perpetrate dal regime nazista.

Questa premessa ci introduce subito al saggio intitolato *All’inferno senza ritorno: l’Europa al tempo di Edith Stein* di Philippe Chenaux, che inaugura la prima sezione di questo libro e che ritrae i motivi della missione sociale della Stein a partire dalla narrazione della storia dell’Europa al suo tempo, incasellata nelle due estremità - la prima guerra mondiale e i totalitarismi degli anni Trenta - restituendo la filosofa stessa alla storia dell’Europa in cui vive. In questo “inferno senza ritorno”, la Stein indica, al contrario, la via del “suo ritorno” attraverso la riconciliazione del popolo ebraico e di quello tedesco nella fratellanza e nella tolleranza, mentre la sua vita si consumava nel campo di concentramento di *Auschwitz-Birkenau* nel 1942.

La situazione storico-politica e culturale della Germania in cui ella vive si riverbera nel complesso dell’Europa intera, ed è proprio in questo momento che ella si pone la domanda sul destino dell’Europa dopo la fine dei totalitarismi (quello della Russia stalinista e quello della Germania nazista). A partire dalla prima guerra mondiale si viene a formare una “teologia della guerra” in cui si giustificava il fatto di sacrificare la propria vita per la salvezza della patria, e la Stein non fu insensibile a questo appello, arrivando a mettere in *epoché* anche la sua vita personale per la patria. La conversione dall’ebraismo al cristianesimo, insieme all’avvicinamento al tomismo (che costituì inoltre il fondamento dottrinale dell’antidemocratismo cattolico degli anni Venti) coincise con un interesse per le correnti neoconservative della Repubblica di Weimar (la cui debolezza preparò il terreno che accolse l’ascesa del nazionalsocialismo) mantenendo, tuttavia, una rigorosa distanza dal conservatorismo prussiano. Contestualmente a questo fatto la Stein, in una lettera a Roman Ingarden del 1917, anelava ed auspicava il momento della negoziazione della pace. Il tempo della guerra, tuttavia, fu anche quello della conversione ad un cristianesimo “assolutamente positivo”, come ella ama definirlo in un’altra lettera ad Ingarden del

## RECENSIONE

BELLO, Angela Ales. *Edith Stein: tra passato e presente*

1918, ma ciò la condurrà ad una forma di disimpegno politico. Tale disimpegno politico rimarcherà il forte accento posto sulla riscoperta delle proprie radici ebraiche, un legame profondo come presagio e anelito di un autentico ecumenismo religioso verso la riconciliazione dei popoli. Questo saggio intercetta subito il tema della solidarietà che emerge immancabilmente nell'intervento di Joachim Feldes, dal titolo *Autenticità e solidarietà per la salute dell'Europa*, e che scopre un campo di indagine ancora poco esplorato: quello della fenomenologia politica che si traduce nella possibilità e produttività della cooperazione tra le diverse confessioni all'interno di una politica educativa. Qui, l'apertura al mondo potrebbe essere un possibile anelito a quella totalità che abbiamo visto emergere all'inizio del nostro discorso e che si traduce in una nuova linea narrativa.

Secondo l'autore, lo sguardo fenomenologico sulla realtà politica, dopo aver messo tra parentesi i pregiudizi sugli altri popoli, si sdoppia nel senso della "responsabilità sociale" e della "solidarietà umana", due elementi di estrema importanza per la Stein perché chiamano in causa il senso dell'*empatia* e dell'*intersoggettività*. Rintracciamo una solida base teorica sul rapporto tra individuo e società nello scritto della Stein che porta il titolo *Individuo e Comunità*, del 1919, in cui la persona è in una relazione intenzionale con la realtà e con gli altri individui. Questa "autotrascendenza spirituale" determina la comunità intesa come unitarietà del flusso dei vissuti dell'intera comunità o dell'unione dei singoli vissuti come base materiale dei vissuti comunitari. Le analisi in questione vengono approfondite dalla Stein in un altro studio, del 1924, dal titolo *Una ricerca sullo Stato*, dove ancora una volta l'individuo e l'intero popolo costituiscono quella forza creativa interna allo Stato che dà contenuto alla sua potenza organizzativa e rivela il suo potenziale nell'operatività etica ed estetica; infatti, percorrendo ancora la linea dell'*intersoggettività*, notiamo che persona e valori sono i due termini dell'endiadi che costituiscono la riflessione etica della Stein.

Al tema del diritto, come fondamento dello Stato, si riferisce il saggio di Luisa Avitabile *Adolf Reinach, Edith Stein: utopia e realtà del diritto*. La seconda sezione di questo libro, infatti, muovendosi tra etica e diritto, è consacrata al legame che unisce persona e valori poiché per la Stein tale legame non è una mera e diafana constatazione, ma una consapevolezza che si radica nella struttura profonda della persona e che ne permette la conoscenza. In un'epoca come la nostra, "revisionista dei valori" o in cui domina una certa "volontà neutralizzante", Anna Maria Pezzella, nel saggio intitolato *Persona e Valori. Una riflessione su Edith Stein*, rileva che quanto più si scava nelle profondità del mondo dei valori tanto più si accresce l'autocoscienza di un soggetto che cerca di comprendere se stesso e gli altri. La riflessione etica della Stein sui valori personali non segue un andamento organico ma si origina al crocevia del paradigma husserliano e della ricerca di Scheler, confluendo nello scritto del 1922, intitolato *Psicologia e scienze dello spirito*, che echeggia la costituzione eminentemente emotiva dell'oggetto di valore da parte della coscienza, in linea con la capacità "pre-teoretica" e "fruitiva" di una coscienza capace di "sentire" i valori.



Ecco che la persona può recepire il valore attraverso la capacità intenzionale del sentire, che si annida nella sfera dell'emozione e che interpella l'insieme delle qualità psichiche come l'*aisthesis*, in quanto sensibilità dei vissuti estetici, la memoria e l'intelletto. Questa analisi mette in campo, preliminarmente, un'indagine sulle leggi della persona, come la causalità e la motivazione, che convergono verso la realtà intersoggettiva e quindi comunitaria. In questa sezione la riflessione sull'esperienza del valore in Scheler e sugli atti liberi spirituali della creatività in Husserl e Bergson (analizzati da Roberta Lanfredini in *Gli atti liberi spirituali della creatività umana*) saranno centrali e intimamente intrecciati, poiché in ognuno di essi il vissuto del valore, caratterizzante la sfera più intima, rivela per estensione quel legame più ampio e indissolubile tra valori e comunità.

Nel nucleo profondo e coriaceo di questo libro alberga una delle questioni cruciali dell'antropologia fenomenologica: quella relativa all'identità femminile, a cui i saggi di Francesca Brezzi, dal titolo *Identità femminile: differenza, corporeità e vulnerabilità*, e di Angela Ales Bello, dal titolo *Ontologia del femminile*, rendono giustizia. In questa terza sezione, dedicata all'antropologia duale e alla pedagogia, i saggi di entrambe le filosofe risultano incisivi e correlati l'uno all'altro. Il primo saggio propone un'antropologia al femminile basata sulle teorie contemporanee che approdano alla disfatta del genere, mentre il secondo è una risposta attraverso l'antropologia duale della Stein. Il lascito del primo saggio diventa intellegibile senza indugio allorché mostra, esemplarmente, come il pensiero femminista sia una testimonianza dell'arricchimento apportato all'intera storia della filosofia dal contributo intellettuale e sensibile delle donne. Paradossalmente, senza dare soluzioni sostanzialistiche, le filosofe non radicalizzano la perspicua definizione di un'identità femminile ma convergono verso una decostruzione del soggetto a favore delle nuove forme che esso può assumere, perseverando nell'inclinazione appassionata verso ogni intreccio di identità e differenza. Ne deriva, come afferma Adriana Cavarero, un soggetto multiplo e decentrato, o un'identità mutante, direbbe Francesca Alfano Miglietti, sempre sull'imminenza di reinventarsi o di autoricostituirsi.

Il rifiuto della fissità imposta dal genere, ma anche della dicotomia che oppone il maschile al femminile, apre il dibattito all'interno del femminismo stesso. In questo saggio in particolare, l'autrice ricorda l'indagine di Judith Butler sul concetto di identità individuale, in quanto "sostanza monolitica", rifiutando la nozione di natura e naturale, di foucaultiana memoria, attribuita alla soggettività. Contestualmente al tentativo di denunciare la fragilità o la problematicità della naturalizzazione o reificazione del genere, la Butler rifiuta anche l'impostazione ontologica di una differenza femminile. Una simile metafisica della sostanza, infatti, mostra una simmetria con l'essenza e l'ontologia dell'uno maschile. Tale disfatta del genere sottintende un proficuo confronto con l'antropologia duale della Stein, la quale, in linea con le filosofe femministe citate, non abbraccia il mero naturalismo ma, a differenza di quest'ultime, accoglie una visione organicistica permeata di personalismo. Si passa dall'universalità alla differenza di genere, secondo le calzanti analisi tracciate nel saggio della Ales Bello dedicate all'*ontologia del femminile*.

## RECENSIONE

BELLO, Angela Ales. *Edith Stein: tra passato e presente*

Se per la Stein la struttura ontica della persona è incorporata nella triplice connessione di corpo, anima e spirito, la vulnerabilità derivante dal decentramento identitario, dalla sessualità liquida e da un'estensione del significato di *gender*, si veste di una nuova carne ad appannaggio della nozione di "singolarità". Per l'autrice, se la filosofia occidentale ha instancabilmente privilegiato una tendenza verso le strutture universali, ora è quella peculiare esperienza vissuta della propria irriducibile singolarità ad essere afferrata attraverso la vivenza dell'*entropatia*. Tuttavia, attraversando lo spazio asimmetrico dell'antropologia fenomenologica, incontriamo un'altra abbagliante verità: l'approdo alla singolarità necessita di una nuda premessa, ovvero del passaggio attraverso la "partizione del maschile e del femminile". La doppia articolazione ontologica dell'essere umano costituisce un'*antropologia duale* che permette di ripensare l'uguaglianza degli esseri umani in rapporto alla differenza dovuta alle connotazioni specifiche sia del maschile che del femminile.

In questo saggio è chiaro quanto nella singolarità irripetibile di ogni individuo sia possibile rintracciare un "particolare dosaggio" di elementi di ordine sia affettivo che intellettuale da cui si origina l'unicità e la complessità strutturale dell'essere, sia esso donna, sia esso uomo. Queste sono le premesse che permetteranno alla nostra autrice di avanzare interessanti proposte riguardo all'omosessualità e alla transessualità sollevate dalla *gender theory*, mettendo in collegamento il pensiero della Stein con il rapporto tra "essenza" e "natura" derivante dalla filosofia di Tommaso.

Transitando dalla sezione dedicata all'ontologia del femminile alla sezione di metafisica e filosofia cristiana, incontriamo un altro paradosso poiché il libro si muoverà su un doppio binario. Partire dal finito per arrivare all'eterno vuol dire porsi in quell'interstizio filosofico in cui si può contemplare tanto la realtà, come già appariva in Tommaso, (si veda il saggio di Riccardo Ferri, *Sul finito e sull'eterno: il pensiero di Tommaso d'Aquino nel Commento alle Sentenze*) quanto l'ontologia formale, come la intendeva Husserl nel senso di una scienza della cosa in generale osservata dal punto di vista logico. Nel saggio intitolato *Sul finito e sull'eterno. Tommaso d'Aquino e Edith Stein*, scritto da Rosa Errico, il percorso della Stein ha il suo punto d'avvio nella nozione di *essere finito* di cui parla Tommaso nel *De ente et essentia* e giunge all'essere eterno in senso fenomenologico, inteso come "essere presente ad una coscienza raccolta in se stessa".

Secondo quanto leggiamo, il punto d'intersezione tra queste due diverse sfere dell'essere è l'interiorità dell'essere umano, garantendo così l'avvio dell'indagine su un'autentica ontologia dello spirito sottoposta al metodo fenomenologico. Non a caso, nel libro *Psicologia e scienze dello spirito* si delinea la struttura tripartita della persona umana costituita da corpo, anima e spirito, e quest'ultimo non viene inteso come qualcosa di "semplice" e "unico" ma: "[...] come un ambito dell'essere a cui appartengono enti di diverso tipo. L'anima viene indicata come spirito o "creatura spirituale". Essa è caratterizzata - a differenza di altre creature spirituali - dal fatto che entra, con un corpo materiale, nell'unità di un'unica natura" (STEIN, 1996, p.139-140). Successivamente la Stein proporrà un'antropologia che approda ad una visione dualistica: quella fenomenologica e quella della metafisica cristiana, e che avrà il suo

pieno sviluppo nel testo consacrato alla struttura della persona umana del 1932. Il pensiero più incisivo della filosofa sulla differenza tra metafisica e fenomenologia sembra emergere profondamente da una lettera a Ingarden del 1922 in cui si legge: “Lì (nella scolastica) c’è un apparato concettuale preciso e strutturato che a noi manca. Viceversa alla scolastica manca per lo più il contatto immediato con le cose (*Sachen*) che per noi è vitale, infatti l’apparato concettuale non permette facilmente di accettare il nuovo” (STEIN, 2001, p. 199). Il confronto diretto con l’antropologia teologica di Tommaso condurrà la filosofa ad uno scontro su alcuni aspetti cardine della filosofia tomista, come il principio di individuazione per mezzo della *materia quantitate signata* e la nozione di anima come forma sostanziale.

Certamente questo non è l’unico confronto che troviamo in questa quarta sezione, altri ne vengono posti, approdando ad un incontro molto fecondo tra la Stein e il pensiero di Hedwig Conrad-Martius narrato dalla Ales Bello nel saggio *Dottrina della fede e filosofia in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*. Il fatto incontrovertibile che la metafisica sia l’incontro tra filosofia e teologia ci costringe, tuttavia, a premettere che gli itinerari delle due filosofe non hanno necessariamente un punto di convergenza e ciò comporta altresì due diversi modi di intendere il rapporto tra fede e filosofia. I punti di divergenza si concretizzano nel momento in cui la Stein afferma che la metafisica si origina dall’incontro tra filosofia e teologia, includendo la ripresa sistematica dell’itinerario speculativo medievale, ben rintracciabile nella sua opera *Essere finito e Essere eterno*. Tuttavia, anche negli scritti della Conrad-Martius è rinvenibile una originale compatibilità tra fede e ragione, senza aver mai teorizzato una e propria filosofia cristiana.

Ripercorrendo il loro pensiero, specifica Ales Bello, è chiara la differenza dell’impianto teorico enunciato dalle due filosofe, anche se non bisogna misconoscere che la realizzazione di alcuni progetti teorici sono più vicini di quanto si pensi. Entrambe conoscono la differenza tra filosofia e teologia ma la convergono in una sorta di armonia in cui la comprensione razionale permette di cogliere i contenuti mediante la rivelazione. Tutto ciò porta a riflettere sul ruolo che giocano l’esperienza religiosa e la tradizione ebraico-cristiana all’interno dei diversi campi del sapere e nel rapporto personale con questi stessi saperi. Le due filosofe abbracciano pienamente l’idea di continuità e unitarietà tra la ricerca scientifica e la rivelazione che permettono una lettura armonica tanto della realtà umana quanto dell’universo. Contestualmente non bisogna dimenticare quella scaturigine di senso sulle questioni riguardanti l’essere umano che deriva dalla fenomenologia. Ma questa sensibilità, questa capacità di mettere armonia tra le diverse fonti della verità, questa accoglienza dell’alterità in sé, sono inequivocabilmente caratteristiche femminili che aprono ad un’altra dimensione peculiare: quella della visione mistica.

Togliendo ancora veli nel percorso che stiamo tracciando, scopriamo che la visione mistica della Stein si spalanca fugace e inattesa davanti ai nostri occhi e, parallelamente, costituisce quello spazio filosofico che dà le conclusioni a questo libro. Se per la Stein l’animo umano è quella dimora particolarissima in cui Dio viene ad abitare, è perché l’amore divino non è subito immanente ma ha bisogno di entrare nel

mondo in virtù di un chiaro anelito, o di una consapevole mancanza. Tutto ciò si fa visibile in una lettera meravigliosa ad Ingarden, del 1929, in cui si legge: “Lei deve pensare che intorno a me ci sono pareti invisibili. L’amore non è di questo mondo, attraversa queste, come tutte le pareti materiali; esso non conosce limiti di tempo e di spazio, ma tutto ciò che è diverso ne è tenuto lontano” (STEIN, 2001, p. 238). Quest’ultima sezione vede nascere una nuova visione della mistica sorta dal confronto con le orazioni di Teresa d’Avila (analizzate nel contributo di Ulrich Dobhan, *Due vie, una meta*) e la fenomenologia della mistica di Gerda Walther. Tutto ciò è presentato con la metafora di un cammino consapevole di una mancanza e, nel caso della Stein, si concretizza nel passaggio da “un’incredulità radicale” alla “vera fede”. Caratteristica peculiare di questa incredulità è la sostituzione di Dio con un altro ideale etico. In questi ultimi due saggi del libro emergono subito tre elementi fondamentali che accomunano le esperienze delle due mistiche: entrambe possiedono “un’intensa vita interiore”, inoltre hanno una spiccata “capacità empatica” e infine entrambe permangono nel loro stato di ricercatrici. Questi elementi conducono a stabilire che entrambe sono ricercatrici della verità: Stein della verità filosofico-religiosa e Teresa d’Avila dell’orazione come amicizia e rapporto intimo con Dio. Tale ricerca della verità si configura come una seconda porta che permette di accedere alla propria interiorità; questa introflessione, meditativa e immedesimante con Dio stesso, passa attraverso una porta d’entrata nell’interiorità ed è, come accade nella fenomenologia, l’orazione stessa. Ricerca della verità e orazione sono solo due dei sensi dati all’esperienza religiosa da Santa Teresa, poiché ora l’esperienza mistica si apre ad un senso ulteriore, ovvero all’incontro con l’esperienza mistica della Walther narrata dalla Ales Bello nell’ultimo saggio di questo libro e che porta il titolo *Il senso dell’esperienza mistica: un confronto fra Gerda Walther e Edith Stein*. L’indagine compiuta dalla Walther sulla mistica è preceduta da una descrizione dettagliata della struttura dell’essere umano, in linea con la scuola fenomenologica, in cui si parte sempre da un’analisi antropologica per giungere alla trattazione di tutti gli altri fenomeni.

Come per la Stein, nel libro *Fenomenologia della mistica* la Walther si confronta con l’esperienza di Santa Teresa in virtù del suo contatto profondo con la dimensione del divino e ciò la condurrà a distinguere tra esperienza di fede ed esperienza mistica. Secondo l’autrice, il pensiero della filosofa è preceduto dallo studio di altre esperienze vissute, come quella telepatica, sempre partendo dalla struttura complessa dell’essere umano. Anche qui la dimensione intellettuale è caratterizzata dall’utilizzo del metodo fenomenologico nell’analisi delle caratteristiche e della validità conoscitiva dei vissuti, tra cui quelli mistici. Non va trascurata, inoltre, la sfera sensibile-sensoriale (hyletica), compresente con quella noetica intenzionale nell’esperienza mistica. Già per la Stein, ricorda l’autrice, la manifestazione del divino nell’anima, o il suo “afferramento”, si dà come presenza, ma anche come assenza, nell’interiorità visibile nel corpo vivente e quindi nella dimensione sensibile. Il mistero trinitario si svela nel contatto diretto attraverso tre forme: la *cauterizzazione*, la *mano* e la *carezza*, tre dimensioni corporeo-sensoriali che rivelano l’intreccio indissolubile di corpo e spirito. L’hyletica, invece, non è immediatamente espressa dalla Walther ma l’importanza di una centratura, o

meglio una rigidità, del corpo come coadiuvante dei vissuti, a loro volta tutti ego-centrati, è subito visibile nell'esperienza mistica.

Se è vero che ogni saggio non conclude mai, proseguendo lungo il sentiero che abbiamo cercato di rappresentare, giungiamo ad una importante costatazione in cui si evince che la visione mistica della Walther, sempre in dialogo con la fenomenologia della Stein, ha ampliato gli orizzonti stessi della mistica e anticipato il dialogo interreligioso. L'abbandono ad un'alterità che dimora nelle viscere del medesimo sembra quasi rimandare alle intenzioni che ci eravamo prefissati all'inizio, quella della vocazione interdisciplinare di questo libro e soprattutto quella del lascito da parte della Stein di un senso intersoggettivo che permette di tornare al fondo originario e inesauribile della filosofia.

## REFERENZE

STEIN, E. *Vado per il mio popolo*. (Ed.) A. Ales Bello. Roma: Castelvecchi, 2012.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e scienze dello spirito*. Contributi per una fondazione filosofia. Trad. A.M. Pezzella. Roma: Città Nuova, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lettere a Roman Ingarden 1917-1938*. Trad. A. Ales Bello. Roma: Vaticana, 2001.

Inserito: 4 giugno 2021

Accettato: 1 luglio 2021

## RECENSIONE

BELLO, Angela Ales. *Edith Stein: tra passato e presente*



## Edith Stein. Verso la “comunità” di destino” attraverso la libertà e la grazia

## Edith Stein. Towards the “community of destiny” through freedom and grace

Prof.essa. Dr.essa. Marina Pia Pellegrino

Centro italiano di ricerche fenomenologiche – CIRF<sup>1</sup>

61

### RIASSUNTO

Il saggio di Edith Stein *Libertà e Grazia*, nel quale si sviluppano le sue riflessioni sulla *comunità di destino*, è stato ritrovato come manoscritto inedito e ha subito un percorso problematico prima di essere definitivamente datato e intitolato. Risalente al 1921, poco prima che l'autrice entrasse nella chiesa cattolica con il battesimo, e avendo come nucleo tematico l'incontro tra libertà umana e grazia divina, questa trattazione di filosofia della religione s'inserisce nel percorso filosofico ed esistenziale che, dalla tesi di laurea sull'*entropatia*, ai lavori sulla *Causalità psichica*, su *Individuo e comunità* e sullo *Stato*, caratterizza il periodo di ricerca della Stein come assistente di Edmund Husserl e quello subito dopo le sue dimissioni da tale incarico. E' opportuno seguire a grandi linee i passi di questo cammino, per scoprire come all'interno dell'analisi fenomenologica, che Edith aveva fatto propria, emergano approfondimenti sulla struttura dell'essere umano, in particolare sull'anima, e questioni ad essi collegate, come quella della *comunità di destino*. Tale tipo di comunità, si inserisce nella riflessione, mai abbandonata dalla Stein, riguardante la relazione con l'altro, la libertà di aprirsi o chiudersi all'incontro; essa si fonda sugli atti liberi di ciascuno e insieme sulla responsabilità che ognuno ha nei confronti della salvezza di tutti gli altri e viceversa. L'essere umano porta in sé la *vocazione* di proteggere anche il mondo animale, le creature inanimate e la natura. Il percorso di Edith, in un'osmosi tra pensiero e vita, si conclude con la sua offerta come “vittima di espiatione” a favore del suo popolo e in nome della nuova alleanza in Cristo, unico vero *Mediatore* per la salvezza di tutti davanti a Dio.

### PAROLE CHIAVE

Libertà; Grazia; Struttura dell'essere humano; L'altro; Incontro

---

<sup>1</sup> E-mail: [marinapiapellegrino@gmail.com](mailto:marinapiapellegrino@gmail.com)

## ABSTRACT

Edith Stein's essay *Freedom and Grace*, in which her reflections on the community of destiny develop, was found as an unpublished manuscript and underwent a problematic path before being definitively dated and titled. Dating back to 1921, shortly before the author entered the Catholic Church with baptism, and having as its theme the encounter between human freedom and divine grace, this treatment of the philosophy of religion is part of the philosophical and existential path that, from her thesis on entopathy, her work on psychic causality, on the individual and community and on the state, characterizes Stein's research period as an assistant to Edmund Husserl and that immediately after her resignation from that post. It is appropriate to follow the steps of this journey in broad outline, to discover how within the phenomenological analysis, which Edith had made her own, insights into the structure of the human being, in particular the soul, and related issues emerge, like that of the community of destiny. This type of community is part of the reflection, never abandoned by Stein, regarding the relationship with the other, the freedom to open or close oneself to the encounter; it is based on the free acts of each and on the responsibility that each has towards the salvation of all the others and vice versa. The human being carries within himself the vocation to protect the animal world, inanimate creatures and nature as well. Edith's journey, in an osmosis between thought and life, ends with her offering as a "victim of expiation" in favor of her people and in the name of the new covenant in Christ, the only true Mediator for the salvation of all before God.

## KEYWORDS

Freedom, Grace; Structure of the human being; The other; Encounter

## 1 IL RITROVAMENTO PROBLEMATICO DEL SAGGIO *FREIHEIT UND GNADE (LIBERTÀ E GRAZIA)*

Le analisi di Edith Stein riguardanti la *comunità di destino* si trovano in un saggio ora intitolato *Freiheit und Gnade (Libertà e Grazia)*, facente parte del vol. 9 della Edith Stein Gesamtausgabe (STEIN, 2014).

Brevi accenni sul ritrovamento di questo saggio possono essere utili per inserirlo nel contesto giusto, sia riguardo alle altre opere steiniane, sia riguardo al percorso filosofico ed esistenziale dell'autrice.

Nell'archivio del Carmelo di Colonia era riemersa una cartella intitolata "Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik" (*La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*), nella quale era stato erroneamente messo il manoscritto: "Natur, Freiheit und Gnade" (*Natura, Libertà e Grazia*) (NFG), titolo annotato a lapis dalla Stein stessa. Il malinteso è sorto per il fatto che sr. Teresia Margareta Drügemöller, prima archivista di Colonia, aveva attribuito alla copertina con il titolo "Die ontische Struktur der Person...", un saggio che era senza copertina, appunto NFG.

Publicato nel 1962 nel VI volume delle Edith Steins Werke, il saggio *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza* (STEIN, 1962), in realtà *NFG*, è datato con il 1932, periodo in cui la Stein era ormai entrata a far parte della Chiesa cattolica. Così è rimasto fino al 2003, quando Claudia Mariéle Wulf ha fatto una "ricostruzione" di alcune opere giovanili della Stein e ha stabilito una nuova collocazione temporale e attribuzione del titolo anche della trattazione in questione (WULF, 2003).

In breve, nell'esame testuale di questi manoscritti sono stati seguiti dalla Wulf criteri rigorosi, come i tipi diversi di grafia, le numerazioni di fogli prima interrotte e poi riprese, ma soprattutto sono state evidenziate alcune lettere della Stein a Roman Ingarden (STEIN, 1991), sia del periodo in cui ella era assistente di Edmund Husserl a Friburgo che dopo le sue dimissioni; missive che illuminano sulle questioni che sollecitavano la giovane filosofa, anche in conseguenza del suo lavoro sui testi di Husserl, ch'ella decifrava dai fogli stenografati e preparava per le stampe.

Secondo lo studio della Wulf, l'originario saggio "Die ontische Struktur der Person..." (*SPEP*) sarebbe stato poi smembrato e parti di esso confluite in *Einführung in die Philosophie (Introduzione alla filosofia)* (STEIN, 2010) e in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Contributi per la fondazione filosofica della Psicologia e delle Scienze dello spirito)* (STEIN, 2010), lavori la cui stesura risale appunto agli anni friburghesi, comunque prima del battesimo della Stein.

Per quanto riguarda il saggio di *NFG* è indicativa una lettera a Ingarden del '21, nella quale la giovane afferma che sta lavorando a una trattazione di filosofia della religione (Lettera n.76, 30-8-1921). Ora questa trattazione non è rintracciabile se non nel saggio in questione, che risalirebbe proprio a questo periodo, anche se il suo contenuto dimostra una preparazione dottrinale e teologica non comune per una persona non ancora battezzata. Di grande utilità è risalire appunto alle lettere inviate ad Ingarden, dove si trovano informazioni preziose sugli interessi filosofici, socio-politici, religiosi e sulle letture (anche riguardanti opere di dogmatica) di Edith.

In seguito alle sue dettagliate ricerche, la Wulf afferma che il saggio di "Natur Freiheit und Gnade" è da far risalire al 1921, e con questa data lo leggiamo ora nel volume 9 della ESGA, intitolato *Freiheit und Gnade (Libertà e Grazia)*, perché l'altro titolo, apposto dalla stessa Stein, si riferisce comunque solo al primo capitolo.

Per cogliere adeguatamente tutto ciò che riguarda la *comunità di destino*, all'interno di un testo che ha come nucleo tematico il rapporto tra libertà umana e grazia divina, intendo seguire quelle sollecitazioni che guidavano le riflessioni e le ricerche della Stein, a partire dal suo primo scritto per la tesi di laurea.

## 2 VERSO UNA FENOMENOLOGIA DELLA COSCIENZA RELIGIOSA

Nella conclusione della sua tesi, la filosofa si chiede, puramente in quanto fenomenologa, se sia possibile un'entropatia<sup>2</sup>, cioè un riconoscere l'altro come *simile a me*, senza il supporto delle espressioni corporee, in rapporto a persone puramente spirituali:

Ma come stanno adesso le cose in rapporto alle persone puramente spirituali, la cui rappresentazione non implica di per sé alcuna contraddizione? E' forse impossibile pensare che tra loro non vi sia qualche relazione? Ci sono stati degli uomini che, in un improvviso cambiamento della loro persona, hanno creduto di esperire l'influsso della grazia divina; altri che nelle loro azioni si sentivano guidati da uno spirito protettore [...] Chi deciderà se qui si tratti di un'esperienza genuina [...]? In ogni modo mi pare che lo studio della coscienza religiosa sia il miglior mezzo per la risposta a questo problema, come d'altra parte tale risposta sia del più grande interesse per il campo della religione. Nel frattempo lascio ad ulteriori ricerche la risposta al quesito posto e mi accontento in questa sede di un "non liquet" (STEIN, 1985, p. 229-230).

In effetti Edith non ha lasciato cadere la questione e il saggio di filosofia della religione del '21, anzi di fenomenologia della religione, è su questa linea. Non dimentichiamo che la Stein ci offre un contributo prezioso, nelle opere della maturità, dopo l'approccio con il pensiero di S. Tommaso (ma non solo), riguardo al problema della comunicazione tra i puri spiriti creati, gli angeli.

E' tuttavia necessario chiarire prima il concetto di spirito, in sé e in rapporto alla psiche e al corpo. In una lettera a Ingarden del '17, ella scrive che vuole approfondire il concetto di psiche, riconoscendo che nella sua tesi di laurea non è ancora del tutto chiaro e che lo diventerà quando sarà elaborato perfettamente il concetto di spirito (Lettera n. 17, 27-4-1917).

Benchè la quarta parte della sua tesi, riguardante il vissuto dell'entropatia come comprensione delle persone spirituali, sia già nella direzione giusta (Stein dice nella lettera che è l'unica parte ch'ella ha svolto con amore), la giovane procede con l'esame ulteriore della psiche in *Causalità psichica*, elaborato nel 1918, pubblicato poi nel 1922 insieme a *Individuo e comunità nei Contributi*, già citati, nel V volume dello *Jahrbuch* di Husserl. Edith ritiene di dover rispondere all'annosa questione se la psiche umana sottostia a leggi di causalità come quelle che le scienze della natura pongono alla base dei fenomeni naturali. Tale problema ha un'evidente ricaduta sul riconoscimento, o meno, di un essere umano libero, capace quindi di atti che si svincolano dalla natura e rimandano ad un ambito spirituale proprio soltanto a lui. Il flusso di vissuto, il quale, considerato in sé, è puro fluire di vissuti diversi - percezioni, ricordi, sentimenti, etc. - nel suo essere incorporato in un individuo assume una "colorazione" e tensione, influenzato dalle condizioni corporee, a loro

---

<sup>2</sup> Preferisco la traduzione di *Einführung* con *entropatia*, termine meno compromesso con i significati attribuiti dalla psicologia al termine empatia, che contraddicono ciò che la fenomenologia husserliana e anche l'analisi di E.Stein significano con questo vissuto.

volta influenzabili dalla natura esterna. Tali influenze si riflettono nei cambiamenti vitali che, tuttavia, non possono essere quantificati secondo una legge causa-effetto, perché non si possono fare previsioni sulla forza vitale, se non in modo vago. Ogni sentimento vitale è una *qualità*, non esprimibile secondo una formula esatta. E' vero, ad esempio, che posso essere così stanca da non aver la forza per alcuna attività e che, tuttavia, posso raccogliere ancora "tutte le mie forze" per accorrere in aiuto a qualcuno. Siamo dinnanzi ad un agire motivato, che supera il condizionamento psico-fisico e ci troviamo nella sfera degli *atti liberi*, nei quali l'io è padrone di sé. Questo attesta che oltre a una forza vitale sensibile, per mezzo della quale la psiche sembra radicata nella corporeità e nella natura, è presente una forza vitale spirituale che, se da un lato è influenzata dallo stato corporeo, dall'altro può essere rinvigorita da afflussi provenienti dai "mondi" spirituali esterni, cioè dalle altre persone, dai valori, dalla sfera divina e può dare nuova energia alla forza sensibile.

Tutto ciò continuerà a guidare gli approfondimenti dell'autrice sull'anima spirituale e il suo centro più interiore, come dimostra già il secondo saggio dei *Contributi, Individuo e comunità*.

Richiamo un passaggio che si trova in questo lavoro della Stein e che mi sembra valere come punto d'aggancio al saggio di *Libertà e Grazia*, ma è anche espressione di uno "stato" esistenziale di Edith, di un suo *vissuto*, che ella prende in considerazione riflettendovi in modo rigoroso, così come lo *stile* del pensare secondo il metodo fenomenologico le ha insegnato. In questo stato, come vedremo, ella vive un singolare afflusso di forza vitale, la cui fonte non può essere la natura e nemmeno un'altra persona solo umana. Troviamo qui l'inizio di una risposta al quesito lasciato in sospeso nel testo sull'entropatia.

Mi pare opportuno riportare per intero il passo dal testo su *La causalità psichica*:

Esiste uno stato di riposo in Dio, di totale rilassamento di ogni attività spirituale, in cui non si fanno piani, non si prendono decisioni e non solo non si agisce, ma si rimette ogni cosa futura alla volontà divina e ci si "abbandona" completamente al "destino". Si riceve questo stato dopo che un vissuto, che ha superato le mie forze, ha completamente consumato la forza vitale spirituale e ha privato la persona di ogni attività. Il riposo in Dio, rispetto al venir meno dell'attività per mancanza di forza vitale, è qualcosa di completamente nuovo e particolare. Il venir meno era caratterizzato da un silenzio di morte, al suo posto si presenta ora un senso di sicurezza, della liberazione da ogni preoccupazione e da ogni responsabilità e impegno ad agire. Quando ci si abbandona a questo sentimento si inizia a riempirsi piano piano di nuova vita e ci si sente spinti, ma senza alcuno sforzo di volontà, ad una nuova attività. Questo flusso vivente appare come l'afflusso di un'attività e di una forza che non è mia e che diventa attiva in me senza alcuna mia richiesta personale. L'unico presupposto per una tale rinascita spirituale è una particolare

capacità ricettiva come quella che si fonda sulla struttura della persona che si è liberata dal meccanismo psichico.<sup>3</sup>

Questo riferimento a Dio, in un tempo in cui l'autrice non aveva ancora aderito ad un credo religioso specifico, è nell'ottica dell'apertura ad un'esperienza del tutto nuova ma possibile, se non si rimane legati al vivere psichico naturale. La Stein informa l'amico Ingarden ch'ella si sta "[...] avvicinando sempre più ad un Cristianesimo assolutamente positivo" e che può parlare "di una rinascita, nel senso pieno della parola" (Lettera n. 53, 10-10- 1918).

## 3. INCONTRO TRA LIBERTÀ UMANA E GRAZIA DIVINA

### 3.1 L'ANIMA LIBERATA

*Libertà e Grazia* prende l'avvio proprio dalla considerazione di due modi di vivere opposti: quello *naturale-spontaneo*, in cui alle impressioni esterne si reagisce in modo meccanico, senza avere la regia dei propri atti, dunque in modo passivo, e quello *liberato*, non mosso dall'esterno bensì *guidato dall'alto*, che al tempo stesso è un *dall'interno*, perché l'anima che è innalzata nel regno dei cieli è insieme radicata nel punto più profondo di sé stessa, *recintata*, ossia non abbandonata passivamente alle impressioni esterne.

Cosa vuol dire qui il termine *liberato*, con cui si caratterizza l'*habitus* interiore del soggetto che è ancorato all'alto? L'anima che si lascia guidare a partire dal suo centro più interno, obbedendo alle direttive che vengono da Dio, si può dire ancora libera? La Stein si chiede se rinunciare alla libertà non sia anch'esso un atto libero: l'essere liberato, per un soggetto che vive imbrigliato nel regno della natura, comporta necessariamente un atto di libera collaborazione, altrimenti non può esservi passaggio dalla natura alla grazia.

Solo un essere in cui abitano già il bene e il male, può cadere in tentazione o consentire alla grazia. Cristo, infatti, *non cade* in tentazione, il tentatore non trova in lui alcun appiglio; tuttavia Egli la affronta e, rispondendo ad essa in modo adeguato, la svela e mostra come l'uomo debba comportarsi per vincerla.

La Stein procede a ritroso, con un'analisi genetica, per scoprire l'origine e quindi il senso proprio della tentazione: qual'è la tentazione originaria, quella che attacca gli angeli e l'uomo ancora integro e di fronte alla quale la libertà in quanto tale è esposta? Quella di consistere in se stessi: essa è l'unica che è nient'altro che rivolta contro Dio e da cui il male stesso scaturisce.

Le creature spirituali possono solo essere spiriti liberi, poiché Dio non vuole "ciechi strumenti", se no la sua volontà non potrebbe agire in essi in modo vivo. Se si fosse riempiti solo da Dio non potremmo cadere in tentazione, se si fosse riempiti solo dal male non potremmo resistergli. In Cristo abbiamo la compiuta manifestazione di una libertà rivolta del tutto al bene e a favore delle creature, mentre nel demonio abbiamo il caso opposto di un essere che s'impadronisce della

---

<sup>3</sup> E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito...* cit., pp.115-116.



libertà delle anime per renderle schiave, e lo fa attraverso la menzogna di cui è diventato la personificazione.

La complessità strutturale dell'essere umano viene colta nei suoi diversi atti, nella sua possibilità di darsi a diverse sfere, e "accerchiare" l'anima, in ciò che le è proprio, presenta le maggiori difficoltà. Bisogna vedere la *cosa stessa* sempre da nuovi lati, perciò in questo saggio vengono trattati temi come la fede, il peccato, i sacramenti, sempre in riferimento alla costituzione corporeo- psichico-spirituale della persona.

E' la psiche che deve essere osservata meglio, come dice Edith nella lettera a Ingarden, mettendo da parte il senso sotto cui l'intende la psicologia, che non rende conto dei suoi vari aspetti. La psiche di per sé risulta *indifesa*, perché anche quando non risponde in modo meccanico alle impressioni esterne, ma le accoglie o le rifiuta seguendo dei criteri, cioè secondo leggi naturali della ragione, se sopravvaluta questa padronanza di sé cade nell'errore: "Colui che non è *giustificato per la fede*, respinge la tentazione solo per un *caso*". Solo in una sfera che non sia la natura, l'essere umano può trovare un riempimento ed entrare in collegamento con lo spirito, che di per sé è aperto al mondo e può vedere tutto ciò che gli si presenta, mentre la psiche, per sé, è una *monade chiusa*.

E' necessario che l'essere umano scelga di legarsi ad un "regno" spirituale: la sua vita interiore non può che svolgersi in una sfera spirituale, che promani da una persona spirituale, che non è lui stesso. Abbiamo visto che il regno della Grazia emana da Dio. E' in questo legame che si può parlare di anima, ancor meglio di anima spirituale, e non più solo di psiche.

Tuttavia c'è anche la possibilità che l'uomo voglia affermarsi fuori della natura per dominarla. L'autrice cita come esempi personaggi della letteratura come il *Faust* di Goethe o come *Prospero* della "Tempesta" di Shakespeare, che solo apparentemente dominano la natura e sembrano essere massimamente liberi, in realtà sono succubi di una potenza estranea, quella del maligno, che vuole impossessarsi delle anime. Così l'anima è in una condizione di schiavitù molto peggiore di quella dello stadio naturale: è qui estraniata da sé, *posseduta*, le sue reazioni non sono solo come nella vita spontanea-naturale, ma diaboliche come, per esempio, odiare ciò che merita amore.

Anche la Grazia deve trovare una dimora nell'anima e agire in lei ed anche essa opera un mutamento nelle reazioni naturali dell'anima. Ci sono reazioni che vengono eliminate anche se hanno origine dalla ragione naturale, perché lo Spirito della luce, lo Spirito Santo irradia *la pace di Dio*, che è *al di sopra di tutte le ragioni*, perciò la giustizia del regno di Dio si esprime nella misericordia, nel perdono, nella pace e si pone al di sopra di ogni giustizia solo umana. Nel regno in cui Dio è il Signore, l'anima sperimenta una *rinascita dallo spirito* (ricordiamo il colloquio di Gesù con Nicodemo): essa viene riempita da qualcosa che corrisponde totalmente a sé. Solo in questo caso l'anima dimora nella luce, non è più psiche *indifesa*. Il regno dei cieli si dovrebbe chiamare più propriamente regno della luce e se lo chiamiamo nel primo modo è perché lo vediamo "dal basso", con gli occhi di chi lo rapporta ancora a sé.

Pertanto quanto più l'anima si svuota delle reazioni naturali, tanto più si apre il varco perchè entri la grazia e possa realizzarsi l'atto propriamente libero: l'abbandono, attraverso il quale essa si lascia abbracciare dal suo centro interiore, in modo tale da non potersi più perdere. Soltanto colui che, incurante di sé, giunge nel nucleo della sua anima, può prendere in mano tutto se stesso, in vera libertà, per donarsi. Ma prima ha dovuto compiere un cammino, da ciò che è più "periferico", dalle sue reazioni naturali, a ciò che è più "centrale" e spirituale; ha dovuto attraversare la propria interiorità fino a trovarsi nel *nucleo* più intimo, in cui ne va della sua vita, della sua salvezza. Solo a questo punto sa veramente cosa dona e per chi lo fa, collabora personalmente con la Grazia.

## 3.2 LA GRAZIA PREVENIENTE

Per quanto riguarda questa fenomenologia della libertà, la Stein si pone anche dal lato della Grazia: può la Grazia operare senza il concorso della libertà umana? Abbiamo visto che ciò non è possibile, ma l'autrice vuole andare ora a fondo di questa risposta, esaminarne i risvolti, poiché essa implica, da un lato, ammettere un limite per la libertà di Dio e, dall'altro, ammettere la possibilità di una resistenza assoluta alla grazia, quindi di un'esclusione dalla salvezza. Se quest'ultima in linea di principio non si può negare, come si è visto dalla possibilità estrema di darsi al male, *di fatto* può diventare infinitamente improbabile se si guarda agli effetti che la Grazia *preveniente* è in grado di produrre nell'anima, attestando che non possiamo porre limiti alla misericordia divina. Se la libertà umana non può essere distrutta da quella divina a motivo dell'amore incommensurabile di Dio, per questo stesso motivo la Grazia può attirare l'anima anche se questa non se ne rende conto.

Quali strade essa scelga, come operi anche laddove non scorgiamo alcun effetto, sono interrogativi che sfuggono alla comprensione razionale. L'autrice sottolinea che a noi è dato solo un riconoscere delle possibilità in linea di principio e, sulla loro base, una comprensione dei fatti accessibili. Vediamo all'opera un procedere filosofico che riconosce i suoi limiti, riconosce sé e altro da sé: si profila qui già ciò che la Stein affermerà nella sua opera maggiore, *Essere finito e Essere eterno*, riguardo ai rapporti tra filosofia e fede, filosofia e teologia.

## 4 LA COMUNITÀ DI DESTINO

In questo operare della Grazia per incontrare l'essere umano, rientrano anche dei "mediatori", ossia delle persone finite che diventano *strumenti* per il suo passaggio. Anche questi, tuttavia, non possono agire se non nel rispetto della libertà umana e di quella divina. La Stein prende in considerazione diversi atti liberi che possono essere adottati dal mediatore. Ma al di sopra di ogni tentativo sta l'appellarsi direttamente alla Grazia nella *preghiera*. E Dio può, per amore di un'anima che già vive in Lui, attirarne un'altra a sé. "Che la libertà divina, nell'esaudire una preghiera, si sottometta, in qualche modo, alla volontà dei Suoi eletti, è la realtà più stupenda della vita religiosa. La ragione di tutto questo eccede ogni comprensione" (STEIN, 1997, p.77).

Tuttavia questa eccedenza, che Edith non può fare a meno di riconoscere, non chiude la strada ad uno sguardo approfondito su ciò che ci sta dinnanzi: se è possibile un'opera di mediazione nella salvezza, allora questa è estensibile a tutti gli esseri umani. La responsabilità per la salvezza propria e altrui e la libertà vanno di pari passo: proprio ciò che sembra isolare l'uomo e porlo del tutto su sé stesso, e questo è il carattere proprio della libertà, al tempo stesso lo lega a tutti gli altri e fonda una vera "comunità unita dal medesimo destino" (*Schicksalsgemeinschaft*). Questa *reciproca responsabilità* (l'autrice sottolinea che non si tratta di una *responsabilità comune* in senso stretto, perché l'atto libero è qualcosa che ognuno deve compiere da sé) è al sommo grado *formatrice di comunità* e su di essa si fonda la Chiesa, la quale si costituisce per questo stare dinanzi a Dio *uno per tutti e tutti per uno*, per il quale ognuno riceve la forza tramite l'incontro tra la sua libertà e quella divina.

Nel seguire tutti i passaggi comprendiamo che si tratta di cogliere e descrivere questo modo di essere comunità, in cui, massimamente nella preghiera, è come se ci "additassimo", raccomandandoci gli uni gli altri al cospetto di Dio. Infatti la Stein aggiunge che è secondario che, sul fondamento di questo assoluto "essere-additati-l'un l'altro" "[...] auf Grund dieses absoluten Aneinander-gewiesen-Seins (sic)[...]"<sup>4</sup>, gli esseri umani si riuniscano a vita comunitaria attuale. L'atto libero della preghiera è autentico, dunque preghiera per la salvezza, se si fonda sull'amore: nel caso della preghiera per un altro, sull'amore per lui in Dio. Pertanto Cristo, il solo nel quale si trova tutta la pienezza dell'amore divino, è di fatto l'unico sostituto di tutti davanti a Dio e *capo della comunità*.

Sappiamo che lo sviluppo dell'interesse per la comunità, nella giovane fenomenologa, è presente già dai *Contributi per una fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito*, nel saggio *Individuo e comunità*, che segue quello sulla causalità psichica e di cui alcune parti si trovano proprio sul retro del manoscritto *Natura, Libertà e Grazia*.

Sulla base di questa responsabilità reciproca vi è anche la possibilità di stare dinnanzi a Dio al posto di un altro, prendendo su di sé la sofferenza per la punizione che questi si è meritato per una colpa.

La Stein si rifà qui a questioni la cui trattazione ha svolto nella sua indagine sullo Stato, elaborata negli stessi anni di questo saggio (STEIN, 1993), come attesta la lettera a Ingarden del '21, in cui Edith parla appunto del fatto che ha iniziato la presente trattazione di filosofia della religione, e comunica inoltre all'amico di aver lasciato il suo lavoro sullo Stato (che apparirà nel vol. 7 dello *Jahrbuch* di Husserl) a Bergzabern perché l'amica Hedwig Conrad-Martius possa leggerlo.

Si tratta in particolare dell'esame colpa/pena, merito/ricompensa il cui nesso richiama quello peccato/punizione. Nello scritto sullo Stato, la filosofa sottolinea con acume l'intersezione di ambiti diversi: giuridico, etico, religioso, tenendoli

<sup>4</sup> Traduco diversamente rispetto alla traduzione adottata in *La struttura ontica della persona...cit.:* "...in base a questa dipendenza reciproca assoluta..." p.79, perché mi sembra che la Stein voglia rendere con un'immagine plastica questo mistero.

rigorosamente distinti, anche se si rende conto che ciò è difficile, perché tutti hanno a che fare con atti che scaturiscono dalla persona. In particolare ella si rifà alla sfera del diritto puro, indicata per la prima volta da Adolf Reinach, nei suoi *Fondamenti apriori del diritto civile* (REINACH, 1990). In questa sfera sono in gioco quei momenti “puri”, “apriori”, nel senso del linguaggio di Husserl, cioè momenti considerati in sé, a prescindere dalle connotazioni empiriche, in questo caso da una legislazione positiva. Il diritto puro può anche non essere realizzato, ma rimane sempre come norma ideale che orienta il diritto positivo, in quanto scaturisce dalla persona come soggetto di diritti incondizionati che trascendono il diritto positivo. Per esempio l'atto della promessa porta in sé la pretesa-aspettativa di essere soddisfatta, come dire che il senso del giusto o dell'ingiusto sgorga perentoriamente dagli atti interpersonali, che si fondano sul ri-conoscimento dell'altro come *simile a me*, nell'entropatia.

E' attraverso gli atti liberi che si introducono nel mondo stati-di-cose negativi o ingiusti e allora si ha una colpa, che richiede una punizione, o stati-di-cose positivi per cui si ha un merito che richiede una ricompensa. Ma poiché la pena di per sé non è un atto libero, quindi non adatta alla sostituzione, lo è la sofferenza, nei confronti della quale è possibile un atto libero, cioè assumersela. E' in questo snodo che i rapporti giuridici puri si riempiono di un significato religioso, come sottolinea l'autrice, e sono applicabili alla comunità di destino.

Sulla base del fatto che solo alla figura del giudice compete la punizione, a lui spetterebbe autorizzare la sostituzione. Tuttavia questo si può dire solo del Giudice divino, unico Signore del mondo, a cui spetta di mantenere l'ordine attraverso l'equilibrio tra colpa-pena, merito-ricompensa. Solo a Lui si può rivolgere la preghiera che accetti la sostituzione.

Tutte le possibilità prese in esame, per esempio che il Giudice scelga il sostituto senza aspettare la sua offerta, per cui a questi è incomprendibile il motivo della sua sofferenza, rimandano alle caratteristiche della comunità di destino, che si pone su un piano diverso da quello di ogni altra comunità, essendo qui in gioco il nucleo spirituale della persona e la sua libera scelta per il regno di Dio e la Sua giustizia. Così in questo caso viene anche in luce ciò che spesso giace velato nel fondo dell'anima: accade che la persona, in tempo di prova e di sofferenza, senta profondamente che è una possibilità offertale per espiare le colpe (peccati) proprie o di altri.

Nessuno si deve sentire escluso dalla misericordia divina e dalla corresponsabilità per l'estensione della grazia ad ogni altro; inoltre la responsabilità vale anche per altre forme di vita. Per quanto riguarda il mondo animale, l'essere umano liberato è capace di comprendere l'inquietudine cupa dell'animale perché si è sollevato sul mondo della natura, anche se la responsabilità per la rendenzione del mondo animale è diversa dalla corresponsabilità per gli altri esseri umani. L'autrice si chiede poi se la responsabilità dell'uomo sia in gioco anche per le creature inanimate, non toccate da alcun tipo di angoscia metafisica, nemmeno quella inconsapevole e oscura dell'animale. In queste creature è posto un senso originario, la loro forma, che si manifesta nel loro dispiegamento nello spazio, ma poiché esse non *si* muovono

come gli esseri animati, non sono capaci di sentire e non possono evitare le aggressioni esterne, non sono capaci di conservarsi, ma devono essere conservate.

Il dominio della natura fondato sulla conoscenza fa sì che l'uomo conservi le creature nel senso ontologico inscritto in loro. La tecnica moderna, nella misura in cui vede il proprio compito nel sottomettere la natura all'uomo e nel metterla al servizio dei suoi desideri naturali, senza preoccuparsi del pensiero creatore e in contrasto stridente con esso, rappresenta una caduta radicale dal servizio originariamente ad essa prescritto. L'uomo è responsabile di tutto ciò che, nella natura, non è come dovrebbe essere; l'allontanamento della natura dal progetto creatore è a lui imputabile (STEIN, 1991, p. 86-87).

Anche nell'essere umano non ancora elevato alla grazia si può già intravedere "la vocazione del protettore".

Salta subito agli occhi l'attualità di questi pensieri che, con un secolo di anticipo, richiamano quelli dell'Enciclica di Papa Francesco: *Laudato si'*.

*La comunità di destino* dal pensiero si estende anche alla vita di Edith Stein, diventa motivo fondante per le sue scelte.

Mi rifaccio brevemente ad alcune esperienze vissute dalla Stein. Ella ha partecipato agli eventi della prima guerra mondiale in prima linea, se così si può dire del suo impegno, volontariamente assunto, di crocerossina nell'ospedale di Mährisch-Weisskirchen, dove arrivavano dal fronte i soldati che si erano ammalati di malattie infettive e molto contagiosi. Nella sua autobiografia l'autrice descrive con ricchezza di particolari questa esperienza, per immergersi nella quale aveva messo da parte il suo lavoro per la tesi di laurea. Lei, giovane donna, scelse con determinazione, nonostante pareri severamente contrari come quello di sua madre, di impegnarsi in prima persona, motivata dal fatto che "[...] se la gente era costretta a soffrire giù nelle trincee, perché io dovevo stare meglio di loro?" (STEIN, 2007, p. 376).

Quando nel 1933 iniziarono tutti quei divieti contro gli ebrei che portarono alle leggi razziali, Edith dovette lasciare il suo incarico di insegnamento all'Istituto Tedesco di Pedagogia Scientifica di Münster. Ella intuì subito ciò che sarebbe accaduto:

In quel momento vidi chiaro che Dio stava nuovamente gravando la mano sul Suo popolo e che il destino di questo popolo era anche il mio.<sup>5</sup> E ancora, durante un intenso momento di preghiera: «Era la vigilia del primo venerdì d'aprile e, in quell'Anno Santo 1933, ovunque si faceva memoria della Passione di Nostro Signore in una maniera particolarmente solenne. Alle otto di sera ci trovammo per

---

<sup>5</sup> Stein (2007): «Un contributo alla cronaca del Carmelo di Colonia» in *Dalla vita di una famiglia ebrea...* cit., (p.485).



l'Ora Santa nella cappella del Carmelo di Colonia -Lindenthal. Un sacerdote [...] stava predicando [...], ma ero presa da qualcosa di più profondo delle sue parole. Parlai al Redentore dicendogli che sapevo bene che era la sua Croce che ora veniva posta sul popolo ebraico. La maggior parte non lo comprendeva; ma quelli che lo comprendevano dovevano volontariamente prenderla su di sé a nome di tutti. Desideravo farlo: Egli doveva mostrarmi come. Quando l'Ora Santa ebbe termine, avevo l'intima certezza di essere stata ascoltata; in che cosa dovesse consistere quel portare la croce, però non lo sapevo ancora (STEIN, 2007, p.487).

Come in un crescendo, sul filo delle vicende della situazione politica del Terzo Reich, prende corpo, nell'esistenza concreta di Edith, tutto ciò che lei aveva messo in luce come essenza della *comunità di destino*, fino all'offerta di sé, come vittima sacrificale. Infatti nella domenica di Passione del 1939, ella, carmelitana con il nome di suor Teresa Benedetta della Croce, scrisse alla sua Madre Priora questo biglietto

Cara Madre, la prego, mi consenta V.R. (Vostra Reverenza) di offrirmi al Cuore di Gesù come vittima di espiatione per la vera pace: che la potenza dell'Anticristo, se possibile, crolli senza che scoppi una nuova guerra mondiale e che un nuovo ordine si possa costruire. Vorrei farlo oggi perché è la dodicesima ora. So che sono un nulla, ma Gesù lo vuole, ed Egli certamente in questi giorni chiamerà molti altri a fare lo stesso (STEIN, 2007, p. 516).

In Edith tutto questo cammino si configura come un'osmosi tra pensiero e vita: la sua ricerca filosofica è vissuta come ricerca della verità e, al contempo, ella diviene sempre più esemplare figura di ciò che cresce dalla radice profonda dell'anima. La sua persona si "trasfigura", mediante l'apertura e l'incontro con la Grazia, in un anello di congiunzione tra il popolo dell'antica alleanza e quello della nuova, secondo una vera e propria sequela a Cristo.

9 Agosto 2020, Festa di S.Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein). *In questo tempo, segnato per gli esseri umani di tutti i continenti e popoli, dalla calamità globale dell'epidemia da corona virus, la "comunità di destino", pensata e vissuta da Edith Stein, ci stia dinnanzi come una lectio magistralis che guida e illumina.*

## REFERÊNCIAS

REINACH, A. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, tr.it. di Daniela Falcioni, *I fondamenti a priori del diritto civile*. Milano: Giuffrè, 1990.

STEIN, E *Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, 1999; ora in ESGA, Band 6, Herder: Freiburg im Br., 2010.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. tr.it. di A.M. Pezzella, *Psicologia e Scienze dello spirito*.

\_\_\_\_\_. *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938* in «Edith Steins Werke», vol XIV, Herder, Freiburg i. Br., 1991,



\_\_\_\_\_. *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*. ed. italiana a cura di A.Ales Bello e M. Paolinelli, revisione delle traduzioni sulla base della ESGA di M. D'Ambra, Roma: Città Nuova – Edizioni Ocd, 2007.

\_\_\_\_\_. *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik in Welt und Person*, ESW, VI. Louvain-Freiburg: Herder, 1962.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die Philosophie*, tr. it. di A.Maria Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, 2001<sup>2</sup>; ora in ESGA. Band 8, Freiburg im Br.:Herder, 2004, 2010<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_. *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*, ESGA, Band 9. Freiburg im Br: Herder, 2014.

\_\_\_\_\_. *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. ed E. Costantini Studium, Roma 1985, 1998.

\_\_\_\_\_. *La Struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza in Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*. tr. it di M. D'Ambra. Roma: Città Nuova, 1997, p.51-113.

\_\_\_\_\_. *Lettere a Roman Ingarden*. tr. it. di E.Costantini ed E.Schulze Costantini, revisione di A.M. Pezzella. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.

\_\_\_\_\_. *Una ricerca sullo Stato*, tr. it. di A. Ales Bello. Roma: Città Nuova, 1993.

WULF, C. M. *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins* in B. Beckmann/H.B. Gerl Falkovitz (Hg.), *Edith Stein - Texte, Bezüge, Dokumente*, Würzburg, 2003, p.249-268.

Inserito: 5 giugno 2021

Accettato: 4 luglio 2021

## Pensare la Croce : Jurgen Moltmann ed Edith Stein

### Thinking the Cross: Jurgen Moltmann and Edith Stein

Massimiliano Crocco

Centro italiano di ricerche fenomenologiche - CIRF<sup>1</sup>

#### RIASSUNTO

Lo scopo di questo studio è quello di accostare la mistica della croce attraverso il vissuto di Edith Stein e il pensiero del teologo protestante tedesco Jürgen Moltmann. Si cercherà di far vedere come la Stein visse la sua esperienza interiore della croce, come discepolo del Crocefisso, sulla scia dei grandi mistici che la ispirarono, come Teresa D'Avila e Giovanni della Croce. D'altra parte, c'è il pensiero realista di Moltmann, il quale vede nel cammino della croce e nel Crocefisso una esperienza difficile da essere accettata dall'uomo moderno, ma che la Stein ha portato alle ultime conseguenze. Edith Stein ha fatto sua l'esperienza della croce nel vissuto storico del conflitto europeo del suo tempo.

#### PAROLE-CHIAVE

Croce; Esperienza della croce; Edith Stein; Jürgen Moltmann

#### ABSTRACT

The purpose of this study is to bring together the mysticism of the cross through the experience of Edith Stein and the thought of the German Protestant theologian Jürgen Moltmann. We will try to show how Stein lived her interior experience of the cross, as a disciple of the Crucifix, in the wake of the great mystics who inspired her, such as Teresa of Avila and John of the Cross. On the other hand, there is the realist thought of Moltmann, who sees the path of the cross and the Crucifix as an experience that is difficult to be accepted by modern man, but which Stein has brought to its ultimate consequences. Edith Stein made the experience of the cross her own in the historical experience of the European conflict of her time.

#### KEYWORDS

Cross; Experience of the cross; Edith Stein; Jürgen Moltmann

---

<sup>1</sup> E-mail: [massimiliano.crocco@libero.it](mailto:massimiliano.crocco@libero.it)

Non è facile accostare gli spiriti pensanti di Edith Stein e di Jürgen Moltmann. Una immagine accomuna gli scritti a cui accenniamo, una immagine potentissima, contraddittoria, ma anche sovraesposta e quasi consueta e banale nelle pieghe della storia di alcuni popoli: la croce.

Ma alla Stein e a Moltmann interessa l'essere umano che pende inchiodato da essa in un punto preciso della storia: Gesù di Nazareth.

Edith Stein, dal 1933, anno della sua entrata al Carmelo (nel convento, nel "mondo" e nell'avventura "notturna" del Carmelo, direbbe San Giovanni della Croce), sapeva, da più di dieci anni, ormai, cosa desiderava ardentemente più di ogni altra: stare con Gesù.

E Gesù era, nel suo cuore, Gesù "tutto intero": quello del tormento nudo di riferimenti del deserto, quello della "gioia galilaica", quello della compagnia, nell'esultanza nel cuore, di centinaia di volti nelle pianure, quello deluso e disperato del Getsemani e quello trasfigurato spaventosamente sul Golgotha. Edith, carmelitana. "Stare con Gesù". Dovunque: soprattutto accanto alla croce e sulla croce, quasi distesa col suo corpo sul Suo.

Dunque il pensiero fisso di Edith, quando, negli ultimissimi mesi ad Echt, con l'Europa diventata un monte infinito di volti di morti innocenti, scriveva la *Scientia Crucis*, (STEIN, 2018)<sup>2</sup> era, giovannianamente, portar per mano più "anime" possibile lungo la "via crucis"; non quella delle parrocchie e delle cattedrali, ma quella di Giudea in cui nel profondo interiore di Gesù era custodita l'unica via di uscita a questo pesante orrore: l'amore senza limiti per i peccatori, per i più ributtanti tra gli uomini, per i cuori più sfigurati dall'odio e dalla disumanità, divenuti lentamente, a volte, qualcosa di lontano dalla immagine dell'uomo stesso.

Anche Moltmann, come vedremo ne *Il Dio Crocifisso* (MOLTMANN, 2013),<sup>3</sup> batterà fortissimo su questo tasto: Gesù che si consegna a chi ne farà "figura deforme", pur di essere la "leva" di rialzo di ogni uomo reso dalla cattiveria quasi mostruosa, senza più sembiante umano. Dunque il pensiero di Edith andava continuamente ad un lavoro mistico, seppur fenomenologicamente sorprendentemente rigoroso. Edith agiva come per "missio": il mondo aveva bisogno di vedere Gesù. Capire almeno un poco quest'uomo. Stare con lui.

Dunque la *Scientia Crucis*, come *Il Castello Interiore*, il saggio steiniano sull'opera mistica di Teresa d'Avila, appare come un viaggio nel viaggio di san Giovanni della Croce, in quanto il mistico spagnolo ha raggiunto vette forse insuperabili nel percorso di "spoliazione"- kenosis di sé, fino a raggiungere nell'annientamento totale di sé la *perfecta laetitia* di un Dio che si accosta a lui "bocca a bocca", faccia a faccia, con inesprimibili e reiterati "tocchi" nel sedimento più intimo dell'anima. Insomma, alla Stein sembra stare a cuore una "didattica del 'come'" arrivare a "stare con Gesù".

È chiaro che, per ovvi motivi biografici, non può essere questo l'apporto del teologo protestante Moltmann; ma evidenziamo già da ora quanto, però, sia decisivo

<sup>2</sup> Ristampa dell'edizione 2008 rivista e corretta.

<sup>3</sup> Prima edizione 1973, dopo l'edizione tedesca del 1972, by Chr. Kaiser Verlag, München.

aprirsi alla teologia "spietata" di Moltmann riguardo ai sentimenti e alla psiche "storica" dell'uomo-Dio Gesù dal Getsemani al Golgotha.

Moltmann ci aiuta a capire "cosa - chi - troveremo" davvero, senza edulcorazioni alcune, su quella croce.

La dialettica "realista" moltmanniana, ribrezzo-vicinanza, reiezione-amore, ripulsa-agape, nei confronti del Gesù della storia, non può che approfondire ancor di più il desiderio dello spirito credente e "libero" di avvicinarsi, con tremore e paura, al Gesù del processo storico di Gerusalemme, e allo stesso tempo al Crocifisso vivo oggi. La mistica ha bisogno della ragione, della storia, dell'antropologia, della scienza delle religioni.

Se amiamo Cristo e vogliamo "vederlo" lì dove è giunto, consegnandosi con angoscia e dubbi mortali, abbiamo bisogno di riflessioni come quelle di Jürgen Moltmann. Chi è dunque il Crocifisso, nel poderoso e magari "impopolare" sforzo interpretativo di Moltmann? Chi è quest'uomo che si trascina verso la morte impostagli e viene "eseguito" -come si dice in gergo - sul legno infamante di una croce conficcata su di un colle "fuori" da Gerusalemme? Il serissimo, pesante interrogativo vale per il credente che accoglie e contestualizza con serietà i "dati" degli evangelisti, e dunque è certo, in sé, della realtà storica del processo e dell'esecuzione del nazareno da parte delle istituzioni romane. Dunque, chi è quest'uomo, il protagonista di questa storia vera, per il credente? Gesù sul Golgotha, lungo il cammino e appeso alla croce, è uno sconfitto ; è un uomo deformato dal dolore, e che, soprattutto, accetta attonito e angosciato il fallimento di tutto ciò che ha fatto e di ogni parola che ha pronunciato. Gesù Crocifisso è un uomo fallito che non crede più a se stesso. L'abbandono da parte del popolo (quella parte che sognava forse un rivoluzionario forte e deciso, magari violento), da parte delle amate e rispettate - sì! - autorità religiose, infine da parte dei suoi amici, trasfigura il volto di carne di Cristo in quello, forse, di un uomo che si crede folle. Tutto è divenuto memoria di errore, di follia, di *ybris*, di offesa alla Torah, al suo popolo e al suo Dio.

Sì: l'uomo verso cui Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, e poi Edith Stein si sono protesi, per un'attrazione agapica e quasi "erotica" per la "violenza" della stessa nel proprio cuore, ha il volto stanco e privo di energia di un tossicodipendente che vediamo accovacciato su un marciapiedi delle nostre stazioni. Il senso di inutilità della propria vita, il rimorso del proprio passato, l'insopportabile coscienza del momento presente, sono gli stessi. Gesù, il Crocifisso, ha quel tipo di volto. È un uomo a cui non si può più credere, in quella precisa congiuntura storico-religiosa.

Il capitolo in cui Moltmann comincia a parlare di quanto sia immensa la porzione di "scandalo" che dimentichiamo, riguardo al "fatto" di Gesù Crocifisso, ha un titolo suggestivo, quasi paradossale, bizzarro : *L'opposizione della croce alle sue interpretazioni*. In effetti quando fissiamo i bei crocifissi di legno, non solo quelli bizantini, ma anche quelli più espressivi, non comprendiamo ciò che guardiamo. Forse è l'immaginazione che si è prosciugata. Forse la memoria di quel poco che ci è stato raccontato di quell'evento consumatosi.

La croce è sventura di Gesù di Nazareth (sventura nel senso terribile di Simone Weil, cioè totale smarrimento della propria energia vitale in senso fisico, psichico, sociale, un precipitar totalmente al di fuori di ogni consorzio umano, incamminati verso l'abbruttimento e lo spaesamento mortale, così in basso da divenire estranei ormai a tutto ciò che è umano). La croce è fallimento, forse vergogna dinanzi a quelli del proprio popolo che ne ridono, forse senso di colpa per aver bestemmiato lo shabbat, per essersi creduto Dio, o figlio Suo, per aver pronunciato il perdono dai peccati. Gesù è crocifisso "fuori" dalla città santa: Gesù è dilaniato, dentro di sé, dal dubbio agghiacciante di aver mentito a tutti, pur senza volontà.

Perché leggendo Moltmann si parte, d'istinto, verso queste considerazioni? Perché Moltmann, acutamente, mette nel cuore di Gesù stesso - non solo della folla ondivaga e assetata di vendetta contro i romani, e neanche solo nel cuore dei farisei e dei dottori e dei sacerdoti - il dubbio lacerante, credo insopportabile, di aver fatto davvero di tutta la propria vita una bestemmia. Gesù è tra le file degli sventurati perché da qualche parte sente di aver bestemmiato con tutte le proprie parole, e con tutte le proprie azioni, Jahweh, il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe. Potrebbe aver pensato di sé: 'non ho forse "distrutto" il Sabato, non ho forse scandalizzato tanti che hanno creduto in me, prendendo cibo con mani impure e confondendo così le menti di tanti? Non ho forse confuso e sconvolto i semplici, i poveri stessi di Israele, quelli che mi seguivano, invitando tanti addirittura ad abbandonare i loro clan per seguirmi?'. 77

Gesù, il Crocifisso, non è dunque un martire di una causa sociale, ideologica, politica, religiosa, che dalla stanza o dal luogo della morte, dell'esecuzione, incita eroicamente i suoi a proseguire il cammino. Non può essere interpretato né diventerà mai come un Che Guevara, o come chiunque sia morto combattendo e sopportando a denti stretti il dolore - anche fisico - per trasformare la propria resistenza in monito di fedeltà o eroismo per i propri soldati o discepoli. No, Gesù, comprendiamo con Moltmann, muore probabilmente nel lacerante dubbio di non aver "compiuto nulla di buono" ("è passato beneficiando" diranno i testi del NT, dopo che già tutto era già avvenuto). Muore, quest'uomo Gesù, nel freddo del cuore di aver confuso e deviato gli animi dei semplici, ponendosi, nel parlar di se stesso, più in alto di Mosé - del Legislatore! - e di Abramo - padre di tutti nella fede - . Scrive Moltmann:

La passione cui Gesù non oppose resistenza e la morte sofferta nell'impotenza resero a tutti manifesto il potere e il diritto della legge e dei suoi custodi. Per questo motivo, nell'ora della crocifissione, i suoi discepoli lo abbandonarono e (fuggirono tutti) (Mc. 14,50). Di fronte ad una repulsa così evidente, non resta altro che fuggire, specialmente quando gli si è prestato fede o lo si è seguito. La fuga dei discepoli può essere quindi considerata un fatto storico, perché è un grave colpo inferto ad ogni venerazione che si tributi all'eroe o all'antenato. Ciò che essa documenta non è la fellonia ma la fede che viene smentita da una morte sofferta nella reiezione. Agli occhi dei discepoli, che avevano seguito Gesù fino a Gerusalemme, la sua morte obbrobriosa non era il sigillo posto su una vita condotta nell'obbedienza a Dio, né costituiva la

prova del martirio che autenticasse la sua verità, ma fu la smentita delle sue rivendicazioni. Non confermò le loro speranze, ma le distrusse fino alle radici. (MOLTMANN, 2013, p. 157)

Ma la sofferenza più atroce di Gesù Crocifisso fu la sensazione o certezza (propendiamo decisamente per la seconda) di esser stato abbandonato dal Padre, o meglio da Colui che egli, modificando volontariamente abitudini linguistiche giudaiche, e superando continuamente certi steccati culturali, chiamava Abbà, il Padre suo, teneramente e realmente suo.

Dal Getsemani fino alla Croce è un crescendo di vissuti profondi di abbandono subito dal Padre ; nella mente e nell'intelligenza di Gesù, violentemente desertificate di ogni segno paterno di conforto, sostegno, presenza, parola, la notte (quella che abbiamo incontrato nei percorsi mistici cristocentrici) é assolutamente totale.

Gesù sente di essere stato "consegnato" dal Padre. Gesù sente di essere stato "gettato via", in mano agli uomini, dal Padre. Ancora di più, e in un senso quasi inesprimibile, il volto di Gesù - quel volto che ha provocato la "fuga" dei suoi amici da lui : perché non immaginare una totale repulsione estetica dinanzi ad una facies che pareva aver toccato l'intimo dell'inferno? - quel volto di Gesù, dicevamo, appunto, è sempre più un volto simile ai visi cadenti e sfasciati dei ghetti delle nostre città moderne : penso ai tossicodipendenti emaciati e spenti, o ai senza tetto dal volto gonfio di ferite o di infezioni. Scrivo questo perché "questo" dolore di Gesù (la scomparsa del volto del padre) è probabilmente inesprimibilmente più grande anche degli altri prima considerati. Non è comprensibile e narrabile se non da lui stesso, nell'urlo disperato, forse astioso, forse a-teo, un urlo che intorno ha solo la notte, certamente non ha alcuna risposta.

Gesù, sottolinea Moltmann con decisione e pathos di scrittura, pesando ogni parola, non "morì da saggio" come Socrate, che "bevve sereno e rilassato la coppa di cicuta che gli porsero". Gesù non morì neanche come i martiri zeloti, convinti pur nei tormenti della loro ragione; "molti di essi" scrive il teologo protestante "riuscirono a maledire i nemici pochi momenti prima di esalare l'ultimo respiro [...] Anche i martiri cristiani andavano incontro alla morte con fede e tranquillità". Commuove l'accento, in mezzo alle moltitudini di innocenti (e credenti in un ideale - Dio, la politica, la libertà - ), che Moltmann, poi, fa dell'altro grandissimo teologo evangelico Dietrich Bonhoeffer : anche lui è morto con una linea confusa di serenità che gli circondava il cuore ; e a Flossenbürg, avviandosi alla propria esecuzione, al proprio compagno di carcere, disse: "*È la fine. Ora per me incomincia la vita*". Prosegue Moltmann, con lo sguardo della ragione e della fede fissato sulla differenza fondamentale che separa queste morti : "Gesù invece è morto in maniera ben diversa. La sua non fu una 'bella morte'. I sinottici sono concordi nel riferirci lo 'sbigottimento e tremore' (Mc. 14,34 par.) e la tristezza della sua anima fino alla morte. Morì "*con forte grido e lacrime*" (Eb. 5,7). Secondo Mc. 15,34, prima di spirare emise un alto, inarticolato grido." (MOLTMANN, 2013, p. 173)



Moltmann vuole condurci, con questo acuto e preciso elenco di indizi, verso la verità del vissuto della morte di Gesù Cristo.

"Gesù" prosegue Moltmann poco dopo "è morto con tutti i sintomi dello spavento più atroce". La seconda Persona dell'eterna Trinità è morta, nella carne, attraversata da vissuti di non-sapere, forse di colpa, di dubbi atroci, certamente di paura di ciò che lo aspettava, senza alcun conforto soprannaturale o certezza di esser 'tirato via dalla fossa' o di esser 'liberato dal laccio del cacciatore', o insomma di rivivere, di risorgere. Comincia in qualche modo a chiarirsi anche il buio totale della notte mistica, o almeno qualche aspetto di essa.

Il Dio che "si nasconde" alla vista e al cuore sbigottito ed orfano degli amici più vicini al Suo profondo, il Dio che pare tacere ai suoi amici fino a farne sanguinare il cuore, nelle vicende di tutti i mistici, è il Dio che non è "solamente" coperto dalle macerie ancora presenti dei retaggi sensibili creaturali, ancora vivi lì ad opporsi al "tocco" di Dio, al dialogo "bocca a bocca", "occhi negli occhi". Certi aspetti della notte, delle notti oscure, sono anzi, probabilmente, gli attimi privilegiati in cui il mistico riposa - pur senza saperlo e abitando solo il dolore - alito nell'alito di Dio, mani nelle mani di Dio, più che in ogni altro momento, perché sono attimi in cui fluisce da Dio il fiotto oscuro e travolgente dell'affanno del Golgotha o del Getsemani. E non sappiamo, credo, né potremmo sapere, perché ciò accade proprio in quel punto preciso della vicenda umana del credente che Lo sta cercando, magari a tastoni. La questione (teologico-mistica, a questo punto) è che il cuore profondo del Dio di Gesù Cristo e, specificamente, della seconda Persona dell'Eterna Trinità, contiene in sé, lungo la propria superficie permeabile eternamente di storia (come dono, segno e memoria di sé da porgere nel segreto ai suoi "intimi") il misterioso "vissuto eterno" (memoria in Dio? Possiamo dirlo?) del Golgotha. Il Dio della storia, il Dio che è Trinità cioè storia, storia-con-noi-per-sempre, non "porge in dono" ai suoi amici soltanto una sorta di "hic et nunc" di Sé; no: il Suo esistere è un vivere. Al cuore che medita, che fa kenosis in sé, che vuole veramente vedere Dio, Dio "regala" la Sua storia più profonda, il vissuto del Sacrificio che è necessario in Lui già ab aeterno in quanto Amore-creativo-di-esseri-altri-e-finiti, ma che solo una volta si è consumato nella carne, sul Golgotha, in Giudea, sotto Ponzio Pilato. Ovviamente nulla "accade" di nuovo né nella realtà né in ingenue "visioni" dell'essere umano che cerca: Golgotha, Getsemani, deserto giudeo, Galilea, sono ricevute dal mistico come alito da una profondità di tracce di piaghe di eventi, che abita eternamente il Dio del Figlio Incarnato.

Dunque una *Scientia Crucis* è anche e soprattutto sentir pesare su di sé ("sentir gravare con tutto il suo peso", direbbe la Stein), attraverso vie di tormentata, lunghissima meditazione e fede impastata ogni giorno, i sentimenti reali del Gesù storico, dal Getsemani al mortificante, angosciante processo giuridico, e poi dalla via del trasporto della croce fino al Golgotha : ma arrivare a "toccare", lungo questa via vissuta, tutto il dolore dell'abbandono totale di Gesù da parte del Padre.

Mette le vertigini pensare (immaginare, trasporre in qualche modo) ai sentimenti di Gesù di Nazareth, il rabbi delle folle, del desinare gioioso con tanti, durante i passi del Golgotha e poi sulla croce. Egli non sentiva - come ci suggerisce Moltmann con coraggio e spietatezza ed estrema serietà - il tocco del Padre, ormai, in nessun atomo

del suo corpo e della sua anima. Il Padre dei giorni interminabili della "gioia galilaica", delle notti trascorse a pregarlo, della gioia dei pomeriggi di fichi e cicale che rendevano forse ancora più "eccitante" parlare a tanti sulle collinette della Galilea, sul lago di Tiberiade, quando Lui, il Padre, gli porgeva come una sorgente inesauribile parole che accendevano gli sguardi dei poveri, dei delusi, degli spaventati. E lui, Gesù, era felice.

Spesso non si considera il giusto peso della gioia, dell'immensa felicità che avrà provato Gesù di Nazareth negli anni delle amicizie, dei dialoghi, degli abbracci, della certezza (di cui come manna lo nutriva il Padre) che stesse accadendo nel mondo qualcosa di straordinario, che lui aveva riconosciuto nei salmi essere suo peso, sua gioia, sua responsabilità.

Moltmann, con garbo decisione, ci porta su un terreno sterrato e arcano: quello dei rapporti interni alle Persone della Trinità ; e ci conduce, focalizzando il suo lavoro sulla Croce, sulla misteriosa natura di "dramma" di questa storia e di questi rapporti. La storia intratrinitaria comincia a presentarsi, dapprima in tinte confuse, a me che accosto Moltmann per la prima volta (mentre mi immergo nella notte giovaniana con la Stein) come un dramma violento, o, meglio, come "dramma-violento-che-è-tale-per-amore-dell'uomo". Parliamo, ovviamente, per immagini e "voli" arditi, che però partono da intuizioni dei teologi che leggiamo, o della Scrittura, e che ci "trapassano" come "scene possibili" di una storia al di là della storia.

Moltmann non rinuncia ad abitare il pensiero di questo dramma che gli si illumina davanti agli occhi della mente ogni volta in cui il grido lacerante e disperato di Gesù, la sua bestemmia, lo scarico del livore di Gesù verso il Padre, gli si ripresenta nello scrivere e nell'immaginare.

Possiamo e, a mio avviso, dobbiamo immaginare - almeno - con coraggio e fede incontaminata, che l'ultimo urlo di Gesù, quello incomprensibile, disarticolato (come si esprime Moltmann), abbia potuto contenere astio, maledizioni, abbia potuto esprimere "odio" verso Dio, da parte di quell'uomo mortificato e umiliato. Quel grido è definito "alto" dalla Scrittura, quasi a squarciare con violenza quel cielo "squarciato" dal Figlio stesso nel concepimento di Maria e atteso da Israele attraverso Isaia : *"se tu squarciassi i cieli e scendessi..."*. Scrive Moltmann:

L'abbandono, espresso dal grido di morte e appropriatamente interpretato con le parole del Sal. 22, va quindi compreso - e in senso stretto - come un avvenimento verificatosi tra Gesù e suo Padre e viceversa tra suo Padre e Gesù, il Figlio: quindi un avvenimento che vede Dio contro Dio. Questo abbandono, che opera una separazione tra il Figlio e il Padre, è un avvenimento che si verifica in Dio stesso, è stasis in Dio - Dio contro Dio - se bisogna ritenere per certo che Gesù ha testimoniato e vissuto la verità di Dio. Non è lecito mascherare questa 'ostilità' tra Dio e Dio, e la si cela quando non si prende con serietà l'abbandono di Dio sperimentato da Gesù, o la sua figliolanza divina vissuta, o l'ultimo grido che egli lancia verso Dio dalla croce. (MOLTMANN, 2013, p. 179)

Insiste appassionatamente Jürgen Moltmann, dicendo che la serietà e la profondità della teologia contemporanea si misurerà

Dalla sua capacità di porsi veracemente e incondizionatamente a confronto con questo grido di morte. Di fronte al grido divino del Gesù agonizzante, ogni schema teologico rivela ben presto la propria inadeguatezza. Come può una teologia cristiana parlare di Dio quando questo Gesù è un abbandonato da Dio? Come può una teologia cristiana non parlare di Dio quando ascolta questo grido divino che Gesù eleva dalla croce? Nel contesto del suo messaggio divino diffuso, la vita di Gesù si conclude con un interrogativo aperto su Dio. Nel contesto della sua risurrezione e della fede escatologica, bisognerà risalire a questo abbandono di Dio e riprendere il processo svoltosi tra Dio e Dio. (MOLTMANN, 2013, p. 181-182)

Anche questo è pensare il Dio Crocifisso, il Dio Trino del Crocifisso. Non è questa la sede per affrontare il divenire e la paticità della vita intratrinitaria. Ci basti aver colto, speriamo con correttezza, attraverso i rigorosi ma accorati ragionamenti del maestro protestante, che lo "stare con Gesù" - a cui abbiamo accennato riguardo agli sforzi di ogni mistico - non può che significare incontrare una Persona il cui "tocco mistico" nel nostro sedimento intimo profondo (come si esprime la Stein) contiene non una accecante luce dogmatica o una angelica visione, bensì una storia, la storia di Dio e dell'uomo dal principio fino all'oggi dell'unione d'amore tra Dio e l'essere umano che è in ricerca.

81

E questa storia è stata trapassata e mutata per sempre dall'agone Padre-Figlio dei giorni della passione; questa storia si è trasfigurata e arricchita di nuovi necessari capitoli, per sempre, nella morte reciprocamente data l'Uno all'Altro dal Figlio abbandonato, morente nel corpo e bestemmante, e dal Padre consegnante il Figlio per salvare fino all'ultimo dei malfattori, dei reietti, fino all'ultimo di coloro che per la società non hanno più neanche un volto, e la cui umanità è deformata, perversa, piegata, curvata, offuscata e spenta, i senza legge e i violenti. Dio, il Padre, ha scelto di salvare l'uomo. Il Figlio, che "fa sempre ciò che fa il Padre", nella carne e nel silenzio del Padre, è spaventato fino all'estremo, e forse dalla croce, urlando, grida il suo disprezzo al Padre per aver preferito l'uomo.

Torniamo, non potendo approfondire qui questa questione scottante del Deus versus Deum nella vicenda della croce, ai problemi mistici a cui ci richiama la Stein.

Ed ecco che ci sentiamo di affermare che lo "stare con Gesù" del mistico, di Edith Stein, di Giovanni della Croce, di Teresa d'Avila, può essere una morte, ed una notte totalmente oscura, proprio e soltanto perché il Signore che hanno scelto per "stare per sempre" mano nella Sua mano, è il Signore della storia. Egli crea l'uomo per vivere la propria storia per sempre con la sua creatura, per "partire" verso una avventura irreversibile con essa.

Se il Dio cristiano non fosse il Dio della storia non ci sarebbe stata la Croce, né la Risurrezione, né la stessa Incarnazione.

Questo Dio non è un ente parmenideo: Egli, al contrario, conserva sulla sua arcana superficie "coscienziale" i segni e gli sfregi del proprio passaggio reale nel mondo e della propria natura umana mai cancellata, dopo averla assunta. Ed ecco che le espressioni giovaniane e steiniane "stare bocca a bocca", "faccia a faccia" (inevitabile pensare all'espressione biblica riguardante Mosé), ci trasportano in una condizione di "dia-logo" più che di "estasi". Forse l'estasi è un percorso verso un "faccia a faccia" con realtà o entità religiose il cui *modus operandi* - *modus amandi!* - non è consumato attraverso la Parola, o il segno o il simbolo di una Parola.

Invece è inevitabile che un "Dio della storia" parli, in qualche modo. Forse in uno studio comparato di mistica potremmo dire che : Dio-storia è uguale a Dio-che-parla. Mentre una divinità priva di qualsiasi *modus dicendi* è simile all'Essere parmenideo o agli dèi del naturalismo presocratico, ma anche al Motore Immobile dell'argomentare più causalistico e complesso di Aristotele. Ma tutto questo lo azzardiamo sommessamente, non avendo studiato a fondo una fenomenologia universale della mistica.

Dunque non estasi bensì dialogo, quello illustrato dalla Stein, e dialogo perché l'interlocutore è il Dio della storia ; e che sia il Dio della storia lo comprendiamo, come una luce improvvisa, proprio dalla Croce sul colle del Golgotha; ma, cosa più inquietante e sorprendente, che il Dio del giudaismo sia il Dio della storia - da sempre e per sempre - lo comprendiamo da quell'urlo-spasimo violento, forse astioso, forse di domanda attonita, magari di livorosa rottura di un rapporto. Quel grido vuol dire che "certamente" è accaduto qualcosa tra il Figlio e il Padre ; qualcosa di imprevedibile e insopportabile è successo al Figlio e questo qualcosa riguarda Lui stesso e il Padre.

Dunque la mistica cristiana è mistica della storia, e finché dureranno il cielo e la terra, mistica drammatica, mistica della notte e della sofferenza, mai cercata dall'uomo mistico, ma trovata nella misteriosa superficie memoriale-coscienziale del Padre e del Figlio, che non possono cancellare dal profondo di sé - come Uno e come Tre - l'esperienza drammatica, la "tragedia" (diremmo) di quelle ore umane, quando il Padre ha gettato il Figlio nell'oscurità, per amore degli uomini fino al più reietto e repellente di essi, e il Figlio ha cercato invano il Padre "con forti grida e lacrime". Senza quell'urlo non ci saremmo accorti che esisteva una "storia". Dio era Dio e basta. La violentissima dialettica di quell'ultimo grido ci hanno rivelato che Dio era storia e che questa storia si muoveva e smuoveva fino al dramma. La *Scientia Crucis*, dunque, è scoperta della storia di Dio, è dialogo che muta secondo quale frotto di luce o di tenebra il Dio Trino - o una sola Persona di esso - voglia far scaturire da Sé.

Mistica è davvero uno "stare", sì. Senza chiedere nulla.

E alle anime più aperte al tocco interiore nel sedimento più intimo (per usare tutte parole dello straordinario e appassionato repertorio mistico della Stein), Gesù, o meglio la seconda persona della Trinità, potrà farci dono dei frammenti di questa viva "constructio crucis", cioè di tutti i momenti della propria vita attraverso i quali è giunto al Golgotha.

Forse anche per questo Edith Stein sottolinea la dialettica gioia-dolore, piacere-aridità-disperazione, che caratterizza i giorni del mistico della croce. Un giorno il cuore di Cristo, vivo oggi, avrà necessità di far sgorgare per i suoi amici la "memoria" dei giorni soleggiati e sereni di Galilea (quando però già intorno a lui fu presa la decisione di ucciderlo), un altro giorno necessiterà che gli si faccia compagnia alla mensa di pubblicani e malfattori (altro frammento, senz'ombra di dubbio, della mormorazione di tanti, e dunque già "via crucis"); chiaramente, come già ribadito, nulla sarà "reale", perché la storia, quella fatta dagli uomini, non "ritorna": non ci saranno credule visioni, ma semplicemente una o un'altra profondità dei sentimenti umani della Seconda Persona della Trinità irromperà, come "sfogo" e condivisione, nel nostro sedimento profondo; poi, un altro giorno ancora sarà l'ora del buio totale, del Padre che ha abbandonato il figlio. Niente sarà mai senza motivo, e tutto dipenderà dal grado di unione con Cristo Crocifisso raggiunto dall'essere umano che continua a cercarlo, dal vuoto che saprà far dentro di sé, da quanto sarà pronto ad accogliere i misteri più laceranti e dolorosi, dai "movimenti" della storia reale degli uomini e dei popoli intorno a lui, come è accaduto alla giovane Edith, che ha "toccato" per la prima volta il Cristo Gesù proprio sfiorandone le membra crocifisse, a casa della moglie dell'amico Adolf Reinach, caduto nella prima guerra mondiale. Già allora Edith, certamente, dovette pensare che quella particolare esperienza religiosa era qualcosa di "storico". E che il proprio tempo esigeva lo stringere il cuore e l'intelletto e spremerli, con tutte le loro potenze, verso il vissuto gesuano della Croce, non altro, perché l'Europa era già, ed andava trasformandosi sempre più, in un Golgotha infinito. Una fede "storica", quindi. Una teologia della storia, o meglio "nella storia", fatta di storia. Una mistica della storia, come ancora oggi, ribadiamo.

83

## REFERENZE

STEIN, E. *Scientia Crucis*. Trad. Cristiana Dobner. Roma: OCD, 2018.

MOLTMANN, J. *Il Dio crocifisso*. Trad. D. Pezzetta. Brescia: Queriniana, 2013.

Inserito: 4 giugno 2021

Accettato: 3 luglio 2021

## Human life and self-realization according to Edith Stein

### Vita umana e autorealizzazione secondo Edith Stein

Martina Galvani

Docente di Storia della filosofia nel Liceo Italiano<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

The aim of this article is to analyse the Edith Stein's phenomenological-metaphysical anthropology and its moral aspects. Her enquiry shifts from the study of those aspects common to both human beings and animals to an aspect that is specifically and exclusively human, i.e., spirituality. The person only is a spiritual subject, because he has an intellectual knowledge and he can freely act. In this investigation, Stein moves from outcomes achieved thanks to the phenomenological method, which leads her to focus on a description of the bodily, psychical and spiritual sphere of the human being. Accordingly, Stein reflects on the ethical consequences of her anthropological research. Following Augustine, she perceives originary self-consciousness as interiority, from which to begin explicating intellectual knowledge, and especially free action and hence ethics. Action is not only expressed outwards, first of all it is self-actuation – acting and being are mutually implied. The direction of moral actions is thus already present in each one's individual 'essence' (*Wesen*) and this essence, thanks to the creative 'essentiality' (*Wesenheiten*), is *ab eterno* in *Logos*. In view of this complex theological node, Stein recognizes Christ as the archetype of the only possible ethics.

#### KEY-WORDS

Phenomenological-metaphysical anthropology; Edith Stein; Human spirituality; Ethic

#### RIASUNTO

Lo scopo di questo articolo è quello di analizzare l'antropologia fenomenologico-metafisica di Edith Stein ed il suo aspetto morale. La sua indagine si sposta dallo studio di quegli aspetti comuni sia agli esseri umani che agli animali ad un aspetto specificamente ed esclusivamente umano, cioè la spiritualità. La persona è soltanto un soggetto spirituale, perché ha una conoscenza intellettuale e può agire liberamente. In questa ricerca, la Stein si muove da esiti raggiunti grazie al metodo fenomenologico che la porta a concentrarsi su una descrizione della sfera corporea, psichica e spirituale dell'essere umano. Di conseguenza, riflette sulle conseguenze etiche della sua ricerca

---

<sup>1</sup> E-mail: [Martina.galvani8@gmail.com](mailto:Martina.galvani8@gmail.com)



antropologica. Seguendo Agostino, percepisce l'autocoscienza originaria come interiorità, da cui partire per spiegare la conoscenza intellettuale e soprattutto l'azione libera e quindi l'etica. L'azione non si esprime solo verso l'esterno, è prima di tutto auto-attuazione: agire ed essere sono implicati a vicenda. La direzione delle azioni morali è dunque già presente nell'"essenza" individuale di ciascuno (*Wesen*) e questa essenza, grazie all'"essenzialità" creatrice (*Wesenheiten*), è *ab eterno* in Logos. In vista di questo complesso nodo teologico, Stein riconosce in Cristo l'archetipo dell'unica etica possibile.

## PAROLE-CHIAVE

Antropologia fenomenologico-metafisica; Edith Stein; Spiritualità umana; Etica

## 1 THE HUMAN RELATION WITH EXTERNAL AND INNER WORLD

In her reflections, Edith Stein always adopts an ascending approach: setting out from an articulated analysis of psychological life, which becomes discernible through the bodily substratum common to human beings and animals, she comes to free spiritual acts, which can exclusively be exercised by the human person. This argumentation was clear also in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1922), but in *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932) the point of view is in part different. Indeed, adopting what is a classical as well as phenomenological perspective, here Stein will introduce the concept of "substance" to describe the human soul as subsistent. However, she does not leave the phenomenological inquiry, so she identifies the sensitive (or psychic) soul as the dimension common to all animal beings, including human being. The human soul too is capable of receiving sensory impressions and reacting to them; its openness to external stimuli is correlated with a reactive, instinctual response. But, as the author states, every lower level is transformed by the higher ones; hence, the "mechanism" of reception of the stimuli and the responses that follow upon it take on a different degree of complexity in human being, insofar as they are processed by a spiritual subject. As we will see, that is described through the phenomenological concept of "*Persönlichkeit*", that is the highest level of the self.

Human beings perceive stimuli objectively, as world structures. For example, colour is always intentionally grasped as the colour of something, and the same holds true for all material qualities. However, human beings are aware of the external stimuli they perceive, meaning that they feel sensorially struck in their body, which is therefore described using the German term *Leib*. Stein writes:

As a rule, we do not experience sensual impressions (*sinnliche Eindrücke*) as pure sensory stimuli, but rather as objectively shaped and ordered in the structure of a meaningfully experienced thingly world (STEIN, 2004, p. 74).

The various bodily sensations (*Empfindungen*), received by means of the senses (*Sinne*), may be associated with different feelings (*Gefühle*): for example, the perception of strong light through one's eyesight might give rise to a feeling of unpleasantness or annoyance. However, there are also certain feelings that are not necessarily correlated with bodily sensations, as they depend on the connection between body and soul, as in the case of displeasure, freshness, tiredness, and so on. The perceptual life of men, therefore, significantly resembles that of animals: for instance, we use our instinct to assess the things we encounter and our reactions to given stimuli are emotional-instinctual; however, the movements of the human soul – I am not yet referring really to the spiritual sphere here – possess their own specificity, insofar as human beings is capable of becoming aware of them.

That becoming aware means is that the human being is capable of entering into relation not just with the outside – with the world, animals and other human beings – but also with himself. The relation with the external world and that with the inner world influence each other, to the extent that we can assess the former on the basis of the latter, and vice-versa: “That the human being has a double experience of human beings, an inner and an outer, and that both these yet again enter into the unity of experience, that belongs to the human being itself” (STEIN, 2004, p. 76). This double – and specifically human – experience had been identified by Edmund Husserl through the phenomenological method (HUSSERL, 1976b, p. 162-171), that Stein constantly bore in mind in her anthropological investigations. Already in *Beiträge* this distinction is clear. In fact, here, she describes the egological experiences and non-egological ones; I am conscious of the firsts, because they manifest themselves to the conscience as “vital feelings” (*Lebensgefühl*), while the “vital states” (*Lebenzustand*), such as tiredness, vitality, etc., are frequently non-egological and they remain unconscious (cf. STEIN, 2010, p. 43 e ss.).

In this way, are deepened the description of permanent bodily and psychical traits (also called faculties or potencies), which define every living animal and externally manifest themselves through the actual psychic movements: “The actual life of the soul has in the potencies its foundation of being (*Seinsgrundlage*), the potency goes over into act in another form of being (*Seinsform*)” (STEIN, 2004, p. 76). So, human specificity is never secondary: although the presence of permanent traits constituting a given temperament is common to every animal being, human beings alone can contribute consciously to the development of these potentialities. This process does not occur spontaneously: it requires the voluntary involvement of the subject, who “actualises” his own potentialities by exercising them, meaning that he realises them by turning them into *habitus*.

Potencies, *habitus* and acts all have the same root, namely the unity of the soul (*Einheit der Seele*), described by the phenomenological concept of “*Persönlichkeit*”: the personal individuality is an *unicum*, has a limited power (*Kraftmaß*), which can be developed in one direction or another. Each human being thus emerges as a unitary living whole (*einheitliches Lebens Ganzes*) caught in an ongoing process of formation:

Psychic and bodily (*körperliche*) traits are realized as a constant activity that is the outcome of certain abilities and which, at the same time, determines which of the different forms prefigured as possible for the human being will be realized (STEIN, 2004, p. 77).

But what, then, are the conditions for the actualising of human potentialities? External environmental conditions contribute to the full development of living organisms, including plants and animals; if no suitable situations occur, certain capacities of these organisms will atrophy. This also applies to human beings, except that in this case the failure to fulfil certain potentialities largely depends on personal will: human being is *responsible* for what he will become. In fact, the spirit's potency doesn't act in him only in an unconsciously way, but through his personal choices.

## 2 THE SPECIFIC CHARACTER OF THE HUMAN BEING

Therefore, Edith Stein comes to the description of the specifically human aspect and she develops a concept of spiritual person; she underlines the human capacity of auto-reflection and the consequently capacity of auto-formation: "*He can and should form (formen) himself*" (STEIN, 2004, p. 78). Only a human being can say "I" – that is, have full self-awareness – insofar as he is a free and spiritual person (*freie geistige Person*). These traits also become visible in the relation with others. The issue of intersubjectivity had been examined by Stein in *Zum problem der Einfühlung* (1917) and it remains for her an important theme of study. Here, she uses a compelling example, that of the *gaze* as a door into the inner self of another person, who is responsible for and in charge of it: "I look in the eyes of a human being and his look answers me. He lets me penetrate into his interior or defends from me. He is lord of his soul and can open or close its doors (STEIN, 2004, p. 78)". A spiritual being is aware of what he is and what he is experiencing, and this awareness is not the product of reflection, but rather an originating, direct kind of knowledge, comparable to a light through which spiritual life itself becomes visible. The originating form of knowledge (*die ursprüngliche Form des Wissens*) coincides with an opening up inwardly, but also outwardly when an individual relates with others and the exchange is based on the gaze. Stein, therefore, describes human spirituality by using the terms alertness (*Wachheit*) and openness (*Aufgeschlossenheit*) (Cf. STEIN, 2004, p. 78)<sup>2</sup>.

Since the human persons are free, they are spiritual beings, in so far as they *can* meet things in the world by seeking to uncover their meaning. They are not inevitably driven by instinct or caught in a game of stimuli and responses; rather, they have the power to act according to an established direction and aim. This aspect is better explained by Stein a little later on in the text, by introducing the phenomenological concept of "intentionality", came from Franz Brentano and studied also by Edmund

<sup>2</sup> Here Stein writes: "First of all, we seek to understand spirituality. Personal spirituality means *alertness* and *receptivity*. I not only *am* and not only *live*, but rather I *know* about my being and my life. And that all is one".

Husserl. First of all, the intentional movement is understood as the human capacity to approach an object and lend order to the sensible material coming from it, so as to grasp its meaning; in addition, the expression also refers to any action performed in the field of practical choice-making. With this last topic, Stein enters the moral field: every human being – she states – perceives a “calling” that he can fulfil through action.

What does it mean that *I (Ich)* should form (*formen*) my *self (mich Selbst)*? Is the *I* and the *self* the self-same?” (Cf. STEIN, 2004, p. 80): through these questions Edith Stein is addressing a complex and central issue, which brings together phenomenological investigations and classical findings. Particularly, she is referring to the concepts of free acts theorised by Adolf Reinach. She dialogues also with Thomas Aquinas’s thought, indeed she focuses on the relation between the forming “*I*” and the “*Self*” that is formed: the *I* and the *Self* do not fully coincide and, in order to explain the relation between the two, Stein uses the notions of “*form*” and “*matter*”. Animal nature represents matter, which in human beings acquires a specific form: that of the “*person*”. As already noted, the psychic life that is common to animals and human beings manifests itself differently in the case of the latter. Sensations are not passively received by person; rather, human being can consciously set his gaze on them, turning them into layers of his living body: “[...] whenever we fix our gaze on sensations, for us they become the state of our living-body (*zu Zuständlichkeiten unseres leibes*)” (Cf. STEIN, 2004, p. 80).

The fundamental form (*Grundform*) of the psychic human life is therefore intentionality (*Intentionalität*), which implies the “*I*” turned towards an object, the “*object itself*”, and the “*act of the I*”. Indeed, the first meaning of spirit is intentionality. Stein describes the sensations as experiences of the subject in relation with the world through the senses, however she completes the pictures by introducing the issue of intentionality. Perception (*Wahrnehmen*) occurs through sensory data (*Sinnlichendaten*) and intentions (*Intentionen*); therefore, it implies the exercising of human freedom. We thus move on to an analysis of the role of the spirit (*Geist*), which is capable of intentionally lending order to this sensory material and this capacity is called motivation. While sense-perception (*sinnliche Wahrnehmung*) is its lowest function, the intellect can reflect on this material and derive its essential structure by means of abstraction, insofar as it is able to act upon it: “The matter which underlies spiritual formation (*Formung*) is not merely sensual sensation (*sinnliche Empfindungen*), and the world in which we live is not just a perceived world. The two are connected” (STEIN, 2004, p. 80).

Human beings receive sensations which, as already noted, are associated with different, specific feelings. By intentionally reflecting upon these feeling, they can grasp their “*value*” (*Wert*). The world thus shows itself to be a “*world of values*” (*Wertewelt*). This issue was already studied by Edith Stein in her doctoral thesis, dedicated to the problem of empathy (*Einführung*), where she discusses with Max Scheler’s work: *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. She is interested to the world of values as it is described by Scheler, because this concept can explain the universal human capacity to catch the sense (*Sinn*) of the things and, especially, to get into the conscience of the

other. However, the *Einführung* is not the *Mit-fühlen* described by Scheler. The phenomenological position of Stein is completely original and the structure of the soul is described as a suitable receptacle for the values, which will affect it to varying degrees of depth and intensity. But even in this process of reception, the soul remains free:

I can follow the lead or not, I can act in either one or another of different possible directions. But also being grasped inwardly offers freedom a starting point: I can give up a peace which rises in me, I can affect the state itself, and I can deny myself this, prevent it, leave it no room. – And finally, a third thing: values not only motivate progress in the context of knowledge, or only a particular emotional response; rather, they are *motives*, once again in a new sense, they require a particular *stance on the part of the will* and a corresponding action (STEIN, 2004, p. 82).

At this stage, it is possible to argue that the specific character of the human being for Stein is that he is a spiritual person who acts freely, in a way determining his own form. However, the philosopher asks herself how the two meanings of “form” can coexist: the phenomenological meaning of an I that form a self and the Aristotelian-Thomistic meaning of “form” as the structure of an organism. As regards the first meaning, the I is that point of awareness contained in the soul which, with its potencies and *habitus*, constitutes the ontological foundation of psychic life. Through its own free actions, the I bestows a given structure upon the psyche, and therefore plays an essential role in the formation of the self. This process of formation occurs at all levels: from the bodily level, through physical exercise, to the psychic one, through the control and development of given inclinations:

The human being is the 'self' with all his bodily-psychic faculties, which I have to form (*formen*). Yet, what is the I? We have called it a free, spiritual person, and intentional acts are its life. Does the free, spiritual I as such stand outside the bodily-psychic nature which it must form with its action, or does it belong to it, is it its 'inner form'? (STEIN, 2004, p. 83-84).

The I does not lie outside the bodily and psychic nature of the individual, insofar as it is necessarily connected to the living body that it can lend form to even though it is capable of spiritually detaching itself from it. Its action consists in the shaping of the self. Yet, it is impossible to physically locate the I, as it is not a brain cell; rather, it possesses a spiritual meaning (*geistigen Sinn*) that is only accessible through lived experiences (*Erlebnisse*). What, then, is the relation between the I, the soul, and the body? To address this issue, Stein resorts to the notion of *forma corporis* developed by Thomas Aquinas (cf. STEIN, 2014). Following the medieval philosopher, it is possible to argue that the human soul is the form of the living body, insofar as it possesses



certain potencies, *habitus* and an actual life and this is the second meaning of form; yet the soul is also a spiritual soul, which is to say a spiritual substance that subsists independently of the body. Certainly, these two functions of the soul must be grasped as a whole, insofar as we speak of *a single soul*; the I has the “access” to its own soul (cf. STEIN, 2004, p. 84), but how can we justify all this?

To solve the problem, Stein employs frequently an effective example, where the starting point is once again the phenomenological I: she describes a situation whereby we find ourselves caught in a problem, and external noises and sensory stimuli remain in the background, as our attention is absorbed in what we are dealing with. Even a deep concern will remain latent and confined to the “bottom of my soul” (*Grunde meiner Seele*), insofar as the *focus* is on the problem I am pondering. This description of the “layers” of the soul, from the most superficial to the deepest, probably draws upon “depth psychology”, which Stein also discusses in the first part of this work and which Edmund Husserl too was very familiar with. She does not speak explicitly about the unconscious, however is clear that there is a dialogue between the nascent psychoanalysis and the phenomenological description of soul proposed by Stein. Moreover, she explains the soul’s stratification by drawing a physical analogy with the field of vision. Just as the eye has access only to part of its field of vision, the same is true of the I:

The spiritual field of the gaze is not part of the I, it is something objective, which belongs to the I: it is the objective world, insofar as it is in each case encompassed within its consciousness. The 'central' turning of the I to its theme and 'peripheral' perception are different modes of consciousness (STEIN, 2004, p. 85).

The I, therefore, is a point (*Punkt*) from which the rays of knowledge fan out, but there is more to the complexity of the substantial soul than the description of the “pure I” – as Husserl had called it (HUSSERL, 1976b, pp. 97-118). The contrast between the surface and the deep concerns the very nature of the soul, which is to say its “inner spatiality” (*innere Räumlichkeit*), a significant innovation introduced by Stein, thanks to her medieval and Christian studies:

Only a *soulful I* (*seelishes Ich*) can be at home; hence it may also be said that it is at home with itself. Then the soul and the I closely come together. *A human soul cannot be without an I* (*eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein*): it possesses a personal structure. Yet a *human I* (*ein menschliches Ich*) must also be a *soulful I*, it *cannot be without a soul* (*kann nicht ohne Seele sein*): its very acts are characterized as “superficial” or “deep”, they are more or less deeply rooted in the soul (STEIN, 2004, p. 86).

The I has the deepest point of the soul as its abode, which it acknowledges to be its proper place (*eigentliche Stelle*). These innovative and original anthropological



reflections show also the influence of St Teresa of Ávila and her work *El Castillo Interior*, which – as is widely known – Stein was very familiar with (cf. STEIN, 2006). The overall description of the soul, which includes a psychological and a spiritual dimension, is completed by identifying the conscious I, which belongs to it and makes the actualisation of the person possible. However, the location of the I within the soul depends on individual freedom. The I is not bound to dwell in the depths of the soul, and may not succeed in fully developing the personal self:

There are things which only be accepted by a certain depth and only from there can achieve the corresponding answer. As long as he (viz. the person) does not delve deep within himself, he is unable to deal with that which is going on inwardly and cannot experience this in an actual way. However, it is a matter of freedom “to search him himself”, to rise in his own depth, to grasp itself from there out as a whole and to take in hand (STEIN, 2004, p. 87).

Therefore, does the soul, that has this complex and stratified structure, coincide with form? Stein addresses this Thomistic topic in a very personal way. She briefly draws upon the aforementioned description of the traits of the human soul and adds the phenomenological concept of *Lebenskraft*, as a quality that varies from human to human. Also other philosopher like Theodor Lipps, Adolf Reinach and Alexander Pfander have spoken about *Lebenskraft*, but Edith Stein use this theme in a new way, to indicate the individuality of each human souls. This strength, then, is the defining feature of each individuality, and this essential structure may be regarded as an “inner and substantial form”.

Consequently, the soul can rightfully be described as “form”, insofar as it not only actualises the inner life of the subject, but in a way also lends form to the living body: “Certainly, one must speak of a formation (*Formung*) of the living body through the soul; and indeed, in the double sense of formation through the building of the essence and through free action” (STEIN, 2004, p. 87). We have, on the one hand, a specific and original structure of the soul which manifests itself externally and does not depend on the will of the subject and, on the other, the contribution to the formation of the self-provided by the conscious and free I.

The material body (*Körper*), then, is the material support required for the life of the soul in this world, what makes its external manifestation possible. But not only, in fact the body is also a living body (*Leib*) and there is no priority of one element over the other: on the contrary, according to Stein body and soul stand in a relation of mutual influence. For example, taking adequate care of the body will make an organism more suited to expressing its spiritual and personal soul. Likewise, conditions of illness or weakness of the living body can make psycho-spiritual activities toilsome, whereas good health can promote them. At the same time, the

living body is the matter to which the soul must lend form. However, the formation of the living body through psycho-spiritual life does not have formless matter as its starting point, but rather a *Leib* which is already formed from the beginning, and on which the spirit is then free to act according to its will. The “movements of the soul” will thus become imprinted upon the physicality of the subject, leaving a particular mark on his character:

In summary we can say: all systematic care and exercising of the body helps ensure that it may become a spiritual living-body; however, it can be formed only through a spiritual formation (*Formung*), meaning, first of all, that in it there is a spiritual life which willingly operates so as to lend form (to the body), and, secondly, that the spirit recruits it for spiritual purposes (STEIN, 2004, p. 89).

This does not mean that the body is a material thing that the subject can completely model but, on the contrary, the complex phenomenological concept of *Leib* allows to describe the person as responsible of his develop, because he lives himself from the inner and he can freely act. In fact, in the process of formation the will (*Wille*) acquires a fundamental role, insofar as the transition from psychic event to bodily expression can consciously be controlled, because the human being is a spiritual being. No doubt, this transformation implies a will operating at a very deep level and, at any rate, it can only operate within certain boundaries, connected with the initial inclinations and potentialities of the subject. As we have seen, the human being is described in terms of a complex structure consisting of body, psyche and spirit, which develops into a personal structure through the conscious “I” dwelling in the soul. The latter, through the I, voluntarily lends spiritual shape to the actual life of the psychic-bodily subject and directly connected to the role of the will is the question of duty (*Sollen*).

The free process of formation of the self necessarily unfolds according to a certain criterion, which Stein identifies with duty. In the process of self-formation, duty may be perceived by the subject as an “inner call” (*innerer Appell*) leading him to do or avoid something. Stein writes:

The 'material' or 'cautionary' conscience perceives the requirements which a particular behaviour entails for us at a given moment and in given circumstances. It requires the free submission of our will. The 'judging' conscience not only judges our action, but tells us something about our being: for a 'good' or 'bad' conscience is not good or bad in itself, but rather testifies to the state of our soul (STEIN, 2004, p. 91).

The philosopher further specifies that the call perceived by the individual through his conscience does not correspond to an exhaustive image that needs to be

realised: images of this sort can only be grasped in external exemplars that are deemed morally valid. By contrast, the process of actualization of the will in the process of self-formation is free and it is based on particular motivations: “A (genuine or alleged) awareness, an estimation of value based on it, a wish and a decision, and finally an enduring practical behaviour are connected within a motivational context” (STEIN, 2004, p. 92).

With this last theme Edith Stein open the discussion also about the moral anthropology and it becomes clear that her analyse of the singularity concerns an end-structure. The phenomenological view of the philosopher about the human being has also an ethic aspect, that completes her perspective: each individual can follow its “vocation” in terms of the call of the self to its own self-realisation.

### 3 “MORAL INTERIORITY” AND SELF-REALIZATION

To enter in the moral anthropology, Edith Stein focuses on the human interiority, that we can call “moral interiority”, because – as we will see – the human being is capable to feel the “moral values”. The augustinian issue of interiority seems to be the best way to describe this capability of human being to access his inner self and know it. Such inward “opening” is what characterizes the spiritual dimension of human beings (cf. STEIN, 2004, p. 78) and seems to be their *maior similitudo* with the Creator. If the human soul is spirit according to its most intimate essence, it is by looking at its spiritual determination that we can discover its analogy with God, pure Spirit (cf. STEIN, 2002, p. 460)<sup>3</sup>. The human being, as we have said, is spiritual because is capable of comprehending reality (intellect), but also because he can know himself (memory) and he can act freely (will) (cf. STEIN, 2002, p. 362). The phenomenological investigation is enriched with Augustine’s description of the spirit (*mens* in Latin) as intellect, memory and will. Phenomenology defines spiritual life as an “intentional movement” by which the subject looks at an object (cf. STEIN, 2010, pp. 64 ss.) and considers it according to a specific meaning content (*Sinnesgehalt*)<sup>4</sup>, through the essentialities (cf. STEIN, 2002, chap. IV). According to Stein, this human spiritual knowledge is toward the external world and it is toward the inner world. So thanks to his spiritual being, man can look also inwards - *in interioritate* - and know himself. This spiritual self-knowledge capacity – i.e. interiority – is however limited, as it is not totally clear to oneself. Indeed, the spiritual soul is characterized by interior light and darkness, similar to “a lighted surface over a dark abyss” (cf. STEIN, 2002, p. 365).

Therefore, the spiritual life is self-knowledge, namely interiority, and finally it is free will (cf. STEIN, 2002, p. 372)<sup>5</sup>. Thanks to the latter, the subject can be defined as a

<sup>3</sup> Differently from this translation, I will use the term “essence” for *Wesen* and “essentiality” for *Wesenheit*.

<sup>4</sup> In the phenomenological description, the spiritual capacity to grasp intentionally an object it’s thanks to the “motivation”.

<sup>5</sup> Stein writes: “The realm of spiritual life is the authentic realm of freedom. Here the I can be genuinely creative out of the depth of its own self. What we call *free acts* – a firm resolve, the voluntary inception and execution of some action, the explicit turning toward a “rising” thought, the conscious termination of a

“person”. He can freely choose how to act and thus pronounce his *fiat*. This ethics issue, about appetitive faculty, is discussed by Stein in her anthropological description, which we can define as phenomenological-metaphysical (ALES BELLO, 2007, p. 15). According to Stein, this faculty is oriented towards good. The desire for good which is characteristic of the spiritual dimension is explained starting from the thomistic discussion on transcendentals, especially the transcendental *bonum*. Willing the good implies knowledge; what is willed is known, and therefore true (cf. STEIN, 2002, p. 312). *Bonum* and *verum* are closely related and – like in Thomism – they impart perfection to the existent (*ens*) (TOMMASO D’AQUINO, 2012, q. 21, a. 1 and a. 3). The spirit can understand reality because it grasp its essence, and thus essentiality. We enter the topic of archetypes, understood not as something different from the real-actual being, but rather as the existent in its actualization: “the existent as it should be”<sup>6</sup>. The cognitive faculty (intellect) and the appetitive faculty (will) are seen in their mutual determination and the classic theory of transcendentals is integrated with the contemporary “value theory”. Stein writes: “[...] which we call *value* belongs to the realm of essential being. It is pre-designed from eternity not only what an existent (*ens*) is, considered in itself, but also what significance, i.e., what value, attaches to it in the total context of all existents” (cf. STEIN, 2002, p. 316).

The human beings, as real-actual existent, are subject to becoming and, acting freely, can tend to the realization of what they are essentially. Unlike the pure Act, in them being and acting do not coincide, but there are potentialities *in interioritate* which can be realized in time (cf. STEIN, 2002, p. 376). In this sense, we can use the word “moral interiority” to indicate the person as capable of feeling the values and realizing what he is essentially. Only as free to “create” his life can the subject be defined as a *person*. This freedom of self-determination is however a *gift* that man has received and that can be developed in any freely chosen direction.

#### 4 DEUS TRINITAS AS THE FOUNDATION OF MORALITY

We have seen that man is an actual-real person: his essence can be freely actuated in existence, in a temporal process. However, what is actuated in such process is since eternity. We have finally explained this apparent contradiction. With Stein, we can say that the *sense*, actuated through this becoming process, is fully contained in the *Logos*, beginning and origin of this fullness of meaning. No contingent entity can exist outside the absolute and eternal Being – it would be a logical contradiction. The temporal becoming of the real being, and therefore of human existence, is based upon what Stein called “the realm of meaning” (cf. STEIN, 2002, p. 150) to which every meaningful unit

---

succession of idea as well as all questioning, demanding, granting, promising, commanding, obeying- are deeds” of the I, manifold in their meaning and inner structure, but uniform in one respect. In all of these deeds the I determines the content or direction of its own being [...]. This does not mean, of course, that in these deeds the I becomes [...] the creator of its own self. The I has *received* the freedom of self-determination as a gift”.

<sup>6</sup> About this theme, Stein describes the difference between human being and angelic creature: cf. STEIN, 2002, chap. VII, §5.

belongs. These units, however, receive meaning as a *gift* in the creative act, that is not temporal. Since in God being and action coincide, there is no beginning in the creation act. It cannot be conceived with the temporal categories which characterize human production. Created beings are called into existence in time, but they *are* in their meaningfulness since eternity, according to their essentiality. From this point of view, Stein interprets the first verse of the Prologue to St. John's Gospel as "in the beginning was the meaning (*Im Anfang war der Sinn*)"<sup>7</sup>. And then: "through him all things came into being"<sup>8</sup>. The generation of the Word through the Father expresses His real-actual being. In fact, the *Logos* is a real person. However, His existing is not separated from His essential being, since in Him there is no beginning. This generating act, which is eternal and *in* God Himself, already contains the whole creation; there is no before or after. The archetype problem, again. How can we solve it? What role should this topic play in the moral perspective we have outlined? This passage of the Scriptures, says Stein, prompts us to return to Augustine's theory of ideas as "creative essentialities in the spirit of God".

How is the *con-stare* of things, their *subsisting* or *being alive* in the *Logos*, to be understood? It has been pointed out that it cannot be understood as their actual being. [...] The name *Logos* seems to indicate that what is meant might be the *essential being* of things, that the meaning of things (which we have previously characterized as "not-become" [*ungerworden*]) might have its habitat in the divine *Logos*. That which from eternity subsists a component part [Glieder] of the divine plan of Creation is "imparted" to things as their meaning and is actualized in them (STEIN, 2002, p. 114).

95

The creative essentialities are in Him, because "through him all things came into being". The interpretation of the above passages, however, should not lead us to posit that essentialities in the *Logos* are previous to their realization *hic et nunc*. Essentialities are in fact already real-actual in Him, *ab eterno*. In this sense, they are defined by Stein "creative archetypes". She writes: "[...] the being of the finite in the eternal carries a twofold meaning: 1) a being-encompassed of all finite things by the divine spirit and 2) a causal being-founded on all finite things in the divine essence" (STEIN, 2002, p. 116). These considerations lead to the problem of *individuation*, which we cannot examine here. However, we would like to note that, if the individual essence has a twofold aspect - essential *quid* and full *quid* - it could be a good starting point to try and solve the apparent contradiction between unity and multiplicity. Essence is the *quid* of each actual-real entity (full *quid*), and at the same time is contained in the *Logos* since, participating in essentiality, is in the *Logos* as not other from Him, and at the same time with its specific individual being. According to Stein, from this point, it is

<sup>7</sup> *Der Sinn* is often translated as "meaningful existence" (cf. STEIN, 2002, p. 106).

<sup>8</sup> Cf. St. John 1, 1-18.



possible to enter the mystery of the twofold Revelation of the *Logos*: in the incarnate Word and in the created world (STEIN, 2002, chap. III, §12).

The Word, i.e. Christ, becomes therefore the only possible archetype, for each action. He is the *medium* who solves the seeming contradiction between One and many. If the creative archetype is the actual-real being "as it should be", since it is its origin and thus its most authentic being 1) and if such archetype is present since eternity in the *Logos* made flesh in Christ 2) then the "model" of each action can only be the living God made human. No ethical argument is therefore possible outside the *imitatio Christi* as a moral model. What we have called "moral interiority" is the individual's capacity to feel the values and the try to realize at best themselves. This self-actualization is possible only thanks to the love which originates in the Word made human. What can be realized morally is in the individual's interiority, what Augustine called the place of eternal truths. The path to impart perfection to oneself – the natural pining for good characteristic of appetitive faculty – is in free human action, preceded by knowledge and expressed with love. This ethics perspective, metaphysically and theologically founded, finds its explanation in the mystery of the Trinity. Only with the Trinity as a model can we understand ethical life as the realization of love, says Stein (cf. STEIN, 2002, chap. IV, §4 and §5). Indeed, the relation between a finite "I" and a finite "you" can only be imperfect, since in the "we" there is an irresolvable difference of essential and existential. It is not so in the Trinity, where three People are linked by a perfect identity of essence. The "we", in the Trinity, is relation between People and at the same time full unity<sup>9</sup>. Here, the relation is a total love gift, where the I gives itself totally to the you in the act through which the Father generates the Son and breathes with Him the Holy Spirit. It is a mutual gift of a single eternal infinite essence between Divine People. Writes Stein (2002): "This essence and being the Father gives from eternity to the Son by generating him, and from this gift proceeds, as the fruit of mutual love, the Holy Spirit" (p. 351).

## CONCLUSION

*To conclude we can say that* thanks to the fact that the human being is a spiritual creature and can open himself to himself, he can intellectually grasp the meaning of reality and act in it. Following Augustine, Stein perceives this original consciousness of oneself (interiority) as "an inner place, not a place" ("interiore loco, non loco"), the starting point for an explanation of intellectual knowledge, but especially the free acting and consequently ethics and, consequently, ethics.

Action is not just expressed outwards: it is first of all self-actuation. Acting and being are mutually implied. The direction of moral actions – as will of perfection – is thus already present in the essence of each individual and this essence, thanks to the creative essentiality, is *ab eterno* in the *Logos*.

---

<sup>9</sup> The Holy Trinity is full spirit, namely total gift of love. For analogy, the human spiritual dimension's capacity to give itself: cf. STEIN, 2002, chap. VII, §2.



## REFERENCES

- ALES BELLO, A. *Edith Stein: lo spirito umano in cammino verso la santità*. In: *Edith Stein. Lo spirito e la santità*. Org. (Michele D'Ambra). Roma: Edizioni OCD, 2007.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Karl Schumann (Hrsg.), Nachdruck 1976, "Husserliana III". Trad. Enrico Filippini. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino: Einaudi, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Walter Biemel (Hrsg.), Nachdruck 1976, "Husserliana IV". Trad. Enrico Filippini. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione pura*, Torino: Einaudi, 2002.
- LAVIGNE, J.-F.. *Anima, corpo, spirito in Ripensando l'umano: in dialogo con Edith Stein*, (Org.) Angela Ales Bello, Nicola Zippel. Roma: Castelvecchi Editore, 2015
- STEIN, E. *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. Trad. Kurt F. Reinhardt. Whashington: Institute of Carmelite Studies, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Die Seelenburg, im Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ESGA 6. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. In "Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zur Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), ESGA 9. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2014, pp. 119-142.
- TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*. Trad. Frati Domenicani. Bologna: Edizioni Studio Domenicano (ESD), 2012.

Submitted: June 4, 2021

Accepted: July 2, 2021

## La nozione fenomenologica di dato

### The phenomenological notion of data

Prof.essa. Dr.essa. Roberta Lanfredini  
Università degli studi di Firenze<sup>1</sup>

#### RIASSUNTO

In questo saggio sosterrò la tesi stando alla quale la prospettiva di Husserl va nella direzione di un empirismo estremamente sofisticato perché nello stesso tempo radicale ma non riduzionistico. Una forma di empirismo, cioè, che pur mirando a una revisione consistente dell'empirismo classico, non si discosta mai dal suo intento generale. Una delle obiezioni principali che possono essere rivolte a questa lettura è che l'utilizzo della nozione di *a priori*, più in particolare della nozione di *a priori* materiale, risulta essere sia storicamente sia teoreticamente contraria a una prospettiva di stampo empirista. Questa obiezione può essere in larga parte ridimensionata una volta compreso come le espressioni "a priori materiale" e "a priori sintetico" (usate con parsimonia dallo stesso Husserl) rimandino in realtà a un significato di *a priori* – quello fenomenologico – sostanzialmente differente da quello kantiano. Si tratterà quindi di mostrare come tale significato, pur includendo l'idea di una legalità necessaria e apodittica, nel caso della fenomenologia in realtà non solo non contraddica bensì confermi una prospettiva radicalmente empirista. Tale prospettiva sembra essere in qualche misura già racchiusa nelle due domande che la fenomenologia considera fondamentali. La prima domanda è *che cosa è dato?* La seconda domanda è *che cosa è effettivamente contenuto nel dato?*

#### PAROLE-CHIAVE

Husserl; Empirismo; A priori materiale; A priori sintetico; A priori fenomenologico

#### ABSTRACT

In this essay I will support the thesis according to which Husserl's perspective goes in the direction of an extremely sophisticated empiricism because at the same time radical but not reductionist. A form of empiricism, that is, which while aiming at a consistent revision of

---

<sup>1</sup> E-mail: [roberta.lanfredini@unifi.it](mailto:roberta.lanfredini@unifi.it)

classical empiricism, never deviates from its general intent. One of the main objections that can be addressed to this reading is that the use of the notion of a priori, more particularly the notion of material a priori, appears to be both historically and theoretically contrary to an empiricist perspective. This objection can be largely reduced once we understand how the expressions "a priori material" and "a priori synthetic" (used sparingly by Husserl himself) actually refer to a meaning of a priori - the phenomenological one - substantially different from that Kantian. It will therefore be a question of showing how this meaning, while including the idea of a necessary and apodictic legality, in the case of phenomenology in reality not only does not contradict but rather confirms a radically empiricist perspective. This perspective seems to some extent already contained in the two questions that phenomenology considers fundamental. The first question is what is given? The second question is what is actually contained in the data?

## KEYWORDS

Husserl; Empiricism; Material a priori; Synthetic a priori; Phenomenological a priori

## 1 GENERALITÀ E INDUBITABILITÀ DEL DATO

Nella prospettiva fenomenologica la nozione di dato ha carattere centrale, primitivo e assolutamente prioritario. Una delle parole che ricorrono maggiormente nei testi husserliani è, infatti, *datità* (*Gegebenheit*). Tre sono le tesi fondamentali che ruotano intorno a tale nozione: la tesi della *generalità*, la tesi della *indubitabilità* e la tesi della *analizzabilità* del dato. In questo paragrafo farò accenno solo alle prime due. La terza tesi, comprensiva della nozione di *a priori materiale*, verrà introdotta nel paragrafo successivo.

La nozione fenomenologica di dato è da intendersi in senso generalissimo e non limitato alla sfera della datità percettivo-esperenziale. In tale prospettiva risulta quindi dato non solo ciò che si manifesta nella percezione, ma anche ciò che si manifesta nell'immaginazione, nella fantasia e nel ricordo; sono ancora dati, inoltre, gli oggetti culturali, estetici, sociali, e così via, ma anche gli oggetti non intuitivi del pensare formale e puramente concettuale.

In questo senso, la critica alla nozione di dato puro, neutrale e indipendente da ogni tipo di schema concettuale, che tanto peso avrà poi nella riflessione epistemologica successiva all'empirismo logico, sembra: non essere qui del tutto pertinente: l'intento della fenomenologia, infatti, sembra essere non tanto quello di mettere a fuoco dati prioritari nel senso di neutrali e immodificabili<sup>2</sup>, quanto quello di analizzare il dato - qualsiasi dato, anche il "dato" teorico - esattamente come esso si dà nella sua evidenza e nella sua purezza. Il termine "puro", che sempre si associa all'evidenza fenomenologica, sembra avere una nota più privativa che positiva e qualificante: la descrizione del dato in quanto dato, descrizione che costituisce l'essenza della fenomenologia, ha infatti il compito non solo di rilevare ciò che si dà

<sup>2</sup> Quando Husserl interpreterà la percezione come fondante farà riferimento a un tipo di fondazione genetica e non statica: l'idea è che ogni datità sia radicata in ultima analisi nella percezione, non che ogni datità sia riducibile a dati percettivi.

nella sua piena evidenza, ma anche esattamente come si dà, o come si manifesta, a esclusione di tutto ciò che effettivamente non si dà. La purezza della descrizione sembra riferirsi a quest'ultimo requisito.

È effettivamente compresa nella nozione di datità fenomenologica non solo la sua generalità ma anche il possesso di una *modalità* determinata. Dato è ciò che si dà nei modi in cui si dà e, d'altro canto, non esiste dato che risulti svincolato da certi modi del darsi. Questi modi risultano, almeno per Husserl, sempre e totalmente determinabili e esplicitabili. I modi in cui il fenomeno si dà possono riguardare elementi qualitativi: un dato è percepito, immaginato, pensato, desiderato; è appreso come chiaro o come oscuro, come dentro o come fuori del raggio dell'attenzione. Oppure legati alla messa a fuoco di alcuni aspetti dell'oggetto piuttosto che altre: l'oggetto percepito sarà percepito da una certa angolatura piuttosto che da un'altra angolatura; l'oggetto immaginato avrà alcune determinazioni e non altre (Edipo potrà essere inteso come l'assassino di Laio o come l'amante di Giocasta), le entità astratte saranno determinate in certi modi piuttosto che altri (lo stesso triangolo potrà essere determinato come triangolo equilatero e come triangolo equiangolo), e così via.

Il dato in quanto tale risulta inoltre, secondo Husserl, del tutto indubitabile. Sembra non esistere, nella prospettiva fenomenologica, una qualche utilizzazione di argomenti di tipo scettico. Ciò che lo scettico mette in dubbio, nel contestare l'affidabilità dei sensi, è la validità stessa della nozione di fenomeno: i sensi sono inaffidabili perché incompleti e parziali (la percezione di una moneta non sarà mai perfettamente tonda, ma ellittica, tondeggiante, piatta a seconda dell'angolatura); fuorvianti (come nell'illusione: il bastone immerso nell'acqua sembra spezzato, l'asfalto nella calura sembra bagnato); erronei (come nella allucinazione: posso vedere oggetti che non esistono); ambigui (come in qualsiasi caso di figura gestaltica) incapaci di auto-justificazione (come nel sogno: potrei sognare e nel sogno non sapere che sto sognando). La risposta fenomenologica allo scettico sta tuttavia nel mostrare come del dato, nei modi ed esattamente nei limiti in cui esso è dato (della moneta percepita da quel determinato punto di vista, del bastone percepito come spezzato nell'acqua, dell'oggetto allucinato, della figura vista come anatra oppure come coniglio, degli eventi sognati pur senza sapere che si sta sognando) non è affatto lecito dubitare. Nella fenomenologia, quindi, non si dubita mai, nel senso in cui ne dubita lo scettico, della legittimità dei sensi<sup>3</sup>.

Io mi posso ingannare sull'esistenza dell'oggetto della percezione, ma non sul fatto che io lo percepisco come determinato in questo o in quest'altro modo, e che esso, *nell'intenzione di questo percepire*, non è un oggetto totalmente diverso, ad esempio un abete invece di un maggiolino. *Questa evidenza nella descrizione determinante, o nell'identificazione e nella differenziazione reciproca degli oggetti*

---

<sup>3</sup> E', questo, uno dei punti che distanziano maggiormente il metodo utilizzato dalla fenomenologia dal metodo cartesiano che, com'è noto, prende le mosse proprio da un'istanza scettica.

*intenzionali come tali*, benché abbia, come è facile comprendere, i propri limiti, è tuttavia un'evidenza vera e autentica. Anzi, senza di essa sarebbe senz'altro inutile anche la tanto famosa evidenza della *percezione interna* con la quale essa viene solitamente confusa, ogni volta che si intende la percezione "interna" come percezione di vissuti *intenzionali*; non appena ha inizio un discorso espressivo e viene compiuta la distinzione descrittiva tra vissuti appresi nella percezione interna, quest'evidenza è già presupposta, in quanto non è addirittura possibile descrivere e distinguere i vissuti intenzionali senza riferirsi ai loro oggetti intenzionali (HUSSERL, 1968, p.470) <sup>4</sup>.

Il dubbio metodico di tipo cartesiano viene sostituito da meccanismi che Husserl denomina riduttivi. Le principali riduzioni di cui la fenomenologia fa uso sono sostanzialmente due: chiameremo la prima *riduzione riflessiva*<sup>5</sup>, a sua volta articolata in una riduzione *noetica* e in una riduzione *noematica*. La seconda riduzione è la *riduzione eidetica*. Stando al primo corno della riduzione riflessiva, quello noetico, non esiste dato (o fenomeno, o oggetto) che non sia inteso. E' effettivamente contenuto nella nozione di dato il rimando a uno stato di coscienza, a un vissuto intenzionale: ogni dato è, necessariamente, relativo a un'intenzione corrispondente<sup>6</sup>.

Il principio stando al quale non si danno oggetti che non possano essere intesi è un principio che nella fenomenologia non trova eccezioni. In ambito descrittivo, ciò rimanda alla impossibilità di praticare una analisi *noematica* senza connetterla in modo essenziale a una indagine *noetica*. Tale impossibilità è dovuta, tuttavia, non al fatto che l'oggetto fenomenologico sia effettivamente contenuto nello stato di coscienza, bensì al fatto che nell'oggetto fenomenologico sia effettivamente contenuto il rimando a uno stato di coscienza: il rosso che sento rinvia necessariamente a una determinata sensazione di rosso; la sedia che vedo rinvia necessariamente a una determinata percezione di quella sedia; la proprietà pensata rinvia necessariamente a una determinata modalità del pensiero, e così via<sup>7</sup>.

È esattamente la constatazione – per Husserl cruciale – del fatto che nel dato sia effettivamente contenuto non il vissuto bensì il rimando al vissuto, che lo legittima a

<sup>4</sup> In tale prospettiva la percezione per così dire "autentica" non si differenzia, dal punto di vista fenomenologico-descrittivo, dalla illusione o dalla allucinazione. Anche l'atto di percezione allucinatoria gode infatti di quel carattere d'atto "posizionante" proprio, secondo Husserl, di tutte le percezioni. D'altro canto, l'oggetto allucinato, ci apparirà "in carne ed ossa" al pari di qualsiasi oggetto percepito. Tutto ciò contrariamente a quanto sostenuto, ad esempio, da Searle (1985, p. 45).

<sup>5</sup> L'espressione non è husserliana. Più usata da Husserl è l'espressione *riduzione trascendentale* che però sembra essere, come la nozione di a priori sintetico, in larga parte fuorviante se collocata in un quadro di riferimento di tipo fenomenologico.

<sup>6</sup> Per Husserl non vale tuttavia, contrariamente a quanto sostenuto da Brentano, il viceversa: esistono infatti *Erlebnisse* che non sono intenzionalmente diretti verso fenomeni o dati. Esistono infatti *Erlebnisse* non diretti verso oggetti, quindi non intenzionali, primi fra tutti le sensazioni.

<sup>7</sup> Il porre l'accento più sulla nozione di rimando che sulla nozione di intenzionalità, comporta considerare come evidenza prioritaria non tanto l'evidenza dei dati soggettivi, che risulta in realtà analiticamente derivata, quanto l'evidenza dei dati oggettuali, degli oggetti cioè a cui i vissuti sono intenzionalmente rivolti. In questo senso sembra fortemente inadeguato parlare di idealismo fenomenologico, se non altro per la valenza metodologica piuttosto che ontologica che il concetto di riduzione assume nella fenomenologia.

parlare di “enigma della trascendenza”<sup>8</sup>. Il fatto che per Husserl (contrariamente a Hume, per esempio) l’oggetto inteso non sia effettivamente contenuto nello stato di coscienza (il canto della cantante, dice Husserl, è distinto dall’atto del cantare), pur essendo ad esso essenzialmente vincolato (non esiste canto della cantante che prescindendo dall’atto del cantare), comporta la distinzione fra due distinti ambiti oggettuali: l’ambito degli oggetti immanenti (gli stati di coscienza, siano essi intenzionali o non intenzionali, insieme a ciò che in essi è effettivamente contenuto) e l’ambito degli oggetti trascendenti (gli oggetti intesi insieme a ciò che in essi è effettivamente contenuto). I due tipi di oggetti appartengono a regioni disgiunte e hanno quindi caratteristiche essenzialmente diverse. La prima di tali caratteristiche risiede nel fatto che gli oggetti immanenti sono per Husserl dati *adeguatamente*, nel senso di a-prospettici: essi si danno cioè in modo completo e per così dire “senza residui”. Al contrario, gli oggetti trascendenti sono per lo più *inadeguati*, nel senso di incompleti, essenzialmente prospettici e unilaterali. Adeguati saranno quindi oggetti come la sensazione di rosso, l’udire il suono di un violino o l’immaginare il dio Giove; inadeguati saranno oggetti come il rosso visto, il suono eseguito dal violino, il dio Giove immaginato. Che l’immanenza possa a sua volta essere trattata come ambito oggettuale distinto è ancora una volta garantito dal principio di intenzionalità: gli oggetti immanenti sono infatti, esattamente come gli oggetti trascendenti, oggetti di ulteriori stati intenzionali, più specificamente stati di coscienza riflessivi.

La trascendenza fenomenologica, o trascendenza *noematica*, viene concepita da Husserl come polo unitario in grado di racchiudere sinteticamente tutti i possibili e indefiniti modi di datità e tutte le possibili determinazioni dell’oggetto, in un processo che è per essenza senza fine.

Nessuna percezione di cosa è definitivamente conclusa, resta sempre spazio per nuove percezioni che determinerebbero più precisamente le indeterminatezze e riempirebbero ciò che è vuoto. Ogni sviluppo arricchisce lo statuto di determinazione del noema della cosa che ininterrottamente appartiene alla medesima cosa X. È un’evidenza eidetica che *ogni* percezione e molteplicità percettiva può essere ampliata per cui il processo è senza fine; quindi nessun afferramento intuitivo dell’essenza della cosa può essere così completo da non ammettere una successiva percezione che vi aggiungerebbe qualcosa di noematicamente nuovo (HUSSERL, 1976/2002, p.327).

Questa apertura, che d’altro canto ruota intorno a una sintesi unitaria e incessante dei *possibili* modi di apparizione dell’oggetto, è indicativa della essenziale e costitutiva inadeguatezza dell’oggetto che trascende il contenuto del vissuto, oggetto che abbiamo visto essere inadeguato, prospettico, unilaterale. Vedremo in seguito come debba essere interpretata la possibilità a cui qui ci si riferisce.

---

<sup>8</sup> Si veda, a questo proposito (HUSSERL, 1950/1988).



La seconda riduzione, quelle *eidetica*, permette di rispondere più esaurientemente a una delle domande che abbiamo visto caratterizzare l'intento fenomenologico, cioè *che cosa è effettivamente contenuto nel dato?* Il dato concreto, per Husserl, è infatti non solo indubitabile ma anche complesso, affatto amorfo e indifferenziato. Esso risulta, insomma, dotato di struttura, e di una struttura autonoma e indipendente.

## 2 LA STRUTTURA DEL DATO: ASTRAZIONE E IDEAZIONE

Il fatto che la nozione fenomenologica di dato abbia carattere primitivo e prioritario non esclude né la sua complessità né il suo sottostare a una legalità. Ciò che si dà risulta infatti dotato di una struttura complessa per almeno due motivi fondamentali: il primo è che qualsiasi dato è un'essenza, il secondo è che il dato, inteso come ciò che si manifesta, è composto da parti fra loro connesse da leggi necessarie.

La prima affermazione rimanda alla nozione di *riduzione eidetica* o *ideazione*, la seconda alla teoria dell'intero e delle parti. Il concetto di *a priori materiale* pertiene specificamente a questa seconda teoria, la quale risulta tuttavia comprensiva della prima. Sarà quindi, innanzi tutto, il concetto di ideazione a dover essere introdotto e chiarito. A tal fine, ci sarà utile prendere le mosse da una questione che riveste importanza sia dal punto di vista storico filosofico sia dal punto di vista specificamente teorico. La questione riguarda la critica alla teoria dell'astrazione formulata (in modo del tutto autonomo) sia da Cassirer in *Sostanza e funzione* sia da Husserl nella *Seconda ricerca logica* e poi in *Idee*. Tale critica riguarda la teoria dell'astrazione nella sua duplice veste di teoria essenzialista e di teoria empirista dell'astrazione<sup>9</sup>.

Con il termine astrazione sia Cassirer sia Husserl intendono un processo conoscitivo fondato su un meccanismo che procede per negazione, o per esclusione, di certe caratteristiche, a partire da una molteplicità data. Nella astrazione empirista, il concetto sorge sulla base della rinuncia a certe note individuali (quelle eterogenee) a favore di altre note individuali (quelle comuni). Così facendo, il meccanismo astrattivo "[...] isola i tratti affini da ogni mescolanza con elementi eterogenei" (CASSIRER, 1973, p. 12)<sup>10</sup>. Nella versione metafisico-sostanzialista della astrazione (quella, ad esempio, di stampo aristotelico), il meccanismo procede ancora una volta per via privativa, solo che la rinuncia a certe note caratteristiche è questa volta determinata non tanto dall'individuazione di note comuni nella mescolanza con elementi eterogenei, quanto dalla individuazione delle note essenziali in una mescolanza con elementi inessenziali. Si costituisce così, sulla stessa base della

<sup>9</sup> La critica che Husserl rivolge alla teoria empirista dell'astrazione nella *Seconda Ricerca logica* è in realtà più articolata e dettagliata, in quanto prende in considerazione le varie teorie dell'astrazione: la teoria dell'attenzione di Mill, la teoria della rappresentanza di Locke e di Berkeley, la teoria della *distinctio rationis* di Hume (HUSSERL, 1984).

<sup>10</sup> Sulla relazione fra astrazione empirista, ideazione fenomenologica e funzione cassireriana e, più in generale, sulla interpretazione fra fenomenologia e neokantismo questa interpretazione diverge drasticamente da quella espressa da Friedman (2004).

astrazione, una gerarchia concettuale che dalla molteplicità sensibile risale alla specie e dalla specie risale al genere, gerarchia in cui si realizza una progressiva identificazione dell'essenza della cosa. In questo caso, la formazione del concetto spoglia la molteplicità sensibile delle caratteristiche non tanto eterogenee quanto contingenti e non essenziali.

Nominalismo concettuale e realismo concettuale condividono, secondo Cassirer, la stessa logica della formazione del concetto. L'idea è infatti che in entrambi i casi le nozioni astratte possano essere ricavate dallo specifico contenuto di ciò che si dà in quanto sua parte costitutiva costante (nel caso dell'astrazione empirista comune ma individuale, a scapito delle note eterogenee o dissimili; nel caso della astrazione metafisico-sostanzialista comune perché essenziale, a scapito delle note inessenziali). "La contesa fra nominalismo e realismo - afferma Cassirer - concerne solo la questione della realtà metafisica dei concetti, mentre non viene preso in considerazione il problema della loro valida definizione logica" (HUSSERL, 1984, p.17). E il problema della valida definizione logica sta, secondo Cassirer, nell'intendere il concetto come parte costitutiva comune di una serie di singole cose omogenee e simili. Nel caso della logica astrattiva, infatti, "[...] il concetto non si oppone come alcunché di estraneo alla realtà sensibile, ma forma una parte di questa stessa realtà, un estratto di ciò che in essa è direttamente contenuto" (HUSSERL, 1984, p.12).

Il contenuto che in tal modo si ottiene è rigorosamente della stessa qualità e natura degli oggetti medesimi dai quali esso è stato separato: esso indica una proprietà che certamente non sussiste isolata in generale, ma tuttavia può essere sempre indicata in questi oggetti come elemento costitutivo di essi e possiede quindi un'esistenza concreta. Secondo questo modo di pensare, il concetto è la "rappresentazione" di ciò che è comune: è la sintesi di quei singoli caratteri che appartengono in modo uniforme a determinate classi di oggetti" (HUSSERL, 1984, p.260).

La critica che Cassirer rivolge alla logica della formazione del concetto astrattiva è sostanzialmente basata sulla constatazione della arbitrarietà della scelta dei criteri mediante i quali una cosa viene fatta cadere sotto un certo concetto. Individuare la parte costitutiva comune all'interno di una molteplicità sensibile comporta dichiarare simili gli oggetti di tale molteplicità. Il problema è tuttavia che la domanda "*simili rispetto a cosa?*" risulta essere una domanda non univocamente determinata ma, al contrario, intrinsecamente arbitraria.

Questa sintesi, che collega e unifica due situazioni separate nel tempo, non ha negli stessi contenuti confrontati alcun diretto connotato sensibile. A seconda della maniera e della direzione in cui questa sintesi avviene, il medesimo materiale sensibile può invece essere compreso in forme concettuali molto diverse.

Si riconosce in questi rapporti che il vero difetto della teoria della astrazione consiste nell'unilateralità con cui dal gran numero di possibili principi di coordinazione logica si sceglie soltanto il principio di somiglianza. In verità risulterà che una serie di contenuti, per dirsi compresa e ordinata, può essere disposta secondo i punti di vista più diversi, a condizione soltanto che nella costruzione della serie il punto di vista assunto come guida venga mantenuto invariato nella sua specifica natura qualitativa (HUSSERL, 1984, p. 24-25).

L'arbitrarietà della nozione di similarità come criterio di formazione del concetto può essere arginata solo se supportata da una visione radicalmente sostanzialistica. Solo tale visione è infatti in grado di limitare la soggettività intrinseca in ogni criterio contenutistico mediante l'utilizzazione di concetti sostanziali, che rimandano cioè alla struttura specifica dell'essere. Tale visione risulta tuttavia, per Cassirer, totalmente inaccettabile<sup>11</sup>.

La critica alla oggettività della nozione di similarità, critica che attraverserà tutta l'epistemologia da Popper (1970)<sup>12</sup> in poi si fonda, per Cassirer, sulla idea che la teoria astrattiva della formazione del concetto, proprio in quanto teoria contenutistica, è destinata inevitabilmente alla arbitrarietà e quindi a una logica della formazione del concetto inadeguata. Il carattere unilaterale e arbitrario della domanda "simili rispetto a cosa?" deriva quindi in modo diretto dalla impostazione contenutistica del problema: la domanda è non univocamente determinata proprio in quanto sottintende una caratterizzazione qualitativa della nozione di concetto. Teoria contenutistica e teoria astrattiva della formazione del concetto vengono quindi, per Cassirer, a convergere nella incapacità di soddisfare ciò che ci aspettiamo da un concetto scientifico e cioè che "[...] in luogo della indeterminatezza e ambiguità del contenuto rappresentativo, esso instauri una netta e univoca determinatezza" (CASSIRER, 1973, p.16).

Sulla base di questa cruciale constatazione, Cassirer perviene a una teoria relazionale e non contenutistica della formazione del concetto e a una codificazione del concetto stesso come funzione, come ordinamento, teoria che ha avuto grande

<sup>11</sup> La critica cassireriana alla teoria della astrazione si rivolge prevalentemente alla teoria empirista della astrazione, cosa che si verifica anche nel caso di Husserl. Per quanto riguarda la teoria essenzialista dell'astrazione, essa viene, data la tradizione filosofica a cui egli si riferisce, facilmente liquidata da Cassirer. Molto più complessa è la relazione fra fenomenologia e essenzialismo, data la piena accettazione, da parte di Husserl, di una certa forma di essenzialismo, come fra poco vedremo. Il punto è, tuttavia, che tale accettazione ha ben poco a che fare con l'adesione alla tradizionale teoria essenzialista cui Cassirer fa riferimento.

<sup>12</sup> Com'è noto, Popper critica la tesi del primato (sia logico sia psicologico) delle ripetizioni, tesi che costituisce la base del modello induttivo di inferenza scientifica. Tutte le ripetizioni che esperiamo risultano infatti essere approssimative, nel senso che la ripetizione B di un evento A sarà simile ad A sotto certi aspetti e non sotto altri aspetti. Al limite, afferma Popper, "dato un qualsiasi gruppo o insieme finito di cose, possiamo sempre, con un po' di ingegnosità, trovare punti di vista tali che tutte le cose che appartengono a quell'insieme siano simili (o parzialmente simili): ciò significa che di una ripetizione qualsiasi si può dire qualsiasi cosa, e ciò mostra inoltre quanto sia ingenuo considerare le ripetizioni come qualcosa di definitivo, di dato" (POPPER, 1970, p. 477). La critica alla similarità come base delle asserzioni scientifiche costituirà poi una delle conferme al relativismo epistemologico sostenuto da Feyerabend.

ripercussione non solo in tutto l'empirismo logico, ma anche in gran parte della cosiddetta nuova filosofia della scienza.

La tradizione che dal neokantismo di Cassirer si riversa su alcune fondamentali istanze dell'empirismo logico per approdare infine ad alcuni esiti estremi della nuova filosofia della scienza, come quelli espressi da Feyerabend, sembra infatti condividere una idea di fondo: tale idea è che il contenuto, quindi anche l'osservazione comprensiva degli elementi qualitativi che inevitabilmente la accompagnano, giochi un ruolo nel processo conoscitivo solo se inserito e strutturato in schemi concettuali in grado di oggettivarlo. La teoria dell'astrazione mette in ombra esattamente questo aspetto, "[...] confondendo le forme categoriali sulle quali si fonda ogni determinatezza del contenuto della percezione con parti di questo contenuto medesimo"<sup>13</sup>.

Le qualità sensibili delle cose diventano oggetto della fisica in quanto si convertono in una determinatezza seriale. Da somma di proprietà la "cosa" diventa ora un complesso di valori matematici, stabiliti in base a una scala di confronto. I diversi concetti della fisica determinano ciascuno per sé una scala di tal genere e rendono così possibile una intima connessione e coordinazione degli elementi del dato. Il caos delle impressioni si trasforma in un sistema di numeri; ma questi numeri ricevono la loro denominazione e quindi il loro significato specifico solo dal contenuto dei concetti fondamentali, teoreticamente stabiliti come unità di misura universalmente valide. Solo in questo nesso logico si comprende il valore "oggettivo" che va riconosciuto alla trasformazione dell'impressione in "simbolo" matematico. Certamente, nella designazione simbolica è cancellata la particolare natura dell'impressione sensoriale; viene però mantenuto e messo in particolare evidenza tutto ciò che la caratterizza come termine del sistema. Il simbolo possiede il correlato perfettamente valido non in alcun elemento costitutivo della percezione stessa, bensì nella connessione regolare che sussiste fra gli elementi di essa; questa connessione regolare che sussiste fra gli elementi di essa; questa connessione però è ciò che si rivelerà in modo sempre più chiaro come il vero nucleo del concetto della stessa "realtà" empirica. [...] La materia della percezione non viene soltanto in un secondo tempo colata in una qualche forma concettuale; bensì il pensiero di questa forma costituisce il presupposto necessario per poter riferire ad essa qualsiasi predicato e determinazione concreta (CASSIRER, 1973, p. 203-204).

Proprio negli anni in cui Cassirer metteva a punto *Sostanza e funzione*, Husserl prendendo le mosse (e in modo altrettanto polemico) dalla teoria dell'astrazione,

---

<sup>13</sup> Cassirer (1973), p. 26. Naturalmente diversi sono i modi in cui intendere da un lato l'influenza della concettualizzazione nella osservazione (problema della dicotomia teorico-osservativo); dall'altro la natura degli schemi concettuali (critica al sintetico a priori e problema dello statuto dei principi teorici). Per entrambi gli aspetti si veda Parrini (2002). Il filo rosso che attraversa questa lunga e per molti aspetti eterogenea tradizione sembra trovare un decisivo momento di discontinuità nella epistemologia di Kuhn, fondata sulla nozione di esemplare, e nel modello reticolare proposto da Mary Hesse. In questi due autori, infatti, ciò che muta è esattamente il modo di intendere lo schema concettuale in relazione all'aspetto contenutistico e osservativo. Si veda, a tale proposito, Lanfredini (1988), Parrini (1995).

approdava a un risultato teorico profondamente diverso, incentrato sulla teoria fenomenologica dell'ideazione. L'intento di Husserl era non tanto, tuttavia, quello fornire una logica adeguata (non arbitraria) del concetto, quanto quello di fornire una descrizione fenomenologicamente adeguata, una descrizione "dall'interno" per così dire, proprio di quella molteplicità sensibile da cui sia la teoria dell'astrazione sia la teoria cassireriana del concetto come funzione prendevano le mosse.

Ciò che la teoria dell'ideazione sembra proporre è, innanzi tutto, una esplicazione della nozione di dato e di ciò che in tale nozione risulta effettivamente, analiticamente contenuto.

L'ideazione risulta essere un meccanismo che gode infatti delle seguenti caratteristiche.

La prima è che non si tratta di un processo astrattivo. L'ideazione non procede infatti per esclusione o negazione di note caratteristiche a favore di altre; quindi astrae ma, appunto, idea e nel fare questo non si fonda su alcuna constatazione di comparazione o similarità. Qualsiasi dato intuito risulta infatti ideabile in modo immediato, senza che si verifichi la necessità di rispondere alla domanda "rispetto a quali criteri esso viene ideato?".

Riconosco questa carta come carta e come bianca, e porto con me a piena chiarezza il senso generale delle espressioni *carta* e *bianco* come tali, senza effettuare intuizioni di uguaglianza e comparazioni [...].

107

La concezione empirista, che vuole evitare l'assunzione di oggetti specifici rinviando alla loro estensione, è pertanto impraticabile. Essa non è in grado di dirci che cosa dia unità all'estensione. L'obiezione che segue chiarirà ancora di più questo punto. La concezione che contestiamo opera con "ambiti di somiglianza", ma prende troppo alla leggera la difficoltà costituita dal fatto che ogni oggetto appartiene ad una molteplicità di "ambiti di somiglianza". Ma che cosa distingue l'uno dall'altro questi stessi "ambiti di somiglianza"? Questa è la domanda a cui ora bisogna rispondere. Si comprende che senza l'unità già data delle specie sarebbe impossibile evitare un *regressus ad infinitum*. Un oggetto A è simile ad altri oggetti, agli uni dal punto di vista a, agli altri dal punto di vista b, ecc. Il punto di vista stesso non può tuttavia voler dire che vi è una specie che crea l'unità. Che cos'è dunque ciò che rende unitario l'ambito di somiglianza determinata dall'essere rosso di fronte a quello determinato della *triangolarità*? La concezione empiristica può dire soltanto: si tratta di somiglianze differenti (HUSSERL, 1984, p.385).

L'ideazione, così facendo, interviene anche in presenza di una sola nota caratteristica dell'oggetto e, al contempo, può intervenire su tutte le note caratteristiche dell'oggetto isolatamente considerate. La principale obiezione che Husserl rivolge alla teoria dell'astrazione empirista, la quale pretende di parlare di generalità o di specificità solo partendo da una messa a fuoco di elementi individuali, sembra, paradossalmente, proprio quella di non essere sufficientemente empirista. E il motivo di ciò risiede nel fatto che la teoria dell'astrazione non fornisce una



adeguata descrizione e valorizzazione conoscitiva esattamente di quelli che sono i fondamenti della impostazione empirista, cioè da un lato la nozione di dato e dall'altro la nozione di uguaglianza e di similarità fra dati. Entrambe le nozioni sottintendono infatti, secondo Husserl, un processo ideativo, come vedremo immediatamente.

Per quanto riguarda il dato individuale esso non potrebbe essere inteso se non fosse ideato: l'individuo risulta infatti essere tale – individuato, appunto – solo in quanto elemento di un campo di possibili variazioni limitate da confini eidetici. Se così non fosse, esso sarebbe un “substrato informe”, privo di qualsiasi determinazione intuitiva <sup>14</sup>. Qualsiasi campo di possibili variazioni deve necessariamente fare perno su un individuo: questo è il senso che legittima la tesi stando alla quale l'essenza non può non fondarsi su una entità individuale. È d'altra parte altrettanto vero che nella determinazione stessa dell'individuale, il qui e ora ci è praticamente indifferente. Se nell'intenzione dell'individuale fossero infatti presenti tutte le determinazioni realmente individualizzanti, di fatto non potremmo intendere alcunché. Per poter percepire lo stesso attributo individuale in oggetti differenti è necessaria l'applicazione della riduzione eidetica e avere quindi una specifica essenza.

Qui c'è l'amico Giovanni e io lo chiamo Giovanni. Indubbiamente egli è individualmente determinato, a lui spetta di volta in volta un luogo determinato, un posto determinato nel tempo. Ma se queste determinazioni fossero co-intenzionate, il nome muterebbe il proprio significato ad ogni passo compiuto dall'amico Giovanni e ogni volta che lo chiamo per nome. Ben difficilmente si potrà asserire qualcosa di simile o anche tentare una scappatoia affermando che il nome proprio è in realtà un nome generale: come se la generalità che esso possiede in rapporto alla varietà dei tempi, delle condizioni e degli stati dello stesso *individuum* cosale non differisse, nella propria forma, dalla generalità specifica dell'attributo cosale o dell'idea generica “cosa in generale”.

Comunque, nell'osservazione attenzionale di una frazione o di un elemento caratteristico dell'oggetto *il qui e ora* ci è abbastanza spesso indifferente [...]. Quando si effettua intuitivamente la coscienza della generalità come astrazione vera ed autentica, è sicuramente dato alla coscienza l'oggetto individuale dell'intuizione fondante, benché esso non sia affatto intenzionato.

---

<sup>14</sup> Si veda Husserl (1950) §14. Quando Husserl parla della fenomenologia come scienza di essenze contrapponendola alle scienze di dati di fatto, la sua utilizzazione di termini del tutto tradizionali come “esemplificazione”, “corrispondenza”, “fondazione dell'essenza sull'individuo” nascondono in realtà uno scenario del tutto anomalo rispetto alla tradizione stessa. La relazione fenomenologica fra individuo e essenza può essere letta in modo molto più appropriato nei termini di una relazione di appartenenza dell'individuo a un campo di variazione eidetica. In questa stessa direzione, che poco ha a che fare con la tradizionale distinzione fra sensibile e intelligibile, può essere reinterpretata la nozione platonica di “unità nella molteplicità”. Rimando, per un'analisi più dettagliata di questo punto, a Lanfredini (2004, p. 135-144) e a Lanfredini (2003, p. 100-108).



Se confrontiamo due distinti fenomeni concreti separati della medesima "qualità", ad esempio del "medesimo" verde, sappiamo con evidenza che ogni fenomeno ha il *suo* verde. I due fenomeni non sono avviluppati tra loro come se avessero un elemento comune individualmente identico, lo "stesso" verde; il verde dell'uno è piuttosto realmente distinto da quello dell'altro come sono distinti gli interi concreti ai quali appartengono. Come potrebbero altrimenti esser configurazioni qualitative unitarie nelle quali la medesima qualità può presentarsi più volte e che senso avrebbe ancora parlare di estensione di un colore sulla totalità di una superficie? Ad ogni ripartizione geometrica della superficie corrisponde evidentemente anche una ripartizione del colore unitario mentre noi, ammettendo che il colore sia del tutto identico, possiamo dire e diciamo che "il" colore è sempre "lo stesso" (HUSSERL, 1984, p. 425).

Se l'individuo risulta quindi in un certo senso *dato* ("noi non siamo, dice Husserl, divenuti improvvisamente ciechi nei confronti dell'individualità"<sup>15</sup>), esso non è ancora di per sé *inteso*. Esiste, di conseguenza, una essenzialità insita nella singolarità in rapporto alle variazioni dello stesso *individuum* ed è questa essenzialità, situata in un territorio intermedio fra individuale e universale, a essere oggetto immediato di un atto di intuizione.

In modo analogo, l'uguaglianza o la similarità fra dati, ad esempio fra due sfumature di rosso, non può istituirsi senza che sia presupposta l'identità.

In effetti, ogni qualvolta vi è uguaglianza, vi è anche identità in senso vero e rigoroso. Non possiamo caratterizzare due cose come uguali senza indicare secondo quale rapporto esse lo siano. Secondo quale rapporto, abbiamo detto, e proprio in questo risiede l'identità. Ogni uguaglianza si riferisce ad una specie alla quale sottostanno gli elementi che entrano nella comparazione; e questa specie, a sua volta, non è qualcosa di meramente uguale, e non lo può essere, altrimenti sarebbe inevitabile un assurdo *regressus in infinitum*.

Se due cose sono uguali in rapporto alla forma, l'identico sarà la specie relativa alla forma; se sono uguali in rapporto al colore, esso sarà specie del colore, ecc. Certamente, non ogni specie si esprime univocamente nella parola, e può accadere così che manchi l'espressione opportuna del rapporto, sarà forse difficile indicarlo chiaramente; tuttavia, noi lo abbiamo di mira, ed è esso che determina il nostro discorso sull'uguaglianza. Naturalmente, voler *definire* l'identità, sia pure soltanto nel campo sensibile, essenzialmente come caso limite dell'uguaglianza ci sembrerebbe una distorsione della verità delle cose. L'identità è assolutamente indefinibile, ma non l'uguaglianza. L'uguaglianza è il rapporto di oggetti che sottostanno ad una e ad una stessa specie

Per questo non si può rispondere al problema di come si realizzi l'apparente rilevazione o distinzione del colore nell'oggetto colorato (o dell'oggetto colorato) ricorrendo alla rilevazione della somiglianza fra l'oggetto colorato e altri oggetti colorati. Infatti, sviluppando coerentemente questa spiegazione, si sarebbe ricondotti

alla rilevazione di una somiglianza di questa somiglianza con altre (nell'esempio del colore: gruppi di somiglianza di somiglianze, come quelli sussistenti tra oggetti colorati); a questa somiglianza si dovrebbe poi applicare lo stesso principio esplicativo, ecc. (HUSSERL, 1984, p. 383-384; p. 469)<sup>16</sup>.

La proposta di Husserl, proposta che segna il superamento della concezione empirista dell'astrazione, si fonda quindi sulla constatazione che per parlare di dato, o di similarità fra i dati, è necessario presupporre un processo ideativo sottostante (HUSSERL, 1984, p. 393)<sup>17</sup>.

La seconda caratteristica è che ciò che l'ideazione esprime è non tanto una logica della formazione del concetto, quanto una esplicitazione della natura del dato (quindi della molteplicità sensibile, o più semplicemente dei fenomeni) per così dire dal suo interno. Per Husserl il dato, qualsiasi dato, è essenziale, laddove l'essenza può essere tecnicamente definita, all'interno della fenomenologia, come il campo di variazione eidetica di un individuo. Il meccanismo della riduzione eidetica (così come il cosiddetto a priori materiale, che come fra poco vedremo ne costituisce uno degli elementi fondamentali), è in realtà un meccanismo estremamente complesso. Il fondamento di tale complessità è comunque rintracciabile nella constatazione che, se privato della sua essenzialità (fenomenologicamente intesa come unificazione della possibilità delle sue variazioni), il dato non potrebbe essere discriminato; non potrebbe essere inteso. In questo senso, la teoria fenomenologica del dato ripropone una forma di essenzialismo. Il punto è, tuttavia, che si tratta di un essenzialismo che non si fonda su un meccanismo di tipo astrattivo e che quindi non può essere ricondotto a quel tipo di essenzialismo al quale la critica di Cassirer si rivolge. Il motivo di ciò sembra risiedere, in ultima analisi, nel fatto che l'ideazione è un processo che può essere intuitivo, immediato, non concettuale.

Ciò che Husserl sembra non condividere della teoria di Cassirer è, in conclusione, il suo fondamento kantiano, cioè l'idea che sia necessaria una (buona, adeguata, non arbitraria) teoria della formazione del concetto per avere una (buona, adeguata, non arbitraria) teoria del dato. Così facendo, la teoria dell'ideazione prende le distanze sia dal concetto inteso come esplicitazione delle caratteristiche comuni di una molteplicità sensibile data (teoria dell'astrazione), sia dal concetto inteso come individuazione delle relazioni ordinatrici del molteplice (teoria del concetto come funzione). L'ideazione predispone quindi, in ultima analisi, un modo di fare teoria della conoscenza che sembra superare la premessa condivisa sia dalla teoria dell'astrazione sia dalla prospettiva di Cassirer: la premessa cioè che sia

---

<sup>16</sup> Si tratta di un argomento per molti aspetti simile a quello proposto da Kuhn in riferimento alla sua nozione di esemplare e da Mary Hesse in riferimento alla sua proposta di un modello conoscitivo di tipo reticolare. Questo vale soprattutto se intendiamo la nozione di essenza fenomenologica non nei termini classici di una separazione fra sensibile e intelligibile, bensì nei termini di una esplicitazione (non concettuale) del dato.

<sup>17</sup> Il che non significa tuttavia aderire, è importante sottolinearlo, né a una *ipostatizzazione metafisica* dell'essenza, secondo la quale la specie gode di una esistenza reale fuori dal pensiero, né a una *ipostatizzazione psicologica* dell'essenza, secondo la quale la specie gode di una esistenza reale nel pensiero. Si veda, per una presa di distanza da entrambe le posizioni, oltre che dal nominalismo. *Seconda ricerca logica*, §7,

necessaria una buona logica del concetto per poter avere una buona teoria dell'oggetto. Ciò che essa intende fare, si potrebbe dire, è di permanere, al pari della teoria dell'astrazione e a differenza della teoria cassireriana, nel dato originario, ma con la pretesa di permanere *interamente* nel dato originario, senza astrarre certe note escludendone altre, come avviene nella teoria dell'astrazione. Tutti gli attributi dell'oggetto sono, in quanto intesi in modo determinato, il risultato di una riduzione eidetica.

Da questo punto di vista, la differenza sostanziale è non tanto quella fra teoria contenutistica e teoria strutturale della formazione del concetto, quanto quella fra teoria della formazione del concetto (sia essa contenutistica, come nella teoria dell'astrazione, oppure strutturale e formale, come nella prospettiva cassireriana) e teoria fenomenologica della ideazione. Non solo, quindi, come afferma esplicitamente Husserl, “[...] intuire non equivale a pensare”, ma “lo scopo, la conoscenza vera è il pensiero che attinge evidenza dall'intuizione” (HUSSER, 1984, p. 440-441). L'unificazione eidetica non è, primariamente, una unificazione concettuale, bensì una unificazione in prima istanza intuitiva.

Si tratta di un'idea la quale più che contraddire la prospettiva di Cassirer (tutta incentrata sulla unificazione e identificazione concettuale), rende senz'altro più complessa e articolata la sua premessa iniziale (l'unificazione e identificazione del molteplice sensibile a prescindere dalla unificazione e identificazione concettuale).

111

Risulta quindi [...] che ogni formazione di concetti è legata a una determinata forma di costruzione di serie. Diciamo concettualmente compresa e ordinata una molteplicità offerta dall'intuizione allorché i suoi termini non stanno l'uno accanto all'altro senza rapporti, ma derivano in successione necessaria da un determinato termine iniziale secondo una fondamentale relazione generatrice. L'identità di questa relazione generatrice, che viene mantenuta pur nel mutare dei singoli contenuti, è ciò che costituisce la forma specifica del concetto (CASSIRER, 1973, p. 25).

In conclusione: l'ideazione è un processo intuitivo comprensivo di un duplice movimento: quello che dall'individuo va all'essenza e il movimento inverso. Il carattere intuitivo comporta innanzi tutto l'istantaneità del passaggio da individuale a essenziale. In secondo luogo la non individuazione di criteri di unificazione o di similarità fra individuali: la discriminazione di una singolarità (come una determinata sfumatura di rosso cremisi) non comporta infatti la necessità di isolare criteri concettuali rispetto ai quali quella stessa singolarità possa essere identificata come tale. Infine, la relazione fra individuo e essenza non presuppone una visione dicotomica fra il piano della sensibilità e il piano della concettualizzazione. La relazione fra individuo e essenza si muove, come si verifica in gran parte delle distinzioni fenomenologiche, in un unico orizzonte ontologico: l'individuo è il perno intorno al quale ruotano tutte le sue possibili variazioni affinché rimanga lo stesso individuo; i confini eidetici sono, in modo speculare, i confini all'interno dei quali

l'individuo può variare pur rimanendo tale. In questo senso sembra lecito sostenere che è effettivamente contenuto nel dato la sua essenzialità.

La terza caratteristica, strettamente connessa alle due precedenti, è che l'ideazione, al pari della astrazione e a differenza del concetto come funzione proposto da Cassirer, mantiene intatto il tratto contenutistico che caratterizza il dato, o il fenomeno, o la molteplicità sensibile. Così facendo, l'ideazione fenomenologica sembra inserirsi a pieno titolo nel solco della tradizione dell'empirismo classico, aderendo a una istanza empirista estremamente sofisticata e al tempo stesso radicale. Il carattere sofisticato di tale impostazione empirista risiede nella constatazione del fatto che il dato sottostà, per Husserl, a una legalità interna e necessaria. È esattamente questo tipo di legalità che viene racchiuso nell'espressione "a priori materiale".

### 3 LA STRUTTURA DEL DATO: LA GERARCHIA EIDETICA E IL RAPPORTO DI FONDAZIONE

Che la fenomenologia sia scienza di essenze non significa che tali essenze siano necessariamente degli universali. Al contrario, le essenze fenomenologiche sono sostanzialmente *singularità*. D'altro canto, è lecito sostenere che in una prospettiva fenomenologica la nozione di singularità non esclude affatto quella di eideticità. Le singularità eidetiche a cui Husserl si riferisce sono infatti rigorosamente distinte dalle individualità o dati di fatto. Due sono gli argomenti che sembrano condurre Husserl all'ammissione della esistenza di singularità eidetiche: il primo argomento rimanda alla constatazione del fatto che la nozione di dato comprende quella di idea; il secondo argomento rimanda alla constatazione del fatto che la nozione di dato comprende quella di legalità necessaria.

Il primo argomento risulta essere compreso nella critica alla teoria dell'astrazione, più specificamente nel riconoscimento che tale teoria non tiene conto della "astrazione" presente nel singolo dato. Non è affatto vero, infatti, che nell'osservazione del singolo intendiamo i momenti individualizzanti (temporalità, localizzazione, ecc.). Al contrario, come abbiamo visto, nella determinazione del singolo, il qui e ora ci è quasi sempre indifferente. Esiste quindi una specificità insita nel concetto di singularità in rapporto alla varietà dei tempi, delle condizioni e degli stati dello stesso *individuum* e ciò rende perfettamente lecito parlare non solo di una *generalità specifica* ma anche di una *singularità specifica*. La singularità specifica, o singularità eidetica, è il risultato diretto e immediato del processo ideativo. Essa risulta inoltre inserita, per sua stessa natura, in una gerarchia eidetica materiale, cioè contenutisticamente determinata.

Ogni essenza, sia essa materiale oppure vuota (cioè puramente logica), si inserisce in una gerarchia di essenze, in una gerarchia di *specie* e di *generi*. Questa gerarchia ha necessariamente due limiti che non coincidono mai. Scendendo, giungiamo alle *ultime differenze*

*specifiche* o, come possiamo anche dire, alle *singolarità eidetiche*, salendo, attraverso le essenze di specie e di genere, giungiamo a un *genere supremo*. Le singolarità eidetiche sono essenze che hanno necessariamente sopra di sé essenze “più generali” come loro generi, mentre non hanno sotto di sé altre particolarizzazioni, rispetto alle quali sarebbero esse stesse specie [...]. Allo stesso modo, il genere supremo è quello che non ne ha un altro sopra di sé (HUSSERL, 1976, p. 32-33).

La gerarchia eidetica procede quindi dal genere sommo (ad esempio il genere qualità sensibile, o il genere figura spaziale) e da questa al genere (ad esempio il genere colore, o il genere estensione), dal genere passa alla specie (ad esempio la specie rosso, o la specie figura triangolare) e dalla specie alle ultime differenze specifiche (ad esempio quella particolare sfumatura di rosso carminio o quella particolare configurazione triangolare). Le relazioni “verticali” che vigono fra specie e generi e fra ultime differenze specifiche e specie, sono relazioni di inclusione.

Questi rapporti tra essenze, designati attraverso i termini di genere e specie (e non già rapporti di classi, ossia di insiemi), implicano che nell'essenza particolare sia “contenuta mediatamente o immediatamente” quella più generale, in un senso determinato da afferrare, conformemente alla sua peculiarità, nell'intuizione eidetica. [...]. Ciò che è eideticamente singolare implica dunque tutte le generalità che si trovano al di sopra di esso, e queste sono a loro volta gerarchicamente “una nell'altra”, quella superiore sempre in quella inferiore (HUSSERL, 1976, p. 32-33).

113

Il rosso carminio include quindi il rosso in specie e quest'ultimo include il genere colore. Il tutto dominato dal genere materiale supremo qualità sensibile. La garanzia del fatto che effettivamente sussistano rapporti di fondazione fra generi, specie e ultime differenze specifiche si ricava, ancora una volta, dall'intuizione: nella percezione di una sfumatura di rosso carminio risulta infatti essere *effettivamente contenuta* l'essenza specifica del rosso e, ancora, l'essenza generale del colore. Se così non fosse, la percezione di quella particolare sfumatura di rosso sarebbe *concretamente* impossibile.

L'analisi non può quindi procedere ulteriormente:

[...] questa modalità non può essere ulteriormente descritta. Infatti, se si chiede che cosa differenzi le determinazioni essere un momento sensoriale nel modo della “qualità”, non è possibile dare alcuna risposta ulteriore, noi non possiamo indicare una determinazione aggiuntiva che non includa il concetto di qualità: così come, se si chiede che cosa si dovrebbe aggiungere al *colore*, perché ne risulti la



specie rosso, noi potremmo rispondere ancora soltanto il rosso (HUSSERL, 1984, p.40).<sup>18</sup>

Ogni individuo ha quindi come essenza un concreto, inteso come la singolarità eidetica corrispettiva.

Un'essenza non indipendente si dice *astratto*, una assolutamente indipendente si dice *concreto*. Un questo-qui, la cui essenza riempita è un concreto, si dice individuo (HUSSERL, 1976, p.25).

La coscienza della generalità specifica deve valere come un modo di "rappresentare" essenzialmente nuovo, non solo in rapporto alla rappresentazione delle singolarità individuali, ma anche perché esso porta alla coscienza un nuovo genere di singolarità: le singolarità specifiche (HUSSERL, 1984, p.420).

Genere		(qualità colore)
Specie		(Rosso)
Ultima differenza specifica (singolarità)		(quella determinata sfumatura di rosso)

Le relazioni "verticali" di inclusione materiale non sono tuttavia ancora sufficienti per mettere a punto in modo concreto una gerarchia eidetica materiale. Tali relazioni risultano infatti affiancate da relazioni "orizzontali" di fondazione (*Fundierung*), le quali sussistono fra quelle che Husserl denomina *parti non indipendenti* dell'oggetto, intese come differenti determinazioni del fenomeno. Husserl definisce come parte ciò che costituisce effettivamente un oggetto, considerando l'oggetto in sé e per sé, cioè facendo astrazione da tutti i nessi dei quali esso è naturalmente intessuto (in questo senso sarà parte dell'oggetto il fatto che sia

<sup>18</sup> Tutto ciò indica i confini di quella che Husserl definisce *ontologia materiale o regionale*. Al di sopra dei sommi generi ha infatti inizio l'*ontologia formale*, la vuota logica del "puro qualcosa", la quale di per sé non costituisce alcuna regione in senso proprio. Il passaggio dall'ultima differenza specifica alla specie e dalla specie al genere viene denominato da Husserl generalizzazione, mentre il passaggio inverso implica una specializzazione. Generalizzazione e specializzazione non devono essere tuttavia confuse con la formalizzazione e saturazione. Nel primo caso si fa infatti riferimento a rapporti interni alla gerarchia materiale, mentre nel secondo si opera un passaggio dall'ontologia materiale all'ontologia formale, una sorta di "svuotamento" di contenuto (formalizzazione) o di "riempimento" di contenuto (saturazione, de-formalizzazione). La relazione fra ontologia materiale e ontologia formale *non* è di inclusione: le essenze formali non sono cioè contenute nelle singolarità specifiche nello stesso senso in cui lo sono le specie e i generi materiali.

rosso e rotondo, mentre non è parte dell'oggetto che sia esistente o che sia qualcosa. Viene inoltre definita parte non indipendente di un oggetto ogni momento astratto di un intero, cioè ogni parte di esso che non può essere oggetto autonomo di una rappresentazione. Saranno quindi parti non indipendenti delle cosa fisica, ad esempio, il colore e la forma le quali necessitano per essenza (quindi a priori) di una connessione con altre parti: il colore, in altri termini, è destinato necessariamente a esistere come momento di un oggetto colorato, a diffondersi in una certa estensione. Tali parti o determinazioni dell'oggetto si dicono anche disgiunti, "[...] poiché nel loro contenuto non hanno nulla in comune" (HUSSERL, 1984, p 19-20). Verrà infine definita parte indipendente dell'oggetto ogni "pezzo" di un intero, cioè ogni parte di esso che può divenire oggetto autonomo di una rappresentazione ad esso rivolta<sup>19</sup>.

Affermazioni come "un colore non può essere senza una certa estensione", oppure "non vi è timbro senza durata" implicano così modalità di connessione fra contenuti non-indipendenti, modalità che si fondano sulla specificità essenziale delle parti che costituiscono l'intero. I momenti disgiunti del fenomeno non si danno, quindi, se non in connessione con altri momenti (e proprio per questo non possono essere rappresentati separatamente), a differenza di contenuti che anche se non di fatto possono in linea di principio essere svincolati da ciò che li circonda.

In questo senso sembra sia lecito sostenere che l'integrazione fra i momenti o parti non indipendenti soddisfa una legalità materiale necessaria: l'impossibilità di rappresentare un colore senza estensione è una impossibilità essenzialmente diversa dall'impossibilità (empirica, di fatto) che ho di rappresentare il dato visuale testa senza lo sfondo visuale da cui esso assume risalto.

Ancora una volta è la nozione di *essere effettivamente contenuto* a venirci in soccorso: è infatti effettivamente contenuto nel colore il suo diffondersi in una estensione (legame logico-materiale) mentre non è effettivamente contenuto in una determinata superficie colorata l'essere vincolata a un determinato sfondo (legame empirico). Nel primo caso "si tratta di differenze intrinseche, che si fondano nell'essenza pura delle cose": si tratta quindi di modi di connessione a priori nel senso che si fondano sulla specificità essenziale, sulla natura delle parti che costituiscono un intero.

Con la soppressione della qualità si sopprime inevitabilmente l'intensità e inversamente con la soppressione dell'intensità la qualità. Questo non è evidentemente un fatto empirico, ma una necessità a priori che si fonda sull'esperienza.

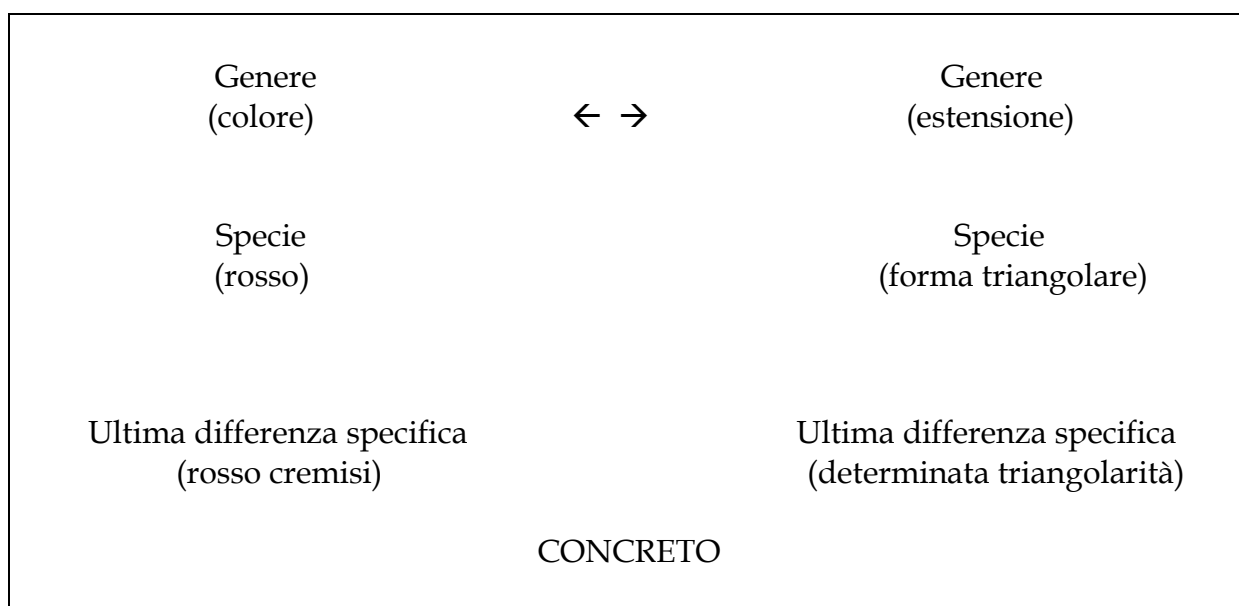
Noi possiamo rappresentarci un uomo con due teste, la parte superiore di un uomo collegata alla parte inferiore di un cavallo, o anche elementi particolari, una testa, un naso, un orecchio, di per sé stessi. È invece impossibile produrre l'immagine di un'idea "astratta", ad esempio separare l'idea di un movimento da quella di un corpo mosso.

Non bisogna poi confondere *l'illimitata generalità delle leggi naturali* con la *generalità dell'essenza*. La proposizione "tutti i corpi sono pesanti" non pone certamente nessuna determinata cosa come esistente nella natura; tuttavia, non

<sup>19</sup> Si veda, a questo proposito, Husserl (1984), §1-12.

possiede l'incondizionata generalità delle proposizioni eidetico-generalì, nella misura in cui, per il suo senso di legge naturale, implica sempre una proposizione di esistenza, e precisamente quella della natura stessa, della realtà spazio-temporale: tutti i corpo, *nella natura*, cioè tutti i corpi "reali" sono pesanti. Al contrario, la proposizione "tutte le cose materiali sono estese" possiede validità eidetica e può essere intesa come puramente eidetica, in quanto la posizione di esistenza riferita al soggetto viene messa da parte (HUSSERL, 1984, p. 22-23).

I rapporti di fondazione fra momenti o parti non indipendenti costituiscono quella logica materiale che prende il nome di *a priori materiale*.



I rapporti di fondazione, o di connessione materiale necessaria, sembrano inoltre godere delle seguenti caratteristiche.

Essi vigono solo fra generi, mentre sembrano non valere fra specie e tanto meno fra ultime differenze specifiche. Se è vero che colore si fonda sull'estensione, è altrettanto vero che nessuna particolare estensione è necessariamente e materialmente vincolata a una particolare sfumatura di colore, così come nessuna specie di colore si fonda necessariamente su una configurazione spaziale. Esiste tuttavia una fondazione indiretta in grado di connettere in modo necessario l'ultima differenza del colore al genere estensione, e viceversa, offrendo in tal modo alla gerarchia eidetica una compattezza che altrimenti rischierebbe di far cadere la singolarità eidetica nel baratro del puramente individuale e dell'indistinto.

Quando si parla di *unitarietà della fondazione* si vuol dire che ogni contenuto si trova, *direttamente o indirettamente, in un rapporto di fondazione con ogni altro contenuto*. Ciò può accadere in modo tale che tutti questi contenuto siano fondati gli uni negli altri, immediatamente o mediamente, senza ricorsi esterni; o

inversamente, essi fondano *tutti insieme* un nuovo contenuto, sempre senza ricorsi esterni (HUSSERL, 1984, p. 66).

L'assenza, a cui Husserl esplicitamente si riferisce, di "ricorsi esterni" rimanda alla seconda caratteristica: l'oggetto risulta unicamente dalle parti non indipendenti e dai rapporti di fondazione che vigono fra essi, senza tuttavia che risulti in alcun modo necessario né un substrato sostanziale né un qualche momento autonomo di unità responsabile delle relazioni necessarie fra i momenti di un intero. Qualsiasi contenuto o principio autonomo e per così dire "estraibile" viene con ciò bandito dalla costituzione fenomenologica dell'oggetto, almeno nella misura in cui questo termine assume una connotazione di necessarietà.

L'unità di estensione e di colore, di qualità e di intensità di suono, o l'unità tra la componente sensoriale di una percezione di cosa e quei momenti fenomenologici peculiari che la coscienza percettiva immette in essa e così via, si sostengono unicamente sulle fondazioni unilaterali e bilaterali, senza che dal loro essere insieme venga fondato un contenuto-forma (*Forminhalt*) autonomo, un autonomo momento di unità. Salta agli occhi in ogni caso il dato di fatto che ogni qual volta si possono esibire effettivamente nell'intuizione forme come momenti autonomi, ciò che viene connesso sono parti relativamente indipendenti le une rispetto alle altre; ad esempio i suoni nell'unità della melodia, i colori separati come frazioni nell'unità della configurazione cromatica, figure parziali nell'unità della figura complessa, ecc. Invano ci sforziamo invece di trovare nell'unità del fenomeno visivo, accanto ai contenuti-forma che conferiscono unità alla frazioni, anche contenuti che colleghino insieme i momenti non indipendenti, come il colore e l'estensione, oppure all'interno del colore la tonalità cromatica e la luminosità, all'interno dell'estensione il momento della forma e quello della grandezza (HUSSERL, 1984, p. 66).

117

Un qualche contenuto o momento di unità indipendente sembra quindi rintracciabile solo nella connessione di parti indipendenti dell'oggetto, come nel caso dei suoni nella unità di una melodia, o nel caso dei colori nella unità di una configurazione cromatica, in tutti quei casi cioè in cui si verifica la possibilità di estrapolare e astrarre una forma sensibile (una melodia, per esempio) dotata di autonomia. Sembra quindi lecito sostenere che una funzione di unificazione o un momento autonomo di unità sia rintracciabile solo nella connessione di parti indipendenti di un intero: le relazioni di connessione fra "pezzi" di un intero sono relazioni fattuali (fermo restando che una parte indipendente è comunque il risultato di rapporti di fondazione fra momenti); le relazioni di fondazione fra momenti sono, al contrario, essenziali e necessarie<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Questa osservazione sembra segnare una differenza cruciale fra fenomenologia e la teoria della *Gestalt*, che si occupa sostanzialmente del primo tipo di relazioni.

Nella costituzione del dato non è *effettivamente contenuta* l'esistenza di un contenuto autonomo o estraibile. Il rapporto di fondazione, cioè *l'a priori materiale* fenomenologico, sembra non comportare né l'individuazione di una forma sensibile indipendente né l'esistenza di una funzione unificatrice di tipo concettuale o intellettuale ("l'unità - afferma Husserl - è un predicato categoriale" (HUSSERL, 1984, p. 70): sono infatti gli elementi del dato che, in modo del tutto intrinseco, si fondano gli uni negli altri dando luogo a interi indipendenti.

E non è forse un controsenso pretendere di collegare dei contenuti senza un legame? Naturalmente, tutto ciò è senz'altro giusto in rapporto ai contenuti che l'immagine presuppone. Ma quei contenuti di cui parliamo hanno molto a che fare l'uno con l'altro: essi sono anzi fondati l'uno nell'altro, e proprio perciò non hanno bisogno di vincoli e di legami, per essere messi in rapporto. Anzi, tutte queste espressioni non hanno propriamente per loro alcun senso. Dove non ha senso parlare di distinzione, è privo di senso anche il problema del modo in cui la distinzione può essere superata. [...] *Ciò che unifica veramente ogni cosa, dovremmo dire propriamente, sono i rapporti di fondazione.* Di conseguenza anche l'unità degli oggetti indipendenti si realizza solo mediante la fondazione (HUSSERL, 1984, p. 69).

La terza caratteristica della fondazione, strettamente vincolata alla prima, è che l'ontologia a cui essa dà luogo è costituita sì da essenze ma da essenze che oltre a essere singolari sono anche inesatte, fluenti, morfologiche. Le singolarità eidetiche sono infatti entità non deducibili dalla gerarchia eidetica e alla eideticità specificamente fenomenologica non corrisponde, quindi, alcun ideale matematizzante, alcuna idealizzazione nel senso delle scienze esatte o della logica pura. La fenomenologia, come Husserl ribadisce a più riprese, non è né una geometria né tanto meno una logica dei fenomeni<sup>21</sup>. Infatti nella geometria o nella matematica (almeno nella geometria e nella matematica che Husserl aveva in mente) "non rimane per principio più nulla di indeciso" o di indeterminato. Se la geometria, che Husserl vede come scienza eidetica ideale e materiale, partendo da pochi principi "[...] è in grado di ricavare in modo puramente deduttivo *tutte* le figure 'esistenti' nello spazio" e, così facendo può "[...] essere pienamente sicura di dominare col suo metodo veramente ed esattamente tutte le sue possibilità" (HUSSERL, 1976, p.173), ciò non si verifica affatto nella fenomenologia, la quale non determina esattamente, mediante deduzioni, il complesso delle entità di cui si occupa.

#### 4 LA MATEMATIZZAZIONE DELLA NATURA

Per poter parlare di entità "non casualmente ma essenzialmente inesatte, e quindi non matematiche", il lavoro ontologico del fenomenologo risulta molto più

---

<sup>21</sup> Matematica e geometria si occupano entrambe, per Husserl, di idealità: idealità formali nel caso della matematica e materiali, oggetto cioè di intuizione, nel caso della geometria.



simile alle descrizioni del botanico che alle descrizioni dello scienziato cosiddetto "esatto". La legalità essenziale della fenomenologia si distingue così dalla idealità delle scienze cosiddette esatte.

Con un po' di sottigliezza si dovrebbe distinguere tra separazione (o delimitazione) più netta o più fluida, e proprio nel senso empiricamente vago in cui nella vita comune si parla, ad esempio, di punte o di spigoli aguzzi, contrapponendoli a quelli smussati o addirittura arrotondati. È chiaro che le formazioni essenziali di tutte le datità intuitive come tali non vanno, per principio, sussunte sotto concetti "esatti" o "ideali" come quelli matematici. La forma spaziale dell'albero percepito come tale, assunta appunto così come si può trovare nella relativa percezione, come momento del suo oggetto intenzionale, non è una figura geometrica, non è qualcosa di "ideale" o di "esatto" nel senso della esattezza geometrica. proprio nel senso empiricamente vago in cui nella vita comune si parla, ad esempio, di punte e di spigoli aguzzi, contrapponendoli a quelli smussati o addirittura arrotondati. È chiaro che le formazioni essenziali di tutte le datità intuitive non vanno, per principio, sussunte sotto concetti "esatti" o "ideali" come quelli matematici. [...]. Le essenze colte nelle datità intuitive mediante una ideazione diretta sono essenze "inesatte" (HUSSERL, 1984).

D'altro canto, è lecito sostenere che

[...] il geometra non si interessa delle forme fattuali, che possono essere intuite dal punto di vista sensibile, come fa invece lo scienziato quando indaga descrittivamente la natura. Egli non foggia, come quest'ultimo, *concetti morfologici* di vaghi tipi di forme, tipi afferrati sul fondamento dell'intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico. La *vaghezza* dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione siano fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi. Se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con il loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti, e le essenze tipiche possono essere afferrate in esse solo attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate. La geometria più perfetta e il più perfetto dominio pratico non possono aiutare lo scienziato che vuole descrivere la natura a esprimere (in concetti geometrici esatti) ciò che egli esprime in maniera semplice, comprensibile e del tutto appropriata con le parole: frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc. - importanti concetti, che sono *non casualmente, ma essenzialmente inesatti, e quindi non matematici*. I concetti geometrici sono *concetti "ideali"*. Essi esprimono qualcosa che non si può "vedere"; la loro "origine" e

quindi il loro contenuto sono essenzialmente diversi da quelli dei *concetti descrittivi* che non esprimono alcuna essenza "ideale" (HUSSERL, 1976, p. 176-177).

L'idealità può essere fenomenologicamente intesa come "forma limite", forma verso la quale "[...] tende, come un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti. In quanto ci interessiamo di queste forme ideali e ci impegnamo conseguentemente a determinarle e a costruirne di nuove sulla base di quelle che sono già state costruite, noi siamo "geometri"" (HUSSERL, 1961, p.55).

La distinzione fra essenzialità e idealità costituisce il fulcro intorno al quale ruota la relazione fra scienza fenomenologico-descrittiva e scienza naturale matematica di stampo galileiano, oltre che uno dei temi centrali de *La crisi delle scienze europee*<sup>22</sup>. Si tratta della questione della matematizzazione, sia diretta sia indiretta, dei *plena*. Nella concezione galileiana la grande novità è costituita dalla concezione di *questa idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità* è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario - nel procedere infinito, infine, di *ogni* oggetto verso il suo pieno essere in sé.

Tuttavia, per Husserl (1961): "[...] l'idea galileiana è un'ipotesi, e un'ipotesi di un genere sorprendente" (p.71), una sorta di "splendido artificio". Si tratta ora di capire in che senso.

Il fatto è che i *plena*, cioè la componente più specificamente contenutistica dell'ontologia materiale (i suoni, i colori, le qualità tattili e olfattive)<sup>23</sup> non sono direttamente quantificabili o matematizzabili.

Il motivo della impossibilità di una matematizzazione diretta dei *plena* sembra risiedere nella loro natura non ideale, anche se essenziale. L'idea della applicazione di una scienza di idealità pure - come quelle della geometria o della matematica - al mondo delle datità sensibili sembra quindi incontrare, da questo punto di vista, un ostacolo difficilmente aggirabile.

Nel mondo circostante intuitivo, nella considerazione astrattiva delle forme spazio-temporali, noi esperiamo innanzi tutto "corpi" - non i corpi geometrico-ideali, bensì *quei* corpi che noi realmente esperiamo, provvisti di quel contenuto che è il reale contenuto dell'esperienza. [...] Le cose del mondo intuitivo e tutte le loro proprietà sono infatti immerse in generale nelle oscillazioni della mera tipicità; la loro

---

<sup>23</sup> "Concretamente le forme empiriche reali o possibili ci sono date dapprima nell'intuizione empirica sensibile soltanto come "forme" di una "materia", di un plenum [Fülle] sensibile; cioè con ciò che si rappresenta nelle cosiddette qualità specifiche di senso, colore, suono, odore e simili, e secondo peculiari gradualità" (HUSSERL, 1961, p. 59).

identità, il loro essere uguali-a-se-stesse e la loro temporanea permanenza nell'uguaglianza è soltanto approssimativa, proprio come la loro uguaglianza con altre (HUSSERL, 1961, p. 52, 55)<sup>24</sup>.

La datità sensibile, lo abbiamo visto, è caratterizzata dalla sua tipicità, dal suo carattere morfologico, vago. La riduzione eidetica, lungi dal contraddire questa idea, la conferma pienamente. Le invarianze che tale riduzione mette in evidenza sono infatti a loro volta essenze inesatte, tipiche, morfologiche e non certo idealità esatte nel senso della matematica e della geometria. L'idealità, intesa come *forma limite* "verso cui tende, come un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi insieme di perfezionamenti", sembra essere propria solo di una componente della gerarchia eidetica: la componente dell'estensione.

Allo spazio ideale spetta per noi un a-priori universale e sistematicamente unitario, una teoria sistematica unitaria infinita, la quale, nonostante la sua infinità, è in sé conclusa e, partendo da concetti o da proposizioni di tipo assiomatico, permette di costruire in un'univocità deduttiva qualsiasi forma delimitabile nello spazio. Tutto ciò che esiste 'idealiter' nello spazio geometrico, è preliminarmente e univocamente definito in tutte le sue determinazioni. Il nostro pensiero apodittico 'scopre' soltanto, mediante concetti, proposizioni, conclusioni, dimostrazioni, procedendo gradualmente all'infinito, ciò che è già in sé e preliminarmente vero (HUSSERL, 1961, p.54).

121

I *plena* vivono per loro stessa natura la dimensione del pressappoco, dell'inesattezza e della singolarità. Essi non sono, in altri termini, *approssimazioni* verso alcun ideale, quindi non sono entità perfettamente e univocamente deducibili. Il fatto che la tipicità e la gradualità della dimensione propriamente qualitativa e contenutistica dell'ontologia renda non idealizzabile quella ontologia stessa (non esiste un rosso ideale così come non esiste un suono ideale, mentre è possibile concepire un triangolo ideale), fa sì che la matematizzazione diretta dei *plena* risulti di fatto impossibile. Solo l'estensione ha, quindi, una forma-limite, non un *plenum*. Solo nel caso dell'estensione, infatti, la gradualità può andare nella direzione di una maggiore o minore perfezione ed è proprio il limite verso cui tende questa maggiore o minore perfezione che chiamiamo idealità.

L'impossibilità di matematizzare direttamente i *plena* era nota anche a Galileo, che non a caso operava una espulsione delle qualità secondarie dall'assetto ontologico del mondo. Solo le qualità primarie (moto, estensione) risultano infatti matematizzabili. Per poter operare una matematizzazione delle datità sensibili sembra quindi rendersi necessario "svuotare" l'ontologia materiale da ogni contenuto, in modo da ottenere entità dotate di quella esattezza e univoca

<sup>24</sup> A considerazioni di questo tipo è legato il problema della matematizzazione, diretta e indiretta, dei *plena*, cioè delle datità sensibili, quelle datità che costituiscono il contenuto specifico degli atti intuitivi. Si vedano, a tale proposito, anche le (HUSSERL, 1961, p. 63 e ss).

determinabilità di cui la datità originaria è priva. Espressione di questa univoca determinabilità è la misurazione.

Mediante il concetto di misurazione la fisica matematica coglie e seleziona quegli aspetti degli oggetti intuitivi che interessano la matematica in quanto matematica delle forme (le quali ineriscono in modo essenziale alla nozione di cosa, costituendone tuttavia solo un aspetto), nel tentativo di giungere a una conoscenza oggettiva della entità concreta nella sua globalità.

Esattamente in questa operazione – quella della matematizzazione indiretta dei *plena* – consiste la “sorprendente ipotesi galileiana”. La cosa fisica, composta da estensione e *plena*, viene per così dire “scorporata”. Il passo successivo consiste nel considerare ogni mutamento complessivo del *plenum* come avente una propria controfigura nella sfera delle forme, controfigura che risulta infine interpretata come avente un nesso causale necessario con la prima<sup>25</sup>.

Da qui l’idea che tutto ciò che si manifesta con qualità sensibili debba avere un indice matematico corrispondente agli eventi idealizzati. Questa idea, che sta alla base della matematizzazione indiretta dei *plena*, costituisce un processo in grado di determinare obiettivamente tutti gli eventi. Con la idealizzazione del mondo proposta dall’ipotesi galileiana viene così affermata l’ovvietà di una causalità esatta universale che sostituisca quella concreta. La chiusura del cerchio è costituita dall’idea di *previsione* relativa alla sfera delle intuizioni immediate.

Il punto, tuttavia, è che tale operazione finisce per escludere parte integrante del dato originario: i *plena*, appunto. La natura, in definitiva, non è costruttivamente determinabile in tutti i suoi aspetti ma solo in alcuni aspetti opportunamente selezionati. In questo consiste lo “[...] svuotamento di senso” operato dalla matematizzazione della natura a opera di Galileo e per questo Galileo può essere interpretato come “un genio che scopre e insieme occulta” (HUSSERL, 1976, p.81).

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo così al mondo-della-vita – al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso –, nella aperta infinità di un’esperienza possibile, un ben confezionato *abito ideale*, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche; costruiamo cioè (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche per i *plena* sensibili reali e possibili delle forme concrete-intuitive del mondo-della-vita; e proprio così attingiamo la possibilità di una previsione degli accadimenti concreti del mondo, di quegli eventi che non sono più o non sono ancora realmente dati, degli eventi, cioè, intuitivi del mondo-della-vita, attingiamo cioè la possibilità di una previsione che supera infinitamente la portata della previsione quotidiana.

L’abito ideale che si chiama “[...] matematica e scienza naturale matematica” oppure *l’ambito simbolico* delle teorie simbolico-matematiche, abbraccia,

<sup>25</sup> Si potrebbe sostenere quindi che l’originario rapporto di fondazione fra forma e *plenum* venga, mediante l’ipotesi galileiana, convertito in un rapporto di causazione necessario del tutto artificiale.

*riveste* tutto ciò che per gli scienziati e per le persone colte, in quanto “natura obiettivamente reale e vera” *rappresenta* il mondo-della-vita. L’abito ideale fa sì che noi prendiamo per il *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che deve servire a migliorare mediante “*previsioni scientifiche*” in un “*progressus in infinitum*”, le *previsioni grezze*, le uniche possibili nell’ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo-della-vita; l’abito ideale poté far sì che *il senso proprio del metodo, delle formule, delle “teorie”* rimanesse *incomprensibile* e che durante l’elaborazione ingenua del metodo non venisse *mai* compreso (HUSSERL, 1976, p.80-81).

## 5 MOTIVAZIONE E ASSURDITÀ EFFETTIVA

Abbiamo visto come il rapporto di fondazione fra momenti o parti non indipendenti risulti essere: necessario affinché si possa parlare di dato; non “estraibile” in un autonomo principio unificatore; contenutistico, cioè fondato sulla specifica natura delle determinazioni materiali coinvolte.

La violazione del rapporto di fondazione porta, nella prospettiva fenomenologica, al contro senso (*Widersinn*) materiale. L’impossibilità materiale determinata dalla violazione del rapporto di fondazione deve essere concettualmente distinta dalla impossibilità determinata dalla insensatezza o non-senso (*Unsinning*). Quest’ultima si verifica quando la struttura della *noesi* non risulta formalmente ben formata come nel caso “verde è e” (HUSSERL, 1984, p.319-320). L’impossibilità determinata dal non-senso concerne, possiamo dire, l’aspetto sintattico della *noesi*: in essa l’atto semplicemente non intende “qualcosa”, quindi è privo di un orientamento intenzionale. Al contrario, l’impossibilità sancita dal contro-senso concerne l’aspetto semantico della *noesi*: in essa, infatti, l’atto risulta diretto verso oggetti impossibili a priori, perché i momenti che ne costituiscono il senso si pongono “l’uno contro l’altro”. L’intenzione ha, in questo caso, una struttura sintatticamente ben formata e tuttavia l’oggetto al quale essa è rivolta non è obiettivamente unificabile.

Sembra tuttavia lecito proporre un’ulteriore distinzione fra contro-senso materiale (un colore senza estensione; un carattere d’atto, come la percezione, non connesso a uno specifico contenuto; un timbro senza altezza) e contro-senso formale come nel caso del quadrato rotondo. Quest’ultimo risulta infatti impossibile perché contravviene alla legge essenziale stando alla quale due specie dello stesso genere non possono convivere all’interno della stessa singolarità. Un’interpretazione di questo tipo sembra suggerita dallo stesso Husserl:

Le singolarità eidetiche contenute disgiuntamente in un concreto sono necessariamente “eterogenee” *con riguardo alla legge ontologico-formale secondo cui due singolarità eidetiche del medesimo genere non possono essere unite in una sola essenza* o, come pure si dice: le differenze ultime di un genere sono “incompatibili” tra loro. Quindi ogni singolarità, inserita in un concreto, considerata come differenza,



conduce a un sistema separado di specie e di generi (HUSSER, 1976, p. 38).

Queste distinzioni si appiattiscono in un'unica dimensione nella critica che Moritz Schlick rivolge alla nozione di a priori materiale, in cui esempi come "ogni nota ha un'altezza e un'intensità", "una stessa superficie non può essere al tempo stesso verde e rossa" e "una superficie è rossa e non è rossa" vengono considerati analoghi (SCHLICK, 1987), mentre in una prospettiva fenomenologica rimandano a logiche di tipo differente: contro-senso materiale nel primo esempio, contro-senso formale nel secondo e non senso formale nel terzo.

I due tipi di impossibilità, non senso e contro-senso (sia esso materiale o formale), risultano a loro volta distinti da un terzo tipo di impossibilità, quello che fa esplicito riferimento alla costituzione dell'oggetto noematico o trascendenza fenomenologica. In quest'ultimo caso ciò che è infatti in gioco non è né la sensatezza dell'oggetto (la quale rimanda alla correttezza formale della *noesi*), né l'identificazione intuitiva di una determinazione dell'oggetto (la quale rimanda all'ideazione), e nemmeno la reciproca fondazione di determinazioni dell'oggetto (la quale nella fenomenologia rimanda a una necessaria legalità materiale). Ciò che è in gioco è, infatti, la sintesi delle diverse apparizioni della cosa, che a loro volta sono il risultato dei rapporti di fondazione fra le parti non indipendenti dell'oggetto.

La nozione di *sintesi noematica*, così come viene presentata da Husserl in *Ideen I*, comporta l'assunzione di un polo unitario, di una X determinata e determinabile intorno alla quale ruotano tutte le apparizioni dell'oggetto, polo che non deve tuttavia essere in alcun modo confuso con un substrato di tipo sostanziale. Non ruotando i predicati e le determinazioni della cosa intorno ad alcun "perno" sostantivo, la X determinabile a cui Husserl fa riferimento può essere facilmente ricondotta, ed è stata ricondotta di fatto dallo stesso autore in varie occasioni, alla nozione kantiana di *idea*.

Caratteristica dell'ideazione che intuisce un'"idea" kantiana, caratteristica che pertanto non ne diminuisce l'evidenza, è appunto che l'adeguata determinazione del suo contenuto [...] sia irraggiungibile. Ci sono oggetti - e rientrano in questi tutti gli oggetti trascendenti, tutte le "*realtà naturali*" comprese dal titolo natura e mondo - che non possono essere dati in piena determinatezza e allo stesso modo in piena intuitività in nessuna coscienza conclusa. Tuttavia *come "idea" (in senso kantiano) la perfetta datità è predelineata*; questa idea designa un sistema, assolutamente determinato nel suo tipo eidetico, all'interno del quale hanno luogo processi fenomenici infiniti, oppure un campo di questi processi, un *continuum fenomenico* determinato a priori con dimensioni diverse ma determinate, e governato da una rigida legalità eidetica. [...] Se un'unità conclusa di questo decorso, e quindi un atto finito, sia pur mobile, è inconcepibile a causa della onnilaterale infinità del *continuum* (altrimenti avremo

un'assurda infinità finita), tuttavia l'idea di questo *continuum* e l'idea della perfetta datità come è da esso prefigurata sono idee *evidenti* – così evidenti come appunto può esserlo un'"idea" in senso kantiano che designa attraverso la sua scienza il suo proprio tipo di evidenza (HUSSERL, 1976, p. 355).

L'oggetto, definito come punto di annodamento, portatore dei predicati espressi dal *Sinn* noematico, punto centrale di unità intorno al quale ruotano le indefinite determinazioni dell'oggetto secondo una "rigida legalità eidetica", "l'oggetto immodificato, l'identico di tutti i modi di apparizione, l'identico di tutti gli orientamenti" sembra costituire, da tale punto di vista, una unità logicamente prioritaria rispetto a ogni complesso determinato di aspetti dell'oggetto stesso. Ed è, inoltre, proprio tale priorità logica a costituire il carattere determinato e pre-delineato dell'oggetto a cui Husserl fa esplicito riferimento. L'oggetto fenomenologico, stando a tale prospettiva, sembra quindi caratterizzato da un lato da apertura e incompletezza (esso è essenzialmente inadeguato proprio perché in grado di accogliere sempre successive determinazioni) e, dall'altro, da quel carattere determinato e pre-definito che legittima l'uso del termine "regola". "Ma è una generale intuizione essenziale che ogni *datità imperfetta* (ogni noema che si offre inadeguatamente) racchiude in sé una regola che governa la possibilità ideale del suo perfezionamento" (HUSSERL, 1976, p. 369).

125

Se andiamo tuttavia a indagare che cosa intenda Husserl per "regola", troveremo tuttavia alcuni aspetti rilevanti di tale nozione che si allontanano da quel sistema predeterminato e pre-delineato che sembra a un primo sguardo regolare l'unità, la sintesi delle apparizioni di un oggetto ridimensionando così fortemente quella analogia fra sintesi noematica e idea kantiana che lo stesso Husserl esplicitamente suggerisce.

L'uso del termine "regola" sembra infatti escludere non solo un substrato o comunque un perno di tipo sostanziale al quale le apparizioni della cosa si possono riferire, ma anche un principio unificatore che risulti autonomo e indipendente rispetto alle apparizioni. Ancora una volta, come già nel caso della relazione di fondazione, ciò che è assente è l'idea della "estraibilità" di un qualche momento di unità.

L'elemento che permette di racchiudere, sia pure in modo indefinitamente aperto, tutti i possibili e coerenti modi di darsi di un oggetto è il *legame motivazionale* che sussiste fra i fenomeni. L'oggetto inteso nel suo complesso risulta infatti interpretato come sintesi, o polo unitario, di tutte le possibili determinazioni motivate da un'esperienza attuale. Ed è proprio l'introduzione della nozione di legame motivazionale a ridimensionare drasticamente l'analogia fra "X determinabile" e "idea kantiana". La sintesi unitaria di tutte le possibili apparizioni ma anche determinazioni concettuali dell'oggetto, a cui Husserl fa riferimento, non è infatti una struttura né formale né ideale, bensì una struttura sostanzialmente condizionata da elementi contenutistici e "attuali". Un oggetto sarà identificato con lo stesso oggetto se istituisce un legame motivazionale con un'apparenza iniziale, originaria: in questo senso, è ciò che attualmente si dà a motivare le ulteriori

apparizioni della cosa, da quelle sensibili (il lato non visto della cosa)<sup>26</sup> fino a quelle più astratte e concettuali.

Che sussista un *determinato* legame motivazionale non è necessario: la sintesi delle apparizioni, come Husserl riconosce apertamente, può rompersi e quel determinato corso d'esperienza o, il che è lo stesso, quel determinato legame motivazionale, disintegrarsi. Ma che esista *un certo* legame motivazionale fra i fenomeni, questo è assolutamente necessario affinché si possa parlare propriamente di esperienza. Tale nozione richiede infatti *una qualche* sintesi o integrazione fra le apparenze.

Il poter essere esperita non allude a una vuota possibilità logica, ma a una possibilità motivata dalla connessione dell'esperienza. Questa è un'intera concatenazione di motivazioni che integra continuamente in sé nuove motivazioni e trasforma quelle già formate. (HUSSERL, 1976, 117).

La necessità, ai fini della determinazione di un oggetto e della sintesi delle sue apparenze, di istituire un legame genetico-motivazionale con una esperienza effettiva originaria, esclude la possibilità della cosa in sé, della trascendenza assoluta o metafisica. Quest'ultima, infatti, comporta una "[...] assolutizzazione *filosofica* del mondo, che è del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo stesso" (HUSSERL, 1961, p. 140), assolutizzazione che, pur non identificandosi né con il non senso né con la violazione dei rapporti di fondazione fra parti non indipendenti dell'oggetto, costituisce nondimeno una chiara assurdità fenomenologica<sup>27</sup>.

Dal punto di vista 'logico', l'ipotesi di una realtà fuori di questo mondo è certo possibile, in quanto essa non implica una contraddizione formale. Ma se ci interroghiamo sulle condizioni essenziali della sua validità, se ci interroghiamo sul tipo di legittimazione richiesta dal suo senso [...] dovremo riconoscere che una simile realtà deve necessariamente poter essere *esperita*, e non soltanto da parte di un soggetto concepito come una vuota possibilità logica, ma da parte di un io; questa realtà deve poter essere esperita come un'unità che può essere esibita nelle connessioni d'esperienza di questo io [...]. Riflettendo su tutto questo ci si persuade che la possibilità logico-formale di altre realtà fuori del mondo, fuori dell'unico mondo spazio-temporale, che è fissato dalla nostra esperienza attuale, è concretamente una assurdità (HUSSERL, 1961, p.118-119).

---

<sup>26</sup> "Le cose 'viste' sono già sempre qualcosa di più di ciò che di esse 'realmente e propriamente' vediamo. Vedere, percepire, significa per essenza avere-in-persona" e insieme progettare (*vorhaben*), pre-sumere (*vor-meinen*). Qualsiasi prassi, con tutti i suoi progetti, implica induzioni" (HUSSERL, 1961, p. 80).

<sup>27</sup> Ho tentato di distinguere controsenso materiale e assurdità effettiva in Lanfredini (2004), p. 155-173.

Si noti, tuttavia, come la negazione di una trascendenza assoluta non comporti la negazione di una trascendenza fenomenologica *tout court* e nemmeno la negazione di entità inosservabili. Al contrario, Husserl è perfettamente consapevole del fatto che la determinazione teoretica delle cose sensibilmente esperite richieda uno “svuotamento” delle qualità sensibili stesse a favore di qualità non più sensibili o formali. Tale procedimento di formalizzazione è del tutto legittimo a condizione, tuttavia, che non venga ripristinata la “mitologia” della cosa in assoluto separata, causa oggettiva di manifestazioni sensibili.

Un essere trascendente è dato tramite certe connessioni dell'esperienza. Dato direttamente e con crescente perfezione all'interno di un flusso continuo di percezioni che si rivelano concordanti, attraverso un pensiero che, a partire dall'esperienza, elabora determinate forme metodiche, l'essere trascendente perviene più o meno mediatamente a una determinazione teoretica evidente e progressiva. [...] La cosa dei fisici non è estranea a ciò che si manifesta sensibilmente in carne ed ossa; essa si annuncia invece in ciò che si manifesta e (per insopprimibili motivi aprioristici) si annuncia originalmente soltanto in ciò che si manifesta (HUSSERL, 1961, p. 125-131)<sup>28</sup>.

Con ciò Husserl sembra confermare ancora una volta un empirismo radicale e sostanzialmente genetico.

Bisogna qui tenere presente che *ciò che le cose sono* – le uniche cose su cui noi possiamo pronunciare giudizi, sul cui essere e non essere, sull'essere così o sull'essere diversamente noi possiamo disputare o decidere razionalmente – lo sono in quanto cose dell'esperienza. L'esperienza sola è quella che fissa il loro *senso* e, poiché si tratta di cose di fatto, sarà l'esperienza attuale con le sue determinazioni e ordinate connessioni d'esperienza che fisserà il loro senso (HUSSERL, 1961, p. 116).

## CONCLUSIONE

L'analisi fenomenologica dell'oggetto è orientata non tanto a indagare le “condizioni di possibilità” dell'oggetto quanto ad analizzare ciò che è “effettivamente contenuto” nel dato, cioè in ciò che primariamente e evidentemente si manifesta. In questo senso sembra plausibile scorgere nella fenomenologia husserliana un'impostazione sostanzialmente empirista.

In questa direzione possono essere lette tutte le principali nozioni nelle quali la prospettiva fenomenologia si incardina: la priorità genetica dell'atto intuitivo e più specificamente percettivo; la nozione di trascendenza fenomenologia analiticamente distinta dalla trascendenza assoluta o metafisica; il carattere imprescindibile del concetto di motivazione e la caratterizzazione fenomenologia della sintesi unitaria delle apparenze

---

<sup>28</sup> In questo senso sembra quindi lecito contrapporre il nesso genetico-motivazionale al nesso causale: “[...] è quindi contraddittorio connettere *causalmente* le cose dei sensi e quelle della fisica” (HUSSERL, 1961, p. 132).

dell'oggetto; il processo ideativo nella misura in cui si contrappone non solo alla teoria della astrazione empirista ma anche alla teoria strutturale e formale del concetto; la concezione delle essenze fenomenologiche come essenze inesatte, fluenti, morfologiche, strutturalmente non matematizzabili.

Infine, anche la nozione che questo lavoro aveva l'intento di mettere a fuoco, la nozione cioè di *a priori materiale*, sembra contribuire a sostenere l'immagine radicalmente empirista della fenomenologia husserliana. Tale nozione, tecnicamente intesa come nesso fondazionale che vige fra momenti o parti non indipendenti dell'intero intuitivo rimanda infatti a un'analisi tutta interna alla nozione primitiva di dato, un'analisi cioè che ha la pretesa generale (sulla quale è tuttavia possibile dissentire) di analizzare la struttura dell'esperienza in sé stessa, senza ricorso immediato a categorie o a principi teorici.

### REFERENZE

- CASSIRER, E. *Sostanza e funzione*. Firenze: La Nuova Italia, 1973.
- FRIEDMAN, M. *Parting of the ways* – Carnap, Cassirer, and Heidegger. Carus: Publishing Company, 2004.
- HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959 (trad. it. *Crisi delle scienze europee*. Milano: Mondadori, 1961).
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Husserliana* III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I. Torino: Einaudi, 2002).
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Teil/2: *Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, *Husserliana* XIX/1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (trad. it. *Ricerche logiche*, 2 v., Il Saggiatore, Milano, 1968).
- LANFREDINI, R. Fenomeno e cosa in sé: Tre livelli di impossibilità fenomenologica. In: *Fenomenologia applicata*. (Ed.) R. Lanfredini. Milano: Guerini, 2004.
- \_\_\_\_\_. L'ontologia fenomenologica. In: *Oltrecorrente*. 9, ott. 2004, p. 135-144
- \_\_\_\_\_. La fenomenologia come scienza di essenze inesatte. In: *Rivista di estetica*, n. 22, v.1, (2003), p. 100-108.
- \_\_\_\_\_. *Oggetti e paradigmi*. Per una concezione interattiva della conoscenza scientifica. Roma: Theoria, 1988.
- PARRINI, P. *Conoscenza e realtà*. Bari: Laterza, 1995.
- \_\_\_\_\_. *L'empirismo logico*. Aspetti storici e prospettive teoriche. Milano: Carocci, 2002.
- POPPER, K. *The logic of scientific discovery*. London
- SCHLICK, M. Esiste un a priori materiale. In: *Forma e contenuto*. Torino: Boringhieri, 1987.
- SEARLE, J. *Intentionality*. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (

Inserito: 4 giugno 2021

Accettato: 1 luglio 2021



## Il Galileo di Husserl ne *La Crisi delle scienze europee*

### Husserl's Galileo in *The Crisis of European Sciences*

Prof.essa. Dr.essa Nicoletta Ghigi  
Università degli Studi de Perugia – UNIPG<sup>1</sup>

#### RIASSUNTO

Muovendo dall'analisi del pensiero galileiano che Husserl svolge nella celebre conferenza di Praga, edita successivamente con il titolo di *La crisi delle scienze europee*, in questo lavoro ci si prefigge di mettere il luce come, nonostante i meriti che il padre della fenomenologia riconosca al filosofo scienziato Galileo Galilei, alcuni grandi errori filosofici si sono perpetuati nella storia proprio a seguito della divulgazione e applicazione del suo metodo alle scienze umane. Il concetto di quantificazione, ad esempio, nato dall'idea della *matematizzazione della natura*, ha condotto la riflessione scientifica della psicologia ad un vicolo cieco e ad una impossibilità reale di poter comprendere a fondo la complessa struttura della natura spirituale dell'essere umano. La riflessione (la "*presa di coscienza storica*") sulla perpetuazione di una *forma mentis* che nasce dall'assunzione di tale metodo, può dunque, secondo Husserl, salvarci dalla profonda crisi in cui a conseguenza di ciò sono scivolato le scienze. Tanto più importante oggi, in un momento storico così articolato e delicato, in cui la psicologia ha assolutamente bisogno di tornare a dialogare con la dottrina dell'anima e con una considerazione della natura non quantificabile dello spirito umano e del mondo-della-vita.

129

#### PAROLE CHIAVE

Husserl; Galileo; Fenomenologia; Psicologia

#### ABSTRACT

Starting from the analysis of Galilean thought that Husserl carries out in the famous conference in Prague, subsequently published under the title of *The crisis of the European sciences*, in this work we aim to shed light on how, despite the merits that the father of

---

<sup>1</sup> E-mail: [nicoletta.ghigi@unipg.it](mailto:nicoletta.ghigi@unipg.it)

phenomenology recognizes philosopher scientist Galileo Galilei, some great philosophical errors have been perpetuated in history precisely following the dissemination and application of his method to the human sciences. The concept of quantification, for example, born from the idea of the mathematization of nature, has led the scientific reflection of psychology to a dead end and to a real impossibility of being able to fully understand the complex structure of the spiritual nature of the human being. Reflection (the "historical awareness") on the perpetuation of a mindset that arises from the assumption of this method, can therefore, according to Husserl, save us from the profound crisis into which the sciences have slipped as a result of this. All the more important today, in such an articulated and delicate historical moment, in which psychology absolutely needs to return to dialogue with the doctrine of the soul and with a consideration of the non-quantifiable nature of the human spirit and the world-of-life.

## KEYWORDS

Husserl; Galileo; Phenomenology; Psychology

## 1 LA NASCITA DI UNA NUOVA IDEA DI SCIENZA NELLA MODERNITÀ

L'attenzione filosofica di Husserl al pensiero galileiano affiora molto spesso nei suoi scritti, nelle Lezioni da lui tenute di storia della filosofia moderna e, in particolare, nelle dissertazioni riferite agli errori speculativi del razionalismo e empirismo (HUSSERL, 1989). Tuttavia è nella conferenza di Praga, confluita poi nell'opera denominata *La Crisi delle scienze europee* che l'interesse di Husserl per Galilei diviene assolutamente centrale e imprescindibile. Come Cartesio, a suo avviso, egli ha infatti contribuito ad affossare il telos del pensiero filosofico e l'autentico valore delle scienze, pur avendo, paradossalmente, aperto la via ad una scoperta dell'uno e ad una fondazione dell'altro.

È vero che gli antichi, guidati dalla dottrina platonica delle idee avevano già idealizzato i numeri empirici, le misure di grandezza, le figure spaziali empiriche, i punti, le linee, le superfici, i corpi; e che insieme avevano trasformato le proposizioni e le dimostrazioni della geometria in proposizioni e dimostrazioni geometrico-ideali. Anzi; con la geometria euclidea era sorta l'idea imponente di una teoria puntata verso fini altissimi e vasti, di una teoria sistematica, unitaria e deduttiva, fondata su concetti fondamentali e su proposizioni fondamentali di tipo "assiomatico" e procedente attraverso conclusioni apodittiche – l'idea di un tutto puramente razionale, di un tutto intellettualmente intuibile (*einschbares*) nella sua incondizionata verità e costituito di verità incondizionate e immediatamente o mediatamente evidenti. Ma la geometria euclidea e la vecchia matematica conoscono soltanto compiti finiti, un *a-priori finito e chiuso* (HUSSERL, 1987, p. 51).

Con il capovolgimento, nella modernità, di quanto la geometria euclidea e la vecchia matematica rispetto ai loro “compiti finiti”, dimostra di conoscere, si verifica “la grande novità”, costituita dalla concezione dell’idea “*di una totalità infinita dell’essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente*” (HUSSERL, 1987, p. 52). Ciò implica una grande differenza con l’antichità. Se infatti nel mondo antico si riteneva che il compito della scienza fosse quello di dare una giustificazione di ciò che accade secondo le regole della realtà stessa e, sottolinea Husserl, “in questo ambito rientra anche la sillogistica aristotelica col suo a-priori sopraordinato a tutti gli altri” (HUSSERL, 1987, p. 51), nella modernità e, soprattutto, con il razionalismo cartesiano, nasce un’idea “completamente nuova, della *scienza naturale matematica*: della scienza naturale galileiana, come per molto tempo, e con ragione, venne chiamata” (HUSSERL, 1987, p. 53).

Detto altrimenti, per Husserl la novità apportata dal pensiero moderno rispetto a quello antico consiste nel fatto che il primo *conferisce un compito infinito* alla matematica, che secondo gli antichi era invece *limitata dalla finitezza*: ossia il compito di *dominare una totalità ideale infinita*. In tal modo quella che appare come “realtà naturale”, mediante la “nuova idea” si trasforma in una “molteplicità matematica”, il cui carattere principale è quello della esattezza dei suoi oggetti, mediante i quali si rende possibile dar forma alle strutture ideali della pensabilità, in generale. La novità rispetto agli antichi è così ormai tracciata: mentre per gli antichi la realtà è misurabile, ma da essa deriva la formulazione dei concetti, dalla modernità in avanti *quelle entità misurabili della natura sono identificate come forme ideali matematiche, causalmente spiegabili* (secondo un nesso, appunto di causa e effetto).

131

## 2 LA MATEMATIZZAZIONE DELLA NATURA

Se “per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all’ideale” e questo consentì alla geometria antica “la possibilità di una rudimentale applicazione alla realtà”, con Galileo, invece, “*questa stessa realtà viene idealizzata sotto la guida della nuova matematica, in termini moderni: essa diventa a sua volta una molteplicità matematica*” (HUSSERL, 1987, p. 53). Ciò implica una importantissima conseguenza nell’approccio filosofico: potendo assurgere all’universalità della conoscenza della realtà secondo il metodo geometrico dimostrato sperimentalmente come presente e fungente nella realtà naturale, viene oltrepassata e messa fuori gioco totalmente “la relatività dell’apprensione soggettiva”: in tal modo si rende possibile attingere “una verità *identica, irrelativa*, e chiunque sia in grado di comprendere e di praticare questo metodo, se ne può convincere” (HUSSERL, 1987, p. 59).

La natura è dunque un “universo matematico” comprensibile allo stesso modo da tutti in maniera apodittica e universale, assolutamente oggettiva. Con la matematizzazione della natura, compiuta ad opera di Galilei si rende possibile conoscere “*veramente un essente in sé*, anche se soltanto a partire da ciò che è dato empiricamente e nella forma di un’approssimazione, che dev’essere costantemente

migliorata, nella forma ideale geometrica, la quale funge da polo-guida" (HUSSERL, 1987, p. 59).

Tuttavia, osserva Husserl, se ciò che è dato empiricamente è giustificabile mediante una regolamentazione matematicamente dimostrabile e oggettivamente comprensibile, è altrettanto vero che il mondo "diventa raggiungibile per la nostra conoscenza obiettiva" in quanto "tutti i momenti dell'intuizione esperiente manifestano qualcosa di questo mondo" (HUSSERL, 1987, p. 63). Qui, in tali momenti ha inizio il processo di astrazione con cui dal particolare *indirettamente* giungiamo alla forma universale. Detto altrimenti, l'apprensione del mondo si dà anche mediante concrezioni particolari, i cosiddetti "plena materiali" ossia "le "specifiche" qualità di senso - nelle loro gradualità proprie", i quali "non possono venir trattati *direttamente* come le forme stesse", in quanto appunto soggettivo-relativi, benché appunto "tutto ciò che costituisce la concrezione del mondo sensibilmente intuibile deve valere come una manifestazione del mondo "obiettivo"" (HUSSERL, 1987, p. 62-63).

Occorre dunque una operazione del tutto particolare da compiere nei riguardi di queste specifiche "qualità" soggettivo-relative, che, come ricorda Husserl, si caratterizza come una possibile loro *matematizzazione indiretta*. Non è infatti possibile una misurazione esatta di tali qualità sensibili e empiricamente determinate, in quanto ne è impossibile, in linea generale, una anticipazione o una previsione. Vi sono insomma qualità che possiamo ipotizzare come appartenenti ad un determinato oggetto, ma non averne la certezza fino a esperirne la reale dataità.

Tale problema richiede una *matematizzazione indiretta*, ossia una *formalizzazione ipotetica* di "riempimento", ovviamente basata su un procedimento astrattivo-razionale, che vorrebbe impedire una ricaduta nel relativo e, al contempo, garantire una ristrutturazione del reale secondo le leggi dell'obiettivamente valido a priori. L'idea leibniziana di una *mathesis universalis* aderisce completamente all'idea di una calcolabilità universale di quei nessi (un riempimento possibile del qualcosa in generale), ossia ad un pensiero algebrico estremo che consente di costruire un modo della realtà formalmente e logicamente comprensibile direttamente e indirettamente (mediante *ragionevoli attribuzioni formalmente costituite*).

Tuttavia, osserva Husserl, "ciò non vuol dire che l'evoluzione *complessiva delle qualità dei plena*, nei loro mutamenti e nei loro non-mutamenti si svolga secondo regole causali, in modo tale da rendere questo lato astratto del mondo *unitariamente dipendente da ciò che nel lato delle forme avviene causalmente*. In altre parole, puntualizza ancora Husserl, non è possibile stabilire a priori che qualsiasi mutamento delle qualità specifiche dei corpi intuitivi pensabili in un'esperienza reale o possibile, rimandi causalmente a eventi rientranti nello strato astratto del mondo delle forme, che esso abbia, per così dire, una *controfigura nel regno delle forme come se ogni mutamento del plenum complessivo trovasse la propria controfigura nella sfera delle forme*" (HUSSERL, 1987, p. 65).

### 3 GLI ERRORI DI GALILEO

In relazione all'estremo tentativo di formalizzazione della sfera della datità da parte della matematizzazione della natura galileiana, iniziano le feroci critiche della fenomenologia husserliana. Innanzitutto il radicale ampliamento della aritmetica algebrica al mondo delle cose e, soprattutto, per estensione, al mondo umano, comporta un gravissimo problema. Con l'affidarsi alla idealizzazione, il pensiero matematico formale diventa meramente tecnico, ossia uno strumento di operazione in cui *ciò che va completamente perduta è la caducità o imprevedibilità di ogni manifestazione degli accadimenti nel mondo*, ovvero di quello che, come constatiamo quotidianamente, è una sua caratteristica e parte essenziale della costituzione del suo senso.

"Fu una deplorabile omissione, spiega Husserl, il fatto che *Galileo* non interrogò quell'operazione che costituiva l'originario conferimento di senso, la quale, in quanto idealizzazione attuata sul terreno originario della vita teorica o pratica – del mondo immediatamente intuitivo (e qui, in particolare, del mondo corporeo empiricamente intuitivo) – produce le formazioni geometriche ideali. Più precisamente egli non considerò con attenzione il fatto che una libera riplasmazione fantastica di questo mondo e delle sue forme produce soltanto forme possibile empirico-intuitive e non forme esatte [...]" (HUSSERL, 1987, p. 78).

Con la matematizzazione della natura, in altre parole, si scambia per vero essere quello che è invece un semplice e umano metodo, ossia il metodo di previsione proprio di una invenzione umana, ossia della scienza. Considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, Galileo compie un'operazione estremamente riduttiva della realtà, ossia sovrappone "il mondo matematicamente sostruito delle idealità, all'unico mondo reale, al mondo che si dà realmente nella percezione, al mondo esperito ed esperibile – al mondo-circostante-della vita" (HUSSERL, 1987, p. 77-78).

Questa sovrapposizione comporta un ingente danno all'umanità: modificando essenzialmente il modo di approccio alla natura, a ciò che si offre nella realtà, Galileo ha contribuito alla formazione di un fraintendimento incredibilmente pericoloso per l'essere umano. Non avendo compreso che quell'ovvietà dell'intero matematizzabile era soltanto "un'apparenza e che anche il senso dell'applicazione della geometria aveva sorgenti di senso molto più complicate" (HUSSERL, 1987, p. 78), la filosofia che segue l'idea galileiana porta l'umanità ad un profondo misconoscimento della realtà, ad una falsa ontologia e soprattutto alla formazione di una scienza della realtà umana psico-fisica del tutto errata di principio. Prendendo infatti per "vero essere", quello che soltanto può essere definito come il metodo umano di approccio all'essere, *la filosofia che si è fondata su quell'idea ha smarrito il senso iniziale del presupposto che sta alla base della formazione del metodo e, contemporaneamente, ha impedito all'essere umano una comprensione effettivamente vera della realtà esterna, del mondo circostante, e della realtà interna, del mondo spirituale che non segue assolutamente le leggi di causa e effetto.*



#### 4 IL NUOVO METODO FENOMENOLOGICO E LA RIPRESA DEL TELOS DELL'ANTICHITÀ

Galileo è dunque per Husserl, il “*genio che scopre e insieme occulta*”. Egli scopre la natura matematica, l’idea metodica, egli apre la strada a un’infinità di scopritori e di scoperte fisiche. Egli scopre, di fronte alla *causalità universale del mondo intuitivo*, ciò che da allora in poi si chiamerà senz’altro (in quanto sua forma invariante) *legge causale*, la “forma a priori” del “*vero*” mondo (idealizzato e matematico), la “legge della legalità esatta”, secondo la quale qualsiasi accadimento della “natura” - della natura idealizzata - deve sottostare a *leggi esatte*. Tutto ciò è una scoperta e insieme un occultamento [...]” (HUSSERL, 1987, p. 83).

Il problema di fondo di Galileo sembra infatti, seguendo Husserl, quello di aver frainteso il significato del senso sotteso alla realtà, e di averlo ridotto ad un ideale logico-formale del tutto ignaro di ciò che lo rende possibile e che lo presuppone. Il matematico, “geniale tecnico del metodo” (HUSSERL, 1987, p. 85), ha dunque compiuto una analisi delle condizioni essenziali della realtà. Tuttavia ha dimenticato di indagare i presupposti, di risalire agli elementi *non soggettivi*, che stanno alla base di una dicibilità del senso della realtà e della formulazione stessa di un metodo comprensibile da tutti e universalmente accettato come valido. Ha misconosciuto il fatto che, per poter parlare di validità e per essere compresi da tutti in questo dire, occorre riconoscere che *qualcosa di irrelativo giace sullo sfondo*. Ma questo *essere irrelativo in sé* non può avere i caratteri di una significazione soggettiva, e non può neppure dipendere dalla formulazione di un metodo che attribuisce ad esso delle caratteristiche e delle funzioni. Esso deve essere piuttosto considerato come *presupposto* o a-priori della formulazione del metodo medesimo e necessariamente come ad esso precedente.

Questa “dimenticanza” dello scienziato matematico ha però comportato un mutamento importante nella storia del pensiero, tanto da confondere se non da cancellare le tracce del vero senso dell’essere, da un lato, e del valore della vita, dall’altro. La considerazione del mondo, spaccato in mondo della natura (quantificabile) e mondo della realtà psichica (non quantificabile) ne è il primo effetto. Il dualismo cartesiano e la difficoltà di comprensione del legame tra *res cogitans* e *res extensa*, si afferma conseguentemente come frattura all’interno di un mancato riconoscimento - da parte del metodo galileiano - del presupposto di senso che sta alla base di tutto: il vero essere si dà alla percezione, seppure con tutti i suoi limiti. Una coscienza intenzionale ne percepisce la struttura, pur senza mai giungere ad una apprensione definitiva della cosa percepita. I suoi adombramenti determinano il limite della percezione, ma anche la grandezza di un metodo (quello fenomenologico) che può giungere ad un riempimento di senso, contenendo in sé la consapevolezza del limite, e facendo di questa esuberanza (la trascendenza dell’essere), la cifra di una vera apprensione dell’essere medesimo. In tal modo, come diceva Cartesio, nonostante l’apoditticità si trovi inequivocabilmente nella percezione *che non si adombra*, ossia nella “percezione interna” (nel vissuto), questa ultima ha una specificità che Galileo mai avrebbe considerato. Essa conserva irrevocabilmente in sé un carattere del percepito che mai è immanentizzabile, ossia che rimane trascendente e si configura nella sua

autonomia come *non riducibile ad alcuna previsione*. La realtà eidetica del noema, ossia di quanto percepiamo, consente così la configurazione dello scopo della nuova scienza fenomenologica: riscoprire il mondo-della-vita come mondo in cui tutte le *evidenze originarie*, appaiono in forma pre-logica, antepredicativa, come le strutture di senso che rendono possibile ogni formazione mentale e culturale.

Il secondo obiettivo di questo nuovo metodo fenomenologico, contrapposto a quello ingenuo-naturale, è di correggere l'errore di matematizzazione e geometrizzazione galileiano che ha causato il ripeterarsi del dualismo cartesiano, vale a dire quello la falsa credenza che anche la realtà spirituale possa essere "riempibile" e prevedibile secondo i nessi causali. In tal senso, una psicologia di stampo fenomenologico che si contrappone a tale deriva della matematizzazione galileiana della natura, ambisce alla riconsiderazione del mondo spirituale alla luce del vero essere, un essere che "si dà", "si offre" per tutti universalmente, ed è comprensibile intersoggettivamente alla luce di un'unica comune *ratio*, ma che, allo stesso tempo, soggettivamente è vissuto da ciascuno di noi in maniera qualitativamente (spiritualmente) differente.

Il senso universale che abita soggettivamente in noi ci consente di raggiungere la comprensibilità delle validità allo stesso modo, pur se, al contempo, ci permette di riconoscerci nella nostra individualità come parti interagenti di un unico mondo-della-vita, inteso come "regno di evidenze originarie" piuttosto che come la galileiana sua "sostruzione teoretico-logica" (HUSSERL, 1987, p. 156).

Risalendo alle "connessioni predicative e alle verità che precedono la scienza", ossia al "*senso originario*" che precede tutte le strutture di senso e tutti i metodi delle scienze, si rende possibile "indagare anche i principi normativi a priori di questa logica che si adegua descrittivamente al mondo-della-vita". In tal modo "si ammette senz'altro che la logica obiettiva tradizionale possa valere quale norma a priori anche in questa sfera soggettivo-relativa di verità" (HUSSERL, 1987, p. 163), in cui si *descrivono ma non si quantificano* le connessioni intenzionali eidetiche di questo mondo con la coscienza.

Dissotterando e riannodando i fili di questa antica trama che emerge da una simile descrizione, secondo Husserl, sarà possibile il riemergere del *senso originario dell'essere*, del telos umano che si dispiega nella storia. Per questo per Husserl è necessaria *una presa di coscienza storica di tale senso*, che la ragione avrebbe già dovuto scoprire dalle origini della filosofia e non piuttosto formalizzare astrattamente; il senso di quell'infinito compito di comprensione delle evidenze originarie che strutturano il nostro atto di significazione e che contengono il senso e la finalità del nostro stesso essere al mondo.

Proprio queste considerazioni ci consentono di intuire il fatto fondamentale che l'a-priori universale del grado logico-obiettivo - quello delle scienze matematiche e di tutte le altre scienze aprioristiche nel senso usuale - è fondato su un a-priori universale che in sé è precedente, appunto sull'a-priori del mondo-della-vita. Soltanto

facendo ricorso a quest'ultimo, a un a-priori che dev'essere dispiegato attraverso una particolare scienza a priori, le nostre scienze obiettive a priori possono ottenere una fondazione veramente radicale e seriamente scientifica, una fondazione che è assolutamente richiesta dall'attuale situazione (HUSSERL, 1987, p. 169).

## REFERENZE

HUSSERL, E. *Storia critica delle idee*. Trad. G. Piana. Milan: Guerini & Associati, 1989.

\_\_\_\_\_. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. E. Filippini. Milano: Il saggiatore, 1987.

Inserito: 4 giugno 2021

Accettato: 4 luglio 2021

## In cammino verso la giustizia non violenta

### On the way to non-violent justice

Prof.essa. Dr.essa Francesca Brezzi  
Università Roma III<sup>1</sup>

#### RIASSUNTO

Il saggio analizza il percorso di Paul Ricoeur intorno alla giustizia, cogliendone il cammino che inizia dalle criticità (Ricoeur parla di fallimenti) dell'ordine giuridico inteso come diritto positivo impotente nel giustificare in maniera convincente il "diritto di punire". Nella tessitura ricoeuriana irrompono altri concetti che tentano una mediazione come amore, perdono per disegnare una circolarità di etica e politica. Lo scopo è il disegno di una *giustizia ricostruttiva o restauratrice*, giustizia non violenta che ristabilisca il legame sociale infranto dall'azione criminosa, e offra riparazione contemporaneamente alla legge, alla vittima e al condannato.

137

#### PAROLE CHIAVE

Giustizia; Diritto; perdono; Amore; Giustizia non violenta

#### ABSTRACT

The essay analyzes Paul Ricoeur's path around justice, grasping the path that begins with the critical issues (Ricoeur speaks of failures) of the legal order understood as a positive law that is powerless to convincingly justify the "right to punish". Other concepts burst into the Ricoeurian weaving that attempt mediation such as love, forgiveness to draw a circularity of ethics and politics. The aim is the design of a *reconstructive or restorative justice*, non-violent justice that restores the social bond broken by the criminal action, and offers reparation at the same time to the law, to the victim and to the condemned.

#### KEYWORDS

Justice; Right; Pardon; Love; Non-violent justice

---

<sup>1</sup> E-mail: [francesca.brezzi@uniroma3.it](mailto:francesca.brezzi@uniroma3.it)

## 1 IL GIUSTO E LA GIUSTIZIA

“Bisogna concludere forse che la sola replica allo scandalo intellettuale della pena è l’utopia della giustizia non violenta?”

Così Ricoeur termina un suo saggio in cui con la consueta ricchezza di riferimenti, ma anche con dolorosa empatia per il tema trattato ha esaminato “Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti”<sup>2</sup>.

In via preliminare vorremmo sottolineare come nella continua ricerca del pensatore francese si sia molto arricchito questo capitolo intorno alla giustizia, non solo, infatti, le due raccolte de *Le Juste* e *Le Juste 2*, ma numerosi altri interventi mostrano tale attenzione che Ricoeur, pur ribadendo il suo approccio filosofico, anzi filosofico morale, quindi né politico né giuridico, manifesta in varie occasioni. Tuttavia quei contesti necessariamente sono lambiti e la sua interrogazione recupera alla filosofia uno spazio che pure la chiama in causa se solo pensiamo alla illustre tradizione che dalla *Repubblica* di Platone e dalle *Etiche* di Aristotele, passando per Hobbes, Machiavelli, Adam Smith e via via Leibniz, Kant, Hegel ha “pensato il diritto”, mentre meno frequente è stato il tentativo di trovare risposte alla statuto specifico del giuridico, come afferma Paul Ricoeur stesso ne *Il Giusto*<sup>3</sup>.

Ma da questa osservazione si deve delineare, più in profondità, come quello di Ricoeur sia un percorso realistico, particolare ed essenziale insieme: da un lato nei suoi testi troviamo affrontati problemi concreti, ahimé gli scontri drammatici intorno alla giustizia, una giustizia che sembra cedere alla forza, temi che il filosofo dimostra di conoscere, dall’altra la sua è sempre una riflessione che si innalza all’universalità, diventando punto di riferimento per tutti/e e per ciascuno/a; così dicendo vorrei sottolineare come dalla tensione dei due momenti emergano sia il possibile scontro di due universalismi etici, sia il difficile rapporto tra universale e particolare e quindi l’eventuale disegno di un universale contestuale come il filosofo stesso lo definisce.

Riassumiamo brevemente il percorso ricoeuriano che, come di consueto inizia dalla contrapposizione di due situazioni per tentare una tessitura, un intreccio che risolva le aporie, ma vedremo come in tale contesto l’approdo sia più difficile, dal momento che al termine si ribadirà quanto intravisto all’inizio e cioè la forza e debolezza di tutto l’ordine giuridico inteso come diritto positivo. Gli estremi che si oppongono sono: “da un lato l’idea di giusto, considerato come idea regolatrice, trascendentale per l’intero campo del diritto positivo, dominio della legge”, dall’altro il constatabile e constatato fallimento della giustizia nella sua forma giudiziaria,

---

<sup>2</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in AA.VV. *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di C.Vigna e Egle Bonanni. Rinviamo a questo volume per un’analisi più approfondita di questo testo ricoeuriano da parte nostra.

<sup>3</sup> “[...] l’oggetto principale della nostra cura era il legame fra etica e politica, mentre rimaneva un *impasse* sullo statuto specifico del giuridico” RICOEUR, P. *Le Juste*1. Esprit: Paris, 1995 (tr.it. *Il Giusto*. Sei: Torino, 1998, p.3; *Il giusto 2*. Esprit: Paris, 2001)(Effatà editrice Torino).



prova evidente dell'impotenza a giustificare in maniera convincente il "diritto di punire" (e su questo tema torneremo tra poco).

Se come prima conclusione infatti, dopo aver analizzato il concetto di giustizia in Platone e Aristotele, ma cogliendo altresì le innovazioni di pensatori quali Rawls e Walzer, si ribadisce il legame di buono e giusto e dunque la trascendenza del giusto in rapporto alle regole, alle norme legate al campo pratico, il passaggio successivo all'ambito dell'ordine giuridico, ovvero delle leggi positive e delle istituzioni che le mantengono, spazio del legale, mostra come il giusto si muova sul piano del formalismo (virtù come medietà), e "questo formalismo costituisce la debolezza che dall'interno stesso del diritto preannuncia lo scacco della forma giudiziaria".

Gli interlocutori di riferimento sono a questo proposito Kant ed Hegel: del primo si sottolinea la distinzione netta fra diritto e moralità, che comporta il legame tra diritto e facoltà di costringere, cioè il *diritto di usare la forza per applicare la legge* (nostra sottolineatura), pertanto Ricoeur coglie come qui si affacci il problema del diritto di punire, che per Kant è una necessità richiesta dal vita pubblica, sì da non presentare difficoltà, mentre il Nostro preannuncia un impervio percorso di conciliazione.

In riferimento ai *Lineamenti della filosofia del Diritto* di Hegel, Ricoeur si addentra con la consueta acribia in un'analisi accurata e approfondita, in cui dopo aver apprezzato come nella dialettica il diritto astratto sia al livello più basso, meno ricco quindi dei successivi momenti della *Sittlichkeit* (famiglia, società civile, stato) ed anche della *Moralität*, dopo avere colto il contratto come momento centrale di esso, arriva tuttavia "al colpo di scena", individuato nei passi in cui il filosofo tedesco parla di "rifiuto del diritto"; questa qualificazione negativa mostra l'infermità del diritto astratto nei confronti del progetto totale e della *Sittlichkeit*: "il contratto si rivela come il luogo delle controversie, dei conflitti fra diritti, o peggio della frode e dei delitti. E' qui che il diritto si difende attraverso l'esercizio della costrizione: è sotto il segno della dialettica del crimine e del castigo che il diritto rivela i suoi limiti, la sua povertà spirituale... e il suo fallimento"<sup>4</sup>.

A questo livello nasce l'interrogativo urgente di Ricoeur: "tale legittimazione della costrizione è sufficiente a giustificare la violenza verso il colpevole condannato", o invece il diritto di punire resta uno scandalo intellettuale? Che questa domanda sia per il filosofo una spina nella carne è dimostrato da tanti suoi scritti al riguardo, in particolare oltre al testo già ricordato ci riferiremo a due saggi: *Le droit de punir* e *Le pardon peut-t-il guerir?*<sup>5</sup>, che seguendo le modalità stesse di Ricoeur vorremmo intrecciare in tensione vivente intorno ad alcuni nodi che si possono qui anticipare: perché punire? e come fare fronte ai fallimenti della giustizia

<sup>4</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit.

<sup>5</sup> *Le droit de punir*, in AA.VV., *Die Normativität des Wirklichen*, Klett-Cotta: Stuttgart, 2002, p. 439-457; *Le pardon peut-il guerir?* *Esprit*, n.210, marzo aprile 1995, p.77-82, trad.it. di Daniella Iannotta. In: "La società degli individui," 19, 2004/1, p.5-10.

se non aprendosi al altre costellazioni concettuali quali compassione, amore, solidarietà, responsabilità, cura?

## 2 DAL DIRITTO DI PUNIRE ALLO SCANDALO DELLA PENA

In qualità di filosofo morale, come intellettuale che ha lungamente pensato il male e la colpa ponendosi adesso sul limite dei problemi giuridici e giudiziari Ricoeur focalizza immediatamente la duplice sofferenza che si manifesta in maniera ineluttabile: quella inflitta dalle istituzioni giudiziarie al colpevole condannato che si aggiunge a quella della vittima. Se pertanto il diritto di punire è il tormento della filosofia morale, che si amplia altresì all'ambito della giustizia penale, si tratta di esaminare le ragioni di questo tormento.

Siamo di fronte a quella che Ricoeur definisce forza e debolezza del diritto, di cui in queste pagine, a mio parere, focalizza la debolezza anche ricorrendo ad autori che invece ne esaltano il vigore inflessibile.

Egli si interroga sul senso più profondo di quel paradosso e usa parole incontrovertibili e chiare quale scandalo intellettuale, così come altrove aveva aggiunto scandalo per l'intelligenza e il cuore, cioè la sofferenza, il dolore della pena; il percorso si radicalizza ed essenzializza in questi testi di riferimento che, pur riecheggiando temi variamente affrontati giungono con urgenza al nucleo o punto cieco di tutto il sistema giudiziario: se Ricoeur aveva distinto una violenza nella guerra e una violenza istituzionalizzata nella pace, cioè ancora aveva definito il paradosso politico in bilico fra la necessità di far fronte alla guerra con la violenza, adesso radicalizza il suo discorso, quando disegna lo *scacco* della giustizia in ogni tentativo di giustificazione razionale, dichiara il *fallimento* del diritto penale, perché dopo la pronuncia della sentenza "inizia tuttavia un'altra storia per il colpevole condannato, la storia della sanzione, giustificata in quanto sofferenza legalmente inflitta, purtuttavia punto cieco di tutto il sistema giudiziario, che diventa sistema penale."

Punto cieco o scandalo intellettuale perché a suo parere ogni tentativo di giustificazione razionale della pena sembra fallire: "lo scandalo della pena brilla come un sole nero sul continente frammentato della domanda: *perché punire?*"<sup>6</sup> Ugualmente, in un altro testo, il filosofo si interroga "sul fatto se la legittimazione della costrizione sia sufficiente a giustificare la violenza verso il colpevole condannato o se il diritto di punire non resti scandalo intellettuale, anche in rapporto a questi temi concernenti l'esteriorità del diritto, la coesistenza forzata fra le libertà in questo punto di cerniera fra diritto privato e diritto pubblico"<sup>7</sup>.

Come griglia di lettura utilizza alcune dottrine filosofiche che rappresentano un livello di vigilanza critica nei confronti di quella domanda e ne mostrano l'interna difficoltà; i filosofi interpellati (Platone, Aristotele, Kant e Hegel) non danno le stesse risposte o soluzioni analoghe al problema della pena, né vedono in maniera simile la difficoltà dal momento che la diversità è dovuta alla plurivocità apparentemente

---

<sup>6</sup> *Le Droit de punir*, cit., p. 439

<sup>7</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit.

irriducibile dei poli di referenza nel diritto penale, il colpevole, la vittima e la legge, cioè due *partner* (o interlocutori) e un terzo elemento.

Con la sua usuale probità intellettuale Ricoeur spiega in anticipo quale sarà il suo percorso e ci sembra un itinerario costituito da un complesso gioco di salite e discese, come in un quadro di Escher, in cui tuttavia si rimane sempre sullo stesso piano. Se ad ognuno dei tre poli di referenza sopra ricordati corrisponde la designazione della lesione morale e giuridica che chiede giustizia, ovvero la colpevolezza, il pregiudizio e la trasgressione a cui seguono le tre finalità, la riabilitazione, la riparazione e la retribuzione, nelle varie teorie filosofiche che esamina il filosofo coglierà come diversamente rispondono allo “scandalo della pena”, anche nel senso di “ridurlo” o risolverlo e pertanto percorrerà in senso inverso i tre momenti dalla legge alla vittima e poi all’ accusato per delineare le loro risorse di convergenza nei confronti dello scandalo della pena. Solo allora il percorso potrà imboccare la via *dalla giustizia violenta alla giustizia non violenta*.

Analizza dapprima Platone come il pensatore che, definita l’ingiustizia come malattia dell’anima, focalizza la sua attenzione alla “terapia” e quindi alla pena che ha lo scopo di guarire. Il secondo autore è Aristotele, esaminato non solo in riferimento alle *Etiche*, ma anche alla *Retorica* e soprattutto in stretto intreccio con le opere tragiche: l’interesse dello Stagirita è volto sì alla vittima, ma insieme a tutte le varie dimensioni della vendetta, ora considerata come *hybris* e ora colta nelle forme dell’eccesso. Se in queste pagine troviamo il nucleo della successiva elaborazione teorica, “lo scopo è di sapere se la vendetta può preservarsi dallo slittamento in violenza, se tale slittamento è un eccesso, una dismisura, in rapporto a qualcosa che potrebbe comportare la misura, o se la vendetta è costituzionalmente violenta”<sup>8</sup>.

Con Kant prima e Hegel poi, entra in scena il terzo elemento *la legge*: è questo il *foyer*, afferma Ricoeur, da cui è diramata l’energia della repressione contro la presunta etica della giusta vendetta; se finora la vendetta era in qualche modo un debito nei confronti della vittima, con questi autori la riparazione in cui consiste la punizione è dovuta alla legge, da qui gli stretti legami tra legge e punizione, che chiamano in causa un altro concetto, la retribuzione.

Ricoeur sottolinea “le pagine di inesorabile crudeltà” di Kant sul diritto di punire che “dimenticano” Bentham, Beccaria e Leibniz,<sup>9</sup> dal momento che la pena assume la veste dell’imperativo categorico, che ha la sua ragione in se stessa e l’individuo da punire è il medesimo soggetto morale, sì che la punizione è un omaggio reso alla libertà dell’essere morale, quale l’uomo è; “il rigorismo kantiano è un inumano omaggio all’umanità, la punizione trasforma in abisso lo scarto tra il soggetto morale e l’io empirico”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Le Droit de punir*, cit., p. 443-444

<sup>9</sup> *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit.

<sup>10</sup> Ivi, p. ed ancora: “Tale inumanità” non può essere denunciata che dal punto di vista dei due referenti della pena, la vittima e il condannato stesso in quanto l’uno e l’altro sono esseri in carne e ossa, categoria assente in Kant.” *Le droit de punir*, cit., p. 447

Passando a Hegel non è inconsueto o inaspettato trovare una teoria rigorista del diritto di punire, anche perché il filosofo pone il diritto astratto al livello più basso, come si è detto; la teoria della pena nasce su quello sfondo, ma poi si viene arricchendo di altri elementi: pena quale negazione di una negazione, “ il criminale ha negato la legge, la punizione negherà la negazione e così ristabilirà la legge”. Ricoeur non esita a definire tale teoria un ricordo della *legge del taglione*, nella ricercata equivalenza tra danno subito e pena, nella proporzionalità della giusta vendetta come rappresaglia, che ricorda la rivincita della tragedia greca. E’ questa, sottolinea il filosofo, l’ultima parola di Hegel: qui lo scandalo della pena è razionalizzato e magnificato, e si dovrà procedere sul piano superiore del diritto inteso come realizzazione della libertà, cioè nella sfera della moralità soggettiva segnata dal carattere imperativo dell’obbligazione.

### 3 IN CAMMINO VERSO UNA GIUSTIZIA NON VIOLENTA

“Bisogna concludere forse che la sola replica allo scandalo intellettuale della pena è l’utopia della giustizia non violenta?” Riprendiamo l’interrogativo iniziale per percorrere l’ultimo tratto della riflessione ricoeuriana, che si è finora dipanata in una tessitura talvolta aggrovigliata, talvolta più distesa, aggiungendo un’altra domanda: “è possibile una giustizia penale che integri i tre referenti del diritto penale e apra la via ad una triplice riconciliazione, che sia anche una triplice soddisfazione: della legge, della vittima, del colpevole?”<sup>11</sup>

Le soluzioni filosofiche esaminate, che Ricoeur riconduce in ultima analisi tutte al modello platonico della “terapia dell’anima” generano perplessità nel filosofo, dal momento che egli non condivide il criterio della *retribuzione* che sottende ad ogni riferimento della pena alla infrazione della legge, sì che la pena in tal modo “è destinata ad un triplice esilio: in rapporto alla salute dell’anima del condannato, al torto sofferto dall’offeso, e alla restaurazione della regola.”

Si può tuttavia intraprendere un altro cammino, che il filosofo tuttavia definisce con chiarezza come “globalmente alternativo” ai modelli sopra esaminati: non essendo accettabile una eliminazione la via possibile può essere quella di una riduzione della punibilità della pena.

Il terreno nuovo da esplorare, seppure definito in forma quasi minimizzante a Ricoeur, si mostra immediatamente nella sua significatività e nella sua estrema pregnanza: si tratta di pensare e praticare poi una giustizia centrata sulla ricostruzione del legame sociale, e ciò si può ottenere solo riorientando i tre componenti : accusato, vittima, legge.

Amore e giustizia. In queste ultime parole riecheggia “l’orientare disorientando” delle parabole neotestamentarie, su cui Ricoeur si è soffermato nel prezioso libricino *Amore e Giustizia*: in quelle pagine sottolineava dapprima la sproporzione tra i due concetti, la loro inconciliabilità, sia al livello del linguaggio, uno essendo linguaggio della lode, dell’inno, del canto, sorta di poesia a cui si oppone la prosa della giustizia, che procede per rigorosa argomentazione, stabilendo

---

<sup>11</sup> *ivi*, p. 450

precise e ragionevoli correlazioni tra diritti e pene. Sia a livello più contenutistico, offrendo l'amore una visione dinamica e fluida retta dalla legge dei contrasti, e non una proporzione matematica. Pertanto il filosofo mostra poi come la stravaganza dell'etica evangelica, per esempio, possa imprimere alla giustizia la cifra sovversiva dell'amore, sì che l'amore nel cuore stesso della giustizia può contribuire a "disorientare la giustizia calcolatrice soltanto per riorientarla verso la generosità, spicciolo della moneta dell'amore vero. Essere giusti, non per assicurare l'equilibrio degli interessi ben compresi, come in una morale utilitaristica, ma perché il più sfavorito in ultima analisi è una persona singolare, in-sostituibile, non intercambiabile, ciò che nella prospettiva biblica si dice: immagine di Dio, creatura assoluta, assolutamente amata da Dio."<sup>12</sup>

Si tratta pertanto di cercare al di là della distanza delle due logiche e del contrasto tra amore e giustizia le tessiture nascoste, gli intrecci reciproci che non significano la sostituzione dell'una con l'altro, ma indicano ne "l'azione sinergica dell'amore e della giustizia un atto di riorientamento pur disorientando".

Ricoeur, in quel testo ricorda la via aperta dai profeti di Israele, da Francesco di Assisi, e oggi dalla varie forme di cristianesimo sociale, dalla teologia della liberazione, ma anche da Gandhi e Martin Luther King, che rappresentano tutti l'amore come motivo profondo della giustizia e quella come "il braccio efficace dell'amore, sua immagine quotidiana, o versione prosaica."

143

Ed è significativo sottolineare, aprendo una parentesi senza avere in questo nostro breve saggio la possibilità di approfondire, come l'azione sovversiva dell'amore consenta alla giustizia di liberarsi dai limiti culturali inevitabili, dalle figure storiche contingenti, dalle restrizioni etniche e dai pregiudizi di classe, raggiungendo forse l'ideale di una giustizia radicale, la sua mira universalistica.

Alludiamo all'ampio dibattito relativo all'elaborazione di una teoria critica della differenza, che dice (ancora paradossalmente) di una differenza generatrice di giustizia; tematica molto dibattuta, specie in area anglo americana e non possiamo darne conto in poche righe,<sup>13</sup> indichiamo unicamente le linee generali, o meglio la valenza filosofica delle domande e delle risposte, che partono da esperienze condivise, "luoghi comuni", interrogativi urgenti, in cui ritroviamo con autorevolezza soprattutto esponenti del pensiero della differenza sessuale, sia le autrici più note (Hannah Arendt, Maria Zambrano), che le nuove generazioni (Iris Marion Young, Sabina Lovibond, Martha Nussbaum, etc.).

La riflessione teorica deriva dalla discussione relativa alla pluralità (sessuale, etnica, religiosa, culturale) presente nelle attuali società e va sottolineato il forte spessore di tale contesto, perché è su questo piano che si deve giocare, nei prossimi anni, la

<sup>12</sup> RICOEUR, P. *Amore e giustizia*. Morcelliana: Brescia, 2000. La citazione è tratta da un testo che anticipa queste stesse tematiche *Giustizia e amore*. In: "Protestantesimo", 49, 1994, n.1, p.13-24.

<sup>13</sup> Si veda la ricca bibliografia al riguardo in: SATORI, D. Nessuno è l'autore della propria storia. In: *La sapienza di partire da sé*. Liguori: Napoli, 1996, p.27 e ss.



partita del pensiero della differenza, qui “la sapienza di partire da sé” può riassumere, sconvolgendola, l'affermazione kantiana, *aude sapere*.

La problematica, come si è detto, è molto dibattuta e ricordiamo unicamente un nodo importante: con Iris Marion Young, studiosa di queste tematiche e autrice di un testo cruciale come *Justice and the politics of difference* (1990) si può affermare che la differenza sia una risorsa imprescindibile, unica possibilità nel nostro tempo di evitare l'ingiustizia. Già John Rawls, del resto, con la formula "massimizzare la parte minimale", aveva parlato di una divisione che, benché ineguale, sarà giusta perché equilibrerà l'aumento del vantaggio dei più favoriti con la diminuzione dello svantaggio dei meno favoriti, evidenziando un possibile (e necessario) correttivo all'utilitarismo anglosassone; anche altri autori come Michel Walzer, Amartya Sen e Martha Nussbaum sostengono una concezione paradossale di spartizioni ineguali non ingiuste, cioè di un'idea di giustizia che equilibri vantaggi e svantaggi non rimanendo sul piano formale e quantitativo, ma scenda nel contesto qualitativo; è pertanto in tale contesto che l'alterità del soggetto parlerà con voce diversa, altra anche dal sogno utopico dell'uguaglianza pura e semplice o dalle teorie e correnti comunitaristiche che considerano la società un conglomerato di gruppi omogenei in cui l'unicità e irripetibilità dell'individuo è persa <sup>14</sup>.

La differenza pertanto indica che di fronte al pluralismo radicale si vogliono evitare sincretismi di comodo e superficiali, tolleranze di facciata, e, senza cadere in relativismi o riduzionismi, esprimere le varie identità e diversità per delineare una differenza che sia momento generatore di giustizia: con (e oltre) Rawls, si opera contro una tradizione di ugualitarismo, vanto delle società democratiche, contro l'utilitarismo classico, ma anche contro l'individualismo e l'universalismo astratto, tutti concetti derivati dal soggetto neutro.

Si può concludere con Young: “*La riflessione normativa* (corsivo mio) nasce quando si ode un grido di dolore o di disagio o quando si provano personalmente sofferenza e disagio”; si sottolinea pertanto qui un partire dal soggetto, un ascolto dell'altro e dell'altrove o uno struggimento come atto di nascita di norme e ideali: un partire da sé che è anche concretezza storica e sociale di una riflessione legislativa e "immaginazione" o creazione di vie alternative, come Ricoeur cerca di delineare.

Ritorniamo alla prima caratteristica da Ricoeur tracciata di questo itinerario: affermare la necessità di ricostruire o restaurare il legame sociale significa modificare completamente la valutazione dei conflitti sociali e il comportamento conseguente, in quanto balza in primo piano, con autorevolezza il legame organico che tiene unita una comunità umana.

---

<sup>14</sup> Cfr. WALZER, M. *Sfere di giustizia*, tr.it., Feltrinelli: Milano, 1987: le sfere di giustizia consentono di integrare o "smembrare" un concetto monolitico (unitario ed indivisibile) di giustizia, sulla base di tre principi distributivi, come è noto: libero scambio, merito e bisogno. Se ad ognuno di questi livelli corrisponde una sfera di giustizia, il pericolo di lacerazione ulteriore, sarà da ricercare nel possibile sconfinamento dell'una nell'altra e nell'arbitraggio, postulato dalla possibile concorrenza di tali sfere, sconfinamento che può comportare un'opposizione, e questo esprime il senso vero della nozione di conflitto sociale. Lo stesso Ricoeur in *Fragilità et responsabilità*, tr.it. in "Coscienza" 1992, n.5, p.4, focalizza, fra tali conflitti, proprio le ineguaglianze relative alla cittadinanza, le difficoltà concernenti il diritto di asilo, la sorte degli immigrati etc.



Il destinatario dell'azione di giustizia pertanto non è più solo uno dei tre sopra detti, la vittima, il colpevole o la legge, ma seguendo il percorso della "restorative justice" elaborata da alcuni autori di lingua inglese<sup>15</sup> Ricoeur ribadisce la lontananza dalla logica della retribuzione che dice escludere, laddove restaurare dice reincorporare, ricostruire.

Vorrei sottolineare come si ritrovi in queste pagine il filosofo di *Sé come un altro*, il pensatore attento ai paradossi del politico e del sociale che consapevole del decadimento, ovvero "della povertà spirituale del legame sociale al livello del diritto astratto", attribuisce a tale povertà, a tale mancata integrazione comunitaria l'accrescersi di certe forme di delinquenza; da questa spietata diagnosi il filosofo completa il disegno di tale nuova mappa focalizzando come la "[...] *relazione all'altro sia essenziale nella nozione di torto, pertanto è la stessa nozione di giusta vendetta che conduce verso la giustizia restauratrice, ricostruttiva, E tale capacità di mutualità diventa lo scopo di una giustizia non violenta.*"<sup>16</sup>

Accenti accorati in Ricoeur quindi in questa ferita all'alterità presente nei delitti e nei crimini, la lesione della mutualità infatti non colpisce solo la vittima causando sofferenza, ma anche il tessuto che lega l'essere umano all'altro/a.

Giustizia non violenta che si costituisce sia come giustizia di mediazione contro una giustizia di coercizione, che come giustizia restauratrice, entrambe guidate da un proposito di "umanizzare" l'arcaismo pulsionale che continua a permanere, come substrato più o meno consapevole, nella esperienza penale (*l'homo homini lupus* di Hobbes, ma anche la legge del taglione) e il compito del Filosofo è quello di tratteggiare dei possibili esempi di essa, che, a mio parere nel discorso ricoeuriano procedono con progressiva rilevanza etica

Innanzitutto egli si richiama alla stessa *giustizia legale* in cui si attua la prevalenza del dire come ultimo rifugio della parola pubblica, il faccia a faccia a distanza nel processo piuttosto che il corpo a corpo della vendetta privata; parola di giustizia in nome del popolo, giustizia di ascolto e di dialogo, dal momento che la parola ha come scopo la riscrittura comune del torto presunto, e con la pronuncia della sentenza si ferma tale riscrittura. Tuttavia il filosofo sottolinea più volte come ancora siamo lontani da una giustizia non violenta: "[...] le parti in causa non escono pacificate dalla cinta del tribunale. Perché questo potesse accadere, bisognerebbe che esse fossero riconciliate, che avessero percorso fino in fondo il cammino del riconoscimento"<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Ricoeur aggiunge che in Francia Antoine Garapon, seguendo Jean- Marc Ferry usa il termine "justice reconstructive" in *Les puissances de l'expérience*, T.II,2° partie, chap. IV, Ed du Cerf, 1991. Dello stesso autore ricorda *L'éthique reconstructive*, Ed du Cerf 1996.

<sup>16</sup> *Le droit de punir*, cit., p.451-56

<sup>17</sup> "Esiste un *luogo* della società – per quanto questa possa restare violenta per origine e per costume – in cui la parola prevale sulla violenza". Cfr., RICOEUR, P. *Il giusto*, cit., p.5

Cammino che si può intravedere, in secondo luogo, in un'altra modalità della giustizia molto significativamente definita con Pierre Truche,<sup>18</sup> giustizia orizzontale, vicina per spirito all'arbitraggio privato, una sorta di consenso scambievole in cui si attua "una giustizia di ascolto e di dialogo volta meno a porre riparaione al passato, quanto a responsabilizzare in vista del futuro". Ancora la funzione della parola che assume valenza etica come veicolo di esperienze alternative con vocazione più preventiva ed educativa che repressiva, esperienze "sostitutive", quali troviamo nella commissione 'Verità e riconciliazione' voluta da Nelson Mandela e dall' arcivescovo Tuto in Sud Africa , in cui la confessione pubblica di atti criminali e delle sofferenze che ne sono derivate, oltre all'effetto catartico permette il passaggio ad una forma di giustizia ricostruttrice che prevede e inventa soluzioni sostitutive.

In tal modo "lo scandalo intellettuale della pena si trova paradossalmente rinforzato dalla progressione tuttavia incontestabile della mediazione a spese della repressione nel trattamento dei conflitti regolati dalla violenza."<sup>19</sup>

Penetrando più in profondità nella *giustizia ricostruttiva o restauratrice* Ricoeur sostiene con decisione che lo scopo di essa non va colto nella rivincita della logica vittimaria sulla logica della retribuzione, ma più contenutisticamente nel rendere potere a ciascuno dei componenti della giustizia penale e nell' affermare insieme la loro relazione a tutti. Ritornano in primo piano i tre poli sopra considerati come elementi ineliminabili della pratica di giustizia, ma Ricoeur aggiunge che un 'unica domanda si apre in tre direzioni: come offrire riparaione contemporaneamente alla legge, alla vittima e al condannato? Rileviamo come il percorso sia inverso a quello analizzato in precedenza, in quanto si deve realizzare ed attuare quella che il filosofo definisce la '*competenza della relazione*' ovvero la riabilitazione e rivalutazione di ciascuno dei componenti del triangolo della pena seguendo l'impulso del dinamismo relazionale. "Rivalutazione condotta con modestia sotto il pungiglione di ciò che resta scandalo per l'intelligenza e il cuore cioè la sofferenza, il dolore della pena".

Innanzitutto si deve dare soddisfazione alla legge: se in una società moderna è impossibile astrarre dal sistema penale, se nessuna comunità politica può sussistere senza una ben articolata rete di codici di interdizione, pur tuttavia si deve *ripensare* la nozione di interesse della legge in legame con il concetto politico di ordine pubblico.

Il dovere dello stato è quello di proteggere il diritto dei cittadini alla sicurezza, quindi l' idea trascendente di legge non è separabile dalla idea immanente di una società da difendere, e questi non sono, afferma Ricoeur, progetti eterogenei, come non lo sono il programma di appagamento della legge e quello di mantenimento dell'ordine pubblico, ma tutti insieme, in nobile sinergia, costituiscono l'unità morale di una società, nella quale la riflessione politica elabora e riflette intorno "all'asse verticale dell'autorità e a quello orizzontale del voler vivere insieme".

Già in altri testi Ricoeur, come si è detto, si era interrogato intorno al paradosso politico presente nel contrasto tra la forma e la forza, che genera la violenza legittima

---

<sup>18</sup> Ricoeur si richiama all'opera di Pierre Truche, già Primo Presidente della Corte di Cassazione a Parigi, *Juger et être jugé. Le magistrat face aux autres et à lui-même*. Fayard, Paris 2001.

<sup>19</sup> *Le droit de punir*, cit., p.454

esercitata dallo Stato, paradosso egli afferma tra la dimensione verticale e gerarchica della dominazione e il livello orizzontale e consensuale del voler vivere insieme, riassumibile nel paradosso centrale del potere politico: “lo Stato democratico moderno che ha perso l’unzione sacra che lo poneva senza ambiguità al di sopra delle sfere di giustizia e di tutti i principi di giustificazione... si trova oggi, in quanto sorgente del diritto nella sconcertante situazione di essere un’ entità chiamata a comportarsi di volta in volta come il tutto e come la parte, come istanza inclusiva e regione inclusa”.<sup>20</sup>

Se solo in tale articolazione tra ordine imposto e ordine consentito la pena riceve il suo senso politico, tuttavia rimane in questo momento “un’opacità residuale”,<sup>21</sup> che deriva dall’origine tenebrosa, mai completamente superata che ha radice nella violenza del sacro e quindi forse, si chiede Ricoeur, non si dovrebbe dare inizio ad una riflessione sull’accusa come terrore etico, simbolicamente espressa dalla figura del Dio cattivo? Riflessione che il filosofo ha condotto non solo nelle opere degli anni ’60 (*Finitudine e colpa*) ma altresì in esemplari saggi successivi<sup>22</sup>.

Proseguendo nel percorso si coglie il momento in cui si deve offrire soddisfazione alla vittima, senza poterla tuttavia separare dal legame con l’aggressore, in nome di quella attenzione all’altro con cui Ricoeur ha caratterizzato questo itinerario di una giustizia riabilitativa: da un lato si accentua naturalmente la giusta riparazione dovuta a colui che ha subito il torto, e quindi si riafferma come il paradigma della giusta pena preservi “il meglio dell’etica della vendetta”, ovvero rendere all’ offeso l’onore, sì che quello è il beneficiario primo dell’istituzione del tribunale e del processo.

Dall’altro, tuttavia, Ricoeur sottolinea acutamente come tale soddisfazione non sia mai completa, così come si era detto che il riconoscimento dell’autorità della legge non riesca mai a perdere l’aura di sacralità, il processo di dedivinizzazione non giunga mai a termine; l’appagamento della vittima rischia di non essere abbastanza umanizzato, nel senso che si mantengono ineliminabili caratteri di ineguaglianza nei confronti del colpevole, il filosofo pertanto conclude affermando: “[...] rimane sempre il desiderio di vendetta come punto di rottura dissimulato tra diritto e violenza”<sup>23</sup>.

Pertanto sembra quasi naturale il passaggio al terzo e ultimo momento, la soddisfazione al condannato: lo scopo finora più o meno sotteso erompe chiaramente, l’idea forte dice che il colpevole non va considerato estrinseco al significato della pena, dal momento che il filosofo ha voluto disegnare una circolarità di etica e politica; la riparazione nei confronti del condannato è parallela a quella della vittima sullo sfondo comune dell’ adempimento della legge.

In questa prospettiva acquistano rilevanza i vari progetti di riabilitazione, di reinserimento dei detenuti che, afferma Ricoeur, la dottrina dei Moderni ha voluto

<sup>20</sup> RICOEUR, P. *Morale, éthique et politique*. In: *Pouvoir*, 1992.

<sup>21</sup> *Le droit de punir*, cit., 455.

<sup>22</sup> *Démittiser l’accusation*. In: “Archivio di filosofia”, n.1-2, 1965, p.49-77.

<sup>23</sup> *Le droit de punir*, cit., p.456. Ricoeur ritiene che la presenza in maggior numero di poveri in prigione attesti come “ uno scandalo sociologico si aggiunga ad uno scandalo logico” (ivi)

tenere lontano dal concetto di retribuzione. “E’ questa l’ultima eco del sistema della vendetta all’interno della giustizia penale... ed è bene per la vittima potenziale che siamo, ma anche per il colpevole potenziale che è in noi che i detenuti conservino la possibilità di reintegro nella comunità dei cittadini e la pienezza dei diritti.”<sup>24</sup>

## 4 IL PERDONO PUÒ GUARIRE?

Ricoeur non si nasconde, da lì abbiamo preso le mosse, come sia questo un esito lontano, forse un’utopia, ma insiste sulla necessità di *pensare* tale *telos* attraverso gradini intermedi come l’importanza delle memorie condivise, di cui parla anche nella sua monumentale opera, *La memoria, il perdono e l’oblio*.<sup>25</sup> Non posso affrontare, in questa sede, la ricchezza e complessità di questo testo, vorrei unicamente indicarne la compatta e densa architettura; Ricoeur stesso poeticamente definisce il suo lavoro quale un *trialberi* dotato di vele attorcigliate, ma distinte destinato ad un ‘unica navigazione,’ forse un ‘odissea. I tre alberi sono rappresentati dalle tre parti: dapprima una fenomenologia della memoria, poi una epistemologia della storia, infine una ermeneutica della condizione umana. Compattezza, tuttavia, che non sfocia in una visione totalizzante o in una filosofia della storia, dal momento che la memoria porta in sé l’enigma di presenza/ assenza, di più il rischio dell’oblio che può colpire i vinti, gli assenti dalla storia, coloro che non hanno avuto parola nelle vicende documentate, dei quali il filosofo cerca le tracce; nei loro confronti il dovere della memoria diventa quasi un gesto di sepoltura, come sottolinea Daniella Iannotta, cui dobbiamo l’eccellente traduzione, nella sua acuta prefazione, aggiungendo come quello ricoeuriano sia un esito etico, etica nella sua interezza<sup>26</sup>.

Per il nostro tema possiamo sottolineare quanto già affermato, ovvero l’attenzione sul presente, cui il filosofo ci richiama con forza, intrecciata al dovere della memoria contro vari tentativi di dimenticare i periodi oscuri della storia individuale e collettiva, aprendoci alla fine alla possibilità di parlare di una memoria felice e di un oblio felice, riequilibrando gli scarti del passato, pagandone i debiti insoluti e intravedendo l’esperienza del perdono.

Da qui il nostro ultimo interrogativo alla sequela di Ricoeur: il perdono può guarire?<sup>27</sup>

Nel processo di riabilitazione il colpevole può “fare memoria” con il racconto del rapporto violento che ha avuto con la vittima, e questa è “l’ultima rimessa in scena e forse una possibilità di valutazione diversa, forse l’incognita del perdono.”

L’ultima parte de *La memoria, il perdono e l’oblio* è scandita dai termini oblio, debito, ma soprattutto perdono, quest’ultima definita esperienza difficile, esperienza dell’incognito. In questi spazi si è mosso il difficile percorso di Ricoeur, che nella

---

<sup>24</sup> *ivi*, p.457

<sup>25</sup> *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, du Seuil: Paris, 2000, *La memoria, il perdono e l’oblio*, Raffaello Cortina: Milano, 2003.

<sup>26</sup> IANNOTTA, D. Prefazione all’edizione italiana. In: *La memoria, il perdono e l’oblio*. cit., p.XVII.

<sup>27</sup> Acutamente il Filosofo evidenzia come il parlare di guarigione pur rinviando all’oscurità della malattia, non è appannaggio di medici, psichiatri o psicoanalisti, ma comportando l’idea di vulnerabilità appartiene alla coscienza comune.

conclusione offre indicazioni propositive per giungere con Kierkegaard a considerare “comment est magnifique d’être homme”.

Il valore della memoria, sia personale che collettiva, consente di intravedere come il perdono si iscriva, si è detto, nel quadro di una giustizia ricostruttiva: “lo scambio delle memorie” tra vittima e colpevole, tra i vinti e vincitori è preannuncio di un’etica della comunicazione, ovvero di un confronto, di una lettura plurale degli stessi eventi, che assume due forme, condivisione simbolica e commemorazione di eventi fondatori di altre culture nazionali, o minoranze etniche, confessioni religiose, e, nel caso del colpevole e della vittima esprime un raccontare altrimenti, in cui la prospettiva è quella della sofferenza, una rimeditazione del passato da parte di entrambi.

E ritroviamo pertanto il richiamo all’immaginare e al narrare, così caro a Ricoeur, come ultima rimessa in scena e opportunità di valutazione diversa, sola possibilità per intravedere forse l’incognita del perdono.

La sofferenza inflitta agli altri è il punto di partenza di un ordine non più politico, retto dalla giustizia, ma di un livello guidato dall’amore, come Ricoeur già affermava qualche anno fa coniugandolo con la giustizia, come detto. In questo recente testo il filosofo vuole riequilibrare l’idea di un imperativo della memoria con “un lavoro” della memoria stessa, non rivendicare il ricordo contro la storia dunque poiché le memorie ferite difendono la loro disgrazia contro l’ignoranza o l’oblio.

Qui risiede l’intermediarietà del perdono come elemento di quel travaglio che dice Ricoeur comincia nella memoria e prosegue in quello dell’oblio<sup>28</sup>.

Nel pozzo oscuro della capacità di ricordare rinveniamo le malattie di quella: alcuni popoli che soffrono di troppa memoria, altri di poca, come uscire da questa dicotomia infruttuosa? Con Koselleck si può ampliare lo sguardo e sostituire alla sequenza passato, presente, futuro, altre figure come “spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa”, in cui il primo indica “le eredità, le tracce sedimentate del passato costitutive del terreno sul quale si radicano desideri, timori, progetti, anticipazioni che si distaccano sul fondo dell’orizzonte d’aspettativa.”

Contro la ripetizione, di cui parla Freud, il cui eccesso o compulsione è ostacolo alla cura psicoanalitica, Ricoeur propone il lavoro del ricordo, si potrebbe dire con Freud stesso, ovvero “l’uso critico della memoria”, che si realizza nel ricordare-raccontando, nel narrare altrimenti talvolta anche dal punto di vista dell’altro, amico o avversario che sia.

E’ significativo sottolineare il forte impianto etico che deriva da queste affermazioni, anche se il filosofo è consapevole delle resistenze e delle difficoltà che si frappongono a tale “elaborazione del ricordo”: innanzi tutto Ricoeur rileva come questo narrare diversamente il passato dal punto di vista altrui sia determinante in relazione ad eventi fondatori della storia e delle memorie comuni. Se i fatti accaduti non si possono più mutare, il loro senso si offre a sempre nuove interpretazioni, non essendo fissato una volta per tutte: “si produce un contraccolpo dei nostri progetti

<sup>28</sup> RICOEUR, P. *Le pardon peut-il guerir?* tr.it. cit., p.9.



sui nostri ricordi per un considerevole effetto di 'retrospezione. Allora, del passato possiamo cambiare la carica morale, il peso del debito con cui esso grava a un tempo sul progetto e sul presente. In tal modo il lavoro della memoria ci mette sulla strada del perdono nella misura in cui questo apre la prospettiva di una liberazione dal debito grazie a una conversione del senso stesso del passato"<sup>29</sup>.

In secondo luogo si aprono in queste riletture rammemoranti gli spazi altrimenti inaccessibili dell'utopia, o meglio si pone attenzione alle voci nascoste, sommesse della storia che non hanno avuto esiti, si riportano alla luce progetti non realizzati. Ricoeur sembra collegarsi ad altre sue pagine significative di *Histoire et vérité*, ma riprende altri spunti presenti in *Du texte à l'action* in cui aveva affrontato questo tema: l'esigenza, proclamata da Popper e Dahrendorf tra tanti,<sup>30</sup> di uscire dall'utopia, è avvertita dal Nostro come un ripensamento di quella categoria concettuale che egli arricchisce di altri elementi: se utopia dice "un'alternativa critica rispetto alla realtà esperita e vissuta, alternativa dotata di intrinseca razionalità... risultato di una progettazione sapiente, meditata, dotata di logica interna",<sup>31</sup> Ricoeur la contrappone ad ideologia, anzi la caratterizza come critica di quella in quanto l'utopia progettando il possibile (anche da parte di una minoranza) compie variazioni immaginative sul reale, esibendo lo 'scarto' tra immaginario e realtà; in tale scarto è da cogliere il valore liberante dell'utopia, che mantiene aperto il campo del possibile e non si trasforma in vanificazione del reale, di più oggi Ricoeur aggiunge il suo valore di memoria condivisa e di possibile perdono di fronte ai drammi della storia.

Da qui elementi nuovi iscritti nell'utopia sono per il filosofo la verità come attesa, il *non ancora* e il *malgrado*, ma anche la dilazione di ogni prematura sintesi, l'aggiornamento continuo di fronte ad affrettate conclusioni nella lettura di un fatto o di un evento passato, in altre parole disponibilità al dono di plurimi significati.

Si può completare quanto fin qui detto passando all'ultimo termine di questo arco, l'oblio il cui dominio è di grande ampiezza, oblio di fuga dice Ricoeur e oblio attivo, liberatore che viene a completare il travaglio della memoria con l'elaborazione del cordoglio o del lutto, di cui ancora Freud. Se il primo è riscontrabile nei troppi "non sapevamo" che anche i giusti proclamano di fronte agli orrori della storia, il secondo realizza e rende possibile il movimento di riconciliazione al cui centro Ricoeur pone il *perdono che guarisce*, non come somma dei due lavori di elaborazione, ma come un di più in cui ogni dialettica di passato e futuro è rimessa in moto in una logica della sovrabbondanza.

Il percorso iniziato dalla giustizia è giunto ad un diverso esito, visibilmente distante, in quanto si raggiunge il piano della generosità o del dono: perdono richiesto o rifiutato o concesso si aprono ad una dimensione di perdono come azione

<sup>29</sup> *ivi*, p.8

<sup>30</sup> DAHRENDORF, R. *Pfade aus Utopia*. München, 1967 (tr.it. *Uscire dall'Utopia*. Bologna, 1971); POPPER, K. *Utopia and violence* (1947) In: *Conjectures and refutations*. London, 1963 (tr.it. *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972). Su questo tema del valore utopico oggi rinviamo al nostro saggio:

<sup>31</sup> VERRA, V. *Utopia* in *Enciclopedia del Novecento*. Vol.VII. Istituto dell'Enciclopedia Italiana: Roma, 1982, p.988-1006.



politica. Lungi dal confinare il perdono solo in una dimensione poetica dell'esistenza in cui il religioso rappresenterebbe il culmine, Ricoeur conclude con un forte richiamo, sulla scia di Hannah Arendt, alla grandezza politica del perdono, presente in certi gesti significativi,<sup>32</sup> in cui non si chiede l'oblio, ma si opera per spezzare il debito.

## CONCLUSIONI

Abbiamo seguito il difficile tragitto ricoeuriano che progressivamente si è costituito, mirando a un difficile equilibrio tra istanze della individualità e quelle della collettività di fronte al problema della pena, ma in senso più ampio nell'ambito del diritto di punire: forse si intravede, come dice Rosi Braidotti, - in riferimento tuttavia ad un altro contesto, la costituzione della cittadinanza delle donne-, un itinerario di ricerca ed *elaborazione collettiva* (n.s) di una nuova definizione dell'individualità soggettiva di ciascuno, di un 'io' che rimbalza sullo sfondo di un 'noi' che lo legittima e lo sostiene, insomma di un singolare che è innestato nel collettivo.<sup>33</sup>

Si devono allora immaginare, come Ricoeur afferma più volte, vari e inusuali significati di parole, situazioni ed eventi che mostrano una molteplicità di sensi non completamente esplorati nel pensiero contemporaneo, ma intravisti, a sprazzi nel lungo cammino della speculazione.

E' questo l'ampio dibattito che vede le riflessioni di Habermas sull'agire comunicativo sia in ambito etico che politico, o lo sforzo di Apel per fondare un'etica del discorso, tutti percorsi che si ricollegano a monte a quel concetto di giustizia su basi etiche che abbiamo già delineato e a valle a un concetto diverso di universalismo, ma tra monte e valle si apre la *polis* come spazio relazionale, l'*in-fra* che unisce e separa insieme, direi quel pensare ampio di cui parlava Kant, ripreso con acutezza e originalità da Arendt: se il filosofo auspicava un pensiero dal punto di vista altrui, Arendt, con forte esigenza pratica e politica aggiunge "essere e pensare con la mia propria identità *dove io non sono*" (n.s.)"; non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all'altro, con la mia identità intraprendere il viaggio politico e pubblico verso ciò che non sono, accettando il cambiamento di me che ne deriverà.

Arendt, che ancora da Kant assume una immagine significativa: "educare la propria immaginazione a visitare",<sup>34</sup> invita ad aprire la strada alla *poesia*, nel senso ampio del termine, la *poiesis* cui si richiama lo stesso Ricoeur, in quanto potenzialità umana, attenta alla sua irruzione nell'essere finito, che si manifesta nell'agire

<sup>32</sup> Il cancelliere tedesco Brandt, il presidente ceco Havel, il re di Spagna o il presidente del Portogallo che chiedono perdono alle vittime di atti esecranda commessi dai loro predecessori" (*Il perdono può guarire?*, cit. p.10).

<sup>33</sup> BRAIDOTTI, R. Lo vedo, nel tempo, una bambina. In: *DWF*, n.2 (1986), p.45-50.

<sup>34</sup> Sono debitrice di questo spunto alle pagine di Angela Taraborelli, *Pensiero ampio e corporeità. Dal corpo come metafora al corpo come condizione*. In: Sofia, 1997, n.3, p.26-29.

compiuto e non nel rinchiudersi nell'interiorità , da cui deriveranno cambiamenti nel vivere di ognuno/a. Significativamente la filosofa coglie come nella *poiesis* si aprono una molteplicità di sensi non completamente esplorati nel pensiero contemporaneo, ma intravisti a sprazzi, nel lungo cammino della speculazione, quali il valore politico dell'amicizia, valore che ci giunge da Aristotele che parla della amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città e Arendt aggiunge: "per i Greci l'essenza dell'amicizia consisteva nel discorso. Essi sostenevano che solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini in una *polis*... e chiamavano filantropia questa umanità che si realizza nel dialogo dell'amicizia, poiché essa si manifesta nella disponibilità a condividere il mondo con altri uomini"<sup>35</sup>.

Ricoeur, come è noto, si è costantemente volto al patrimonio letterario, religioso situato alle frontiere della filosofia", oggi conclude affermando che la poetica dell'esistenza dispensa i suoi frutti anche nell'ambito politico pertanto, con Arendt ancora, coglie come il perdono sia una grandezza politica espressa "nell'oblio attivo e nella sua necessità terapeutica".

Inserito: 4 giugno 2021

Accettato: 2 luglio 2021

---

<sup>35</sup> ARENDT, H. L'umanità e i tempi oscuri. Riflessioni su Lessing. In: *La società degli individui*, 2000/1, p.5-30, p.24.

## Viaggio verso la fondazione della morale in Edmund Husserl

## Journey towards the foundation of morality in Edmund Husserl

Prof.essa. Dr.essa. Maria Concetta Ripullo  
Università degli Studi di Messina<sup>1</sup>

153

### RIASSUNTO

La fenomenologia husserliana è attraversata da una tensione etica indirizzata inizialmente a definirne il rigore "scientifico"; nelle fasi successive, del pensiero del Maestro, l'etica diventa tema specifico di riflessione all'interno di una "fenomenologia della ragione pratica" il cui riferimento essenziale è costituito da un valore intenzionato nel quale io ho, ed ogni io ha, l'origine. Questa assoluta Originarietà include "i modi di coscienza empatici e comprensivi" ed apre ad un eidos comune agli esseri umani come persone, eidos la cui evidenza fattuale è l'amore (personale ed etico) come "disposizione durevole verso gli altri verso l'intera umanità", questa è un'idea che si trova nell'essere umano come formata "preontologicamente". La riflessione su questa assoluta originarietà, consente al Nostro di trovare un fondamento comune intersoggettivo, un'idea che in quanto ontologicamente fondata può diventare, come Telos, trainante per la volontà: "scopo di tutti gli scopi... idea dell'essere soggettivo perfetto all'interno di una comunità totale intersoggettiva perfetta all'infinito". Husserl denomina la teleologia come "forma di tutte le forme" nella quale si trova la soggettività.

### PAROLE-CHIAVE

Valore; Persona; Amore; Intersoggettività; Telos

### ABSTRACT

Husserlian phenomenology is crossed by an ethical tension initially aimed at defining its "scientific" rigor; in the subsequent phases, of the Master's thought, ethics becomes a specific theme of reflection within a "phenomenology of practical reason" whose essential reference is constituted by an intentional value in which I have, and every I has, the origin. This absolute Originarity includes

---

<sup>1</sup> E-mail: [mariaconcetta.ripullo@gmail.com](mailto:mariaconcetta.ripullo@gmail.com)

"empathic and understanding modes of conscience" and opens to an *eidos* common to human beings as persons, *eidos* whose factual evidence is love (personal and ethical) as a "lasting disposition towards others towards whole humanity", this is an idea that is found in the human being as formed "preontologically". The reflection on this absolute originality allows our to find a common intersubjective foundation, an idea which, as ontologically founded, can become, like *Telos*, a driving force for the will: "aim of all purposes idea of the subjective being perfect all 'interior of a total infinity perfect intersubjective community". Husserl calls teleology the "form of all forms" in which subjectivity is found.

### KEYWORDS

Value; Person; Love; Intersubjectivity; *Telos*

La ricerca in materia pratico-etica di Husserl si caratterizza anzitutto come fenomenologia degli atti affettivi o valutativi. Si tratta di chiarire come veniamo a conoscenza delle leggi che regolano tale materia e quale sia la natura di esse. L'indagine prende ad esame, primariamente, l'analogia tra gli atti teoretici o conoscitivi e gli atti affettivi o valutativi.

Giudicare, afferma Husserl, significa innanzitutto presumere, intendere, credere che qualcosa sia o non sia. Ogni atto conoscitivo è diretto su qualcosa: in ogni giudizio distinguiamo l'atto di intendere e l'oggetto inteso.

Anche l'atto affettivo o valutativo presenta una struttura analoga: distinguiamo il desiderio dal desiderato, il volere dal voluto ecc.

Secondo Husserl, la coscienza è un campo di presupposizioni, questo vale sia per gli atti conoscitivi che per quelli affettivi e pratico-etici, di fatto l'atto affettivo è un presumere, un credere qualcosa come buono, piacevole, spiacevole, cattivo, bello ecc. La differenza fondamentale tra gli atti affettivi e quelli conoscitivi è che questi ultimi portano a manifestazione un oggetto, nelle *Ricerche Logiche* sono definiti "atti oggettivanti".

Gli atti affettivi, invece, non portano a manifestazione alcun oggetto, ma si dirigono su un oggetto già inteso o rappresentato, essi vengono definiti nella stessa opera "atti non oggettivanti": non riguardano l'esistenza di un oggetto ma ci dicono che un determinato oggetto è buono o cattivo, piacevole o spiacevole, l'atto affettivo è tale perché è intenzionale ossia si dirige, comunque, su qualcosa d'altro da sé, si dirige direttamente sull'oggetto fondante (su un oggetto gradevole o piacevole già portato a manifestazione dall'atto conoscitivo), ma indirettamente si dirige "sul piacevole" che è al di là dell'oggetto rappresentato. Il "piacevole" è la materia propria degli atti affettivi, è un oggetto *sui generis* che Husserl chiama "valore" (*Wert*), "[...] gli atti valutativi divengono coscienti manifestazioni di valore".

"Valore -precisa Husserl - non è un ente [...] ma appartiene ad un'altra dimensione" (HUSSERL, 1968, p.179)

La fondazione dell'atto affettivo su quello oggettivante non ha nulla di casuale, sia esso volitivo, valutativo ecc., si dà sempre come un atto complesso, cioè con una

pluralità di qualità intenzionali: infatti possiamo distinguere una intenzione percettiva, una rappresentativa e una intenzione affettiva; questo "intreccio" necessario tra coscienza dossica e coscienza affettiva comporta il riconoscimento dell'impossibilità, rimanendo nella sfera dell'affettività, di astrarre dall'intelletto.

Se l'intelletto può fare a meno del sentimento, il contrario è impossibile; Husserl afferma che l'intelletto esercita necessariamente le sue funzioni anche nella sfera affettiva.

Si può sostenere, perciò, che ogni atto pratico- etico ha il suo lato razionale, ciò significa che la sfera affettiva non è qualcosa di eterogeneo rispetto a quella teoretico-conoscitiva.

Per questo motivo Husserl parla di predominio dell'elemento logico o di universalità del fattore logico, grazie a ciò è possibile istituire, accanto o parallelamente ad una logica del giudizio, anche una logica del sentimento (questa visione sarà capovolta da Scheler).

Un'etica scientifica è la descrizione di questa logica. Io posso studiare l'esperienza, le intuizioni e le operazioni costitutive, e posso farlo perché gli universali non sono astrazioni, ma tipicità e strutture essenziali a cui corrispondono sempre gli *Erlebnisse*.

Le forme logiche sono correlative alle operazioni, come gli oggetti sono correlativi al soggetto, ma nelle forme logiche c'è di più di quella che noi consideriamo una realtà: c'è un'idealità, un significato, essi non sono nella dimensione naturalistica, ma nella sua verità, nel suo orizzonte, nel suo *telos* razionale.

Caratteristico dell'essere umano è che ciò che egli sente, percepisce o si rappresenta, supera il dato naturale, tende al tipico e all'universale, alla forma: l'uomo tende a rappresentarsi il significato della sua vita e del mondo che porta in sé.

E' questa l'esigenza, tutta spirituale, che induce Husserl a manifestare una tensione etica che attraversa tutta la sua copiosa opera, esprimendo l'anelito a superare l'immanenza cui l'obiettivismo delle scienze incatena l'uomo.

Già nella *Introduzione all'etica* (1920-1924) (HUSSERL, 2019, p.24) si possono trovare gli spunti per i quali l'etica diviene tema specifico di riflessione all'interno di una "Fenomenologia della ragione pratica" il cui riferimento essenziale (non formale come in Kant) è costituito da un valore scelto, non di carattere puramente psicologico, quindi soggettivo, ma tendente a realizzare una sempre più alta umanità tramite l'affermazione dei valori di dignità ed autonomia della vita noematica delle persone, giusta l'affermazione dello stesso Husserl (*Monadologia*, 1930) (ALES BELLO, 1985, p.77).

La coscienza del dovere trova giustificazione nella rispondenza del volere del soggetto ad un valore originario immanente all'io. L'attenzione adesso si rivolge al significato che Husserl attribuisce al soggetto. In *Idee per una fenomenologia pura e un filosofia fenomenologica II* afferma:



Essere soggetto significa in tutto e per tutto e niente altro che essere attivo; quindi l'essere soggetto e l'essere attivo coincidono, così come coincidono l'essere oggetto per un soggetto e l'essere prodotto di un'azione. Nulla c'è prima della azione: l'inizio della storia del soggetto non è un fatto ma è un atto (HUSSERL, 2002, p. 251-253).

Essere soggetto significa progredire necessariamente da azione in azione, dal prodotto di un'azione a nuovi prodotti, in quanto appartiene all'essenza dell'agire l'avere un fine. Ogni realizzazione richiede nuovi fini in una connessione infinita.

Qui è evidente come il Nostro, con la sua analisi, sostenga il valore etico della dignità della vita della persona.

Husserl, nella stessa opera, prende in esame la costituzione dell'io personale e scrive: "Il corso dei vissuti della coscienza pura è necessariamente un processo di sviluppo, lungo il quale l'io puro deve assumere la forma appercettiva dell'io personale [...] la persona è il soggetto delle facoltà [...] facoltà che io conosco sulla base del loro modo di esperienza. L'io personale è l'io uomo; appercepisco me stesso come un uomo nel contesto umano, trovando numerosi spunti per osservare il mio proprio comportamento, imparo a conoscermi come una realtà personale.

Un uomo non si conosce, non sa che cos'è, impara a conoscersi. L'esperienza di sé, l'appercezione di sé si amplia costantemente. Quindi l'imparare a conoscersi è la stessa cosa della costituzione del sé [...] la peculiarità del soggetto spirituale sta nel fatto che in esso si fa avanti l'appercezione "io", nella quale il soggetto è oggetto. Bisogna distinguere, dunque, io che sono dal lato del soggetto, e io che sono quale *obiectum* per me, rappresentato, intenzionato nell'*io-sono*: il me (*das Mich*): si intende qui la persona costituita per me, l'io, che è presente alla coscienza come sé. [...] L'io spirituale può essere come un organismo di facoltà [...] La facoltà è una potenzialità positiva che volta per volta, si attualizza, che è sempre pronta a trapassare in attività" (HUSSERL, 2002, p.253).

Nella genesi originaria, l'io persona non si costituisce soltanto come una persona determinata dagli *impulsi*, da *istinti originari*, passiva nei loro confronti, ma anche come un *io superiore, autonomo, che agisce liberamente*, guidato da motivi razionali.

"Le abitudini si sviluppano sia per il comportamento originariamente istintivo, sia per il comportamento libero [...]. Il fatto di lasciarsi determinare da un motivo di valore e di resistere a una pulsione fonda una tendenza [...]. Qui l'abitudine, s'intreccia con la libera motivazione. Quando agisco liberamente aderisco sì ad una abitudine, ma sono anche libero in quanto aderisco ai motivi, alla ragione nelle sue libere decisioni". Ciò che agisce come motivo porta in sé numerose implicazioni intenzionali: a) motivazioni a risalire al senso; b) ad aderire alla verifica della verità stessa; c) a lasciarsi determinare, sulla base dell'autentica ragione, dalla verità" (HUSSERL, 2002, p. 267). L'autonomia della ragione, la libertà del soggetto personale consiste in questo: io non aderisco passivamente agli influssi estranei, agisco liberamente solo nella modalità della ragione.

All'inizio dell'esperienza non c'è ancora un sé costituito, il sé è completamente nascosto a sé e agli altri. La fenomenologia trascendentale è una scienza della

costituzione, del come l'io genera, ciò non vuol dire che devono essere costituite solo le forme o le essenze: la costituzione riguarda anche la cosa fisica, la psiche, gli altri esseri umani e quindi, in questo senso, tutto ciò che si dà nell'esperienza del soggetto, nell' *Erlebnis*.

Quando Husserl dice che la fenomenologia è trascendentale e non empirica vuol dire che la fenomenologia non assume gli oggetti reali, empirici, già fatti, così come essi si danno prima dell'epoché (della sospensione del giudizio) della riduzione fenomenologica, nel loro piano mondano. L'esigenza fondativa che è essenziale nell'analisi fenomenologica, emerge anche in questo caso per affermare il come del ritorno alle "cose stesse".

E. Paci, nell'ambito della interpretazione delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl, rileva: "La nuova esistenza, l'esistenza che continuamente rinasce, è, per Husserl, una nuova infinita sfera dell'essere (*Seinsphäre*) che vive nel tempo il senso della vita come esperienza direzionale e teleologica della verità... questa esperienza si attua nella immanente forma temporale della corrente di coscienza" (PACI, 1961, p. 76-78).

Connesso alla costituzione dell'io emerge, pure, il problema della relazione tra gli *Ego*. Questa relazione introduce la dimensione intersoggettiva nella costruzione del mondo, così la comunità trascendentale del noi viene alla luce assieme agli altri soggetti.

Come strumento privilegiato di analisi antropologica, Husserl indica l'entropatia (il reciproco entro sentirsi, *Einfühlung*) tramite la quale riusciamo a cogliere ciò che si muove nella vita dell'altro relativamente ai suoi sentimenti, emozioni, al suo mondo di decisioni, volizioni, creatività.

"L'altro è il rispecchiamento di me stesso e, tuttavia, esso non è propriamente un rispecchiamento" (HUSSERL, 1994, p.51). L'esperienza dell'altro avviene tramite il suo corpo fisico, quindi indirettamente; l'altro in quanto soggetto, non può mai essere presente in originale. Questa "intenzionalità indiretta", che rende con-presente l'altro al darsi del suo corpo fisico, viene chiamata da Husserl "appresentazione" (*Appresentation*: render conscio come con-presente). Tale appercezione per analogia non è un atto del pensiero, un sillogismo, ma è una sorta di "fondazione originaria" (*Urstiftung*) o "accoppiamento originario" (*Paarung*) (HUSSERL, 1994, p.51).

Il mondo e gli altri, quindi, sono "dentro" la coscienza, sono immanenti alla coscienza in quanto percepiti e sentiti; ma, da un altro punto di vista, cioè in se stessi, sono trascendenti in quanto mi accorgo che l'altro è diverso da me, è un *alter ego*. Attraverso l'entropatia, posso comunicare con lui e sentire la nostra comune umanità, ma non posso in alcun modo identificarmi con lui. Ales Bello in *Husserl e il problema di Dio* mette in risalto la doppia riduzione fenomenologica che avviene grazie alla percezione dell'altro:

[...] se il primo movimento è quello di evidenziazione della mia sfera di appartenenza, il secondo è la scoperta dell'empatia che mi permette di penetrare nell'altro, pur rimanendo quest'ultimo

fondamentalmente estraneo e diverso da me quindi trascendente (ALES BELLO, 1985, p.37).

Sorge, così, il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza nella sfera originaria che ha come polo l'io.

Nelle *Meditazioni Cartesiane* Husserl affronta questo problema che diventa una ricerca fenomenologica guidata dall'idea dell'altro da me. L'altro, che all'inizio è solo un correlato del cogito, diventa un filo conduttore trascendentale della ricerca.

Gli altri sono sentiti da me sia come oggetti (psicofisici) che come soggetti. Se sono soggetti avranno anche loro (per analogia) delle percezioni come le ho io in quanto soggetto; io ho un mio mondo e gli altri avranno, allora, ciascuno un proprio mondo.

La *Quinta Meditazione* tende a esplicitare il senso dell'esperienza naturale, sociale e culturale in quanto "senso dell'esperienza che è per ognuno".

Husserl, per introdurre le lezioni "*Sulla via verso una scienza della soggettività trascendentale*", deve affrontare la questione del difficile equilibrio tra soggettività e mondo; esso dichiara che prima di iniziare con la riflessione sulle strutture del mondo dell'esperienza, è necessario effettuare "[...] un altro inizio: [...] debbo compiere meditazioni generali sullo scopo della conoscenza e della scienza [...]. Medito anche sulla visione intellettuale, sull'evidenza, mi chiarisco come la vita giudicativa possa diventare conoscitiva e possa giudicare se stessa; dovrò come, ciò che è identificabile nell'intellegibilità e nel giudizio, viene ad autodattità, quindi è dato attraverso l'evidenza apodittica [...], si instaura allora la teoria scientifica delle forme, il cui ambito è dato attraverso l'evidenza apodittica [...], pervengo alla distinzione fra cose, valori, beni. (Se) La logica formale era la logica delle proposizioni giudicative, (ora) consideriamo quelle valutative, rispettivamente desiderative e volitive, allora si delineano parallelamente i concetti della verità di giudizio (nasce la logica del giudizio come logica della verità ) verità relativa al valore: verità pratica. Così si dà non solo una scienza logica dei fatti, ma anche una logica dei valori reali e degli scopi" (ALES BELLO, 1985, p. 55).

La logica formale si allarga ad una logica sia delle proposizioni valutative, che delle verità di valore. "Il giudicare rimanda alla soggettività giudicante e "questa può avere anche carattere giudicativo - volitivo" quindi il formale della nuova sfera ha un universale altrettanto grande come il concetto di logica formale. " Infine si ottiene, dunque, la logica di un'umanità etica [...] la logica di uno sviluppo di un'umanità genuina nei gradi dei suoi prodotti e della sua vita produttiva" (ALES BELLO, 1985, p. 57-58).

L'indagine sistematica di tutte le teleologie che si possono trovare nel mondo empirico (dallo sviluppo degli organismi fino all'uomo) non si esaurisce nelle spiegazioni scientifico-naturalistiche. L'esigenza della fenomenologia (quella di ritornare alle "cose stesse", alla loro essenzialità) attuata con la riduzione trascendentale al soggetto, conduce, ora, alle questioni riguardo sia il fondamento della fatticità, ovvero riguardo il fatto considerato come sorgente di valori possibili e reali, sia riguardo la coscienza costitutiva. Il mondo, inteso come il complesso di ciò

che è trascendente, non è messo in dubbio, ma esaminato nel suo costituirsi per noi. Qui si manifesta necessariamente una esigenza regressiva che conduce alle fonti della conoscenza, a ciò che sta dietro le formazioni culturali: è la ricerca dell'originario, dell' "Ur".

La realtà naturale e storica, il mondo- della- vita (*Lebenswelt*) circostante, trovano il loro fondamento giustificativo nell'ontologia del mondo- della- vita. Struttura, questa, "antepredicativa" ed originaria, strettamente connessa con il modo di intendere la coscienza come "flusso" temporale, che permette di comprendere la storia e il suo significato. Se il passato è percepito nel presente come ricordo, la percezione si muove sempre verso un futuro e proprio in tal senso è appercezione.

La sfera del proprio è questo *Kern* (nucleo) complesso di percezioni e di non percezioni, di potenziale e di attuale.

Afferma Husserl: "L' Ego stesso c'è per se stesso in uno stato continuo di evidenza, in quanto costituente continuamente se stesso come esistente" (HUSSERL, 1994). Così l'Ego si afferma, contemporaneamente, come genetico e genealogico. "[...] Ogni io in quanto soggetto identico alla sua coscienza pura, è appercepibile come un qualche cosa che ha i suoi modi (che hanno una certa configurazione) di comportarsi nei confronti del suo mondo circostante, un suo modo determinato di farsi motivare da esso, attraverso modi attivi e passivi di comportamento; e chiunque sia giunto attraverso un certo sviluppo ad una certa maturità, appercepisce se stesso in questo modo, si trova nel mondo come una persona" (HUSSERL, 1994, p. 320).

L'uomo non può trovarsi vivo da solo: si trova vivo nel senso della natura, della socialità, della storia. Possiamo affermare che la fenomenologia integra l'uomo nella intenzionalità della vita temporale universale. Per altro la centralità della ricerca etica è l'io persona.

La fenomenologia, scrive Enzo Paci, è una "formazione" dell'essere umano nel senso dell'universo aperto. E' un'educazione continua che ci fa uscire dall'alienato, dal separato per introdurci alla vita relazionale.

Scoprendo il proprio e l'*Alter ego*, scopro in me un'esperienza reale, mia propria, dell'alterità che vive in me senza che io la riduca a "proprietà".

Vivere in me la trascendenza senza eliminarla mi proietta nella dimensione teleologica della storia personale e comunitaria. La trascendenza in Husserl comprende non solo il *telos* del mondo ma anche il fondamento di esso, aprendo, così, ad una ipotesi creazionista. Questa dimensione "altra" è ripresa da Husserl negli ultimi *manoscritti inediti*, dei quali ci fa memoria Angela Ales Bello.

"Man mano che l'analisi fenomenologica procede s'illumina il mio passato originario; più mi muovo verso un *telos* più capisco e presentifico la mia natura originaria. Sono tra due orizzonti infiniti: il passato e il futuro.

Nell'esplicitazione di questi orizzonti mi trovo limitato nella temporalità. L'ego del cogito è nel tempo presente [...] come viva presenza, come *lebendige Gegenwart*. L'apparire dell'essere è nel tempo. Ma per ogni apparire c'è qualcosa di nascosto, un'infinita potenzialità non attuata" (ALES BELLO, 1985, p.32). Nella vita

intenzionale, come presenza, c'è la totalità infinita, implicita e non esplicita. In quanto nascosta la presenza originaria è presenza infinita, originaria che contiene tutte le possibili esplicitazioni che possono uscire da essa. Se la presenza nascosta è infinita, la presenza come evidenza è finita.

La presenza è sempre relazione perché ha in sé il passato come ritenzione e il futuro come protenzione.

La presenza nascosta è anche presenza che si rivela a noi stessi: noi siamo questa rivelazione, siamo la certezza evidente di noi a noi stessi.

Attraverso la riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera di ciò che vivo, come appartenente a me, scopro il "proprio" e "l'alter ego"; scopro di vivere come mia la trascendenza senza eliminare la trascendenza.

Nella indagine di Husserl è implicito un interrogativo: se io parto dalla mia presenza, come posso trovare la presenza altrui? A tal proposito, l'analisi husserliana dei modi di coscienza, risulta illuminante.

Così recita un testo husserliano tradotto da Angela Ales Bello: "Comprendo la coscienza estranea sulla base dell'empatia. [...] si tratta di un processo analogico, ed esso presuppone come riempimento finale la possibilità di una percezione adeguata. Dunque deve sussistere la possibilità che il mio avere empatia trovi il suo riempimento in una percezione dei vissuti dell'altro. Così come la credenza relativa ad una immagine trova il suo riempimento se io vedo la cosa in se stessa [...]. Ora, in questo caso, la rappresentazione di un'immagine presuppone una cosa concreta, che ha il suo posto nel mondo [...]. Ma che cosa accade a proposito dell'empatia? [...] Essa non si accorda con una conferma ottenuta percettivamente. Se ascriviamo a Dio (come coscienza che tutto comprende) la capacità di penetrare nella coscienza degli altri, ciò è possibile solo a condizione che l'Essere di Dio comprenda in sé ogni altro essere assoluto. Per Lui non si avrebbe nessuna contraddizione (non avrebbe bisogno di nessun riempimento) poiché Dio non avrebbe bisogno, ad es. un campo visivo, ma tanti quanti sono le coscienze assolute [...]. Dio vede la cosa da un lato - con la mia coscienza - e "contemporaneamente" da un altro lato - con la coscienza di un altro" (ALES BELLO, 1985, p. 68-70).

Nel rapporto tra immanenza e trascendenza, Husserl, utilizzando lo schema monadico di Leibniz, definisce Dio come *Monadologia-c*, ed è proprio l'indagine sulla intersoggettività che, come ricerca costitutiva, ha il compito di descrivere il senso oggettivo che si costituisce come senso originario dell'essere realizzantesi "nel come della realtà soggettiva".

Nel *Ms sulla Monadologia-c*, 1930, troviamo la seguente affermazione del Nostro: "La costituzione del mondo è costituzione di sempre più alta umanità, la quale è consapevole del suo essere proprio e vero e assume la forma di un tutto che liberamente costituisce se stesso avendo come scopo la ragione, e la forma della perfezione.

Dio non è semplicemente la totalità delle monadi, ma è l'*Entelechia* che si trova nella totalità come idea del telos dello sviluppo infinito, quello dell'umanità come assoluta ragione, intesa come ciò che regola necessariamente l'essere monadico, e lo regola secondo una propria libera decisione. Questo, in quanto intersoggettivo, è un



processo necessariamente allargantesi, senza il quale, nonostante episodi di decadenza, l'essere universale non può neppure esistere" (ALES BELLO, 1985, p.77).

La soggettività trascendentale, intesa nella sua struttura intersoggettiva, consente di individuare nella teleologia, la forma originaria (*Ur-form*).

Perché la tensione dell'umanità verso il perfezionamento sia viva, questa forma originaria deve essere costantemente riscoperta.

Seguiamo Husserl che, a tal proposito scrive nel *Ms E III 2*: "L'universale direzione dell'io è verso il bene [...] la prima e originaria creazione del mio io, nel volere me stesso, è nel rivolgermi universalmente ai beni, all'idea dei beni pratici, e indirizzarmi a ciò che vale, di presentarmi come l'incarnazione (la migliore possibile) del valore. [...] La concreta soggettività primordiale include tutti i modi di coscienza, quindi anche quelli empatici e quelli comprendenti l'esprimersi delle persone nelle cose. Soggettività che racchiude i modi di coscienza nei quali sono posti come validi: la natura, lo spirito (inteso) in ogni senso (umano ed animale), come spirito oggettivo in quanto cultura, come essere spirituale in quanto famiglia, gruppo, stato, popolo, umanità. [...] In tutti i modi di coscienza, e nei suoi modi di considerazione, si trova che essi portano qualcosa a "validità", e ciò che è valido in essi appartiene esso stesso inseparabilmente a tutti questi modi di coscienza, ad un insieme esperito ed esperibile. [...] Ora considero che nella ricerca regressiva (*Rückfrage*) si dà la struttura originaria nel suo mutamento della *hyle* originaria con le cinestesi originarie, i sentimenti originari, gli istinti originari [...] (e) si trova nel "fatto" che il materiale originario si fonde in una forma di unità, che è la forma essenziale della mondanità. Perciò, appare preindicata la costituzione di tutto il mondo (.). Per me [...] la teleologia scopribile, trascendentale, risiede nel *fatto*" (ALES BELLO, 1985, p.100).

Il Nostro nel contesto di questa analisi fa emergere un carattere unitario, che conseguentemente alla "validità" come "forma di unità" (mondana) si presenta come una "disposizione durevole", essa è l'*amore*.

E se primariamente si presenta come amore personale, realizzante un piacere ed una dedizione legate all'amato, con il progredire dell'analisi, si estende al prossimo (l'amore senza riserve del Cristo) e alla comunità intera: è l'amore etico (*ethische Liebe*) "[...] che consiste nel prendersi cura amorevolmente dell'altro, del suo essere e divenire etico, è una disposizione verso gli altri, verso i gruppi umani, verso l'intera umanità [...] L'amore cristiano è in primo luogo solo amore. Ma esso è legato al tendere verso la realizzazione della comunità d'amore in una dimensione più ampia possibile [...]. (Così) dalla costituzione di sé della soggettività trascendentale come essere orientato all'infinito verso la perfezione e verso la vera autoconservazione, deriva la necessità della presa di coscienza di sé in gradi sempre più alti. [...] Il processo teleologico dell'essere dell'intersoggettività trascendentale, porta in sé un'universale volontà di vita, dapprima oscura nei singoli soggetti. [...] Nel suo sviluppo essa diviene esplicita in alcuni soggetti, così l'uomo si desta nel suo orizzonte trascendentale, si desta in lui l'orizzonte della genuina umanità.



Questa idea si trova in lui come formata *preontologicamente*. Attraverso la riflessione riceve forma scientifica nella *ontologia*, e in quanto idea ontologica può diventare trainante per la volontà, che, in tal modo, ha il suo fine esplicito, come meta dello scopo di tutti gli scopi intersoggettivi, ovvero l'idea della perfezione all'infinito.

La volontà assoluta universale che vive in tutte le soggettività trascendentali e che rende possibile l'essere individuale-concreto della soggettività, è la volontà divina, la quale presuppone l'intersoggettività (non nel senso che quest'ultima precede la prima) ma come strati strutturali, senza i quali questa volontà non può essere concreta" (ALES BELLO, 1985, p.98).

Lo sviluppo morale dell'umanità in Husserl è originato da un fondamento:

- a) l'amore;
- b) dall'evoluzione di esso: l'amore etico;
- c) dalla realizzazione di un fine: la realizzazione della genuina umanità.

Queste linee guida dello sviluppo storico-provvidenzialistico si snodano nella indagine rigorosamente fenomenologica, chiaramente significata dalla affermazione del Maestro di seguito riportata: "Se io riconosco ciò in quanto fenomenologo, allora mi rendo conto di essere nello sviluppo universale e questo è un *fatto*" (ALES BELLO, 1985, p.96).

## REFERENZE

ALES BELLO, A. *Husserl sul problema di Dio*. Roma: Studium, 1985.

HUSSERL, E. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. (Ed.) V. Costa. Torino: Einaudi, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introduzione all'etica*. Lezioni del semestre estivo (1920/1924). (Ed.) F. S. Trincia; Trad. N. Zippel. Bari: Laterza, 2019.

\_\_\_\_\_. *Meditazioni Cartesiane* (Ed.) F. Costa. Milano: Bompiani, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ricerche logiche*. v. II. (Ed.) G. Piana. Milano: il Saggiatore, 1968.

PACI, E. *Tempo e Verità nella fenomenologia di Husserl*. Bari: Laterza, 1961.

Inserito: 15 giugno 2021

Accettato: 15 luglio 2021

## Neurolaw between epistemology and ontology: phenomenology and cognitive neurosciences

### Neurolei entre epistemologia e ontologia: fenomenologia e neurociências cognitivas

Prof. PhD. Davide Perrotta

Centro italiano di ricerche fenomenologiche - CIRF<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

In the first part of the paper, I present some problematic concepts in cognitive neuroscience, from a philosophical point of view, like causality and Law. These concepts open ontological questions, that we develop proposing a mechanistic interpretation of cognitive neuroscience, compare to a phenomenological investigation of human experience. General descriptions of mental states and intentionality allow us to investigate different forms of causation, not reducible to “material causes”. By contrast, cognitive neurosciences are specialized to investigate the latter form, being interpretable both like a bound and an advantage. In the second part of the paper we will resort to the presented epistemological descriptions in order to investigate social cognition. We will discuss the case or moral cognition in order to preserve emergent properties in the human experience, in a complementary way with “cognitive mechanisms”. This argumentation will help us to better define the Neurolaw field of researches, allowing us to discern different forms of responsibility of the human acts with regard to different causal factors.

#### KEYWORDS

Neurolaw; Ontology; Phenomenology; Cognitive neurosciences

#### RESUMO

Na primeira parte do artigo, apresento alguns conceitos problemáticos da neurociência cognitiva do ponto de vista filosófico, como causalidade e direito. Esses conceitos abrem questões ontológicas que desenvolvemos propondo uma interpretação mecanicista da neurociência cognitiva, comparadas a uma investigação fenomenológica da experiência humana. Descrições gerais de estados mentais e intencionalidade nos permitem investigar diferentes formas de causalidade, não redutíveis a “causas

---

<sup>1</sup> E-mail: [davide.perrotta@hotmail.it](mailto:davide.perrotta@hotmail.it), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5426-734X>

materiais". Em contraste, as neurociências cognitivas são especializadas para investigar a última forma, sendo interpretáveis tanto como um limite quanto como uma vantagem. Na segunda parte do artigo, recorreremos às descrições epistemológicas apresentadas para investigar a cognição social. Discutiremos o caso ou cognição moral a fim de preservar propriedades emergentes na experiência humana, de forma complementar com "mecanismos cognitivos". Essa argumentação nos ajudará a definir melhor o campo de pesquisa do Neurolei, permitindo-nos discernir diferentes formas de responsabilidade dos atos humanos em relação a diferentes fatores causais.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Neurolei; Ontologia; Fenomenologia; Neurociências cognitivas

## **1 JURIDICAL PHENOMENA AND NATURAL SCIENCE**

In the contemporary debate, several human concepts have been discussed within cognitive neuroscience, such as morality or will. Evidently, the empirical investigations found something peculiar about neural substrates of these human phenomena, but they can doubly be defined anthropological in a strict sense. We are about to maintain a certain form of dichotomist view about human existence, but this strategy will be advocated as a methodological necessity for neurosciences rather than a skeptic position.

Neurosciences, being a scientific field of research, can't be *directly* involved in anthropological themes, not-natural in the traditional sense, they can, on the contrary, investigate the human being in a naturalistic way, in line with the ontological perspective of natural science. We will maintain a strong identification of the scientific approach with its methodological bound with a certain concept of "causality". Obviously, within the fruitful specializations in philosophy of science (FODOR, 1974), a general interpretation of the methodology of natural science could seem a simplification: anyway, from a phenomenological point of view, this strategy will help us to examine several human phenomena, such as a "crime", that can't be easily explained with a casual account.

Causality can be defined in several senses within different disciplines: regarding physical interactions among molecules or with respect to human actions. In human interactions, we can say "causal" the action that effectively committed a crime, not what preceded it. We are well aware of the juridical definition of "*mens rea*" and "*actus reus*" (Goodenough and Tucker 2010): in line with these premises, we have to identify, directly or indirectly, an effective committed action in order to recognize the realization of a crime. In line with jurisprudence, we couldn't just intentionally plan a crime for being "criminals", even thought, intentional planning is considered as a necessary condition for punishment. In this sense, jurisprudence gathers psychological concepts, but we have to ask ourselves if we can define such concepts as "naturalistic" or not (LAVAZZA, DE CARO, 2009).

An epistemological clarification about the two different approach could help us to better explain our opinion about Neurolaw, in order to clarify its field of research,

its possibilities to explain human nature and the human crimes or, eventually, to predict the latter.

A discussion on the concept of “cognition” is central to investigate the naturalistic account of neurosciences. I will assume that neurosciences can only mean cognition, or cognitive systems, in a mechanistic way, and this is not a critical view but an epistemological one. If neurosciences can say something about “crimes” or “responsibility” is due to this perspective, how we will discuss.

A difficult issue concerns the defining of neuroscientific researches with their relation between psychological and neural concepts. We will focus our argumentation on cognitive neuroscience, so we are not detailing explaining the traditional cognitive sciences. The philosophical topic about “folk psychology” already well explained some difficulties to give a strict neural account of cognition: we need to precise in which sense we can speak about psychophysiological processes or laws (PUTNAM, 1967; CHURCHLAND, 1989).

## 2 WHAT DO WE MEAN WITH “COGNITIVE NEUROSCIENCE”? AN EPISTEMOLOGICAL DISCUSSION

The concept of “neural substrate” is essential to affirm discoveries about new “cognitive mechanisms”, leaving aside if we are treating laws, regularities or tendencies. Without a correlation with neural regularities, we would remain only in a behavioral description or in traditional cognitive science, and we don't mean to detailed discuss the latter approaches. For instance, there is a lot of cognitive researches about mood, personality, and so on, but we need to correlate such psychological “constructs” to a neural reaction in order to define them as “neuroscientific” observations. Both the concepts are paradigmatic in this sense: we can define “mood” or “personality” as a psychological status, empirically detectable with some experimental tools. Following, we can correlate such “dates” with some “dependent variables”, like a cognitive performance, but also with a clinical categories, without having the necessity to postulate specific neural states of these complex concepts.

In psychological research, we can define “dependent variables” behavioral parameters, like “milliseconds” needs to respond in a given task or accuracy. Even thought we can find numerous empirical evidences with this methodological strategy, in this paper we will strictly mean a psychophysiological discover when we are in front of a correlation between a psychological construct with a neural substrate, regarding the central nervous system or also peripheral reactions.

Scientific psychology relies its dates on different forms of “probability”, a fruitful empirical strategy that excludes *the necessity to thoroughly specify which causes are involved in a given statistical distribution*. We could say, for instance, that depressed subjects have a major probability to commit a crime, but we can't incriminate such subjects just for this reason. Traits of personality or a clinical status can't be enough to speak about causality and the same goes with a discussion about motivations or

reasons. We don't possess information about bi-univocal correspondence among neural substrates and such complex psychological constructs, indeed one speaks about "correlations" or similar statistical indices.

Being a biological based science, cognitive neurosciences have the expectation to find stronger empirical data compared to traditional scientific psychology, requiring the first a more detailed argumentation about causes – rather than probability or tendencies -. For this reason, the psychological lexicon in neuroscience is not directly involved with concepts like personality or mood, but rather with the concept of "cognitive functions". Cognitive psychology can be considered the very lexicon with which we are investigating brain reactions.

With these premises in mind, we need to briefly introduce the modular account that characterizes cognitive psychology. This topic is not just an important philosophical issue (CARRUTHERS, 2006), but an epistemological requirement since the birth of neuropsychology (SHALLICE, 1988). Modularity has been for long a difficult proposal to defend, anyway, the contemporary description of "neural networks" is an important innovation to better explain this issue. A given form of cognition can be investigated gathering several neural structures, by maintaining a priority among them, even though without strong sequentiality. For instance, the ability to "cognitive control" our behaviors preeminently relies on prefrontal cortex, but this is not the only site that participates in such functions (ARON et al. 2014). We need to investigate several neural structures that contribute to inhibitive processes, by including the bottom-up processes that elaborate the stimulus that should be inhibited.

Anyway, cognitive neuroscience possesses a difficult ontological account with respect to traditional psychology: concepts like "circuitry", anatomical structures, neurons, aren't obviously psychological and the great deal in the "cognitive ontology" is to find a correlation between a neural vocabulary and a psychological one.

In order to define the epistemological status of a given discipline, we need to investigate this ontological duplicity, being evident the qualitative differences between a "neural architecture" and psychological concepts that characterized our daily life.

### **3 NEUROSCIENTIFIC EVIDENCES AND BIOLOGICAL EXPLANATIONS**

The best evidence about the neural architecture and psychological concepts come from Neuropsychology.

This discipline gathers a lot of empirical evidence about spatially localized lesions in correlation with a determined cognitive functioning, in the extended sense of "networks", not just areas.

In order to clarify what neural activities are telling us, we need to specify our interpretation of "cognition" in cognitive neuroscience.

We can anticipate our intention: the strong relation between specific lesion data and determined cognitive functions will be advocated by us in terms of "material causes". This epistemological strategy will be defended in order to understand how



neural substrates make possible specific psychological elaborations, meant as the best way to give a naturalistic account of cognition in neurosciences.

Speaking in terms of mechanism means to refer ourselves to causal relations among events or entities, meaning them in a “material” way. Since the Aristotelian *physics*, we know that there exist different forms of causality and the only one that has been implemented in the scientific research is “material causality” (ALES BELLO, 2017). In my opinion, being neurosciences defined as a science, their epistemological approach necessarily relies on this perspective.

We already premised that a neural network is a complex brain structure: neurotransmitters work on specific brain areas, these areas communicate with others, implementing information or processes. The processing of information must be meant as functional processes allowed by a neural network, the latter defined as a composed circuitry.

A top-down process, high-level in others terms, for instance, is not just a localized cognition, requiring instead several bottom-up processes upon which works.

The Anterior Cingulate Cortex is, for example, one of the best candidates to determine functions to resolve emotive conflicts (BOTVNICK et al. 2004): anyway, in order to achieve this task, we need different emotional processes to be “resolved”. We can exclude rigid sequences of neural computations, but we need to maintain the notion of a parallel elaborations of information in order to understand the most complex form of cognition.

We will discuss in this paper how “cognition” can show different forms of causality, being cognitive neuroscience specialized in investigating material causes of it. In order to achieve complex inferences, neuroscientists need to resort to the typical “reductionist” approach of natural science’s method. This approach has been for long a critical point for the philosophical traditions and we must make clearer our interpretation of it. Even though we will argue how the human existence can’t be “reduced”, if we want to understand it like a “whole”, the only way in which we can find scientific discoveries, laws or regularities about cognitions, is through reductive strategies.

We can present now a mechanistic view on cognition, in line with concepts like “cognitive mechanism”, “cognitive system”, as used by neuroscientists, that strongly give us ideas about biological forms of explanation (CRAVER, BECHTEL, 2007; KAPLAN, CRAVER, 2011).

The mechanistic interpretation of the mind-brain system is strongly compared to biological explanations in this paper. In molecular biology, a physiological process like metabolism involves an enormous amount of entities and activities that interact with each other with a hierarchical sequentiality. One of the best methods with which we can analyze a such complex process is to “isolate” its elementary parts, from a micro-organic point of view. Biological explanations are very complex regarding the relation among intra-level or infra-level entities or activities (GALLAGHER, 2018); we won’t technically discuss the causal account of a multi-strate ontology, for our present scopes revealing such complexity is enough.

Metabolism has a teleological status, an inner finality that we can't totally explain reducing it to its bottom-up mechanism: the best we can do, from a strict scientific perspective, is to discover several mechanisms, properties, entities – proteins, enzymes, mitochondrial, and so on – that *participate* in a such complex high-level function. Even though metabolism has a difficult “functional account” to be explained from a pure mechanical point of view, gathering itself “emergent properties” in the physiological level and so on, this doesn't mean that we can't discover several constituents that make it possible. If the metabolism can be meant as a “function”, not qualitative explainable by the micro-organic domain, we can nonetheless investigate the micro-organic “mechanism” that could impair it.

The biological modeling approach will be advocated by us as typical of the cognitive neuroscience. Even though, we will observe how the concept of “function” is much more complex in cognition compared to physiological functions or similar.

Cognitive neurosciences are interested, in my opinion, only in *cognitive mechanism*, and the concept of “mechanism” along with “cognition” can't explain all the forms of the latter: the human existence is not completely explainable through “isolate functions”. Nonetheless, the reductive strategy is an essential step to discover neural substrates of them.

The neuroscience's aim is to discover a mechanism and, this methodological strategy, I repeat, it is not just a narrower explanation: to possess specific understanding about mechanism allow us to manipulate them, to anticipate specific results, to develop clinical treatments. Moreover, only when we are in front of a mechanism, we can relate neuroscientific discoveries to Law, developing possible social effects through empirical results

#### **4 NEUROLAW AND THE HUMAN EXPERIENCE IN AN EPISTEMOLOGICAL DISCUSSION**

The concept of “Law” in Neurolaw shows a difficult account to be defined with the lexicon of “cognitive mechanism”. Typically, Law is considered a normative discipline and we know several philosophers claiming that norms don't belong to *being* (MCDOWELL, 1994). Simplifying, laws can be defined as “cultural” or “juridical” objects, entities of our experience, and within the brain we can't find neither culture nor norms.

Before clarifying our position about Neurolaw, we must explain what we mean with “human experience”, the one where we find individual memories as well as cultural manifestations. We will join in this paragraph in the Husserlian approach, the one that, in our opinion, methodologically allows us to better explain the human experience, with its strong relation with a more complex concept of “cognition”, encompassing different senses of causality. Once explained a phenomenological description of cognition, we will return to discuss the mechanical components of it.

We need to simplify the Husserlian approach in order to relate it, in this paper, to a scientific field. This strategy will help us to discuss complex concepts such “norms”, that can be defined only if we go beyond a natural-scientific approach. Being

norms historical-collective objects of our experience, they need a different methodology to be understood.

In phenomenology, one speak about “intentionality” to denote the human ability to refer our cognition to different objects of our environment (Husserl 1970). Phenomenological descriptions rely on two important methodological strategies with respect to cognitive neuroscience: a strong attention on “objects” of our cognition - the property of our conscious act that we can define “intentionality” -; and the *relations between different form of cognition*, meant both as *main themes to understand the human experience*.

We will speak about “experience” in order to precise this field of researches, being “cognition”, in neuroscience’s meaning, just a specific part of the first. The concept of intentionality must be understood in line with the notion of “phenomenological constitution”. To be constitutive, or constituted, is a main technical term in phenomenology, and must be kept distinguish from the metaphysical or scientific sense of it (GALLAGHER, 2018). Constitution in phenomenology possesses an epistemological meaning: we could also say that epistemology led us to ontological researches, but we are not going deeper into this argument. It follows that we can distinguish a constitution of knowledge, in phenomenology, and an ontological constitution, in analytic philosophy or science.

Both the concept, intentionality and constitution, are essential to explain the human experience and we can say that they remain latent - uninvestigated - each time we analyze an individual or groups, also in the empirical researches. Cognitive neuroscience doesn’t technically investigate intentionality, in the phenomenological sense. In other terms, If our brain is accustomed to respond to specific stimuli - i.e emotional stimuli or moral ones - we can postulate different past conscious approaches that characterized these peculiar reactions (HUSSERL, 1982).

With strong references to intentional cognition, or “conscious act”, intentionality allows us to investigate how our or social experience takes form - is constituted - with the focus to specific objects of our thoughts, or a different sense of interactions with the world. We are introducing these concepts since the difficulty to mean laws as brain entities: we must rather investigate the human *relations to laws*. Such relation can’t be *totally* understood psychophysiological terms, since laws are not natural objects or events, not perceivable but logically “constituted”.

Laws, meant as objects or “essence” of our interactions (HUSSERL, 1990), can be part of the phenomenological investigation by this point of view, being normative rules *qualitatively* different compare to other objects, like sensorial entities or “rewards”. In the philosophical literature, the thesis with which we try to better understand the human dimension advocate the necessity to go beyond just *physical entities*. Phenomenologists speak about intentionality, *Geist* or ideality; analytical philosopher about space of reason (MCDOWELL, 1994) or metaphysical conceptions, showing a similar epistemological attitude.

We won’t join in technical reconstructions of the Husserlian method, but we have to introduce some typical features of the phenomenological description, without

demonstrating them with “Epochè” or similar strategies, as Husserl largely does (ALES BELLO, 2015; ZAHAVI, 2017).

Phenomenology can be examined with different approaches and we will exemplify the “genetic” form of it. We can speak about a genealogy of experience, or constitution, when we investigate *simpler form of human relations to things in order to “discover” the more complex ones*. The very sense of “genetic phenomenology” can’t be naturalized, given its strong relations to the notion of “experience”, in a not-naturalistic-neural way (RAMSTEAD, 2015).

In order to join the phenomenological approach, we must, first of all, investigate the perception, in order to define it carefully. Intentionality is a prominent trait to define perceptive act, since the *essential* relation to objects in the latter. “Being related to an object” is an epistemological account of phenomenology: we can’t investigate the human consciousness beyond the relation between a determined process and its referring object. In this sense, perceptions show an essential peculiarity, their relations with physical-sensorial objects: perceptions manifest perceptive properties of things, like colors, forms, and so on.

The strong attention to “perceptions” was an important epistemological development in the early psychological debates, though which investigate several cognitive processes that cannot be reduced to perceptions or just behaviors. A single perception is temporally bounded and cannot explain alone human environmental reactions: in other terms, we need a *series of* perceptions to form some representations about the world.

The genetic approach in phenomenology allows us to investigate how the most important concepts of human life take form. The resort to the notion of “perception” is essential in this issue, we “discover” the existence of other forms of cognition, like representations, because, “evidently”, perceptions are not able to organize elementary forms of knowledge.

The concept of “discovering” is different to “postulating”: often metaphysicians postulate some assumptions that can be following logically investigated. Phenomenology methodologically “discover” conscious processes, being them part of the “human ontology”.

Anyway, once postulated or discovered, the knowledge of different forms of cognition allows us to investigate them with different scientific approaches: for instance in animal research. When we empirically investigate representative ability in animals *we don’t examine how these representations take form, neither their different forms of intentionality*, but the several neural reactions that emerged when they are involved in behaviors.

In order to clarify, with the phenomenological description we are not interested in neural substrates, but in the *qualitative* development of our experience in relation to different cognitions or other forms of acts. In other words, once “discovered” the existence of representations, we won’t go to find neural substrates of them, but we will investigate how representation contribute to form the human experience.

Representations show us a different form of “intentionality”, a crucial prerequisite of our thought, they are related to not-present objects or state of affairs.

On the contrary, perceptions are lacking information and we need to integrate series of perceptions and cognitions in order to elaborate our thoughts about the surrounding world. We can now observe the first occurrences of “different objects” in relation to our cognitions.

## 5 DIFFERENT FORM OF CAUSALITY AS ONTOLOGICAL DISCRIMINATION

In phenomenology, the description of a peculiar object of our experience requires different processes to be explained: by these premises, we can already express some differences with neuroscience.

We can exemplify the ability “to anticipate” events of the world, investigating it through both epistemological approaches. Anticipative skills can be meant in several senses and, in order to understand this peculiarity, we must remember the phenomenological relation towards objects. In neuroscience, for instance, we can speak about anticipation referring ourselves to “Working Memory”, “Planning”; and we will explain how this strategy maintains a mechanistic approach. From a phenomenological perspective, we can distinguish, for instance, anticipation about “properties” of an object or incoming “events”. I can *see* a dog and I can *anticipate* tactile sensations that I can touch. The *representation* of a general dog allows me to anticipate some sensorial features. Similarly, but with different phenomenological properties, I can *see* a knife in my house and I can *anticipate* that someone wants to kill me. In the latter sense, several “anticipations” are clearly involved, but we must properly speaking about “beliefs”, being involved in a very different qualitative description compared to perceptive anticipation. This is one of the simpler cases in which we see a typical intentional reference. To believe is a different act, so possess different intentional properties, that allows me to anticipate events, to be deluded by my wrong anticipation, or to develop social inferences about the external world. In other words, beliefs introduce a strong qualitative development of the human experience.

These types of descriptions aren’t only “functional”, even though we could recognize some psychophysiological functions that implement such abilities: how we will discuss, our experience takes form with our iterated interaction with the world.

This brief example introduces us to an important concept in our argumentation, typical also in analytical philosophy. Each time we read sentences about “propositional attitude”, “mental states”, or similar, we are near the phenomenological description of conscious acts, or *Erlebnisse*. Several peculiarities of mental states must be defined as the ones that really characterize our experience. In order to simplify, we can maintain the analytical lexicon, speaking about mental states. In line with several analytical philosophers, phenomenology specifies that there are a lot of different mental states (DENNETT, 1978; DAVISON, 1980): belief, desires, judgments, hopes, and so on. Each of them, anyway, can be phenomenological investigated, in order to achieve qualitative descriptions of them and defining their contributions in constituting ours or collective experience. What is important in this



paper is the “constitutive” role of mental acts: they are not just cognitions or expressed propositions, they are constituents of human experience, both individual and social.

## 6 CAN WE FIND INTENTIONALITY IN COGNITIVE NEUROSCIENCE?

We already spoke about “working memory”, WM, that can be involved – as empirical researches show – when we anticipate “event” but also when we anticipate some “reward”. In this sense, WM seems to be a single process for different objects (CARRUTHERS, 2006).

Qualitatively speaking, investigating intentionality in detail, rewards can't be defined just a simple anticipation of facts, on the contrary, they require visceral excitations in order to be such that. Anticipation can be considered with perceptive coordinates, but a “reward” needs to be constituted by an emotive source. Even though we haven't clarified what “reward” is, each stimulus that can be subsumed in this category allows us to infer these descriptions. A sensorial-perceptive object can't be defined a “reward” if I rely my interaction only on sensorial-external information, like colors or smells: the object can't be a reward if I don't emotively respond to it, even just with a simple *pleasure*. Following, an anticipation of a reward requires a different definition in terms of conscious acts: anticipation about rewards must be implemented by an emotive act, like a desire.

This example should have shown how the *relation to objects requires different investigations about our conscious act* compared to neuroscience. From a neuroscientific point of view, “Working Memory” or similar executive functions could be, as a hypothesis, the cognitive mechanisms that gather itself different mental states, without specifying which qualitative traits of interaction is involved.

Speaking about anticipations, we presumed that both the case exemplified comprises executive functions, but we don't know what form of *knowledge* is involved in such processes just observing reactions of the nervous system. Working memory gathers itself a great part of executive functions, but this specific function is characterized by a determined neural network. As shown with the example, human thought is characterized by a very large number of qualitative features and the resort to WM cannot explain each form of that. This is one of the best examples of “multiple realization” (FODOR, 1974; KIM, 1992): maybe working memory *participates* in each form of high-level cognition, but it not explain them in detail.

In order to specify how different forms of human experience can be characterized, we can relate our discussion to some contemporary debates.

Differently from the beginning of the analytical debate, nowadays is common to speak about *relations among mental states*. In line with Husserl, analytical philosophers correctly assert a not-physical dimension of these processes. Phenomenologists resort to these premises in order to return to the “things itself”, since the epistemological necessity to investigate the things of the *life world* in relation with our conscious capacities. Within the ontology of neuroscience, at least for now, we can't find neural substrate of *relations among mental states* and, overall, we can't find detailed descriptions of our interaction with “class of objects” –. We can't investigate specific



objects in neural states, as well as we can't define them "genealogy", both regarding cultural contingencies or personal developments. A strong qualitative epistemology doesn't necessarily exclude empirical or neural evidence, but it is important to keep it discerned.

Some cognitive mechanisms - like working memory or generally executive functions - could be involved in the most complex forms of cognitions - as described in phenomenology -, but we need to maintain the concept of "multiple realization" to better understand this relation. We can exemplify the case of "inhibition": this cognitive mechanism is considered one of the most important cognitive functions to control our impulsivity or automatic behaviors. Anyway, if we focus our attention on the objects of our cognition - intentional objects -, we can describe different conscious approaches regarding inhibition. For instance, we can be inhibited by the understanding of a wrong logical rules, by a moral value or by juridical coercion.

In this sense, considering the relation between conscious act and class of objects, we are in line with the philosophical conceptions about the crucial role of mental states, the one that allows us to explain difficult metaphysical issue with respect to natural science like individuality, as well as "free will" or "responsibility" (LAVAZZA, DE CARO, 2009).

Laws of nature must be properly defined as the ones that can be discovered through the epistemological perspective of natural science, with which we can investigate relations of causality among events or entities, and so on. On the contrary, the nexus that we can describe about relation among conscious acts has not physical properties and, so, this type of processes can be defined neither in terms of natural laws nor with a mechanical approach.

With the phenomenological perspective, we can define such processes as "intentional", "motivational" - in the sense of a different form of causality -: likewise, we can speak about *reasons*, in line with analytical philosophers or juridical debates (MORSE, 2018)<sup>2</sup>. All the above mentioned concept can't be restricted to the scientific methodology, since our impossibility to predict them in a strong way. Consciousness is also related to the "possibilities" of cognition (YOSHIMI, 2011), being natural science instead interested in "being".

We spoke about "human experience" because this concept can't be entirely restricted within the cognitive neuroscience researches. In neuroscience we discover, analyze, elementary cognitive functions, such as memory, attention, inhibition, so: we are not properly investigating mental states, or conscious acts. The same goes for emotional processing: we don't precisely know neural features of feelings or hopes, neuroscience reveal instead processes that subsumed emotive reactions (PANKSEPP, 1982; DAVIDSON et al. 2000), or cognitive elaboration to resolve emotional conflicts, without thoroughly specify in which form this resolution has been conducted.

---

<sup>2</sup> A phenomenologist should not use the concept of "reason" in this sense, but for the present argumentation we can maintain such a term.

For example, let's suppose we have the belief that a dog can bite me if I join in its house. In neuroscience, I could refer to this *expectation* on several cognitive functions, like working memory, planning or semantic memory. The qualitative description of such intention is however more complex in order to explain a behavior. For instance, I should have a *representation* of a dog, a *knowledge* about its possible ferocity, a *semantic conceptions* about "house" or "property", an *intention* to join the house, and so on. *All of these processes are not "isolable" if we want to explain a similar type of behavior, they need a causal sequence.*

Moreover, the last description is not enough to understand the motivation of this type of action: maybe I need to join in this house because I *desire* something within it. A knowledge could, so, motivate a desire, a desire an intention to act, and so on. *The casual relation between mental state is not physical, not just psychophysiological, since our incapacity to find a precise neural substrate to these "intentional nexuses".*

Now a question could arise: if human experience is so complex, what neurosciences are discovering?

Differently from the *motivational explanation of behaviors*, with regard to specific intentional states and their relation with others, neuroscience expresses itself to mechanical bounds. When we interpret specific clinical pathologies in a causal way, we are investigating specific parts of a neural network that gathers or elaborates information needed to a specific cognitive function. The material cause of cognitions is strongly related to a neural substrate that implements specific information.

Neuropsychology clearly shows us how different functions can be altered and this premises can reveal how the above mentioned example can differ with several senses. A psychophysiological deficit is not about belief, desire or reasons: for instance, we won't find an individual that doesn't have the ability to create belief, instead we are observing patient that possess misleading beliefs (JASPERS, 1997).

Even though the qualitative traits of mental states can't be naturally described, there are some clinical cases that evidently show how specific brain networks can impair some cognitive elaborations. We don't know precisely *why* the brain system has specific localizations of information or functions, but if we mean brain networks as mechanisms we can understand how it can be impaired by "material causes". Neurons are organized in such complex forms of circuits that we cannot anticipate what precisely they will do: anyway, we have a general knowledge about the locality where they implement specific functions. In this sense: we can investigate specific clinical status that allows us to infer how classes of information are "blocked".

We are speaking about "information" because is a typical scientific concept, in line with the mechanical attitude of explanation. For instance, if some enzymes don't share signals with other molecules we could find an impaired physiological function, even though the "material cause" rely on the micro-organic domain. In this sense, even though a mechanistic approach is not enough to speak about human motivation or reasons, in the sense of *relations of mental states*, we can discover the cases in which some material *substrates* are impaired. We don't know *why* semantic knowledge is localized in areas such frontal lobes; we don't know why the ability to inhibit actions rely on frontal and pre-frontal areas: anyway, the *material status of such a circuitry seems*

*to be essential to the more complex forms of cognitions.* If a subject has deficit to semantic ability, he, evidently, possesses an impairment to infer consequences of an action. He could join the house because he doesn't know the concept of "property" and he cannot introspectively reason about the premises we above mentioned.

The *intentional sequence of reasons can't be impaired because a patient lost the ability to resort to a specific conscious act*: instead conscious act - or, simplifying, our thought abilities - can be impaired by a functional lost of information in the mind-brain system.

In order to clarify: a patient could have a mnemonic deficit, that could impair the ability to anticipate an event; likewise, a patient could have a frontal deficit, that doesn't allow him to inhibit an impulsive action. When a material causes is involved - like a metabolic alteration or a circumscribed lesion - the brain system lost elementary functions. In this case, are the not *motivations* of the behavior to be impaired: instead individual's inferences are lacking information to correctly implement a planned behavior.

The same argument can be extended and better explained within an emotive account of "motivation". Emotionality is the prominent motivational factors, both in animal reactions or in human ones (DAVIDSON et al., 2000). We already said that human emotionality has strong qualitative features, like when elaborated with feelings or hopes: nonetheless, if a patient has an impairment in the ability to process emotions - in a psychophysiological sense - we don't need to specify if his desires are pathological or not, it couldn't be a specific desire at all. For example, if a person has impairment of the amygdale, we expect that specific emotive states could not be part of individual inferences. Conscious act, as to desire, to feel, to hope lost their emotional charge by a mechanical bound in this case, the one that doesn't allow to express an elaborate a representation with an emotional charge.

175

## 7 MENTAL STATES AND OBJECTS AS A MOTIVATIONAL RELATION

We need to remember that a neuroscientific discover is meant in this paper as a correlation between psychological predicates and neural substrates: in this sense, we can compare different groups with different belief; we could see that their neural activations are different, and infer that beliefs are the "causes" about such activation. Anyway, a typical neural activation for contextual knowledge relies on frontal and pre-frontal sites, from which we could infer the involvement of working memory, selective attention, semantic memory or inhibition. How you can see, neuroscientific terms just mentioned are *qualitatively* different from the mental states' vocabulary. Mental states could be implicated in such functions, but we actually can't specify which brain network is involved with them. Anyway, we can presume that neuroscience could, in the future, discover specific substrates for mental states, and not only cognitive functions. Maybe, we should develop further frontal and pre-frontal psychophysiological taxonomy, in order to involve desire, belief, hopes, feelings, and so on.

We could further presume that, in the long run, the pre-frontal cortex will be divided into different sub-region, and we will find regions of “hopes”, desires, belief, and so on. Now we can ask: it would be sufficient to explain normative behaviors, or at least existential development? I advocate it is not, maybe it could better help us to discover clinical treatments, but not to explain the ontology of human existence.

For instance, we couldn't scientifically explain a behavior motivated by a combination of belief and desire: we need to isolate one function at a time in order to examine it in an empirical way. Moreover, beliefs and desires are related to different objects, so they are not isolated functions. In this sense, even though the psychophysiological correlates could be further investigated, this wouldn't be sufficient to explain normative behaviors or similar phenomena.

We already spoke about the phenomenological method, with its correlation between act and objects. It should be now clearer that belief or desire are profoundly different with regard to the object aimed. Beliefs about an unpleasant social event are strongly different of beliefs about my own capacities; desire for good food is different from a desire that my scientific theory could be empirically corroborated. The phenomenological method distinguishes between *Noesi and Noema*: the first is a process, that, simplifying, can show similarities with the neuroscientific approach – for instance with “anticipation”, how discussed –; *Noemata* are the objects that take form with regard to a *Noesi*. In this sense, social or cultural objects can't be just a product of the brain, or nervous system, they are *Noemata* – or intentional objects –, products of our and collective daily experience. In this epistemological claim, we can recognize the dimension of moral values or juridical norms.

## 8 NEUROSCIENCE AND MORALITY, AN ONTOLOGICAL DILEMMA

Neuroscientific researches about morality open one of the most problematic issue in defining the relation between nature and culture, paradigmatic, in my opinion, to better understand Neurolaw. Morality requires deep idiosyncratic references to be defined, cultural and juridical concepts, nonetheless empirical researches are clearly finding specific “signs” of neural activations when we are in front of such phenomena (BZDOK et al., 2012). Neurosciences make us infer the presence of some “natural” components of morality, neural processes, and we must precise what “natural” account” they could possess.

In phenomenology, we speak about morality when we find our consciousness in relationship with others, involving our emotionality and a medium knowledge of uses and customs. In this sense, morality is a very complex concept, not just a faculty or a function, being composed of several processes.

When we join in the field of “social cognition”, we need to keep in mind a multi-level cognitive ontology, suggested by the phenomenological approach but, I claim, fruitful also in neuroscience. Bottom up processes, like sensorial or emotional processing, are “constitutive” with respect to high-level operations, particularly when we are investigating interpersonal approaches.

The most fundamental needs to understand social cognition, in neuroscience, are the constructs of “empathy” and “Theory of Mind”, ToM, (BLAKEMORE et al., 2004; GALLESE, 2001). Despite the strong qualitative differences of these processes, they also need several bottom-up elaborations upon which intervene. Empathy requires an understanding of mine and others emotional states, Theory of Mind, an understanding of sense of agency, on so on. Moreover, both the processes can be elicited by different form of stimuli: mental states can be, for instance, inferred from expressed propositions, a representation of the personality of my interlocutor, and so on; empathy could require the same processes, but *necessarily* involves a sensorimotor projections of my bodily reactions with others (ZAHAVI, 2014), a recognition of emotive postures, or similar indices. Some clarifications about how we must interpret these elementary elements of social cognition should help us to better understand morality and juridical behavior.

Both the processes exemplified posses specific neural regularities to characterized them and we have to interpret what neural researches are telling us nowadays. Husserl would speak about “Einfühlung” to mean the ability to attribute mental states to others. In this sense, we can develop a parallel with theory of mind, ToM, that can be considered a high-order function, constituted by different processes. Nonetheless, from a functional point of view, ToM can thus be considered a qualitatively different process with respect to the bottom-up process upon which it works.

We are not discussing if social cognitive abilities should be considered as “modules”, but asserting *their constitutive needs*; with the same pattern, we will advocate how ToM and empathy *are constitutive* with regard to more complex forms of cognition, like morality or juridical behaviors. We can anticipate that we define the latter concepts not as *functions*, but as dimensions of the human experience, characterized by emergent properties. This doesn't mean that we cannot investigate such phenomenon with neurosciences, we rather need to say *what* we are observing.

The phenomenological description is highly bounded with the type of objects we are investigating: objects are not brain's entities, they are encountered by some consciousness, elaborate though different processes and so on. We can extend this discussion with morality, in the sense of reactions to moral values or moral scenes: that can be considered strongly related to our ability to infer other's mental states and, in this sense, a much more complex form of cognition compare to the ascription of mental states or empathy alone. Without conceptions about other's intentionality, beliefs or emotive reactions, we couldn't express a moral judgment: in this sense, morality can be defined as a higher-level element with respect to the theory of mind or empathy.

In phenomenology, a discussion about morality has complex reference to values, use or customs, habits, and on so on. If we don't posses values, personal or collective, we couldn't speak about morality: otherwise, to what are we reacting to? The latter theoretical perspective makes us think that, also in cognitive neuroscience like in phenomenology, morality *can't be just a cognitive mechanism* that reacts in front of such stimuli but an *emergent* property of different processes.



In order to investigate the “genealogy” of moral’s values, and the same goes with personal scopes or existential projects, a functional lexicon is not enough. There is a lot of researches about “social cognition” that correlates specific experimental stimuli with typical neural activations. In moral computations, for instance, the right Temporo-Parietal Junction is a “region of interest”, ROI, for the explanation of these phenomena (BZDOK et al., 2012). This cerebral region is shared with abilities to understand the other’s intention, so it could corroborate our composed conception of morality.

In my opinion, *the neural activations reflect neither the personal attitudes to morality nor the cultural peculiarities of it: on the contrary, in line with a cognitive ontology, ROIs gather the mechanisms that make possible to recognize a moral scene, to blame it or to act in coherence with a value, so multiple functions and representations.*

The concept of values, implicated by to concepts of morality, opens a difficult issue for a psychophysiological explanation. Values can’t probably be reduced in a bi-univocal relation with neuronal activity: they rely on concepts developed in the course of our experience, so in the bounding among mental states, in the sense we explained. From this perspective, we won’t describe in neuroscience how values take form, how they are elaborated in a personal or cultural narrative. Nonetheless, if morality implies a requirement of value, the ROI’s of morality should involve a representation of values.

## **9 REPRESENTATIONS OF VALUES BETWEEN PHENOMENOLOGICAL FEATURES AND BRAIN COMPUTATIONS**

We can further develop our argument: we have already claimed the morality should be considered as emergent properties on cognition and the representation of values could be part of this complexity.

Being values a prerequisite to morality, we can hypothesize that ROIs involved in moral cognition are deputed to “recall”, or similar processes, different representations that determine evaluative reactions. However, speaking about a “representation of values” is not an easy task.

In neuroscientific literature are often defined “values” every pleasure interactions (HARE et al., 2008): fruit juice or money, for instance, are both defined values, but we prefer to distinguish these stimuli from many proper values, as moral or existential ones. Sensorial objects, such fruits, offers a direct pleasure, money an indirect one, with which we can obtain different forms of sensorial satisfaction. Our past taste of a given fruit allows us to form a representation of a sensorial satisfaction, that could motivate our future interaction with similar “things”. Conceptions about moral values require, on the contrary, past or future inferences about the social effect of our actions, as well as cultural conceptions of a framework of values in a given society, that can even contrast with our personal attitudes. In this sense, values are not just “reward” but complex existential and collective “stimuli” of our experience. The intentionality axiom allows us to investigate our relation with objects with qualitative descriptions and we can easily say that our emotional response in front of a scene that implies a value is very different compare to a sensorial reaction to a good fruit.

We have proposed how values are complex existential objects, with a typical involvement of emotive reactions: now we must claim what we are observing from a neural point of view.

In order to achieve a mechanical explanation of morality, a *moral reaction* should be considered as a *composed* of different psychophysiological functions, like the ability to infer other's intentions, or to bound an emotive response to a specific representation of a state of affair. In this sense, morality shouldn't be considered a "cognitive function", but an high-level reaction to the environment that needs some elementary functions making it possible: an *emergent property* of several cognitive mechanisms.

We already said how phenomenology strongly focuses on our interaction with objects instead of only functions. In this sense: we recognize moral or existential values as composed entities, they need references to the Self, to our personal story or cultural influences. All these experiential concepts can't be considered as *functions* of the brain, neither of consciousness: they are *products* of our interaction with the world.

Speaking about representations of values, or representation of rules in a similar sense, opens different issues. In phenomenology, we can offer qualitative descriptions about it, but we don't have enough knowledge of our nervous system to precisely understand these processes. Several trials to describe these forms of representations have been referred to concepts as "neural dispositions" or connectionist models (CHURCHLAND, 1989; YOSHIMI, 2011). Several neuroscientists speak about a widespread of synaptic connections when we need to define how the brain can represent very complex concepts. We can represent ourselves a homicide, but homicide is neither a brain entity nor a function. To represent a homicide needs semantic processes, comprising juridical knowledge, and the same explanation goes with moral values. We don't expect to find a specialized form of memory for values or juridical concepts: they could depend on different forms of codification, emotional, semantic, episodic. When we speak about the elaboration of "percept", in cognitive neuroscience, is typical to divide the brain system in a functional way. Neuroscientific researches about perception are maybe the most famous example with this regard. We know that different parts of visual stimuli are elaborated in different parts of the brain (GOODELE, MILNER, 1992): however, this doesn't mean that our phenomenal experience is "divided". Brain computations are strongly unconscious (SEARLE, 2004; DI FRANCESCO et al., 2018), differently by our daily experience. In this sense, we don't need to postulate a mnestic codification of entities like values: they could be represented by different forms of brain computations.

For instance, I could represent myself a moral scene, but my moral evaluating needs several components to be such that. A sensorial reconstruction of the scene, a projection in other's mental or emotive states, a semantic knowledge of use and customs, an emotional response to the latter processes. In this sense, morality is not specialized functions, but an emergent property of human experience, strongly related to elementary psychophysiological processes that make it possible.

This discussion allows us to propose a thesis: when we investigate several impairments to do a moral evaluation in criminal or clinical populations, we are not

investigating just a moral response, but several elementary processes that encompass the prerequisite to this ability. In this sense, a moral impairment could be mechanically caused by different “material causes”, in the mind-brain system: it can depend on the impairment of ability to understand other’s mental states, or emotive deficits, that impair the elaboration of representations with emotive charges. When there are metabolic alterations, or just lesion to specific neural areas, a subject could not fruit of the most elementary forms of cognitive elaboration: so we can infer the presence of bottom-up mechanisms that impair such existential expression.

Our intention to defend an emergent role human phenomenon like morality or juridical behavior is not a strong bound for neuroscience: in a simpler way, empirical researches should not investigate qualitative features of these phenomena, in an ontological or anthropological sense, but the neural conditions the make them possible, with important development in technology or clinical treatments.

### 10 LAWS AND MECHANISMS

The same argumentation can be extended and better clarified with the topic of juridical behaviors. With the same pattern we used to show the bottom-up relation with the more complex form of morality, we can say that *morality itself can be considered as a strong prerequisite of juridical behaviors*, but it cannot be the only one (DWORKIN, 1977).

Working on bottom-up processes that make possible such complex existential reactions allows us to infer the existence of material mechanisms responsible for specific neuropsychological impairments.

So, being juridical behavior an emergent properties of different mechanism, we must understand in which sense the latter constitute the first. Therefore, we don’t necessarily have to postulate a “module” of juridical behavior, but we could presuppose that specific neural deficits reflect cognitive mechanisms that impair such a form of interpersonal interaction. In this sense, juridical behavior shows an ontological similarity with morality, but it needs further qualitative traits to be clarified.

We know that the moral sense has a strong motivational account, but we can’t define juridical phenomenon only with moral arguments: in this sense, juridical behaviors gather a more complex forms of cognition, maybe the most in the human environment.

The understanding of moral values, or moral scenes, is a crucial prerequisite to juridical evaluations, but not the only one. Subjects with deficit in morality, so in its sub-component how we advocated, *could posses enough high-order capacities in order to avoid a legal repression*. In this sense, a juridical computation, like the one that allows us to infer social consequences of our actions in relation to specific norms, is not necessarily bounded with emotive reactions, ascription of mental states and so on, but also involves inference processes that allow us to compute social consequences of an action with its juridical effects. With the same but inverse pattern, we could say that a

subject with semantic deficits could preserve itself from legal repression relying on moral skills, despite his lacking understanding of the juridical context.

Actually, we don't have detailed reconstruction about neural substrates of a deontological behavior and overall, we don't know where and how juridical rules are codified by the brain. Generally, rules are defined as stored overall in frontal and pre-frontal areas, but these are the same areas the codified rules in general.

Qualitatively speaking, juridical rules are strongly different by some rules involved in resolving a task.

Different forms of interactions need to be better examined in order to develop Neurolaw. Human laws are complex anthropological objects, which are reciprocally constituted. They can be created, modified, and so on, and these existential prerogatives can't rely on pure brain mechanisms. The same goes for "subjective attitudes" with respect to a specific legal system. For instance, I could commit a crime event thought I clearly *know* its proper immorality, legal consequences, and so on. I could, moreover, commit this crime because I *desire* to kill a person, and the *sequence of mental states* do not possess a mechanistic nature, how we explained.

In this sense, we should isolated different cognitive functions that could impair cognitive control in such existential situations. Inhibition or semantic memory are probably the best candidate to argument this thesis: without a conceptual understanding of the normative context of my own community, I couldn't correctly achieve a normative behavior. In the same sense, if a subject possess cognitive impairment with regard to the simplest inhibitive processes, I expect that he couldn't inhibit his behaviors with respect to a juridical norm: nonetheless, a moral inhibition should be provoked by affective projections toward the others, so the same subject could be preserved from punishment.

The researches of material causes are the methodological strategy with which we could effectively discern intellectual or volitional impairments. Neurolaw, it meant as a scientific field (Goodenough and Tucker 2010), can be developed if we discover specific psychophysiological mechanisms that allow us to achieve a deontological behavior. As already shown, the explanation of human behavior requires a detailed reconstruction of individual inferences that motivate an action. If we want to investigate this topic, juridical-deontological requirement should be isolated from different cognitive functions involved in these cognitive abilities, investigating which "cognitive mechanism" could selectively impair the normative behavior, finding several *grounding processes for it*, as moral reaction, semantic knowledge of the context or the ability to achieve correct logical inferences. If we mean these processes as cognitive mechanisms, as parts of more complex behavioral manifestation, we could find juridical relevant discovers. Only in this case we would be in front of a "mens" that it couldn't be defined "rea", when we are in front of causal, not motivational or intentional, impairments of the brain structures.

We find now the same ontological fractures we discussed before: the only strategy, in my opinion, that really allow us to say something about the possibility to preserve some individuals from crimes or responsibility. On the contrary, the human

experience strongly depends on a complex sequence of mental states, subjective feeling or cultural influences, that can't be preserved from punishment when they depend on motivational causes.

### CONCLUSION

Returning on the phenomenological approach, we can say that human relations to norms can show different qualities, we can observe cultural influences, personal attitudes, logical investigations about the rationality of them. All of this aspect are not natural - in epistemological and ontological sense -, they rely on intentional relations to a specific object of our social world, products of our collective experience. On the contrary, neuroscience researches should discover specific functions that make our understanding of laws, or our abilities to conform to them, severely impaired. This is the only sense in which neural alterations go beyond human responsibility, where the individual can't be responsible for an act that he cannot comprehend, meant, inhibit, and so on.

To investigate cognitive functioning in Neurolaw need to "isolate" high-level functions that allow us to prevent social consequences: like logical inferences - with regard to legal articles or constitutional features - as well as a specialized semantic knowledge - not necessarily in the modular sense -. Only with this strategy we could find mechanical functions, as part of a brain network, that can define "condition of possibilities" of human *legal responsibility*.

Differently from morality, how we explained, *the human approach to laws should not necessarily rely on emotive reactions or attributions of mental states. The juridical requirement is to follows laws even if we don't appreciate them.* Combining processes like *anticipating* new juridical development - as in the jurists practices -, *desire* a different legal system, *judge* my personal attitude as an example of "justice" - as Socrates did -, are intentional processes, not reducible to a naturalistic account. In the field of reasons, we could go beyond the legal system, elaborate new forms of it, like jurists do with their inferences. Only the latter is the theoretical field in which we can consider themes as the "origins of laws" or the rationality of them.

These ontological argumentations allow us to better explain different form of criminality: the criminal could have a clear representation of juridical norms and social effects, but he could *prefer* to follow his *immoral values*. All these existential inferences, or mental states, like preferences or choices, can have a "causal account" but not a "material" one: when we remain on human conscious reasons, or conscious act, we cannot speak about intellectual or volitional impairment, given the conscious, motivated, properties of such phenomena.

### REFERENCES

ALES BELLO, A. The Sense of Things: Toward a Phenomenological Realism. Transl. A. Calcagno. In: *Analecta Husserliana*. v. CXVIII. Dordrecht: Springer, 2015.



- \_\_\_\_\_. Consciousness and Hyletics in Humans, Animals and Machines. In: *Representation and Reality in Humans, Other Living Organisms and Intelligent Machines*. (Ed.) G. Dodig-CRNKOVIĆ; R. Dordrecht: Springer, 2017, p. 247-260.
- ARON, A. R.; ROBBINS, T. W.; POLDRACK, R. A. Inhibition and the right inferior frontal cortex: one decade on. In: *Cognitive Science*. n. 4, v.18 (2014).
- BLAKEMORE, S.; WINSTON, J.; FRITH U. Social cognitive neuroscience: where are we heading? In: *Cognitive Sciences*. n.5, v.8 (2004).
- BOTVINICK, M. M.; COHEN, J. D.; CARTER, C. S. Conflict monitoring and anterior cingulate cortex: an update. In: *Cognitive Sciences*. v.8, n.12 (2004).
- BZDOK, D.; SCHLBACH, L.; VOGELY, K.; SCHNEIDER, K.; LAIRD, A. R.; LANGNER, R.; EICKHOFF, S. B. Parsing the neural correlates of moral cognition: ALE meta-analysis on morality, theory of mind, and empathy. In: *Brain Struct Funct*. n. 217 (2012), p. 783-796.
- CARRUTHERS, P. *The architecture of the mind*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CHURCHLAND, P. M. *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge: MIT Press, 1989.
- CRAVER, C. F.; BECHTEL, W. Top-down causation without top-down causes. In: *Biology and Philosophy*. n. 22 (2007), p. 457-563.
- DAVIDSON, D. *Essays on Events and Actions*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- DAVIDSON, R. J.; JACKSON, D. C.; KALIN, N. H. Emotion, Plasticity, and Regulation: Perspectives From Affective Neuroscience, *Psychological Bulletin*, n. 6, v. 126, (2000), p. 890-909.
- DENNETT, D. C. *Brainstorms, Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgomery: Bradford Books, 1978.
- DI FRANCESCO, M.; MARRAFFA, M.; PATERNOSTER, A. *The Self and its Defenses: From Psychodynamics to Cognitive Science*. Palgrave: Macmillan, 2018.
- DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- FODOR, J. A. Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis). In: *Synthese*. v. 28, n.2 (1974), p. 97-115.
- GALLAGHER, S. New Mechanism and the Enactivist Concept of Constitution. In: *The Metaphysics of Consciousness*. (Ed.) P. Gütta. London: Routledge, 2018, p. 207-220.
- GALLESE, V. The shared manifold hypothesis: from mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies*. v. 8, n. 5-7 (2001), p. 33-50.
- GOODALE, M. A.; MILNER A. D. Separate Pathways for Perception and Action. In: *Neurosciences*. v. 15, n. 1 (1992), p.20-25.
- GOODENOUGH, O. R.; TUCKER M. Law and cognitive neuroscience. In: *Annu. Rev. Law. Soc. Sci.* n. 6, (2010), p. 61-92.
- HARE, T. D.; O'DOHERTY, J.; CAMERER, C. F.; SCHULTZ, W.; RANGEL, A. Dissociating the Role of the Orbitofrontal Cortex Striatum in the Computation of Goal Values and Prediction Errors. In: *The Journal of Neuroscience*, v.28, n.22 (2008), p. 5623-5630.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*. New York: Routledge and K. Paul, Humanities Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General introduction to Pure Phenomenology*. Transl. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- JASPERS, K. *General Psychopathology*. Transl. J. Hoenig; M. W. Hamilton. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- KAPLAN, D. M.; CRAVER, C. F. The Explanatory Force of Dynamical and Mathematical Models in Neuroscience: A Mechanistic Perspective. In: *Philosophy of Science*. n.78, (2011), p. 601-627.

KIM, J. Multiple Realization and the Metaphysics of Reductio. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. v.LII, n. 1 (1992).

LAVAZZA, A; DE CARO, M. Not so Fast. On Some Bold Neuroscientific Claims Concerning Human Agency. In: *Neuroethics*, 2009.

MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

MORSE, S. J. *Neurohype and the Law: A Cautionary Tale*. Faculty Scholarship. 2006.

PANKSEEP, J. Toward a general psychobiological theory of emotions. In: *Behavioral and Brain Sciences*. v.5, n.3 (1982), p. 407-422.

PUTNAM, H. Psychological Predicates. In: *Art, Mind, and Religion: Proceedings of the 1965 Oberlin Colloquium in Philosophy*. (Ed.) Capitan W. H. and Merril D. D., Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, p. 49-54.

RAMSTEAD, M. J. D. Naturalizing what? Varieties of naturalism and transcendental phenomenology. In: *Phenomenology and Cognitive Sciences*. v. 14, n.4 (2015), p. 929-71.

SEARLE, J. *Mind: A brief introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SHALLICE, T. *From Neuropsychology to Mental Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

YOSHIMI, J. Phenomenology and connectionism. In: *Frontiers in Psychology*. n. 2, 2011.

ZAHAVI, D. *Self and Other*. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *Husserl's Legacy*. Phenomenology, Metaphysics & Transcendental Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Submitted: June 04, 2021

Accepted: July 02, 2021

## Dynamic Cognition Applied to Value Learning in Artificial Intelligence

## Cognição Dinâmica Aplicada à Aprendizagem de Valor em Inteligência Artificial

Nicholas Kluge Corrêa, PhD. Candidate  
PUCRS<sup>1</sup>

185

Nythamar Fernandes De Oliveira, PhD. Professor  
PUCRS, CNPq Fellow<sup>2</sup>

### ABSTRACT

Experts in Artificial Intelligence (AI) development predict that advances in the development of intelligent systems and agents will reshape vital areas in our society. Nevertheless, if such an advance isn't done with prudence, it can result in negative outcomes for humanity. For this reason, several researchers in the area are trying to develop a robust, beneficial, and safe concept of artificial intelligence. Currently, several of the open problems in the field of AI research arise from the difficulty of avoiding unwanted behaviors of intelligent agents, and at the same time specifying what we want such systems to do. It is of utmost importance that artificial intelligent agents have their values aligned with human values, given the fact that we cannot expect an AI to develop our moral preferences simply because of its intelligence, as discussed in the Orthogonality Thesis. Perhaps this difficulty comes from the way we are addressing the problem of expressing objectives, values, and ends, using representational cognitive methods. A solution to this problem would be the dynamic cognitive approach proposed by Dreyfus, whose phenomenological philosophy defends that the human experience of being-in-the-world cannot be represented by the symbolic or connectionist

---

<sup>1</sup> E-mail: [nicholas.correa@acad.pucrs.br](mailto:nicholas.correa@acad.pucrs.br), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5633-6094>

<sup>2</sup> E-mail: [nythamar@yahoo.com](mailto:nythamar@yahoo.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9241-1031>

cognitive methods. A possible approach to this problem would be to use theoretical models such as SED (*situated embodied dynamics*) to address the values learning problem in AI.

### KEYWORDS

Artificial intelligence; Value learning; Cognitive science; Dynamical cognition

### RESUMO

Especialistas em desenvolvimento de Inteligência Artificial (IA) preveem que os avanços no desenvolvimento de sistemas e agentes inteligentes remodelarão áreas vitais em nossa sociedade. No entanto, se tal avanço não for feito com prudência, ele pode resultar em resultados negativos para a humanidade. Por esta razão, vários pesquisadores da área estão tentando desenvolver um conceito robusto, benéfico e seguro de inteligência artificial. Atualmente, vários dos problemas abertos no campo da pesquisa da IA surgem da dificuldade de evitar comportamentos indesejados de agentes inteligentes, e, ao mesmo tempo, especificar o que queremos que tais sistemas façam. É da maior importância que agentes inteligentes artificiais tenham seus valores alinhados com os valores humanos, dado que não podemos esperar que uma IA desenvolva nossas preferências morais simplesmente por causa de sua inteligência, como discutido pela Tese de Ortogonalidade. Talvez esta dificuldade venha da maneira como estamos abordando o problema de especificação de objetivos, valores e fins, ao utilizar métodos cognitivos representacionais. Uma solução para este problema seria a abordagem cognitiva dinâmica proposta por Dreyfus, cuja filosofia fenomenológica defende que a experiência humana de estar-no-mundo não pode ser representada por métodos cognitivos estritamente simbólicos ou conexionistas. Uma abordagem possível para este problema seria a utilização de modelos teóricos como o SED (*situated embodied dynamics*) para abordar o problema de aprendizagem de valores em IA.

### PALAVRAS-CHAVE

Inteligência artificial; Aprendizagem de valores; Ciência cognitiva; Cognição dinâmica

### INTRODUCTION

Researchers in Artificial Intelligence (AI) development stipulate that within ten years many human activities will be surpassed by machines in terms of efficiency. Several aspects of our public policies will need to be modified to accommodate such advances, which promise to reshape areas such as transportation, health, economics, military fighting, lifestyle, etc. There is also concern about the risks that machines with a high level of human or superhuman intelligence may bring to humanity in the coming decades. A survey conducted by Müller and Bostrom (2016) consisted of building a questionnaire to assess progress in the field of AI research and prospects for the future, interviewing various experts in the field. The questionnaire showed that, on average, there is a 50% chance that high-level (human) machine intelligence will be achieved between 2040 and 2050, reaching a 90% probability by 2075. It is also estimated that this intelligence will exceed human performance in two years (10% chance) to 30 years (75% chance) after reaching human levels of intelligence.

However, in the same survey, 33% of respondents classified this development in AI as “bad” or “extremely bad” for humanity. As there is no guarantee that such systems will be “good” for mankind, we should investigate further the future of artificial intelligence and the risks it poses to the human race. Some several open questions and problems need to be solved. How will we remedy the economic impacts of AI to avoid negative effects such as mass unemployment (FREY; OSBORNE, 2013)? How can we prevent the automation of jobs from pushing the distribution of income into a law of disproportionate power among classes, genders, and races (BRYNJOLFSSON; MCAFEE, 2014)? Can autonomous lethal weapons be built without changing humanitarian rights, and should autonomous weapons be completely banned (DOCHERTY, 2012)? How can we ensure privacy by applying machine learning to confidential data such as medical data sources, phone lines, emails, and online behavior patterns (ABADI *et al.*, 2016)?

Some researchers have already created models (ASI-PATH) of how an AI could pose an existential threat, becoming super-intelligent through recursive self-improvement (BARRET; BAUM, 2017), something known in the AI literature as a Singularity. Such models suggest scenarios where intelligent agents after obtaining some kind of strategic advantage, such as advances in nanotechnology or robotics, could achieve considerable power of domination over our environment (BOSTROM; ĆIRKOVIĆ, 2008). Shulman (2010, p. 2) suggests a model that explains in which situations an AI would abandon cooperation with the human society, and take a hostile action. In it, an artificial agent that believes it has a P probability of being successful, if it initiates aggression, receiving some expected utility [EU (Success)], and with a (1 - P) probability of failing, receiving [EU (Failure)]. Contrary, if it gives up the aggressive strategy the agent will receive utility [EU (Cooperation)]. The AI will rationally initiate the aggression if, and only if:

$$P \times EU(\text{success}) + (1 - P) \times EU(\text{failure}) > EU(\text{cooperation})$$

The development of an AI ethic presupposes the intuitive formulations of Isaac Asimov's so-called Three Laws of Robotics (1950), at a time when this theme still seemed relegated to the realm of science fiction. Recalling that such ethical-moral codifications were introduced in a 1942 tale, Runaround: (1) A robot may not harm a human being or, by inaction, allow a human being to be harmed; (2) a robot must obey the orders given by human beings, except where such orders conflict with the First Law; (3) a robot must protect its existence, provided such protection does not conflict with the First or Second Law. Currently, this ethical orientation of "no harm to mankind" is extended not only to robots and robotic artifacts but to machines and intelligent devices generally associated with AI resources. But would simple deontological laws like the ones cited above be enough to ensure safe behavior?



## 1 SAFETY ISSUES IN AI

Ultimately, there is a consensus in the literature: AI development must be done in a safe, beneficial, and robust manner. An article published by Amodei et al (2016), entitled "Concrete Problems in AI Safety", and lists several open problems in the field of AI research that must be addressed if we are to reap the benefits of AI without compromising our safety. These problems are classified into specification and robustness problems, which are the current barriers to be overcome in the area (LEIKE *et al.*, 2017). To better synthesize and develop the content of this study, we will refer briefly only to specification errors. Specification errors occur when the utility function of the AI is poorly specified by programmers, causing unwanted and even harmful results, even if the learning is perfect with explicitly clear data. Some examples of specification errors are:

- *Negative side effects*: those occur when the maximization of the reward function focuses on achieving a goal while the agent ignores important factors in the environment, causing potential side effects;
- *Reward Hacking*: the AI agent finds a solution to its goal that maximizes its reward function, but unexpectedly, perverting the intention of the programmers;
- *Corrigibility*: this problem concerns how we can be able to interrupt an agent if it is behaving unexpectedly since expected utility maximizers have instrumental convergent goals about utility preservation that we still don't know how to "shut-down".

Two theses published by Bostrom, (2012), firstly proposed by Omohundro (2008) in his seminal paper "The Basic AI Drives", point out how these problems can present a risk. The Thesis of Instrumental Convergence shows us how a series of self-improvement and self-preservation goals can be pursued by almost any intelligent agent with a terminal goal. We can formulate this thesis as follows:

Several instrumental objectives can be identified, which are convergent in the sense that their attainment would increase the chances of the agent's terminal objective, implying that these instrumental objectives are likely to be pursued by any intelligent agent (BOSTROM, 2012, p. 6).

Without careful engineering of these systems, risks with an "intelligence explosion" (the exponential increase in the cognitive capacity of the agent) can create agents much more powerful than our ability to control them. On the other hand, and correlated to the first thesis, the Orthogonality Thesis proposes that intelligence and terminal goals have independent and orthogonal properties:

Intelligence and ultimate goals are orthogonal axes along which possible agents can freely vary. In other words, more or less any level of intelligence could, in principle, be combined with more or less any final objective (BOSTROM, 2012, p. 3).

The thought behind the orthogonality thesis is analogous to the so-called Hume's Guillotine (also known in English as Hume's fork or Hume's law), opposing what is factually and empirically verifiable (matters of fact and real existence) to what should be, in rational terms, normative and counterfactual (relations of ideas). Hume observed a significant difference between descriptive statements and prescriptive or normative statements, and therefore, it would not be obvious, self-evident (self-evident) or valid (valid) to derive the latter from the former. The undue passage from being (Is) to being (Ought), which would be one of the seminal problems of research in metaethics, normative ethics, and applied ethics in the twentieth century, was noted by the Scottish philosopher in a famous passage in section I of part I of his *Treatise of Human Nature*:

In every moral system I have encountered to date, I have always noticed that the author follows for some time the common way of reasoning, establishing the existence of God, or making observations regarding human affairs, when suddenly I am surprised to see that, instead of the usual propositional copulations, as it is and is not, I do not find a single proposition that is not connected to another by one should or should not. This change is imperceptible but of the utmost importance. For as this must or must not express a new relationship or affirmation, it would need to be noted and explained; at the same time, it would need to give a reason for something that seems inconceivable, that is, how this new relationship can be deduced from entirely different ones (HUME, 2009, p. 509).

189

Just as descriptive and purely factual statements can only bind or imply other descriptive or factual statements, and never norms, the problems of orthogonality and value alignment consist in guaranteeing that an advanced AI, if it develops enough intelligence to gain power over the human species, that such intelligence would do with human beings only what we would wish or accept it to be done.

In this sense, the problem of alignment is identical to what we see in moral philosophy about utilitarianism, in that the maximization of utility by some moral agent can culminate in morally repugnant conclusions, including the violation of the rights of others. Although it may guarantee the resolution of tasks in computational time (polynomial), the mere efficiency or optimization of procedures does not ensure normative universalizability (as it would be, moreover, a basic premise of ethical

deontological and non-utilitarian models) and may eventually conflict with the interests or rights of other people. We should also note that the ethics of artificial intelligence is part of the ethics of technology in general and, specifically, for robots, learning machines, and other artifacts and artificially intelligent entities.

AI ethics comprises both robotics (robotic ethics), which is concerned with the moral behavior of human beings when designing, building, using, and programming artificially intelligent beings, and a machine ethic, which is concerned with the moral behavior of artificial moral agents themselves. Ethics, in general, have much to learn, to teach, and to interact with the ethics of artificial intelligence, especially through the ethical-normative challenges of orthogonality, value alignment, and transhumanism, integrating the neurobiological, cultural, and technological legacies of the *homo sapiens sapiens*.

Practically all problems of specification, robustness, and goal alignment and value specification seem to occur at the same point, that is, when our representations of values and goals lose their meaning or are misinterpreted. Is the objective-representational approach doomed to error? Would the cognitive models used in the creation of artificially intelligent agents, especially symbolism and connectionism, be incapable of expressing the meaning of human values? If so, would there be any alternative?

## 2 COGNITIVE MODELS: SYMBOLISM AND CONNECTIONISM

Since the late 50s, the discussion about cognition and intelligence has been permeated by the computational framework, also known as the symbolic view. This perspective starts from the assumption that cognitive systems are intelligent in that they can encode knowledge into symbolic representations. Symbolists believe that through sets of “if-then” rules and other forms of symbolic manipulation, all forms of cognition can be accomplished (THAGARD, 1992). Allen Newell defined the symbolic view, which is also referred to as the Physical Symbol System Hypothesis, as follows:

Natural cognitive systems are intelligent by being physical systems that manipulate symbols in such a way as to present intelligent behavior, codifying knowledge about the external world in symbolic structures (NEWELL, 1990, p. 75).

Newell has dedicated much of his work to building systems that express his vision of a physical symbol system. His most promising model is known as SOAR. SOAR is a symbolic computational system that formulates its tasks based on symbol and goal hierarchies, thus generating a decision making system for problem-solving.

But for connectionists, the phenomenon of cognition is a high-level effect that depends on lower-level phenomena. Thus, the connectionist hypothesis encapsulates the idea that the most fundamental characteristic of a cognitive agent is not its capacity for symbol manipulation, but its architecture. Thus, connectionists attack the

problem of cognition by reverse-engineering the human central nervous system, and copying its basic processing unit, the neuron (CHURCHLAND; SEJNOWSKI, 1992, p. 2). Sejnowski (1988, p. 7) notes in his connectionist hypothesis: "The intuitive processor is a dynamic sub-conceptual connectionist system that does not admit a complete, formal and precise description on a conceptual level".

The theories of cognition just cited (symbolism and connectionism) can be considered theoretical structures that provide us with the filters, analogies, and metaphors by which we try to understand the phenomenon of cognition, and thus create theoretical models that can generate simulations to be tested. Symbolism highlights the internal representations of the system and the algorithms by which these representations are manipulated. Connectionism emphasizes the neural network architecture and the methods (algorithms) of learning.

However, the limitations of the symbolic computational hypothesis, especially in the aspects of time, architecture, computing, and representation, led researchers to consider new theoretical models, such as the dynamic hypothesis of van Gelder (1998). In this article, we will explore some of the consequences of adopting a dynamic cognitive approach to the problem of AI and value alignment. Even so, we would like to make clear that the authors don't endorse an anti-representational position. Humans constantly use and manipulate representations, as in language, writing, speech, music, and other forms of abstract thinking. However, we skeptically position ourselves concerning the function of representations in systems that involve values and objectives, and therefore, goal-oriented behavior.

191

### 3 A CRITIQUE OF THE SYMBOLIC METHOD

One of the biggest criticisms raised against the symbolic model for cognition is the difficulty in meeting time constraints. When trying to replicate the phenomenon of cognition van Gelder and Port (1998, p. 2) states that the symbolists *leave time out of the picture*. Since the objective of cognitive science is to describe the behaviour of natural cognitive agents, agents that operate in real-time, a cognitive model that replicates the human experience of cognition must present real-time cognitive processes.

The limits imposed by symbolic architecture are another reason for criticism of the symbolic method. For Newell (1990, p. 82), the behavior of a cognitive system is determined by the variables being processed by a fixed structure, which is its architecture. Dynamists criticize this view of the cognitive system as "*a box*" within a body, in turn within a physical environment. However, where do we draw the line that divides the box from your body? And more controversially, the body with the environment? Van Gelder and Port, (1998, p. 8), analyze the internal architecture in the cognitive agent as not being a fixed structure, where all aspects of cognition,

Nicholas Kluge Corrêa

Nythamar Fernandes de Oliveira

Toledo, v. 4, n. 2 (2021) p. 185-199

brain-body-environment, mutually influence each other continuously and dynamically.

Consequently, this view of fixed architecture often makes people refer to the symbolic approach to cognition as the computational method since it describes the mind as a type of computer. In this characterization, the body, through the sensory organs, delivers to the cognitive system (brain) representations of the state of its environment; the system on its part calculates an appropriate response, and the body carries the action (VAN GELDER, PORT, 1998, p. 1). However, this system of perceiving-planning-acting ignores phenomena in decision makings, such as reflex actions, and the speed with which such actions are expressed in real cognitive agents, showing once again that the symbolic computational method has no basis with the biological and physical reality of the phenomenon of cognition.

Hubert Dreyfus (1992) was one of the most prominent critics of the symbolic representational approach in the field of AI research. Based on the hermeneutic-existentialist philosophy proposed by Martin Heidegger, Dreyfus indicated in his works that the manipulation of symbols and representations is not enough to generate the non-representational type of existence of a being in the world (Dasein). At the bottom of this impasse, there remains a criticism of materialist Cartesian thought and subject-object dualism: materialist Cartesianism that attempts, without success, to replicate the whole world “inside the mind” is doomed to fail according to Dreyfus, because it is impossible to contain the world inside the mind for the simple fact that the world is infinitely complex and we are finite creatures (DREYFUS, 2007). Thus, a self-contained, rigid system is not capable of duplicating the type of cognitive agent we desire. Perhaps this indicates to us that representations and experience must operate together for the former to have meaning.

#### **4 CONNECTIONISM AND VALUE LEARNING**

We can see that many of the problems related to misspecification come from the difficulty of programmers in expressing the meaning of what is proposed by the language (specification errors) and how this should change when the context of the environment evolves (robustness errors). Be it the representative cognitive model, using rules of behavior, or the connectionist model, using artificial neural networks with reward functions, we still reach the same impasse. How to express our goals and align the values of artificially intelligent agents with ours?

The connectionist approach to cognition encounters several difficulties in this task. Commonly artificial neural networks are trained in a supervised manner using labeled training data. However, this method may not be the safest for value learning. Dreyfus and Dreyfus (1992) cite an example, one of the most famous anecdotes of machine learning literature, where a machine learning system was trained to classify military ground vehicles hidden among the trees. The classifier during the training was able to identify with great precision the desired vehicles. However, the system had a poor performance with images outside the training group during its



deployment phase. It was later discovered that the set of photos containing vehicles used in training were all taken on a sunny day, while the images without the vehicles were made on a cloudy day. What the classifier was identifying was the brightness of the image and not the presence of military vehicles. Potentially, learning values by supervised learning may be susceptible to this failure mode.

Besides supervised training methods, reinforcement learning techniques, which use utility functions as a proxy for desirable results, are extremely poor in identifying ambiguities (SOARES, 2016). We also call this type of problem Sorcerer's Apprentice, which are situations where the system, due to divergence in testing environments and new environments, and also goal misspecification, has the opportunity to hack its reward or optimize it perversely. The reward hacking scenario can be exemplified as follows: imagine a cleaning robot whose reward proxy is how much dirt it sucks up and fills its container. If its reward function was just that, maximizing how much dirt is fed to the container, the agent could adopt a policy of filling, emptying, and refilling with the same dirt, in an infinite cycle, its container, and not cleaning the AI developer's office.

An alternative would be to model the intent of operators using inverse reinforcement learning (NG; RUSSELL, 2000): where one agent tries to identify and maximize the reward function of some other agent in the environment (usually a human operator). The concept of the utility function is a mathematical formalization for the notion of human values, or a normative rule, and is widely used in economics and decision theory. However, one of the best-known problems of this model is the empirical fact that humans violate many axioms of utility theory and do not have consistent utility functions (TVERSKY; KAHNEMAN, 1981). In this way, optimally inverse reinforcement learning demonstrates the problem of learning "errors" or biases in human behavior as valid solutions.

Moreover, situations where humans are part of the reward system of an AI, also called human-in-the-loop, are not considered safe. There would be strong incentives for the agent to manipulate the human part of its reward mechanism if it meant an increase in reward (HIBBARD, 2012; BOSTROM, 2014). In general, our current training methods for the connectionist cognitive model are not appropriate for an AI or AGI operating in the real world. Possible scenarios of self-improvement as explained by the Instrumental Convergence thesis can generate undesired consequences. The ultimate goal of these agents is to maximize the reward, being our values and goals only instrumental to this ultimate goal. Such agents can learn that human goals are instrumentally useful for high rewards, but replaceable, especially if the intelligence of these agents is superior to ours.

Whether by symbolic or connectionist models, so far human goals cannot be safely and robustly expressed. Given the importance of value alignment with AI new methods must be investigated. We propose in this article that the dynamic cognitive

model offers a new way of thinking about the problem of alignment. In the following section, we will discuss some of the characteristics of the theoretical dynamic model for cognition.

## 5 DYNAMIC COGNITION

It can be stated that many theoretical models begin as metaphors or analogies, later becoming theories that can be implemented in models and subsequently simulated. The conceptual structures that we form through this process can have a great impact on the way we conduct our studies, the way we approach the problem, the language we describe the phenomena, and the way we formulate a question and interpret the answer. The theory of dynamic systems invites us to think about the phenomenon of cognition and human experience in a progressive way, as proposed by van Gelder (1998, p. 4): "Natural cognitive systems are certain types of dynamic systems, and are best understood from the dynamic perspective". Dynamic systems, in this sense, are systems in which, as they evolve in time, their variables are continuously and simultaneously determining the evolution of each other, in other words, they are systems governed by nonlinear differential equations (VAN GELDER; PORT, 1998, p. 6). With this statement, the dynamist puts the agent in a situation of coupling with the environment, turning the brain-body-environment into an autonomous cognitive dynamic system. In this view, it no longer makes sense to talk about cognition or experience without recognizing the three aspects of this triad (VAN GELDER; PORT, 1998, p. 23).

The situated activity has its philosophical origins in the phenomenological work of Heidegger (2012), which Dreyfus (1992) applied to the field of AI. Dreyfus proposed that the Heideggerian agent couldn't be separated from its environment or its interpretative context. Gibson's Ecological Psychology (1979) is also a precursor of situated activity, with its notion of affordances: Gibson emphasizes the environment-organism relationship in the phenomenon of perception as a two-way street, where one perceives to act, and acts to perceive. The idea of situated cognition can be extended to theories such as *extended cognition* (CLARCK; CHALMERS, 1998; ROCKWELL, 2010), which invites us to think differently, opposing the Cartesian thought that places the mind imprisoned inside the brain. We explain gravity as the relationship between gravitational fields; electromagnetism by electromagnetic fields; the position of subatomic particles is expressed through probabilistic waves using Schrödinger's equation, De Broglie's wavelength, and Heisenberg's uncertainty principle. Thus, it seems likely that a sophisticated theory for explaining cognition, and consciousness, and experience should involve the dynamic fluctuation of fields.

The theoretical model we present in this article is SED (situated embodied dynamics), proposed by Beer (2000), which emphasizes how the cognitive experience arises from the dynamic interaction brain-body-environment. In the first place, SED takes into account the situation as being fundamental to cognition, placing concrete

action, which is, literally acting in the world, as something more fundamental than the abstract descriptions of this action. Thus, the final work of the intelligent agent is to act, an action that occurs in an environment, which is a central part of the phenomenon since it is what gives meaning and context to the action. And the interaction of the agent with the environment is mutual, not being the environment just a source of problems to be solved, but a partner with whom the agent is involved from moment to moment. In the SED approach, the concept of embodiment says that the physical form and its functional and biomechanical aspects are essential aspects for behavior, as well as its biology and physiology, in the case of artificial agents, mechanics, hardware, and software. All these factors create the conceptual realization by which the agent creates its experiences and representations.

The thought of embodiment has its origin in the phenomenological work of Merleau-Ponty (1962), who was moreover one of the forerunners of Gibson's notion of affordance, placing body involvement as crucial to the way we perceive and act with the environment. Also, being the biological structure that supports the cognitive phenomenon, we must think about the implications or possibilities of this phenomenon being generated by electronic components, given the importance of the embodied experience in the creation of abstract concepts (LAKOFF; JOHNSON, 1999). Thus, the role of language, metaphors, and mental representations in the formulation of concepts used in scientific theories is evident, despite all ontological commitment to a certain scientific realism. The term "naturalized epistemology", forged by W.V. Quine in his 1969 seminal essay "Epistemology Naturalized", followed several of the epistemic premises of Hume's skepticism, which, as we pointed out above, solves every platonically inspired foundation, including the dualism of Cartesian rationalism, in its pretension to justify a sure knowledge of the truth of the outside world. According to Quine (1969):

195

It was sad for epistemologists, Hume and others, to have to agree on the impossibility of strictly deriving the science of the external world from sensory evidence. Two fundamental principles of empiricism remained unassailable, however, and remain so today. One is that any evidence that exists for science is sensory evidence. The other is that any inculcation of word meanings must ultimately rest on sensory evidence (p. 75).

As in Quine, the Humean-inspired empiricism that interests us, from Dreyfus, Rorty, Prinz, and neopragmatism, is intersubjective, falsificationist, and interestingly externalist. That is, a form of social linguistic and historically co-constitutive pragmatism of the observer subject and the objective world to be known, experienced, and lived. The problem of knowledge, as well as that of giving reasons for moral action, remains the great human problem. According to the Humean

formulation, in the words of Quine (1969, p. 72), “the Humean problem is the human predicament” so that not even induction (such as that which has been adopted by models of reflexive balance in metaethics and philosophy of science) can solve the naturalistic fallacies that arise from the guillotine. The externalism of the naturalists, in the wake of Hume and Quine, would here oppose the internalism of the rationalists and Kant, according to which the epistemic justification for cognition and moral action is found in consciousness (*cogito*) or a structure of transcendental subjectivity.

Although we cannot develop here the internalist-externalist problem, we believe that the debate between rationalism and empiricism that preceded it authorizes us to assert, as Quine suggested, that Hume's great mistake would have been to reduce analytical judgments to a priori, universal, necessary judgments, as opposed to synthetic ones. In turn, they are reducible to posterior judgments, contingent particularities. Without solving the problem of induction, but on the contrary, allowing their return through the back door, as Popper would show, by the self-deception of those who intend to justify the moral action with a transcendental or normativism argument. Our programmatic intuition on AI ethics is, therefore, that (i) neither naturalism seems to be able to reduce the alignment to a utilitarian program, nor (ii) the deontological normative models nor their transcendental arguments seem satisfactory to avoid anthropomorphic suspicion.

Work in the field of autonomous robotics emphasizes that intelligent behavior is an emerging property of an agent incorporated in an environment with which it must interact continuously (CHIEL; BEER, 1997). Thus, the symbolic view of cognition, which places the brain as the source of commands that are issued to the body, may be incomplete. There may be a cognition or “mind” of the body (or mechanical system), governed by the laws of physics itself. This vision puts the nervous system not in a position to issue commands, but suggestions, reconciled with the biomechanical and ecological context. There is the possibility that an AI that has an understanding of human concepts would require a design very close to that of a human being, an anthropomorphic design.

Finally, to understand the SED approach we must analyze the assumed dynamics. We refer to dynamics as a mathematical theory that describes systems that systematically change over time. The dynamic framework also provides us with a different filter to observe the phenomenon in question. The most common examples of dynamic systems are sets of partial differential equations, used to describe phenomena such as the movement of water, behavior of electromagnetic fields, the position of subatomic particles among other natural phenomena. Thus, the dynamic perspective brings with it a set of concepts and filters that influence the way we think about the phenomenon studied. When approaching any system from the dynamic perspective, we try to identify a set of state variables whose evolution can explain the observed behavior, the dynamic laws by which the values of these variables evolve in time, the dimensional structure of their evolution, possible states and dominant

attractors (BEER, 1998; 2000; 2003). Thus, we believe that the dynamic approach is more suitable to represent the phenomenon of normative and cognitive agency.

## DISCUSSION AND CONCLUSION

How can this dynamic approach to cognition be useful for the problem of value alignment? As we have seen in this study, the imminent advance of AI technologies, and the importance that such progress is made prudently, comes from the fact that we can't anthropomorphize AI, and expect artificial intelligent agents to have the same terminal objectives (values) as us. Therefore, value learning becomes an area of crucial importance in the field. The limitations present in the symbolic method, and the connectionist model, maybe indicating that a different approach to the problem of cognition and normativity should be considered. Dynamism approaches this problem differently and unveils new aspects that both the symbolic and connectionist models leave aside.

How should we understand the nature and role of this inner state within a dynamic agent? The traditional computational interpretation of such states would be as internal representations. Unfortunately, despite the fundamental role that the notion of representation plays in computational approaches, there is very little agreement about what its real function is in controlling and maintaining behavior. We should also remember that symbolism, connectionism, and dynamism are theoretical structures, not scientific theories of the natural world. That is, they cannot be proved or refuted. While symbolism emphasizes the manipulation of internal representations, connectionism emphasizes the architecture of the network and the training protocol. The dynamic view, on the other hand, highlights the trajectory space and the determining influences on the brain-body-environment system. However, as stated above, we do not put ourselves in a position of anti-representationalism. On the contrary, a complete theory of cognition is likely to use all three theoretical structures. We suggest that in certain cases the internal functioning of a cognitive and normative agent cannot be interpreted as symbolically representative unless we redefine what a representation really can be or mean.

The dynamic approach differs from the symbolic and connectionist cognitive models because it places biomechanics and ecology with the same relevance as neural activity in the phenomenon of cognition. Perhaps the difficulties we have encountered in learning values and other problems in the field of AI are because we are ignoring two crucial factors of the phenomenon. The implications of the dynamic hypothesis not only bring a new way of thinking but also new problems to the field of AI research, thus nurturing new ideas in areas such as neurophilosophy, neuroscience, metaethics, and cognitive science. In conclusion, improvement and a better understanding of dynamic systems concepts are needed, with the promise that



such methods can be useful for the problem of value alignment in AI and the cognitive science community in general.

## REFERENCES

- ABADI, M.; CHU, A.; GOODFELLOW, I.; MCMAHAN, H.; MIRONOV, I.; TALWAR, K.; ZHANG, L.; Deep Learning with Differential Privacy. Proceedings of the 2016 ACM SIGSAC Conference on Computer and Communications Security (ACM CCS), p. 308-318. Available at: <https://doi.org/10.1145/2976749.2978318>
- AMODEI, A.; OLAH, C.; STEINHARDT, J.; CHRISTIANO, P.; SCHULMAN, J.; MANÉ, D. Concrete problems in AI safety, 2016. Available at: <https://arxiv.org/pdf/1606.06565.pdf>
- ASIMOV, I. *I, Robot*. USA, New York: Doubleday, 1950.
- BEER, R. Computational and dynamical languages for autonomous agents. In: *It's about time: An overview of the dynamical approach to cognition. Mind as motion: Explorations in the dynamics of cognition*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1998, p. 121-147. Available at: <https://doi.org/10.7551/mitpress/4622.003.0006>
- \_\_\_\_\_. Dynamical approaches to cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 2000, p. 91-99.
- \_\_\_\_\_. The dynamics of active categorical perception in an evolved model agent (with commentary and response). *Adaptive Behavior*, 11, 2003, p. 209-243.
- BOSTROM, N. The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advance Artificial Agents. *Minds and Machines*, 22, 2012, p. 71-85.
- \_\_\_\_\_. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. UK, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BOSTROM, N.; CIRKOVIC, M. *Global Catastrophic Risks*. Edited by Nick Bostrom and Milan Cirkovic, UK, Oxford, Oxford University Press, 2008, 1-30.
- BRYNJOLFSSON, E.; MCAFEE, A. *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. USA, New York: W.W. Norton; Company, 2014.
- CHIEL, H.; BEER, R. The brain has a body: adaptive behavior emerges from interactions of nervous system, body and environment. *Trends in neurosciences*, 20(12), 1997, p. 553-557. Available at: [https://doi.org/10.1016/S0166-2236\(97\)01149-1](https://doi.org/10.1016/S0166-2236(97)01149-1)
- CHURCHLAND, P.; SEJNOWSKI, T. *The computational brain*. USA, Cambridge: MIT Press, 1992.
- CLARK, A.; CHALMERS, D. The extended mind. *Analysis*, 58, 1998, p. 7-19.
- DOCHERTY, B. *Losing Humanity: The Case Against Killer Robots*. USA, New York: Human Rights Watch, 2012.
- DREYFUS, H. *What Computers Still Can't Do: A critique of Artificial Reason*. USA, Cambridge: MIT Press, 1992. \_\_\_\_\_. Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Philosophical Psychology*, 20(2), 2007.
- DREYFUS, H.; DREYFUS, S. E. What artificial experts can and cannot do. *AI Society*, 6(1), 1992, p. 18-26.
- FREY, C.; OSBORNE, M. *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?* Technical Report, Oxford Martin School, University of Oxford, Oxford, UK, 2013.
- GIBSON, J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin, 1979.
- GRACE, K.; SALVATIER, J.; DAFOE, A.; ZHANG, B.; EVANS, O. When will AI exceed human performance? Evidence from AI experts. *Journal of Artificial Intelligence Research*, 62, 2018, p. 729-754.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Translation by Fausto Castilho, Brazil, Campinas e Petrópolis: Editora Unicamp e Vozes, 2012.
- HIBBARD, B. *The error in my 2001 VisFiles column*. 2012. Available at: [https://sites.google.com/site/whibbard/g/visfiles\\_error](https://sites.google.com/site/whibbard/g/visfiles_error)

- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Translation by Débora Danowski, Brazil, São Paulo: Editora da UNESP, 2009.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy in the Flesh*. USA: Basic Books, 1999.
- LEIKE, J.; MARTIC, M.; KRAKOVNA, V.; ORTEGA, P. A.; EVERITT, T.; LEFRANCOQ, A; ORSEAU, L.; LEGG, S. *AI Safety Gridworlds*. 2017. Available at: <https://arxiv.org/pdf/1711.09883.pdf>
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. USA, New York, Humanities Press, 1962.
- MÜLLER, V.; BOSTROM, N. Future progress in artificial intelligence: A survey of expert opinion. *Fundamental issues of artificial intelligence*, 2016, p. 555-572.
- NEWELL, A. *Unified theories of cognition*. USA, Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- NG, A.; RUSSELL, S. *Algorithms for inverse reinforcement learning*. In Pat Langley, editor, 17th International Conference on Machine Learning, 2000, p. 663-670.
- OMOHUNDRO, S. 2008. The basic AI drives. Proceedings of the First AGI Conference. 171, 2008, p. 483-492.
- PORT, R.; VAN GELDER, T. *It's about time: An overview of the dynamical approach to cognition*. In *Mind as motion: Explorations in the dynamics of cognition*. USA, Cambridge: MIT Press, 1998. Available at: <https://doi.org/10.7551/mitpress/4622.003.0002>
- QUINE, W. V. O. *Epistemology Naturalized*. In: *Ontological Relativity and Other Essays*, USA, New York: Columbia University Press, 1969, p. 69–90.
- ROCKWELL, T. Extended cognition and intrinsic properties. *Philosophical Psychology*, 23, 2010, p. 741-757.
- SHULMAN, C. *Omohundro's Basic AI Drives and Catastrophic Risks*. The Singularity Institute, 2010. Available at: <https://intelligence.org/files/BasicAIDrives.pdf>
- SMOLENSKY, P. On the proper treatment of connectionism. *Behavioral and Brain Sciences*, 11(1), 1988, p. 1-23.
- SOARES, N. Value Learning Problem. Ethics for Artificial Intelligence Workshop at 25th International Joint Conference on Artificial Intelligence, (USA, New York, July, 2016), p. 9-15.
- THAGARD, P. *Conceptual revolutions*. USA, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- TVERSKY, A.; KAHNEMAN, D. The framing of decisions and the psychology of choice. *Science*, 211(4481), 1981, p. 453-458.
- VAN GELDER, T. The dynamical hypothesis is cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 1998, p. 615- 628.

Submitted: February 05, 2021

Accepted: April 03, 2021

## O cristianismo em Kierkegaard: uma análise a partir de Exercício do cristianismo

### Christianity in Kierkegaard: an analysis from the Exercise of Christianity

Prof. Dr. Marcio Gímenes de Paula  
Universidade de Brasília - UNB<sup>1</sup>

200

#### RESUMO

O objetivo do presente artigo é investigar a temática do cristianismo exposta por Kierkegaard na obra *O Exercício do cristianismo*. O artigo segue a divisão da obra de Kierkegaard e igualmente divide-se em três partes: o convite, o escândalo e a majestade divina. Após tais reflexões, há uma conclusão final.

#### PALAVRAS-CHAVE

Cristianismo; Kierkegaard; Filosofia da religião; Filosofia contemporânea

#### ABSTRACT

The aim of the present article is to investigate, in a first moment, the subject of the Christianity exposed by Kierkegaard in the work *Practice in Christianity*. The article follows the division of Kierkegaard's work and is equally divided into three parts: the invitation, the scandal and the divine majesty. After such reflections, there is a final conclusion.

#### KEY WORDS

Christianity; Kierkegaard; Philosophy of Religion; Contemporary philosophy

---

<sup>1</sup> E-mail: [marciogimenes@unb.br](mailto:marciogimenes@unb.br), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5991-5710>

## INTRODUÇÃO

### O CRISTIANISMO DE O EXERCÍCIO DO CRISTIANISMO DE KIERKEGAARD

A obra kierkegaardiana *O Exercício do cristianismo* foi publicada em 1850. Seu pseudônimo autor é Anti-Climacus, o mesmo que também havia assinado *A Doença Mortal* em 1849, ou seja, apenas um ano antes. Para os que possuem alguma leitura ou familiaridade com os pseudônimos kierkegaardianos, ele imediatamente nos faz lembrar outro pseudônimo autoral do pensador dinamarquês: Johannes Climacus, autor das obras *Migalhas filosóficas* (1844), *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* (1846) (KIERKEGAARD, 1995; 2013)<sup>2</sup>, *É preciso duvidar de tudo* (1842-1843).

O título da obra, no original dinamarquês, é *Indøvelse i Christendom* (KIERKEGAARD, 1850). A rigor, pode-se traduzi-lo em português como *Exercício do cristianismo*, mas há sempre implícita a ideia de prática e mesmo de escola no sentido de algo que se pode aprender. Curiosamente, a tradução americana dos Hong opta pelo título *Practice in Christianity* (KIERKEGAARD, 1991), a tradução italiana de Cornélio Fabro opta por *Esercizio dei cristianesimo* (KIERKEGAARD, 1971), a tradução francesa de Tisseau prefere *L'École du christianisme* (KIERKEGAARD, 1963), e a tradução espanhola de Demétrio Rivero escolhe o título *Ejercitación del cristianismo* (KIERKEGAARD, 2009). O título da obra não deixa de nos remeter aos clássicos da espiritualidade cristã como, por exemplo, *Os Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola (2000) e a *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis (1987), dentre outros.

Na verdade, não é nem mesmo necessário possuir alguma familiaridade com a estratégia pseudonímica kierkegaardiana para perceber algo que salta aos olhos: um pseudônimo parece, ao menos num primeiro e genérico exame, colocar-se em oposição ao outro, isto é, um pseudônimo é Climacus, o outro é Anti-Climacus.

Climacus é um pseudônimo cuja psicologia é marcada por uma tentativa de explicar ou demonstrar o cristianismo ao modo grego e filosófico. Por isso, em suas produções destaca-se tal aspecto ainda que, no decorrer delas, ele mesmo parece ir se convencendo de que o cristianismo enquanto fenômeno não pode ser totalmente compreendido ao modo grego ou visto pela mais absoluta razão moderna.

Já Anti-Climacus, autor de *A Doença Mortal* e de *Exercício do cristianismo*, se constitui naquilo que o pensador dinamarquês irá denominar nos seus *Diários* como o “cristão por excelência” e assim, em oposição a um dado ceticismo de Climacus, Anti-Climacus parece afirmar o cristianismo no mais alto grau o que, inclusive, faz o próprio Kierkegaard curiosamente pensar que ele, pessoalmente, seria uma espécie de pensador que oscilaria entre o ceticismo de Climacus e a mais alta afirmação do cristianismo de Anti-Climacus:

---

<sup>2</sup> A rigor deve-se esclarecer que o *Pós-Escrito* é um obra pseudonímica, mas Kierkegaard agrega a ela o seu nome, o que não ocorre com as demais aqui listadas.

Johannes Climacus e Anti-Climacus têm várias coisas em comum; mas a diferença é que enquanto Johannes Climacus se coloca tão baixo que chega a dizer que não é cristão, podemos detectar em Anti-Climacus que ele considera a si mesmo como um cristão num grau extraordinariamente alto... eu mesmo me colocaria acima de Johannes Climacus, abaixo de Anti-Climacus (KIERKEGAARD, 1967-1978, vol VI, p. 6433).

Deve-se, contudo, ter cautela aqui, pois o que parece se estabelecer no jogo dos dois pseudônimos é mais uma relação dialética do que uma mera oposição entre eles. Além disso, a cautela também é necessária para perceber que, no pensamento kierkegaardiano, ser cristão no “mais alto grau” não implica em abdicar do pensamento, o que pode ser comprovado, por exemplo, numa análise de *A Doença Mortal*, onde o pseudônimo Anti-Climacus lida com altíssimas questões sobre o eu, com a herança idealista germânica e o pensamento grego antes de adentrar propriamente nos temas da vontade e do pecado tais como pensados pelo cristianismo. Por essas razões, *O Exercício do cristianismo* é, no fundo, uma continuidade, com outra linguagem, dos mesmos problemas colocados em *A Doença Mortal*, tal como, quiçá, *O Pós-Escrito* é a retomada dos temas já postos nas *Migalhas filosóficas* e, notadamente, de questões que ficaram abertas e não puderam ser respondidas.

*O Exercício do cristianismo* possui três grandes divisões. Na primeira delas destaca-se o tema do convite. O tema é assumidamente extraído dos Evangelhos, mais especificamente da passagem de Mateus 11:28-30, onde se pode ler o convite feito pelo Cristo a todos os homens: "Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu lhes darei descanso. Tomem sobre vocês o meu jugo e aprendam de mim, pois sou manso e humilde de coração, e vocês encontrarão descanso para as suas almas. Pois o meu jugo é suave e o meu fardo é leve" (BÍBLIA, 2020). Assim, se o Zaratustra nietzschiano parece ser um livro “para todos e para ninguém”, o tema de *O Exercício do cristianismo* é exatamente o oposto, ou seja, uma espécie de livro para todos e para qualquer um, onde todos estão convidados.

Já a segunda parte da obra trata de um problema central no cristianismo: o tema do escândalo. Aqui Anti-Climacus desenvolve uma exposição minuciosa do tema do ponto de vista do cristianismo e o aborda em consonância com outro aspecto central da sua essência, a saber, o tema do Deus-Homem.

Por fim, a terceira parte da obra tratará do tema da majestade divina, almejando compreender aqui como ocorre, na interpretação cristã, o rebaixamento de Deus até o último dos mortais. Assim, um tema muito presente será a discussão entre a Igreja triunfante, conceito muito criticado por Kierkegaard no decorrer de toda a sua obra, e o conceito de Igreja militante, tema muito caro às teses kierkegaardianas de recuperação do autêntico cristianismo. Passemos agora, portanto, a uma melhor observação de cada uma das partes da obra.

## 1 O CONVITE



Há uma expressão, logo no início da primeira parte que, muitas vezes, passa despercebida na análise do *Exercício do cristianismo*. Ali, entre o mote chave “Venham a mim todos os que estão cansados e sobrecarregados, que eu vos aliviarei” e o nome do pseudonímico autor, há a seguinte expressão: “para despertamento e interiorização”. Em outras palavras, um objetivo do autor da obra é que seus leitores sejam pessoas despertas e atentas aos problemas da sua interioridade, isto é, que compreendam o cristianismo em tal esfera.

Igualmente aparece uma expressão latina *procul o procul este profani* que pode ser traduzida como “afastem-se, oh afastem-se daqui profanos”. Em outras palavras, a expressão latina parece anunciar uma clara oposição às coisas da temporalidade do mundo dos homens e, por isso, estabelece a distinção entre as coisas sagradas e as coisas profanas.

A despeito da obra ser pseudonímica, e assinada por Anti-Climacus, Kierkegaard soma-se a ela como editor, tal como fizera no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* com Climacus. Por isso, o pensador escreve um prólogo, cujas primeiras linhas são enfáticas: “Neste escrito, proveniente do ano de 1848<sup>3</sup>, a exigência de ser cristão é forçada por um pseudônimo até o mais alto grau de idealidade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 29). Desse modo, o conceito de cristão é, aos olhos do autor dinamarquês, uma tarefa impossível ao homem pelos seus próprios esforços. Em outras palavras, o cristianismo é um ideal e o que sua reflexão talvez almeje responder é como se pode efetivar tal ideal. Alguns anos antes, mais precisamente em 1841, Feuerbach, um pensador muito admirado por Kierkegaard, escreve sua *Essência do cristianismo* e ali tenta cabalmente demonstrar que o cristianismo é um projeto totalmente humano. Nesse sentido, a obra kierkegaardiana é uma resposta ao pensador alemão, na medida em que vai exatamente na contramão de tal empreendimento.

Depois do prólogo, a obra começa, de modo mais efetivo, com uma invocação que, na verdade, pode ser tomada como uma espécie de oração, coisa que, aliás, ocorre em todos os capítulos da obra. Ali é dito: “Cumpriram-se já dezoito séculos desde que Jesus Cristo andou pela terra” (KIERKEGAARD, 2009, p. 31). Em outras palavras, aparece o traço temporal, isto é, o cristianismo é um fenômeno também histórico ocorrido – no caso de Kierkegaard – já há dezoito séculos. Por isso, não despropositadamente uma outra palavra importante nesta invocação é exatamente a palavra “contemporâneo”. Percebemos aqui, desse modo, o cristianismo como um fenômeno relacionado com o contemporâneo e, assim, com o tempo. Tal tese sempre mereceu extremo cuidado de Kierkegaard e, se observarmos atentamente, ela já aparece em outras obras anteriores ao *Exercício do cristianismo*. Nas *Migalhas filosóficas*, por exemplo, o capítulo IV leva o título “a situação do discípulo contemporâneo” e ali se discute tal questão. Ou seja, em que medida o cristianismo pode ser um fenômeno histórico mas, ao mesmo tempo, possuir algo que transcende o histórico ou, no linguajar kierkegaardiano de *O Conceito de angústia*, “o instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente” (KIERKEGAARD, 2010, p. 96).

---

<sup>3</sup> A obra foi efetivamente publicada em 1850, a despeito aqui da menção a 1848.

Também a obra *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* abordará com especial atenção o problema histórico do cristianismo e sua relação com o tema da eternidade, tal como já fora posto pelas *Migalhas filosóficas*. Assim, o tema que retorna agora no *Exercício do cristianismo* é, na realidade, algo que nunca esteve ausente das reflexões kierkegaardianas. Curiosamente a pergunta que ele almeja responder tem uma dupla face, isto é, além do cristianismo ser um fenômeno histórico e, ao mesmo tempo, possuir uma relação com a eternidade, cabe perceber que aquilo que o legitima não pode apenas ter sido a vivência daquele que crê com o fenômeno pois, nesse caso, os seguidores que conviveram com Cristo ou com discípulos seriam tomados em mais alto grau do que aqueles que aderiram posteriormente ao cristianismo. Contudo, como o pensador já suspeitava nas *Migalhas filosóficas*, tal coisa criaria um cristianismo com duas categorias, a saber, o cristianismo dos contemporâneos de Cristo e o cristianismo dos pósteros. Ainda mais grave: estabeleceria uma distinção qualitativa entre eles, visto que o primeiro grupo seria mais autêntico e autorizado que o segundo. Tal coisa não pode ocorrer só pena do cristianismo não possuir efetivamente validade e não ser compreendido na esfera adequada, isto é, a do espírito. Assim, o problema aqui percebido é bastante marcante da filosofia do século XIX que, por inspiração hegeliana, julgava que compreender o cristianismo seria compreender a sua história. Por isso, tanto Climacus nas suas reflexões, como Anti-Climacus em *O Exercício do cristianismo*, terão que se debruçar não sobre o problema histórico do cristianismo, mas antes sobre o “tornar-se cristão” e, portanto, terão que abordar o problema dos indivíduos em sua subjetividade.

204

Além do traço da contemporaneidade, chama atenção no prólogo da obra, o traço do escândalo. Anti-Climacus nota que o cristianismo possui um componente escandaloso. A celebre sentença paulina pensa que o cristianismo é escândalo para os judeus, na medida em que rompe com prescrições legais e loucura para os gentios, na medida em que não se adequa aos critérios da racionalidade grega (1 Coríntios 1: 18-25). Por isso, é um imenso desafio ao autêntico cristianismo não se escandalizar e o pseudônimo autor aponta tal coisa como uma espécie de desejo diante de algo que não podemos alcançar pelos próprios méritos ou pelo próprio esforço.

Curiosamente, parece ser exatamente por isso que a sentença bíblica escolhida para a reflexão disserta tão enfaticamente sobre o tema do esforço e aponta que Cristo seria uma espécie de alívio para os que estão cansados, sobrecarregados. Através de uma sofisticada argumentação literária, Anti-Climacus parece ressaltar, já nas primeiras páginas do seu texto, dois projetos. O primeiro deles, herdado da filosofia grega e socrática, parece afirmar a completa autonomia humana e, nesse sentido, o homem alcançaria a verdade pelos seus próprios esforços. Assim, o projeto iluminista do século XIX, que Kierkegaard conhece bem e critica, é herdeiro intelectual de tal tradição. O oposto de tal concepção seria o projeto do cristianismo que, uma vez rompido com a verdade por causa do pecado, acredita que somente pela salvação de um *totalmente outro* que - em gesto gracioso e amoroso - salva toda a humanidade, o homem poderá reencontrar-se com a verdade com a qual ele mesmo rompeu em gesto voluntário. Desse modo, nas primeiras páginas do *Exercício do cristianismo* aparece um

claro embate entre a salvação e o projeto cristão em oposição ao homem completamente autônomo do projeto iluminista. Logo, não parece despropositado o apelo do escritor para que aqueles que estão cansados e não conseguiram alcançar as coisas por esforço próprio depositem agora suas pesadas cargas nos ombros daquele que lhes pode efetivamente ajudar e servir de abrigo.

Logo após o convite, surge outro problema. Quem é aquele que convida? Em outras palavras, quem é aquele que diz poder aliviar as nossas cargas e os nossos sofrimentos? Anti-Climacus percebe, com argúcia, que não é indiferente quem é aquele que faz o convite. Os homens são convidados por Jesus Cristo mas, ainda assim, a resposta não é plenamente satisfatória, pois resta agora saber como é esse Cristo que convida os homens, pois dizer que somos convidados por Cristo ainda não se resolve plenamente a questão. Segundo ele, as coisas mudam radicalmente se o convite for feito pelo Cristo majestoso, sentado à mão direita de Deus Pai ou se for feito pelo Cristo rebaixado, aquele que foi humilhado: “Quem é o que convida? Jesus Cristo. Que Jesus Cristo? O Cristo que está sentado com majestade à direita do Pai? Não. A partir da majestade Ele não disse nenhuma palavra. Portanto é precisamente Jesus Cristo em sua humilhação, o que disse essas palavras” (KIERKEGAARD, 2009, p. 49).

Tal questão é absolutamente central na história do cristianismo e no pensamento kierkegaardiano. Já no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, Climacus almejava distinguir entre duas religiosidades a A e a B, deixando claramente enfatizada sua predileção pela religiosidade B, aquela próxima do cristianismo militante e em oposição ao cristianismo triunfante da religiosidade A. Por isso, o tema do cristianismo majestoso e triunfante é um tema central das reflexões kierkegaardianas e a ele se opõe o tema do Cristo humilhado e da religiosidade militante. Também nas *Migalhas filosóficas*, Climacus faz menção à situação do servo sofredor, já presente nas profecias de Isaías no contexto judaico, o que o aproxima, portanto da fé militante e do Cristo humilhado, tal como será exposto e defendido aqui pelo pseudonímico Anti-Climacus nas teses do *Exercício do cristianismo*.

A reflexão kierkegaardiana está colocada no cerne do século XIX e tal período, como é notório, encontra-se marcado pelas discussões acerca do cristianismo como história ou, talvez melhor pontuando, acerca da percepção do quanto a investigação acerca da história do cristianismo pode ser, talvez, compreendida como a própria essência do cristianismo. Tal reflexão aparece desde Hegel nos seus escritos como, por exemplo. *A Vida de Jesus* e em autores pós-hegelianos como David Strauss, igualmente autor de uma *Vida de Jesus*. A mesma reflexão pode ser percebida em uma série de autores do século XIX como Bruno Bauer, Franz Overbeck e, de certo modo, até mesmo no já citado Ludwig Feuerbach, dentre tantos outros.

Anti-Climacus parece enfático ao recusar a história como via de acesso ao cristianismo. Curiosamente, tal postura o aproximaria até mesmo de Nietzsche não propriamente naquilo que concerne ao cristianismo, mas sim na recusa da história, uma vez que o pensador alemão também defende, no seu célebre ensaio *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, uma postura bastante crítica em relação aquilo que pode efetivamente fazer a história e, desse modo, fazendo uma contraponto

com o seu tempo. Vejamos o que diz o texto kierkegaardiano respondendo a indagação de se seria possível sabermos algo de Cristo por meio da história:

Não. E por que não? Porque, em geral, nada pode 'saber-se' acerca de Cristo, ele é o paradoxo, objeto da fé, existe somente para a fé. Mas visto que toda comunicação histórica é comunicação do 'saber', pela história não pode chegar-se a saber nada sobre Cristo. Pois se se alcança saber pouco ou muito ou algo acerca Dele, deixa de ser o que é em verdade... A história faz de Cristo outra coisa do que em verdade era. Assim pois, se chega a saber pela história muito acerca de Cristo? Não, não é acerca de Cristo, já que sobre Ele nada se pode saber. Ele é somente objeto de fé (KIERKEGAARD, 2009, p. 51).

Há aqui algo que merece destaque na reflexão kierkegaardiana: a história, notadamente como compreendida no século XIX é uma ciência e, portanto, liga-se ao saber. Cristo é objeto da fé e não do saber. Assim, ele representa exatamente o paradoxo, isto é, o momento em que o saber não consegue mais avançar no campo especulativo. Tal reflexão já havia aparecido também nas *Migalhas filosóficas* e, com especial ênfase no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, onde a fé e o saber são claramente tomados como aspectos distintos. Por isso é que também uma das perguntas colocadas na sequência de tal reflexão no *Exercício do cristianismo* é exatamente se seria possível demonstrar-se pela história que Cristo é também Deus, o que, como se pode supor, se tornará impossível de demonstrar.

No século XIX falava-se muito também das consequências de Cristo como mais importantes do que a sua própria vida. Anti-Climacus rechaça tal tese pois, segundo seu entender, se isso fosse verdade "então Cristo seria somente um homem" (KIERKEGAARD, 2009, p 55). Entra aqui um aspecto muito central de toda a discussão cristológica. Por um lado, a divindade de Cristo; por outro, a sua humanidade. Aos olhos de Anti-Climacus não se trata de obscurecer ou eliminar a humanidade de Cristo mas, ao mesmo tempo, não se pode excluir da discussão igualmente a perspectiva divina do Cristo pois, em contrário, ele seria apenas um homem e não o Redentor e Salvador da humanidade. É nesse sentido que também podemos compreender, aos olhos do pseudônimo, que não pode haver plena comparação entre o sofrimento dos homens e o sofrimento de Cristo, visto que este nunca foi acidental e nem sem propósito. Se a história e o saber prevalecem como absolutos, parece "que o cristianismo se converteu assim em paganismo" (KIERKEGAARD, 2009, p 59), havendo também se perdido, com o passar do tempo aquilo que Kierkegaard também gostava de enfatizar como "mil e oitocentos anos se passaram", ou seja, o paradoxo e o próprio conceito de cristianismo. Por isso, o autor é enfático: "A cristandade aboliu o cristianismo sem sequer dar-se conta; a consequência é; deve-se fazer algo, que se deve tentar novamente introduzir o cristianismo na cristandade" (KIERKEGAARD, 2009, p 60).

A categoria aqui levantada é muito instigante. Trata-se da reintrodução do cristianismo na própria cristandade, algo como um tipo de missão interna. Não se trata mais do missionário que parte para proclamar o cristianismo aos que não o conhecem, mas de sua reintrodução no meio daqueles que afirmavam serem cristãos. Tal característica parece sempre haver marcado o próprio cristianismo, isto é, uma pergunta ética e moral a fim de inquirir se, de fato, se o cristianismo está sendo levado adiante por aqueles se denominam cristãos. Por isso, em seus fascículos inacabados de *O Instante*, escritos entre 1854 e 1855, a questão parece haver chegado ao ápice na reflexão kierkegaardiana e, a essa, acrescenta-se também aspectos da ironia socrática, tão bem conhecida pelo autor dinamarquês desde os seus primeiros escritos. Assim, Sócrates também será a fonte de inspiração para a crítica final à cristandade e à cultura da época pois, tal como fizera o ateniense, os escritos kierkegaardianos parecem cobrar dos seus interlocutores que lhes explique efetivamente em que consiste o cristianismo. Sem dúvida, tudo isso já está presente nos escritos de Climacus e Anti-Climacus, pseudônimos que oscilam entre o ceticismo e a crença.

Aqui, no caso do *Exercício do cristianismo*, o problema não parece restrito apenas aos limites da história, mas também ao convite feito pela divindade aos homens. Contudo, o problema também não está restrito apenas ao convite, mas aquele que o faz. Em outras palavras, aquele que convida não é o Cristo exaltado, mas o Cristo humilhado. A primeira parte de sua vida mostra que ele se fez contemporâneo dos homens, viveu entre eles, ainda que fosse Deus. A segunda parte de sua vida espelha aquilo que a teologia denominou como “o Cristo da fé”, isto é, aparece aqui a oposição entre o que foi o Jesus histórico (que viveu numa época, num contexto e entre determinados homens) e o que foi o Cristo da fé (salvador e redentor da humanidade)<sup>4</sup>.

Aos olhos de Anti-Climacus, o escândalo reside no fato de que aquele que convida é o próprio Deus sendo, ao mesmo tempo, o mais rebaixado dos homens. Nisso residiria o paradoxo e o escândalo. Não apenas o seu convite é recusado, mas aquele que convida é também morto e perseguido por não apresentar ou aparentar nenhuma das condições exigidas e esperadas de quem faz tal convite. Deve-se atentar para o fato de que existe um convite justamente porque os homens, por conta própria, já não podem mais alcançar o fim de sua opressão, redenção ou salvação. Assim, há no convite também uma tese: o homem é pecador e o pecado é uma categoria kierkegaardiana importante em tal horizonte. Aliás, a mesma categoria que já foi explorada – com outros olhares – nas obras *O Conceito de angústia*, *Migalhas filosóficas* e *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*. Para nos atermos as obras assinadas pelo mesmo Anti-Climacus, cabe mencionar que o conceito de pecado será central na obra publicada um ano antes do *Exercício do cristianismo*, isto é, *A Doença Mortal*. Ali, o mesmo pseudônimo após dissertar sobre o tema do eu e da consciência, temas tão centrais do idealismo, alcança a discussão sobre o conceito de queda, ruptura, pecado e, nesse sentido, chega até mesmo a questionar-se sobre o que seria um hipotético conceito socrático de pecado que, obviamente, não poderia existir na alegada inocência socrática tal como o concebemos na culpa do cristianismo e, nesse sentido, o tema da vontade – de matriz

---

<sup>4</sup> Um exemplo cabal desse tipo de explicação encontra-se nas teses de Bultmann (1999).



agostiniana - surge aqui como coluna principal da explicação kierkegaardiana do pecado. Assim, o pecado é uma enfermidade que deve ser reconhecida pelos homens. Por isso, o tema reaparece aqui no *Exercício do cristianismo* em outra roupagem e configuração, mas segue aprofundando os temas já postos em *A Doença Mortal*.

Em um tempo em que o conceito de absoluto, claramente inspirado pela matriz hegeliana, dirige-se efetivamente ao saber humano e aquilo que ele construiu de forma autônoma, parece um imenso desafio a proposta de Anti-Climacus no *Exercício do cristianismo*, isto é, a afirmação de que o absoluto, em realidade, não é o saber humano, mas antes reside na esfera do cristianismo, sendo este, o *totalmente outro*, o efetivo absoluto. Desse modo, afirma-se assim uma tese que percorrerá toda a obra kierkegaardiana, isto é, há um abismo entre o homem e Deus: “Há uma diferença infinita, abismal, entre Deus e o homem” (KIERKEGAARD, 2009, p. 85). Aos olhos do pseudonímico autor - e seguindo uma distinção aristotélica - o cristianismo talvez esteja situado entre a esfera da poesia e da história. A poesia aponta para o futuro, para aquilo que se pode imaginar e ainda não ocorreu. A história trabalha sobre os fatos ocorridos e, portanto, sobre aquilo que já passou, o já concluído. Todavia, tanto a poesia pode obscurecer o verdadeiro cristianismo quanto a história. O primeiro, a despeito de ser fascinante, pode enganar o verdadeiro significado do cristianismo na medida em que pode projetar o cristianismo como integral imaginação, tal como o pensara, por exemplo, Feuerbach. O segundo cai no típico equívoco do século XIX, que construía uma equivalência entre história e cristianismo. Por isso é enfaticamente rejeitado: “Um cristianismo histórico é bobagem e confusão anti-cristã; pois os verdadeiros cristãos que existem em cada geração não tem nada a ver com os cristãos da geração precedente, senão somente com o contemporâneo Cristo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 86). Por isso, o cristianismo é contemporâneo não apenas para aqueles que conviveram com o Cristo em sua passagem terrena, mas para todos os cristãos e em todos os tempos. Nessa força espiritual reside a sua contemporaneidade. Dessa forma, para além da poesia e da história, “a única porta de acesso ao cristianismo é a consciência do pecado” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88). Tal tema é fundamental em toda a filosofia kierkegaardiana e, especialmente, nas reflexões de Anti-Climacus em suas duas obras.

## 2 O ESCÂNDALO

O tema por excelência da segunda parte do *Exercício do cristianismo* será o escândalo. Rememorando as passagens evangélicas, Anti-Climacus nos recorda a frase “bem-aventurado aquele que não se escandaliza de mim”. Se o tema da primeira parte acentuava-se sobre a sentença bíblica do alívio aos sobrecarregados, aqui a ênfase está claramente posta na questão do escândalo e naquilo que Anti-Climacus tomara como uma exposição bíblica e uma definição de conceitos. Segundo sua compreensão, temos aqui duas categorias: a fé e o escândalo, guardando a segunda intrínseca relação com a primeira. O escândalo é sempre uma possibilidade e não se chega até a fé sem que se passe por ele.

Assim o tema do Deus-homem, típico dos Evangelhos, é apropriado pela especulação, muito ao gosto da época, como uma espécie de síntese. Desse modo, teríamos aqui a junção do aspecto divino e do aspecto humano de Cristo, resultando disso uma espécie de síntese. Mesmo que se visse a relação pelo prisma Homem-Deus isso essencialmente não se alteraria, isto é, o ponto segue na questão da síntese. Contudo, Anti-Climacus, seguindo uma tradição do cristianismo mais antigo e de autores como Pascal, por exemplo, rechaça a hipótese de uma síntese e pensa o cristianismo como paradoxal: “O Deus-homem é o paradoxo, absolutamente o paradoxo; pelo que é completamente seguro que a razão tem que paralisar-se em sua proximidade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 100).

Curiosamente, um dos aspectos centrais da exposição de toda a segunda parte do *Exercício do cristianismo* acentuará que o Deus-homem é a possibilidade do escândalo. Dizer que algo é “possível” é exatamente colocá-lo na esfera das coisas que não são naturais e nem necessárias. Por isso, o cristianismo, que é da esfera do espírito, afirma-se enquanto possibilidade, enquanto categoria de escolha e opção do indivíduo. Assim, não é fortuito que Anti-Climacus aqui enfatize, com bom uso de passagens dos Evangelhos e da tradição bíblica, que o escândalo é uma categoria da religião judaica de cunho mais legalista que, ao se deparar com o Deus-homem, possui dificuldades em assimilá-lo se este não realiza os feitos que tal tradição esperava. Segundo sua compreensão, “a possibilidade do escândalo relativo a Cristo *qua* Deus-homem durará até o final do mundo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 109). O escândalo nunca poderá ser eliminado nem pelos ditames da religião tradicional e nem pela síntese especulativa mais moderna e sua exegese. Logo, “eliminar a possibilidade deste escândalo significa que se elimina também a Cristo, que se faz dele algo distinto do que é, sinal de escândalo e objeto de fé” (KIERKEGAARD, 2009, p. 109).

O problema revela-se ainda mais grave na medida em que o homem que se diz Deus realiza feitos miraculosos e inexplicáveis. No século XIX o milagre já não parece mais fazer parte do cristianismo da cristandade, tal como sugere Anti-Climacus: “O cristianismo da cristandade é fantasmático, tanto na orientação do milagre como na de Cristo. Na situação de contemporaneidade está colocado entre este algo inexplicável (sem que desse se siga imediatamente que se trata de um milagre) e um homem individual, que aparece como os demais – e é este homem o que realiza o inexplicável” (KIERKEGAARD, 2009, p. 113). Talvez o mesmo escândalo também já tenha existido nos tempos em que o próprio Cristo viveu entre os homens. Afinal, os Evangelhos parecem testemunhar que eram muitas as pessoas que, ao se depararem com os seus milagres, teriam se perguntado se aquele que fazia os milagres não era o filho de Maria e de José.

Nesse mesma senda é que Anti-Climacus aponta que a fé é, no fundo, sempre a possibilidade de escândalo. Possibilidade dada a todos os homens, inclusive aos discípulos que acompanhavam a Cristo. O que muda é a atitude dos homens em relação a ela, pois eles podem escandalizar-se e rechaçar o cristianismo, como parece, por exemplo, fazer Feuerbach e alguns dos pensadores pós-hegelianos do século XIX, ou podem acreditar, ainda que fiquem perplexos diante do escândalo. Assim, a vida do Cristo entre os homens é mais do que uma mera doutrina, por isso falar dele como

“doutrina é um mal-entendido” (KIERKEGAARD, 2009, p. 121). Curiosamente, poderia haver aqui, a despeito de algumas diferenças, uma proximidade entre o pensador da Dinamarca e Nietzsche que, no seu *Anticristo*, também apontou que o cristianismo podia ser apenas um conjunto de incompreensões (NIETZSCHE, 2007).

Segundo o pseudônimo autor do *Exercício do cristianismo*, a fé cristã não pode ser algo da esfera natural ou algo adequado aos desejos do homem natural sob pena de, desse modo, perder-se a própria essência do cristianismo, que não é – e não pode ser – de ordem natural. Assim, seu Norte deve ser a felicidade eterna e não os aspectos mundanos e passageiros. Por isso, o confronto aqui é entre a tese da mundanização e do paganismo e o cristianismo e sua proposta de felicidade eterna. A rigor, a mesma questão já havia sido posta pelo pseudônimo Climacus, de um modo mais experimental, nas *Migalhas filosóficas*, quando se questionava se poderia haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna e se tal ponto de partida poderia ir além do interesse histórico e se, em decorrência disso, poderíamos construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico.

Ao pensar sobre as determinações conceituais do escândalo, Anti-Climacus depara-se com a explicação do conceito de Deus-homem por meio da especulação espinosana, isto é, através da tese de *sub specie aeterni*. Contudo, não é exatamente isso o que lhe interessa, mas sim observar que o Deus-homem é um signo de contradição na medida em que Cristo não pode ser comunicado diretamente aos homens e nisso reside o escândalo.

É certo que a comunicação é um tema central não apenas aqui, mas em toda a reflexão kierkegaardiana. Por isso, aos olhos de Anti-Climacus, Cristo não pode ser comunicado de maneira direta, visto ser um signo de contradição: “Está visto que a comunicação direta é uma impossibilidade para o Deus-homem, posto que sendo signo de contradição não pode comunicar-se diretamente...” (KIERKEGAARD, 2009, p. 138).

Desse modo, uma das maneiras escolhidas pelo Deus-homem para comunicar-se é através da figura do servo incógnito, presente em toda a tradição judaico-cristã. Boa parte das reflexões do século XIX vai exatamente na mão contrária, isto é, elimina qualquer aspecto incognoscível da figura divina. Assim, mesmo a figura de Deus passa a ser um objeto completo cognoscível pelos homens. Contudo, quando Deus toma a forma humana, e ele próprio confunde o que é humano com aquilo que é divino, ele está construindo a sua incognoscibilidade, fato que a modernidade parece negar. Por isso, o poeta português Fernando Pessoa talvez esteja certo quando afirmou que Deus não desejo revelar-se plenamente e, portanto, muito da nossa teologia é, na verdade, um exercício de infidelidade<sup>5</sup>. Assim, a infinita distância qualitativa entre Deus e o homem acaba também por ser extinta, o que parece inaceitável aos olhos do autor do *Exercício do cristianismo*.

---

<sup>5</sup> A tese de Fernando Pessoa aparece sob a pena do heterônimo Alberto Caieiro no célebre poema *O Guardador de Rebanhos*: “Pensar em Deus é desobedecer a Deus, Porque Deus quis que o não conhecêssemos, Por isso se nos não mostrou...” <http://arquivopessoa.net/textos/1485> Acessado em 16.12.2020.

Segundo Anti-Climacus, o confronto entre comunicação direta e comunicação indireta mostra que apenas um ídolo pode ser comunicado diretamente, mas não o Deus da herança judaico-cristã. Nisso, inclusive, residiria um conceito central da filosofia kierkegaardiana, isto é, o conceito de seriedade: “A cognoscibilidade direta é precisamente a característica do ídolo. Mas agora se faz o mesmo com Cristo, e isto em virtude de seriedade...” (KIERKEGAARD, 2009, p. 146).

A comunicação indireta de Cristo está diretamente relacionada com o mistério do seu sofrimento. No cristianismo dos primórdios o sofrimento era parte constitutiva da essência do cristianismo. Curiosamente, com o passar dos anos, o sofrimento acaba por ser banido do cristianismo. Nesse particular, a tese kierkegaardiana encontra-se com a interpretação de Feuerbach, que também pretende estudar o cristianismo nas suas origens visto que, no seu entender, o cristianismo moderno apresenta apenas um pobre testemunho do autêntico cristianismo: “O cristianismo moderno não pode apresentar mais nenhum testemunho a não ser *testimonia paupertatis*. O que ele ainda possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados” (FEUERBACH, 1997, p. 20).

Negar a comunicação direta é, na verdade, afirmar a fé. Reconhecer a existência da possibilidade do escândalo para a constituição da fé. Por isso, a recusa da comunicação direta implica no reconhecimento da diferença qualitativa entre o homem e Deus e, ao mesmo tempo, traz novamente à tona o conceito de seriedade, tão caro para as reflexões kierkegaardianas. Em outras palavras, negar a comunicação direta no âmbito do cristianismo significa, aos olhos de Anti-Climacus, instaurar a verdadeira seriedade, que havia sido perdida. A filosofia moderna, ao contrário, parece que preferiu acreditar no imediato, e com tal coisa equivocou-se: “Mas toda a filosofia moderna nos fez crer com o seu empenho que a fé é uma determinação imediata, é o imediato, com o qual está novamente ligado o fato da eliminação da possibilidade do escândalo...” (KIERKEGAARD, 2009, p. 150). O fim do escândalo no cristianismo é precisamente a vitória do paganismo. Assim, quem elimina a fé, elimina também o escândalo.

### 3 MAJESTADE DIVINA

A terceira parte do *Exercício do cristianismo* usa como mote uma citação de João 12,32 (“E eu, quando for levantado da terra, todos atrairei a mim”) e divide-se em sete partes, todas usando exatamente o mesmo título da passagem bíblica, uma repetição muito ao gosto daquilo que apreciava Kierkegaard, que também repetiu títulos de *Discursos Edificantes* com reflexões diversas. Aliás, deve-se destacar que a reflexão da primeira parte é, na verdade, um sermão feito pelo Magister Kierkegaard em 1848, tal como ele mesmo aponta em nota de rodapé explicativa<sup>6</sup>. De igual modo, tal como em outros capítulos, destaca-se que o autor inicia por uma oração, como também costuma ocorrer nos chamados *Discursos Edificantes*.

A reflexão principia pela afirmação de que a vida do cristão se orienta pelo Deus que está no mais alto céu. Em outras palavras, Anti-Climacus começa pontuando

---

<sup>6</sup> Nota 1 da página 159 da edição espanhola, que utilizamos aqui.

exatamente num tempo onde a diferença entre Deus e homem parecia diminuir ou mesmo se extinguir totalmente, a separação radical entre Deus e o homem. Contudo, tal separação não significaria que o Deus não se importasse com o homem, mas antes o atrairia a si. O erro seria o homem, por sua própria conta e a partir da sua vida terrena, tentar elevar-se a Deus. Assim, a vida do cristão orienta-se pelo Deus que está no alto, mas não no sentido de alcançá-lo por si mesmo.

O cristianismo pede dos homens que exercitem a sua memória, pois eles devem recordar-se do Deus eterno e se esquecerem das coisas mundanas e passageiras. Nesse sentido, precisam deixar de lado suas vaidades e a sua melancolia na medida em que ambas parecem se relacionar a aspectos do eu do homem e à falta de sentido, coisas que o cristianismo deseja superar.

Entretanto, o cristianismo não deseja se apartar do eu em si, mas do eu mundano e natural. O eu como aspecto da consciência é de fundamental importância na reflexão cristã pois, segundo a tese kierkegaardiana, é a partir do eu que se alcança a consciência do pecado, tema que aparece aqui destacado e com o qual Anti-Climacus já havia trabalhado em *A Doença Mortal*. Deste modo, o cristianismo deve exercer uma atração numa espécie de duplo movimento: a si e para Deus. Por isso, Anti-Climacus pode questionar-se sobre o que significa ser um eu: “O que significa ser um eu? Significa que se é uma duplicidade (KIERKEGAARD, 2009, p. 167). O eu do homem é objeto de reflexão, é da esfera do espírito. Por isso, quando Deus o atrai faz muito mais do que o imã faz com o ferro, pois nele o que ocorre é uma atração que pode ser explicada pelas leis da física. Logo, “o eu é uma duplicidade, é liberdade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 167). Assim, entra no jogo dialético a escolha humana que, a rigor, não existia no âmbito da relação física. Ou seja, “quando é atraído o ferro não há e nem pode falar-se de nenhuma eleição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 167). Deste modo, deparamo-nos aqui com um tema dos mais antigos da tradição cristã, presente desde a era apostólica e nas reflexões de inúmeros autores como, por exemplo, Santo Agostinho. O tema do eu e da consciência sem o qual, a rigor, não se pode falar do cristianismo.

Se ocorre uma atração, isto é, se o Deus do céu atrai o homem até si, cabe uma pergunta sobre como é este tipo de atração e por quem ela é efetivamente exercida. Aqui Anti-Climacus dedica-se a explicar que o Cristo, que atrai os homens até si, é na verdade a figura do sofredor. Não é a figura do Deus majestoso no sentido de algo que está apartado do cotidiano dos homens ou inacessível a eles. Antes viveu entre eles, tomou forma humana e ao identificar-se com o sofrimento no seu mais alto grau termina por incluir todos os homens, por isso o papel do Deus humilhado é fundamental na construção da dialética entre o Cristo humilhado e o Cristo exaltado: “Se o humilhado não tivera vivido não saberíamos nada do exaltado; e se o humilhado não tivera dito estas palavras não teríamos sabido certamente nada acerca de que Ele atrairia a todos desde as alturas” (KIERKEGAARD, 2009, p. 168-169).

Há dois aspectos a se destacar a na dialética do Cristo humilhado. Além dele incluir a todos em tal situação, pode-se destacar aqui que o Cristo humilhado representa um desafio, pois todos parecem gostar e se aproximar do Cristo exaltado,



do Cristo com poder e glória. Contudo, tal aproximação não revela um sentimento autêntico, mas antes mostra um sentimento interesseiro, pois é bom e vantajoso estar ao lado de quem tem poder, de quem pode nos oferecer algo. Assim, aquele que segue o Cristo humilhado coloca-se ao lado de um Deus que nada pode lhe oferecer nesse sentido, por isso seu sentimento parece ser o mais autêntico.

A humilhação do Cristo não é sem propósito e nem sem objetivo. Ela ocorre por amor aos homens. Para que todos possam ser incluídos e para que todos o possam autenticamente seguir. Não é nenhum espetáculo estético ou ato mirabolante, mas um ato da paixão do Cristo pelos homens. Seu movimento é feito por amor. A mesma descrição feita aqui minuciosamente num tom mais claro e assumidamente edificante, já fora apontada por outro pseudônimo de Kierkegaard. Nas *Migalhas filosóficas*, em tom mais conceitual, Climacus constrói exatamente o mesmo tipo de explicação para a ação do deus (ali em letras minúsculas seguindo o modo grego) em direção ao homem: seu movimento ocorre por amor. Tal fato igualmente foi melhor elucidado num tom edificante nas *Obras do amor* de 1847 (KIERKEGAARD, 2005), onde Kierkegaard claramente explicita a diferença entre o amor no cristianismo e no paganismo, enfatizando ainda o dever de amar do cristianismo em detrimento da posição grega do amor de predileção.

Um dos discursos que, talvez, mais mascare a realidade do cristianismo é, aos olhos de Anti-Climacus, aquele que se preocupa apenas em exaltar a glória divina. O Cristo exaltado e no mais alto céu só pode fazer sentido se for visto, dialeticamente, ao lado do Cristo humilhado e rebaixado, ou seja, eles não podem ser vistos separadamente. Nesse sentido, a vida do Cristo é vista como uma espécie de militância e de prova testemunhal de quem ele representa, sendo mais forte do qualquer doutrina que possa ser construída *a posteriori*.

É certo que os homens possuem a memória, a imaginação e neles atua a força de ambas. Tanto memória como imaginação são aspectos centrais no cristianismo e sua força ajuda na constituição dessa concepção. Contudo, ao mesmo tempo, a memória humana se enfraquece com o passar dos anos e pode não ser mais tão confiável como o era nos primórdios. A imaginação também pode se confundir e misturar elementos, o que também seria problemático. Assim, o cristianismo não pode depender somente da memória e da imaginação ainda que elas possam ser muito importantes. Aos olhos de Anti-Climacus o principal problema residiria no fato de que o aperfeiçoamento humano da compreensão de memória e imaginação tende a abrandar e mesmo retirar do cristianismo um aspecto que lhe é essencial, a saber, o sofrimento. Por isso, os problemas com um cristianismo meramente histórico e totalmente dependente da memória, pois ele tenderia a diminuir a ênfase na prática e no testemunho da verdade. A concepção kierkegaardiana sempre apontou, com muita clareza, que o cristianismo não pode ser natural, por isso está ligado a uma espécie de segunda natureza humana e aqui o aspecto da vontade é central. Logo, ele também não pode ser assimilado plenamente de modo cultural e social.

Desde as *Migalhas filosóficas*, onde o pseudônimo Climacus constrói as coisas de modo mais conceitual, a ideia de testemunho é central. Contudo, testemunho deve ser visto aqui em clara referência ao seu sentido grego, isto é, “martírio”, algo que resulta

em poder até mesmo morrer por uma causa ou uma ideia, como o fizeram os primeiros mártires do cristianismo dos primórdios e alguns filósofos. Contudo, diferentemente do que talvez pensaram Feuerbach e Nietzsche, que viam na humilhação do cristão uma espécie de exaltação às avessas, Anti-Climacus é aqui categórico em afirmá-la: “A humilhação do verdadeiro cristão não é simples e claramente a humilhação, é somente um reflexo da elevação, mas um reflexo neste mundo, em que a elevação tem que manifestar-se contrastando-se com pequenez e humilhação” (KIERKEGAARD, 2009, p.200). Assim, a humilhação do cristão talvez nunca possa ser efetivamente compreendida – e nem parece ser de tal ordem – neste mundo.

Se o martírio é central no cristianismo exposto por Anti-Climacus, seu tema é claramente o tema da Igreja militante em oposição ao da Igreja triunfante, tal como já também o fizera o pseudônimo Climacus no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*. Logo, estamos novamente às voltas com a discussão sobre o Deus-homem, tema central na reflexão cristã e no pensamento kierkegaardiano. Talvez seja ilustrativa aqui a lembrança feita por Anti-Climacus da cena bíblica de Cristo diante de Pilatos. Ali, segundo a narrativa dos Evangelhos, percebe-se não apenas a presença do Deus-homem diante da autoridade romana, mas a pergunta feita por Pilatos a Cristo sobre em que consistia a verdade. Curiosamente, Cristo, que era a verdade, não se denominou assim diante dele e nem se atreveu a dar-lhe uma definição cabal do que seria a verdade: “Pois o que é a verdade? E em que sentido era Cristo a verdade? A pergunta a fez Pilatos como era sabido, uma segunda pergunta é se a ele lhe importava muito ou nada conseguir resposta a esta pergunta...” (KIERKEGAARD, 2009, p.204).

214

A pergunta pela verdade sempre foi perseguida pela filosofia e, para quem acompanha a reflexão kierkegaardiana, percebe o quanto ela é importante já nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*. Por isso, aprofundando sua reflexão, agora sob a pena de Anti-Climacus, pode-se perceber que a tese kierkegaardiana questiona-se se a verdade pode ser tomada como um saber (aqui mais objetivo e científico) ou se ela deve ser percebida como uma espécie de caminho, de algo em construção, de um devir, de um vir a ser do indivíduo: “Cristo era a verdade, era o caminho, no sentido de que a verdade é o caminho” (KIERKEGAARD, 2009, p.209). A pista é extremamente instigante para percebermos a riqueza da subjetividade kierkegaardiana, isto é, a verdade enquanto apropriação de um ser em caminho, de um vir a ser, de um devir. Assim, a riqueza da subjetividade parece adquirir outros contornos.

A discussão sobre a verdade é igualmente fundamental para perceber a crítica construída no *Exercício do cristianismo* ao conceito de Igreja triunfante. É um ponto a perceber que a Igreja triunfante é aquela que tem êxito na sociedade e firma-se, sobretudo, com a vitória e oficialização do cristianismo no Império Romano sob o domínio de Constantino. Em outras palavras, a verdade do cristianismo desloca o seu eixo, isto é, ela sai da esfera do espiritual, do subjetivo e do martírio para a esfera da plena aceitação social e do domínio político. O cristianismo passa a ser, portanto, imperial. Nesse sentido, verdade não é mais algo a ser apropriado, mas a verdade do cristianismo passa a ser impor pela força do poderio político.

Neste escopo é que se pode compreender uma importante tese kierkegaardiana: Jesus Cristo não é – e não pode ser – uma espécie de pensador, tal como avaliava uma dada leitura histórica e intelectual da religião cristã no século XIX: “Se Cristo tivesse sido desta maneira, por exemplo, um mestre da verdade, um pensador que tinha feito um descobrimento ou esquadrinhado algo que quiçá lhe custara indescritíveis dores de cabeça, mas que dessa maneira também podia converter-se em resultado... (KIERKEGAARD, 2009, p. 210). Em outras palavras, ele é muito mais do que um resultado ou um líder intelectual de uma determinada doutrina.

O conceito de Igreja triunfante termina por negar a própria essência cristã na medida em que nega a subjetividade ou, no máximo, a reconhece num segundo plano, isto é, abaixo do domínio político e social. Igualmente nega a apropriação do cristianismo e o devir cristão de cada indivíduo. Em outras palavras, termina por negar a agonia e o combate internos constituintes do próprio cristianismo, como bem percebeu Miguel de Unamuno (2017), um leitor muito atento das teses kierkegaardianas. Assim, a cristandade seria a representante por excelência da Igreja triunfante ao passo que o cristianismo subjetivo estaria contemplado na Igreja militante. Aqui percebe-se, com imenso vigor, um tema que será fundamental não apenas na reflexão kierkegaardiana mas, quiçá, será igualmente importante na reflexão da filosofia da existência inspirada pelo autor dinamarquês – entre outros tantos fatores – e repercutirá no século XX: o conceito de autenticidade.

O cristianismo é, portanto, mais do que história e mais do que doutrina, mas é fortemente marcado pela ideia da prática, como bem mostra o próprio título da obra de Anti-Climacus, isto é, a ideia de um exercício, como também já havia pensado Kierkegaard nas *Obras do Amor*. Por isso, o tema da interiorização é também fundamental, isto é, o tornar-se cristão, o aspecto subjetivo da fé. Desse modo, Anti-Climacus é categórico em afirmar a verdade, sob estas condições, da Igreja militante: “Somente a Igreja militante é verdade, a verdade é que enquanto a Igreja perdure neste mundo é a Igreja militante, que se relaciona com Cristo na sua humilhação, ainda que seja atraída por sua majestade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 229).

Se o cristianismo – no decorrer de sua história – depende de aspectos objetivos e se afirma categoricamente na subjetividade, Anti-Climacus avalia que a pregação cristã, por exemplo, deve ser algo mais do que uma mera consideração. Ela deve antes estimular um conceito fundamental para Kierkegaard e boa parte da tradição cristã, que é o conceito de imitação de Cristo: “Na cristandade todavia se ouvem com frequência sermões, conferências, discursos acerca do que se exige a um imitador de Cristo, em que consiste ser um imitador de Cristo, que significa imitar a Cristo e coisas parecidas” (KIERKEGAARD, 2009, p. 230). Contudo, trata-se aqui não efetivamente de algo da esfera prática ainda, mas o conceito de imitação da cristandade é o conceito intelectual, o que soa estranho na medida em que a imitação, do ponto de vista cristão, ocorre na esfera da atuação prática da vida.

A própria pregação cristã merece, no contexto da cristandade ser questionada, isto é a quem prega efetivamente o pregador? Sua fala é uma peça retórica, intelectual, acadêmica ou busca a edificação e a admoestação necessária ao autêntico cristianismo? Nesse sentido, Anti-Climacus muito oportunamente lembra que talvez, por esse

motivo, Cristo tenha tido vários admiradores – e talvez ainda os tenha – mas poucos imitadores. A admiração é da esfera estética, ao passo que o cristianismo implica aspectos éticos, morais e, por isso, está no reino da interioridade e do subjetivo. Curiosamente, até mesmo o traidor Judas foi um admirador da figura de Cristo, ou melhor, “porque era um admirador se transformou com toda a correção em traidor” (KIERKEGAARD, 2009, p. 241). Também Nicodemos, com suas dúvidas, parece estar na mesma condição de admirador. Assim, tal é a definição cabal de nosso autor: “Somente o ‘imitador’ é o verdadeiro cristão. O ‘admirador’ propriamente comporta uma relação pagã até o cristianismo; e por isso a admiração também deu à luz no meio da cristandade um novo paganismo: a arte cristã” (KIERKEGAARD, 2009, p. 248)<sup>7</sup>. Contudo, ainda que Anti-Climacus faça vigorosa crítica ao admirador do cristianismo e contraponha a este, como verdadeiro cristão, o imitador, a conclusão que ele chega, em seu tempo, é de que até mesmo os admiradores do cristianismo escassearam. Assim até mesmo “um admirador do cristianismo é coisa rara...” (KIERKEGAARD, 2009, p. 250). Curiosamente, nas páginas seguintes – e com propósito preciso – ele repete três vezes a mesma sentença: “Mas o admirador no sentido mais rigoroso não é certamente o verdadeiro cristão, somente o é o imitador” (KIERKEGAARD, 2009, p. 251). Por isso, a obra termina, em suas últimas páginas, com um grande prece onde se reconhece a distância abismal entre o homem e Deus e onde se tenta perceber com vigor a essência cristã.

## CONCLUSÃO

Em seu artigo *Kenosis and Offense: a Kierkegaard look at Divine Transcendence*, Merold Westphal aponta que, no *Exercício do cristianismo*, haveria um lado fortemente luterano em Kierkegaard: “Kierkegaard é em muitos aspectos simplesmente um bom luterano. A distinção entre o humilhado e rebaixado Jesus com quem nós podemos nos tornar contemporâneos e o exaltado e glorificado Cristo com quem nós não podemos, já que ele ainda não veio em sua glória, ecoa a *theologia crucis* do Catecismo de Heidelberg de 1518...” (PERKINS, 2004, p. 19).

Tal distinção, luterana por excelência, igualmente fará o pensamento de Kierkegaard ecoar com toda a força nas reflexões de Karl Barth (2016), teólogo calvinista do século XX que, especialmente na sua *Carta aos Romanos*, mostra-se claramente influenciado pela leitura de Kierkegaard e pelo seu modo de conceber o cristianismo, como bem percebe Spoheim em seu artigo *Relational Transcendence in Divine Agency*: “Na teologia subsequente este tema da transcendência de Deus foi celebrado notoriamente por Karl Barth em seu comentário aos Romanos. Este tema sempre foi entendido como representando uma antítese à visão de Deus que enfatiza o relacionamento genuíno com o humano” (PERKINS, 2004, p. 47).

---

<sup>7</sup> A crítica feita aqui por Kierkegaard à arte cristã no contexto da cristandade mereceria uma maior atenção e cuidado, visto que o pensador trabalhava muito detidamente com conceitos artísticos. Assim, não vale a pena fazer conclusões apressadas ou superficiais. Por isso, optamos por apenas fazer menção ao fato, deixando em aberto uma avaliação mais precisa.

Desse modo temos aqui, numa obra que parece ser uma mera exposição do cristianismo num tempo em que ele era tão criticado como no século XIX, um autor que conhece bem a herança clássica grega, a herança clássica cristã e os temas centrais tanto da reflexão católica como da reflexão protestante. Talvez possa soar estranho – e mesmo inaceitável para alguns – que haja no *Exercício do cristianismo* algo de “apologético” na medida em que o próprio pseudônimo Anti-Climacus, na *Doença Mortal*, recusara qualquer apologética ao dissertar acerca do cristianismo. Contudo, não se trata de mera “apologética” banal do cristianismo, mas de uma resposta e de uma alternativa ao debate como, talvez por outras vias, já apresentara Schleiermacher, ainda no século XVIII, ao construir o seus diálogos *Sobre a religião* que, não fortuitamente, levava o significativo subtítulo *discursos a seus menosprezadores cultivados* (SCHLEIERMACHER, 1990).

Assim, Kierkegaard parece reconstruir, com o linguajar filosófico do século XIX, uma tradição existente do cristianismo desde os primórdios, isto é, a apologia e o debate com as teses pagãs (ou anticristãs). O mesmo se poderá perceber em pensadores da tradição patrística como Orígenes, Clemente de Alexandria, Basílio de Cesareia e Agostinho de Hipona, dentre tantos outros. O pensador dinamarquês, talvez ao modo de uma Hannah Arendt que, no século XX, se recusava ser chamada de “filósofa” e praticava reflexão filosófica, quiçá, por um desgaste dos próprios conceitos, tenha se recusado ao título de “apologeta” na medida em que este, tal como o próprio título de “cristão”, já não parecia valer mais nada. Talvez pelo mesmo motivo ele também havia recusado o nome de “cristão” nos seus escritos finais.

Entretanto, seria extremamente ingênuo não notar que o *Exercício do cristianismo* é, no fundo, uma grande resposta aos pós-hegelianos críticos da religião, especialmente uma resposta a Feuerbach, como tentamos articular em alguns dos momentos do nosso trabalho aqui exposto. Contudo, como bem percebeu Berry no seu artigo *Practicing Liberation: Feminist and Womanist Dialogues with Kierkegaard's Practice in Christianity*, “[...] *Exercício do cristianismo* é endereçado à cristandade como poder estabelecido” (PERKINS, 2004, p. 339).

Mas como pode ocorrer tal resposta? Kierkegaard, apesar de trabalhar como conceitos e ser um pós-hegeliano típico (talvez a “contragosto”), recusa o âmbito moderno de transformar religião em filosofia e, por isso, como bem aponta Nepi, escolhe outra alternativa:

O grande enigma de Cristo representa então, ao longo de toda a obra kierkegaardiana, o fio condutor para um repensar crítico de alguns resultados filosóficos próprios da modernidade, culminados na pretensão de reduzir também a fé ao saber. O Cristo da fé ao Cristo da filosofia, a redenção do mal radical a progresso totalmente horizontal de emancipação do homem. Cristo é então para Kierkegaard a verdadeira pedra de tropeço da filosofia, o sintoma do seu caráter de saber não conclusivo e incompleto, e da exigência para o homem de recorrer a uma dimensão ulterior no que se refere às pretensões totalizantes da razão” (NEPI, 1992, p. 33).



Tal percepção do *Exercício do cristianismo* talvez possa nos auxiliar a percebê-la no horizonte dos debates da filosofia da religião no século XIX, o que pode torna-la significativa tanto do ponto de vista da filosofia como da teologia, inserindo-a no âmbito maior de obras dos grandes pensadores da tradição cristã e do século XIX.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA Online: <https://www.bibliaonline.com.br/acf>. Acessado em 16,12,2020.
- BULTMANN, R. *Demitologização* – Coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- FEUERBACH, L. *A Essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1997.
- KEMPIS, T. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Quadrante, 1987.
- KIERKEGAARD, S.A *As Obras do Amor*- algumas considerações cristãs em forma de discursos. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ejercitacion del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Esercizio del Cristianesimo*. Roma: Studium, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Indøvelse i Christendom*. Reitzel: København, 1850.
- \_\_\_\_\_. *Kierkegaard's Journals and Papers* – 6 vol. Bloomington: Indiana University Press, 1967-1978.
- \_\_\_\_\_. *L'École du Christianisme*. Paris : L'Orante, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes,1995.
- \_\_\_\_\_. *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas v I-II*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press,1991.
- \_\_\_\_\_. *O Conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LOYOLA, I. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- NEPI, P (org). *L'esercizio del cristianesimo di Kierkegaard e il Cristo dei filosofi*. Torino: Paravia, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Anticristo: maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PERKINS, R (ed.). *International Kierkegaard Commentary* vol. 20 – Practice in Christianity. Macon: Mercer University Press, 2004.
- PESSOA, F. *O Guardador de Rebanhos*. <http://arquivopessoa.net/textos/1485> Acessado em 16.12.2020.
- SCHELEIERMACHER, F.D.E. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990.
- UNAMUNO, M. *A Agonia do cristianismo*. Curitiba: Danúbio, 2017.

Submetido: 10 de junho de 2021

Aceito: 10 de julho de 2021

## Heidegger and the Dialogue on Language

### Heidegger e o Diálogo sobre Linguagem

Prof. PhD. José Manuel Heleno  
Universidade Católica de Lisboa – CEFIL<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

Our aim is to think about the dialogue between a Japanese and a inquirer, entitled *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem* (1953-54). We try to argue that, although there is no philosophy of language in Martin Heidegger there is a powerful language design that marks the relationship with the being. Language becomes a saying that is an appropriation of what is given, that is, of what appears and becomes present. It is this relationship with the appearing that shows the power and mystery of language.

219

#### KEYWORDS

Being; Hermeneutics; *Iki*; Language; Metaphysics

#### RESUMO

O nosso intuito é pensar sobre o diálogo entre um japonês e um inquiridor intitulado *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem* (1953-54). Tentaremos argumentar que, embora não haja explicitamente uma filosofia da linguagem para Martin Heidegger, há um poder da linguagem que marca a relação com o ser. A linguagem torna-se uma forma de dizer que é uma apropriação do que é dado, ou seja, do que aparece e se torna presente. É esta relação com o aparecer que mostra o poder e o mistério da linguagem.

#### PALAVRAS-CHAVE

Ser; Hermenêutica; *Iki*; Linguagem; Metafísica

---

<sup>1</sup> E-mail: [jmmheleno@gmail.com](mailto:jmmheleno@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2272-1987>

The purpose of the following text is to think about Martin Heidegger's perspective on language, in particular the essay entitled "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" (*Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem*), written in 1953-54 and which is part of the work entitled *The Way to Language (Unterwegs zur Sprache)*. It is a fictional dialogue that is inspired by the meeting in Freiburg between Tezuka Tomio (1903-1983), a Japanese student of German literature, and Heidegger. Moreover, it is known that Heidegger's courses had been attended by Japanese students since at least 1921. The first student, Yamanouchi, attended Husserl and Heidegger classes in Freiburg<sup>2</sup>. Later, other students would follow, among whom Hajime Tanabe deserves reference for the relevance he will have in Japanese philosophy and for the way he made known to his countrymen the phenomenology of Heideggerian inspiration.

In addition, in the summer of 1946, Heidegger ventured into the translation of some chapters of *Tao te King* in the company of the Chinese scholar Paul Shih-yi Hsiao, which reaffirmed his interest in Eastern thought. A little later, in 1972, he even had discussions about the Chinese language with Chang Chung-Yuan, a widely recognized specialist in Taoism. Like many others, we are convinced that this tradition influenced the conceptions of the German philosopher. The following pages aim, to frame the dialogue text of 1953-54 (I), to outline the fundamental ideas of the author (II), and to present a critical view on the themes mentioned (III).

### 1 THE DIALOGUE

If we focus on the essay "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer"<sup>3</sup> it is because it seems important to us to know how language plays a relevant role in the development of Heidegger's thinking. It is the author himself who states that from an early age his reflection on language and being determined the path of his thought.

We could say that philosophy of language is prominent if we think that it can assume the role of a first philosophy, because there are no metaphysical or ontological perspectives, epistemological or others without the starting of a language. Thus we could begin by stating that language both expresses thinking and shapes it; either it limits, misrepresents or expands, leaving to know if there is a kind of ideal language that would correctly translate thinking or if, adjusted to everyday language, could never achieve the purity that could be aspired to.

In the essay that we are commenting on, Heidegger tries to think about the relationships between what is or is not sayable/representable in the framework of

---

<sup>2</sup> We can read Tezuka's impressions in an account of his encounter with Heidegger in Carlo Saviani's essay *El Oriente de Heidegger* (2004, p.153-160). Tezuka tells how Heidegger was interested in Zen thinking, not hiding his admiration for Daisetsu T. Suzuki, who most contributed to the Knowledge the West has about Zen Buddhism.

<sup>3</sup> English translation by Peter Hertz: "A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer" (HEIDEGGER, 1971).

metaphysics and fundamental ontology. One aspect that deserves our attention is that from German inquirers, such as Hamann, Herder and Humboldt, language is now being viewed from another perspective. These authors, each in their own way, modify the notion of language which is not considered as a mere tool of thought but rather as constitutive of reason. What is certain is that, even without mentioning them, Heidegger's perspective owes much to these inquirers. It is known how Hamann's famous text entitled "Metacriticism on the purism of reason" (1784) rethought Kant's notions of transcendental and *a priori*, being analyzed from language. Also Humboldt did not tire of showing that all language was an activity.

It is argued, in § 34 of *Sein und Zeit*, that the relationship of the *Dasein* with the world, in terms of affective disposition (*Befindlichkeit*) and understanding, is based on discourse (*Rede*). Thus, already in 1927 there was a clear understanding of the ontological importance of language, because it is it that allows to articulate the understandable and is the basis of interpretation and utterance. However, to see language as a tool capable of expressing something, as much as something based on propositions, is not to understand the essential, that is, that *Dasein*, because is thrown into the world, articulates in the form of meaning what is given to him. As Heidegger writes: "Definitively, philosophical research should decide to ask, once and for all, what is the way of being that suits language" (HEIDEGGER, 2006, p.166). It will be said that it is this way of being that further studies will clarify, even at the expense of a revision of certain assumptions developed in *Sein und Zeit*. There is, however, one certainty: that language is never a tool but has a constitutive character "by appeal to its world-disclosing function" (LAFONT, 2002, p.63).

It is, furthermore, in the context of *Dasein's* own facticity that both language and other ways of being of *Dasein* can be understood. It is worth, in this regard, to read the letter Heidegger wrote to Jaspers on June 27, 1922. Focusing on Jasper's latter book on Strindberg and Van Gogh, Heidegger states that the understanding of a disease takes place within the facticity of life, that is, it is done by taking into account the concepts and categories that structure the world where this disease (in this case schizophrenia) is situated. There is, therefore, already in 1922, the need to understand human existence in all its breadth, so that Heidegger writes to Jaspers: "The psychic is not something that man "has", "has" consciously or unconsciously, but something that he is and lives" (HEIDEGGER, JASPERS, 2003, p.24).

In "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" the concern with language a manifesto<sup>4</sup>. At the beginning of this dialogue Count Shuzo Kuki (1888-1941) recalled, particularly his notion of *Iki*, which had consequences in the understanding of Oriental art and poetry. Slipping into the notion of language and the danger that lurks the understanding of languages that have different

---

<sup>4</sup> Heinrich Wiegand Petzet, (2007, p. 217), states that "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" is one of Heidegger's lesser-known texts but one of those that the philosopher considered most important.

essences, it is considered that the conversation between a Japanese and the one who interrogates (Heidegger himself), more than the difficulty due to what is spoken or the way in which one tries to do so, is rather due to the native language and the concomitant world of each of the interlocutors, which makes any dialog problematic. This happens because it is ingrained in the native language itself that the difficulties in understanding such distinct cultures are owed. And W. Humboldt, in his own way, had already said it. Like Cristina Lafont says (2002, p. 55), "Humboldt (defends) an account in which historical natural languages were considered as bearers of different worldviews".

According to the beginning of Heidegger's dialogue text any European language that was used to communicate (German, French or English) would have to account for *iki* - which, at the end of the dialogue, is clarified as the expression that indicates "grace and charm", something capable of showing the correlation between subject and object and is regarded as a "breath of silence in the shining attraction". However, *Iki* is what no European language can translate, since its specificity does not allow it. Put in another way: the dialogue between Heidegger and a Japanese deals with the essence of language and the conviction that languages, rather than merely different, have a distinct essence. To think of the language of the East is to try to bring to that same language the concepts of the West and vice versa - which may make their understanding impossible.

Count Shuzo Kuki, pupil and admirer of Heidegger, is then the pretext to discuss this specificity of languages. Even if - as they say at some point in the dialogue - it is not strange for the Japanese that a conversation is indeterminate and does not fear that same indeterminacy. As Heinrich Petzet (2007, p.111) recalls, Kuki left for Paris to meet Sartre after leaving Germany. Moreover, It was the young Sartre who taught him French, and Count Kuki expressed his enthusiasm for *Being and Time*, authored by a "teacher under 40 years old", which led Sartre himself to discover Heidegger.

## 2 FUNDAMENTAL ISSUES OF DIALOGUE

If in "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" Heidegger is the one who seeks or interrogates, this indicates an essential aspect of the dialogue. The various testimonies about Heidegger's encounters with Japanese scholars or inquirers throughout his life show this facet of inquiring, curiosity, willingness to know what Eastern language and thought are like. By taking an interest in Taoism and Zen Buddhism, Heidegger wants his interlocutors to speak in Chinese or Japanese; he wants them to explain the characters, because it is important to grasp the way of being a language. Hence, the Orientals should be Oriental, according to what the philosopher says in many of his reflections, that is, instead of worrying about Western thought they should deepen the language and the world to which they belong to. It is said that Daisetsu T. Suzuki, in a meeting he had with Heidegger, asked him what he thought of Nishida Kitaró - Suzuki's personal friend and founder of the Kyoto school. Heidegger's response was to consider it "too



western", as if Nishida, being busy with Western philosophers, used categories that were foreign to the eastern way of being that, precisely, that should be deepened.

Therefore, in the text we are commenting on, the fundamental question begins with: how do we understand different languages? Or: How is it possible to communicate or understand different worlds/languages? It is against this background that Heidegger speaks of his own philosophical path – the path he has been taking and the obstacles he has encountered. Following his reflection, Heidegger confesses that the question of language and being is fundamental. But the question remains: what is the essence of language? And can the Eastern language be encompassed in this essence? We must remember that, for Heidegger, the language is possible against the background of a shared world. The understanding of the world, the meaning, is the basis of dialogue for those who talk to one another.

What is certain is that Heidegger's criticism of an "aesthetic" removed from the creative act itself is a pretext for the philosopher to move away from Kuki's aspirations. Now, will these criticisms be founded? Died in 1941, Kuki probably never imagined that his former master could write a dialogue in which his name would appear. The structure of *Iki*, Kuki's text published in 1930, twenty-nine years before the dialogue that brought together a Japanese and an enquirer, took into account the conversations taken between the two. The fact that any language is rooted in a life-world is evident to Kuki himself in writing: "Our starting point must be the concrete that is given to us. What is given to us concretely is *us*. Also ethnicity as a globality of us. In this way, the existential condition of ethnicity [...] manifests itself with a certain meaning. Moreover, such particular meaning paves the way through the language" (KUKI, 2004, p. 255).

For Kuki it is the existential life of ethnicity that creates meaning and language, as expressly stated. Only then can the author go to the elucidation of the notion of *iki* by testing how this notion is translated into European languages and showing the relative failure to account for the Japanese expression. French *chic* and *coquetterie*, or other expressions, English or German, are some perspectives that only allow us to suspect the intensity and multiplicity of senses that *iki* conveys. Now, this is what his book seeks to defend and show, because it demonstrates both the dualist perspective that defines *iki* (as the tense character between man and woman that allows to understand the *coquetterie*), as the moral aspect, that is, the strength of soul that indicates a kind of resistance, as, finally, the renunciation or detachment, a kind of freedom and availability of the existing (AUROUX, 2019, p. 21-24).

We sign that it is the question of language and being that leads Heidegger, regarded as "the one who interrogates", to speak of his philosophical projects. From his concerns about Hölderlin's and Trakl's poetry, to the 1921 courses on "Expression and Appearance" to *Being and Time*, the intention is to show that being and language have always been issues that have troubled him. The famous expression of the *Letter on Humanism* that says that "language is the house of being" is the culmination of all these concerns. Let us remember that Karl Jaspers, on August 6, 1949, wrote to

Heidegger and confessed that he regrets stumbling many times in the language used by him. Regarding the *Letter on humanism* and the expression "language as a house of being", it says that such enunciation resists its understanding. For Jaspers, language is just "a bridge." And he adds: "where is the language is not or is no longer being" (HEIDEGGER, JASPERS, 2003, p.144).

However, it is Heidegger himself who states that the greatest defect of *Being and Time* is probably that of having ventured too early in meditation on language and being. Moreover, the debate that takes place on the notion of hermeneutics indicates a way of thinking that seeks to clarify the being and language - a pretext for Heidegger to openly refer to the theological origin of the path that was unfolding.

Then the subject that follows in the dialogue is to know what hermeneutics is for Heidegger. He claims that he used the term for the first time in 1923, at a conference. The word hermeneutics then indicates the new direction of phenomenology. And the insistence that "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" refers to the explicitness of its meaning, it is due to the fact that its "mystery" is in knowing what it is to interpret. The important thing, that moves Heidegger, is to know what "is the essence of interpretation from hermeneutics". Once again, and according to the rhythm that the all dialogue goes through, is about what it originates - and we realize that we move from the essence of language to the essence of interpretation, precisely in the context of the relationship between language and being.

However, everything seems to indicate that one cannot think about the relationship between language and being without referring to metaphysics. For example: what is metaphysical or not in eastern saying/thinking? If metaphysics starts from a distinction between the real and the ideal, to what extent is this distinction present in Eastern art and poetry? The *iki* was precisely the notion which tested such distinction. Now, we will not understand *iki* unless we are beyond this distinction. Better: in everything that can be said about this notion, there is more than a mere distinction between real and ideal, sensitive and non sensitive. Wanting to understand *iki* from Western categories is not to understand it at all.

On several occasions Heidegger's form of philosophy takes on a language that seems to repudiate logic to venture into other forms of expression. And it is undeniable that one of the greatest charms of his language - but, for others, one of his greatest weaknesses - comes from these circles so often mentioned that there are other ways of assuming what is indeterminate in any language and, as if it were a miracle, is able to give, to see what appears. Indeed, Heidegger clearly assumes the consubstantial indeterminacy of thought, as if another way of thinking, like fundamental ontology - which he asks for the meaning of being - he had already foreseen. That is why all people, who think, end up assuming the indeterminate, as it is, moreover, visible in the very notion of *iki*.

It is there, in this appeal to the supra-sensible, that we are both referred to metaphysics and to something indefinable or indeterminable that makes the essence of the creative act. More than the notion of representation, obsessed with the design of a way of being objective, what matters is something difficult to think that

deliberately retreats into indeterminacy. This is how language itself, far from being the mere relationship between phonemes and graphemes, on the one hand, and meanings, on the other, has gestures and beckons that seem to say more about the way of being of language than the phonemes themselves.

The No Theater also serves as a pretext to think about metaphysics. And for the first time in "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer", the notion of emptiness appears. The stage of the No Theater is empty, because this is the only way to show its intentions. In this regard, the example of the mountain will eventually be given: how to raise one hand and, by keeping it still above the eyes, at the height of the eyebrows, let a mountain "appear", as if collecting it in that same gesture by bringing it to you. Hence "*gebärde ist Versammlung eines tragens*", that is, "the gesture is the recollection of a bring".

Now, the conundrum of the gesture is what brings us to the mountain. When it appears in the void, the mountain is given by the gesture it marks. He's the one who brings you to the mountain, letting it appear. Thus, if metaphysics sees language as a relationship between something sensitive and non-sensitive - as the notion of sign indicates - there is now another dimension of language that is able to show the collecting and signaling/gesturing of the language itself. If language is initially referred to a metaphysical model, it is currently a question of thinking differently. As if the word, sensitive and real, referred to a non-sensitive, ideal being - proper to metaphysics to differentiate real and ideal. It is in this framework that one can understand hermeneutics not so much as an art of interpretation, but precisely as what it is capable of announcing or bringing, making something known.

In the 1929 Heidegger's essay, *What is Metaphysics*, when translated into Japanese the following year, it was shown that the nothing, far from being interpreted in a nihilistic way, should be otherwise - which led Heidegger to praise the translation of the Japanese student who had attended his course. Emptiness is being; it is language itself that can lead us to this notion of emptiness; that collects and brings to itself the various elements. This emptiness is the being, and not merely the being of the entity. We're beyond metaphysics. And what we did, did not destroy that metaphysics. Rather, it is an "original appropriation of its history". And it is up to the language to show this original appropriation i.e. the way the language says/thinks, this being/nothing. Only a free gesture can provide this.

225

### 3 CRITICAL PERSPECTIVE

There is no philosophy of language in Heidegger if we understand such a systematization of views on language. It is significant, for example, that the *Dictionnaire Heidegger* (VAYSSE, 2007) has no input regarding "language". But the fact that it does not exist must be understood in the context of the fundamental ontology defended by the author, because it would be a contradiction if such philosophy existed out of his need to question the meaning of being. The way he refused a philosophy of language is justified in the context of his hermeneutic and

phenomenological perspective that the 1953-54 dialogue shows. Furthermore, we may say that the *Kehre* must be understood as a linguistic turn. If the fundamental of *Being and Time* remains, the turning point of Heidegger's philosophy pays attention to language.

Wayne D. Owens, in "Heidegger and the philosophy of language" (1978), shows that a philosophy of language aims to form a theory trying to objectify the theme of his study - the language itself. It does so by architecting a kind of metalanguage where fundamental concepts can account for this same theory are highlighted. Heidegger was skeptical of this type of philosophies, because the fundamental thing is not to form a theory of language. If what we have just mentioned can be challenged due to the repeated way as Heidegger, in "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" uses the term essence (*Wesen*), as if seeking precisely a theory and a way of objectifying language trying to form a rigorous representation of it, this should not be, it seems to us, the interpretation of its intention.

By seeking an essence, Heidegger not only seeks to know what language is but he also pursues what language itself cannot express, as if the language, presents to itself, always is an excess of itself. This is its "essence", this saying that it exceeds and that constitutes, precisely, the miracle of language. In fact, Heidegger shows that expressions such as "subjectivity", "lively", "consciousness" and so many others convey a form of thought that deserves to be rethought. So to think otherwise is to rethink one's own language, precisely what it conveys and hides. If we think about the usual representations, the way we express ourselves, we understand that it is necessary to appeal to another way of saying. And we do it because what is shown (the phenomenon) ends up showing that it is hidden when showing itself. What comes to the presence in the phenomenal appearance deserves our attention because man, when relating to this appearance, wants to interpret it - and it is this relationship that Heidegger calls hermeneutics. When, at the end of the dialogue, one speaks in the Saga (*Die Sage*) the intention is, it seems to us, to draw attention to this saying that is always beyond saying, which shows the power of language, that is, of its saying, "more original than all that is said" (HEIDEGGER, 1976, p.133).

In 1930, in Bremen, after a conference entitled "From the essence of truth" (which was only to be published in 1943), Heidegger met some of the participants at the home of a merchant named Kellner informally. On the pretext of a question that was unforeseen, namely whether or not it was possible to put ourselves in the place of another human being and understand him, Heidegger asked Kellner, unexpectedly, the book *Parables*, by Chuang-Tse, which had been translated by Buber. He then read the allegory to the fish and "captivated all gifts" (PETZET, 2007, p.32).

It is a story in which Chuang Tse and Huí Tse strolled over the Hao River Bridge. As Chuang Tse makes a reference to fish and their happiness when they see the surface, the caller asks him how he can know if they are happy if he, Chuang Tse, is not a fish. This one replies, "As you are not me, how can you know that I do not know what the happiness of a fish is?" However, if Huí Tse admits that he cannot

really know it, he can, however, state that there is no doubt that Chuang Tse is not a fish. So, to be "consistent you have to conclude that you can't know what a fish's happiness is." Finally, Chuang Tse's reply is the following: "I ask you then to return to the starting point. He asked me, «How can you know what a fish's happiness is? » What you said, since you had already know that I knew it and so you asked me, confirms that I knew it when I was on Hao" (CHUANG TSE, 2017, p.52-53).

This allegory speaks of the paradoxes of understanding the other and the difficulties in communicating<sup>5</sup>. A hypothetical explanation is that we have a kind of intuitive knowledge of what the world might be, that is, Chuang Tse's starting point is that he and Huí Tse walk over a bridge and immediately share a series of intuitions about what is appearing (these recalls the Heidegger's notions of life-world and facticity). If it is difficult to argue how Chuang Tse knows what the happiness of a fish is. However, the fact that he says it and his interlocutor understands shows something intuitive and directly shared. This may be one of the possible explanations for the allegory. And it is the allegory who refers to us, after all, the essence of language and the languages and the ways of being in the West and in the East. Apparently, there can intuitively be anything shared by the interlocutors, a bit like the translation of *Tao te King* sowed that there was a common intuition between Heidegger and Paul Shih-yi Hsiao.

When the questioner asks the Japanese how to say "language" in his language, he states *Koto ba*. *Ba* as flowering; as the leaves of flowering or petals. And *koto* the "happening of the lightening message of the graciousness that brings forth" (HEIDEGGER, 1971, p.47). Thus, language is like "petals that stem *koto*". True to his design, Heidegger does not want to be caught in the meshes of representation, that is, in the desire to transform everything into concepts, representations or objects. *Koto ba*, the language, points out the strength of what happens, as if the mystery of language consisted in the flourishing of an event. Language is what allows the appropriation of what happens. And it is this power that Heidegger shows how far away he is from the notions of representation. By making signs (*des Winkens*) language shows what is given and what is hidden in this saying – hence its power and this mystery that is embodied in the relationship between man and the world.

Thus, when focusing on "From a conversation about language between a Japanese and a inquirer" it is necessary to respond to the movement (to the rhythm) of the concepts that the conversation makes happen. From the essence of language we are referred to one's own indeterminacy and even silence, that is, from the beginning to the end of dialogue, indeterminacy is welcomed, not because of argumentative insufficiency but, instead, because it is necessary to think differently

<sup>5</sup> The other story quoted by Petzet (2007, p.83) about Chuang Tse, also in Bremen, but now concerning the celebration of Heidegger's seventy years, has to do with a text that Heidegger advised as a reading for the seminar he would give in that city on "Image and Word". It is a story about a carpenter and the creation of a support for bells that shows what can be understood by creation (of an artifact; of a work of art). Cf., Chuang Tse (2017, p. 127-128).



so that anything like the essence of language can emerge. This presumes interpretation, freedom and the ability to peers into the essentials.

We understand that the whole dialogue takes on another thinking dimension, which some may refuse under the pretext of having conceptual deficiencies. But it is this conceptual argumentation, this rationality, or this logic transformed into calculus that is systematically rejected by Heidegger. Indeed, if the mode of conceptual argumentation is easily nested in all human experience, such is regrettable. If the mode of metaphysical representation seems inevitable, Heidegger will then have to shift his inquiry to another level. It is not already phonemes and graphemes, but beckon and gestures. As we have mentioned before, the word is beckon and not merely sign (simple designation).

If the notion of hermeneutics is referred several times in the follow-up of the conversation, it is to fit it in the phenomenological perspective. By assuming the indeterminacy of dialogue it is assumed that hermeneutics is a message capable of showing duplicity, "because what matters is to see appearance as the reality of presence in its essential origin" (HEIDEGGER, 1971, p.40). The difficult task of language would be not so much to show, for example, the interior of a subject, that is, the way it is expressed, but the Saying himself. One of the oldest misconceptions in the history of metaphysics is to start from the self as a subject. Now on we must start with being and language in its mutual fulguration.

### REFERENCES

- AUROUX, S. (dir.). *La pensée japonaise*. Paris: Puf, 2019.
- CHUANG TSE. Trad. António Miguel de Campos. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Achémient vers la parole*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *On the Way to Language*. Translated by Peter Hertz. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Tradução portuguesa por Marcia S. P. Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M./JASPERS, K., *Correspondencia (1920-1963)*. Edición de W. Biemel y H. Saner, Madrid: Editorial Síntesis, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- LAFONT, Cristina. *The Linguistic turn in Hermeneutics Philosophy*. Cambridge/London: The MIT Press, 2002.
- KUKI, S. *La Estructura del Iki*, Coordenação de Alfonso Falero, *AnMal*, XXVII, 1, pp. 247-269, 2004.
- NETO, A. Florentino. "Receção e Diálogo – Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea", *Natureza Humana* 10 (1): 147-160, jan.-jun, 2008.
- PETZET, H. W., *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*, Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- SAVIANI, C. *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2004.
- VAYSSE, J.-M. (dir.). *Dictionnaire Heidegger*. Paris: ellipses, 2007.
- WAYNE D. Owens. "Heidegger and the philosophy of language", *Auslegung*, Vol. XIV, nº 1, pp. 49-66, 1987.

Submitted: June 16, 2021

Accepted: July 08, 2021

## *Do Lebenswelt ao Dasein: condições filosóficas para o método fenomenológico*

### *From Lebenswelt to Dasein: philosophical conditions for the phenomenological method*

Dr<sup>da</sup>. Luciane Luísa Lindenmeyer  
Universidade do Vale dos Sinos - Unisinos<sup>1</sup>

#### **RESUMO**

Este artigo aborda as correspondências e distinções entre as noções de *Lebenswelt* husserliana e de *Dasein* heideggeriana a fim de destacar as condições conceituais para uma caracterização do método especificamente fenomenológico. O *Lebenswelt*, ou mundo da vida, corresponde à dimensão cultural e histórica da vida, onde as subjetividades são constituídas intersubjetivamente. O *Dasein*, por sua vez, refere-se à condição de ser-no-mundo que compõe a existência de todo indivíduo. É a partir da nossa capacidade de autorreflexão, de ponderação sobre nossa condição de presença no mundo que nossa existência adquire singularidade em relação aos outros entes. Neste estudo comparativo entre essas duas noções de projetos fenomenológicos, em grande medida, destoantes, apresentamos suas distinções e equivalências como caracteres do método fenomenológico por excelência.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Lebenswelt; Dasein; Fenomenologia; Husserl; Heidegger

#### **ABSTRACT**

This article deals with correspondences and distinctions between the notions of *Lebenswelt* Husserlian and *Dasein* Heideggerian with the purpose of highlighting as conceptual conditions for a characterization of the phenomenological method. *Lebenswelt*, or world of life, corresponds to the cultural and historical dimension of life, where subjectivities are constituted intersubjectively. *Dasein*, in turn, refers to the condition of being no world that makes up the presence of every individual. It is from our capacity for self-reflection, the consideration of our condition of presence in the world and our presence to acquire uniqueness in relation to other beings. In this comparative study of these two

---

<sup>1</sup> E-mail: [lucianelindenmeyer@gmail.com](mailto:lucianelindenmeyer@gmail.com)

notions of largely unfolding phenomenological projects, we present their distinctions and equivalences as characters of the phenomenological method par excellence.

### KEYWORDS

Lebenswelt; Dasein; Phenomenology; Husserl; Heidegger

### INTRODUÇÃO

A fenomenologia é fundada por Edmund Husserl na virada do século XIX para o XX. Sua origem teórica está diretamente ligada à crítica ao positivismo e ao psicologismo<sup>2</sup>. Isso significa que a fenomenologia, como ciência dos fenômenos enquanto aparecimentos ou manifestações para a consciência, não incorre em um método explicativo da realidade que reduz o mundo circundante às análises materiais e tampouco considera apenas as manifestações psicológicas e subjetivas. A orientação fenomenológica é aquela que vincula sujeito e objeto, consciência e mundo em uma relação de indissociabilidade. Nesse contexto, o conceito que adquire centralidade filosófica é o de intencionalidade, com o qual a consciência é sempre pensada como direcionada para os objetos e outras subjetividades que compõem o mundo circundante ou transcendente.

A crítica fundacional de Husserl ao positivismo passa pelo apontamento das insuficiências da matematização contida no método científico, uma vez realizada a transposição de suas asserções para o mundo da vida, como mundo de cultura, de valores e de criatividade. A objetividade científica e o uso de um modelo explicativo do reducionismo materialista não dá conta, portanto, de compreender o mundo na sua dinâmica histórica e filosófica. Assim, a fenomenologia contém em si um novo formato de aproximação do sujeito em relação à realidade. Essa relação, em verdade, já está dada antes mesmo que possamos fazer juízos sobre o mundo. É nesse contexto de proposta de uma aproximação da realidade diversa daquela proposta pelas ciências naturais que podemos compreender a especificidade de conceitos como o *Lebenswelt*, ou o mundo da vida husserliano, e o *Dasein* heideggeriano, como condição pré-reflexiva da existência no mundo.

A partir desse contexto teórico, o propósito deste texto é, num primeiro momento, caracterizar essas duas noções de *Lebenswelt* e *Dasein* a partir das especificidades das propostas fenomenológicas de Husserl e de Heidegger, respeitando as suas divergências. No segundo momento, apresentaremos as condições

---

<sup>2</sup> Existem diversos tipos de psicologismo: o lógico, o epistemológico, o moral, o semântico. Husserl estava preocupado com os dois primeiros. Em termos lógicos, a fenomenologia, como ciência de rigor, seria controversa ao partir da premissa de que os conteúdos lógicos existem apenas na consciência do sujeito que pensa sobre eles. Essa proposição incorre também em problemas epistemológicos, na medida em que o conhecimento acerca do mundo estará comprometido unicamente com o pensamento subjetivo. A crise epistemológica que Husserl pretende superar com a nova orientação fenomenológica de seu pensamento diz respeito à clássica dicotomia filosófica entre realismo e idealismo. O aparecimento dos fenômenos para a consciência intencional não está no nível dos objetos puros das ciências naturais.

filosóficas desses dois termos, centrais para os estudos da fenomenologia em geral, para a fundamentação do método especificamente fenomenológico, enquanto modelo de aproximação com a realidade e o mundo da vida. Tanto o mundo da vida husserliano quanto o *ser-aí* no mundo heideggeriano são constituídos filosoficamente a partir da relação entre subjetividade e mundo circundante.

A nova orientação fenomenológica proposta desde sua origem como segmento filosófico não pressupõe a análise dos objetos puros que são explorados pelo materialismo reducionista das ciências naturais através do uso do seu método empírico. Nesse sentido, nem mesmo o mundo da vida adquire esse sentido. Sua caracterização não é a de um objeto a ser explorado fenomenologicamente a fim de que dele sejam extraídos os elementos que compõem a sua estrutura físico-química. O mundo da vida “se opõe a todo objetivismo” (GADAMER, 1997, p. 375), justamente porque ele faz referência, primeiramente, a “uma vida cuja atividade possui fins” (HUSSERL, 2008, p. 61) e ao “todo em que estamos vivendo enquanto seres históricos” (GADAMER, 1997, p. 375). A perspectiva histórico-cultural, como sendo uma perspectiva não estática, não pode ser reduzida à análise matemática tão cara às ciências naturais. Sua orientação é completamente outra, aquela que está às voltas com a criatividade e com o estabelecimento de valores compartilhados socialmente.

## 1 O *LEBENSWELT* COMO MUNDO PARA TODOS

O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) é introduzido por Husserl, no período final de suas produções, na sua obra *A Crise da humanidade europeia e a filosofia*. Sua análise filosófica nesse período passa a explorar a dimensão das experiências de consciência na sua dimensão compartilhada. O mundo da vida é pensado não apenas em nível natural, mas também na dimensão que caracteriza a orientação propriamente fenomenológica, isto é, a transcendental. O modelo de idealismo transcendental atribuído por Husserl à fenomenologia é composto pela subjetividade e pela intersubjetividade, na medida em que reconhecemos a existência corporificada das demais consciências e atribuímos a estas valores diferentes aos que associamos aos demais objetos que integram o mundo da vida.

É pela dimensão da intersubjetividade, ou do reconhecimento da existência das outras consciências que podemos considerar que a fenomenologia não é uma equivalente *ipsis litteris* do pensamento cartesiano. Para que não haja confusão, é necessária a compreensão da noção que é central para o pensamento husserliano, a de *redução fenomenológica*. É pela redução que passamos da orientação natural do mundo para a sua orientação propriamente fenomenológica. Para que a redução seja de fato realizável é preciso que voltemos à subjetividade. Ainda assim, a proposta de Husserl é a de que o retorno à subjetividade transcendental resulte em uma “Fenomenologia da intersubjetividade transcendental e, por seu intermédio, se desenvolva numa Filosofia Transcendental em geral” (HUSSERL, 2013, p. 68). O mundo da vida está justamente situado nessa dimensão transcendental que caracteriza a análise fenomenológica.



Embora a subjetividade seja central para a fenomenologia, é no mundo que está “[...] o conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência” (HUSSERL, 2006. §1. p. 34). A partir do mundo da vida compreendemos a vida consciente como vida coletiva na qual o *ego* encontra o *alterego* através de uma relação de mútuo reconhecimento, sem, no entanto, confundirem-se. Em nível transcendental, o mundo da vida antecede a consciência que intenciona os objetos e os outros indivíduos. Ele existe antes da formulação de juízos sobre ele e mesmo da justificação do conhecimento acerca de sua configuração natural. Dessa forma, fica claro que o conceito de vida não é para Husserl a caracterização biológica da existência, visto que ela é justamente a “crítica da ingenuidade objetivista de toda filosofia precedente. Aos seus olhos, ela consiste em haver revelado a controvérsia aparente entre idealismo e realismo” (GADAMER, 1997, p. 377).

No contexto da fenomenologia de Husserl, os objetos de interesse investigativo são os objetos correlatos, ou objetos intencionais, que se referem às estruturas da própria consciência, que está sempre em relação a alguma coisa que está no mundo. A subjetividade não é, nesse sentido, oposta à objetividade como os dualismos que antecederam a fenomenologia de consciência-mundo, idealismo-realismo, pressupunham. Só podemos pensar nas proposições da fenomenologia a partir dessa correlação de intencionalidade entre consciência e o mundo da vida, onde nosso próprio *ego* está inserido e que abriga também o *alterego* ou as outras subjetividades. Dessa maneira, a intersubjetividade equivale a um “tipo de intencionalidade que age em nossa experiência de outras pessoas” (SOKOLOWISKI, 2012, p. 157). Nossas vivências de consciência são sempre centralizadas a partir de nosso *ego*, que é o resíduo fenomenológico da nossa relação com o mundo e com o outro. No entanto, essas vivências estão sempre situadas no mundo em que estamos inseridos. É nele que está o horizonte presente de nossas experiências.

O mundo da vida não é um mundo apresentado fenomenologicamente como sendo totalmente oposto ao mundo natural, uma vez que ele é, em verdade, o ponto de partida para o método científico, e não o contrário. Nesse preciso sentido,

Não poderíamos viver no mundo projetado pela ciência; somente podemos viver no mundo-da-vida, e esse mundo básico tem suas formas próprias de verdade e verificação que não são deslocadas, mas apenas complementadas pela verdade e pela verificação introduzidas pela ciência moderna (SOKOLOWISKI, 2012, p. 159).

É no mundo da vida circundante que são presentificadas as nossas experiências imediatas que são os objetos de grande interesse para a fenomenologia. Essas experiências imediatas referem-se ao aparecimento pré-reflexivo dos fenômenos. O mundo da vida está, nesse sentido, contido em nossas experiências conscientes mesmo antes de que façamos juízos sobre ele. As coisas se manifestam para a consciência a partir de seus modos próprios de doação. Um livro já se mostra como um livro, uma caneta já é uma caneta, antes de explicarmos a sua constituição físico-química ou as realizações mentais que temos ao experienciarmos esses objetos. São esses

aparecimentos imediatos que não podem ser completamente naturalizados ou explicados unicamente por sua composição material.

Os objetos e pessoas que constituem o mundo da vida estão aí para mim. As experiências conscientes subjetivas, isto é, as experiências em primeira pessoa, são o ponto de partida para a análise fenomenológica do mundo. Sua estrutura material, reivindicada pelas ciências naturais, está suspensa na orientação fenomenológica. Nesse sentido, os modos de aparecimento dos objetos intencionais não pressupõem unicamente a constituição corpórea do objeto, mas sim a perspectiva em que nos encontramos quando experienciamos as coisas. Essas experiências imediatas, situadas no mundo da vida, compõem o próprio horizonte das demais ciências. O contrário não corresponde às nossas próprias experiências imediatas, ou seja, não vislumbramos todos os elementos físico-químicos que constituem as coisas e nós mesmos enquanto estamos já inseridos no mundo e experienciando espontaneamente tudo o que o compõe.

Para que possamos perceber o mundo pela sua dimensão fenomenológica da vida que, por ser imediata, é anterior à objetividade da ciência, faz-se necessária a redução fenomenológica ou a suspensão do mundo natural. É apenas dessa maneira que temos acesso ao mundo como fenômeno, ou ainda, enquanto “coisa mesma”. Nesse contexto teórico, o mundo da vida é a própria estrutura implícita nesse processo de intencionalidade que constitui a relação consciência-mundo. Destarte, é no mundo da vida que estão as unidades de sentido que partem da consciência, de maneira que

Uma intencionalidade operante age e é agida, e onde só por um esforço de retomada deste vivido, o sentido se esclarece em diferentes níveis de constituição, um dos quais é o pensar reflexivo. A estrutura de relação subjacente a uma relação de conhecimento é aquela que nos propicia falar de um sujeito pensante que, num momento posterior àquele em que vive como ser-no-mundo, se pergunta: ‘Quem sou eu que vivo’? (DICTCHEKENIAN, 1984, p. 30).

É imprescindível, assim, o retorno ao mundo da vida para que a fenomenologia seja, de fato, uma ciência de rigor. A subjetividade é um elemento importante para o modelo de idealismo transcendental ao qual Husserl atribui equivalência para a sua fenomenologia. No entanto, essa modalidade de idealismo não isola essa subjetividade em relação ao mundo. A subjetividade transcendental que daí decorre contém em si mesma o mundo da vida, ou o mundo transcendente.

Ao reintegrar a subjetividade ao mundo da vida, Husserl demonstra as insuficiências do método cartesiano, que possuía ainda uma forte orientação naturalista não considerando a condição de mundaneidade, ou de ser-no-mundo, da própria existência. O completo isolamento da consciência, na sua própria racionalidade, em relação ao mundo proposto por Descartes como fonte segura para o conhecimento incorre em um erro bastante significativo, na medida em que

[...] se o visualizar-me como ser racional impede o reconhecimento de outros aspectos com os quais convivo originalmente, ou os anula, e me leva, ao contrário, à ilusão de posse definitiva de mim por mim mesmo, então a barreira entre vivido e o conceitual torna-se intransponível e, com isso se chega à descrença no próprio conhecimento (DICHTCHEKENIAN, 1984, p. 30).

A crítica husserliana ao modelo de solipsismo cartesiano possibilita a abertura para a autorreflexão que caracteriza o pensamento fenomenológico, em especial, na concepção do *Dasein* heideggeriano enquanto dimensão de ser-no-mundo. É na medida em que reconhecemos o caráter de mundaneidade da existência, o que não seria possível na insistência de uma dicotomia entre sujeito e mundo, que se inicia a reflexão sobre essa condição em que estamos inseridos.

## 2 O DASEIN COMO O ESTAR PRESENTE NO MUNDO

A fenomenologia adquire uma roupagem original sob o olhar heideggeriano. Seu projeto filosófico, versado na história da filosofia, é influenciado não apenas pela fenomenologia de Husserl, de quem Heidegger fora aluno, mas também pela filosofia pré-socrática, com a qual ele trata da noção de verdade que caracteriza o seu projeto de uma fenomenologia ontológica. Ainda que ele reconheça que “o método fenomenológico, no entanto, permanecerá altamente questionável caso se queira recorrer às ontologias historicamente dadas ou a tentativas congêneres” (HEIDEGGER, 2005, p. 56).

Esse reconhecimento é bastante significativo, uma vez que o próprio Husserl rejeitava a comparação entre fenomenologia e ontologia. Uma abordagem filosófica que considere esses dois campos como equivalentes está equivocada. Certamente, como vimos, Heidegger sabia disso e seu afastamento da fenomenologia “originária” de seu mestre não se deu por uma incompreensão de suas proposições, mas sim porque Heidegger pensava em estabelecer o seu projeto filosófico pessoal, para o qual a fenomenologia, mesmo com a dedicatória a Husserl nas primeiras páginas de *Ser e Tempo*, era apenas uma de suas fontes de trabalho.

O método fenomenológico é aplicado por Heidegger como um dos elementos de sua ontologia fundamental, estritamente vinculada à sua analítica existencial, com as quais ele pretendia corrigir o abandono da problemática do ser, conforme o modelo pré-socrático, ao longo da história da filosofia e da metafísica. A fenomenologia, como aproximação do real pautada pela volta às coisas mesmas, mas para Heidegger sem a redução fenomenológica, elemento rejeitado por ele, e pela manifestação do que se mostra enquanto si mesmo para a subjetividade é um caminho filosófico para que o indivíduo reflita sobre as especificidades de seu próprio modo de ser no mundo em relação aos demais entes que compõem o mundo circundante.

Heidegger rejeitou juntamente com a noção de redução fenomenológica a própria formulação da fenomenologia como uma ciência “pura”. Essa rejeição situa Heidegger, mesmo que a contragosto pessoal, na tradição de fenomenólogos conhecidos como “existenciais” (CERBONE, 2012, p. 62), justamente em contraposição

aos fenomenólogos “puros” (CERBONE, 2012, p. 62), adeptos da noção de redução fenomenológica elaborada por Husserl. O *Dasein* heideggeriano é incompatível com as pretensões husserlianas de suspensão da atitude natural. Nossas experiências empíricas da realidade são por demais espontâneas para que a redução fenomenológica seja de fato realizável.

Dadas as divergências, tanto Husserl quanto Heidegger estavam de acordo sobre a definição da fenomenologia como método. Seja quando Husserl considera que “[...] terei manifestamente como primeira questão refletir sobre como poderei encontrar um método de progressão, que possa conduzir-me ao saber autêntico” (HUSSERL, 2013, p. 40). Seja quando Heidegger (2005, p. 57) afirma claramente que “A expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um conceito de método”. O ponto de divergência entre eles está no aparato conceitual e no enfoque filosófico necessários para tal empreendimento. Husserl considera que a fenomenologia não abarca os mesmos objetos que as ciências empíricas, ou seja, os objetos puros. Esses objetos dependentes da análise empírica estariam presentes também no clássico embate filosófico entre realismo e idealismo, visto que em ambas as vertentes, a existência material das coisas é um pressuposto. Mesmo a ontologia estaria implicada na existência desses objetos puros, na medida em que propõe a apreensão do ser dos entes.

Como vimos no tópico anterior, a preocupação filosófica que funda a fenomenologia não é a de abordar exclusivamente o problema do ser, mas sim analisar os objetos correlatos, ou ainda, a relação intencional entre consciência e mundo pela perspectiva do problema do conhecimento. O enfoque de Heidegger no contexto do seu pensamento fenomenológico destoante e original perpassa a noção do *Dasein*, a partir da qual ele propõe a análise dos fenômenos. Na acepção heideggeriana fenômeno é, de maneira semelhante ao que considera Husserl, “[...] o que se revela, o que se mostra a si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 58), ou ainda, “[...] como o que se mostra, e fenômeno como aparecer, parecer e aparência” (HEIDEGGER, 2005. §7. p. 58). Essas afirmações corroboram a proposta filosófica de Heidegger de estabelecer a sua ontologia fundamental para explorar a dimensão do ser, de modo geral, através do conceito de *Dasein* como o ser-no-mundo. Nesse sentido,

O ser do *Dasein* está lançado no mundo, projectado a frente de si mesmo para ser o que pode ser. Neste estado de estar lançado, de completo abandono, ele sente que é o seu ser que está em causa. (PASQUA, 1993, p. 95).

Ao considerar o método fenomenológico como base para a sua ontologia fundamental, mas com uma nova interpretação de suas proposições, o Ser que é objeto de interesse da fenomenologia ontológica de Heidegger está diretamente vinculado à nossa presença no mundo. O abandono que se segue dessa presença corresponde ao *ser-aí*, na medida em que somos lançados na mundaneidade e na realidade. Ainda assim, o Ser, na fenomenologia de Heidegger “[...] é sempre qualquer coisa, é poder ser, é poder ser do ente” (PASQUA, 1993, p. 96). Esse poder ser, essa abertura para a

possibilidade situada no futuro está ligada à noção de verdade como *alétheia* e do seu sentido de desvelamento, aos moldes pré-socráticos, e não mais como uma modalidade de verdade por adequação ou correspondência. O *Dasein* como um poder ser funciona como um elemento pré-ontológico para o desvelamento da verdade ou o sentido desse Ser, enquanto presença no mundo.

Heidegger rejeita a noção, segundo ele, “vaga e mediana”, do ser como uma simples ligação entre sujeito e predicado, o que incorre em “um mero conhecimento verbal” (HEIDEGGER, 2005, p. 31). O propósito original de seu pensamento em relação ao problema do Ser está relacionado como a questão do Ser em geral. Nesse sentido, ele também pretende reformular a ontologia a partir de uma análise semelhante aos apontamentos husserlianos sobre as insuficiências da ontologia clássica como componente fenomenológico, na medida em que se faz necessário que o Ser em geral também seja o fio condutor da ontologia e não apenas o ser dos entes individuais.

A aproximação da realidade pelo modelo fenomenológico heideggeriano é realizada não mais pela noção de consciência, como para Husserl, uma vez que seu método é, agora, voltado para a compreensão do ser “com a investigação do *Dasein* em si mesmo e por si mesmo” (NUNES, 2002, p. 12). Nesse sentido, só podemos considerar a sua analítica da existência na medida em que a centralidade da presença e do *ser-aí-no-mundo* esteja clarificada. A importância desse elemento filosófico está no modo como o *Dasein* caracteriza todos os entes. Assim, o *Dasein* compreende o próprio ser a partir possibilidades como ser e mesmo como um não-ser.

Ao *Dasein*, como ser-no-mundo, corresponde o ente que o próprio indivíduo é enquanto sujeito. A partir da autorreflexão que resulta da presença no mundo “se estabelece uma relação circular entre quem questiona e o questionado, entre quem interroga, o ente que somos e o ser interrogado” (NUNES, 2002, p. 11). A precursora aproximação da realidade proposta pelo pensamento fenomenológico, em detrimento da abordagem cientificista do mundo da vida, realizada a partir da análise das próprias vivências de consciência possibilita a volta às coisas mesmas enquanto o mundo da vida seja tomado através do seu aparecimento para a consciência. Essa aproximação fenomenológica do sujeito com o mundo tem como pano de fundo a posição de que “A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3).

237

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a fenomenologia surge nas antípodas do naturalismo e do psicologismo. Sua nova orientação reintegra o sujeito ao mundo, ou a consciência ao conhecimento, de maneira indissociável. Como resultado desse processo, a fenomenologia, enquanto campo filosófico, analisa a própria relação existente entre todos esses elementos e não as suas caracterizações individuais. O ponto de partida são, assim, as experiências imediatas que a consciência tem do mundo como fenômeno a partir dos diferentes modos de doação e aparecimento das coisas.



É no contexto do mundo da vida compartilhado, ou do *Lebenswelt*, e do *Dasein* heideggeriano, como elemento filosófico que indica o *ser-aí* ou a presença no mundo, que são realizadas as experiências originárias de sentido. Essas duas concepções indicam igualmente e ao seu modo a posição antinaturalista implícita no método fenomenológico como método especificamente filosófico. O *Lebenswelt* husserliano e o *Dasein* heideggeriano como análise filosófica que tem como ponto de partida a própria presença no mundo são elementos que caracterizam a fenomenologia, no sentido de que todo o conhecimento científico é posterior ao mundo vivido.

Nossas experiências imediatas, em primeira pessoa, são anteriores ao conhecimento das ciências naturais. Nesse sentido, a explicação naturalista da realidade só adquire sentido, na medida em que ela esteja interligada com essas experiências imediatas. Nossas experiências cotidianas não abarcam as explicações abstratas e grandes generalizações científicas como fenômeno. É desse modo que a fenomenologia, como campo filosófico, reivindica para si o nível das aparências. Sem menosprezar a importância das ciências empíricas, a fenomenologia, como vimos, sob nova orientação, analisa aquilo o que aparece e não a composição físico-química do mundo.

Diante da orientação propriamente fenomenológica, tanto Husserl na formulação do conceito de *Lebenswelt*, quanto Heidegger e a sua noção de *Dasein*, tinham a preocupação com a distinção entre os indivíduos e os objetos ordinários. A nossa existência consciente atuante em todas as nossas vivências de mundo é também o elemento que nos distancia da existência irrefletida dos demais elementos que compõem o mundo da vida. A condição que distancia a nossa existência dos outros entes é justamente o *Dasein*, como *ser-aí*, como *ser-no-mundo*. É a partir da nossa capacidade de autorreflexão, de ponderação sobre nossa condição de presença no mundo que nossa existência adquire singularidade em relação aos outros entes.

O pensamento fenomenológico tem como uma de suas principais premissas a ideia de que o sentido ou o significado tem a sua constituição nas nossas experiências de consciência vinculadas ao mundo. É a partir das noções de *Lebenswelt* e de *Dasein*, dadas as suas especificidades, que a fenomenologia problematiza filosoficamente o mundo a partir de uma relação direta com a nossa própria existência. Essa relação é necessária para a compreensão da dimensão histórica e cultural da vida, assim como está igualmente implícita nos questionamentos heideggerianos acerca do que significa de fato, para qualquer coisa, o ser.

A ontologia proposta por Heidegger corresponde, para além do paradigma pré-socrático de verdade, ao modelo de uma fenomenologia fundamental. No contexto do seu pensamento, a problemática resultante das questões filosóficas vinculadas à presença no mundo é estendida, a partir do método fenomenológico, para abranger o problema do ser numa relação universalizável do sujeito com o mundo. É a inescrutável presença no mundo que é perquirida enquanto fenômeno que antecede até mesmo a compreensão sobre esse ser-no-mundo. Num sentido husserliano, já estamos inseridos no mundo antes mesmo que façamos juízos sobre ele e antes de que possamos tematizá-lo.

Os diferentes modos de doação que caracterizam os fenômenos que se manifestam para a consciência só podem ser reflexionados através do reconhecimento de nossa presença no mundo. A compreensão desses modos de ser que são manifestos para a consciência estão condicionados aos entes que compõem o mundo. Ao fundar o seu pensamento no método fenomenológico, mas ao mesmo tempo rejeitando a noção de redução fenomenológica, Heidegger apresenta uma fenomenologia das experiências cotidianas muito mais espontânea do que Husserl, isto é, nossa presença no mundo e mesmo a atitude natural que é dela resultante, não pode, de fato ser suspensa se nossa relação com o mundo é intencionalmente indissociável dele.

A nova proposta de aproximação da realidade presente no pensamento fenomenológico corresponde à centralização do mundo da vida pré-científico que já está dado em detrimento das formulações abstratas que acompanham a abordagem do mundo pelo viés puramente científico. Afinal, a fenomenologia, ao não ter como interesse os mesmos objetos dissecados pela positividade científica, “O discurso filosófico não deverá ser comandado pelas regras que comandam o discurso científico” (MOURA, 1989, p. 25). É exatamente nesse sentido que o método fenomenológico equivale ao método especificamente filosófico fundado em nossas experiências imediatas e cotidianas.

O filosofar através do método fenomenológico corresponde, portanto, à superação da atitude natural acompanhada de um retorno à subjetividade consciente, para Husserl, e às atividades da cotidianidade, para Heidegger. Nesse sentido, não é possível erigirmos o conhecimento filosófico ou as estruturas de inteligibilidade do mundo sem levar em conta as manifestações do mundo no contexto de nossas próprias vidas cotidianas e atividades diárias.

A cotidianidade do mundo é composta a partir da relação de nossas subjetividades com os objetos de uso e com as outras subjetividades que estão aí como entidades que se mostram para mim, cada qual por um modo específico de manifestação. É nessa dimensão do mundo enquanto fenômeno manifesto para nós que o método fenomenológico apresenta um novo modelo de aproximação filosófica com a realidade através da qual são instituídos os sentidos e significados que compõem a nossa própria existência no mundo.

## REFERÊNCIAS

- CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DICHTCHEKENIAN, M. F. *O cogito e o mundo da vida – proposta de um fundamento rigoroso para o conhecimento*. In: DICHTCHEKENIAN, Maria Fernanda S. Farinha Beirão; MARTINS, Joel (Org.). *Temas fundamentais da fenomenologia*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, M *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. 3ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida SP: Ideias e letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*: de acordo com a Husserliana I. Trad. Pedro M. Alves. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, C. A. R. de. *A crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, 1989.

NUNES, B. *Heidegger e Ser & Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Submetido: 6 de fevereiro de 2021

Aceito: 5 de março de 2021

## TRADUÇÃO

### Heidegger e a antinomia da razão em Kant: Causalidade, liberdade, tempo

### Heidegger and the antinomy of reason in Kant: Causality, freedom, time

Prof. Dr. Pavel Rebernik  
Pontificia Università Gregoriana, Roma<sup>1</sup>

241

Tradutor:<sup>2</sup>  
Prof. Dr. Ademir Menin  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE<sup>3</sup>

## RESUMO

A presente tradução apresenta em língua portuguesa o capítulo publicado ordinariamente em italiano de autoria do Professor Pavel Rebernik. Essa publicação teve espaço na coleção *Colloquium Philosophicum*, a qual é elaborada pelo departamento de filosofia, comunicação e espetáculo da Università degli Studi di Roma (Roma Ter), sob o título específico "*Leggere il presente: questioni kantiane*", sendo que o capítulo em questão se encontra entre as páginas 81 a 114. O Professor Pavel Rebernik atua junto à Pontificia Universidade Gregoriana de Roma (PUG), na área de filosofia contemporânea, dedicando-se principalmente ao estudo de Heidegger e a relação desse com Kant, além de ter atuado por diversos anos no ensino de filosofia no Ensino Médio italiano.

## PALAVRAS CHAVE

---

<sup>1</sup> E-mail: [prebernik@inwind.it](mailto:prebernik@inwind.it)

<sup>2</sup> Revisão técnica do Prof. Dr. R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE).

<sup>3</sup> E-mail: [ademirmenin@gmail.com](mailto:ademirmenin@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

Heidegger; Kant; Causalidade; Liberdade; Tempo

## ABSTRACT

This translation presents the published chapter in Portuguese, originally in Italian by Professor Pavel Rebernik. That publication had space in the *Colloquium Philosophicum Collection*, which is prepared by the philosophy, communication and entertainment department of the Università degli Studi di Roma (Rome Tre), under the specific title “Leggere il presente: questioni kantiane”, and the chapter in question is between pages 81 to 114. Professor Pavel Rebernik works with the Pontifical Gregorian University of Rome (PUG), in the area of contemporary philosophy, dedicating himself mainly to the study of Heidegger and its relationship with Kant, in addition to having worked for several years in teaching philosophy in Italian Secondary School.

## KEYWORDS

Heidegger; Kant; Causality; Freedom; Time.

242

## 1 DE DAVOS ÀS PRELEÇÕES “SOBRE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA” DE 1930

No semestre de verão de 1930, em Friburgo na Brisgóvia, Heidegger deu um curso de preleções com o significativo título *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*<sup>4</sup>, no qual confronta-se criticamente com o problema da liberdade em Kant. Esse tratado não é casual.

Somente um ano antes, de fato, haviam ocorrido dois eventos, distintos mas coligados, os quais, diretamente ou indiretamente, exigiam do solitário de Todtnauberg um aprofundamento da reflexão filosófica sobre o tema da essência da liberdade humana, remetendo visivelmente a Kant: 1) o conhecido debate com Ernst Cassirer ocorrido em Davos de 17 de março a 6 de abril de 1929, o qual diz respeito às tendências contrastantes e a diferente valência filosófica que os dois autores atribuíam à *Crítica da razão pura*; 2) a publicação do *Kantbuch* no Pentecostes do mesmo ano, obra preparada longamente nos anos Vinte mas escrita de uma só vez em somente três semanas justamente no retorno de Davos<sup>5</sup>. Tanto o livro sobre Kant quanto os

<sup>4</sup> *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930* (abr. *WmF*), in *Gesamtausgabe* (abr. *GA*), Bd. 31, hrsg. von H. Titjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982 (1994<sup>2</sup>).

<sup>5</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik* (abr. *KM*), in *GA*, Bd. 3, hrsg. von W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991 (trad. it. de M. E. Reina revista por V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981). Para uma reconstrução da gênese e do desenvolvimento da interpretação heideggeriana de Kant, permito-me de remeter a P. Rebernik, *Heidegger interprete de Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS, Pisa 2007.



conteúdos do debate com o mestre neokantiano (disponíveis no apêndice da obra de 1929) inscrevem-se na “programática” *destruição fenomenológica da história da ontologia sob a guia da temporalidade (Temporalität)*, anteriormente anunciada mas nunca levada a término, no § 8 de *Ser e tempo*<sup>6</sup>, e vão entendidos como “introdução ‘histórica’”<sup>7</sup> à proposição da pergunta sobre o sentido elaborada na primeira parte da obra-prima de 1927.

O debate de Davos sobre o pensamento kantiano é muito mais do que uma participação a um congresso filosófico internacional para Heidegger. E não só pela ressonância mediática do evento em si. Torna-se decisiva a impetuosa força filosófica da qual as fundamentais questões kantianas aí levantadas se fazem portadoras, cuja urgência não cessa de estimular a reflexão heideggeriana. Kant, de fato, tinha adquirido sentido progressivamente tanto na formação e na articulação interna do pensamento heideggeriano, quanto na estrutura e no desenvolvimento do seu *perguntar* filosófico. Mas é sobretudo a partir de 1925<sup>8</sup>, no horizonte problemático de *Ser e tempo*, que a intensidade do “diálogo de pensamento” com o filósofo prussiano manifesta uma aceleração, até culminar em 1929, com o congresso suíço antes e com a publicação do *Kantbuch* logo depois. As lições de 1930 respiram o clima filosófico desse febril período de enfrentamentos críticos: antes de tudo com Kant e, através dele, com as inevitáveis questões levantadas por Cassirer, das quais não podem ser desconexas. No entanto, contra um eventual influxo de Davos sobre as lições de 1930 – influxo que é aquilo, ao invés, que entendo mostrar – parece mover exatamente aquilo que Heidegger mesmo, recém chegado da cidade suíça, escrevia à amiga Elisabeth Blochmann no dia 12 de abril de 1929:

243

Sobre o congresso mesmo é difícil emitir um juízo [...]. Do ponto de vista especificamente filosófico (*Sachlich philosophie*) não obtive nada [...]. Cassirer na discussão foi um verdadeiro cavalheiro, quase complacente demais. Desse modo, encontrei pouca oposição, o que impediu de dar aos problemas a necessária incisividade de formulação<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cf. Segunda Parte, Primeira Seção, *La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità (Temporalität)* in *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, cuja numeração das páginas aparece também na GA, Bd, 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M 1979 (trad. it. de P. Chiodi revisada por F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005).

<sup>7</sup> *KM*, p. 6, GA 3, p. XVI.

<sup>8</sup> *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in GA, Bd 21, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (trad. it. de U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986); cf. Rebernik, *Heidegger interprete de Kant*, cit. p. 27-30.

<sup>9</sup> M. Heidegger, F. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. von J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1989 (trad. it. De R. R. Brusotti, *Carteggio 1919-1969*, il Melograno, Genova 1991, p. 55-6).

Além das imediatas e talvez demasiado severas impressões críticas heideggerianas (“Do ponto de vista especificamente filosófico não obtive nada”), acredito, ao invés, que as lições, além de levar adiante o desenvolvimento da já iniciada destruição fenomenológica da história da ontologia segundo a ideia-guia de *Ser e tempo*, ofereçam a oportunidade de ver em contraste a incidência com a qual as *perguntas* de Cassirer continuaram a solicitar a reflexão heideggeriana: como subentendidos, indiretos termos de confronto crítico dos quais o professor de Friburgo não tira o olhar. Mesmo reconhecendo que tais lições se inscrevem num tratado mais amplo do problema da liberdade – cuja inegável centralidade, no caminho do pensamento heideggeriano, vai bem além da interpretação kantiana e diz respeito ao seu inteiro itinerário especulativo<sup>10</sup> – entendo considerar esse curso de lições na ótica, mesmo não conclusiva, de:

- a. Uma resposta a algumas objeções levantadas por Cassirer, a problematidade, das quais, brotando das diversas perspectivas hermenêuticas que ele oferece do pensamento kantiano, produz uma onda de impacto que, aos olhos de Heidegger, vai além da interpretação de Kant e, através dela, chega a investir os “pressupostos” (*Voraussetzungen*)<sup>11</sup> mesmos do próprio filosofar – a finitude do ser, a sua essencial temporalidade, além da caracterização da própria filosofia como “fenomenologia da liberdade”<sup>12</sup> – e, aliás, a inteira “tarefa da filosofia”;
- b. Uma *ampliação*, por parte de Heidegger, da própria leitura da explicação kantiana em relação ao (e a despeito do) papel e à centralidade que em 1929 tinha atribuído ao esquematismo (centralidade prevista já no § 8 de *Ser e tempo*)<sup>13</sup>, ampliamiento que – como explicitamente pedido pelo próprio Cassirer<sup>14</sup> – Heidegger realizará mediante a tematização do problema da liberdade a partir da pergunta sobre a sua essência, confrontando-se criticamente com a dialética

244

<sup>10</sup> O conceito de liberdade tornou-se pela primeira vez um conceito temático no escrito de 1929 *Da essência do fundamento* e manifestou-se no significado peculiar que Heidegger lhe confere no breve texto escrito em 1930 *Sobre a essência da verdade*, ambos presentes no *Wegmarken*, in *Gam Bd. 9*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, respectivamente p. 123-175 e 177-202 (trad. it. De F. Volpi, *Sengavia*, Adelphi, Milano 1994<sup>3</sup>, p. 79-131 e p. 133-157). Sobre a centralidade da liberdade em Heidegger cf., ao menos, G. Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988 (tradução italiana e introdução de F. Filippi, prefácio de C. Angelino, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, in “Paradigmi”, 51, 1999, p. 491-517; um amplo estudo centrado nas questões que emergem dessas lições se encontra em S. Maschietti, *A interpretação heideggeriana de Kant. Sobre a desarmonia de verdade e diferença*, il Mulino, Bologna 2005.

<sup>11</sup> Cf. *KM*, p. 227, GA 3, p. 284; sobre a importância do conceito heideggeriano de pressuposto cf. Rebernik, *Heidegger interprete de Kant*, cit. p. 36-42.

<sup>12</sup> Cf. G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, cit.

<sup>13</sup> No *Kantbuch* problematiza a metafísica tradicional, obra de aragem do terreno sobre o qual “preparar a fundamentação da metafísica ‘pertencente à natureza do homem’” (*KM*, p. 11, GA 3, p. 1), interpreta a estética e a analítica transcendentais colocando o pensamento *ao serviço* da intuição, lê a função da imaginação da imaginação transcendental como fundamento da possibilidade do conhecimento sintético a priori.

<sup>14</sup> Cf. *Infra*, objeção 2.

transcendental da razão pura e, mais precisamente, com a antinomicidade da razão pura e o problema da aparência (*Schein*) transcendental;

c. Uma confirmação da própria tese de fundo: a *finitude essencial* do conhecimento, da razão pura, do ser do ser-aí; que vale a dizer: um modo para dar aos problemas colocados em evidência por Cassirer “a necessária incisividade de formulação” e a apropriada amplidão de elaboração, bem além dos acenos de resposta formulados pelo professor de Friburgo durante o debate de 1929. Das objeções de Cassirer em Davos, certamente, Heidegger tinha considerado já no *Kantbuch*, sobretudo na quarta seção (*A fundamentação da metafísica na sua repetição*). Mas é na preleção “Sobre a essência da liberdade humana” que, no meu entendimento, assume toda a urgência de tais objeções. Por intermédio do próprio Cassirer, no que segue, entendo colocar em evidência algumas dessas objeções, às quais oponho breves acenos de resposta do mestre de Meßkirch, sobre as quais ele voltará mais difusamente exatamente nas lições de 1930:

1. Cassirer: “o problema da liberdade [...] sempre foi o autêntico problema capital de Kant. Como é possível a liberdade? Kant diz que esse problema não é algo que se possa compreender. Nós compreendemos somente a incompreensibilidade da liberdade”<sup>15</sup>;

245

Heidegger: “[...] para Cassirer nós não compreendemos a liberdade, mas somente a incompreensibilidade da liberdade. A liberdade não pode ser compreendida e a pergunta: como é possível a liberdade, é um absurdo. Mas daqui não deriva absolutamente a consequência que em um certo sentido se cristalizou um problema da irracionalidade; ao invés, não sendo a *liberdade objeto* de compreensão teórica, mas sim *do filosofar*, isso não pode significar outra coisa senão que a liberdade existe e pode existir somente *na liberação*. A única relação adequada à liberdade no homem é o liberar-se da liberdade no homem”. E daqui deriva a sua decisiva absorção da “tarefa” da filosofia: “essa *liberação* do ser no homem deve ser o fruto único e central que pode produzir a *filosofia como filosofar*”<sup>16</sup>. Nessa perspectiva se reveste de sentido o fecundo subtítulo que Heidegger dará ao curso de 1930: *Einleitung in die Philosophie*, a ser entendido como introdução *na* filosofia, no filosofar, e não *à* filosofia, dado que a filosofia não é uma disciplina entre as outras “à qual” é possível ser introduzidos, mas *o exercício em ato de um modo constitutivo de ser do ser-aí enquanto finito*.

2. Cassirer: “O esquematismo também para Kant é o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*. Na crítica da razão pura emergem novos problemas e o ponto de partida do esquematismo é certamente mantido sempre estático por Kant, mas também *ampliado* [...] esse ampliamento era necessário porque tem no centro um

<sup>15</sup> *KM*, p. 221, GA 3, p. 276.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 227, Ga 3, p. 285, grifo nosso.

problema: Heidegger colocou em evidência que a nossa faculdade cognitiva é finita. É uma faculdade relativa e vinculada por liames. Mas então surge a questão: um tal ente finito como chega geralmente ao conhecimento, à razão, à verdade?"<sup>17</sup>;

*Heidegger*: "Nós somos um ente que se mantém no não escondimento do ente. Manter-se no desvelamento do ente é aquilo que chamo ser-na-verdade, e vou mais além e digo: a base da finitude do ser-na-verdade do homem subsiste ao mesmo tempo um ser-na-não-verdade. *A não verdade pertence ao núcleo mais interno da estrutura do ser-aí*, e aqui acredito de ter finalmente encontrado a raiz na qual é fundamentada metafisicamente a 'aparência' (*Schein*) metafísica em Kant"<sup>18</sup>. Da importante distinção proposta por Cassirer entre *terminus a quo* e *terminus ad quem*, Heidegger si serve, além do mais, para reafirmar as diferentes perspectivas filosóficas dos dois autores e, radicalizando-as, conduz a própria à raiz da liberdade: "o *terminus ad quem* em Cassirer é a totalidade da filosofia da cultura [...]. O *terminus a quo* [...] é completamente problemático. A minha posição é, ao invés, a inversa: a problemática central, que desenvolvo, é o *terminus a quo*" ao passo que o *terminus ad quem* "para mim não consiste na totalidade de uma filosofia da cultura, mas no problema [...] o que significa no geral ser?"<sup>19</sup>. E comentários: é uma distinção que "aparece de modo mais preciso no conceito de liberdade. Eu falei de uma liberação" e o sentido dessa liberação está "no liberar-se para a finitude do ser-aí, entrar exatamente naquela condição de ser-jogado, entrar no conflito inerente à essência da liberdade (*Widerstreit, der in Wesen der Freiheit liegt*)"<sup>20</sup>. Dessa última pregnante informação, se impõe a Heidegger a necessidade de aportar na antinomicidade da razão, entrando mais precisamente na conflitualidade da terceira antinomia, para reafirmar e aprofundar ulteriormente a própria posição em resposta a Cassirer.

3. *Cassirer*: "Heidegger coloca o problema da verdade e diz: não pode existir verdade em si ou verdades eternas, mas, na medida que em geral existem verdades, essas são relativas ao ser-aí [...]. Para Kant o problema era exatamente esse: como é possível, apesar da finitude que justamente Kant evidenciou, que existam verdades universais e necessárias? Como são possíveis os juízos sintéticos a priori? [...] Como chega esse ente finito a determinar objetos que como tais *não* são ligados à finitude? A minha pergunta é: Heidegger pretende renunciar a toda essa objetividade, a essa forma de absolutização que Kant afirmou em campo ético, teórico e na *Crítica do Juízo*? Quer *retrair-se completamente ao interno do ente finito* ou, no caso contrário, onde se encontra segundo ele a brecha para passar para essa esfera? [...] De fato, Heidegger sempre fixou o ponto de passagem, mas não acredito que possa parar, nem possa querer parar.

<sup>17</sup> Idem, p. 221, GA, p. 227, grifo nosso.

<sup>18</sup> Idem, p. 224, GA 3, p. 281, grifo nosso.

<sup>19</sup> Idem, p. 230, GA 3, p. 288.

<sup>20</sup> Idem, p. 230-1, GA 3, p. 289, grifo nosso.

Heidegger mesmo é obrigado a colocar essas interrogações e, então, acredito que aparecem novos problemas”<sup>21</sup>;

Heidegger: “Quando digo: a verdade é relativa ao ser-aí, não se trata de uma asserção ôntica no sentido de dizer: é sempre somente verdadeiro aquilo que pensa o homem na sua singularidade. Se trata, ao invés, de uma *proposição metafísica* que significa: a verdade em geral pode ser como verdade e, como verdade, tem um sentido somente se o ser-aí existe. Se o ser-aí não existe, não existe verdade alguma e não existe nada em geral [...]. Esse irromper da verdade para além do homem singular como ser-na-verdade significa já ser *entregues ao ente* mesmo, ser colocados *na possibilidade de o formar* [...]. Essa eternidade não é somente aquilo que é possível baseado numa transcendência interna do tempo mesmo?”<sup>22</sup>.

4. Cassirer: na ética kantiana “o imperativo categórico deve ser tal que a lei assim estabelecida não vale somente para os homens, mas para todos os seres racionais. Aqui improvisamente tem-se uma passagem surpreendente: a *limitação* a uma esfera determinada improvisamente *vem a ruir*. A dimensão ética como tal leva para além do mundo dos fenômenos. Mas é exatamente esse o traço metafísico decisivo, ou seja, que a esse ponto abre-se uma brecha: se trata da passagem ao *mundus intelligibilis*. Isso vale para a dimensão ética onde se alcança um ponto que *não* é mais relativo à *finitude do ente que conhece*, mas onde é colocado um *absoluto*”. E comentários: “não podemos negar o fato que o problema da liberdade é colocado de maneira a *romper os limites da esfera originária*”<sup>23</sup>;

247

Heidegger: “Cassirer, portanto, quer mostrar que a *finitude se torna transcendente* nos escritos de ética. – O imperativo categórico implica alguma coisa que vai *além do ente finito*. Mas exatamente o conceito de imperativo como tal mostra a sua referência interna em um ente finito [...]. Eu acredito que incorremos em erro quando interpretamos a ética kantiana, quando nos orientamos previamente àquilo ao qual se volta o agir ético e não consideramos suficientemente a *finitude interna da lei mesma para o ser-aí*. Não podemos explicar o problema da finitude do ente moral se não colocamos a questão: o que significa aqui a lei e em que modo a *legalidade é constitutiva para o próprio ser-aí e para a personalidade?* [...] a questão é outra, e precisamente: a estrutura interna do ser-aí mesmo é finita ou infinita?”<sup>24</sup>.

Seguindo as pegadas das orientações interpretativas que vieram a tona no debate, retorno às preleções de 1930 e estruturo a reflexão evidenciando algumas etapas principais em que Heidegger, assumindo implicitamente as objeções de Cassirer, opera uma *reviravolta* radical das conclusões as quais o mestre neokantiano tinha alcançado em Davos, reafirmando a finitude essencial do ser-aí. Em primeiro lugar,

<sup>21</sup> Idem, p. 221-2, GA 3, p. 277-8, grifo nosso.

<sup>22</sup> Idem, p. 224-5, GA 3, p. 281-2, grifo nosso.

<sup>23</sup> Idem, p. 221, GA 3, p. 276, grifo nosso.

<sup>24</sup> Idem, p. 223, GA 3, p. 279, grifo nosso.



para Cassirer o problema da liberdade se impõe como problema capital da filosofia kantiana justamente na sua *incompreensibilidade*; aos olhos de Heidegger, ao invés, a liberdade, longe de implicar o problema do irracional, torna-se a questão que balança o inteiro edifício da metafísica tradicional e entra no coração da filosofia enquanto tal (como se deduz do subtítulo do curso). Em segundo lugar, o desenvolvimento dessa impositação exige que o esclarecimento da essência da liberdade humana se traduza em assumir o problema da liberdade *como* problema da causalidade: que deixe emergir a orientação ontológica que subjaz à problematização kantiana da possibilidade da experiência. Em terceiro lugar, colocar a interrogação na possibilidade, por parte de um ente finito, de chegar ao conhecimento, à razão, à verdade, para Cassirer implica a superação da finitude, para Heidegger, ao invés, exige um esclarecimento de como esse ente essencialmente finito – aberto a si e ao outro, mantendo-se no desvelamento do ente – fundamenta a possibilidade do ser-na-não-verdade a partir da própria estrutura finita, indicando, ao mesmo tempo, a raiz metafísica da aparência transcendental que abre estrada no conflito antinômico da razão *enquanto* pertencente à natureza do homem. Enfim, na (e mediante a) dimensão ética, Cassirer abre uma brecha na qual a liberdade rompe os limites da finitude; Heidegger, ao contrário, pretende demonstrar que o imperativo categórico tem sentido somente para um ente que seja essencialmente finito. Nesse último, importante aspecto concernente à interpretação heideggeriana da ética kantiana, não poderei entrar no presente ensaio, visto que requereria, somente ele, muito mais espaço de elaboração do que aqui concedido. É suficiente, para o momento, sinalizar que as preleções de 1930 apresentam, sem dúvidas, o lugar textual mais amplo e aprofundado que Heidegger dedicou à liberdade kantiana nos seu aspecto prático e, precisamente, percorrendo a “via prática” da liberdade; da “via cosmológica”, ao invés, me ocuparei na última parte do presente trabalho<sup>25</sup>.

248

Ora, a pergunta sobre a essência da liberdade humana se abre em tríplice esclarecimento quanto ao seu: “1. Ser-o-que (*Wessein*), o que é (a liberdade) enquanto tal. 2. Como (*Wie*) esse ser-o-que (*Wessein*) é em si possível. 3. Onde (*Wo*) é colocado o fundamento dessa possibilidade”<sup>26</sup>.

## 2 A LIBERDADE ENQUANTO PROBLEMA DA METAFÍSICA: O “IR-À-TOTALIDADE” COMO “IR-À-RAIZ”

A instância hermenêutica heideggeriana preliminarmente assumida no seu filosofar é: “Cada interpretação filosófica é em si destruição (*Destruktion*), confronto (*Auseinadersetzung*) e radicalização (*Radikalisierung*), a qual (destruição) não significa

<sup>25</sup> À “via prática” dediquei um estudo mais amplo, que será publicado em breve, no qual, além de Kant, é aprofundado também o confronto crítico heideggeriano com a essência da liberdade em Schelling.

<sup>26</sup> *WmF*, p. 12.

ceticismo”<sup>27</sup>. Interpretar filosoficamente equivale a destruir, como já publicamente anunciado e colocado em ato no § 6 de *Ser e tempo*<sup>28</sup>: tornar novamente fluidas e manter originariamente despertas as *perguntas filosóficas* que se cristalizaram nos problemas que a tradição transmitiu *enquanto problemas*.

Mas a pergunta (*Frage*) não se identifica com o problema (*Problem*). Esse último, por si, reevoca como seu correlato, uma solução: aquilo que o resolve, o “fecha” definitivamente. A pergunta filosófica, de fato, não é redutível a nenhum ponto problemático. Pode, porém, chegar a manifestar-se na medida em que o problema permanece “aberto” àquilo do qual tem origem e ao qual indica a direção: a pergunta mesma. Em relação ao problema e à sua solução, a pergunta tem uma valência filosófica mais ampla e originária que não se dissolve na correlativa resposta, incapaz de exaurir o horizonte de sentido da pergunta. Nesse horizonte, em vez, a resposta encontra a raiz da qual brota, da qual toma o próprio sentido. Desse horizonte a pergunta mesma provém e aí identifica a condição do seu pôr-se. Se o problema encontra a sua possibilidade no horizonte da pergunta, da qual expressa uma parcialidade, isso vale ainda mais para os problemas e as respostas transmitidos pela (e na) história da filosofia. Confrontar-se criticamente com os problemas filosóficos, radicalizá-los, realizar uma destruição, equivale a “mantê-los abertos” à sua origem, a determiná-los no seu “lugar sistemático”: implica conduzi-los à pergunta fundamental da qual jorram, ao *sentido* do qual ela mesma se faz portadora.

249

Daí vem a significativa distinção heideggeriana entre *Leitfrage der Philosophie* e *Grundfrage der Philosophie*. A primeira é a “pergunta-guia” da filosofia, da tradição metafísica ocidental: o que é o ente?; Mais precisamente: “o que é o ente enquanto tal?”<sup>29</sup>, ou ainda: o que é o ser do ente?; a segunda é a “pergunta fundamental” da filosofia: “o que é o ser?”<sup>30</sup>, o ser em geral, preliminarmente pressuposto em toda e qualquer compreensão (e possibilidade de colocação da pergunta) do ente. Heidegger se interroga se a pergunta-guia da tradição metafísica, a pergunta sobre o ente, tenha sido efetivamente (*wirklich*) colocada; ou seja, se tenha sido apreendida a dignidade da pergunta (*Fragwürdigkeit*) que a move interiormente, agitando-a em profundidade, em

<sup>27</sup> Idem, p. 168.

<sup>28</sup> O método da destruição fenomenológica tinha sido longamente preparado durante o primeiro período friburguense (1919-23). No curso de preleções do semestre de verão de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920*, in GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993 (trad. it. de A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teorie della formação del concetto filosofico*, editado por V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012), o confronto direto com as duas orientações filosóficas do momento – o neokantismo de Natorp de uma lado e a filosofia da vida de Dilthey de outro – tinha proporcionado ao jovem livre docente de mostrar, mediante a destruição fenomenológica dos acima indicados endereços filosóficos, as diferenças entre a própria, original assumpção de alguns eixos da fenomenologia husserliana e a redução fenomenológica do pai da fenomenologia.

<sup>29</sup> *WmF*, p. 33.

<sup>30</sup> Idem, p. 203.

relação à qual é necessário colocar-se à escuta: “*digno do perguntar é*”, na pergunta-guia, tudo “*o que pertence a essa pergunta segundo a sua própria possibilidade, o que nela depende dos assim chamados pressupostos (Vorassetzungen)*”<sup>31</sup>. Através da interpretação filosófica, Heidegger pretende despertar um modo de perguntar mais originário que esteja em condições de reconduzir a pergunta-guia da metafísica à pergunta fundamental da filosofia<sup>32</sup>.

Façamos agora duas considerações levando em conta o título completo das preleções: primeiro, a tematização da essência da liberdade humana se refere a um ente particular: o homem; segundo, ela deve abrir-se ao mesmo tempo como uma introdução na filosofia, no seu perguntar. Próprio do filosofar é um colocar em questão a totalidade; ou, dito de outro modo, é um perguntar-dentro (*hineinfragen*) pela totalidade, um perguntar-que-entra no todo (*ins Ganze*). Na história do pensamento o todo do ente é caracterizado como mundo (conjunto de natureza e história), ao passo que o seu fundamento é tradicionalmente chamado Deus. Entre as determinações da essência da liberdade abre estrada o “*ser-livre-de... (Freisein von...)*”, a independência (*Unabhängigkeit*) de..., ou seja, “*a negação da dependência em relação a outro*”. O conceito negativo da liberdade – ou liberdade negativa – é determinado plenamente se é compreendida “*do-que (wovon) [...] o homem livre é independente*”<sup>33</sup>. Esse do-que do ser-livre do homem se caracteriza como independência do mundo (o agir do homem não é causado pela necessidade dos processos da natureza e da história) e de Deus. A liberdade negativa exprime, portanto, uma relação, mais precisamente: “*uma relação do ser-independente (Beziehung des Unabhängigseins)*”<sup>34</sup>. Toda a relação compreende por si tanto a possibilidade de relacionar-se ou o ser em relação (*Bezogenheit*) de um ao outro, quanto os membros da relação (*Beziehungsglieder*). Isso significa que no conceito negativo de liberdade, na sua essência (enquanto relação), estão ao mesmo tempo e necessariamente compreendidos o mundo e Deus – o todo do ente – apesar de que tal relação não seja problematizada criticamente. Nessa ótica, o fato que o esclarecimento da essência da liberdade inicie a partir da liberdade negativa não é casual. A propósito disso o professor de Friburgo afirma:

250

<sup>31</sup> Idem, p. 39

<sup>32</sup> É o caso de lembrar que o próprio título *Kant e o problema da metafísica* é em si ambivalente: como o ente enquanto ente complexivamente (objeto da pergunta-guia) e não o ser mesmo (objeto da pergunta fundamental) é o problema *da* metafísica tradicional (genitivo subjetivo), a metafísica enquanto ciência “*ôntica*” deve tornar-se problema *como* metafísica, ou seja, problema *da* metafísica (genitivo objetivo). A pergunta-guia radicalizada desse modo, enquanto repensada na sua *Fragwürdigkeit*, consente ao problema da metafísica tradicional (o conhecimento do ente) de ser reconduzido no âmbito do horizonte de sentido da pergunta do ser (conhecimento ontológico) que funda a possibilidade do mesmo conhecimento ôntico; *KM*, p. 8, GA 3, p. XVII.

<sup>33</sup> *WmF*, p.

<sup>34</sup> Idem, p. 11, grifo nosso.

À base (*zugrunde*) desse criar-se espaço da liberdade negativa, aliás, talvez da negatividade em geral, está o fato que o *ser-livre* (*Freisein*) é espírito (*erfahren wird*) enquanto *tornar-se-livre* (*Freiwerden*) por um ser-ligado (*Gebundenheit*)<sup>35</sup>.

Portanto, é uma “experiência fundamental do homem” – Heidegger não deixa de evidenciar (citando exemplos como o desamarrar-se, o rechaçar forças opressoras etc.) – aquela mediante a qual a liberdade em sentido negativo chega ao esplendor do saber. O que dizer, porém, da liberdade positiva? De que maneira colocar em ato uma exposição que delinieie os traços essenciais? Ao contrário da aparente univocidade da liberdade negativa, a característica da liberdade positiva é “obscura e polivalente”: a “experiência” que se faz – se de *experiência* é possível falar – é “oscilante e submetida a particulares transformações”<sup>36</sup>. Entre as várias formulações da liberdade positiva, todavia, Heidegger escolhe algumas: “ser-livre-para... [...] manter-se aberto para..., deixar determinar a si mesmo mediante..., determinar a si mesmo a...”. Em todas emerge um traço comum: um “puro por si (*rein von sich aus*)”<sup>37</sup>. Pois bem – observa Heidegger – nesse sentido de autodeterminação foi justamente Kant a apreender positivamente a liberdade: 1) como “*espontaneidade absoluta (absolute Selbsttätigkeit)*” e 2) como “*faculdade de determinar-se por si mesmo (Vermögen... sich... von selbst zu bestimmen)*”<sup>38</sup>. Em ambas as formulações não há nada de negativo. No entanto, elas não significam a mesma coisa: a primeira é para Kant liberdade em sentido cosmológico; a segunda é liberdade em sentido prático. Daqui é necessário iniciar – e a escolha de um autor como Kant se impõe por si:

251

[...] na história do problema da liberdade, Kant ocupa uma posição peculiar. Pela primeira vez [...] leva expressamente o problema (*Problem*) da liberdade em uma conexão radical com os problemas fundamentais da metafísica. Claro, essa primeira passagem na dimensão autêntica do problema comporta, como sempre e necessariamente em tais momentos decisivos, um estreitamento unilateral com o qual devemos nos confrontar criticamente<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Idem, p. 20. Sobre o “negativo” e sobre o “nada” Heidegger tinha se pronunciado significativamente na aula inaugural de julho de 1929 junto à Universidade de Friburgo: *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA 9, p. 103-122 (trad. it. *Che cos’è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit. P. 59-77).

<sup>36</sup> *WmF*, p. 20.

<sup>37</sup> Idem, p. 20-21.

<sup>38</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A, linha 1781; B, linha 1787) (abr. *KrV*), in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaft (abr. AA), Reimer, Bd. IV, Berlin 1903 e Bd. III, Berlin 1904 (trad. it. de C. Esposito, *Critica della ragion pura*, texto bilingue, Bompiani, Milano 2004, respectivamente p. 645 Á 418, B 446] e p. 789 [A 534, B 562])

<sup>39</sup> *WmF*, p. 21.

De fato, por um lado – como já afirmado no *Kantbuch* e evidenciado nas preleções de 1930 – o conceito de metafísica herdado do mestre de Königsberg é, segundo Heidegger, aquele da tradição escolástica, em que, alinhado com a impositação cristã do homem e com a conexas concepção de mundo (nisto consiste a “restrição unilateral”), a totalidade do ente é dividida nas três esferas de alma, mundo, Deus, às quais corresponde, respectivamente, psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional; estas disciplinas constituem a *metaphysica specialis* (à qual são orientadas as três perguntas do *Cânon da razão pura* que reúnem os interesses mais altos da razão pura humana, tanto especulativa quanto prática) a qual difere da *metaphysica generalis*, que tem por objeto o ente enquanto ente (ontologia). Por outro lado, porém, é justamente partindo da excepcionalidade do conceito kantiano de liberdade, ou seja, do seu ser em conexão com os problemas fundamentais da metafísica que – seguindo os ritmos de um perguntar destrutivo e, portanto, mais radical de quanto não acontece no próprio Kant – Heidegger pretende pôr em discussão o primado da pergunta guia da metafísica tradicional para fazer reemergir a originalidade da pergunta fundamental enquanto autêntica *arefa* da filosofia.

Em que sentido, então, em Kant o problema da liberdade se conecta com os problemas fundamentais da metafísica? Qual é a peculiar determinação que ele oferece do conceito de liberdade? Daqui partem duas ordens de reflexão:

252

a. No *Kantbuch* Heidegger tinha já colocado em evidência que as três perguntas do *Cânon* – “1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é lícito esperar?”<sup>40</sup> – Ao mesmo tempo que colocam em questão a possibilidade da *metaphysica specialis* (problematizam a possibilidade do conhecimento do ente suprassensível, daquele ente não acessível na experiência), exigem – já que pressupõem-na – de reconduzir a reflexão à investigação das condições de possibilidade do conhecimento do ente enquanto tal (*metaphysica generalis*) e, portanto, à formação de uma nova concepção da ontologia: “Fundamentação da metafísica na totalidade significa desvelamento (*Enthüllung*) da possibilidade

<sup>40</sup> *KrV*, p. 1133 (A 805, B 833). Coerentemente com o método heideggeriano da destruição, é importante evidenciar que os interesses mais eminentes da razão são *perguntas*, das quais jorra a metafísica enquanto “disposição natural” (idem, p. 97, B 21) do homem. O sentido do surgimento delas, distante de estar na resposta, está no fato de manter o seu caráter estrutural de pergunta. Somente assim conservam uma “abertura”, uma espécie de respiro vivo do pensamento em ato graças ao qual exercitam “radicalmente” a função transcendental que é própria delas: problematizam aquilo de onde elas mesmas tomam origem, a razão pura humana na totalidade. Por um lado, segundo a interpretação heideggeriana, isso comporta que pela primeira vez na história do pensamento Kant seja visto não somente como aquele que faz tremer o inteiro edifício da metafísica tradicional, mas que tenta uma fundamentação em modo novo. Por outro lado, porém, é próprio da direção e dos âmbitos problemáticos abertos pelas três perguntas (alma, mundo, Deus) que se deduz uma acrítica assumpção da concepção do homem – a cristã – cuja configuração recebida pela tradição é aproblematicamente pressuposta por Kant. Não é por acaso que nas lições de *Lógica*, Kant reconduz as primeiras três perguntas do *Canone* à quarta, que resume todas: “O que é o homem?” (cf. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesung*, in AA, Bd. IX, de Gruyter, Berlin 1923; trad. it. de L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1995<sup>3</sup>, p. 19, A 25), omitindo de radicalizar justamente a investigação sobre a natureza do homem.



intrínseca da ontologia”<sup>41</sup>. Se o conhecimento do ente (conhecimento ôntico) requer a experiência, a indagação sobre as condições de possibilidade de tal conhecimento exige uma investigação das condições de possibilidade da experiência, isto é, do conhecimento ontológico. Isso significa que a “*pergunta sobre a possibilidade da metafísica*” – a qual é assumida por Kant na sua impostação tradicional tanto como conhecimento do ente enquanto ente quanto como conhecimento da esfera mais eminente do ente e, portanto, do ente na totalidade – conduz à busca da “*possibilidade da experiência enquanto conhecimento finito do ente*”<sup>42</sup>. Portanto, é no âmbito problemático da possibilidade do conhecimento ontológico que deve ser investigada a essência da liberdade. Nesse ponto, porém, como no filosofar é colocada em questão a totalidade, a filosofia não pode ser entendida nem como conhecimento teórico nem como uma sua aplicação prática, mas, em relação a ambas – e esse é um traço decisivo – como um *mais originário* “*ir-à-totalidade (aus-Ganze-Gehen)*”<sup>43</sup>. É justamente na correlação e articulação *entre* o “*ir-à-totalidade*” do que é e o “*ir-à-raiz*” – enquanto condição de possibilidade que consente a problematização da totalidade (pois pressupõe alguma compreensão) – que explode o problema da liberdade.

b. Nessa ótica, a determinação do conceito de liberdade deve acontecer a partir da individuação do “*lugar sistemático*” no qual Kant enfrenta a liberdade enquanto problema. Lugar sistemático de um problema é aquele contexto específico que “*indica a direção e o valor de um perguntar*”<sup>44</sup>. Mais precisamente, é aquela conexão problemática que permanece aberta à radicalidade das perguntas das quais o problema em análise tem origem. Em base àquilo até aqui afirmado, o lugar sistemático no qual a liberdade se torna problema crítico – ou seja, onde a pergunta sobre a essência da liberdade se impõe como problema da possibilidade da liberdade – exige de ser procurado em conexão com as perguntas fundamentais da metafísica: exatamente onde a metafísica mesma se torna criticamente um problema. Em base à reviravolta de perspectiva que da *metaphysica specialis* conduziu à investigação da intrínseca possibilidade da *metaphysica generalis*, jorra que a liberdade humana se manifesta problemáticamente justamente na sua conexão com a questão tocante a possibilidade da experiência enquanto tal e, portanto, com a lei universal que, da experiência, fundamenta a possibilidade: a causalidade. O lugar sistemático da liberdade é aquele em que a sua possibilidade se torna problema cosmológico:

253

<sup>41</sup> KM, p. 21, GA, p. 12. Cf. Também idem, p. 24, GA 3, p. 17: “aqui a ontologia é fundamentada e, pela primeira vez, reconduzida a si mesma como *metaphysica generalis*, ou seja, como plataforma de toda a metafísica”.

<sup>42</sup> WmF, p. 203.

<sup>43</sup> Idem, p. 18

<sup>44</sup> Idem, p. 201.

[...] eu entendo com liberdade em sentido cosmológico a faculdade de começar (*anzufangen*) espontaneamente (*von selbst*) um estado, em que a causalidade (*Kausalität*), portanto, não subjaz por sua vez – segundo a lei da natureza – a uma outra causa (*Ursache*) que a tenha determinado no tempo. A liberdade, nesse sentido, é uma pura ideia transcendental que, em primeiro lugar, não contém nada de derivado da experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode dar-se em experiência nenhuma em modo determinado. De fato, é uma lei universal da própria possibilidade de qualquer experiência aquela segundo a qual tudo o que acontece tem que ter uma causa e, portanto, também a causalidade da causa (*Kausalität der Ursache*), que é *causa mesma acontecida* ou surgida, deve ter por sua vez uma causa; e com isso o inteiro campo da experiência, até onde ele pode estender-se, é transformado em um conjunto da simples natureza. Mas como desse modo não se pode alcançar uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão produzirá para si mesma a ideia de uma espontaneidade que possa iniciar a agir conforme a lei da conexão causal<sup>45</sup>.

Em sentido cosmológico, a liberdade é, portanto, aquela faculdade capaz de iniciar *por si* (“*espontaneamente*”) um estado, de deixar-seguir por si mesma “uma série de acontecimentos”<sup>46</sup>, de pôr-se como seu início absoluto. Aquilo que deixa-seguir alguma coisa é por Kant chamado causa (*Ursache*). O traço essencial da causa – “o ser-causa de uma causa (*das Ursachesein einer Ursache*)” – é a “causalidade (*Kausalität*)”. Ela não se identifica com a “causa da causa” (é para evitar esse equívoco que o próprio Kant fala de “causalidade da causa”), e sim exprime “*que (daß) e como (wie) uma causa é causa*”<sup>47</sup>. Mas a liberdade enquanto espontaneidade absoluta não é causa. É um peculiar modo de causalidade – “uma pura ideia transcendental” – a qual, enquanto não subjaz a nenhuma causalidade que a tenha determinado no tempo, se *diferencia* irreduzivelmente da causalidade segundo a natureza<sup>48</sup>. Se a possibilidade da experiência se fundamenta sobre a lei universal da causalidade (“tudo o que acontece deve ter uma causa”); e se, com base nessa lei, o inteiro campo da experiência (natureza) se revela determinado no tempo segundo uma sucessão causal, então, para admitir a *possibilidade* da liberdade será necessário indagá-la justamente *como* problema da causalidade. Somente nessa perspectiva – se a razão especulativa mostrará a possibilidade de uma causalidade que torne plausível a liberdade (fugindo, assim, da antinomia em que inevitavelmente se embate quando, conforme à sua

<sup>45</sup> *KrV*, p. 787 (A 533, B 561).

<sup>46</sup> *Idem*, p. 789 (A 534, B 562).

<sup>47</sup> *WmF*, p. 28.

<sup>48</sup> Cf. *KrV*, p. 785 (A 532, B 560): “Em relação ao que acontece (*geschiecht*), pode-se pensar somente a duas espécies de causalidade, ou segundo a *natureza* ou em base (*aus*) à causalidade”.

natural aspiração, quer pensar o incondicionado na série das relações causais) – poder-se-á fundamentar transcendentalmente a liberdade em sentido prático e tornar compreensível o agir metafísico da razão enquanto vontade: como independente da experiência (liberdade negativa)<sup>49</sup> e como autônoma em relação às leis da natureza (liberdade positiva)<sup>50</sup>. O problema da liberdade se conecta, desse modo, aos interesses mais altos da razão pura, investindo a metafísica na sua totalidade. Não por acaso na primeira página de abertura da *Crítica da razão prática* – obra na qual Kant, diferentemente da primeira *Crítica*, tenta conferir à liberdade transcendental (admitida ali somente “problematicamente”) uma “realidade objetiva (*objektive Realität*)” metafísica prática<sup>51</sup> – afirma:

O conceito de liberdade, enquanto a sua realidade (*Realität*) é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui agora a *chave de volta* (*Schlussstein*) do inteiro edifício de um sistema da razão pura e também da razão especulativa<sup>52</sup>.

De que modo, à causalidade para a liberdade da razão (entendida em sentido tanto cosmológico quanto prático) seja assegurada uma “realidade objetiva”, será esclarecido na sequência, colocando em evidência também a problematidade.

Por enquanto, porém, convém acompanhar o ritmo da reflexão da reflexão heideggeriana, onde, ainda uma vez, é a problematidade de uma pergunta a fender transversalmente a filosofia kantiana, protendendo adiante o pensamento interpretante: A liberdade é um problema da causalidade ou a causalidade é um problema da liberdade?<sup>53</sup>

255

<sup>49</sup> Cf. idem, p. 787 (A 534, B 562): “A liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio da *constricção* exercitada pelos impulsos da sensibilidade”; cf. também *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA, Bd. IV, Reimer, Berlin 1903 (trad. it. de P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, UTET, Torino 1970, p. 107, BA 97; abr. GMS): “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais, ao mesmo tempo que a liberdade é aquele caráter dessa causalidade pelo qual ela pode agir independentemente de causas externas que a *determinem*”.

<sup>50</sup> Cf. GMS, p. 107, BA 98: “o que pode ser, portanto, a liberdade da vontade se não autonomia, ou seja, a propriedade da vontade de ser lei a si mesma?”.

<sup>51</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA, Bd. V, Reimar, Berlin 1913 (trad. it. de V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1993, p. 37, A 4; abr. *KpV*): “Com essa faculdade [a razão pura prática] fica acertada, já, também a *liberdade* transcendental, tomada precisamente no significado absoluto em que a razão especulativa a requeria no uso do conceito de causalidade, para salvar-se da antinomia em que cai inevitavelmente quando quer pensar, na série das conexões causais, o *incondicionado*. Conceito esse que, aliás, ela pode construir somente *problematicamente* [grifo nosso], como não impossível, sem assegurar-lhe alguma realidade objetiva, e com o resultado de não ser atacada na sua essência com a presumível impossibilidade daquilo que ela deve, em todo o caso, deixar subsistir, pelo menos como pensável, e de evitar de precipitar, desse modo, no abismo do ceticismo”.

<sup>52</sup> *KpV*, p. 37 (A 4).

<sup>53</sup> *WmF*, p. 139.

A liberdade manifesta a própria essência *enquanto* fundamento problemático da causalidade ou é verdadeiro o contrário? Distante de ser um mero jogo de palavras, essa distinção deixa predizer o desabrochar de uma perspectiva filosófica que, ao mesmo tempo que se confronta com a questão da liberdade, é orientada a inverter os termos do problema que coloca. Todavia como, desde que emergiu, o problema da liberdade se impõe como problema da causalidade, é a partir do esclarecimento da essência da “causalidade em geral” que dever-se-á esclarecer a liberdade.

### 3 A LIBERDADE ENQUANTO PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Kant se pronuncia sobre a causalidade na *Analítica transcendental dos princípios* e mais precisamente na *Segunda analogia da experiência*. Na primeira edição da *Crítica*, assim define as analogias: “o princípio geral dessas analogias é: todos os fenômenos, considerados na sua existência (*ihrem Dasein nach*), subjazem a priori a regras que determinam a sua relação recíproca em um tempo”<sup>54</sup>. Enquanto princípios da existência dos fenômenos, isto é, dos processos naturais – em termos heideggerianos: do “ser-presente-à-mão do ente, ‘natureza’”<sup>55</sup> – as analogias da experiência são aquelas “regras” que fundamentam a determinabilidade (determinam a priori) daquilo que em geral pertencem à *possibilidade* de um processo natural – a “relação recíproca em um tempo” – assim como é experimentável por (a acessível a) nós. Uma dessas regras é oferecida pela segunda analogia. A tal propósito, Heidegger evidencia como na primeira e na segunda edição da *Crítica*, Kant dê a esse princípio seja denominações (*Benennungen*) diversas que formulações (*Fassungen*) diferentes. As denominações, respectivamente, são: “Princípio da produção (*Grundsatz der Erzeugung*)”<sup>56</sup> e “Princípio da sucessão temporal (*Zeitfolge*) conforme à lei da causalidade”<sup>57</sup>. As formulações, ao invés: (A) “Tudo o que *acontece* (começa a ser), pressupõe alguma coisa, que ocorre *segundo uma regra*”; (B) “Todas as mudanças ocorrem conforme a lei da conexão de causa e efeito”. Se, como traz a denominação B, a lei da causalidade resulta ser um “princípio da sucessão temporal”, é necessário perguntar-se: em que modo a causalidade, enquanto *ser-causa* de uma causa, é em si relacionada à sucessão-de-tempo (*Zeit-folge*)? O que significa sucessão temporal? Resposta: que existe alguma coisa que precede e alguma coisa que segue; o ser um depois do outro; seguir um do outro: que a “causa é causa de um efeito”<sup>58</sup> – sucessão (*Sukzession*). É, então, analisando a *conexão* de causalidade e sucessão-de-tempo que é possível indicar a direção em que Kant esclarece a essência da causalidade em geral.

256

<sup>54</sup> *KrV*, p. 355 (A 176-7).

<sup>55</sup> *WmF*, p. 148.

<sup>56</sup> *KrV*, p. 275 (A 189).

<sup>57</sup> *Idem*, p. 375 (B 232).

<sup>58</sup> *WmF*, p. 149.

Em relação a isso emerge uma contraposição. Por um lado, a expressão “sucessão temporal” (*Zeitfolge*) significa literalmente “o tempo sucede”, “um tempo segue o outro”. O próprio Kant afirma: “tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos”<sup>59</sup> e isso implica que o tempo “passa constantemente”<sup>60</sup>. Por outro lado, porém, é sempre Kant quem afirma: “querendo atribuir ao tempo mesmo uma sucessão, se deveria pensar um outro tempo ainda, no qual essa sucessão fosse possível”<sup>61</sup> e isso conduziria a um regresso ao infinito, que é impossível<sup>62</sup>. A sucessão temporal, então, não se refere a tempos diferentes que seguem um ao outro, mas o suceder-se enquanto preceder e seguir, disso que está – a existência – no tempo, o escorrer no tempo daquilo que muda: “Não é o tempo que passa, mas é a existência daquilo que muda a passar com ele”<sup>63</sup>. Do que foi relevado deriva que a sucessão temporal é para Kant um *modus* do tempo, uno entre outros: “Os três *modos* tempo são *permanência, sucessão e simultaneidade*”<sup>64</sup>, os quais correspondem respectivamente às três analogias da experiência. Portanto, em que sentido os três modos do tempo se relacionam entre eles? Por que são justamente três? Se colocam no mesmo plano ou tem um preordenado ao qual os outros são subordinados? Tudo isso exige um confronto crítico com a inteira problemática das analogias da experiência de modo que seja possível apreender tanto o contexto no qual se coloca o princípio da causalidade, ao qual é orientada a sucessão temporal, quanto o terreno originário no qual se torna possível a relação causalidade-liberdade.

257

A primeira analogia afirma: “Princípio da permanência (*Beharrlichkeit*). Todos os fenômenos contêm o permanente (*substância*), entendido como o objeto mesmo, e o mutável (*das Wandelbare*), entendido como simples determinação dele, ou seja, como um modo em que o objeto existe (*existiert*)”<sup>65</sup>. A terceira, ao invés: “Princípio da comunidade (*Gemeinschaft*). Todas as substâncias são *simultâneas* (*zugleich*), se encontram em uma comunidade completa (ou seja, em ação recíproca entre elas)”<sup>66</sup>. Disso emerge que os princípios das analogias, sendo princípios dos modos do tempo,

<sup>59</sup> *KrV*, p. 131 (A 31, B 47)

<sup>60</sup> *WmF*, p. 150.

<sup>61</sup> *KrV*, p. 267 (A 183, B 226).

<sup>62</sup> E Heidegger significativamente comenta: “pressuposto que esse ‘outro tempo’, como Kant sem razão (*Grund*) pressupõe, tenha o mesmo caráter” (*WmF*, p. 150) – aquilo que deixa entender uma temporalidade “diferente”, mais originária em relação ao tempo da revelação causal.

<sup>63</sup> *KrV*, p. 309 (A 144, B 183). Cf. também idem, p. 147 (A 41, B 58): “não é o tempo mesmo que muda, mas alguma coisa que está no tempo”.

<sup>64</sup> Idem, p. 357 (A 177, B 219).

<sup>65</sup> Idem, p. 363 (A 182). Em B (224) a formulação é: “Princípio da permanência da substância. Em cada mudança (*Wechsel*) dos fenômenos a substância permanece, e o *quantum* dela na natureza não é nem aumentado nem diminuído”.

<sup>66</sup> Idem, p. 405 (A 211). Em B (256): “Princípio da simultaneidade, segundo a lei da ação recíproca, ou seja, princípio da comunidade. Todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão entre eles em uma relação de ação recíproca universal”.



são regras da “determinação geral do tempo”: se impõe na sua *necessidade* para fundar a intrínseca *possibilidade* da experiência. Mas, se pergunta Heidegger, no que consiste tal necessidade? Na segunda edição da *Crítica*, a formulação do princípio geral das analogias difere daquilo que é afirmado na primeira edição: “O princípio dessas analogias é: *a experiência é possível só mediante a representação de uma conexão necessária das percepções*”<sup>67</sup>. Deve-se observar que não a mera conexão necessária das percepções constitui a essência da experiência, mas a “representação” (*Vorstellung*) – entendida como uma colocação preliminar, a priori, um *Vor-stellen* – dessa conexão. É a representação da necessidade do ser-conexo daquilo que as percepções oferecem a fundar a intrínseca possibilidade da experiência. A experiência, de fato, é um conhecimento empírico que determina o próprio objeto mediante as percepções e as percepções são “acontecimentos” que se mostram como uma sequência privada de necessidade. A experiência não é, todavia, uma consequência de percepções, mas *do* objeto mediante percepções. Um objeto é cognoscível somente na medida em que, manifestando-se – no tocante a essa manifestação o ato de conhecer resulta ser “primeiramente receptivo (*hinnehmend*), o-que-deixa-de-ser-contra em geral (*entgegenstehen-lassend überhaupt*)”<sup>68</sup> – deve poder ser determinado na sua negatividade. Isso implica que na experiência tem-se relação com alguma coisa que ultrapassa a mera composição de percepções: “a relação que diz respeito a experiência (*Dasein*) do múltiplo deve ser representada não como é composta no tempo, mas como é *objetivamente* no tempo, ao mesmo tempo que à sua volta o tempo não pode ser percebido”<sup>69</sup>. Dito diferentemente: na experiência se experimenta “a unidade do ente presente-à-mão no modo do seu ser-presente-à-mão – brevemente: *uma natureza*”<sup>70</sup>; as relações empíricas de tempo encontram a possibilidade da sua determinação nas relações puras de tempo, sobre a fundação das quais somente é possível uma natureza em geral. Não as determinações de tempo nem a unidade da natureza são perceptíveis, dado que as analogias da experiência e, portanto, a causalidade também, resultam ser aquelas “*determinações transcendentais de tempo*” que “contém as regras da determinação temporal necessária e universal de tudo aquilo que é presente-à-mão”<sup>71</sup>; a *forma* em relação à qual se pode realizar toda e qualquer conexão concreta do que é percebido; a representação a priori (*Vor-stellung*) que regula a determinabilidade do fenômeno percebido mediante relações puras de tempo (*Zeitverhältnisse*).

258

Nessa perspectiva, por um lado Heidegger evidencia como as três analogias, enquanto regras da determinação do ser-presente-à-mão do ente (natureza), sejam

<sup>67</sup> Idem, p. 355, B 128.

<sup>68</sup> *WmF*, p. 154.

<sup>69</sup> *KrV*, p. 357, B 219, grifo nosso.

<sup>70</sup> *WmF*, p. 155. Cf. *KrV*, p. 413 (A 216, B 263): “Com o termo natureza (em sentido empírico) entendemos a conexão dos fenômenos, na sua existência, em conformidade com regras necessárias, ou seja, segundo leis”.

<sup>71</sup> *WmF*, p. 157.

respectivamente os modos em que os fenômenos presentes-à-mão em geral se relacionam com o tempo (permanência, sucessão, simultaneidade); por outro lado, sublinha que, sendo princípios dinâmicos e não matemáticos<sup>72</sup>, não dizem respeito à realidade (*Realität*) do fenômeno – o que, no léxico kantiano, se refere à *res*, ao conteúdo da coisa (*Sachgehalt*), à *essência* – e sim a existência (*Dasein*) do fenômeno ou *existência* – em termos heideggerianos, o ser-presente-à-mão (*Vorhandensein*) daquilo que se manifesta. São, portanto, princípios ontológicos da *existência* os quais devem ser pressupostos para tornar estruturalmente possível derivar o correspondente ôntico como é o presente-à-mão – o conhecimento humano é essencialmente finito.

Se a investigação da essência da causalidade conduziu à questão da possibilidade da experiência; e se a experiência, enquanto conhecimento finito, é o único conhecimento do ente possível para o homem, então a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento finito equivale à “pergunta pela essência da finitude da existência”<sup>73</sup>. É nesse contexto que se coloca o problema da causalidade e da liberdade, sempre pressupondo que em Kant a liberdade é uma determinação da causalidade (apesar de ser coisa diferente em relação à causalidade da natureza) e, portanto, orientada à conexão do *ser-presente-à-mão* daquilo que está presente-à-mão. Tornando ao aprofundamento da análise da essência da causalidade, é necessário recuperar brevemente do princípio da analogia e a partir daqui iluminar a relação que se estabelece entre essa e as outras duas.

259

A primeira analogia se refere ao princípio da permanência. A sua demonstração, conduzida mediante o esclarecimento daquilo que pertence à intrínseca possibilidade da experiência em geral, deve relevar aquele precípuo modo-de-tempo necessário, através do qual a *representação* do ser-conexo – e, portanto, da unidade – da multiplicidade da percepção fundamenta a possibilidade da experiência. A partir da composição do suceder-se da multiplicidade, é necessário demonstrar, então: “primeiro, ‘que em todos os fenômenos exista alguma coisa de permanente, em relação ao qual o mutável não é senão a determinação da sua existência’. Segundo, que esse permanente seja o objeto mesmo, ou seja, o ente autêntico no fenômeno”<sup>74</sup>. Quanto ao primeiro ponto: como o simples passar das percepções manifesta somente uma mudança contínua, e da mera mudança não é possível derivar nenhum objeto de seja sucessivo ou simultâneo, dever-se-á admitir que as relações temporais de sucessão e simultaneidade, exatamente como relações-de-tempo (*Zeitverhältnisse*), são possível sob a condição que na existência da experiência exista alguma coisa que seja permanente a priori, em relação à qual somente estes modos de ser-no-tempo resultem

<sup>72</sup> Cf. *KpV*, p. 248 (A 186): “todas as categorias são divididas em duas classes, as *matemáticas*, que concernem simplesmente a unidade da síntese na representação dos objetos, e as *dinâmicas*, que concernem a unidade da síntese na representação da existência (*Existenz*) dos objetos”.

<sup>73</sup> *WmF*, p. 161.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 164. O texto kantiano citado é: *KrV*, p. 369 (A 184, B 227).

fundamentados. Assim, sucessão e simultaneidade *podem ser* modos de tempo na medida em que remetem à permanência, àquilo que funciona como substrato ao qual deve ser reconduzida a totalidade da determinação de tempo para tudo o que pode em geral ser encontrado na experiência. Quanto ao segundo ponto, a permanência é, então, a condição de possibilidade da unidade da conexão das percepções, “o modo em que nos representamos a existência das coisas (no fenômeno)”<sup>75</sup> ou, em termos heideggerianos, “o como, que nós representamos desde o princípio, em cujo horizonte somente o que agora encontramos se torna determinável como presente-à-mão”<sup>76</sup>.

A primeira analogia é a regra conforma a qual pode e deve ser encontrado algo de permanente no que se manifesta como sujeito de modo que o sujeito possa manifestar-se como substância. Além do mais, sendo uma analogia em sentido filosófico e não matemático<sup>77</sup>, não exprime uma relação entre membros de uma proposição – não é um princípio ôntico – e sim uma “relação de relações” – é um princípio ontológico – aliás, é “ela mesma a condição das relações em geral”, ou seja, o que “constitui a totalidade das relações”<sup>78</sup> enquanto tal. Qual condição da totalidade das relações, a primeira analogia fundamenta a possibilidade da sucessão e da simultaneidade e, portanto, da própria relação causal. Não por acaso, na parte conclusiva da demonstração Kant afirma: “A mudança (*Veränderung*) é um modo de existir, o qual está na sequência (*erfolget*) a um outro modo de existir do mesmo objeto. Portanto, tudo o que muda *permanece constante* (*bleibend*), e é tão somente um *estado* que muda (*wechselt*)”<sup>79</sup>. Na verdade, ao mesmo tempo que a mudança (*Wechsel*) – o começar a ser e o cessar de ser, o nascer e o morrer – diz respeito ao mutável (*das Wandelbare*) enquanto tal, a mudança é o suceder-se de estados “do mesmo objeto”, por isso pode mudar somente o que “permanece constante” – o “permanente (a substância)”<sup>80</sup>. Por outro lado, se a mudança, como passagem de um estado a outro, é perceptível somente onde é experienciável um permanente, a determinação da passagem, por sua vez, esconde em si “a sucessão (*das Nacheinander*), e do mesmo modo existe, nas passagens e mudanças *acontecidas*, o ser-simultâneo (*Zugleichsein*) do que aconteceu”<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> *KrV*, p. 371, A 186, B 229.

<sup>76</sup> *WmF*, p. 166.

<sup>77</sup> Kant distingue as analogias em matemática das analogias em filosofia (cf. *KrV*, p. 361, A 179-80, B 222). No primeiro caso indicam a correspondência entre duas relações de grandeza, a sua proporção: onde são dados três termos de uma proposição, o quarto pode ser matematicamente “construído”, isto é, determinado “constitutivamente”. O segundo caso, em vez, tem a ver com relações qualitativas (não quantitativas), pois “o quarto membro não pode ser obtido e dado enquanto tal, e sim é somente determinável *como relação ao quarto*, ou seja, é determinável o modo em que deve ser o quarto termo [...] se, em geral, deve ser experienciável na sua existência” (*WmF*, p. 170).

<sup>78</sup> *WmF*, p. 171.

<sup>79</sup> *KrV*, p. 371 (A 187, B 230).

<sup>80</sup> *Idem*, p. 373 (A 187, B 230-1).

<sup>81</sup> *WmF*, p. 172.

Fica claro, assim, como a mesma relação de causa-efeito, enquanto relação de sucessão de tempo, se funda na primeira analogia e como o problema da causalidade envolve aquele da substancialidade no sentido da permanência, com implicações ontológicas que exigem uma recondução do problema da causalidade ao problema da simples presencialidade. A tal propósito, o que agora se abre caminho na sua problematicidade, e sobre o qual voltarei em seguida, é assim evidenciado por Heidegger:

Se a própria liberdade determina um modo de causalidade, qual permanente deve colocar-se à sua base? A permanência da pessoa agente. Essa permanência se deixa compreender como a estabilidade (*Beständigkeit*) do presente-à-mão no tempo – da natureza? Se não, é suficiente dizer simplesmente que a pessoa agente, isto é, a razão, não está no tempo? Ou a personalidade da pessoa, o ser-homem, tem uma sua própria temporalidade e uma própria correspondente “permanência” conforme à qual também o caráter de acontecimento do *Dasein* do homem, ou seja, a essência da história, se determina em um sentido autêntico, fundamentalmente diferente em relação ao caráter de desenvolvimento da natureza presente-à-mão? [...] A temporalidade do essencialmente livre em geral é tal a ponto de ser decisiva, pelo seu acontecer, primariamente a causalidade?<sup>82</sup>

261

Para poder responder a essa série de perguntas, é necessário adentrar-se mais de perto na segunda analogia, aprofundando a análise da causalidade. Na edição B da *Crítica*, Kant antepõe à demonstração uma “advertência”, na qual, referindo-se à sucessão como a uma mudança (*Wechsel*), não faz outra coisa senão acentuar a conexão (e a dependência) da segunda analogia à primeira: “*todo a mudança (sucessão) dos fenômenos é somente uma mudança (Veränderung)*”<sup>83</sup>. Na sequência da primeira analogia, de fato, a mudança (como iniciar a terminar de ser) exige de fundamentar-se sobre uma preliminar representação do permanente (a substância) graças à qual a sucessão fenomênica não é mais vista como uma proveniência do e um retorno ao nada – ou seja, não é *somente* uma mudança – mas sim, como significativamente Kant evidencia, “*é somente uma mudança*”, um “sucessivo ser e não ser das determinações da substância”<sup>84</sup>. Portanto, em que modo a causalidade torna possível a experiência do que acontece enquanto tal, a experiência dos processos naturais, a experiência em geral? Qual é a essência da causalidade? Se aquilo que é experienciado é um acontecimento (*Begebenheit*) – pelo que é desse último que deve ser encontrada a

---

<sup>82</sup> Idem, p. 173.

<sup>83</sup> *KrV*, p. 375 (B 233).

<sup>84</sup> *KrV*, p. 375 (B 232).

intrínseca possibilidade – é porque o que acontece é o que “começa a ser” (como traz a formulação A da segunda analogia), então, baseados no pressuposto da primeira analogia, o que começa a ser não é um surgimento originário no sentido de uma “criação” do nada (não por acaso na denominação A se fala de um “Princípio da produção (*Erzeugung*)”, mas sim uma “mutação”, indicação marcada da “finitude da experiência”<sup>85</sup>: perceber um acontecimento é perceber aquilo que está *em relação* àquilo que o precede, aquilo que começa a ser (presente-à-mão) em uma relação essencial (determinado conforme a regra de sucessão de causa-efeito) com o que um tempo já era (presente-à-mão) – o precedente, do qual o “acontecido” (o acontecimento) segue necessariamente como o condicionado da sua condição. A causalidade não é, então, uma relação que acontece *no* tempo. Em vez, se caracteriza estruturalmente como relação-de-tempo (*Zeitverhältnis*) no modo da sucessão. É, mais precisamente, uma relação de tempo em que muda o que é preliminarmente (essencialmente) co-percebido como substancialmente *presente*, uma relação de tempo compreendida como sucessão *do* presente, onde esse “do” deve ser entendido ao modo de um genitivo subjetivo: a causalidade é “o *presente-que-acontece*”, sendo a presença aquilo que conota em maneira constitutiva aquilo que precede e aquilo que segue. Ou, como o mesmo Heidegger a define recordando que, enquanto analogia, é também ela uma relação de relações: a “*causalidade enquanto ser-causa* significa: *preceder no tempo, como determinante deixar-seguir*”, ou seja, “o ser-já-presente-à-mão no deixar-ser-presente-à-mão de um suceder-se”<sup>86</sup>.

262

O princípio ontológico da causalidade – analogia da experiência – é uma determinação transcendental do tempo: o tempo precedente determina o tempo seguinte necessariamente, em maneira unidirecional e irreversível. Não é uma lei que nós aplicamos aos acontecimentos e às suas sucessões; em vez, é a mesma condição de possibilidade do surgir dos acontecimentos fenomênicos, o pressuposto transcendental para que a sucessão subjetiva daquilo que acontece obtenha estruturalmente a relação a um sujeito e funde a possibilidade da *objetivação* fenomênica da natureza.

A esse ponto Heidegger levanta uma questão digna de nota, sobre a qual é o caso de deter o olhar. O esclarecimento da essência da causalidade foi conduzido a partir da sua pertença à experiência, à natureza em geral, cuja possibilidade ela mesma é lei necessária. A “causalidade segundo a natureza”, de fato, diz respeito ao âmbito dos fenômenos (a razão do seu uso teórico) e em nenhum modo é aplicável à coisa em si, à qual em vez corresponde a “causalidade em base (*aus*) à liberdade”<sup>87</sup>, em sentido tanto cosmológico quanto prático. Por um lado, para que seja possível a passagem do

<sup>85</sup> *WmF*, p. 175.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 188: “*Kausalität als Ursachesein* besagt: *Vorgehen in der Zeit als bestimmendes Folgenlassen*” no sentido do “(das) schon Vorhandenseins im Vorhandenseinlassen eines (Er-) Folgenden”.

<sup>87</sup> *KpV*, p. 59 (A 32), tradução italiana modificada.



uso especulativo ao uso prático da razão, a liberdade deve ser pensada e determinada na sua essência *como* uma peculiar causalidade: que transcende o limite fenomênico daquilo que está presente-à-mão; por outro lado, sendo “causalidade segundo a natureza” e “causalidade baseada na liberdade” contrapostas e incompatíveis – assim como os seus âmbitos de pertencimento – a causalidade, para poder ser referida seja à natureza que à liberdade, deveria poder ser determinada em um tal sentido geral em modo de poder diferenciar correspondendo seja ao objeto sensível que ao objeto suprassensível. Nesse caso, porém, a categoria de causalidade resultaria “*fundamentalmente ambígua*: mera categoria da natureza por um lado e categoria esquematizada, esquema da outra”<sup>88</sup>, mas não se entenderia em que modo um puro conceito do intelecto possa exercitar a sua função categorial em relação a um ente suprassensível. Se ao invés a determinação da causalidade em geral é efetuada mediante a sua orientação à causalidade da natureza – que é o que Heidegger pretende mostrar – então o *ser-causa* da causa (causalidade), e com ele o *ser-livre* da liberdade, serão *ontologicamente* caracterizados na sua orientação ao *ser-presente-à-mão* próprio do ente de natureza e a essência da liberdade humana resultará não ser determinada na sua originária especificidade.

Além das necessárias diferenciações e distinções kantianas entre natureza e liberdade e da primazia da “causalidade através (*durch*) da liberdade” qual condição fundamental da possibilidade do agir moral da pessoa, Heidegger considera que a característica kantiana da liberdade como causalidade não se serve de um conceito de *tempo* essencialmente diferente em relação à simples “presença naturalística” – com todas as implicações que isso comporta – e que seja, portanto, no modo de *ser* dessa última que a reflexão sobre a liberdade permanece ontologicamente orientada. Para Kant, na visão de Heidegger, a causalidade para liberdade, entendida em sentido cosmológico e prático, depende assim de uma impositação em que essa última é assumida como uma causalidade particular da causalidade geral; mas a causalidade geral é, por outro lado, voltada à causalidade da natureza.

Para confirmar a própria posição, Heidegger oferece duas provas e indica alguns passos textuais extraídos da *Crítica da razão prática* em que emerge que o problema metafísico fundamental à base da impositação kantiana da liberdade como problema de uma causalidade é o ter mantido o problema da ontologia firmemente ligado ao problema do ente simplesmente presente-à-mão:

Prontamente entendo que, não podendo pensar nada sem categoria, essa deve ser buscada, sobretudo, também na ideia racional da liberdade, da qual estou ocupando-me: e é, nesse caso, a categoria da *causalidade*; e que, apesar do *conceito racional* da liberdade, como

<sup>88</sup> *WmF*, p. 190.

conceito transcendente (*überschwenglich*), não encontra alguma intuição que lhe corresponda, também ao seu *conceito intelectual* (da causalidade) cuja síntese o primeiro exige o incondicionado, deve ser dada antes de tudo uma intuição sensível, com a qual somente ele obtém realidade objetiva (*objektive Realität*)<sup>89</sup>.

E ainda: “o conceito de causalidade contém sempre a referência a uma lei, que determina a existência (*Existenz*) da multiplicidade na relação recíproca”<sup>90</sup>.

A causalidade como ser-causa da causa oferece, assim, a primeira prova da orientação ontológica ao ser presente-à-mão (*Existenz*) em geral. De fato, enquanto regra da determinação temporal da sucessão, no acontecimento existe sempre uma “retro relação ao precedente, causa. Vice-versa: o ser-causa é em si uma relação orientada que deixa seguir e acontecer”<sup>91</sup>. Isso significa que a causalidade exige necessariamente a *simultaneidade* do efeito que surge e do ser-causa da causa da qual o efeito surge, motivo pela qual a sucessão, a qual caracteriza o modo de tempo da causalidade, é causa e efeito, ou seja, “o ser-ao-mesmo-tempo (*Zugleichsein*) de causa e efeito”, o modo-de-tempo cuja “ordem é orientada unidirecionalmente na presença (*Anwesenheit*) de um e de outro”<sup>92</sup>.

A segunda prova é oferecida pela liberdade enquanto causalidade prática através do conceito de ação (*Handlung*) da vontade. Heidegger evidencia que, se para Kant, “Prático é tudo o que é possível mediante a liberdade”<sup>93</sup>, praxe e ação não coincidem. De fato, o conceito de ação, para o professor de Königsberg, apesar de ser utilizado para conotar o agir moral, não diz respeito primariamente o comportamento prático, mas é “o título para efetuar (*Wirken*) em geral” – distinção que, segundo o solitário de Todtnauberg, foi sempre deixada em disparte na interpretação do pensamento kantiano<sup>94</sup> - tanto que na segunda analogia assim Kant a define: “Ação (*Handlung*) significa já a relação do sujeito da causalidade com o efeito (*Wirkung*)”<sup>95</sup>. Se a ação e o efetuar em geral são antes de tudo orientados aos acontecimentos naturais, também o conceito de liberação moral, “exatamente enquanto ação, é ontologicamente orientado ao ser no sentido do ser-presente-à-mão”<sup>96</sup> e é, portanto, incapaz de

<sup>89</sup> *KpV*, p. 217 (A 185-186).

<sup>90</sup> *Idem*, p. 193 (A 160); cf. *WmF*, p. 192-3.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 196.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 195.

<sup>93</sup> *KrV*, p. 1127 (A 800, B 828).

<sup>94</sup> *WmF*, p. 196. Sobre o uso do verbo “agir” (*handeln*) em relação aos fenômenos naturais, cf. por exemplo *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in AA, Bd. IV, cit. (trad. it. de P. Carabellese, introdução e revisão de H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, texto bilingue (alemão-italiano), Laterza, Roma-Bari 1996, p. 207, A 343-344, abr. *Prolegomena*): toda a causa da natureza “deve haver começado a agir (*zu handeln*); já que, de outro modo, entre ela e o efeito não se poderia pensar uma sucessão temporal”.

<sup>95</sup> *KrV*, p. 397 (A 205, B 250).

<sup>96</sup> *WmF*, p. 197.

apreender e conotar o essencial modo de ser do homem que age moralmente, a personalidade do ser racional, a sua existência. Se mostra assim, sempre mais claramente aos olhos de Heidegger, qual é o horizonte ontológico geral em que Kant coloca o problema da liberdade enfrentando-o como um modo da causalidade: o horizonte do acontece (*Geschehen*). Em relação ao último, na passagem da primeira à segunda analogia, a “*determinação da permanência*” tinha-se imposto como fundamento da possibilidade da “*mudança (Veränderung)*”; o que a análise da exposição da segunda analogia deixa aqui emergir como elemento de novidade, é que a “*possibilidade da mudança se fundamenta na continuidade (Kontinuität) da causalidade da ação*”, razão pela qual “*a ação da matéria é incessante*”<sup>97</sup> e não admite acontecimentos improvisos que irrompem do nada. Nesse sentido Heidegger pode agilmente grifar como a lei da continuidade de toda a mudança se fundamenta na essência do tempo da natureza (*intratemporalidade*), no horizonte ontológico do ente que está no modo de ser-presente-à-mão.

Sendo a liberdade um modo da causalidade, é a esse ponto necessário indicar ambas as vias – cosmológica e prática – da liberdade, mesmo que, na sequência, ser-me-á possível percorrer somente a primeira.

265

#### 4 LIBERDADE ENQUANTO IDEIA COSMOLÓGICA

A primeira via que se refere à questão da liberdade, mesmo investindo o problema da possibilidade da experiência, o ultrapassa, derramando-se sobre a questão da possibilidade da metafísica especial – em termos kantianos, “*metafísica autêntica*”. Essa última compreende as três disciplinas de psicologia racional, cosmologia racional, teologia racional e as respectivas ideias da religião: alma, mundo, Deus. Por “*ideia*” Kant entende os conceitos puros de razão, as *representações* de alguma coisa em geral segundo o princípio fundamental da razão qual é o “*princípio da unidade incondicionada*”<sup>98</sup>. Isso significa que as “*ideias contêm uma certa completude (Vollständigkeit) que não consegue chegar a nenhum conhecimento empírico possível e nisso a razão tem em mira somente uma unidade sistemática, em direção à qual ela procura protender à unidade empírica possível, sem nunca alcançá-la plenamente*”<sup>99</sup>.

De grande importância, segundo Heidegger, é colocar em claro em que lugar da metafísica autêntica Kant colocou a ideia da liberdade. Sendo a condição fundamental do agir moral da pessoa e, portanto, da atividade própria do sujeito, poderíamos

<sup>97</sup> Idem, p. 199.

<sup>98</sup> *KrV*, p. 629 (A 407, B 433).

<sup>99</sup> Idem, p. 831 (A 567-8, B 595-6). A ideia é, portanto, “*o conceito racional da forma de um todo, enquanto mediante tal conceito é determinada a priori a extensão da multiplicidade, como também a colocação das partes ente elas*” (Idem, p. 1169, A 832, B 860).

esperar de encontrá-la na psicologia racional enquanto conceito psicológico; mas procurar-se-ia em vão. Se, ao invés, se pensasse o homem como não propriamente livre, ou seja, condicionado, poder-se-ia atribuir a liberdade ao ente sumo, Deus e entendê-la como uma ideia teológica própria da teologia racional; mas nesse caso também procurar-se-ia em vão. Paradoxalmente – Sublinha Heidegger – a liberdade se deixa entrever justamente onde menos poderíamos esperar de encontrá-la: em conexão com o problema do mundo, aliás, *enquanto* problema do mundo (problema cosmológico). No primeiro livro da dialética transcendental, em uma nota da terceira seção, tendo como significativo título *Sistema das ideias transcendentais*, Kant afirma:

A metafísica tem como escopo peculiar da sua investigação somente três ideias: *Deus, a liberdade e a imortalidade*, de modo que o segundo conceito, em conexão com o primeiro, deva conduzir ao terceiro como a uma conclusão necessária<sup>100</sup>.

Das três ideias da razão – emerge claramente no texto – no lugar de “mundo” está a “liberdade” e no lugar de “alma”, “imortalidade”. Isso leva a expressar, em maneira ainda mais explícita, não somente que o problema da liberdade é por Kant tomado em sentido metafísico *como problema cosmológico*, mas que entre todas as ideias cosmológicas a ideia de liberdade detém um *primado*<sup>101</sup>. Igualmente paradoxal, além disso, se deduz que sendo a liberdade um problema cosmológico, pois o mundo é o “conjunto de todos os fenômenos”<sup>102</sup> e a conexão de fenômenos “é determinada mediante causalidade segundo a natureza, *então a liberdade [...] é empurrada na mais angusta conexão com a causalidade da natureza, até mesmo quando a liberdade, enquanto modo peculiar de causalidade, é distinta (unterschieden wird) da causalidade de natureza*”<sup>103</sup>. Na verdade, somente na medida em que a liberdade se deixa apreender *como* um peculiar modo da causalidade natural – apesar de ser distinta dessa – é possível que enquanto ideia cosmológica, seja *relacionada essencialmente* à totalidade da síntese dos fenômenos, à totalidade da natureza, à totalidade da conexão daquilo que é presente-à-mão.

Entrando mais a fundo no confronto kantiano com a cosmologia racional herdada da metafísica tradicional, e mais precisamente na dialética transcendental, do momento que a razão, fiel ao próprio princípio da unidade incondicionada, exige a representação do mundo como totalidade absoluta da síntese dos fenômenos e da sua série, impõe-se “um novo fenômeno da razão humana, ou seja, uma antitética totalmente natural [...] em que a razão cai sozinha e cai inevitavelmente”, gerando o

<sup>100</sup> *KrV*, p. 583 nota (A 337, B 395).

<sup>101</sup> Cf. *WmF*, p. 209.

<sup>102</sup> *KrV*, p. 579 (A 334, B 391).

<sup>103</sup> *WmF*, p. 210.

“conflito das leis (antinomia) da razão pura”<sup>104</sup>. De fato se, como afirma Kant, os conceitos puros e transcendentais podem surgir somente do intelecto, ao passo que a razão, que não produz conceitos, limita-se a livrá-los das restrições de uma experiência possível; e se tal tentativa de extensão além dos limites (*Grenzen*) do empírico, a razão, de acordo com o próprio princípio fundamental, o realiza em estreita conexão com o empírico (enquanto requer, para um condicionado, não somente a sua condição, mas a totalidade absoluta das condições sem o qual o condicionado em modo nenhum seria possível); então a razão “faz da categoria a ideia transcendental” e as quatro ideias cosmológicas não são nada mais senão “categorias estendidas até o incondicionado”<sup>105</sup>, portanto reconduzíveis a uma tábua cuja ordem espelha os títulos das categorias. É em particular sobre a terceira antinomia que Heidegger se delonga, onde se gera o conflito respeitante a ideia transcendental da “completeza (*Vollständigkeit*) absoluta das origens (*Entstehung*) de um fenômeno em geral (*einer Erscheinung überhaupt*)”<sup>106</sup>, já que justamente ali, revela Kant, toma-se em consideração a “totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo (*Weltbegebenheiten*) das suas causas (*aus ihren Ursachen*)”<sup>107</sup>. A esse propósito é útil trazer as duas “proposições doutrinárias *raciocinantes* (*vernünftelnde Lehrsätze*)” da razão pura as quais, na sua antinomicidade, dão origem a uma “aparência (*Schein*) natural e inevitável” que “não poderá mais ser estirpada”<sup>108</sup> – uma aparência *transcendental* – em que se explica a conflitualidade da razão consigo mesma:

267

1. (tese) “A causalidade segundo (*nach*) as leis da natureza não é a única da qual os fenômenos do mundo, no seu conjunto, podem ser derivados. Para a sua explicação é necessário admitir também uma causalidade mediante (*durch*) liberdade”;

2. (antítese) “Não existe liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece segundo (*nach*) as leis da natureza”<sup>109</sup>.

Antes de ir além, é decisivo grifar – e exatamente em resposta às objeções de Cassirer (cf. *supra*, Parte 1, objeções 2 e 3) – que distante de abrir caminho a uma indébita infinitude de razões, como poderia parecer à primeira vista, através dos

<sup>104</sup> *KrV*, p. 631 (A 407, B 433-4).

<sup>105</sup> *Idem*, p. 633 (A 409, B 436). E ainda: “A razão requer aquilo que rege o seguinte princípio: *se o condicionado é dado, é dada também a inteira soma das condições, portanto, é dado também o absolutamente incondicionado*, através do qual somente o condicionado era possível” (*ibidem*).

<sup>106</sup> *Idem*, p. 641 (A 415, B 443).

<sup>107</sup> *Idem*, p. 785 (A 532, B 560). Cf. *idem*, p. 635 (A 411, B 438): “Chamarei *regressiva* a síntese de uma série do lado das condições, aquela que parte, portanto, da condição mais próxima ao fenômeno dado e procede às condições mais distantes; chamarei, em vez, síntese progressiva aquela que, da parte do condicionado, procede da consequência mais àquelas mais distantes [...]. Portanto, as ideias cosmológicas têm a ver com a totalidade das sínteses regressivas e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia* [...] pois para uma compreensão completa daquilo que é dado no fenômeno temos necessidade dos fundamentos [*Gründe*], mas não das consequências (*Folgen*)”.

<sup>108</sup> *KrV*, p. 649 (A 421-2, B 449-50).

<sup>109</sup> *Idem*, p. 677 (A 445, B 473).



conflitos da razão se anuncia “a mais profunda finitude do homem”<sup>110</sup>. Na verdade, porque a razão não produz conceitos, mas simplesmente procura livrar os conceitos do intelecto dos seus inevitáveis confinamentos no âmbito da experiência possível (mesmo permanecendo – é necessário reafirmar – em conexão com o empírico), por um lado isso acende o conflito antinômico, por outro implica que as ideias da razão (e portanto a razão pura na sua totalidade) se relacionem diretamente somente ao *uso do intelecto* do qual traem origem o ao qual atribuem uma direção em vista de uma unidade, nunca porém imediatamente ao ente enquanto tal: não só não existe uma “*ultrapassagem da finitude*” em vista de uma infinitude (a razão nem cria o ente nem se relaciona diretamente), mas ao contrário abre caminho a um essencial “*tornar-se finita (Verendlichkeit)*”<sup>111</sup> da razão.

Da exposição do princípio de causalidade (segunda analogia da experiência) resultou que ele, enquanto princípio dinâmico, se relaciona com a existência (*Dasein*) dos fenômenos, com a sucessão dos acontecimentos do mundo<sup>112</sup>. Se – como é, ao invés, requerido pela tese da terceira antinomia – não existisse outra causalidade além da causalidade segundo (*nach*) a natureza, tudo o que acontece pressuporia sempre um estado precedente ao qual esse mesmo acontecimento seguiria necessariamente segundo uma regra. O estado precedente também deve ser alguma coisa que acontece, que advém no tempo e que, portanto, antes não existia; de fato, aquilo que causa, como aquilo que é causado, não *sempre* existiu, mas existe sempre *em cada momento-temporal (jederzeit)*: a causalidade do que acontece é ela mesma um acontecimento que antes não existia. Por isso, se tudo o que acontece acontecesse somente segundo as leis da natureza, dar-se-ia sempre “um início subordinado”, nunca porém, “um primeiro início” e não seria “possível uma completude da série do lado das causas que derivam umas das outras”<sup>113</sup>, fato que contradiria o princípio fundamental da razão. Portanto, para que alguma coisa possa acontecer – afirma Kant na demonstração da tese – isso no que consiste a própria lei da natureza exige de remeter a uma causa suficientemente determinada a priori. Nesse sentido, então, a ideia cosmológica que surge do questionar da razão em relação ao mundo, sendo representação da unidade incondicionada da série dos fenômenos, e portanto das relações causais, requer uma causalidade *incondicionada* que, enquanto tal, não seja mais reconduzível a uma outra

<sup>110</sup> *WmF*, p. 211.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Para as distinções mundo/natureza e conjunto matemático/conjunto dinâmico cf. *KrV*, p. 645 (A 418, B 446): “Nós temos duas expressões, *mundo* e *natureza*, que às vezes se confundem. A primeira significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese, tanto no grande quanto no pequeno, ou seja, no progresso de tal síntese tanto por composição quanto por divisão. O mesmo mundo, porém, é chamado natureza na medida em que é considerado como um todo dinâmico, não olhando para a agregação no espaço ou no tempo em vista da sua constituição como uma quantidade, e sim à unidade na *existência (Dasein)* dos fenômenos”.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 677 e 679 (A 445-6, B 473-4).

causa que a precede, mas que possa iniciar a série de fenômenos (e de efeitos) absolutamente por si só; uma ação *originária* (*ursprüngliche Handlung*) através da qual aconteça algo que antes não existia” e que não é possível esperar “da conexão causal dos fenômenos”<sup>114</sup>; um primeiro começo absoluto que ultrapasse a série das causas da natureza; um agir *livre* que seja “*espontaneidade*” absoluta (liberdade)”<sup>115</sup>, auto-início: é a ideia da *liberdade transcendental*. Esta última, porém, pensada como completude da conexão do *ser-presente-à-mão* respeitante o incondicionado de um fenômeno, “não é nada mais do que a *causalidade da natureza pensada absolutamente* (*absolut gedachte Naturkausalität*) [...] um conceito da natureza que transcende a experiência como tudo”<sup>116</sup> e que, mesmo mantendo o seu caráter de conceito de natureza, é ampliado no incondicionado: uma causalidade *natural* incondicionada<sup>117</sup>. Por outro lado, todavia, atendo agora à antítese, a admissão ao incondicionado entra em conflito com a regra objetiva que o intelecto confere à natureza, a qual, sendo por isso mesmo necessariamente determinada, não exige de recorrer a um primeiro início (o que exclui a liberdade) e é paga pela admissão empírica dos fenômenos.

Portanto, por um lado, enquanto o representar próprio da razão requer um ampliamiento do conceito de causalidade no incondicionado, esse mesmo representar gera um conflito da razão consigo mesma, a antitética transcendental da razão; por outro lado, enquanto é produto do intelecto, aquele mesmo conceito de causalidade *representado* na ideia transcendental de liberdade “pertence às determinações essenciais de uma natureza em geral”<sup>118</sup>. Impõe-se, assim, à atenção a reflexão sobre a conexão da ideia de liberdade com o problema do conhecimento finito, sobre o qual será necessário retornar em breve.

Adentrando-nos ulteriormente, agora, na antinomia com o escopo de resolvê-la, é necessário antes do mais tanto sintetizar os resultados até aqui alcançados na via cosmológica quanto explicitar, seguindo o desenrolar da argumentação, as importantes implicações filosóficas presentes nos binômios natureza/liberdade, causalidade condicionada/causalidade incondicionada:

1. o conceito de *causalidade*, representado na ideia de liberdade transcendental, é produzido pelo intelecto;
2. a causalidade pertence às determinações essenciais da *natureza em geral*;
3. o *representar* próprio da razão, coerentemente ao princípio universal da experiência (segundo o qual tudo o que acontece deve ter uma causa) e de acordo com

<sup>114</sup> Idem, p. 801 (A 544, B 572).

<sup>115</sup> Idem, p. 645 (A 418, B 446).

<sup>116</sup> *WmF*, p. 214-5.

<sup>117</sup> Cf. *KrV*, p. 645 (A 419, B 447): “a condição daquilo que acontece se chama causa, e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno se chama liberdade, enquanto a causalidade condicionada se chama, em sentido mais restrito, causa natural”.

<sup>118</sup> *WmF*, p. 215.

o princípio fundamental da razão pura, opera uma extensão do conceito de causalidade no incondicionado;

4. a extensão do representar acende um conflito da razão pura consigo mesma, a *antitética transcendental*, que gera uma inextirpável aparência transcendental;

5. a *ideia transcendental* da liberdade que é inerente no conflito da terceira antinomia é admitida por Kant *necessariamente* (como representação da completeza dos fenômenos quanto à sua origem, à sua condicionalidade causal, à necessidade e possibilidade transcendental de um primeiro começo causalmente incondicionado requerido pela razão), mas ao mesmo tempo *problematicamente*<sup>119</sup>, visto que justamente pela conjunção que nela se realiza entre causalidade e incondicionalidade, torna-se a “pedra de escândalo de toda a filosofia”, como emerge da observação à tese da terceira antinomia:

A ideia da liberdade está certamente bem distante de exaurir o inteiro conteúdo do conceito psicológico desse nome, o qual é em grande parte empírico, o conteúdo que ela designa diz respeito somente à absoluta espontaneidade da ação, entendida como o verdadeiro e próprio fundamento de imputabilidade da ação, mas assim fazendo ela constitui a verdadeira e própria pedra do escândalo de toda a filosofia, a qual encontra dificuldades insuperáveis em admitir uma tal espécie de causalidade incondicionada. Portanto, o que na questão acerca da liberdade do querer colocou a razão especulativa desde tempos imemoráveis em tamanho embaraço, é propriamente somente alguma coisa de *transcendental*, e se refere unicamente ao fato que deva ser admitida uma faculdade que comece *a partir de si mesma* uma série de coisas ou estados sucessivos. De que maneira, além do mais, uma tal faculdade é possível, não é tão necessário estabelecer<sup>120</sup>.

270

Que o conceito de liberdade transcendental não esgote o conteúdo, em grande parte empírico, do conceito psicológico dessa, significa que entre o conceito transcendental e o psicológico de liberdade existe uma diferença essencial e ao mesmo tempo um entrelace imprescindível. No conceito psicológico é representado e pensado como livre um ente (aquilo que está presente-à-mão) totalmente determinado (faculdade da alma, vontade) ao qual, enquanto determinado, não é possível alcançar mediante a mera representação de um ente em geral: ele, na verdade, deve ser dado. O conceito transcendental de liberdade, ao contrário, é ligado à questão respeitante a completude dos fenômenos, isto é, o ente presente-à-mão em geral, prescindindo totalmente do conteúdo coisístico do ente: “A liberdade transcendental é um conceito

<sup>119</sup> Cf. *KpV*, p. 37 (A 4). Cf. *supra* nota 48.

<sup>120</sup> *KrV*, p. 681 (A 448, B 476).

ontológico geral (*allgemein*), a liberdade psicológica um conceito ontológico regional”<sup>121</sup>.

Aquela é incluída nessa, de modo que a liberdade do querer (faculdade prática) deixa transpirar aqui o seu radicar-se a nível ontológico na liberdade transcendental (faculdade transcendental). Isso implica – grifa Heidegger de maneira decisiva e, do seu ponto de vista, esclarecendo o inteiro procedimento kantiano – que “o problema da liberdade, da liberdade do querer em particular, é propriamente um problema ontológico geral ao interno da ontologia do ser-presente-à-mão daquilo que está presente-à-mão em geral em sentido lato”, ou seja, não é referido somente “ao ser voluntário ou espiritual em geral”; mais explicitamente, Kant, segundo o professor de Friburgo, distante de ter configurado o problema da liberdade enquanto caráter próprio “de uma essência espiritual” por sua vez tomada “no horizonte do ser-presente-à-mão”, considera que “o mesmo ser-presente-à-mão daquilo está presente-à-mão enquanto tal – natureza e ser-natural – explica em si o problema de uma ‘ação livre’”<sup>122</sup>. Isso significa – evidencia Heidegger – que se muda o problema da ontologia geral, muda o problema da liberdade; e a questão não é estabelecer *como* a faculdade de uma causalidade absolutamente espontânea seja possível, mas *se* uma tal causalidade espontânea – confirmando (e de acordo com) a exigência da razão de recorrer a um primeiro começo na série das causas naturais, exigência expressa pela representação da completude incondicionada da origem dos fenômenos – “deva e possa ser admitida ao interno e em relação ao se daquilo que está presente-à-mão na sua totalidade (mundo)”<sup>123</sup>. Dito de maneira diferente: está em questão a possibilidade de tornar ao menos pensável a *unidade* de causalidade com base na (*aus*) liberdade e causalidade segundo (*nach*) a natureza, ou seja, a possibilidade de resolver o conflito antinômico, de modo que a liberdade, enquanto ideia cosmológica, não permaneça com um conceito oposto (e portanto conflituoso em relação) à causalidade da natureza.

Aquilo que na observação sobre a tese da terceira antinomia é demonstrado, apesar de não poder ser compreendido, é a necessidade de pressupor, a partir da (*aus*) liberdade, “um primeiro início absoluto” de uma série de fenômenos; não, porém, “com base no tempo, mas na causalidade”<sup>124</sup>. O exemplo kantiano é aquele de levantar-se da própria cadeira, agora, livremente, sem algum influxo das causas naturais. Esse é um acontecimento que, em relação à causalidade, dá início em sentido absoluto a uma nova série de fenômenos, apesar de ser, segundo o *tempo*, somente a continuação de uma série precedente. De fato, mesmo seguindo (*folgt*), no tempo, das causas naturais, o evento em questão não surge (*nicht erfolgt*) delas, ou seja, não sucede:

<sup>121</sup> *WmF*, p. 218.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *KrV*, p. 683 (A 450, B 478). “Denn wir reden hier nicht vom absolut erster Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach”.

pressupõe, “em relação à causalidade”, a faculdade de um começo absoluto “em base à (*aus*) liberdade”<sup>125</sup>. Sob a guia dessa demonstração não é impensável que exista um ente que, conforme ao conceito ontológico geral de ação, possa agir livremente no âmbito daquilo que está presente-à-mão. Que tal ente seja um ser humano ou algum outro ser, Kant não explica. Todavia, aquilo que na conflitualidade da ideia de mundo é confirmado é a necessidade da razão – expressa na representação de uma completude incondicionada da origem dos fenômenos – de reevocar-se, na série de causas naturais, a um primeiro começo absoluto em base à liberdade em que se fundamenta a possibilidade do caráter “não determinado sensivelmente” (ou seja, livre) do querer. Então, é isso em torna ao qual gira a antinomicidade de natureza/liberdade, causalidade condicionada/causalidade incondicionada a constituir o “interesse da razão” próprio do ser humano enquanto tal – interesse prático (a liberdade enquanto condição de possibilidade da responsabilidade e, portanto, da moralidade em geral) e especulativo (a possibilidade de obter uma resposta satisfatória à pergunta sobre a totalidade daquilo que está presente-à-mão)<sup>126</sup> – e é da sua solução que depende a vida ou a morte do inteiro edifício da filosofia crítica. De fato, dada o pertencimento recíproco do problema da ontologia geral e do problema da liberdade, uma solução do conflito cosmológico deve necessariamente levar em consideração a fundamental “diferença (*Unterschied*)” (ou distinção) crítica entre os conceitos de “fenômeno” e “coisa em si”<sup>127</sup>, ou como Heidegger mesmo prefere exprimir-se, entre “conhecimento finito e conhecimento infinito”<sup>128</sup>.

272

A esse respeito, na sétima seção do segundo capítulo da dialética transcendental (seção que tem por título *Solução crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma*), Kant toma em exame o argumento dialético através do qual são introduzidas as ideias cosmológicas que conduzem a razão a um conflito consigo mesma:

<sup>125</sup> Cf. Idem, p. 685 (A 450, B 478). O prefixo alemão *er-* exprime, de maneira conotativa, proveniência de, ou seja, nesse contexto interpretativo, de maneira denotativa remete a alguma coisa a partir da qual um ente da natureza *pode ser* presente-à-mão. Por isso, é um prefixo que assume uma significativa valência filosófica no léxico kantiano e heideggeriano: afirmar que o ato de levantar-se da cadeira *folgt*, mas *nicht er-folgt* das causas naturais, comporta a possibilidade de um começo independente em relação à causalidade da natureza, um início que, distante do “acontecer” segundo o tempo dos acontecimentos naturais, surge a partir da (*aus*) liberdade transcendental enquanto auto-começo. É para evidenciar as nuances dessa possibilidade transcendental que Kant se serve, em relação à causalidade da liberdade, das proposições *aus* e *durch* e as opõe à preposição *nach*, utilizada para a causalidade da natureza.

<sup>126</sup> Cf. *KrV*, p. 703 e 705 (A 465-6, B 494-5). A solução da antinomia sobre a liberdade, justamente pelo seu caráter metafísico, terá, portanto, também a tarefa de indicar a direção para reconduzir à unidade ambas as vias, cosmológica e prática.

<sup>127</sup> Idem, p. 745 (A 500, B 528).

<sup>128</sup> *WmF*, p. 234.



[...] se é dado (*gegeben*) o condicionado, é dada (*gegeben*) também a inteira série de todas as suas condições; mas os objetos sensíveis nos são dados (*gegeben*) enquanto condicionados; portanto, etc<sup>129</sup>.

Para poder proceder à individuação da falácia do silogismo, Kant passa preliminarmente à determinação e ao esclarecimento dos conceitos que o constituem. Em primeiro lugar, revela que no argumento da razão, aparentemente evidente, a premissa maior é analítica: “se é dado (*gegeben*) o condicionado, justamente por isso nos é imposto (*aufgegeben*) um regresso na série de todas as condições dele”<sup>130</sup>. O conceito de condicionado, de fato, implica por si (enquanto conceito) um referimento a uma condição e, do momento que ela é por sua vez condicionada, a uma condição que a precede, e assim por diante através de todos os termos da série. Tal proposição é um “postulado lógico da razão”<sup>131</sup>, o que significa que a conexão (síntese) de condicionada, condição e série das condições não comporta algum conceito de sucessão (já que todos os membros são pressupostos como simultâneos) nem, portanto, alguma limitação no tempo. Em segundo lugar, continua Kant, segue que se o condicionado e a sua condição “são coisas em si mesmas (*Ding an sich selbst*), então, uma vez dado o primeiro, não somente *se impõe* (*aufgegeben*) o regresso à segunda, mas em tal modo ela também é realmente já *dada* (*mit gegeben*); e como isso vale para todos os termos da série, então, pelo fato que o condicionado é dado – possível somente em virtude da série das condições – será dada ao mesmo tempo (*zugleich*), ou melhor, pressuposta, a série completa das condições, e com ela também o incondicionado”<sup>132</sup>. Se ao invés – afirma Kant – tem-se envolvimento com os fenômenos (como emerge da premissa minore), enquanto eles são conhecimento empírico, deles não se poderá dizer que, se é dado o condicionado, são dadas *ao mesmo tempo* todas as condições (fenômenos), enquanto a síntese dos fenômenos – a qual constitui a condição do condicionado – é uma síntese empírica (espaço-temporal) que requer a sucessão e como tal “tem vez no regresso e nunca sem ele”<sup>133</sup>.

273

Observando bem – comenta Heidegger na sua linguagem – no silogismo dialético da razão, e em particular na premissa maior, não temos simplesmente diante dos olhos a relação entre condicionado e condição. Em jogo, em vez, está a relação com *aquilo que*

<sup>129</sup> *KrV*, p. 741 (A 497, B 525).

<sup>130</sup> *Idem*, p. 743 (A 497-8, B 526).

<sup>131</sup> *Idem*, p. 743 (A 498, B 526); “ela consiste em seguir e conduzir o mais adiante possível, através do intelecto, a conexão de um conceito com as suas condições que já se referem ao conceito mesmo” (*ibidem*).

<sup>132</sup> *ibidem*. Nesse caso, aquela de condicionado e condição é “uma síntese do simples intelecto, que representa as coisas *como elas são*, sem atentar se e como nós podemos chegar ao seu conhecimento” (*idem*, p. 743, A 498, B 526-527).

<sup>133</sup> *KrV*, p. 745 (A 499, B 527). “Nesse caso, porém, poderíamos muito bem dizer que um *regresso* às condições, isto é, uma síntese empírica continuada por este lado é requerida ou *imposta*, e que não podem faltar as condições que são dadas através desse regresso” (*ibidem*).

é dado do condicionado direcionado àquilo que é dado da condição (e da série completa das condições), sem falar na condição daquilo que é dado da série completa das condições, ou seja, ao condicionado<sup>134</sup>. Esses são elementos múltiplos e diversos entre eles. No entanto, a “razão comum” não faz distinção e mistura tudo junto. De fato:

1. por um lado, a relação de condicionado e condição é meramente “lógico-conceitual naquilo que é somente pensado” (o puro postulado lógico não diz e nem pode dizer nada de fatural sobre a relação entre condicionado dado e aquilo que é dado das suas condições, a partir do momento que abstrai daquilo que é dado como condicionado); por outro lado, a relação daquilo que é dado de um condicionado voltado para aquilo que é dado das condições é “ôntico-fatural no acontecer temporal do experienciar”<sup>135</sup>, pelo que, a rigor de termos, *pode* dizer respeito ao ente que se mostra em um representar receptivo (intuitivo) enquanto fenômeno, não o ente como coisa em si, que é aquilo que a razão comum entende na relação ôntica;

2. a segunda diferença, já implícita na primeira, diz respeito ao *ser-dado* próprio do ente do ente (coisa) condicionado, o seu “o que, quando e como”<sup>136</sup>. “Dado”, de fato, pode ser somente o “condicionado”. Se a razão, *indevidamente*, considera como dada a coisa em si assim como é, essa é absolutamente (incondicionalmente), sem a condição da intuição da sensibilidade, por isso, dada a coisa em si, é dada simultaneamente a inteira série das condições e o próprio incondicionado (o que para Kant é simplesmente impossível, enquanto dado, propriamente é aquilo que subjaz a determinadas condições – o condicionado que se mostra como fenômeno – e nunca o incondicionado, que é um mero pensado). Dito mais explicitamente: enquanto no conhecimento finito a ser dado é o regresso à série das condições causais do fenômeno, no conhecimento infinito a ser dada é a coisa em si, considerada absolutamente.

274

Portanto, a fim de que seja possível alcançar uma solução do conflito, Kant coloca em evidência como, na dialética transcendental, faz-se caminho algo de essencial: o método cético. Distante de favorecer um ceticismo, tal método se serve da livre contraposição dos argumentos da antitética com o escopo de deixar-ver, mediante a contraposição mesma, o “pressuposto (*Voraussetzung*)”<sup>137</sup> recôndito e falaz que subjaz aos argumentos da razão. Procedendo nesse mesmo modo, torna possível o desmascaramento do erro e conduz, indiretamente, à possibilidade da descoberta da verdade.

Tornando ao específico da terceira antinomia, conjugando a premissa maior com a conclusão do silogismo, a razão comum chega à ideia cosmológica da liberdade enquanto condicionado (dado) da série de condições. Assim fazendo, em primeiro lugar, coloca no mesmo plano – isto é, joga na indiferença – os âmbitos lógico, ôntico

<sup>134</sup> *WmF*, p. 229.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 230.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *KrV*, p. 753 e 755 (A 507, B 535).

e ontológico, ou seja, considera válidas para as relações ônticas (da coisa em si) o que pode valer somente para as relações lógicas (dos fenômenos), sem distinguir o que é próprio do conhecimento finito daquilo que é acessível exclusivamente a um conhecimento infinito. Em segundo lugar: na tese se afirma que a liberdade é causalidade incondicionada, começo originário, o que significa que a série das causas superpostas é, segundo a sua totalidade, finita; na antítese, ao invés, a série da síntese regressiva das condições é infinita; chega-se assim a uma contradição – a natureza é finita/a natureza é não finita – que Kant chama “oposição analítica”<sup>138</sup>. Visto que a clareza das argumentações aduzidas é igual de ambos os lados, para resolver definitivamente o conflito é necessário mostrar que “ultimamente elas combatem ao redor de um nada, e que uma certa aparência transcendental projetou diante deles uma realidade, onde em vez não se pode encontrar nenhuma realidade”<sup>139</sup>. De fato, a contradição fundamenta-se sobre o falso pressuposto (*Voraussetzung*) comum tanto à tese quanto à antítese – da qual brota um conflito ilusório – segundo a qual a natureza nos é dada absolutamente como coisa em si e não como conceito fundamental dos fenômenos. Eliminado o falso pressuposto, então, é eliminada a possibilidade de afirmar tanto que a natureza é em si finita quanto que é em si infinita: o presunto conflito contraditório se revela conflito só aparente – uma ilusão dialética – e se transforma em uma operação dialética. Nesse sentido, visto que a chave da antinomia é a diferenciação entre fenômeno e coisa em si – em termos heideggerianos, entre conhecimento finito e conhecimento infinito – então, não só o problema da razão pura deve ser reconhecido “como o problema da razão pura finita”, mas a delimitação da “finitude do conhecimento” na sua essência é a “tarefa fundamental que a ‘Crítica da razão pura’ si coloca na sua primeira, fundamental parte positiva”<sup>140</sup>. Nessa perspectiva interpretativa, a doutrina das antinomias, requerendo, como fundamento das suas soluções, o esclarecimento da supra indicada diferença, se torna a “demonstração indireta daquilo que a estética transcendental devia demonstrar positivamente”, e no mesmo tempo “o impulso decisivo” da inteira *Crítica* kantiana para que a descoberta da *diferença* seja mantida “como o centro de toda a ulterior problemática da metafísica”<sup>141</sup>. Se é assim, com razão Heidegger pode considerar que a interpretação da diferença exija de ser radicalizada. Isso implica que a mesma indiferença ontológica entre fenômeno e coisa em si, da qual a antinimicidade do problema do mundo é sinal, não pode ser considerada um mero erro de conhecimento, nem um erro da metafísica tradicional, mas algo de *essencial* que pertence à natureza da razão comum, que se inscreve na essência do “perguntar metafísico próprio da natureza do homem”: a indiferença ontológica é uma “inversão (*Verkehrung*)

---

<sup>138</sup> Idem, p. 751 (A 504, B 532).

<sup>139</sup> *KrV*, p. 747 (A 501, B 529).

<sup>140</sup> *WmF*, p. 235.

<sup>141</sup> Idem, p. 235.

necessária – uma aparência transcendental (em referência a Cassirer cf. *supra* PARTE I, objeção 2 e 3) – que caracteriza “o modo da compreensão do ser”<sup>142</sup>. Nesse ponto de vista, a finitude não conota simplesmente o conhecimento finito contra o conhecimento infinito; em vez, se torna aquilo que fundamenta a possibilidade da própria diferenciação de finito e infinito, impondo-se à atenção como traço *metafísico* constitutivo do homem e da compreensão do ser que o ser humano é.

O problema da fundação da metafísica, próprio da *Crítica* kantiana, se traduz, assim, no problema da finitude do ser humano e comporta, por isso mesmo, um entrelace indissolúvel como o problema da liberdade. De fato, a possibilidade de uma ação livre (do querer) – liberdade prática – se fundamenta na possibilidade de um começo absoluto – liberdade transcendental – e esta última, por sua vez, pressupõe a finitude do conhecimento própria da constituição finita do ser do homem. Mas se é assim, a solução do conflito entre causalidade segundo a natureza e causalidade mediante a liberdade jamais pode dar-se em um sentido somente negativo como “remoção da desunião” das duas causalidades, já que a mesma ação livre do querer deve realizar-se em uma natureza toda causalmente determinada. A solução deve poder dar-se também em um sentido positivo: como “possibilidade da *unidade* dos dois contendentes”<sup>143</sup>, ou mais precisamente tornando pensável a unificação de duas causalidades (segundo a natureza e mediante a liberdade) para a determinação de um único efeito. Isso é possível admitindo uma dupla relação causal por parte do mesmo efeito que, se for entendido como fenômeno e não como coisa em si, torna possível pensar efeitos não determinados nem determináveis empiricamente da natureza, ou seja, efeitos determináveis de uma causa inteligível. Nessa perspectiva, as ideias cosmológicas, enquanto ideias de uma completude, não podem recobrir nenhuma função constitutiva – isto é, ôntica – da natureza na sua totalidade, mas somente regular enquanto “postulado ontológico que diz respeito à totalidade do conhecimento das experiências”<sup>144</sup>.

Na preparação da passagem para a via prática da liberdade (que não será vista aqui), mas permanecendo ainda na via cosmológica, Heidegger, seguindo Kant, esclarece a necessidade de individuar, *no mundo*, na causalidade que caracteriza a problemática da ontologia geral, a *possibilidade* (transcendental) de determinar um efeito em relação às duas causalidades, um efeito que, portanto, seja interno e externo à série de fenômenos. Ainda uma vez é a solução do conflito antinômico – a diferença ontológica entre fenômeno e coisa em si – que consente de “salvar a liberdade”<sup>145</sup>, mas isso requererá um “desvio” de atenção do plano ontológico para o plano ôntico: “*Esse*

---

<sup>142</sup> Idem, p. 237-8.

<sup>143</sup> Idem, p. 239.

<sup>144</sup> Idem, p. 240.

<sup>145</sup> *KrV*, p. 791 (A 536, B 564).

*ente é o homem enquanto pessoa que age moralmente*<sup>146</sup>. No entanto, Kant, segundo Heidegger, justamente operando essa inversão de planos, radicaliza em sentido cosmológico o seu modo de considerar a essência do homem. Longe de deixar emergir a peculiaridade ontológica da existência humana, continuando a procurar no mundo e na causalidade (apesar de não ser a causalidade da natureza), Kant constringe a constituição do ser própria da existência do homem “*na problemática do ser geral e óbvia da metafísica tradicional*”<sup>147</sup>.

Submetido: 10 de maio de 2021

Aceito: 10 de junho de 2021

---

<sup>146</sup> WmF, p. 243.

<sup>147</sup> Idem, p. 246.



## TRADUÇÃO

Sobre a linha

Über die Linie

Ernst Jünger

Tradutor

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle  
Universidade de São Paulo - USP<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO DO TRADUTOR

A tradução que se segue do ensaio de Ernst Jünger, intitulado *Sobre a linha* (*Über die Linie*) (1950) foi motivada sobretudo pelo fato de ter suscitado uma resposta de Martin Heidegger, apresentada no texto *Sobre o problema do ser* (*Zur Seinsfrage*, 1955), traduzido entre nós por Ernildo Stein, em 1969, para a Editora Duas Cidades e reeditado pela Editora Vozes, no volume *Marcas do caminho*, em 2008. Desse modo, o leitor brasileiro terá agora à disposição um material que lhe permitirá acompanhar mais de perto e complementar as ponderações heideggerianas. A tradução do texto de Jünger já foi publicada anteriormente nos *Cadernos de Tradução*, n. 3, do Departamento de Filosofia da USP, em 1998. Reedita-se aqui a mesma tradução, sem alterações. A primeira edição deste ensaio surgiu em *Contribuições para o 60º aniversário de Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950. A tradução segue a 4ª edição de 1952, da mesma editora.

O assunto do texto de Ernst Jünger é o niilismo, abordado segundo um esquema oriundo da linguagem médica: prognóstico, diagnóstico e terapia, conforme indica o sumário. Já o horizonte temático aponta para uma certa recepção de Nietzsche, cujo quadro teórico é transposto para a realidade europeia imediatamente posterior à

---

<sup>1</sup> E-mail: [mawerle@usp.br](mailto:mawerle@usp.br), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

Segunda Guerra Mundial. A carta resposta de Heidegger, por sua vez, concorda com a perspectiva de Jünger, embora procure ao mesmo tempo aprofundá-la a partir de uma discussão da questão do nada e sua relação com o esquecimento do ser. Heidegger considera que Jünger discute a situação *trans lineam*, ao passo que ele mesmo pretende discuti-la *de linea*. E, assim, retoma temas colocados em sua preleção *Que é metafísica?* (1929), onde havia estabelecido a relação entre o ser, o nada e a nadaificação do nada, bem como ressalta questões relativas à essência da técnica. O ensaio *A questão da técnica* de Heidegger é dessa mesma época, de 1953, tendo sido influenciado por obras de Ernst Jünger, como *A mobilização total* e *O Trabalhador*. Heidegger menciona essas obras em *Sobre a questão do ser*, dizendo inclusive que se ocupou em 1939-40, num pequeno círculo de professores universitários, com *O Trabalhador*. Ficam aqui, portanto, algumas indicações breves sobre o debate envolvendo os dois pensadores e do qual *Sobre a linha* dá testemunho.

## SUMÁRIO

### 1 PROGNÓSTICO

O prognóstico favorável de Nietzsche compartilhado por Dostoiévski. Otimismo e pessimismo podem ser igualmente frutíferos. Condenável é o derrotismo, porque ele provoca a *hybris*.

279

### 2 DIAGNÓSTICO

O niilismo como força fundamental não é passível de apreensão, contudo, subsistem representações sobre seu percurso. O niilismo somente apalpa o nada. O nada não pode ser igualado ao caos, à doença ou ao mal, mas ele é um evento de redução, ao qual também a diminuição do maravilhoso está ligada. A diminuição atingiu, entretanto, fases finais. Com isso subsiste a esperança de que possamos sair do estilo de fábrica.

### 3 TERAPIA

O que fazer em tal situação? Vale orientar-se frente à igreja, ao leviatã, ao mundo organizado. Segurança existe no deserto que deve ser reconhecido como a pátria da morte, do Eros e da criação baseada nas musas. Também o pensamento conduz para este mundo inseparado. Deve ser encontrada sobretudo segurança no próprio peito. Então o mundo se modificará.

## 1

Nas proposições introdutórias do *Vontade de potência*, Nietzsche se caracteriza como o “primeiro niilista completo da Europa, mas que já viveu em si o niilismo até o fim, – que o tem atrás, sob e fora de si.”

A isso se segue a observação de que em sua obra já se anuncia um *contramovimento*, que “em algum futuro” irá acabar com aquele niilismo consumado, mesmo que o pressuponha como necessário.

Mesmo que já se tenham passado mais de 60 anos desde a concepção destes pensamentos, eles ainda atuam estimulantes sobre nós, como proposições que tratam de nosso destino. Entretanto, eles se completaram em conteúdo, em vida vivida, fatos e sofrimentos. A aventura espiritual confirmou-se e reiterou-se na realidade.

Se a partir da posição que alcançamos olharmos para trás, para aqueles enunciados, parece anunciar-se neles um otimismo que falta para observadores posteriores. O niilismo não é, portanto, visto como algo terminado, mas muito mais como fase de um evento espiritual que o abarca e que não somente a cultura poderá superar e decidir em seu transcurso espiritual, mas também o indivíduo em sua existência pessoal, ou algo que poderá curar-se como uma cicatriz.

Como foi dito, o prognóstico favorável não é compartilhado por observadores posteriores. A proximidade torna a montanha somente mais clara em suas particularidades, mas não em seu contorno. Acrescente-se a isso que o primeiro plano do declínio no seio do completo desdobramento do niilismo ativo se torna muito forte para ainda permitir espaço para suposições que se estendam para fora do mundo tomado pelo espanto. O fogo, as paixões e o terror dominam, mesmo que somente por um instante. O conhecimento certamente não pode completar o espírito na zona da catástrofe. Também quase não existe consolo nela. O que poderia ser dito aos troianos no momento em que os palácios de Tróia caíam? Que Enéas iria fundar um novo reino? O olhar pode dirigir-se para este e aquele lado da catástrofe e para o futuro, e percorrer os caminhos que para lá levam – mas no turbilhão da catástrofe reina o presente.

Vinte anos antes, Dostoiévski terminou o manuscrito *Raskolnikov*, publicado em 1886 no “Mensageiro Russo”. Há muito tempo toma-se esta criação como a outra grande fonte para o conhecimento do niilismo. O objeto de observação é exatamente o mesmo do *Vontade de potência*. Mas a perspectiva de observação é distinta. O olhar do alemão se dirige para a massa construtiva e espiritual e um

sentimento de ousadia, de aventureiro superior, acompanha sua visão. O russo, ao contrário, se ocupa com conteúdos morais e teológicos. Nietzsche cita-o de passagem e somente deve ter conhecido parte de sua obra, na qual sobretudo lhe cativava a maestria psicológica, isto é, a maestria do ofício.

Ambos foram diferentemente situados numa relação comparativa com Napoleão. Isto aconteceu de modo mais fundamental num trabalho específico de Walter Schubart. Nesta comparação há a constatação de que tanto no *Vontade de Potência* quanto no *Raskolnikov* a referência a Napoleão desempenha um papel significativo. O grande indivíduo libertado dos últimos grilhões do século XVIII é percebido aqui pelo seu lado de luz, e lá pelo seu lado de sombras – aqui no gozo do novo poder que aflui em abundância, e lá, no sofrimento, que indissociavelmente está ligado a este poder. Ambos os procedimentos se complementam como saídas positivas e negativas para a representação da realidade espiritual.

Enquanto indício favorável, pode-se interpretar que ambos os autores concordam com o prognóstico. Este também é otimista em Dostoiévski: ele não vê o niilismo como a última fase, a mortal. Ele a concebe muito mais como curável e, na verdade, curável por meio da dor. O destino de Raskolnikov anuncia em seu modelo a grande transformação da qual participam milhões de pessoas. Tem-se também aqui a impressão de que o niilismo é apreendido como fase necessária no seio de um movimento direcionado para objetivos determinados.

A questão acerca de quais pontos o movimento nesse meio tempo alcançou é, por isso, de primeira ordem e impõe-se imediatamente em cada julgamento da situação, em todas as conversas e interrogações pessoais que se ocupam com o futuro. A resposta, todavia, como quer que sempre a formulemos e a desconstruamos será sempre discutível. A razão disso é que ela depende menos de fatos do que da disposição e da perspectiva de vida em geral. Por outro lado, isto torna a resposta instrutiva a partir de um outro e coercitivo modo.

O otimismo ou também o pessimismo de uma tal resposta se ancora em provas, mas não se fundamenta nelas. Trata-se de níveis distintos: a profundidade empresta força de convencimento ao otimismo, e a clareza a empresta à prova. O otimismo pode alcançar níveis onde cochila e frutifica o futuro. Neste caso, topamos com ele como um saber que alcança mais fundo do que a violência dos fatos – sim, que pode criar fatos. Seu ponto forte reside antes no caráter do que no mundo. Um otimismo assim fundido deve ser avaliado em

si, na medida em que aquele que o traz deve vivenciar a vontade, a esperança e também a perspectiva e subsistir na transformação da história e de seus perigos. Nisto reside muita coisa.

O pessimismo não deve ser visto como algo que contradiz este otimismo. A catástrofe está rodeada de correntes pessimistas, essencialmente correntes de cultura pessimistas. O pessimismo pode manifestar-se como em Burckhardt, como nojo do que se vê subir – desviamos então o olhar para quadros mais belos, mesmo se do passado. Outras vezes há reviravoltas para o otimismo, como em Bernanos – a luz brilha quando se tornou bem escura. É exatamente a absoluta superioridade do inimigo que depõe contra ele. Por fim, existe o pessimismo que, mesmo sabendo que o nível caiu, concebe para o novo nível a possibilidade da grandeza e, em especial, confere o prêmio à inércia, à manutenção de postos perdidos. Aqui está o ganho de Spengler<sup>2</sup>.

É o derrotismo, que hoje se espalhou de modo incomum, quem contradiz muito mais o otimismo. Não se tem mais nada a contrapor ao que se vê aparecer, nem valores nem força interior. Nesta disposição, o pânico não encontra resistência e se espalha como um turbilhão. A maldade do inimigo e o que há de assustador nos meios parece erguer-se numa mesma medida, enquanto nos homens cresce a fraqueza. Por fim, o terror os envolve como um elemento. Nesta situação, o boato niilista tritura o pânico e o prepara para o declínio. A angústia captura com avidez o que é assustador, aumentando-o. Está constantemente à caça disso.

“Você ouviu novamente um novo horror de Holofernes?” pergunta, no *Judite* de Hebbel, um cidadão em saudação a outro. A peça acerta com méritos a disposição do boato niilista, que se alinha a figuras aterradoras como Nebukadnezar e seus métodos. Diz-se de Holofernes que é alguém que se acha misericordioso, quando o ardor de uma e mesma cidade lhe basta como ornato de espada e jantar. “Sorte que os diques e portões não tem olhos! Eles desabariam de angústia se pudessem ver todo o horror.”

É isto, então, que desafia a *hybris* dos detentores de poder. Para todas as forças que querem espalhar o susto, o boato niilista expõe o mais forte meio de propaganda. Isto não vale menos para o terror, que está voltado para o interior, do que para o boato, que está voltado para o exterior. O primeiro, o terror, se

---

<sup>2</sup>Oswald Spengler, com sua obra *O declínio do ocidente* (1918-22), exerceu influência sobre um ensaio de Jünger intitulado *A luta como vivência interior* (1922). Neste ensaio expressionista, Jünger tentou deixar emergir a vivência pessoal da Primeira Guerra Mundial numa espécie de doação metafísica de sentido (N. T.).



empenha em proclamar a superioridade que a sociedade detém sobre o indivíduo. A superioridade deve ser captada moralmente pela consciência: “O povo é tudo; você não é nada!” e ao mesmo tempo estar constantemente presente para o espírito como ameaça física, como contínua proximidade espacial e temporal da privação e da liquidação. Nesta situação, a angústia atua ainda muito mais do que a força. Boatos tem maior valor do que fatos. A indeterminação age de modo mais ameaçador. Por esta razão, prefere-se ocultar o aparelho de espanto e seus sítios são transferidos para desertos.

Com o outro, o terror externo, se ocupa a zona de espanto, por meio da qual o Estado se envolve com outros Estados. Para ela importa o efeito de górgona, o brilho sem salvação que emana das armas quando são mostradas de longe – sim, quando apenas se permite que sejam pressentidas. Também aqui conta-se com a angústia que deve elevar-se a visões apocalípticas. Pretende-se fazer com que o adversário acredite que se pode promover declínios de mundos. Como primeiro exemplo vale a propaganda que precede o lançamento de bombas aéreas sobre a Inglaterra e que torna o sombrio anúncio uma catástrofe cósmica.

283

Entretanto, os métodos se reforçaram tanto em envergadura quanto em refinamento. Eles devem mostrar que se possui potência ilimitada e que não se tem receio de as desencadear em conflitos. Nessa disputa é almejada a cópula da superioridade física com a ideológica, que deve ofuscar para além das fronteiras, mesmo quando não há ações em curso. As ações também nem são desejadas – neste estado, as guerras podem parecer acidentes em grande estilo, que todo mundo procura evitar. Em contrapartida, casos são possíveis em que um dos parceiros não se mostra mais no nível da tensão, e que, sem o emprego exterior de violência, se despedaça em sua articulação. A este efeito são atribuídas aquelas fases que foram designadas como guerra de nervos. Um tal desmoronamento, assim como Sartre o descreveu em “A sursis”, sempre deverá pressupor uma quantidade de desmoronamentos particulares. O Estado não se torna somente oco com seus dirigentes, mas também com seus estratos anônimos. O indivíduo é atraído para o encanto niilista e é por ele emulado. Valeria a pena pesquisar qual comportamento lhe poderia ser atribuído neste protesto. Seu interior é, de fato, o fórum deste mundo; e sua decisão é mais importante do que a de ditadores e detentores de poder. Ela é a pressuposição da decisão deles.

Entretanto, antes de nos voltarmos para esta tarefa, alguns diagnósticos prévios devem tomar lugar. O conceito de niilismo hoje não é somente um conceito não esclarecido e duvidoso. Ele também está aparentado com a polêmica. Deve-se, contudo, pressentir o niilismo como força fundamental de cuja influência ninguém pode furtar-se.

A este caráter penetrante do niilismo se vincula estreitamente o fato de que o contato com o absoluto se tornou impossível, isso se se pretende evitar o sacrifício. Aqui não existem santos. Também não existe a obra de arte completa. Do mesmo modo, não existe uma ordem de pensar superior, embora não haja a falta de planos. Falta o fenômeno principesco de homem. Também na moral aquele estado provisório é reconhecível, o que designamos no *O trabalhador* como sendo o caráter de fábrica. Em termos morais, não precisamos nem do passado nem de algo invisível, um devir. Aqui reside o conflito e, em especial, a confusão dos discursos jurídicos.

Uma boa definição do niilismo poderia resultar da comparação com o agente cancerígeno que se torna evidente. O tornar-se evidente não significa a cura, mas seu pressuposto, tanto quanto homens com ela colaboram. Trata-se de um fenômeno que ultrapassou vastamente a história.

Se consultarmos os dois mestres introduzidos no início, encontraremos em Nietzsche a concepção de que o niilismo é a desvalorização dos valores superiores. Enquanto estado, ele o denomina normal, enquanto estado intermediário, patológico – esta é uma boa distinção, que afirma ser possível ter uma postura adequada a ele, no que toca à sua atualidade. Em relação ao passado e ao futuro, este não é o caso; aqui se impõe a falta de sentido e esperança. O declínio dos valores é antes de tudo o declínio dos valores cristãos. Este declínio corresponde à incapacidade de criar tipos superiores ou somente de concebê-los e desemboca no pessimismo. Este se desenvolve para o niilismo, na medida em que a hierarquia, que já decepcionou, é observada e rejeitada com ódio. Somente permanecem os valores diretores, os valores críticos, portanto: os fracos se quebram neles, os ricos destroem o que não quebra, os mais fortes superam os valores diretores e avançam adiante. O niilismo pode igualmente ser um sinal de fraqueza como também de força. Ele é uma expressão da inutilidade do outro mundo, mas não do mundo e da existência em geral. O grande crescimento traz consigo um esmigalhamento e perecer assustadores e, sob este aspecto, o

surgimento do niilismo como a extrema forma do pessimismo pode ser um sinal favorável.

Com Dostoiévski o niilismo é ativo no isolamento do indivíduo, em sua saída da sociedade, que por essência é comunidade. O niilismo ativo se prepara como uma erupção naquelas semanas em que Raskolnikov passa sozinho em seu quarto em forma de túmulo. O niilismo conduz a um aumento da força física e espiritual às custas da salvação. Ele pode desembocar numa morte horripilante, como a que é descrita em *O idiota*, no destino do estudante Hipólito. O niilismo pode acabar em suicídio, como ocorreu com Smerdjakoff no *Os irmãos Karamazov*, e com Stawrogin no *Os demônios* ou com Sswidrigailof no *Crime e castigo* e como ele é de recear com Ivan Karamazov e muitos outros. Na melhor das hipóteses o niilismo poderá levar à cura, depois que se realizou o regresso à comunidade por meio do reconhecimento público da culpa; um nível superior àquele que subsistia antes da entrada no niilismo pode ser conquistado por meio da purificação no inferno ou na *Casa dos mortos*.

Não dá para desconhecer que em ambas as concepções reside um parentesco. Elas avançam igualmente nas três fases seguintes: da dúvida para o pessimismo, deste para ações no espaço destituído de valores e de deuses, e então para novas complementações. Conclui-se disso que uma e mesma realidade é observada, mesmo se de pontos muito afastados.

285

A dificuldade para definir o niilismo decorre da impossibilidade de alcançar uma representação do espírito do nada. O espírito do nada se aproxima da zona na qual somem tanto as intuições quanto os conhecimentos: os dois grandes meios aos quais ele está referido. Do nada não temos nem imagem nem conceito.

Por isso, o niilismo também apenas se coloca em relação com amarras, com os campos prévios do nada e nunca com a força fundamental mesma. De modo semelhante pode-se experimentar o morrer, mas não a morte. O contato imediato com o nada também é imaginável, mas então a repentina destruição deve ser a consequência, como se centelhas se desprendessem do absoluto. Algumas vezes a destruição repentina é descrita em associação com o suicídio abrupto, como em Malraux e Bernanos. Há uma consciência da existência tornada impossível – então perde sentido a continuação da batida cardíaca, da circulação, da secreção dos rins como também do toque de relógio num defunto. A consequência é uma horripilante putrefação. Stawrogin prevê isso para sua estada na Suíça e escolhe a força. Ele já intui os perigos que hoje estão aliados à defesa da mera segurança.

As particularidades da destruição não são apenas descritas pela literatura, mas também expostas. O artista escolhe a desagregação não somente como tema, mas também se identifica com ela. Ela penetra em sua linguagem, em suas cores. Esta é a diferença entre a literatura do mero nojo e a literatura naturalista, na qual, apesar de todos os objetos feios, o otimismo ainda domina.

Para que se tenha uma concepção do niilismo procede-se bem quando, em primeiro lugar, são isolados os fenômenos que emergem em sua sociedade ou em seu séquito e que, por isso, facilmente se confundem com ele. São estes sobretudo que dão à palavra o sentido polêmico. A eles se acrescentam os três grandes âmbitos da doença, do mal e do caos.

Para começar com o terceiro âmbito, vemos que, para nós, depois de experiências bem adquiridas, não é difícil fazer a distinção entre o que é niilista e o que é caótico. A distinção é, contudo, importante, pois há uma decisão entre o caos e o nada.

Nesse meio tempo provou-se que o niilismo pode bem se harmonizar com amplos sistemas de ordem, tanto que a regra é dada por onde ele é ativo e desenvolve poder. A ordem é para ele um substrato favorável. Ele a transforma em seus objetivos. Pressupõe-se simplesmente que a ordem é abstrata e, por isso, espiritual – nesta linha está em primeiro plano o Estado ilustrado, com seus funcionários e aparelhos e, isso, sobretudo no instante em que as ideias basilares com seu *nomos* e *ethos* foram perdidas ou decaíram, mesmo que num primeiro plano continuem vivendo em grande transparência. Nas ideias, então, somente é observado aquilo que é atualizável e a esta situação corresponde uma espécie de historiografia jornalística.

Muito estreitamente vinculado a este transcurso, no momento em que o Estado se torna objeto niilista, está o surgimento de partidos de massa nas grandes cidades, que procedem tanto racionalmente quanto pela paixão. No caso do sucesso, podem parecer semelhantes ao Estado, tanto que entre ambos dificilmente há distinção. A força vitoriosa na guerra burguesa forma órgãos que correspondem aos do Estado, seja por infiltração ou pelo modo de órgãos sugadores. Por fim, surgem novos soldamentos.

De modo bem semelhante pode-se observar que as forças armadas são tão mais apropriadas para a ação niilista quanto mais delas se afastar o antigo *nomos*, concebido como tradição. Na mesma relação, o puro caráter de ordem e o puro caráter instrumental devem crescer para permitir a possibilidade que cada um, que tenha a mão no poder, possa a cada momento dele se servir.

Já que os exércitos sempre abrigam em si elementos de antiguidade, ali onde servem como meio da transformação o desenvolvimento será também menos rápido. Onde emergem como sujeitos políticos, representados, portanto, por generais, as perspectivas de sucesso são muito menos favoráveis do que onde partidos de massa coordenam as coisas. A tendência de ficar carregando muitas coisas antigas, pessoas e valores, ameaça a ação em sua pressa niilista. Poderia ser estabelecida a máxima de que em tal situação um general deve ser tão importante quanto César ou completamente insignificante.

A ordem técnica é sobretudo apropriada para qualquer transladação e subordinação, mesmo que transforme exatamente por meio desta subordinação as forças que dela se servem, na medida em que as torna trabalhadores. Ela retrata a medida necessária de vazio para o qual pode servir qualquer conteúdo. Isto também vale para as organizações que se alinham a ela - associações, companhias, previdências, sindicatos e outras. Estão todas montadas para o puro funcionamento, cujo ideal é avistado no fato de que "somente é necessário apertar o botão" ou "acender". Por isso, elas também aparentemente se adaptam sem passagem a forças contrárias. Já cedo o marxismo viu na exploração dos trustes e monopólios capitalistas um meio favorável. Com o crescente automatismo, os exércitos adquirem uma perfeição de insetos. Eles então continuam a luta em lugares que, por motivo de sobrevivência, eram considerados criminosos para arte da guerra segundo o velho estilo. O vencedor nesses lugares recruta tropas sob novas indicações de campo. Na verdade, a confiança não será muito significativa e, para isso, a coação se torna refinada, transformando-se em ciência.

De modo bem semelhante se poderá ver que o homem individual sucumbe mais fácil ao ataque de quaisquer forças quanto mais elementos de ordem as preencherem. Conhecidas são as censuras levantadas contra funcionários, juízes, generais e professores. Elas se dirigem contra uma peça teatral que sempre novamente retornará, tão logo houverem revoluções. Não se pode transferir as posições para puras funções e aí esperar que seu *ethos* se mantenha intacto. A virtude dos funcionários reside no seu funcionamento, e é bom que não se tenha ilusões acerca disso também quanto aos tempos de paz.

Isto deve bastar para indicar que o niilismo pode de fato se harmonizar com amplos mundos da ordem e que, inclusive, para se manter ativo, necessita deles em grandes proporções. O caos somente será visível onde o niilismo vier a fracassar em suas constelações. Mesmo no seio de catástrofes é instrutivo ver o



quanto a acompanham os elementos de ordem, como quase a acompanham até o fim. Isto deixa claro que a ordem não é somente adequada ao niilismo, mas que pertence ao seu estilo.

O caos, portanto, é no máximo uma consequência do niilismo e nem das piores. Decisivo é saber quanta anarquia autêntica está oculta no caos e, junto a isso, quanta frutificação desordenada. A anarquia deve ser procurada no indivíduo e na sociedade, não nas ruínas decorrentes da quebra do Estado. As sentenças de Zaratustra dirigidas contra o “dragão do Estado” e, principalmente, a ideia do eterno retorno são indicações claras de que em Nietzsche o niilismo não penetrou nas profundezas. O anarquista terá frequentemente uma relação com a abundância e com bens e em seu bom tipo assemelhar-se-á antes aos primeiros do que aos últimos homens. O niilista também o considerará como inimigo onde ele chegar ao poder. Na guerra civil espanhola houve também um grupo anarquista que era, na mesma medida, perseguido pelos vermelhos quanto pelos brancos.

A diferença entre caos e anarquia é aqui concebida como diferença entre a desordem no inabitado e no habitado. Desertos e florestas seriam formas. Neste sentido, o caos não é necessário ao niilista; não é um lugar ao qual está referido. Muito menos lhe agrada a anarquia. Ela poderia incomodar o rigoroso decurso no qual ele se move. Isto também vale para a embriaguez. Mesmo nos lugares nos quais o niilismo mostra seus traços sinistros, como nos grandes lugares de destruição física, domina sobriedade, higiene e rigorosa ordem até o extremo.

Do mesmo modo, deve-se ir com precaução ao encontro do parecer de que o niilismo é uma doença. Em algumas opiniões encontraremos antes a saúde física associada a ele – principalmente onde é fortemente impulsionado. No niilismo passivo isto se dá de modo diferente. Sobre isto reside o duplo jogo de sensibilidade crescente e ações que se elevam poderosamente, jogo que move nosso tempo. Em primeiro lugar, não se pode supor que o niilismo repousa sobre uma doença ou mesmo sobre uma decadência, embora ambas certamente sejam encontradas em abundância nele.

Na imponente realização de trabalho e vontade que o niilismo ativo se abarba, no seu desprezo pela compaixão e pela dor, na alternância de temperaturas altas e baixas às quais se expõe e na adoração do corpo e das forças deste lado que geralmente nele se encontram, é de se supor que lhe foi dada uma boa saúde. E, de fato, pode afirmar-se que ele é completamente capaz da medida

do esforço que atribui a si e aos outros. Neste caso, ele é semelhante ao jacobino que se pode considerar como um de seus precursores.

A singularidade reside sobretudo no fato de que tais ciclopes e titãs surgem num mundo no qual a precaução cresceu imensamente e onde propriamente se pretende acabar com a corrente de ar. No seio dos Estados de bem-estar, com seus seguros e previdências, da preocupação e da anestesia sem dor, vê-se emergir tipos cuja pele é curtida a partir de couro e cuja articulação é fundida em ferro. Devem ser figuras complementares da doutrina das cores. A universal fraqueza de nervos os exige. Perguntamo-nos por suas escolas, suas formas de fundição. Elas devem ser certamente diferentes.

Na primeira linha pode reconhecer-se a escola da guerra civil – a vida dos niilistas políticos e dos revolucionários sociais, os presídios e as penitenciárias (Sibéria). A isto acrescenta-se, em reflexo, também os expropriados, aviltados, desonrados e os que escaparam das ondas de terror, de limpeza e de liquidação. Vê-se uns triunfarem aqui e outros lá, ou também como na Espanha, se nivelarem morosamente uns aos outros. O que há de comum em todos estes encontros é a completa falta de misericórdia. O opositor não é mais visto como homem, está fora da lei.

289

Os materiais de carnificina da Primeira Guerra Mundial formam a outra vertente. Eles criaram os homens maleáveis e, com isso, um novo estilo de comércio e uma série de movimentos de *front* contra os quais a política tradicional ficou sem recursos. Pode-se prever que a Segunda Guerra Mundial criará figuras semelhantes, em especial na Alemanha e na Rússia. Na experiência decorrente do conhecimento daqueles anos orientais, inclusive do destino dos presos, oculta-se ainda um capital inexplorado de dor, a autêntica moeda de nosso tempo.

Importante neste contexto é, por fim, aquele caráter específico de trabalho, designado como esporte. Nele não somente se torna visível o empenho para tornar normal um alto grau de saúde física, mas também o impulso dos recordes, que vão até os limites da realização possível e, inclusive, os ultrapassam. No alpinismo, na aviação e no saltar obstáculos existem exigências que sobrepõem o que é humano e para cuja dominação exige-se um automatismo precedido pela mortificação. Tais recordes suspendem novamente a norma. O acontecimento também é transferido para as fábricas; ele produz aqueles heróis do trabalho que conseguem levar a cabo a jornada de vinte horas de um trabalhador explorado de 1913.

Observando a coisa por este lado, não se pode atribuir doença, decadência ou *morbidezza* ao desenvolvimento. Vê-se antes emergirem homens que, assim como máquinas de ferro, tomam seu curso, não tendo sentimento mesmo onde a catástrofe os despedaça. Na verdade, no máximo é estranho o teatro no qual correntes ativas e passivas se tocam, enquanto o plâncton cai por terra e emergem tubarões – aqui o mais suave impressionismo, lá ações explosivas, aqui compreensão fina e dolorida, lá vontade e desdobramento de poder em excesso.

O todo também se dá em termos literários, sim, em primeiro lugar em termos literários e, na verdade, mais unido do que supõe o homem contemporâneo. Há cem anos o grande tema é o niilismo, mesmo que somente venha passiva ou ativamente à exposição. Nisso não se trata do valor, se é fraqueza ou força que dão luzes à obra: são variantes de um e mesmo jogo. Em autores tão distintos como Verlaine, Proust, Trakl, Rilke e novamente em Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud, Barrès, há, contudo, muita coisa em comum. A obra de Joseph Conrad é por isso notável, porque resignação e ação se mantêm equilibradas e estão estreitamente implicadas. Mas a dor existe aqui como lá, e também a vontade. A grande incisão reside no fato de a destruição ser, em primeiro lugar, sentida com sofrimento. Isto muitas vezes traz uma última beleza, como nas florestas o primeiro frio, também uma fineza que não havia em tempos clássicos. Então muda o tema, para o da resistência. Coloca-se a questão de como o homem pode, em vista da destruição, subsistir na corrente niilista. Esta é a mudança na qual estamos compreendidos; é a preocupação da nossa literatura. Isto se deixa comprovar com inúmeros nomes – como, para citar alguns, Wolfe, Faulkner, Maulraux, T. E. Lawrence, René Quinton, Bernanos, Hemingway, Saint-Exupéry, Kafka, Spengler, Benn, Montherland e Graham Greene. O que é comum a todos é o experimento, a provisoriidade da postura e o conhecimento da situação perigosa, da grande ameaça; estes são dois dados que determinam o estilo acima da língua, do povo e dos impérios, – pois que o estilo subsista e não somente viva na técnica, quanto a isso não pode haver dúvida.

Aqui ainda vale notar que, para uma completa abrangência de uma época, há a necessidade do conhecimento de suas asas mais externas, neste caso, tanto no encontro passivo quanto também no ativo com o nada. Neste duplo ataque reside o efeito que Nietzsche alcançou sobre os espíritos.

Isto quanto ao indivíduo, no que toca à saúde. Haveria de ser diferente com os povos e as raças? A resposta, na verdade, deve ser negativa, pois quase não se

pode supor que o niilismo somente seja próprio de povos antigos. Nestes vive uma espécie de ceticismo, que antes os protege. O niilismo, uma vez aceito, se desenvolverá com mais força sobre jovens e frescas linhagens. Ele agarra com mais força os que são primitivos, apartados e não cultivados do que o mundo capacitado com história, tradição e faculdade crítica. Tais âmbitos também são mais difíceis de serem automatizados. As forças primitivas, em contrapartida, penetram no enxerto. Por isso, iremos justamente neste âmbito de encontro com um modo de ardor que ataca não só a técnica das máquinas, mas também a teoria niilista. Este ardor se torna o substituto da religião. As teorias professorais do século XIX são santificadas. Por razões de segurança, recomenda-se para os viajantes de hoje conhecerem a situação, para ver até onde, nos países particulares, progrediu o iluminismo ou em qual nível ele permanece.

Se tivermos ocasião de observar mais de perto um grêmio niilista – não se precisa, neste caso, nem pensar num grupo de dinamiteiros (*Dynamiteros*) ou numa associação de caveiras (*Totenkopfverband*), mas talvez numa reunião de médicos, técnicos ou funcionários da ciência que se ocupam com questões correspondentes – então certamente pode-se fazer muitas observações, mas provavelmente não acerca de uma determinada doença.

Com certeza a doença cresce. Para isso já aponta o sem número de médicos. Há uma medicina niilista cuja caracterização reside no fato de que não pretende curar, pois segue outros fins, e esta escola está se espalhando. A esta medicina niilista corresponde um paciente que quer permanecer na doença. Por outro lado, fala-se de uma saúde especial que pertence ao círculo dos fenômenos niilistas, de um frescor propagandista que desperta uma forte impressão de inofensividade física. Encontra-se ela nas camadas privilegiadas, assim como em fases da conjuntura que estão ligadas ao conforto.

Nietzsche tem razão em considerar o niilismo um estado normal e somente patológico quando não é mais comparado ou ainda não foi comparado com valores que tem validade. Como estado normal, ele abrange saúde e doença a partir de seu modo próprio. Numa outra passagem, Nietzsche emprega a imagem do vento do orvalho, que surtirá tal efeito que, ali onde a seu tempo ainda se podia andar, daqui a pouco ninguém mais poderá andar. A imagem é boa. O niilismo lembra, com sua violência destruidora e futurista, um vento quente que vem das montanhas. Bem semelhante é também o efeito sobre os sistemas – uns são amputados, outros tornam-se mais ágeis em seu bem-estar e

em sua espiritualidade. É sabido que em certos países os delitos são valorados de outro modo se tiverem ocorrido sob o distúrbio provocado pelo vento quente.

Isto nos conduz à terceira distinção, a saber, a que é encontrada entre o niilismo e o mal. O mal não necessita aparecer nele e particularmente não onde há segurança. Onde as coisas se aproximam da catástrofe, o mal está irmanado com o caótico. Ele então surge como uma circunstância que acompanha, como nos incêndios de teatros ou em naufrágios.

Por outro lado, os investimentos e programas de ações niilistas podem distinguir-se por meio do bom propósito e da filantropia. Muitas vezes seguem já como resposta para primeiras desordens, com tendência salvadora e continuam, contudo, acirrando os processos urdidos. É isto que nos leva ao fato de que por longas extensões o direito e a injustiça quase não são distinguíveis e, na verdade, menos distinguíveis para o comerciante do que para aquele que sofre.

Mesmo nos grandes crimes, o mal quase não emerge como fundamento movedor; haveria de aparecer, pois, alguém mau que fizesse uso do evento niilista. Tais naturezas trazem antes incômodos substanciais. A indiferença é mais apropriada. O que nos inquieta é menos o fato de que homens com uma história criminal prévia sejam perigosos do que o fato de que transeuntes, encontráveis em cada canto de estrada e atrás de cada postigo, penetrem no automatismo moral. Isto aponta para a queda do clima. Quando o clima melhora, vê-se as mesmas existências alegres voltando para o lugar onde moravam. O niilista não é um criminoso no sentido usual do termo, pois, para isso, deveria haver ainda uma ordem válida. Pelas mesmas razões o crime também não mais desempenha um papel para o niilista. Passa-se do contexto moral para o automático. Onde o niilismo se torna um estado normal, fica para o indivíduo somente a escolha entre modos de desonestidade. Os valores diretores não podem, contudo, vir de lugares onde não se está envolvido ainda com o acontecimento. A nova enchente subirá muito mais a partir de pontos profundos.

Se o niilismo fosse possível de ser questionado como algo especificamente mau, então o diagnóstico seria mais favorável. Contra o mal existem meios de cura comprovados. Mais inquietante é a fusão, ou melhor, o completo apagamento do bem e do mal que muitas vezes escapa aos olhos mais aguçados.



A maior esperança encerrada nesta época ainda não foi tocada. Se a palavra de Hölderlin é verdadeira, então a salvação precisa deitar raízes violentamente<sup>3</sup>. Em seu primeiro raio desbota aquilo que é destituído de sentido.

Somos muito mais prendidos pelos efeitos da virada que, não percebida pelas massas, já aconteceu. Aqui acham-se talvez sinais para uso prático no seio das tendências niilistas. Trata-se da descrição de sintomas e não de causas.

Num primeiro olhar podemos notar um traço central nestes sintomas que se deixa designar como o da redução. O mundo niilista, segundo sua essência, é um mundo reduzido que continua se reduzindo, correspondendo necessariamente ao movimento para o ponto zero. O sentimento fundamental que nele impera é o da redução e o de tornar-se reduzido. Em contrapartida, o romantismo não alcança mais isso, traz somente mais um eco da realidade desvanecida. A profusão se esgota. O homem sente-se como que explorado em múltiplas relações e não somente nas econômicas.

A redução pode ser espacial, espiritual e anímica; ela pode tocar o belo, o bem, o verdadeiro, a economia, a saúde e a política – mas sempre será percebida no resultado como diminuição. Isso não exclui que ela esteja ligada por amplas extensões ao crescente desdobramento de poder e força de penetração. Vemos isso sobretudo na simplificação da teoria científica. Ela recorta as linhas de fuga sob uma renúncia a dimensões. Isso remete aos fins das cadeias, como podemos estudar bastante bem no darwinismo. Característico do pensamento niilista é também a tendência de remeter o mundo, com suas emaranhadas e múltiplas tendências, a um nome. O ataque tem um efeito desconcertante, mesmo se somente por um momento. O ataque torna-se instruído, já que sua dialética expõe o melhor meio para desmontar o adversário, que fica sem reservas. Mas aí o atacado também recorre ao método. O meio poderá ser incontornável em certas fases do desenvolvimento niilista; no fundo, permanece como um sinal da redução.

A este sinal junta-se, além disso, o sumiço do maravilhoso e, com ele, somem não somente as formas de adoração como também a admiração como fonte da ciência. O que se denomina em tal estado de encantamento e admiração é sobretudo a impressão por cifras no mundo espacial e numérico. A imensidão sobressairá então em todas as direções – forma a correspondência para a ciência

---

<sup>3</sup>Jünger pensa nos versos iniciais do hino *Patmos* de Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce/Também a salvação.” (N. T.).

exata e, por fim, reduzida à pura medição. A vertigem diante do abismo cósmico é um aspecto niilista. Ela pode atingir sublimidade, como em *Heureka*, de E. A. Poe, mas sempre estará ligado a ela um medo especial relacionado ao nada.

Já Léon Bloy<sup>4</sup> colocou o crescimento do movimento em estreita correspondência com esta espécie de medo. Ele situa a invenção de máquinas sempre mais rápidas na vontade de fuga para uma espécie de instinto, mediante o qual o homem prevê ameaças contra as quais ele talvez possa se salvar indo rapidamente de um canto para o outro da terra. Isto seria então a contrapartida, o lado sombrio da vontade de potência: a percepção do vazio antes do tufão. A cada aumento de movimento completa-se uma redução. Assim como os ricos depósitos e recursos da natureza, a tranquilidade também é desconstruída e colocada em movimento.

Um sinal aparentado a isso pode ser apreendido na crescente tendência para o que é especial, a dissidência e a transferência para a particularização. Essa tendência também se manifesta nas ciências do espírito, onde o talento para a sinopse quase desaparece completamente, assim como também o ofício superior no mundo do trabalho. A especialização vai tão longe a ponto de o indivíduo somente divulgar uma ideia ramificada; somente mais contribui com um toque de mão na linha de produção. Não faltam teorias que procuram nesta especialização a causa da diminuição que emerge nas personalidades. Contudo, é exatamente o contrário que é correto, e, para tanto, os meios que são recomendados não atingem o fundo.

Esta individuação que inquieta nas ciências e na *práxis*, mas que eleva a circulação, corresponde moralmente à relação com o menor valor. O fato de os “superiores valores terem se desalvorados” conduz a novas entradas nesta região então esvaziada. Tais tentativas podem completar-se tanto nas igrejas quanto em todos os outros âmbitos. Uma entrada reduzida revela-se onde Deus é apreendido como “o bem”, ou onde se impele as ideias para o vazio.

Tal como num céu de deuses rebaixado, surgem religiões substitutas em número ilimitado. Sim, pode-se dizer que por meio do destronamento dos valores superiores todas e cada uma das religiões obtiveram a possibilidade da iluminação cultural e da doação de sentido. Não somente as ciências naturais entram neste papel. As visões de mundo e as seitas crescem; é uma época de apóstolos sem mensagens. Por fim, também os partidos políticos caem na sorte

---

<sup>4</sup>Léon Bloy (1846-1917) preparou o caminho para um catolicismo renovado e é um dos escritores muitas vezes citado por Jünger. O que lhe fascina nele é a fé inabalável que se ergue sobre todas as decadências humanas (N. T.).

da apoteose, sendo que ético é o que serve à suas doutrinas e a seus objetivos alternados.

Ainda muitos campos, nos quais a redução é bem clara, podem ser nomeados, como o da arte ou do erótico. Trata-se naturalmente de um processo que abarca o todo e que por fim conduz a paisagens extremamente economizadas, cinzentas ou consumidas pelo fogo. No melhor dos casos vem à frente a cristalização. A novidade não é o traço característico deste fato. É muito mais aquilo que já envolveu o mundo. Pela primeira vez observamos o niilismo como estilo.

Muitas vezes já se tornou patente na história humana, seja com o indivíduo seja em unidades menores ou maiores, a queda das hierarquias imortais com suas consequências. Sempre então existiam à disposição potentes reservas, seja no mundo elementar, seja também no instruído. Havia ainda terra selvagem em abundância e culturas inteiras permaneciam intocadas. Hoje, a redução, que também não é simplesmente redução, mas sim aceleração, simplificação, potencialização e impulso para objetivos desconhecidos, atinge todo o mundo.

295

Se observarmos o lado negativo da redução, a recondução do número para as cifras ou também dos símbolos para relações despojadas surge talvez como sendo o seu traço mais significativo. Isso então provoca a impressão de um deserto preenchido por um lamaísmo que gravita sob um céu estrelado. A medição de todas as relações se torna ininterruptamente mais importante. Há ainda a consagração, embora não se acredite nas transformações. Então reinterpreta-se a transformação, tornamo-la mais compreensível.

Um tipo remoto é o Dândi; ele ainda dispõe das medidas externas de uma cultura cujo ser começa a desaparecer. A prostituição pertence aqui à corporeidade despojada de símbolos. Não somente o comprável se aproxima, mas também a medição. A beleza torna-se avaliável por cifras, torna-se muito mais universal. A redução mais abrangente é a da pura causalidade. Em seus gêneros inferiores conta a observação econômica do mundo histórico e social. Aos poucos, todos os âmbitos se reduzem a estes nomes, inclusive o sonho, que tem sua sede tão afastada da causalidade.

E assim tocamos na dissolução do tabu, que primeiramente assusta, estranha, mas também estimula. A esterilização passa a ser algo natural. Constitui inicialmente uma façanha motorizar um carro fúnebre, temos então o fato econômico. Hoje um livro tão macabro como o de Evelyn Waugh, que

escreveu sobre o comércio funerário de Hollywood, vale como literatura de entretenimento<sup>5</sup>. A façanha ainda está em seu começo. Entrementes completou-se uma espécie de culminação que se furta à participação no rude processo niilista de atração.

Sobre o que se fundamenta a desavença que, entre outras coisas, ameaça colocar em perigo a existência dos partidos radicais e distingue tão significativamente os anos posteriores a 1945 dos posteriores a 1918? O fundamento pode ser suposto no fato de que nesse meio tempo ultrapassamos o ponto zero e, não só ideologicamente, mas também com o núcleo estabilizador que estava na base da ideologia. Isso então traz consigo uma nova direção do espírito e a percepção de novos fenômenos.

É pouco provável que estes fenômenos emergjam de modo surpreendente ou maravilhoso. A travessia da linha, a passagem do ponto zero, divide a peça teatral. Ela aponta para o meio, mas não para o fim. A segurança ainda está muito longe. Para tanto, a esperança torna-se possível. O estado do barômetro melhora, apesar do perigo externo, e isso é mais favorável do que se ele caísse com aspectos de segurança ainda subsistentes.

Tampouco é de se aceitar que os fenômenos imediatamente se deixarão reconhecer teologicamente, se tomarmos a palavra em sentido estrito. Antes é de supor que eles se tornarão visíveis naqueles campos aos quais hoje está presa a fé, portanto, exatamente nos campos do mundo das cifras. E, de fato, pode-se reconhecer que na fronteira onde se tocam a matemática e a ciência natural mudanças violentas estão em curso. Os aspectos astronômicos, físicos e biológicos se modificam de tal modo que ultrapassam em muito uma mera alternância de teoremas.

Ainda não chegamos, com isso, a sair do estilo de fábrica, embora uma significativa diferença se ilumine. A paisagem das fábricas como nós a conhecemos repousa essencialmente sobre uma profunda eliminação das velhas formas em favor da maior dinâmica do evento do trabalho. Todo o mundo das máquinas, dos meios de transporte e da guerra e suas destruições está aqui presente. A eliminação atinge a máxima intensidade com imagens assustadoras, como as da queima de cidades. A dor é monstruosa, mesmo assim se realiza no seio da destruição histórica a imagem do tempo. Sua sombra cai sobre a terra

---

<sup>5</sup>Evelyn Waugh nasceu em Londres em 1903 e recebeu em 1947 o prêmio da "Galeria de escritores católicos" (N. T.).

surribada, cai sobre o fundamento do sacrifício. A este se seguem os novos planos fundamentais.

O olhar ainda contempla a mudança das decorações, que deve ser distinguida dessas decorações do mundo do progresso e da consciência copernicana. Tem-se a impressão de que o teto, não menos do que o cenário, parece aproximar-se de modo extremamente concreto e entrar numa nova ótica. á se pode prever que nesse teatro surgirão também novas figuras.

Ao lado disso, ninguém deixará de notar que no mundo dos fatos o niilismo se aproxima dos últimos objetivos. Na entrada de sua zona somente a cabeça estava em perigo, o corpo, em contrapartida, ainda estava em segurança. No entanto, dá-se o contrário. O corpo está para lá da linha. Assim, eleva-se o baixo dinamismo que impele até à explosão. Assistimos ao horripilante açambarcamento de pessoas assassinadas que são incluídas no cálculo da destruição indiferente de grande parte da raça humana. Não é casual que aqui atuem forças idênticas; que discriminam os soldados que ainda conhecem regras de combate e a diferença entre soldados e civis.

Desse modo, o evento não deve ser julgado como pura e simplesmente destituído de sentido. Não ajuda em nada fechar os olhos diante dele. Ele é a expressão da guerra civil mundial, na qual estamos metidos. A monstruosidade das forças e meios permite concluir que daqui em diante o todo estará em jogo. Daqui decorre a vulgaridade do estilo. Isso tudo aponta para o Estado mundial. Não se trata mais de questões nacionalistas, também não mais de demarcações de grandes espaços. Trata-se do planeta em geral.

Esta é uma primeira visão de esperança. Pela primeira vez dá-se um objetivo sólido, substancial, no seio do progresso sem margens e em sua mudança. Também a vontade de o alcançar não é de modo nenhum da ordem do poder político - muito mais corresponde à opinião que se escuta em cada esquina, em cada repartição.

Ao mesmo tempo haveria de crescer a opinião de que uma Terceira Guerra Mundial, mesmo que não seja inverossímil, também não é inevitável. Não está excluída a possibilidade de a unidade mundial ser alcançada por meio de acordos. Isso, na verdade, haveria de pressupor o nascimento de uma terceira força, a qual, por enquanto, só é pensável como sendo a Europa unificada. Também a reviravolta poderia atingir uma medida que já na paz deixaria um dos concorrentes fracassar. Então tem-se o imprevisto. Tudo isso impele para o juízo



de que junto a uma suficiente força de espírito não há motivo nem para otimismo nem para desespero.

### 3

O que fazer em tal situação? Um sem número de pessoas medita sobre esta questão. É o tema de nossa época. Também não faltam respostas. Ao contrário, é a multiplicidade delas que confunde. A saúde não nasce do fato de todo mundo ser médico.

As verdadeiras causas de nossa situação são desconhecidas, e não serão clareadas por meio de um esclarecimento precipitado. Este mal toca nas derivações secundárias. Pode ser que estejamos julgando de modo muito otimista. Também pode ser que a proximidade da catástrofe nos confunda a visão e que fases tardias da totalidade de uma época possam lançar luzes. Isso seria então um sinal de que o niilismo se aproxima de seu fim. Talvez em curto prazo de tempo possamos vê-lo em contextos completamente diferentes.

Igualmente está reduzido o conhecimento dos meios de cura. A situação perderia sua dificuldade se soubéssemos de um grande arcano. O desconhecimento, o risco, o medo determinam-na muito antes e cada tentativa superior de forçá-la permanece um experimento. Ao contrário, pode-se supor que quem recomenda receitas seguras é ou um charlatão ou um daqueles que ainda não percebeu o que a situação realmente compreende. Seja na ciência ou em qualquer outro lugar – o tipo de segurança permite concluir que resquícios do século XIX ainda não se reduziram completamente.

Em contrapartida, muitos modos de procedimento e acenos práticos em vista do movimento no campo niilista podem ser recomendados, pois, enfim, experiência é o que não falta. O homem livre, por razões de autossustentação já está obrigado a pensar sobre o modo de como pretende portar-se num mundo em que o niilismo não só impera, mas, o que é pior, também se tornou um estado normal. Que uma tal reflexão já se pôde tornar possível, nisso reside um sinal de um clima melhor, mais aberto, de uma visão que se tornou possível para além do âmbito das violentas alucinações.

Em relação à ótica, pode ser citado mais um inconveniente, que deve aparecer como algo que incomoda, inclusive inapreensível para quem está nesta ampla região inexplorada. O inconveniente está associado ao fato de que, na

passagem do meridiano zero, as cifras antigas não mais conferem e que um novo cálculo deve ser iniciado.

Isso vale principalmente em relação à destruição necessária. A postura conservadora, com seus representantes do respeito, já muitas vezes digna de admiração, não consegue mais apreender e deter o movimento crescente, tal como isso ainda parecia possível após a Primeira Guerra Mundial. O conservador sempre somente poderá proteger-se em regiões parciais que ainda não entraram em movimento, como a monarquia, a nobreza, o exército e a terra. Mas onde tudo começa a escorregar, perde-se o ponto de partida. Ao mesmo tempo, vê-se os jovens conservadores passarem de teorias estáticas para dinâmicas: eles procuram o niilismo em seu território.

Este é um sinal de que as coisas prosperaram extremamente desde os dias do velho oportuno Marwitz. Na época ainda havia a aparência de que apenas um depósito, uma casa de comércio estava pegando fogo. Para o fogo maior e de superfície são necessários outros preparativos. Aqui pensa-se em novos planos.

Não há dúvida de que a nossa existência como um todo se move sobre a linha crítica. Desse modo, modificam-se os perigos e a segurança. Não se pode mais pensar como é possível salvar uma casa, uma habitação particular, do temporal de fogo. A astúcia aqui não ajuda, não adianta fugir. Ao contrário – à existência assim salva adere um sopro de contrassenso, no melhor dos casos, de musealidade. É o que também vale espiritualmente; por isso, hoje não há muito significado em um pensador manter seu ponto de vista durante décadas. Mesmo o desenvolvimento parece não alcançar esses mundos singulares – mas muito antes a metamorfose no sentido de Ovídio.

Mas, que figuras se oferecem ao espírito que se move segundo a salamandra pelo mundo do fogo? Aqui ele vê formações que se entrelaçam à moda antiga: é impossível que se mantenham, mesmo que estejam no Tibet. Lá ele vê a linha, onde todos os valores se desfazem e onde a *dor* assume seu lugar. Então ele novamente vê traços que se anunciam. Os traços exigem sobretudo um olho crítico; eles só podem ser germes ou algo como pontos iniciais, de cristais. E todos estes rebentos pedem um outro ataque, rebentos que devem aparecer confusos e cheios de contradição para quem não consegue realizar para si os lados negativos e positivos da destruição. Uma confusão babilônica divide as inteligências que tem como tema o exato estado do ponto nulo. Daqui, decerto, também resultará o conhecimento do futuro sistema de coordenadas.

Uma outra ótica também possível é aquela para a qual a linha aparece como região profunda, como no caso do desenterramento. Caminha-se para a ordem na medida em que se retira os escombros do tempo e se abaixa as construções lavradas. Neste propósito, vemos espíritos potentes fazerem uso da violência niveladora que habita métodos e terminologias niilistas. Aqui se situa o “filosofar com o martelo”, do qual Nietzsche se gabava, ou o título de “empreendedor da destruição”, que Léon Bloy imprimiu em seu cartão de visita.

A questão decisiva reside em saber até onde o espírito se subordina e se o passo do deserto conduz a novos poços. Esta é a tarefa que nossa época abriga. À medida que a solução depende do caráter, todo mundo toma parte dela. Existe por isso também uma pergunta pelo valor fundamental, que hoje deve ser dirigida para pessoas, obras e instalações. Ela soa: em que medida passaram pela linha?

A confusão acima mencionada surge primeiramente onde se supõe, com razão, estar o ponto essencial de nossas dificuldades, a saber, nas questões de fé. Já a *suposição* é um avanço para melhor perante a completa indiferença do liberalismo tardio e coisas piores. As catástrofes da Segunda Guerra Mundial tornaram clara para muitos uma falta e, principalmente para as grandes massas, uma falta que ainda nunca haviam sentido. Esta é a força produtiva da dor. E tais impulsos para a cura tem um valor de cultivo e de consideração especiais.

Reside na natureza da questão que em tal estado imediatamente se ofereçam as igrejas. Este é o seu ofício para o qual estão destinadas. Mas logo se levanta também a questão: em que medida estão capacitadas para ajudar ou, em outras palavras, em que medida ainda estão na posse dos meios de cura? A questão não deve ser colocada fora de alcance, pois exatamente nas construções não vistoriadas poderiam estar especialmente concentrados os materiais para o ataque niilista. Isto então resultaria no quadro que no começo descrevemos: o teatro de uma bênção que não possuiria uma correspondência na transcendência e, com isso, seriam gestos vazios, atos maquinais como todos os outros – inclusive estando abaixo, porque simulariam valores. Este é o instante em que a rotação do motor se torna mais intensa, adquire mais sentido do que milhares de retomadas de fórmulas na oração. Muitos que tiveram seus olhos aguçados pelo niilismo se assustam frente a isso.

A questão assim colocada não ficará muito tempo suspensa: *isso pode ser antevisto*. O instante, no qual a linha é ultrapassada, traz uma nova dedicação ao

ser e, com isso, começa a cintilar o que é real. Isto também será visível para olhos obtusos. A isso se ligam novas festas.

Mas não se pode julgar acerca da questão estando deste lado da linha. No caso do conflito niilista, sem dúvida que é mais inteligente, como também mais digno, permanecer do lado das igrejas do que do lado daqueles que a atacam. Isso só se mostrou a pouco tempo e ainda hoje se mostra. Pelo menos ainda se pode agradecer, afora alguns soldados autênticos, à igreja que não tenha caído sob o júbilo das massas, num manifesto canibalismo e numa entusiástica adoração da animalidade. De vez em quando ela está bem próxima disso; já nas bandeiras se iluminava e ainda se ilumina o brilho de festas recentes. As outras forças, quanto mais sociais e humanas se conduziram, deram aos calcanhares. Não se deveria mais ser-lhes prestativos em sua decomposição seca.

O amplo recuo das igrejas ou oferecerá as massas totalmente ao coletivo técnico e sua exploração ou as levará aos braços daqueles sectários e charlatões, que hoje se arvoram em cada esquina. Aqui desemboca um século de progresso e dois de iluminismo. Ouve-se também o conselho para deixar as massas à sua vontade, que tão claramente as leva à destruição. Isto significaria eternizar a escravidão, na qual milhões estão sequiosos, o que sobrepuja os terrores dos antigos, mas sem a luz que havia neles.

Para afastar equívocos correntes é isto que se quer dizer antes de mais nada. Assim podemos afirmar que a teologia de modo nenhum se encontra num estado em que possa concorrer com o niilismo. Ela se debate muito mais com a retaguarda do iluminismo. Está, portanto, ela mesma ainda enrolada na conversa niilista.

Muito mais esperançoso é o fato de as ciências particulares avançarem a partir de si mesmos para imagens que permitem uma interpretação teológica – sobretudo a astronomia, a física e a biologia. Elas parecem, devido à expansão, novamente se aproximar da concentração, da perspectiva mais limitada, mais aguçada e, com isso, talvez também mais humana, pressuposto que se conceba de novo esta palavra. Devemos nos proteger aqui da explicação apressada, os fatos falam melhor. Aos experimentos são agora atribuídas novas questões. Isso também traz novas respostas. Para a apreensão conjunta delas a filosofia não será suficiente.

A falta será menos sentida onde o culto religioso é satisfatório – no núcleo ortodoxo. Ele é talvez o único que atravessou a linha sem se decompor ou, se for decomposto, trará monstruosas mudanças. A falta também emergirá com mais

intensidade com os protestantes do que com os católicos. Por isso, com eles o impulso também será dirigido mais fortemente contra as intrigas mundiais e o bem-estar. A decisão não será de nenhum modo possível de ser retirada dos cumes espirituais. Isto permite que temas teológicos penetrem sempre mais na literatura. Na França, isso remonta a uma antiga tradição. A aproximação ou a delimitação frente ao autor da igreja sempre forma, assim, conflitos reincidentes. A nova exegese conduz a uma discussão de profetas e pontífices que, assim como aquela entre Kierkegaard e o bispo Mynster, sempre se repete. O romance teológico, que se decompôs com estrelas, começa novamente a emergir nos países anglo-saxões. De vez em quando, inclusive, dedicam sua pena a ele os mesmos que a pouco ainda se ocupavam com a descrição do super-homem ou do “último homem”.

Estes três fatos: a inquietação metafísica das massas, a emergência das ciências particulares do espaço copernicano e o surgimento de temas teológicos na literatura mundial são aspectos positivos de nível superior que podemos com razão opor a um julgamento da situação puramente pessimista ou voltado para uma crítica decadente. Aqui surge uma espécie de elã, com uma disposição ao mesmo tempo sóbria e forte, que nessa clareza não se pôde encontrar após 1918. Este elã pode precisamente ser encontrado ali onde a dor foi mais intensa e caracteriza a juventude alemã. Mais significativa na vitória do que outrora ela surge quando, depois de uma tal prova, a vemos voltar para casa dos destroços, das caldeiras e dos cativeiros dizimadores. Falta ainda o atrevimento, mas para isso uma nova coragem que nela reside está crescendo e disposta a esvaziar o cálice. Tudo isso enfraquece no ataque, e dá forças monstruosas para a resistência. Elas concresem junto aos desarmados.

Onde hoje se mostram disposição, vontade para o sacrifício e, com isso, substancialidade, sempre está próximo o perigo da exploração sem sentido. A exploração é o traço fundamental do mundo de máquinas e do mundo automatizado. Ela cresce até a insaciabilidade quando surge o leviatã. Em relação a isso também não devemos nos enganar onde a grande riqueza parece dourar as escamas. O leviatã é ainda mais temível no conforto. A época dos Estados monstros irrompeu, como Nietzsche havia professado.

A derrota sempre permanece lastimável. Contudo, ela não conta àqueles males que estão completamente do lado sombrio; ela também tem vantagens. Nesta situação, alguém que é significativo é também mais moral, na medida em



que ela exclui as ações e com isso também a cumplicidade que estão associadas a ela. Desse modo, pode crescer uma consciência jurídica que está acima dos atores.

Não deveríamos nos entregar a essas e outras vantagens apenas para participar de ações questionáveis. Já caem as sombras de novos conflitos sobre nosso país. O alemão será desejável aos olhos dos inimigos, não somente pela situação central de seu país, mas também por causa da força elementar que se move nele. Isso melhora sua situação e traz novos perigos. Força-o a se ocupar radicalmente com problemas que apenas para a visão tosca são políticos.

A discussão com o leviatã que se impõe ora como tirano externo ora como interno é a mais abrangente e universal em nosso mundo. Duas grandes angústias dominam os homens quando culmina o niilismo. Uma reside no susto diante do vazio interior, o que os força a se manifestar no exterior a todo preço – por meio do desdobramento de poder, domínio de espaço e rapidez elevada. A outra atua de fora para dentro, como ataque do mundo poderoso ao mesmo tempo demoníaco e automático.

A invencibilidade do leviatã em nossa época repousa sobre este duplo jogo. Ela é ilusória; é aqui que reside sua força. A morte que ela proclama é ilusória e, *por isso*, é mais temível do que a morte em campo de batalha. Mesmo fortes guerreiros não podem com ela, suas incumbências não passam por cima das ilusões. Por isso, a fama da guerra precisa desbotar onde uma última realidade, sobreposta à aparência, é exigida.

Se desse certo fazer tombar o leviatã, o espaço tornado livre deveria ser preenchido. Mas para tal preenchimento, a situação interior e o estado sem fé são incapazes. Por essas razões, onde vemos cair um retrato do leviatã crescem novas formações iguais a cabeças de hidras. O vazio as exige.

Dificuldade idêntica torna impossível afastar do interior dos Estados os abusos que são dirigidos contra o indivíduo. Poderíamos pensar situações, nas quais pequenas elites se reuniriam e assim, como antigamente com o *demos*, hoje poderiam quebrar os dentes do leviatã e danificá-lo. A consequência seria então a sua decadência. Nós já vivenciamos isso. Do mesmo modo, poderíamos supor partidos, e inclusive cheios de sentido, que se poderiam armar contra aquelas burocracias por meio das quais a exploração pólipa é praticada. Eles poderiam assegurar-se da maioria, inclusive ter aplauso unânime; mas nada seria mudado. A realização de idílios de breve vida ainda é o melhor que se pode esperar. Então se formariam novos centros, caso o leviatã não simplesmente de fora agarrasse

bens da vítima acomodada para lixiviá-la ainda mais fortemente do que os próprios senhores coagentes. O leviatã ama as ideologias quietistas e as propaga, ainda que somente para os outros.

Mas tão simples as coisas não são. Também o homem da rua vê isso de modo admirável e sóbrio. Por fim pagou caro a lição. A época das ideologias, como ainda eram possíveis depois de 1918, passou; elas somente ainda estão colocadas para as grandes potências como arrebiques totalmente leves. A mobilização total entrou em tal fase (*Stadium*) que, em termos de ameaça, até supera o passado. Com certeza o alemão não é mais seu sujeito e, com isso, cresce o perigo que possa ser tomado como seu objeto.

É claro que o evento não se deixa responder tão facilmente a ponto de que se possa ignorá-lo. Ele exige uma postura política, tão mais urgente quanto maior desproteção subsistir – também quando a decisão política é reduzida e quase somente se restringe à escolha dos protetores.

A isso se acrescenta a suposição de que o todo é necessário e que em seus objetivos finais é pleno de sentido. A formação de grandes espaços e, sobretudo, seu crescente caráter de guerra civil aponta para o fato de que não se trata mais de movimentos de Estados nacionais, mas sim de movimentos pela preparação de uma unidade abrangente, no seio da qual então se espera, por sua vez, uma proteção maior e uma vida livre para os povos.

A situação de desarmamento tem a vantagem de apontar para tratados. Assim, vê-se antes o outro lado. Aquele que está desarmado, está condicionado a apelar moralmente, e quando se excede nisso, está colocado em perigo de modo especial. Os inimigos de ontem tentarão atraí-lo em suas novas ações, também tentarão oferecer-lhe presas ilusórias. Ele perderá suas boas e autênticas reivindicações se estiver de acordo com isso. Ninguém é mais forte do que aquele que conhece os limites de seu direito e constrói em vista deles. Somente para este a época torna-se real.

Um dos estratagemas do leviatã consiste em fazer com que a juventude acredite que sua oferta é idêntica à da pátria. Desse modo, ele embolsa os melhores sacrifícios.

O caminho que não procura, nem a partir do interior nem a partir do exterior, garantir a segurança: é este o nosso caminho. Poetas e pensadores descreveram-no mais precisamente, mais conscientemente, em cada novo passo.

É o caminho pelo qual as catástrofes se distinguem sempre mais claramente e de modo sempre mais gigantesco.

Em tal apuro, se oferece a organização aos homens. A palavra é aqui apreendida em sua abrangência mais ampla, sobretudo como ordem por meio de saber e ciência. A ela se seguem simplificações econômicas, técnicas e políticas. É impossível que o homem nesse estado desdenhe os recursos a ele oferecidos. Muito lhe será retirado por causa disso, sobretudo a decisão torturante, a resolução pessoal. No contexto dessa ordem ele também cria para si segurança. Com certeza o sem número de decisões retiradas se transfere para poucas centrais. Desse modo, emerge o perigo das catástrofes universais.

Pode-se antever que a poda da liberdade ainda vai continuar. Ela também existe onde se supõe ingenuamente estar de posse das resoluções. Há uma diferença quando os meios para o aniquilamento de povos são engenhados ou multiplicados por oligarquias tirânicas ou por decisões parlamentares? Há uma diferença decerto: no segundo caso, a pressão universal se torna ainda mais clara. O medo domina a todos, mesmo que também possa se manifestar aqui por meio da tirania ou lá por meio do fato. Enquanto o medo reinar, tudo será conduzido em torno de um círculo apático, e sobre as armas repousará um brilho funesto.

305

Desse modo, levanta-se a questão de saber se mesmo em campos reduzidos ainda é possível haver liberdade. Certamente ela não é dada por meio da neutralidade – sobretudo não por meio daquela ilusão atroz de certeza, na qual se arrisca, para se moralizar, aquele que está na arena.

Igualmente não se deve recomendar ceticismo, principalmente não aquele ceticismo que torna tudo visível. Os espíritos que dominaram a dúvida e dela se aproveitam chegaram, daqui em diante, muito mais à posse do poder, e então a dúvida para eles é sacrilégio. Eles exigem para si e seus padres de igreja adoração como nunca o exigira para si um imperador ou um papa. Aqui pode-se suspeitar se alguém ainda teme tortura ou trabalho forçado. Não devem ser muitos. Tornar-se desse modo visível significa exatamente dar provas de estar servindo ao leviatã, o que o agrada e em vista de que conserva exércitos de policiais. Recomendar isso para os oprimidos, a partir de seguros púlpitos de rádio, é algo considerado puro crime. Diante daqueles que discursam, os tiranos de hoje não têm medo. Isto ainda era possível nos bons velhos tempos do Estado absolutista. Muito mais temeroso é o silêncio – o silêncio de milhões e também o silêncio dos mortos, que dia após dia se torna mais profundo, e que não ressoem

tambores até que o julgamento o tenha conjurado. No nível em que o niilismo se tornar normal, os símbolos do vazio se tornarão mais temerosos do que os do poder.

Mas a liberdade não mora no vazio, ela está muito mais na desordem e na não distribuição, naquelas regiões que, na verdade, são organizáveis, mas que não podem ser acrescentadas à região da organização. Queremos denominá-la de deserto; ela é o espaço no qual o homem não só pode conduzir a batalha, mas também de onde pode ter a esperança de sair vitorioso. Isto então com certeza não é mais um deserto romântico. É o fundamento originário da existência humana, a espessura da qual o homem um dia irá irromper como um leão.

Mas também existem em nosso deserto oásis, onde floresce o espaço selvagem. Jesaja reconheceu isso numa idêntica época de virada. Estes são os jardins, aos quais o leviatã não tem acesso e em torno dos quais vagueia com raiva. E isso é, em primeiro lugar, a morte. Hoje como nunca há homens que não temem a morte, que também estão infinitamente sobrepostos ao grande poder temporal. É nisso que também reside a razão de sempre ser necessário espalhar um terror ininterrupto. Os detentores do poder vivem sempre na representação decepcionante de que não somente as pessoas isoladas, mas de que muitos possam sair do terror; isto seria a sua queda certa. Aqui também está o autêntico fundamento para a irritação contra toda doutrina que transcende. E nisso dormita o maior perigo: que o homem deixe de ter medo. Existem regiões da terra onde já se persegue a palavra “metafísica” como uma heresia. O descrédito de qualquer adoração de heróis e de qualquer grande figura humana nestes lugares compreende-se por si mesmo.

O segundo poder fundamental é Eros; onde duas pessoas se amam há uma redução da região do leviatã, cria-se um espaço não controlado por ele. Eros sempre triunfará sobre todas as formações tirânicas, como o autêntico mensageiro dos deuses. Nunca haverá erro quando se for para o seu lado. É nesse contexto que tocamos as raias dos romances de Henry Miller – neles o corpo é levado de encontro a técnica. Traz-se redenção das pressões da época; destrói-se o mundo da máquina na medida em que se está voltado contra ele. O sofisma reside no fato de que esta destruição é pontual e constantemente deve ser elevada. O sexo não contradiz, mas corresponde ao transcurso técnico no organismo. Nesse nível, ele está tão aparentado ao titânico como o derramamento de sangue sem sentido, pois os impulsos contradizem apenas onde, seja por amor seja por sacrifício, conduzem para fora. Isto nos torna livres.

O Eros também vive na amizade que, perante a tirania, experimenta as últimas provações. Aqui ela é apurada e provada como ouro em forno. Nos tempos em que a suspeita penetra até na família, o homem se adapta à forma do Estado. Ele se arma como uma fortaleza, da qual nenhum sinal impele para fora. Onde uma troca, ou até mesmo a omissão de um gesto pode significar a morte, impera grande vigilância. Pensamentos e sentimentos permanecem trancados no âmago; afasta-se mesmo o vinho, porque ele desperta a verdade. Em tal situação, a conversa com o amigo de confiança pode não somente consolar infinitamente, mas também fazer retornar e confirmar o mundo em suas medidas livres e justas. Um homem é o suficiente para testemunhar que a liberdade ainda não sumiu. Mas é deles que precisamos. Então crescerão em nós as forças para a resistência. Os tiranos sabem disso, e procuram eliminar o humano na universalidade e no espaço público – tal fato mantém distante o incalculável, o que está fora da ordem.

A liberdade e a vida das musas estão completamente irmanadas, tanto que vêm florescer lá onde a liberdade interior e exterior estão numa relação a mais favorável possível. A criação baseada nas musas, isso significa, a obra de arte, ainda está interna e externamente conforme a uma enorme resistência. Isso a torna tanto mais lucrativa. Também na obra de arte o nada se nutre com força monstruosa; é o que torna o ato de criação consciente. Costuma-se expressá-lo como *déficit*; contudo, deveríamos antes ver nisso o estilo da época. Em toda criação baseada nas musas, em qualquer campo em que ela sempre estiver atuando, oculta-se hoje um forte ingrediente de racionalidade e de autocontrole crítico – isso exatamente é sua legitimação, o signo temporal, no qual se pode reconhecer a autenticidade. A ingenuidade reside hoje em outros estamentos do que a 50 anos, e exatamente esse fato cai no círculo da retomada mecânica, o que contradiz esta lei. Precisamos hoje transformar o espírito consciente em instrumento que soluciona. Ele é para nós a matéria do que não é expressável e, com nossos meios, suas imagens se deixam também elevar para o que é eternamente válido. A autenticidade reside na limitação do que nos foi dado.

Ignorar o mundo em que vivemos não pode ser o sentido da arte – e isso traz consigo que ela é menos alegre. A superação e dominação espiritual da época não se retratará no fato de perfeitas máquinas coroarem o progresso, mas sim no fato de ela alcançar forma na obra de arte. Aqui ela se salva. As máquinas decerto nunca serão obras de arte, mas o impulso metafísico que anima todo o mundo das máquinas pode manter o mais alto sentido na obra de arte e, com



isso, introduzir nela repouso. Esta é uma distinção importante. O repouso habita na figura, também na figura do trabalhador. Se observarmos o caminho que a pintura trilhou neste século, poderemos intuir os sacrifícios que aqui são trazidos. Poderemos talvez também intuir que ela conduz para o triunfo, para o qual o puro serviço no belo não é suficiente. Ainda é discutível o que poderemos reconhecer como sendo o belo.

Quase não encontraremos um homem que em seu jardim deixará imperar de tal modo o elemento econômico que as flores também ali não possam achar seu lugar. Ao mesmo tempo, seus canteiros adquirem vida superior e o que é puramente necessário é levado a sobressair-se. A mesma coisa experimentará o homem em nossa ordem, o homem comprimido em nossos Estados, que se volta para a obra de arte, e seja somente para um breve usufruir. Pode ser que ele somente possa se aproximar dela nas catacumbas, tal como Cristo da cruz. Nos âmbitos do leviatã impera não somente o estilo ruim, mas também o homem das musas deve necessariamente ser contado entre os mais significativos inimigos. A perseguição desterra o artista. Em contrapartida, os tiranos dão prêmios para os mantenedores de escravos espirituais. Eles profanam a poesia.

Algo semelhante se dá com o pensador nesta época. Ele está numa ameaça idêntica, que se completa nos limites do nada. Com isso, ele reconhece o medo em suas origens, que é percebido pelos homens como pânico e em revezes cegos. Imediatamente ele também é aproximado daquilo que salva, que Hölderlin vê como estando junto do perigo.

Assim, chegamos à estranha simetria que leva hoje o poeta e o pensador a uma correspondência espelhada. A poesia tornou-se, de um certo modo, consciente, o que recai sobre todo impulso primordial. A luz penetra até na rede dos sonhos e dos mitos primordiais. A isso se liga a crescente participação da mulher no âmbito espiritual. Desse lado da linha, o espírito pertence ao processo de redução; somente do lado de lá se mostrará se e a quais ganhos ele está ligado. Se hoje aparecesse no mundo um estrangeiro com inteligência, ele poderia concluir, a partir da poesia, que o conhecimento dos raios X, inclusive dos fenômenos nucleares, necessita subsistir. A pouco tempo esse não era o caso e é admirável quando se reflete acerca de quão devagar a palavra segue a marcha do espírito. Assim, é na linguagem que o sol sempre ainda nasce.

Se é então no poeta que a linguagem abaúla semelhante a um receptáculo pelas esferas espirituais, é no pensar que ela desce sua raiz até ao que é

inseparável. Estes são movimentos imediatamente próximos do nada, e ambos vão um ao encontro do outro. O estilo de pensamento é inteiramente diferenciado do das épocas clássicas, como, por exemplo, da época do barroco, onde ele era caracterizado pela completa certeza, pela soberania da monarquia absoluta. O estilo de pensamento propriamente não pode mais manter a reivindicação do positivismo: que em todo campo no qual o espírito se lança domine a clara consciência com suas leis. A grande flutuação decorrente do desconhecido não somente superou todo fluviômetro, mas também as marcas dos maiores níveis de água conhecidos. Aqui a certeza se torna questionável, também no campo espiritual, inclusive chega a incomodar como em toda posse assumida. O pensamento necessita procurar outras seguranças e evoca outros motivos afastados, como o da gnose, o dos pré-socráticos, o dos eremitas que colonizavam Tebas. Novos e, contudo, antiquíssimos motivos condutores emergem, como o da angústia. Mesmo assim, pode-se sustentar que este pensamento acusa marcas precisas, como herança do século XIX e de sua ciência. Mas onde se encontram o determinado e o indeterminado – a ameaça com a precisão? Em alguns âmbitos, como no experimento.

309

Com efeito, o experimento também pertence aos caracteres desse pensamento. Esse é inclusive o estilo que não somente designa a pintura e a ciência, mas também a existência do indivíduo. Procuramos mutações, possibilidades, sob as quais a vida em um novo e longo espaço de tempo possa ser condutível, tragável ou, talvez, feliz. O experimento científico com suas questões dirige-se para a matéria. Todos conhecemos as respostas inauditas que a ciência deu e que ameaçam o equilíbrio do mundo. É somente por causa disso que deve ser restabelecido, para o pensamento, para que ele possa adquirir respostas a partir do cosmos espiritual e que ainda devam ser sobrepostas àquelas respostas materiais. A particularidade de nossa situação permite concluir que estes atos de pensamento devem preceder temporalmente as posições teológicas, se bem que já estão predispostos a elas – talvez não somente os atos de pensamento, mas também a onda das ciências em geral, como uma rede, na qual se captura outras presas do que as esperadas.

É evidente que aqui o pensamento que herdamos não é suficiente. Não se pode dizer, contudo, que em termos gerais também no pensamento esteja se completando uma operação dirigida contra o século passado – seu estilo, principalmente seu estilo de conhecimento é antes alargado e aprofundado. Por meio disso, ele então também é modificado manifestamente, talvez de modo

fortemente desnivelado – como também o assalto de novas energias materiais se baseia no trabalho erudito de nossos pais. Na verdade, são menos novas operações e métodos do que novas forças que respondem. Isso deixa supor claramente que desde o início estão presentes nos métodos outros objetivos do que aqueles almejados.

No entanto, estamos numa desmesura. Aqui a certeza é menor junto a uma maior esperança pelo produto. *Caminhos da floresta (Holzwege)*<sup>6</sup> é para tanto uma bela e socrática expressão. Ela indica que nos encontramos à margem das estradas firmes e no seio da riqueza do inseparável. Junto a isso encontra-se a possibilidade do fracasso.

A censura ao niilismo conta hoje àquela mais difundida, e todo mundo gosta de ser seu inimigo. Provavelmente todos tenham razão. Deveríamos, por isso, nos repreender e não se demorar com aqueles que infatigavelmente estão à procura de culpados. Aquele que menos conhece a época é aquele que não experimentou em si o terrível poder do nada e não sucumbiu à tentação. O próprio peito: isto é, como antigamente em Tebas, o centro do mundo desértico e de ruínas. Aqui é o inferno por onde penetram os demônios. Aqui cada um está na luta imediata e soberana, seja qual for sua estatura ou estado, e com sua vitória modifica-se o mundo. Se é mais forte neste âmbito, o nada se encolherá em si. Ele deixará para trás na linha da praia os tesouros que foram inundados. Eles compensarão os sacrifícios.

Submetido: 5 de maio de 2021

Aceito: 2 de junho de 2021

---

<sup>6</sup>Referência à obra de Heidegger com o mesmo título, publicada em 1950 (N. T.).

## RESENHA<sup>1</sup>



311

GIUBILATO, G. J. *Freiheit und Reduktion*.  
Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen  
Fink (1927-1946). Nordhausen: Traugott Bautz, 2017,  
262p.

Dra. Cathrín Nielsen  
Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal<sup>2</sup>

O notável estudo de Giovanni Jan Giubilato, publicado na série *Ad Fontes* da editora Bautz (Alemanha), trata da exposição e da explicitação detalhada de uma relação que, embora apareça parcialmente já em Husserl, manifesta-se explicitamente no pensamento de seu aluno e último assistente Eugen Fink: a relação dialética de mútua dependência entre redução e liberdade. A ideia fundamental de Fink é que a projeção (*Entwurf*) da liberdade humana, que deve ser executada continuamente e

<sup>1</sup> Tradução: Drnd. Felipe Maia da Silva (USP).

<sup>2</sup> E-mail: [cathrinnielsen@gmx.de](mailto:cathrinnielsen@gmx.de)

sempre de novo, constitua o verdadeiro núcleo de pensamento da fenomenologia: a redução enquanto movimento que nos liberta da atitude natural e que nos permite superar sua limitação. O *télos* originário da filosofia seria, portanto, a liberdade humana, não formalmente pensada, mas sim como dimensão tanto “transcendental” e absoluta como existenciária (*existenzieller*) e sempre-minha (*je-meinig*).

Giubilato desdobra esta ideia ao atravessar o projeto fenomenológico-meôntico inicial de Fink, que ficou acessível – desde a publicação em 2006 dos primeiros dois volumes da *Phänomenologische Werkstatt* editados por Ronald Bruzina (Vol. 3/1 e 3/2 das *Obras Completas* de Fink) – em forma de incontáveis fragmentos e anotações, alguns elaborados, outros apenas esboçados ou posteriormente rejeitados. Giubilato concentra-se nos anos de colaboração com Husserl e, assim, no período de formação do perfil filosófico autônomo do próprio Fink. Ao mesmo tempo, tem sempre em vista também a obra posterior de Fink, traçando assim caminhos fecundos em sua cosmologia. Particularmente com relação à vinculação e continuidade do pensamento finkiano antes e depois do corte da Segunda Guerra Mundial não houve até agora praticamente nenhum trabalho monográfico, de modo que a tese de doutorado de Giubilato pode ser contemplada como um alicerce indispensável.

No primeiro capítulo (*Da filosofia transcendental à meôntica*) é desdobrada a ideia de Fink de uma filosofia me-ôntica, desenvolvida através do confronto crítico com o idealismo transcendental husserliano. Segundo Fink, esta ideia já está presente de forma alusiva em Husserl, sem que este conclua, contudo, o passo até a “natureza meôntica da subjetividade absoluta”. Nesta, a questão da autoconstituição de uma consciência absoluta é transferida para a questão da relação entre o absoluto não existente (*mé on*) e o mundo existente. Essa relação entre o absoluto e sua aparição mundana é chamada por Fink de “liberdade”. De acordo com isso, a ideia de uma fenomenologia me-ôntica do absoluto é fundamentalmente uma “doutrina da liberdade” (*Lehre von der Freiheit*), cuja interpretação é então o tema das duas partes principais do estudo.

Por que a liberdade? O segundo capítulo (*O início da filosofia e o problema da liberdade*) trata dessa temática. A questão que diz respeito a um início metodologicamente seguro da filosofia - e que Husserl formulou em vista do ideal da ciência - é gradualmente removida por Fink da sua ancoragem pós-cartesiana no *ego cogito* e conduzida à perspectiva do *problema do mundo*. Nessa mirada, o mundo não mais aparece como correlato de uma subjetividade transcendental, mas como o que nos convoca a refletir sobre nosso lugar, nossa localização (*Verortung*) tanto no originado (*Entsprungenheit*) da manifestação intramundana como no infinito, ou seja, na origem me-ôntica do mundo. Esta diferença entre o absoluto e o finito marca a situatividade humana no mundo e exhibe, ao mesmo tempo, a primeira motivação da filosofia: como ponderação (*Besinnung*) sobre o infinito “esquecido” no finito, sobre o apriori do mundo que, justamente enquanto apriori me-ôntico, não chega a aparecer. A execução (*Vollzug*) desta ponderação é “liberdade”, já que faz detonar a atitude natural.



Mas como é motivada a liberdade para essa “detonação”? O terceiro capítulo (*A radical ausência de motivação da filosofia e a liberdade*) trata desta questão. De fato, no horizonte da atitude natural, que é essencialmente fechada, não há “nenhum problema para o qual a fenomenologia poderia se revelar como resposta”. Em outras palavras, a superação da finitude não pode ser finitamente motivada; pelo contrário, ela marca a irrupção do absoluto no mundo: “Fink define a ponderação sobre a situação de mundo como re-cordação (*Er-Innerung*). Ela é efetivamente uma *recordatio*, uma *anamnesis* do esquecido apriori do mundo”. A tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que lhe corresponde é, portanto, o espanto (*thaumázein*) enquanto disposição que justamente se retrai da disponibilidade da liberdade humana – é o espanto que “se apodera” de nós.

A segunda parte do escrito trata, em consequência, do conceito chave da “meôntica” fenomenológica “como doutrina da liberdade”: trata da “redução enquanto libertação”. No quarto capítulo (*A redução e a sua situação*) é levantada a pergunta acerca das condições iniciais da execução desta libertação, que Fink, através de uma análise da medialidade da consciência de imagem (*Bildbewusstsein*), concebe como um ato *medial* para o aparecer do absoluto. Na execução da redução abre-se, por assim dizer, uma “janela para o absoluto” que, partindo da “situação mundana de exteriorização”, a ilumina de volta (e permanece referida a ela), oscilando assim inevitavelmente entre libertação intramundana e superação da finitude. O quinto e último capítulo (*Aprisionamento no mundo [Weltbefangenheit] e libertação*) mostra em que medida a situação mundana da redução é essencialmente não-livre e em que sentido a redução pode ser compreendida mais precisamente como libertação. O lugar da manifestação do absoluto, que para além desta manifestação não é – o não ser é o *mé on* –, é, como dito, o mundo. E dado que o humano existe como *ens cosmologicum* – como entidade mundana –, como dirá Fink posteriormente, esta análise estrutural demanda, por um lado, uma exibição do apriori do mundo na existência mundana e ingênua (este seria o despertar da liberdade), apresentando, por outro lado, também a execução radicalizada do habitar humano na passagem pelo “nada” do mundo. Isto faz com que seja necessário percorrer retrospectivamente o caminho da constituição do mundo (*Weltkonstitution*) e da nossa estadia nele enquanto “seres humanos no mundo” com uma certa violência, por assim dizer, contra a “vida natural”: para compreender a “humanização” (*Vermenschung*) do absoluto é necessário executar uma “des-humanização” (*Ent-menschung*), uma *periagogés tes psyches*. O movimento transcendente que ocorre com a execução da redução teria assim o sentido de um “aniquilamento não ôntico da ‘máscara da subjetividade existente’, que agora vira transparente”.

Com o conceito de “in-stância” (*Instand*) ou “in-stâncias” (*Instände*) (historicidade, nascimento, morte, estar-junto e destino) Fink elabora uma ferramenta metódica para compreender a “auto-objetivação da vida absoluta”, sua mundanização ou “ontificação”. A “instancialidade” (*Inständigkeit*) marca a origem

do *Dasein*, sua procedência (e aqui Giubilato trabalha exaustivamente sobre importantes aspectos do confronto de Fink com a ontologia fundamental de Heidegger). O último estágio da regressão no processo redutivo enquanto “des-humanização” consiste, porém, também na libertação destas instâncias, nas quais o absoluto sai da sua transcendência radical, se finitizando em uma posição mundana no cosmo (*mundane Stellung im Kosmos*). Neste conhecimento me-ontológico do ontológico (do ser) podem ser tematizadas, de uma forma “construtiva” (e não analítica) – Fink fala também de especulação –, as estruturas da “queda no mundo” (*Weltsturz*) (da finitude). A redução fenomenológica se torna, assim, uma “ab-solução me-ôntica”, um desprendimento radical do aprisionamento-no-mundo e uma recondução ao originário, ao não-aprisionamento no mundo – porém não num sentido meramente metodológico e artificioso, mas como “dor do despertar” que “o espírito absoluto inflige a si mesmo”. Só enquanto absolução a redução conduz à liberdade entendida como *ekbasis*, como um “desvincular-se libertador”.

À *ekbasis* enquanto “saída” do mundo aparente corresponde, por outro lado, a *katabasis* do absoluto, sua própria auto-externação, sua finitização emanativa no mundo. A ideia de uma fenomenologia me-ôntica do absoluto enquanto doutrina da liberdade se completa, assim afirma Giubilato, “na interação entre *ekbasis* redutiva e *katabais* constitutiva”, entre ascensão na libertação e descida na externação.

A decisão do autor de apresentar a ideia finkiana de uma fenomenologia me-ôntica do absoluto enquanto doutrina da liberdade revela-se no resultado ponderado e coerente de uma feliz e bem sucedida aposta. Com sua lúcida precisão, concisão e atenção para os detalhes, Giubilato consegue, de forma sólida e fascinante, ressaltar e delinear o próprio caminho de pensamento de Fink a partir do labirinto das tentativas de diálogo crítico com Husserl e Heidegger. Mas também com relação ao trabalho posterior de Fink – seu pensamento cosmológico – são definidas algumas linhas de pesquisa e interpretação decisivas, sobretudo no que diz respeito à concepção de que somos e permanecemos “entidades mundanas” e de que o próprio “mundo” é caracterizado por um momento de retração, que de certa forma refere-se diretamente a nós enquanto “fragmentos” de sua dupla diferença. A riqueza das análises entrelaçadas entre si, a originalidade do acesso interpretativo, o cuidadoso trabalho sobre o conceito, bem como a paixão e a profundidade filosófica da execução da obra mostram o estudo de Giubilato como um marco essencial no confronto com um autor que, graças ao apoio internacional, está atualmente emergindo de seu esquecimento no panorama da pesquisa alemã.

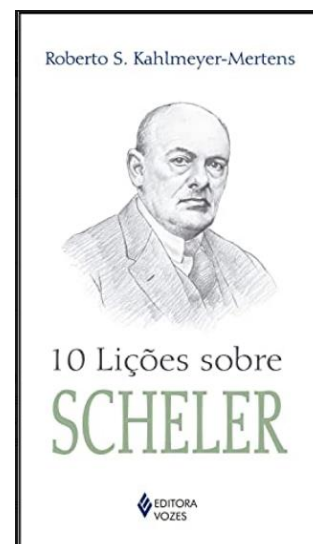
Submetido: 12 de junho de 2021

Aceito: 10 de julho de 2021

RESENHA

GIUBILATO, G. J. *Freiheit und Reduktion*.

## RESENHA



315

## KAHLMAYER-MERTENS, R. S. 10 Lições sobre Scheler. Petrópolis: Vozes, 2021, 200p.

Prof. Drnd. Willian C. Kuhn

Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE - Toledo - PR<sup>1</sup>

O autor do livro ora resenhado recebeu sua formação de doutorado em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Dentre suas atuações, o Prof. Dr. Kahlmeyer-Mertens é membro efetivo da *Max Scheler Gesellschaft* e da *Nordic Society for Phenomenology*. Atua como professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE sendo também colaborador da Universidade Estadual de Maringá - UEM.

Não é de pouca monta o empreendimento de apresentar didaticamente o pensamento de um filósofo tão inspirado e profundo quanto Max Scheler, e ao mesmo tempo, paradoxalmente, tão pouco lido. Mas graças ao esforço de Kahlmeyer-Mertens de trazer à discussão uma filosofia desse porte, esta gradualmente parece retomar seu lugar merecido nos estudos acadêmicos.

---

<sup>1</sup> E-mail: [willianckuhn@gmail.com](mailto:willianckuhn@gmail.com)

O maior reconhecimento que Max Scheler recebe é, sobretudo, pela sua axiologia fenomenológica, depois por sua antropologia filosófica fundada em uma metafísica. Não obstante, Scheler escreveu sobre diversos temas, fazendo um resgate da dimensão dos afetos do ser humano, considerando a forte resistência de uma tradição, em certo sentido, apolínea, racionalizante. Trabalhos como este, de apresentação sintética para uma iniciação filosófica parecem se fazer necessários, já que a obra scheleriana parece ter sido algo negligenciada na história das repercussões filosóficas. É aqui que o empreendimento de Kahlmeyer-Mertens mostra seu mérito ao apresentar em *10 Lições sobre Scheler* o pensamento scheleriano, passando pelas três fases de sua filosofia sem desconsiderar seus traços essenciais, bem como o impacto de tal filosofia.

Para iniciar a exposição do pensamento do filósofo, nessa primeira lição, intitulada “Retrato do novo Fausto” (p. 13-36), o comentador recorre à descrição fenomenológica, tendo como ponto inicial de perspectiva a pintura de Otto Dix, pintor expressionista alemão, na qual se vê realçar traços tão peculiares, tão díspares do filósofo alemão, que são capazes de mostrar a mescla de sua força espiritual e algo de caótico de sua personalidade. *Eis o novo fausto: o pensador que filosofava do nascer ao pôr-do-sol, mostrando traços constantes de impulsividade!* Desse modo, nessa primeira lição são elencadas algumas características da *persona* do filósofo alemão, bem como o itinerário vivencial que levou Scheler até a universidade onde recebeu fortes influências de Eucken e de Husserl.

Na segunda lição, intitulada “Fenomenologia: heranças e heresias” (p. 37-60), o comentador mostra as influências que a fenomenologia de Husserl teve em Scheler, seja como algo incorporado em seu estilo descritivo, pelo menos em um momento inicial de sua filosofia, quanto das supostas “heresias” cometidas por este e por tantos outros, isto porque, como nos diz Kahlmeyer-Mertens: “A bem da verdade, na fenomenologia posterior a Husserl, mais se observam apropriações divergentes do que obediência ortodoxa ao programa do seu iniciador” (p. 54). Para adentrar no pensamento husserliano, a fim de identificar com mais precisão em que medida há uma aproximação ou não entre os pensadores, procura-se mostrar nesse capítulo as principais motivações da fenomenologia, como é o caso do lema “volta às coisas mesmas”, e do caráter descritivo dessa nova ciência, sem esquecer da ideia norteadora da “intencionalidade”. Aqui já se pode apontar para uma notável herança do estilo fenomenológico em Scheler: a intencionalidade dos sentimentos. A rigor se trata de uma readequação dos moldes originais de pensamento voltando o foco de operação filosófica para um campo antes inexplorado por Husserl, os sentimentos, isto porque “[...] mesmo os sentimentos são atos de consciência [...]”.

Prosseguindo na exposição do pensamento scheleriano, no terceiro capítulo “A experiência dos valores materiais” (p. 61-72) é delineada uma substancial diferença do foco de Scheler para com o fundador da fenomenologia, sendo nosso filósofo preocupado com a questão do homem, enquanto Husserl se ocupava com questões lógicas. Nesse sentido, Scheler parte para a elaboração de uma teoria do valor, trazendo consigo a herança do método husserliano ao buscar interpretar o valor por seu viés fenomenológico. Assim, Kahlmeyer-Mertens torna compreensível a estreita

relação entre qualidade do valor e aquilo de que tal valor é subjacente, ou seja, seu portador, e com igual clareza, explicita a abordagem fenomenológica sendo aplicada à teoria dos valores, pois Scheler fala, nesse contexto, não mais de uma *Wesenschau* (intuição da essência) mas de uma *Wertschau*, isto é, uma intuição do valor, que se trata de uma experiência pessoal de apreensão dessa unidade por meio do sentir. Eis o grande brilhantismo de Scheler, ao manusear o método fenomenológico.

Outro tópico sobre o referido autor, isto é, a quarta lição, “Formalismo ético e ontologismo axiológico” (p. 73-88), refere-se ao debate estabelecido na obra *Formalismo na ética* de Max Scheler, com a filosofia prática de Kant, e o erro que Kahlmeyer-Mertens chama a atenção, é de, em uma leitura apressada, entender-se tal obra scheleriana como um confronto direto ao formalismo kantiano, sendo que, na verdade “[...] a crítica à ética kantiana tem apenas papel secundário” (p. 74). Nesse sentido, a aplicação do termo “formalismo” à ética kantiana, bem como o fato da impossibilidade de Kant obter um vislumbre do aspecto material dos valores, é explicada por dois motivos, muito bem circunstanciados pelo nosso autor, a saber: por Kant ter se baseado em uma ideia de mundo burguesa e, por outro lado, por este último não ter tido acesso a uma fenomenologia, como foi a sorte de Scheler.

Pelo que foi possível observar até aqui, Scheler estabeleceu importante diálogo com Kant, usando o método inaugurado por Husserl. Assim, no quinto capítulo, “*Redite ad cor*” (p. 89-106), o comentador apresenta a principal ferramenta de investigação fenomenológica, a *redução*, não no sentido de uma subtração de uma parte do fenômeno, mas como uma estratégia de retorno ao essencial. Faz-se notar aqui o mérito de Scheler de pôr em relevo a temática dos sentimentos, colocada em lugar secundário na tradição filosófica. Assim, Scheler empreende um diálogo com a tradição em busca do *apriori* axiológico. A fim de tornar mais compreensível o título do capítulo, então, coloca Kahlmeyer-Mertens: “*Redite ad cor* é a expressão que aqui apropriamos para nomear a redução fenomenológica a um campo no qual os conteúdos axiológicos objetivos se dão ao coração” (p. 99). Vê-se aqui Scheler recrutando o aparato fenomenológico de investigação de um modo novo, não apenas reservado à consciência, mas também ao “sentir” (*fühlen*). Por meio desse sentir, então, é possível acessar o fenômeno do valor dentro da ordem prévia que ele ocupa em uma hierarquia.

Na sexta lição o autor trata de um dos conceitos centrais da filosofia de Max Scheler, a saber: “A Pessoa” (p. 107-122). Nessa, mostra primeiramente em quais obras se vê explorado tal conceito, bem como explicita uma das formulações mais evidentes de pessoa para Scheler, em sua *Ética*. Prosseguindo no exame de tal conceito, é apresentada, então a correlação desse conceito com sua característica de ser *performadora de atos* bem como a relação intencional que a consciência estabelece com algo. No trato desse conceito, também é importante observar a diferença do conceito scheleriano da concepção de Kant, enquanto sujeito racional. Para Scheler, a pessoa se mostra pelos seus atos, e é o centro destes; daí, Kahlmeyer-Mertens mostra a pessoa tanto no seu aspecto individual quanto coletivo, na sua manifestação espiritual única



e na sua “pessoa conjunta”. Mostra-se também nesse capítulo que esse personalismo ético de Scheler permite pensar a pessoa como um ser dotado do valor mais alto, sendo que, ao mesmo tempo, permitiria atribuir-se apenas a esse ser os termos de “bom” e “mau”. Essa fina elaboração do filósofo deixou claro o foco do seu pensamento, a saber: a busca pela compreensão do ser humano em sua profundidade. E vemos nessa lição as possibilidades de encontrar o desenlace dessa investigação culminando em um personalismo axiológico.

Seguindo a apresentação da filosofia scheleriana, que, tal como foi possível observar, dá ênfase à pessoa e à esfera dos seus afetos, encontramos na sétima lição uma importante apresentação acerca “Do ressentimento” (p.123-141). Nesta que é a lição mais notável desse pequeno livro, temos que Scheler, com sua fenomenologia dos valores torna capaz tal investigação uma vez que busca descrever o ser humano em sua existência, que não é meramente constituída por conteúdos mentais, mas por sentimentos. É daí que observamos a influência recebida de Nietzsche. Há aqui, então uma descrição do ressentimento bem como dos sentimentos a ele associados, como a inveja, malícia, rancor, ódio e vingança, sendo que a principal delas pode-se resumir a “um envenenamento da alma”. Trata-se, pois, não de um evento raro, mas comum em várias dimensões de nossa sociedade, o qual se manifesta em dois níveis: *o mais simples*, como uma “aspiração de possuir bens”, que se resolve com a aquisição de tal bem; já *o segundo nível*, se trata de uma “inveja existencial” que se comporta como uma “admiração invertida”, uma aspiração de ser o outro e, por sua impossibilidade de efetuação, trata-se de algo mais grave que a situação antes descrita. Kahlmeyer-Mertens esmiúça a seguir os demais sentimentos ligados ao ressentimento. Sinteticamente, o rancor pode se entender como relacionado a um “valor próprio ferido”; a malícia, a “alegria sarcástica” bem como a “maldade”; por fim, apresenta-se o ímpeto de vingança como “[...] expressão de uma vivência de impotência e do sentimento patético de ser [...]”, isto é, para Scheler, uma expressão de fraqueza.

Em estreita ligação com o capítulo anterior, na oitava lição, intitulada “Da simpatia” (p. 141-154), há uma apresentação do estudo scheleriano em torno de tal sentimento. Kahlmeyer-Mertens mostra aqui, que o interesse do filósofo em tal sentimento se dá por três motivos: a investigação do lugar que ocupa tal sentimento na conjuntura das doutrinas moralistas; a recepção de tal sentimento na corrente chamada de “filosofia da vida” e por fim, a de retirar qualquer ambiguidade que possa ter tal conceito. Visando aprofundar na explicitação de Scheler em relação à simpatia, O autor apresenta a análise semântica da palavra original do alemão (*Mitgefühl*) revelando com isso as variações de sentido, ou, mais precisamente, as diferentes formas de manifestação do fenômeno da simpatia que surgem a partir daí: o sentir-com; o sentir-com em algo; o contágio sentimental e a empatia genuína. O sentir-com trata-se de um fenômeno entre dois indivíduos que “[...] vivenciam conjuntamente o mesmo sofrimento manifesto enquanto um complexo de valores” (p.144). Já o contágio sentimental trata de um fenômeno involuntário, exemplificado, nesse caso somos: “[...] arrastados por essas expressões sem que haja realmente um conhecimento do sentimento do próximo.” Kahlmeyer-Mertens apresenta em seguida a *empatia* como

sendo a terceira manifestação fenomenológica da simpatia, isto é, uma forma de “unificação de eu próprio com um eu individual alheio.” Mas o leitor poderia se perguntar de qual tipo seria essa unificação, ao que o comentador pontua como uma unificação “sentimental”. Tal é a análise fenomenológica do filósofo da simpatia, que o leva a identificar cada uma das camadas de manifestação desse fenômeno chamado empatia. Para exemplificar, três casos podem-se incluir aí: a) a identificação do indivíduo com o animal representado em uma cultura indígena totêmica; b) a unificação do estado de êxtase das religiões de mistério antigas; c) a união entre o hipnotizador e o hipnotizado quando efetiva, tornando-se permanente. Chega-se ao momento, então, de tratar propriamente do fenômeno da simpatia, cuja expressão se dá tanto como congratulação quanto compaixão, sendo a primeira dirigida à alegria de outrem, e a segunda, à dor, ambas enquanto vivências. Assim, após expor as diferentes abordagens que a simpatia vinha recebendo em sua época, com Kahlmeyer-Mertens podemos observar como Scheler chega a uma fundamentação, através de leis a respeito da simpatia, cujo pilar é o *sentir-com*, que é a base do sentimento do homem possível ao homem. Este último é responsável mais do que a simpatia pelo acesso a essência alheia, ensejando assim em um fundamento para uma ética.

Na lição penúltima do livro, “Um enérgico não contra a efetividade ou do ‘asceta da vida’” (p. 155-174), Kahlmeyer-Mertens mostra os motivos que levaram à crise de compreensão do homem, nas primeiras décadas do século XX. Crise essa que se mostrou também como da razão, e, ao mesmo tempo, da metafísica, a qual culminou em movimentos antimetafísicos (positivista) sendo este o contexto do surgimento da antropologia filosófica. Tal projeto scheleriano, é verdade, tem suas sementes trazidas pelo projeto crítico kantiano, mas, a esse respeito, Kahlmeyer-Mertens enfatiza: “É a Scheler a quem devemos o lançamento da pedra fundamental da antropologia filosófica.” (p.160). Assim, nosso estudioso de Scheler apresenta os vários estágios do ser psico-físico que foram apresentados em seu esboço de antropologia, a saber na obra publicada em 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. É digno de nota aqui a defesa que Kahlmeyer-Mertens faz de Scheler quando este foi criticado por Heidegger pelo fato de este não ter feito alusão ao caráter de esboço de tal escrito scheleriano. Além do mais, o autor de *10 Lições sobre Scheler* faz entender a razão do título do capítulo que agora se discute: apesar de o homem ter todos os níveis que o animal possui em si mesmo, a ele abre-se uma outra possibilidade, que é dizer “não” à mecanicidade. Isto o difere do animal, que está sempre preso ao seu meio. Aqui mostra-se o caráter espiritual do homem, caracterizado por essa abertura ao mundo, proveniente da capacidade de escolha.

Encerrando o livro, na décima lição, seu autor traz à lume uma das teses mais emblemáticas do filósofo que aqui estudamos, a saber: “Um Deus fraco?” (p. 175-185). A partir da característica típica do humano, a abertura que a pouco mencionamos, surge uma nova oportunidade de expansão para esferas mais elevadas do ser no pensamento de Scheler, da consciência de si, para a consciência de mundo, bem como para a consciência de Deus (absoluto). Mas qual seria a concepção de Scheler acerca

desse ponto? Scheler, em sua primeira fase ainda se mantinha ligado a uma concepção teísta. Por outro lado, mostra Kahlmeyer-Mertens, que em um segundo momento Scheler abandona essa visão teísta. Qual seria a nova concepção, então? É lugar comum dos comentadores alternarem entre assumir um panteísmo ou ainda, um semipanteísmo. O que fica claro é que haveria outra alternativa, excluindo obviamente a tese mais radical oposta ao teísmo, ou seja, o ateísmo. Aqui, nosso comentador assinala a um Deísmo, isto é: “[...] esta que propugna que só podemos experimentar Deus por meio de uma concepção transcendental, ou seja, pela simples razão” (p. 184).

Foi possível observar, enfim, que a obra que aqui resenhamos se trata de uma introdução modelar ao pensamento scheleriano pois embora trabalhe com variados conceitos e diferentes fases de seu pensamento, não deixa de ter profundidade de reflexão. A ordem de exposição dos temas também contribui para uma melhor compreensão da filosofia scheleriana, uma vez que respeita o próprio movimento de criação do autor, de um personalismo ético para uma antropologia metafísica, passando pela fase intermediária na qual foi elaborada uma fenomenologia dos sentimentos, deixando a cabo do leitor a continuidade de uma pesquisa acerca de um pensador tão produtivo e original como Max Scheler.

Submetido: 10 de maio de 2021

Aceito: 07 de julho de 2021

## RESENHA



SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018. 407p.

321

Prof. Dr. Giovanni Jan Giubilato

Professor visitante na Universidade Federal de Lavras<sup>1</sup>

Publicado pelas Edições Loyola em 2018, o livro *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*, do Professor Marcus Sacrini (Departamento de Filosofia da USP) surge como uma das contribuições mais abrangentes e importantes acerca da imensa e desafiadora obra husserliana. O autor aborda o projeto husserliano de fundação teórica das ciências por meio de uma “teoria fenomenológica do conhecimento”, e ressalta a função da fenomenologia enquanto ciência originária, como “filosofia primeira” à qual fora atribuída, já nos *Prolegômenos à lógica pura* de 1900, a tarefa de complementação da lógica pura na explicitação dos fundamentos das ciências e, portanto, da possibilidade do conhecimento em geral. O estudo do professor Sacrini faz certamente “mais do que recompor em detalhe análises fenomenológicas particulares” (p. 16), segundo o posicionamento de Husserl: ele oferece, com sua

<sup>1</sup> E-mail: [giovannijangiubilato@hotmail.com](mailto:giovannijangiubilato@hotmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0305-6662>

minuciosa “reconstrução histórico-filosófica” (p.16) das posições e das teses marcantes de Husserl acerca da cientificidade (oportunamente reunidas em quatro momentos de ordem cronológica e conceitual), uma leitura e uma interpretação atentas e originais da fenomenologia de Husserl em sua totalidade. De fato, a crítica e a teoria fenomenológicas do conhecimento, empreendidas em vista da realização da “cientificidade como unidade sistêmica dedutiva de posições derivadas de princípios apodícticos” (p. 24), são uma constante, ou melhor, um dos pilares de sustentação de todo o pensamento husserliano, desde seu início, ainda no âmbito da matemática e lógica puras, até a conformação, nos anos 1930, de um grande “sistema aberto” da fenomenologia constitutivo-transcendental.

A questão da cientificidade enquanto *tema* privilegiado da reflexão husserliana não é, como bem assinala o autor, no entanto, um elemento meramente “externo” à fenomenologia. A temática da cientificidade, no contexto da fenomenologia, não diz respeito unicamente à função transitiva de fundação que a filosofia husserliana (enquanto *πρότη φιλοσοφία*) pretende realizar em relação a algo distinto e externo a ela, a saber, em relação ao saber científico e às ciências (tanto teóricas quanto empíricas). Ao contrário, a problematização da cientificidade contribui também, e sobretudo, para a *problematização do próprio caráter científico que as mesmas análises fenomenológicas devem possuir*, em cada caso, para que a filosofia, longe tanto das especulações metafísicas quanto das pesquisas empíricas e experimentais, possa se estabelecer como *ciência rigorosa*. Assim, o questionamento filosófico dos fundamentos das ciências e sua edificação sobre as bases da crítica fenomenológica serve ao autor como “ocasião privilegiada para uma conceitualização das particularidades da fenomenologia” (p. 16) e da cientificidade específica que lhe pertence.

Em conformidade com esse duplo registro de indagação dos textos husserlianos e de estruturação da pesquisa a eles relativa, o livro é composto por quatro capítulos, precedidos por uma breve introdução sinóptica. O estudo se encerra com uma pequena porém importante conclusão, a qual não se limita a resumir os argumentos desenvolvidos e os “resultados” obtidos ao longo do texto, e seu mérito reside na capacidade de, por um lado, enfatizar os limites de uma interpretação funcionalista e redutora da tarefa científica – e aqui a referência à explícita comunhão entre o saber científico e a filosofia ganha um sentido particularmente iluminador face aos tempos de crescente obscurantismo e do declarado projeto de desmonte da ciência brasileira – e, por outro, de salientar “a importância da ciência para a humanidade, de maneira a apontar uma saída para a crise em que a humanidade encontra-se mergulhada” (p. 398).

O primeiro capítulo, *Da fenomenologia noética à fenomenologia transcendental*, oferece uma acurada reconstrução histórica daquela complicada (e tão discutida!) transformação conceitual que atravessa o pensamento husserliano no momento em que ele, inicialmente concebido como complemento filosófico à lógica pura, estabeleceu-se como ciência autônoma. A partir da tentativa – em alguma medida paradoxal – de refutar as pretensões fundacionistas do *psicologismo* empregando, todavia, as



ferramentas de uma fenomenologia pensada como *psicologia descritiva*, a qual assumiria, assim, o desafio de extrair as condições noéticas da lógica pura a partir da descrição estrutural e da variação morfológica das vivências (*Erlebnisse*), o autor revela os meandros da reconfiguração que, nos anos posteriores às *Investigações Lógicas* e sobretudo com as lições de 1906-07 (*Introdução à lógica e à teoria do conhecimento*), investiu a fenomenologia da tarefa de fundamentar o saber científico e estabelecer os pressupostos teóricos que condicionam seu surgimento. A análise desta reconfiguração é determinante em qualquer abordagem mais abrangente da fenomenologia husserliana na medida que ali se produz a ampliação do escopo da ciência fenomenológica que a afasta definitivamente da psicologia e se afirma como investigação puramente transcendental e metodologicamente independente. Se “os níveis morfológico e fisiológico dos atos noéticos não esgotam as questões ligadas às condições subjetivas do conhecimento” (p. 63), então as camadas “que excedem o âmbito da noética” (p. 63) dizem respeito aos “problemas mais difíceis de todos os problemas científicos em geral” (HUSSERL, 1985, 139): ou seja, dizem respeito aos problemas da *filosofia transcendental*.

O segundo capítulo tem por tema a investigação fenomenológica sobre as condições de possibilidade do conhecimento, e versa sobre a correlação intencional “entre a subjetividade e aquilo que por ela é visado como objetivo” (p. 87). Tal explicitação do *apriori* intencional entre a subjetividade e seus objetos de conhecimento deve se realizar enquanto investigação da consciência pura que respeita os critérios da cientificidade e rigorosidade – segundo a formulação do famoso ensaio de 1911, *A filosofia como ciência rigorosa*, no qual Husserl “critica a pretensão naturalista de esclarecer os fundamentos subjetivos do conhecimento por meio de uma psicologia empírica” (p. 89). Por meio de uma discussão fundamental sobre a distinção e a oposição entre fatos e essências (p. 90-116), muitas vezes negligenciada pelos intérpretes, apesar de o problema ter sido exposto por Husserl já no início de *Ideias I*, o autor argumenta que o tipo de cientificidade que pertence à fenomenologia não concerne apenas à determinação dos critérios gerais do rigor descritivo (conceitos de “variação eidética” e “intuição”), mas acaba por conduzir a questão à problemática transcendental. É aqui que Husserl discute as relações entre consciência (absoluta) e mundo (relativo), tomando por base a redução fenomenológico-transcendental e o “vertiginoso experimento” (p. 138) da destruição e aniquilação da validade ontológica do mundo existente. Enquanto “reflexão crítica que suspende os pressupostos vigentes na orientação natural” (p. 90), torna-se patente, para a fenomenologia transcendental, que a consciência, em sua pureza eidética, “não está subordinada ao mundo [...] e é desvelada como uma esfera de ser absoluta, que subsiste independentemente da estrutura ‘mundo’ e não é por essa determinada” (p. 141). Mas qual seria o método possível para uma investigação disso que não pode ser classificado como “fenômeno” e que flerta com o reino das “irrealidades”, muito embora estejamos a ele confrontados em sua vigência?

As consequências dessa concepção da fenomenologia como ciência transcendental, bem como as problemáticas a ela inerentes, são discutidas pelo autor no terceiro capítulo *Método estático e método genético*, que oportunamente faz referência também ao volumoso terceiro livro de *Ideias: A fenomenologia e os fundamentos das ciências* – ainda não traduzido para o português e quase sempre preterido pelas aproximações em geral feitas ao projeto sistemático-transcendental das *Ideias para uma fenomenologia pura*. Dentre os méritos do livro destacam-se aqui a clareza e a precisão filológica com as quais o autor apresenta e discute a passagem que se estende das análises puramente formais às pesquisas genéticas da constituição do espírito e do mundo da experiência. Um segundo feito louvável do trabalho é o demonstrar, de modo sólido e convincente, como a concepção preliminar do “espírito enquanto domínio fundante da natureza” (p. 196) acaba por desembocar, durante os anos de 1920, numa crítica filosófica severa à orientação naturalista e via de regra ingênua das ciências. Essa crítica de Husserl, diferentemente da posição de alguns intérpretes, que erroneamente a identificam apenas na tematização do mundo da vida (*Lebenswelt*) no projeto final sobre a *Crise das ciências europeias*, encontra sua base e sua motivação, antes, já durante os anos de 1920 no empreendimento da análise genética do mundo da experiência, i.e., da análise das experiências pré-científicas e das estruturas pré-teóricas do conhecimento que atuam nas “relações intersubjetivas de um contexto histórico-cultural” (p. 233).

O surgimento de novos caminhos no pensamento husserliano, em especial aquele da ontologia fenomenológica do mundo da experiência ou “estética transcendental” – como Husserl o caracterizou ao longo dos cursos dos anos 1925-1927 – apontam para a intenção persistente de Husserl em encontrar e esclarecer as relações da fenomenologia com uma possível ciência eidética do psíquico e a instituir, portanto, as possíveis bases teóricas para uma psicologia fenomenológica (cf. p. 232-256).

Finalizando a exposição, no quarto e último capítulo do trabalho, intitulado *As ciências como produção histórica no mundo da vida*, o autor propõe uma desafiadora abordagem da última e derradeira obra de Husserl, a *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, à luz da perspectiva que coloca a problemática da cientificidade como protagonista das diversas fases de maturação do pensamento husserliano. Com efeito, é nessa obra, publicada em 1936, i.e., dois anos antes da morte de Husserl, que todas as temáticas fundamentais da fenomenologia parecem confluir e encenar um “acerto de contas” final. Na interpretação aqui proposta, as “linhas gerais do projeto de fundamentação das ciências por meio da clarificação dos conceitos básicos das disciplinas científicas eidéticas” (p. 259), discutidas em detalhe ao longo dos três capítulos antecedentes, revelam, enfim, “toda uma nova classe de pressupostos ao conhecimento científico, cuja explicitação vem complementar o projeto de fundamentação do conhecimento” (p. 260). Tal projeto revelar-se-ia, portanto, como o verdadeiro fio condutor de toda a trajetória filosófica husserliana.

Quanto à nova classe de pressupostos ao conhecimento científico, trata-se em primeiro lugar do *problema da história* (p. 261-284), e da ambígua relação da

fenomenologia husserliana com a historicidade. Com esse questionamento do tempo histórico e da sua relação tanto com as ciências quanto com a produção do saber científico, o estudo de Sacrini coloca-se *ipso facto* à altura do debate filosófico sobre aquele *Grand Partage* (cf. LATOUR, 1983) que marca não só a distinção já tradicional entre conhecimento científico e pré-científico, mas igualmente, e agora num contexto interno à própria fenomenologia, marca aquela cisão aparentemente insuperável entre fenomenologia transcendental e abordagem ontológico-hermenêutica da facticidade, da existência e da “consciência histórica”.

“A história? – pois é, a esqueci”, teria respondido Husserl a Heidegger, que o acompanhava até a estação, antes de embarcar no trem e desaparecer (PETZET, 1983, p. 86). Teria Husserl sido realmente, como Ricoeur certa vez afirmou (1987, p. 151), o filósofo “mais anti-histórico de todos”? Ao mostrar como o projeto husserliano de uma fundação transcendental da cientificidade recebeu significativas e sucessivas alterações ao longo da produtiva vida de Husserl, sobretudo graças ao desenvolvimento do método fenomenológico genético, chegando a configurar-se como uma *Besinnung* que almeja “o desvelamento das estruturas intencionais de transmissão e sedimentação por diferentes gerações de um sentido” (p. 284), o professor Marcus Sacrini nos impõe o desafio de questionar ou, pelo menos, de repensar a acusação já tradicional de que a fenomenologia husserliana padeceria de um completo esquecimento da história da historicidade *tout court*.

Após uma discussão do diagnóstico husserliano de uma profunda crise das ciências (p. 285-308), cujo núcleo temático é indagado em sua gênese intencional-histórica (matematização da natureza, interpretação objetivista-funcional da ciência), a segunda parte do capítulo consegue apresentar claramente o modo como os componentes eidéticos do mundo da vida – as estruturas que aparecem na ontologia fenomenológica da constituição transcendental do mundo – representam aqueles fundamentos das ciências que permaneceram, até o trabalho genérico-arqueológico da análise fenomenológica, ocultos e esquecidos.

A ontologia do mundo da vida almeja, dessa maneira, explicitar as condições “objetivas” últimas que devem ser cumpridas para a produção do conhecimento, isto é, os pressupostos genéticos referentes às regiões mundanas por meio das quais os domínios objetivos e as disciplinas científicas correspondentes são formulados (p. 358).

Finalmente, na última parte do texto, encontramos um interessante esboço que problematiza as questões relativas à redução fenomenológica e à interpretação da subjetividade transcendental em relação à existência concreta-mundana do indivíduo psicofísico. Com isso, a apresentação das diferentes temáticas relativas à antinaturalidade da fenomenologia aponta para um tema de grande atualidade e de interesse específico para a recepção da fenomenologia no Brasil: a questão da

“mundanização do transcendental” e das “operações transcendentais constituidoras do mundo” (p. 382-383).

Em resumo, podemos dizer que a clareza expositiva e a ordem das argumentações, acompanhadas pela precisão filológica capaz de nos guiar ao longo da complexidade das obras husserliana e suas referências internas, fazem do estudo de Marcus Sacrini uma interpretação compreensiva – no duplo sentido do entendimento e da extensão – da fenomenologia husserliana. A escolha do fio condutor da cientificidade foi certamente uma decisão feliz, na medida em que estabelece solidamente a perspectiva através da qual toda a intrincada conceitualidade da filosofia husserliana se deixa mais facilmente abordar e articular. O trabalho se consolida, assim, como ferramenta indispensável para a compreensão da *ideia da fenomenologia*, de seu desdobramento histórico e de sua atualidade.

## REFERÊNCIAS

HUSSERL, E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07*. Hua XXIV. Den Haag: Nijhoff, 1985.

PETZET, H. W. *Auf einen Stern zugehen*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.

LATOUR, B. Comment redistribuer le Grand Partage. *Revue de synthèse*, 104 (1983), 203-236.

RICOEUR, P. *Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1987.

Submetido: 10 de junho de 2021

Aceito: 09 de julho de 2021